

# L'hypothèse de M. Vischer sur l'origine de l'apocalypse

Autor(en): **Bovon, J.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **20 (1887)**

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379410>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'HYPOTHÈSE DE M. VISCHER  
SUR L'ORIGINE DE L'APOCALYPSE

PAR

J. BOVON

---

M. le professeur Ménégos a présenté, ici même<sup>1</sup>, au public théologique de langue française, une théorie récente sur l'Apocalypse qui semble ouvrir des voies toutes nouvelles à la critique de ce mystérieux écrit. Le fond de la Révélation de Jean serait un ouvrage purement juif, auquel se seraient ajoutées des retouches chrétiennes. Pour justifier cette distinction, on avance des preuves nombreuses et variées : je renvoie le lecteur à l'exposé fait avec tant de lucidité et de compétence par le professeur de Paris. Combattue par quelques-uns, comme on pouvait s'y attendre, la théorie de M. Vischer n'en a pas moins obtenu un accueil des plus flatteurs. Des hommes de l'autorité de M. Harnack en Allemagne et de M. Ménégos en France l'ont couverte de leur patronage. De brillantes perspectives semblent s'ouvrir devant elle : d'autant plus nécessaire est-il, à mon avis, de ne pas céder sans réserve à l'engouement de la première heure, et d'examiner de près les difficultés très sérieuses que cette hypothèse me semble soulever. Le but de ce travail est d'en faire passer

<sup>1</sup> Voy. numéro de mars 1887 de cette *Revue*, p. 168-189. Comp. le travail de M. Vischer lui-même dans les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, publiés par MM. Gebhardt et Harnack (II<sup>e</sup> vol., 3<sup>e</sup> cahier Leipzig. 1886.)

quelques-unes sous les yeux des lecteurs de cette revue. Pour les mettre mieux à même d'en juger, je commencerai par établir en peu de mots les termes de la question.

Il est incontestable, me paraît-il, que plusieurs des conceptions eschatologiques de l'Apocalypse présentent en effet un caractère juif. Il y a longtemps d'ailleurs que la remarque en a été faite. Preuve en soit, par exemple, la *Confession d'Augsbourg*, dont l'art. 17 repousse, sous le nom de *judaïcas opiniones*, la doctrine du millenium, que, seule dans tout le Nouveau Testament, la Révélation de Jean enseigne d'une manière explicite. Dans des temps plus récents, que le lecteur consulte, entre autres, l'excellent ouvrage de Bertholdt : *Christologia Judaeorum* (Erlangen 1811), et il se convaincra que, dans son exposé de l'eschatologie juive du temps de Jésus, l'auteur cite l'Apocalypse de Jean comme une de ses sources les plus autorisées. Dernièrement encore, en France, dans son *Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien* (Paris 1874), M. Maurice Vernes appréciait comme suit le contenu eschatologique de l'Apocalypse : « Il n'est pas un seul de ces traits, dit-il, sauf la place plus évidente donnée au Messie et le rôle prêté à Néron, que nous ne connaissions soit par les apocalypses antérieures, soit par les témoignages rabbiniques... » (p. 263.) Il serait aisé d'augmenter le nombre de ces citations.

De nos jours, il est vrai, l'école de Tubingue a donné un autre tour à la question en insistant sur le *judéo-christianisme* de l'Apocalypse<sup>1</sup>. Mais ce caractère-là est, à vrai dire, assez difficile à saisir ; et certains travaux contemporains commencent à réagir, avec beaucoup de raison, me paraît-il, contre l'abus que la critique du Nouveau Testament a fait de ce terme<sup>2</sup>. Au fond, que veut-on dire par là ? Si l'on prétend nommer

<sup>1</sup> Voy., par exemple, Baur : *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Ev.* (Tubingen 1847) ; p. 345 et suiv. (surtout p. 347), 365 et suiv. *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie.* (Leipzig 1864.) P. 207 et suiv.

<sup>2</sup> Sur ce point, je ne puis que m'associer aux remarques si justes de M. le professeur Harnack : *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* (Freiburg i. B. 1886.) Vol. I<sup>er</sup>, p. 63-65.

judéo-chrétienne toute tendance qui établit un rapport positif entre le christianisme et la religion israélite, alors, du coup, on enveloppe dans cette définition la littérature apostolique tout entière, car saint Paul lui-même ne marque l'antithèse entre la grâce et la loi que pour mieux signaler le fil de continuité qui relie l'Évangile à la promesse ; et le quatrième évangile, cet écrit universaliste par excellence, enseigne que « le salut vient des Juifs. » Ou bien le mot de « judéo-chrétiens » n'a pas de sens, ou bien il doit s'appliquer à des disciples de Christ qui transportaient certains usages juifs jusque dans le sein de l'Église, ou qui maintenaient, même sous le régime de la nouvelle alliance, la ligne de démarcation entre Juifs et gentils. Or si ce judéo-christianisme-là fut certainement pratiqué dans la communauté primitive<sup>1</sup>, il n'est expressément professé par aucun des écrivains du Nouveau Testament. Dans l'Apocalypse en particulier, il se peut que certains passages, — nous aurons à considérer de plus près cette hypothèse, — traitent de la situation spirituelle des *Juifs* (XI, 1, 13, par exemple); mais lorsqu'il s'agit de *chrétiens*, aucune distinction n'est admise. Tous participent au même salut, comme tous ont aussi les mêmes devoirs et les mêmes espérances. Seulement ces espérances, et ceci nous ramène à la théorie en discussion, ont sans contredit un certain caractère judaïque. Encore une fois, sur le terrain de la théologie biblique, la remarque en a été faite depuis longtemps. L'originalité de la tentative de M. Vischer n'est donc pas d'avoir émis cette idée, — si connue qu'elle en est presque un lieu commun, — mais de l'avoir appliquée à la solution de la question *littéraire*, de s'en être servi pour expliquer, si possible, le mode de composition de l'Apocalypse de Jean.

<sup>1</sup> L'histoire de l'Église apostolique nous met en présence de deux classes de judéo-chrétiens : *a*) les uns (les étroits) qui, non contents de pratiquer eux-mêmes la loi de Moïse, prétendaient en imposer l'observance aux convertis d'entre les païens. (Act. XV, 1, 5; Gal. II, 4.) *b*) Les autres (les larges), qui consentaient à exonérer, du moins dans une certaine mesure, les chrétiens de la gentilité. (Act. XV, 13-29; XXI, 20-25; Gal. II, 9.) Mais je le répète, aucun des auteurs du Nouveau Testament n'enseigne, pour son propre compte, une telle doctrine.

Mais s'il y a, dans ce livre, des éléments juifs dont l'existence, me paraît-il, ne saurait être contestée, la Révélation de Jean contient, d'autre part, bon nombre d'éléments chrétiens, et même d'un christianisme fort avancé, d'un christianisme qui se rapproche étrangement de la conception du quatrième évangile<sup>1</sup>. Deux idées surtout sont de toute importance et doivent être relevées.

1° C'est tout d'abord la description de l'*antagonisme des deux royaumes du bien et du mal*. Dès le début de l'Apocalypse, l'Eglise apparaît comme étant en butte aux attaques haineuses de Satan. (II, 13 ; III, 9.) Plus tard, c'est le dragon qui lutte contre la femme (XII) ; la bête et le faux prophète qui se déchainent contre les disciples de Jésus. (XIII, XVII.) Mais cette puissance malfaisante ne saurait prévaloir contre le pouvoir du Messie. Satan et ses satellites sont vaincus et tombent sous le coup du jugement. (XIX, 11-21 ; XX, 10.) Telle est l'intuition centrale qui se déroule et se développe du commencement jusqu'à la fin du poème. Or nulle part, dans tout le Nouveau Testament, cette opposition des deux puissances ennemies n'est mise en relief comme dans l'Apocalypse, le quatrième évangile et l'épître de Jean. Il y a là, entre ces deux catégories d'ouvrages si dissemblables, un trait commun qui ne saurait échapper à la critique et qu'elle a le devoir d'expliquer. Dans le quatrième évangile aussi, toute la narration se meut autour de cette double idée de la lumière et des ténèbres, du progrès de la foi et de l'incrédulité, et là aussi le diable est expressément désigné comme l'inspirateur de cette tendance hostile, esprit mauvais qui règne dans le monde, mais sur la tête duquel est déjà suspendue la condamnation<sup>2</sup>. La seule différence essentielle entre ces divers écrits attribués à l'apôtre Jean, c'est que l'Apocalypse revêt cet antagonisme de formes exté-

<sup>1</sup> On sait quel parti Baur a tiré de ce fait pour démontrer que l'auteur, inconnu, selon lui, du quatrième évangile, a fait effort pour se rattacher au souvenir de l'apôtre Jean. « Man kann mit Recht sagen, dit-il, das Evangelium sei die vergeistigte Apocalypse... » (*Kritische Untersuchungen*, p. 380 et suiv.)

<sup>2</sup> Jean VIII, 44 ; XII, 31, 32 ; XVI, 11. Comp. 1 Jean II, 8-11, 22 ; III, 10, etc.

rieures et plastiques : c'est la lutte de guerriers mystérieux qui se rangent en bataille dans le ciel et sur la terre ; tandis que le quatrième évangile parle de ténèbres et de lumière, et transporte l'opposition des deux principes dans le sanctuaire du cœur. Mais, si l'on tient compte de la différence de forme qui ne peut manquer d'exister entre un écrit narratif et une vision apocalyptique, le rapport des idées n'en est que plus remarquable et mérite assurément de ne pas être oublié.

2° Un autre terrain de rapprochement plus important encore, si possible, est fourni par la *christologie*. Si la Révélation de Jean dépeint le Messie comme un « Agneau immolé, » elle prend soin de célébrer l'exaltation qui a suivi cette mort sanglante. L'Agneau « est au milieu du trône et des quatre animaux » (V, 6), c'est-à-dire qu'il est élevé à la hauteur de la puissance divine. (Comp. IV, 2-6.) Aussi est-il l'objet de louanges égales à celles qui sont présentées à Dieu. (V, 12, 13 ; comp. IV, 11.) Or, ces honneurs souverains ne s'adressent pas seulement au Christ ressuscité ; ils supposent une sorte d'unité substantielle de Christ et de Dieu, une divinité de nature que l'auteur affirme en termes dont il serait inutile de vouloir atténuer la portée. Si Dieu est appelé *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* (I, 4) ; Christ est « l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin. » (I, 17, 18 ; XXII, 13.) Si, dans l'ancienne alliance, Jéhovah avait un nom que nul n'osait prononcer, le Christ de l'Apocalypse a reçu, lui aussi, un nouveau nom « que personne ne connaît, si ce n'est lui-même. » (III, 12 ; XIX, 12.) Il y a dans toute son apparition une majesté si redoutable, que, lorsque le prophète le voit, il tombe à ses pieds comme mort. (I, 14-17. Comp. Ezech. I, 28 ; II, 1, 2.) Christ est enfin appelé *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ* (III, 14. Comparez Col. I, 15) ; bien plus, *ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ* (XIX, 13), désignation du Fils de Dieu qui ne se trouve nulle part ailleurs, dans tout le Nouveau Testament, si ce n'est dans la 1<sup>re</sup> épître de Jean et dans le quatrième évangile. (1 Jean I, 1 et Jean I, 1, 14<sup>1</sup>. En un mot, l'Apocalypse développe une christologie transcendante qui est dans un rapport fort étroit avec celle de

<sup>1</sup> Il y a, sans doute, nuances de sens entre les expressions *ὁ λόγος* (Jean I,

la théologie johannique. De quelque manière qu'on en explique l'origine, les éléments chrétiens de ce livre appartiennent à ce qu'il y a de plus avancé dans la conception doctrinale du Nouveau Testament.

Nous venons de reconnaître, — et jusqu'ici nous sommes, d'une manière générale, d'accord avec M. Vischer, — l'existence des deux courants signalés, le juif et le chrétien. Mais, est-il nécessaire pour cela d'admettre deux auteurs ? Voilà ce qui me paraît, je dois le dire, très contestable. M. Vischer affirme que l'opposition des deux points de vue est de telle nature qu'ils ne peuvent pas avoir coexisté dans le même esprit<sup>1</sup>. Pour vérifier cette assertion, je reprendrai successivement les principaux éléments du problème.

I. Dans son appréciation du judaïsme, dit-on, l'auteur de l'Apocalypse, — à supposer qu'il n'y en ait qu'un, — émet deux jugements contradictoires. D'après XI, 1, par exemple, le temple de Jérusalem et ceux qui s'y trouvent seront sauvés. Jérusalem elle-même est appelée « la ville sainte » (Vers. 2.) ; c'est ainsi que devait parler un Juif. Ailleurs, au contraire, Jérusalem est assimilée à Sodome et au pays d'Égypte (XI, 8), et les Juifs flétris sous le nom de « synagogues de Satan ; » (III, 9) ceci ne peut venir que d'un chrétien.

L'opposition des deux séries de textes est évidente. Mais elle ne saurait suffire à légitimer l'hypothèse de la dualité d'auteurs. Pourquoi ces expressions, quoique diverses, ne seraient-elles pas sorties d'une seule et même plume ? Que le lecteur en juge plutôt. Pour les prophètes hébreux, Jérusalem est assurément la ville sainte ; elle est sainte en principe, elle est sainte à cause des promesses qui lui sont faites, elle est sainte en tant que siège de la gloire de Jéhovah (Esa. I, 26 ; IV, 3 ;

1) et ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ (Apoc. XIX, 13) ; mais l'analogie n'en reste pas moins fort remarquable.

<sup>1</sup> « ... Derselbe Mann kann nicht in derselben Materie Ja und Nein gesagt haben. Also giebt es nur einen Weg, man hat zu untersuchen, ob nicht der Kern des Buches eine rein jüdische Schrift ist, welche erst durch eine Uebersetzung zu einem christlichen Offenbarungsbuche umgewandelt worden ist. » P. 5.

Ezech. XXI, 7 ; XLIII, 12 ; XLVIII, 35 ; Es. XLIII, 1-4 ; LII, 1, etc.) : ce qui n'empêche pas que les termes de blâme ou de mépris qu'emploie l'Apocalypse ne soient précisément tirés des écrits des mêmes prophètes. D'après Ezéchiel, Jérusalem est « la sœur de Sodome. » (XVI, 48, 49.) « Ecoutez la parole de l'Eternel, » s'écrie déjà Esaïe, « chefs de Sodome ! Prêtez l'oreille à la voix de notre Dieu, peuple de Gomorrhe ! Qu'ai-je affaire de la multitude de vos sacrifices ? dit l'Eternel. » (Esa. I, 10, 11 ; comp. Jér. XXIII, 14.) En tant qu'élu de Dieu, Israël est saint ; en tant qu'idolâtre et souillé, il ne vaut pas mieux que les pires d'entre les nations païennes : voilà le double jugement que forment déjà les prophètes de Jéhovah !

Le même contraste se retrouve dans les écrits de la nouvelle alliance. J'ouvre, par exemple, les deux épîtres aux Thessaloniens<sup>1</sup>. Dans 2 Thessaloniens II, 4, le temple de Jérusalem est appelé τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ, la sainte résidence de Dieu, titre de respect auquel se serait associé le Juif le plus dévot et le plus fidèle ; tandis que, dans la 1<sup>re</sup> épître (II, 15, 16), le même auteur flétrit en termes véhéments les péchés du judaïsme, auquel il dénonce l'imminence du jugement divin.

Autre exemple. Dans l'épître aux Romains, — cette lettre paulinienne par excellence, dont la critique la plus hardie n'a jamais effleuré, ne fût-ce que de l'ombre d'un doute, l'authen-

<sup>1</sup> Au sujet de 1 Thessaloniens, la critique contemporaine est singulièrement revenue du jugement défavorable porté par Baur et quelques-uns de ses disciples. De nos jours, Hilgenfeld lui-même admet l'authenticité. (*Einl. in das Neue Testament*, p. 246, 247. Comp. Schmidt, *Der erste Thessalonicherbrief*. Berlin 1885.) Les mêmes critiques, il est vrai, repoussent la 2<sup>e</sup> épître ; mais, en vérité, vu la grande analogie de style, de préoccupations et de pensées, le motif de cette différence est difficile à saisir. (Voy., par exemple, dans le sens de l'authenticité de la 2<sup>e</sup> épître Reuss : les épîtres paulin. I, p. 30 et suiv. Farrar : *The life and work of st. Paul. Popular édition*, 1884 ; p. 340 et suiv. ; 726-729. Weiss, *Lehrbuch der Einl. in das Neue Testament*. Berlin, 1886, p. 172 et suiv.) — Au sujet de l'antiquité de l'épître, voici, me paraît-il, les trois considérations dont il faut tenir compte : a) La 2<sup>e</sup> épître ne conteste nullement la proximité de la venue du Seigneur ; mais établit seulement que cette venue n'est pas si imminente, que les chrétiens soient en droit de cesser de travailler. (II, 1-3 ; III, 6-12.) b) Toute cette polémique de l'auteur contre le désœuvrement



ticité <sup>1</sup>, — l'apôtre ne ménage certes pas les préjugés de son peuple. Il les stigmatise dans un langage d'une incomparable énergie, et il déclare sans détours, à la face de cette nation rebelle, qu'elle est tombée à cause de son endurcissement. (II, 17-24; IX, 30-33; X, 3, 19-21.) Et dans le même écrit, le même Paul exalte les privilèges du judaïsme (III, 1, 2; IX, 3-5), jusqu'à exprimer la ferme espérance qu'un jour « tout Israël sera sauvé. » (XI, 26.) L'apôtre nous donne d'ailleurs à entendre comment la synthèse s'opérait dans son esprit. La masse des Juifs de son temps, il est vrai, s'était montrée obstinément incrédule. Mais ces éléments impurs éloignés, il reste le vrai peuple de Dieu, celui que célèbrent les prophètes, et ce peuple-là, Paul en a la certitude, reconnaîtra prochainement Jésus-Christ comme son Messie et son roi. (XI, 25-32.) Je dis « prochainement, » car il faut se souvenir que l'apôtre ne retardait pas la date de la venue du Seigneur au delà de la génération contemporaine (1 Cor. XV, 51, 52. Comp. 1 Thes. IV, 15-17.) S'il déploie tant d'ardeur dans l'œuvre de la conversion des païens, prélude de la conversion finale des Juifs (Rom. XI, 12, 15, 25-28), c'est parce qu'il est convaincu que Jésus, le roi de gloire redescendra bientôt du ciel pour glorifier ses rachetés. (1 Cor. VII, 29; Rom. XIII, 11; XVI, 20.)

Or, pourquoi cette conception-là ne serait-elle pas celle de l'auteur de l'Apocalypse? Lui aussi vit dans l'espérance de la grande délivrance qui ne tardera pas à venir (1, 3; de quelques-uns nous transporte dans un milieu où la préoccupation constante des croyants était l'attente de la parousie. Un demi-siècle plus tard, les dispositions s'étaient singulièrement modifiées, au point que c'est contre la tendance inverse que s'élèvent les auteurs chrétiens. (2 Pier. III, 4 et suiv.) c) La parole de 2 Thessaloniens II, 4 (*ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν θρόνον τοῦ θεοῦ καθίσει*), si elle a un sens, — l'interprétation symbolique étant une pure défaite, — ne peut s'appliquer qu'au temple de Jérusalem; d'où il faut inférer que cet écrit est antérieur à l'an 70 de notre ère. Mais si l'antiquité est admise, il ne reste aucune raison valable pour contester l'authenticité. — J'ai relevé ces quelques détails, parce que j'aurai à revenir plus tard sur un fragment important de cette épître.

<sup>1</sup> Comp. Baur, *Paulus*, p. 248. (Même jugement sur les trois autres grandes épîtres : Gal. I et 2 Cor.) Nous en citerons bon nombre de textes dans la suite de ce travail.

VI, 11 ; XXII, 7, 20), et lui aussi, Juif de naissance comme Paul, au milieu même de ses griefs contre son peuple (III, 9 ; XI, 8), il ne se lasse pas d'attendre le salut final, par l'acceptation de l'Évangile, d'un dernier reste au moins d'Israël. Le voyant, certes, n'ignore pas la prédiction de Jésus relative à la destruction du temple<sup>1</sup>, puisque, lors de la dernière vision de son livre, cet édifice a disparu<sup>2</sup>. Mais au moment où il écrit sa révélation, la catastrophe n'est pas encore consommée. Un dernier délai est accordé encore aux adorateurs fidèles qui restent en Israël<sup>3</sup> (XI, 1, 2) ; après quoi, ce temps écoulé (vers. 11), une partie de Jérusalem sera détruite, et les survivants du peuple rendront gloire au Dieu du ciel (vers. 13). — Il faut reconnaître sans doute que la vision n'est pas coordonnée et limpide comme un exposé systématique. On peut lui reprocher certaines incohérences ; ainsi le commencement du chapitre XI parle d'adorateurs juifs qui seraient dans le *temple* (vers. 1), tandis que, vers la fin, ce sont des Juifs de la *ville* qui se convertissent à Dieu<sup>4</sup> (vers 13). Mais l'idée centrale qui s'en dégage, celle du salut final d'une portion d'Israël, sort si

<sup>1</sup> Article de M. Ménégoz, p. 172.

<sup>2</sup> XXI, 22. *καὶ γὰρ οὐκ εἶδον ἐν αὐτῇ*. Il faut remarquer que des deux passages (XI, 1 et XXI, 22,) appartiennent tous deux au texte juif de M. Vischer. Ils sont donc, même dans cette hypothèse, sortis de la plume du même auteur.

<sup>3</sup> Ce délai est de trois ans et demi (quarante-deux mois, v. 2) désignés aussi comme trois jours et demi (v. 11). On sait que cette indication est tirée du livre de Daniel (VII, 25 ; XII, 7).

<sup>4</sup> Si ce verset est de la plume d'un auteur juif, les mots *ἔδωκαν δόξαν τῷ θεῷ* me paraissent difficiles à expliquer ; car enfin rien n'indique, dans le contexte, que ces Israélites là aient, auparavant, refusé à Dieu la louange qui lui est due. Mais si c'est un auteur chrétien qui parle de la conversion de Juifs à Jésus-Christ, l'expression employée devient, du coup, intelligible. On sait que, précisément d'après le quatrième évangile, Jésus reproche à ses adversaires, à ceux qui ne voulaient pas recevoir sa parole, de ne point « rechercher la gloire qui vient de Dieu. » (Jean V, 44 ; XII, 43.) Comp. Rom. XIV, 11 ; Act. XIII, 48. — Quant à l'incohérence signalée, elle est exactement la même dans l'hypothèse de M. Vischer, puisque ce critique considère le chapitre 11 tout entier, à l'exception d'une partie du verset 8 et d'une légère adjonction au verset 15, comme appartenant au texte juif primitif.

peu de l'horizon de l'enseignement apostolique, que l'énoncé s'en trouve, encore une fois, dans une des épîtres certainement authentiques de Paul.

Mais que dire du chapitre XII (vision de la femme et du dragon), qui est, avec le chapitre XI, le pivot de toute la critique de M. Vischer ? Au sujet de l'interprétation de ce morceau, voici le dilemme qu'on nous présente<sup>1</sup>. Ou bien, — dans la supposition que cette péricope est d'un auteur chrétien, — il y est question de la parousie. Mais que signifie alors cet enfant qui naît, et qui, bien vite, est enlevé dans le ciel pour échapper au dragon. Ce n'est pas ainsi que l'espérance chrétienne s'est représenté le retour glorieux du Messie. Il ne fuit pas ; il vient au contraire pour vaincre et pour juger. Ou bien le chapitre XII de l'Apocalypse fait allusion à la première venue de Jésus-Christ. Mais, dans ce cas, les détails en sont directement contredits par toute l'histoire évangélique. Conclusion : au point de vue chrétien, l'interprétation de cette vision est impossible. Au point de vue juif, au contraire, c'est l'annonce de la naissance à venir du Messie, signe de la délivrance très prochaine qui va venir.

Voilà qui semble péremptoire. La difficulté de cette explication, toutefois, c'est que le Messie apparaît dans le poème, — même d'après le texte juif établi par M. Vischer, — bien avant la vision de la femme et du dragon. D'après V, 1-4, le voyant pleure de ce que personne n'est jugé digne de regarder le livre ni de l'ouvrir. Sur quoi un des anciens lui dit : « Ne pleure point ; voici, le lion de la tribu de Juda, le rejeton de David, a le pouvoir d'ouvrir le livre et ses sept sceaux » (v. 5). Le livre est, en effet, ouvert<sup>2</sup> (VI, 1), apparemment par ce personnage si minutieusement décrit, qu'il ne peut être autre que le Messie. Mais alors, si le Christ est déjà vivant et agissant au chapitre V, à quoi bon le faire naître au chapitre XII ? On dira que plusieurs pseudépigraphes de l'Ancien Testament enseignent la préexistence personnelle du Christ sous forme humaine.

<sup>1</sup> Travail de M. Vischer, p. 20 et suiv., 24.

<sup>2</sup> Tout ce récit est tiré du texte juif de M. Vischer, qui retranche seulement le *τὸ ἀρτίον* de VI, 1.

Le livre d'Hénoch, par exemple, est fort explicite sur ce point <sup>1</sup>. Seulement le même auteur ne parle pas, dans la suite de son récit, d'une naissance terrestre du Messie. Au fond, si les deux traits, préexistence personnelle et descendance de la race de David, coexistent dans l'eschatologie juive, elle n'a nulle part fait effort pour les ramener à l'unité. Or, dans l'Apocalypse de Jean, — si la théorie de M. Vischer était exacte, — la juxtaposition serait, il faut en convenir, aussi maladroite que possible. Car enfin, je le répète, si, dès le début du poème, le Messie accomplit des exploits dont nul autre ne serait capable, n'est-il pas, tel quel, préparé pour agir et pour délivrer? Que vient faire alors, quelques chapitres plus loin, la promesse de sa naissance? C'est au commencement, et non au cœur de la révélation, qu'eût dû se placer cette scène! Le développement de tout l'ouvrage en est arrêté.

On voit que la théorie de M. Vischer est loin de résoudre l'énigme. L'hypothèse traditionnelle <sup>2</sup>, au contraire, peut sortir sans peine du dilemme dans lequel ses adversaires prétendent l'enfermer. Il suffit, pour cela, de considérer cette vision comme un tableau symbolique représentant, sous forme narrative, la lutte de la théocratie contre la puissance de Satan <sup>3</sup>. La difficulté reste, il est vrai, d'expliquer le rôle de « la femme, » qui apparaît à la fois comme l'Israël de l'ancienne alliance, duquel est sorti historiquement le Messie (XII, 1, 2, 5), et comme la communauté chrétienne primitive, cette Eglise-mère de Jérusalem, dont les filiales, au temps de la composition de l'Apocalypse, se répandaient déjà dans l'étendue de l'empire romain <sup>4</sup> (vers. 14, 17). Mais, dans la pensée des premiers chré-

<sup>1</sup> Ch. 45 et suiv.

<sup>2</sup> J'entends par là l'hypothèse de la composition de tout le livre par un auteur chrétien; que cet auteur soit l'apôtre Jean, comme cela me paraît le plus probable, ou quelque autre personnage du même nom, vivant à l'époque apostolique.

<sup>3</sup> Comp. M. Reuss. L'Apocalypse, p. 98-101.

<sup>4</sup> C'est ainsi que j'expliquerais le *μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς* du verset 17. Soit le Messie, soit les premiers chrétiens, sont les enfants de l'ancienne théocratie israélite; le Christ apparaissant ainsi comme « premier né entre plusieurs frères, » (comp., dans un sens un peu diffé-

tiens, l'Eglise était précisément la théocratie véritable, héritière légitime des prérogatives d'Israël<sup>1</sup>. Le voyant, Juif de naissance et chrétien de croyance, saisit ici le royaume de Dieu dans son unité, sans se préoccuper des incohérences d'images auxquelles sa conception l'amène<sup>2</sup>. Lui reprochera-t-on, par exemple, de considérer le Messie comme étant en même temps l'enfant de la théocratie et son maître, de faire du fils de la femme « l'époux de sa mère<sup>3</sup>? » Mais, si aventureuse qu'elle paraisse, cette caractéristique est, dans une certaine mesure, celle de tout grand homme dans n'importe quel âge de l'humanité. Le poète de génie, par exemple, n'est-il pas l'enfant de son époque? et n'en est-il pas aussi le guide bien-aimé, le

rent, Rom. VIII, 29), Et d'autre part, la théocratie ancienne et la théocratie nouvelle sont présentées comme formant dans leur ensemble le royaume de Dieu, ce royaume qui s'était historiquement réalisé, au temps de saint Jean, dans l'Eglise apostolique. De là le double rôle, qui n'est contradictoire qu'en apparence, attribué à la « femme. »

J'ajouterai que, si les versets 14 et 17 désignent, comme il y a toute apparence, la communauté primitive de Jérusalem; il serait assez naturel de voir, ainsi qu'on l'a fait, dans la notice du v. 14 une allusion à la fuite des chrétiens de cette ville à Pella. (Eus. *Hist. eccl.* III, 5, 3.) L'auteur discerne déjà les signes précurseurs de la catastrophe; mais aux chrétiens comme aux Juifs, il annonce un délai marqué par le chiffre mystérieux du livre de Daniel. (Apoc. XII, 6, 14; XIII, 5; comp. XI, 2.)

<sup>1</sup> Comp. le *ταῖς δώδεκα φυλαῖς* de Jacq. I, 1, qui désigne certainement des chrétiens.

<sup>2</sup> On sait que ces incohérences sont fréquentes dans le langage biblique; les Sémites étant, à cet égard, beaucoup moins stricts qu'on ne l'est parfois de nos jours. Qu'il me suffise, par exemple, de rappeler la notion paulinienne de *οικοδομεῖν*. Tantôt, *οικοδομῆ* ne désigne qu'une partie de nous-mêmes, le corps glorieux que nous aurons un jour. (2 Cor. V, 1.) Tantôt, c'est l'individu dans son ensemble qui est comparé à un édifice (*οικοδομηθήσεται*, 1 Cor. VIII, 10. *ἐαυτὸν οἰκοδομεῖ*, XIV, 4. Comp. III, 9, 16, 17). Tantôt, enfin, ce mot s'applique à l'Eglise tout entière (*πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας* 1 Cor. XIV, 12.) L'apôtre va même jusqu'à combiner, dans une même expression, les deux images, matériellement incompatibles, d'un édifice et d'un corps (*εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*. Eph. IV, 12.) L'auteur de l'Apocalypse n'est donc pas le seul à se rendre coupable d'incohérences de langage, et la critique aurait vraiment mauvaise grâce à les lui reprocher.

<sup>3</sup> Art. de M. Ménégos, p. 178.

maître, le roi? Combien mieux encore peut-on le dire du Christ, cet homme unique dans l'histoire de notre race. Jésus lui-même n'a-t-il pas posé la question précisément en ces termes, en face de ses adversaires, lorsqu'il leur demande comment le fils de David peut être en même temps son seigneur? (Luc XX, 41-44.) Et si saint Paul rappelle que c'est d'Israël que le Christ est sorti selon la chair (Rom. IX, 5), n'attend-il pas le jour où ce même Israël, se soumettant à Jésus, deviendra l'ornement de son Eglise? (Rom. XI, 15; 26 et suiv. Comp. Eph. V, 22 et suiv.) Encore ici, dans son enseignement, l'auteur de l'Apocalypse ne fait que suivre le grand courant des croyances de la primitive Eglise. — Mais cette question nous conduit, par une transition naturelle, à considérer une nouvelle face du sujet.

II. Nous venons de nous occuper du judaïsme et de la manière dont il est apprécié dans la Révélation de Jean; comment ce même écrit conçoit-il le christianisme? Encore ici, M. Vischer pose une antithèse qui lui paraît insoluble. D'après certains passages de l'Apocalypse, le salut messianique est destiné seulement aux Juifs; tandis que d'autres textes l'étendent, sans distinction, à tous les peuples de la terre. Comme exemple typique de cette dualité, on cite, entre autres, les deux scènes du chapitre VII; la première, qui présente 144 000 marqués des douze tribus d'Israël (vers. 1-8); et la seconde, dans laquelle le voyant contemple une grande foule de tout peuple et de toute langue (vers. 9-17). — Mais est-il bien certain que l'auteur ait voulu parler de deux catégories distinctes? L'hypothèse contraire me paraît, je dois le dire, de beaucoup la plus naturelle. Dans le premier cas, le prophète *entend* le nombre des 144 000 élus (vers. 4); dans le second cas, il les *regarde* (vers. 9), et l'impression qu'il en reçoit est celle d'une grande multitude. Cette conception est si bien celle de l'auteur, qu'ailleurs, précisément dans un de ces morceaux que M. Vischer met à part comme adjonction chrétienne, la même multitude reparaît, au nombre de 144 000 personnes qui se tiennent auprès de l'Agneau<sup>1</sup>. (XIV, 1.) Il est difficile de se représenter,

<sup>1</sup> Puisque ce chiffre se trouve ici dans un texte dont on ne saurait con-

du reste, que même un écrivain juif ait pris ce chiffre au pied de la lettre. N'admettre que 12 000 élus, ni plus ni moins, de chaque tribu israélite, c'eût été pousser l'amour de la symétrie un peu loin. La seule explication raisonnable de ces mots est de les prendre au sens symbolique. L'identité des deux catégories étant attestée par l'auteur lui-même, nous n'avons autre chose, dans ce chiffre, qu'une désignation théocratique de l'Eglise. Or, une expression théocratique de ce genre est si peu en contradiction avec l'universalisme chrétien, qu'on en trouve des exemples même dans les épîtres de Paul. Certes, nul ne reprochera à cet apôtre d'avoir fait aux Juifs une position privilégiée dans la nouvelle alliance. Et pourtant, dans celle de ses lettres où il proclame avec le plus d'énergie l'égalité parfaite du Juif et du païen devant Christ (Gal. III, 28), Paul termine en appelant l'Eglise « l'Israël de Dieu. » (VI, 16.) L'auteur de la Révélation ne fait que décomposer, dans son langage symbolique, cette expression du moins particulariste des apôtres<sup>1</sup>.

J'admets très volontiers que ce caractère théocratique du mode de penser et d'écrire est plus frappant dans l'Apocalypse que partout ailleurs dans le Nouveau Testament. Mais cela tient non seulement au fonds considérable d'idées eschatologiques juives, question sur laquelle j'aurai à revenir, mais encore au

tester le caractère chrétien, pourquoi prétendre qu'au ch. VII, v. 4-8, le même chiffre est un indice d'origine juive? — La distinction qu'on établit au ch. VII est si peu sérieuse, que même des auteurs tels que Baur et Hilgenfeld, qui auraient tout intérêt à la maintenir pour justifier leur thèse du judéo-christianisme de l'Apocalypse, concluent en faveur de l'identité. (Baur, *Neutest. Theol.*, p. 212, Hilgenfeld, *Einl. in das Neue Testament*, Testament, p. 426.)

<sup>1</sup> C'est dans cette même catégorie d'expressions que rentrent certaines images dont la critique a souvent signalé, presque avec triomphe, le caractère judéo-chrétien. Ainsi Apoc. XXI, 14. (« La muraille de la ville avait douze bases, et sur elles les douze noms des douze apôtres de l'Agneau; ») d'où Baur, par exemple, ne craint pas d'inférer que l'auteur de l'Apocalypse va jusqu'à exclure Paul du collège apostolique. (*Krit. Unters.*, p. 368.) A ce taux-là, parce que le même Paul mentionne quelque part « les douze » τῶν δώδεκα (1 Cor. XV, 5), il faudrait en conclure que lui, Paul, se refusait à lui-même le titre et le privilège d'apôtre de Jésus-Christ.

fait que le voyant, tout pénétré d'images et de réminiscences des prophètes hébreux <sup>1</sup>, en imprègne, comme involontairement, le langage de son livre. — Je reconnais de plus que, à un autre point de vue aussi, l'auteur de la Révélation atteste qu'il ne renie pas son origine juive. Ecrivant avant la ruine de Jérusalem, il se préoccupe avec amour des destinées de son peuple. Il attend encore, à la dernière heure, la conversion d'une portion d'Israël. (XI, 1, 2, 13.) Il suit, d'un œil attentif, les mouvements des Eglises chrétiennes de sa patrie, l'exode de la communauté hiérosolymite à Pella. (XII, 14, comp. note p. 340.) On peut dire de lui que tout ce qui tient aux Juifs l'intéresse, que rien de ce qui touche à sa nation bien-aimée ne le laisse indifférent. Mais, — toutes réserves faites sur les différences de temps et de milieux, — saint Paul déjà n'a-t-il pas brûlé de cet ardent patriotisme, lui qui va jusqu'à s'écrier qu'il voudrait « être anathème pour ses frères, » et qu'il « porte dans son cœur un chagrin continuel. » (Rom. IX, 2, 3.) Cet amour incessant pour les siens ne s'est-il pas reflété jusque dans les espérances de l'apôtre ? Lui qui déclare qu' « en Christ il n'y a plus ni Juif ni Grec » (Gal. III, 28), si sa nation lui était devenue indifférente, aurait-il attendu avec tant d'impatience la conversion finale d'Israël ? ne se serait-il pas dit qu'après tout les anciens privilèges de cette race ont cessé, et que ce n'est plus qu'un peuple entre beaucoup d'autres ?

Et pourtant le même Paul, si Juif de cœur, est résolument universaliste de pensée : qu'en est-il de l'auteur de la Révélation ? Le caractère théocratique du livre étant admis, le voyant a-t-il maintenu une distinction quelconque entre Juifs et païens sous la nouvelle alliance ? Sa doctrine du salut est-elle en quoi que ce soit influencée par les idées religieuses de sa nation ?

Consultons, à ce point de vue-là, l'Apocalypse. Les Juifs étaient avant tout le peuple de la circoncision ; il s'en est même trouvé, dans la communauté primitive, pour exiger qu'on imposât cette pratique aux convertis d'entre les païens. (Gal. II, 3-5 ; Act. XV, 1, 5) : dans la Révélation de Jean, pas trace d'une

<sup>1</sup> Comp., par exemple, Apoc. XVIII, (chute de Babylone) avec Ezéchiel XXVI et XXVII (ruine de Tyr).



prétention de ce genre. Les Juifs du temps de Jésus prêchaient le salut par les œuvres. C'est contre cette tendance qu'est dirigé tout un courant de la théologie de Paul. Qu'en est-il du prophète de Patmos ?

Les critiques favorables à la théorie de M. Vischer signalent, encore ici, l'existence de deux courants contraires. « D'une part, la conception juive : les saints sont revêtus de vêtements blancs, qui représentent leur *propre justice*. (XIX, 8.) D'autre part, la conception chrétienne : « ils ont lavé leurs robes, et les ont blanchies dans le *sang de l'Agneau*. » (VII, 14.) Leur ornement n'est pas leur propre justice, mais la sainteté du Christ<sup>1</sup>. »

Il serait facile d'étendre le parallélisme. Toute une série de déclarations de l'Apocalypse semble enseigner le salut par les œuvres. (II, 2-5 ; III, 1 ; XIII, 10 ; XIV, 12, 13 ; XX, 12, 13.) Détail caractéristique cependant ; tous ces passages, à l'exception du dernier (XX, 12, 13. Comp. XIX, 8), sont tirés non du texte juif, mais des *adjonctions chrétiennes* que suppose M. Vischer : d'où l'on peut inférer que l'opposition signalée ne tient pas à l'antithèse du judaïsme et du christianisme, puisqu'elle se retrouve sous la plume du même auteur chrétien. L'étude du Nouveau Testament tout entier confirme cette remarque. Saint Paul, par exemple, n'a-t-il pas dit qu'il nous faut tous comparaître devant le tribunal de Christ pour être jugés « selon le bien ou le mal » que nous aurons fait ? (2 Cor. V, 10. Comp. Rom. II, 5-11, 16.) C'est que, d'après l'enseignement de cet apôtre, si l'homme est justifié gratuitement par la foi, il faut que cette foi porte des fruits (Gal. V, 22, 23), et ces fruits ne se manifestent que par les œuvres. Le principe du jugement par les œuvres n'est que le corollaire de la doctrine de la justification par la foi. Telle est précisément, — toutes réserves faites sur les nuances de détail, — la conception générale de l'Apocalypse. Si Christ a purifié ses élus, ce n'est pas pour que ceux-ci traînent dans la fange du péché les robes que l'Agneau lui-même a blanchies. La justice qu'ils ont reçue en principe doit se montrer par leurs « actes de justice » (τὰ δικαιώματα XIX,

<sup>1</sup> Art. de M. Ménégoz, p. 178, 179.

8. Comp. XV, 4); mais cette parure représente si peu leur *propre justice*, dans le sens pharisaïque de ce mot, que le texte a soin d'indiquer, une ligne plus haut, qu'elle leur a été *donnée* (ἐδόθη XIX, 8): par où le voyant leur fait comprendre qu'ils seraient mal venus de s'en glorifier. (1 Cor. IV, 7.)

La justice du fidèle lui est conférée par le sang de Christ<sup>1</sup>: de là l'importance de cette figure de « l'Agneau immolé » qui revient si souvent dans l'Apocalypse. Mais la contradiction que nous venons d'écarter se présenterait-elle ici de nouveau sous une autre forme? La Révélation de Jean contiendrait-elle deux christologies distinctes: l'une chrétienne, celle de l'Agneau plein de miséricorde; et l'autre juive, celle d'un Messie terrible et vengeur? A cela il faut répondre tout d'abord que l'Agneau, tel que le prophète le conçoit, peut être lui aussi redoutable, puisque les hommes tremblent devant son courroux (VI, 16, 17); et quant à l'opposition qu'on signale, elle se retrouve partout dans la christologie des apôtres, comme dans l'enseignement de Jésus lui-même. Le Christ des Evangiles est doux à ceux qui le reçoivent; mais il frappera sans pitié les rebelles et les blasphémateurs. (Math. XXIV, 51; XXV, 12; Luc XIX, 27; Jean V, 29. Comp. 2 Thes. I, 6-10, etc.) Encore ici, la Révélation de Jean ne s'écarte pas du grand courant de l'enseignement apostolique.

Mais M. Vischer et ses adhérents ne s'en prennent pas seulement aux doctrines générales; c'est jusque dans les détails du texte qu'ils pensent trouver des traces, et des traces évidentes, de la dualité d'auteurs. Il m'est impossible de discuter, trait par trait, tous les arguments qu'on allègue. Une telle étude prendrait les proportions d'un traité complet d'exégèse, et sortirait des limites forcément assignées à ce travail. Je me bornerai donc à relever, en suivant l'ordre du livre, quelques-uns des détails qui me semblent offrir le plus d'intérêt.

Dès la première ligne, une difficulté me frappe. L'ouvrage juif, tel que M. Vischer le reconstitue, aurait commencé par les mots μετὰ ταῦτα εἶδον... (IV, 1); expression qui ne convient guère, il faut le reconnaître, à un début, puisqu'elle semble

<sup>1</sup> Comp. Rom. III, 25. ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.

s'en référer à des scènes précédentes déjà racontées. A cet égard l'hypothèse traditionnelle, qui a déjà mis le lecteur en présence d'une première vision (I, 9-20), est sans contredit plus naturelle.

Je tourne un feuillet. Au chap. V, vers. 6 (comp. VI, 1), M. Vischer, qui biffe les mots *ἀρνίον... ὡς ἐσφαγμένον*, ne donne qu'une phrase mutilée et qui, telle quelle, n'a pas de sens<sup>1</sup>. Dans la suite de l'ouvrage, il est vrai, le même terme (*τὸ ἀρνίον*) à des cas divers, seul ou avec les expressions qui l'accompagnent, peut être retranché partout, dit-on, sans que le texte en souffre. (Voy. VI, 16; XI, 15; XII, 11; XIX, 7; XXI, 9, 14, 22, 23, 27; XXII, 1, 3.) Mais ce procédé de mutilation peut être appliqué, avec un résultat identique, aux péricopes sorties, selon M. Vischer, de la plume de l'auteur *chrétien*<sup>2</sup>. Prétendrait-on pour cela que ces allusions à l'Agneau ne sont elles-mêmes que des retouches, et aura-t-on recours à l'hypothèse d'un troisième auteur<sup>3</sup>? Certes, s'il suffisait de pouvoir enlever, sans trop de dommage, un mot quelconque d'un texte quelconque, pour prouver que le dit mot ne faisait pas primi-

<sup>1</sup> M. Vischer le reconnaît d'ailleurs (p. 60).

<sup>2</sup> I, 5 (retranchez *καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ*, etc.); vers. 9 (*καὶ διὰ τῆν... Χριστοῦ*); V, 13 (*καὶ τῷ ἀρνίῳ*); VII, 9 (*καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου*); XIV, 4 (*καὶ τῷ ἀρνίῳ*); vers. 12 (*καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ*). On pourrait également supprimer les allusions à Jésus-Christ, dans Rom. I, 7; 1 Cor. I, 3; 1 Thes. I, 1, etc.; sans que le sens de la phrase en fût altéré.

<sup>3</sup> Quant au fait que le texte, même après les deux termes (Dieu et l'Agneau) met le singulier (par exemple VI, 16, *τῆς ὀργῆς αὐτοῦ*, v. 17); ce ne saurait être un argument; car certes, s'il y avait tenu, le second rédacteur savait assez de grec, — les morceaux sortis de sa plume le montrent, — pour changer un singulier en pluriel. Il aurait même eu tout intérêt à le faire, pour mieux dissimuler la retouche. On ne comprendrait pas, — et c'est ce qui, dans l'hypothèse de M. Vischer, demeure inexplicable, — qu'il s'y fût pris si gauchement. Le fait est que l'auteur de l'Apocalypse laisse dans son écrit, même dans les péricopes dont M. Vischer admet l'unité, certaines incorrections qui étonnent. On peut même ajouter qu'elles portent en général sur les expressions désignant Dieu ou le Fils de Dieu, (par exemple I, 4, *ἀπὸ τοῦ ὄντος...*, vers. 5, *καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς*), comme si l'auteur n'admettait même pas que les noms de ces êtres divins fussent manipulés comme une forme grammaticale quelconque. Là où le texte met le singulier, c'est peut-être aussi pour mieux

tivement partie du texte<sup>1</sup>, la critique aurait de la marge : avec un peu d'adresse, elle démontrerait tout ce qu'elle voudrait.

Passons à quelques détails des chapitres XI et XII. Au chapitre XI, on trouve suspecte la mention des deux témoins, Moïse et Elie (vers 3 et suiv.); on affirme que c'est une conception juive, qui ne se comprend pas sous la plume d'un auteur chrétien. Les Juifs, en effet, attendaient un et même deux précurseurs du Messie, de préférence les deux prophètes ci-dessus mentionnés<sup>2</sup>. Mais comme, de fait, le jugement que ces hommes de Dieu devaient préparer (comp. Mal. IV, 5) n'avait point encore eu lieu, qui empêche d'admettre que quelques-uns au moins des premiers chrétiens, — juifs d'origine, pleins des espérances de leur peuple, convaincus du caractère divin des anciens oracles de Jéhova, et persuadés qu'aucun détail de ces prédictions ne pouvait se perdre, — n'aient reporté ce détail dans l'avenir, comme signe avant-coureur de la parousie ? Les circonstances étant ce qu'elles étaient, il n'y a rien là qu'on ne puisse raisonnablement attribuer à un auteur chrétien.

Plus loin, dans le même chapitre (vers. 18), le voyant fait mention de la récompense qui doit revenir « aux prophètes, aux saints et à ceux qui craignent le nom du Seigneur. » Sur quoi les partisans de la dualité d'auteurs de s'écrier que cette parole ne peut avoir été écrite que par un Juif, qui distingue ex-

marquer l'unité de Christ et de Dieu, puisque les deux, Christ et Dieu, sont d'ailleurs associés dans les louanges des esprits célestes. (V, 13.) Quoi qu'il en soit, et quelque explication qu'on donne de cette particularité grammaticale, la difficulté reste, me paraît-il, exactement la même dans l'hypothèse de M. Vischer.

<sup>1</sup> Cette remarque peut s'appliquer de même à l'interpolation qu'on prétend trouver dans XIII, 8. Les mots τοῦ ἀγίου τοῦ ἐσφαγγμένου pourraient assurément être enlevés sans que le texte en souffrît. Mais s'ils sont maintenus, la phrase n'en demeure pas moins très acceptable. XVII, 8 parle des noms inscrits au livre de vie dès la fondation du monde. XXI, 27, appelle le même livre « livre de vie de l'Agneau. » (Comp. III, 5, Christ a le pouvoir d'en effacer ceux qu'il veut.) XIII, 8, combine les deux idées, et tout cela s'explique sans peine dans l'hypothèse d'un seul auteur.

<sup>2</sup> Voir, par exemple, E. Schürer. *Geschichte des jüdischen Volkes...* II p. 441, 442 de la 2<sup>e</sup> édit.

pressément ses concitoyens, saints ou prophètes, des « hommes craignant Dieu, » désignation ordinaire des prosélytes. Mais, encore ici, bien que l'argument soit spécieux, il n'est pas difficile d'y répondre. D'abord les deux premiers termes de l'énumération, quelque explication qu'on en donne, ne sauraient être absolument distingués l'un de l'autre, puisque les prophètes étaient aussi des saints. Or, si tel est le cas, la limite entre le premier et le second terme étant flottante, ne faut-il pas conclure qu'il en est de même du second et du troisième, en sorte que ces « saints » ne seraient, en définitive, que des « hommes craignant Dieu ? » D'après l'usage de l'Apocalypse elle-même, *φοβεῖσθαι τὸν θεόν* désigne le respect qu'on doit avoir pour Dieu et le service qu'il faut lui rendre, ce qui est d'ailleurs conforme à l'emploi de ce mot dans d'autres textes du Nouveau Testament <sup>1</sup>. Rien n'oblige donc à l'entendre ici de prosélytes. A ce taux-là, parce que saint Paul écrit, à la fin de l'épître aux Galates (VI, 16) *εἰρήνη ἐπ' αὐτούς καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ*; il faudrait inférer de là que l'apôtre distinguait l'Eglise elle-même (ceux qui suivent la règle énoncée au vers. 15) d'une autre catégorie de personnes qu'il appellerait « l'Israël de Dieu. » Mais, chacun reconnaîtra que la seconde expression ne fait ici que répéter ou préciser la première : pourquoi, si nous revenons à l'Apocalypse, n'en serait-il pas de même dans le passage en question ?

Au chapitre XII, un texte également suspect serait le verset 11, dans lequel on croit reconnaître une interpolation. Mais pourquoi ne pas admettre que le voyant, dans cette parole, donne l'explication de la scène qu'il vient de raconter, la chute de Satan et son exil sur la terre <sup>2</sup> ? L'enlèvement du Messie (vers. 5) résumerait alors, en un seul trait <sup>3</sup>, toute la carrière

<sup>1</sup> Apoc. XIV, 7 ; XV, 4. Comp. Col. III, 22 ; 1 Pier. II, 17.

<sup>2</sup> Comp. Luc X, 18. *Ἔθεώρουσιν τὸν Σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πείσονται*. Voy. aussi Jean XII, 31-33 qui, d'après l'interprétation que saint Jean lui-même en donne, met cette chute du prince de ce monde en rapport avec la mort du Sauveur. (Comp. Apoc. XII, 11.)

<sup>3</sup> Ce trait aussi est emprunté à l'eschalologie juive. (Schürer, p. 448.) Seulement l'auteur se l'approprie et l'incorpore à son langage chrétien ; de même que saint Paul, par exemple, donne un caractère purement

historique du Sauveur, dont le bénéfice est que les rachetés sont affranchis du pouvoir de l'adversaire (vers. 11). — Ailleurs, au chapitre XVI, 15, par exemple, la remarque soi-disant interpolée n'est autre chose qu'un garde-à-vous du prophète qui, près de raconter la grande lutte finale, s'arrête soudain pour exhorter à la vigilance le peuple de Dieu <sup>1</sup>. — Ces mouvements imprévus qui déroutent parfois l'exégèse donnent au récit un caractère vivant et dramatique qui disparaît absolument, si l'on s'en tient au texte expurgé que propose M. Vischer. J'ajouterai que, plus ce critique insiste sur l'arbitraire de telles interruptions, plus il facilite la tâche de ceux qui seraient tentés de retourner son argumentation contre lui-même. Car enfin, comment expliquer que le second rédacteur, — qui, d'une manière générale, a si bien su s'y prendre que, depuis le II<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours, nul ne s'est avisé de suspecter l'unité de son ouvrage, — comment expliquer que, dans les textes incriminés, ce même auteur procède si gauchement et qu'il ne sache pas mieux dissimuler les soudures? Il y a là une anomalie que l'hypothèse de M. Vischer crée à plaisir, et qu'il n'est que juste de mettre à sa charge.

Je glane encore, à partir de la vision du chapitre XII, quelques-uns des détails qui m'ont le plus frappé. Au chapitre XIV, 6, on prétend que « l'Évangile éternel » que proclame l'ange est un message purement juif. Mais la prédication du jugement et de la repentance n'est-elle pas un des thèmes favoris des missionnaires de la primitive Église? (Act. II, 40; XVII, 30, 31; Jacq. V, 1-6, etc.) On signale une difficulté dans la mention du « cantique de Moïse, » qui est en même temps « cantique de l'Agneau. » (XV, 3.) Mais l'auteur veut marquer par là l'unité d'esprit de l'ancienne et de la nouvelle alliance; de même qu'ailleurs il insiste plutôt sur le contraste des deux religions (ὠδὴν καινήν V, 9; XIV, 3); deux thèses qui sont égale-

évangélique à la conception, juive d'origine, de la « Jérusalem d'en haut. » (ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ Gal. IV, 26.)

<sup>1</sup> Voy. une interruption du même genre XXII, 7 (καὶ ἴδου ἔρχομαι ταχύ), qui appartient à la conclusion du livre, texte dont M. Vischer reconnaît l'unité.

ment justes, et qu'on trouve développées l'une à côté de l'autre chez saint Paul. Au chapitre XIX, on met en opposition le verset 12, d'après lequel le nom du Messie est un nom « que personne ne connaît, » et le verset 13, qui donne au Christ le titre de « la Parole de Dieu <sup>1</sup>. » Mais l'obstacle disparaît, dès qu'on réfléchit au sens spirituel, profond, que le Nouveau Testament, — les écrits johanniques en particulier, — donne souvent au mot de connaître. Connaître, c'est sonder les profondeurs du salut, le saisir dans toute sa plénitude. Or, dans ce sens-là, qui pourrait se vanter de connaître le Fils éternel de Dieu? A propos du morceau XXI, 10 à XXII, 5 enfin, on répète l'argument de Baur et de beaucoup d'autres, qui affirment que les gentils, d'après cette scène, auront une place distincte même dans le royaume à venir. Mais le voyant, dans sa description de la gloire future de l'épouse de Christ (XXI, 9), emploie successivement deux images. D'abord il représente l'Eglise sous forme d'une *ville*, la ville sainte, Jérusalem (XXI. 10-21), ensuite il la dépeint sous l'aspect d'une *multitude* nombreuse (τὴ ἐθνη XXI, 22 à XXII, 5); les deux, la multitude et la ville étant du reste identiques<sup>2</sup>, ce qui nous ramène à la conception développée au chapitre VII.

Je ne prolongerai pas cette énumération. Ce qu'on peut conclure, me paraît-il, de tout cela, c'est que les explications de M. Vischer sont souvent spécieuses, et que d'ailleurs l'Apoca-

<sup>1</sup> Comp. même opposition dans les évangiles. Jésus affirme d'une part que « nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père » (Math. XI, 27); ce qui ne l'empêche pas de déclarer ailleurs que « ses brebis le connaissent. » (Jean X, 14.)

<sup>2</sup> Il est facile de voir que les deux images se complètent. La première, à elle seule, ne nous présenterait qu'une cité vide d'habitants; la seconde, une multitude sans ordre ni résidence. Isolées, ces deux visions n'ont pas de sens; unies, elles forment un tout complet. C'est le peuple de la nouvelle alliance (comp. VII, 9-17), mais saisi dans son caractère théocratique. (VII, 1-8.) Il faut ajouter qu'une partie de ce qu'on a si souvent appelé le « particularisme » de ce morceau (XXI, 10 à XXII, 5) doit être mise sur le compte du style. Certains détails sont presque littéralement tirés de l'Ancien Testament. (Comp., par exemple, Apoc. XXI, 24-26; avec Esa. LX, 1 suiv.)

lypse est un livre obscur, dont maint détail est d'une interprétation contestable, et au sujet duquel toutes sortes de théories ingénieuses peuvent être émises, chacune avec une certaine apparence de raison. Mais il y a loin de là à la démonstration de la dualité d'auteurs et de l'origine purement juive de toute une portion de l'ouvrage.

Une remarque encore sur le style. Certains défenseurs du système de M. Vischer ont pensé améliorer leur cause en établissant que l'Apocalypse actuelle n'est qu'une traduction. A l'appui de cette idée, on allègue, par exemple, que le second rédacteur aurait confondu les deux mots hébreux *melek*, roi, et *maleak* ange<sup>1</sup>. J'avoue ne pas très bien saisir la portée de cet argument. Car enfin, me paraît-il, de deux choses l'une. Ou bien, dans l'original araméen qu'on suppose, les deux passages en question (IX, 14 et XVI, 12) avaient le même mot ; et dans ce cas, pourquoi l'auteur chrétien les a-t-il traduits de deux façons différentes ? Si même il a confondu, à cause de la similitude des formes hébraïques, les deux notions d'*ange* et de *roi*, encore eût-il été naturel, — le terme hébreu étant supposé le même, — d'adopter une traduction uniforme, de se décider pour l'une des deux expressions. Pourquoi ne l'a-t-il pas fait ? C'est ce qu'on a peine à comprendre, et ce que l'hypothèse n'explique pas. Serait-ce peut-être, — et ceci nous conduit à la seconde supposition possible, — que l'*original hébreu* déjà lisait dans un cas *roi* et dans l'autre cas *ange* ? Mais alors, le second rédacteur, loin de confondre, aurait donc rendu fidèlement son texte, et cet argument à l'appui de la théorie d'une version disparaît. Au fond la différence signalée me semble de bien peu d'importance. Le fait est que, dans le livre de Danie déjà, les anges sont présentés comme des rois, « chefs de royaume » (X, 13, 20, 21, etc.), et que le récit passe avec la plus grande facilité d'une des notions à l'autre. Tel est précisément le cas de l'Apocalypse, d'après laquelle les anges se rangent en bataille comme des guerriers (XII, 7), et qui met en scène le Fils de Dieu lui-même à la tête de cavaliers montés

<sup>1</sup> Art. de M. Ménégoz, p. 187, 188.



sur des chevaux blancs<sup>1</sup> (XIX, 11, 14). Il faudrait certes des preuves de plus de valeur pour que l'hypothèse d'une traduction fût suffisamment justifiée.

On comprend d'ailleurs que les partisans de la théorie de M. Vischer y tiennent; car l'unité de style dans tout le cours de l'ouvrage restera toujours pour eux une difficulté. Que le lecteur compare, par exemple, les deux péricopes suivantes, tirées de chacun des deux documents.

*Texte juif de M. Vischer.*

« Le trône de Dieu (et de l'Agneau) sera dans la ville; ses serviteurs le serviront, et ils verront sa face, et son nom sera sur les fronts. Il n'y aura plus de nuit, et ils n'auront plus besoin de lampe ni de lumière, parce que le Seigneur Dieu les éclairera. Et ils régneront aux siècles des siècles. » (XXII, 3-5.)

*Adjonction chrétienne.*

« ... Ils sont devant le trône de Dieu, et ils le servent jour et nuit dans son temple. Celui qui est assis sur le trône, dressera sa tente sur eux; ils n'auront plus faim, et ils n'auront plus soif, et le soleil ne les frappera point, ni aucune chaleur. Car l'Agneau qui est au milieu du trône les paîtra et les conduira aux sources d'eaux vives; et Dieu essuiera toute larme de leurs yeux. » (VII, 15-17.)

Nul ne contestera la parenté d'inspiration de ces deux morceaux. Des deux côtés, c'est le même charme paisible, des images naïves de repos, exprimées dans un langage harmonieux et doux, dont le rythme et l'accent rappellent, à s'y méprendre, quelques-uns des discours les plus touchants du quatrième évangile. (Jean X, 1-5, 11-18, etc.) — Ces rapprochements peuvent être poussés plus loin encore. Une des notions les plus caractéristiques de l'enseignement de l'Apocalypse, par exemple, est celle de *témoignage*. Christ est un témoin; les disciples de Christ aussi doivent rendre témoignage à la vérité. Or cette idée revient également, et à plusieurs reprises, soit dans ce que M. Vischer appelle le texte juif (VI, 9; XI, 7; XII, 17), soit dans les adjonctions chrétiennes. (I, 2; III, 14; XIX, 10; XX, 4; XXII, 16.) Fait digne de remarque, c'est là

<sup>1</sup> Ainsi s'explique IX, 16, qui n'est nullement en contradiction avec le v. 14, ainsi qu'on le prétend.

aussi une des expressions favorites du quatrième évangile et de la 1<sup>re</sup> épître de Jean. (Jean I, 8, 15, 32, etc., 1 Jean IV, 14 ; V, 9, 10, 11.)

Mais, objectera-t-on, même après tout cela, pensez ce que vous voudrez des arguments de détail, ce qui n'en reste pas moins très frappant, c'est que, déduction faite des retouches mises à part, il reste une apocalypse complète, convenablement homogène, et qui ne porte pas trace d'influences chrétiennes, une apocalypse qui, de la première ligne jusqu'à la dernière, peut avoir été écrite par un Juif. N'y a-t-il pas là, convenez-en, une preuve de toute force en faveur de la théorie de M. Vischer ?

A cela je répondrai tout d'abord que ce caractère purement juif est moins certain qu'il ne le semble, et qu'il ne serait peut-être pas difficile, en cherchant bien, de trouver, même ici, des points faibles à l'explication qu'on nous fournit. Je le montrerai par un exemple.

Au chapitre XVII, le voyant décrit une femme assise sur sept collines (vers. 9), et qu'il voit « ivre du sang des saints. » (Vers. 6.) D'après M. Vischer, à l'exception d'une ou deux expressions qu'on peut enlever sans que la scène en général en soit modifiée, tout ce morceau est sorti de la plume du premier rédacteur, de l'auteur juif. Or la femme, le texte lui-même l'explique, c'est Rome, « la grande ville qui règne sur les rois de la terre. » (Vers. 18.) Cette femme ivre du sang des saints, c'est donc la Rome persécutrice ; mais persécutrice de qui et à quel moment ? A cette question, le prophète lui-même répond, dans une autre partie de son écrit (XIII, 18, également texte juif de M. Vischer), en livrant un chiffre qui est, dit-il, « un nombre d'homme, » et qui, d'après l'interprétation la plus probable qu'on en ait donnée, est la désignation voilée d'un des souverains de l'empire, l'empereur Néron<sup>1</sup>. Mais, malheureusement pour la théorie de M. Vischer, Néron ne fut jamais l'ennemi des *Juifs*, mais seulement des *chrétiens*. Sur ce point, Tacite

<sup>1</sup> Voy., par exemple, Reuss, *l'Apocalypse*, p. 109. Comp. art. de M. Ménégoz, p. 188.

est fort explicite<sup>1</sup>, Les Juifs, d'ailleurs, avaient dans l'empire une existence légale. Leur religion était formellement reconnue par l'Etat. Un massacre en bloc de la population juive de Rome eût été, même sous un prince tel que Néron, chose impraticable. Il faut ajouter que Néron précisément, loin de les menacer, les avait plutôt en faveur, protégés qu'ils étaient auprès de lui par l'influence toute-puissante de Poppée, cette impératrice dont Josèphe atteste les sympathies pour tout ce qui était juif<sup>2</sup>. De toutes manières donc, si la scène du chapitre XVII est de la plume d'un Juif et par conséquent décrit une persécution dirigée contre les Juifs, ainsi que doit l'admettre M. Vischer, ce texte devient inexplicable. Comme tout change au contraire, s'il s'agit ici non pas de Juifs, mais de chrétiens ! Quelle vérité sinistre, poignante, prend aussitôt cette parole : Je vis une femme assise sur une bête ayant sept têtes ; et je la vis « ivre du sang des saints. » (Vers. 3, 6.) Oui, c'est bien là cette persécution brutale dont parle Tacite, si violente à la fois et si injuste que, après avoir décrit ces scènes de cruauté raffinée, lui, le Romain dédaigneux, toujours maître de lui, toujours impassible, il semble saisi d'un tressaillement de pitié<sup>3</sup>. Tel est, sur ce point, le démenti donné par l'histoire à la théorie de M. Vischer ; il n'est donc pas exact de dire que, du commencement jusqu'à la fin, le texte que ce critique propose a pu être écrit tel quel par un Juif.

D'ailleurs, à supposer même que ce soit le cas, parce que cet auteur était Juif est-ce une raison pour lui refuser le nom de chrétien ? La ligne de séparation des deux religions était-elle donc si marquée, qu'elles n'eussent plus rien de commun, et que tout ce qui appartenait à l'une dût, par ce seul fait, être exclu de l'autre ? Pour répondre à cette question, consultons

<sup>1</sup> « Ergo abolendo rumori Nero subdidit reos, et quæsitissimis poenis adfecit, quos per flagitia invisos, vulgus *Christianos* appellabat. Auctor nominis ejus Christus, Tiberio imperitante, per procuratorem Pontium Pilatum, supplicio affectus erat... » (*Ann.* XV, 44.)

<sup>2</sup> τῆ γυναικὶ Ποππηίᾳ (θεοσεβῆς γὰρ ἦν) ὑπὲρ τῶν Ἰουδαίων δεηθείση χαρίζόμενος. *Ant.* XX, 8, 11.

<sup>3</sup> ... Miseratio oriebatur, tanquam non utilitate publica, sed in sævitiam unius absumerentur. (*Ibid.*)

quelques fragments de la littérature apostolique. J'ouvre un des documents les plus authentiques de la première prédication chrétienne, l'épître de Paul aux Romains. Que le lecteur relise, par exemple, dans la partie parénétiqne de cet écrit, la péricope chapitre XII, vers. 9-21. Voilà une exhortation morale pleine d'intérêt, de justesse, de sérieux, toute débordante de sève évangélique ; or il n'est *pas un mot*, dans tout ce morceau, qui n'ait pu être écrit tout aussi bien par un Juif pénétré des principes de sa loi. Je passe de la morale à un développement dogmatique ; je prends, dans la même épître, le fragment chapitre I, 18 à II, 11 sur la rigueur des jugements de Dieu. Encore ici, même particularité : à part les mots Ἰουδαίου τε πρώτον καὶ Ἕλληνας de II, 9 (id. vers. 10), — qui pourraient être retranchés le mieux du monde, d'après le procédé de M. Vischer, — je ne remarque pas, dans toute cette péricope, une seule pensée qui n'ait pu être très convenablement énoncée par un Juif<sup>1</sup>, au point que certains exégètes ont conjecturé, — idée que rien dans le texte ne justifie, — que Paul se place ici, momentanément, au point de vue de ses adversaires pharisiens.

Ces analogies sont bien plus frappantes encore, lorsqu'on entre dans le détail de l'eschatologie. A cet égard, dans toute la littérature apostolique, le morceau qui se rapproche le plus de la Révélation de Jean est le célèbre fragment de l'épître de Paul aux Thessaloniens (II, 1-12) : fragment qui fait partie intégrante d'un écrit<sup>2</sup> dont nul ne contestera la provenance chrétienne. Pour que le lecteur en puisse mieux apprécier le caractère, je le transcrirai, en soulignant les seuls mots du texte qui révèlent un auteur chrétien.

« Or, au sujet de la parousie du Seigneur (texte de Paul : de *notre* Seigneur *Jésus-Christ*) et de notre réunion avec lui, nous

<sup>1</sup> Comp., par exemple, au sujet du principe final qui résume toute l'idée (οὐ γὰρ ἐστὶ προσωπολήψια παρὰ τῷ θεῷ II, 11) ; Deut. X, 17. ὁ κύριος ὁ θεὸς... οὐ θαυμάζει πρόσωπον... (Septante) Voy. encore Ezéch. XVIII, 4, et tout le chapitre,

<sup>2</sup> Ce morceau se relie, d'une manière organique, aux exhortations morales du ch. troisième contre le désordre et l'oisiveté. (Comp. II, 2 ; III, 6-12.) On ne pourrait donc le retrancher sans mutiler l'épître tout entière, qui, par ce seul fait, perdrait sa raison d'être et sa valeur.

vous prions, *frères*, de ne pas vous laisser si vite ébranler dans votre bon sens, et de ne pas vous laisser troubler ni par inspiration, ni par discours, ni par lettre comme venant de nous, comme si le jour du Seigneur était déjà là. Que personne ne vous séduise en aucune manière ; car il faut que l'apostasie arrive tout d'abord, et que se manifeste l'homme de péché, le fils de perdition, l'adversaire, qui s'élève au-dessus de tout ce qu'on nomme Dieu ou objet de culte, jusqu'à s'asseoir lui-même dans le temple de Dieu, se proclamant lui-même Dieu. Ne vous souvenez-vous pas que, lorsque j'étais auprès de vous, je vous disais ces choses ? Et maintenant, vous savez ce qui le retient, afin qu'il ne se manifeste que dans son temps. Car le mystère d'iniquité déploie déjà son énergie ; seulement il faut que celui qui le retient maintenant ait disparu. Et alors se manifesterà l'impie, que le Seigneur<sup>1</sup> *Jésus* détruira par le souffle de sa bouche, et qu'il anéantira par l'éclat de son avènement. L'avènement de cet impie se fera, selon la puissance de Satan, avec toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges de mensonge, et avec toutes les séductions de l'iniquité pour ceux qui périssent, parce qu'ils n'ont pas reçu l'amour de la vérité pour être sauvés. Aussi Dieu leur envoie-t-il une puissance d'égarement, pour qu'ils croient au mensonge, afin que soient jugés tous ceux qui n'ont pas cru à la vérité, mais qui ont pris plaisir à l'injustice. »

On le voit, tout est juif dans ce morceau, jusqu'aux détails, pour lesquels il serait facile de trouver des parallèles dans plusieurs passages des pseudépigraphes de l'Ancien Testament<sup>2</sup>. A part les mots élagués, pas trace d'influence chrétienne. L'«impie» est désigné, non comme l'ennemi de Christ (*ἀντίχριστος*, (comp. 1 Jean II, 18), mais comme l'adversaire de Dieu. Son crime est de s'asseoir dans le temple de Dieu (v. 4), et non

<sup>1</sup> Peut-être, pour mieux maintenir le caractère juif, faudrait-il biffer aussi le mot de *κύριος*, et le remplacer par *χριστός* ou *χριστός κυρίου* (Comparer Schürer, p. 443.)

<sup>2</sup> Même ceux qui sont en apparence les moins matériels ; par exemple, τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ (vers. 8). Comp. ἐν λόγῳ στόματος αὐτοῦ. (Psalt. Salom. XVII, 27, 39. Cité par Schürer, p. 449.)

de combattre l'Évangile. Le service que le Seigneur réclame de ses enfants est présenté, non comme devant être la foi en Jésus-Christ (comp. Jean VI, 29); mais comme l'éloignement du mensonge et la recherche de la vérité<sup>1</sup>. De toutes manières, on aurait beau jeu de répéter ici les raisonnements que M. Vischer applique à l'Apocalypse. Et pourtant, je le répète, ce morceau fait partie intégrante, constitutive, d'une épître dont le caractère chrétien est si manifeste que nul ne s'avisera de le nier.

Quelle leçon tirer de tout cela? Que le judaïsme et le christianisme se confondent? Non, certes; mais qu'ils ont eu, dès l'origine de l'Église, de nombreux points de contact; et qu'en devenant chrétiens, les Juifs qui se convertissaient au Seigneur Jésus, — et les apôtres rentrent tous, sans exception, dans cette catégorie, — sont fort loin d'avoir abandonné toutes leurs anciennes idées, d'avoir fait table rase dans leur esprit. Et si l'on demande ce qu'ils ont surtout gardé, la réponse à cette question ne saurait être douteuse. De toutes les croyances de leur nation, ce qu'ils ont le moins changé, c'est l'eschatologie. Il est d'ailleurs aisé de comprendre qu'il ait dû en être ainsi. Qu'on se replace dans la situation d'esprit des premiers disciples. Là où les prophètes hébreux ne parlent que d'une venue du Seigneur, l'expérience les oblige, eux, les chrétiens, à en admettre deux: la première, dans le passé, qui leur est connue, et la seconde, dans l'avenir, sur laquelle ils reportent toutes les espérances qu'ils n'avaient pas encore vu se réaliser. Le principe de leur eschatologie est autre, sans doute: c'est le principe chrétien. Mais la forme leur en était donnée, et lorsqu'ils entrent dans le détail, ils n'ont qu'à puiser dans l'infinie variété des images qui peuplaient leur esprit. Vraiment, tout cela est si naturel, que, si les choses s'étaient passées autrement, on pourrait en être surpris à bon droit. Nous arrivons donc, au terme de cette portion de notre étude, à la conclusion suivante, c'est que, en se rattachant au judaïsme, — ce que la religion nouvelle a fait incontestablement, — le christianisme primitif a très peu modifié l'eschatologie,

<sup>1</sup> Comp., par exemple Ps. XXV, 5; XXVI, 3; CXIX, 104, 128, etc.

tandis qu'il a changé du tout au tout les idées régnantes sur le moyen d'obtenir le salut. J'ajouterai que, toutes proportions gardées, un phénomène du même genre s'est produit à à l'époque de la Réforme ; les novateurs du XVI<sup>e</sup> siècle s'étant surtout attaqués à la doctrine catholique de la justification et de l'Eglise ; tandis que, dans d'autres domaines, — la doctrine de Dieu, par exemple, — ils acceptaient tel quel et sans réserve l'héritage du passé. Si donc, pour en revenir au premier siècle, il y a des éléments anciens dans l'Apocalypse, ce n'est certes pas une raison suffisante pour qu'on soit en droit de contester l'origine chrétienne, je dirai même, l'origine apostolique de cet écrit.

III. Au terme de cette trop longue discussion, je m'arrêtera ici, n'étant la nécessité de rappeler, ne fût-ce qu'en passant, les droits de la critique externe. Quelque connu que soit le sujet, il faut en dire quelques mots ; d'autant que M. Vischer et ses défenseurs l'ont laissé, me paraît-il, singulièrement dans l'ombre. On allègue, il est vrai, que l'hypothèse en question permet de concilier les données de la critique interne, qui place l'Apocalypse au temps de Néron, et celles de la critique externe, qui réclame une date beaucoup plus tardive, la fin du premier siècle seulement<sup>1</sup>. Ici, cependant, j'aurais tout d'abord une réserve à formuler.

Il est généralement admis que, d'après le témoignage de l'ancienne Eglise, l'exil de Jean à Patmos et la composition de l'Apocalypse, qui s'y rattache (comp. I, 9), appartiennent au règne de Domitien. Je ferai remarquer, cependant, que, sur ce point spécial, le témoignage des anciens auteurs n'est nullement unanime. Tertullien, par exemple, qui décrit à ce propos un supplice qu'aurait subi l'apôtre et dont il serait miraculeusement sorti, place le tout, à ce que rapporte Jérôme, sous le gouvernement de Néron<sup>2</sup>. Epiphane remonte même, ce qui est manifestement erroné, jusqu'au principat de Claude<sup>3</sup>. Et quant à Irénée, qui demeure le principal appui de l'idée tra-

<sup>1</sup> Art. de M. Ménégos, p. 188.

<sup>2</sup> Tertullien ; *de præscript. hæret.* c. 36. Jérôme ; *adv. Jovin.* I, 26.

<sup>3</sup> *Haer.* LI, 12.

ditionnelle, le sens du passage qu'on allègue <sup>1</sup> est, me paraît-il, moins évident que plusieurs ne le pensent. Que le lecteur en juge plutôt.

Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, écrit Irénée au sujet du chiffre de la bête, 666 (Apoc. XIII, 18), καὶ ἐν πᾶσι τοῖς σπουδαίοις καὶ ἀρχαίοις ἀντιγράφοις τοῦ ἀριθμοῦ τούτου κειμένου, καὶ μαρτυρούντων αὐτῶν ἐκείνων τῶν κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότων... Et un peu plus loin, toujours sur le même sujet : ἡμεῖς οὖν οὐκ ἀποκινδυνεύομεν περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ Ἀντιχρίστου ἀποφαινόμενοι βεβαιωτικῶς. Εἰ γὰρ ἔδει ἀναφανδὸν τῷ νῦν καιρῷ κηρύττεσθαι τοῦνομα αὐτοῦ, δι' ἐκείνου ἂν ἐρρήθη τοῦ καὶ τὴν Ἀποκάλυψιν ἑωρακότος. Οὐδε γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς.

On le voit, dans cette question de date, toute la discussion porte sur l'explication de l'aoriste ἑωράθη du second fragment. Le sujet de ce temps n'étant pas énoncé, il faut le sous-entendre ; or la proximité du participe ἑωρακότος (phrase précédente) semble indiquer que l'auteur pense encore à l'Apocalypse, qui « aurait été vue » vers la fin du principat de Domitien, et c'est bien ainsi qu'a interprété l'ancienne Eglise. Seulement ce sens se heurte, me paraît-il, contre une double difficulté. a) Si l'on consulte l'ensemble de la péricope, on reconnaîtra qu'Irénée n'avait pas à rappeler ici quand l'Apocalypse a été vue, mais jusqu'à quand l'apôtre Jean a vécu. La marche de la pensée est, en effet, la suivante. Irénée fait remarquer que, sur cette question de la signification du chiffre, il convient de s'exprimer avec réserve ; car, dit-il, si l'interprétation avait dû en être donnée, elle l'aurait été tout naturellement par celui qui a vu l'Apocalypse et qui a vécu presque jusqu'à nos jours. La Révélation, Irénée le reconnaît, n'explique pas ce symbole ; peu importait donc, en cette matière, la date de cet écrit. Mais ce qui importait, au contraire, c'est que celui qui seul aurait pu donner la clef de l'énigme, l'auteur du livre lui-même, vivait encore vers la fin du I<sup>er</sup> siècle. Si donc il s'était expliqué sur ce point, — telle paraît être l'idée d'Irénée, — nous n'aurions pas manqué de le savoir ; et le fait qu'il s'en est abstenu doit nous exhorter à la

<sup>1</sup> Art. de M. Ménégos, p. 188. — Comp. Irénée : *contra hæres*, V, 30, 1-3. (Eus., *Hist. eccl.*, III, 18, 3 ; V, 8, 5.)



prudence. — Il me paraît donc plus naturel, vu le sens de la phrase, de sous-entendre ὁ Ἰωάννης, et non ἡ Ἀποκάλυψις comme sujet de l'aor. ἐωράθη<sup>1</sup>. Il y a là, sans doute, une certaine négligence de style; mais des incorrections de ce genre ne sont pas rares dans les écrits des anciens docteurs. b) Ce qui confirmerait cette explication, c'est que le traducteur latin d'Irénée a rendu ἐωράθη, non par *visa est*, ce qui eût été de rigueur, s'il avait sous-entendu comme sujet « l'Apocalypse; » mais par *visum est* (τὸ θεῖον). Puisqu'il s'est cru autorisé à changer de sujet, pourquoi la même liberté ne serait-elle pas accordée à la critique? En résumé, dans cette question de date, le témoignage qu'on invoque est trop incertain pour conduire à un résultat qui puisse être considéré comme vraiment acquis.

Mais, ce qui reste en tous cas, c'est que c'est à l'apôtre Jean qu'Irénée attribue, avec abondance de détails, et comme une chose allant de soi, la composition de l'Apocalypse. Or, telle étant l'opinion fort arrêtée de ce docteur, j'ai peine à comprendre, je dois l'avouer, l'argument qu'on en tire en faveur de l'hypothèse d'un second rédacteur. On parle de conciliation des données de la critique interne et de celles de la critique externe. Mais, ce qu'Irénée atteste, ce n'est pas l'existence d'un auteur chrétien, qui, vers la fin du règne de Domitien, aurait retravaillé une ancienne apocalypse juive. Il considère la Révélation dans son ensemble comme ne formant qu'un seul tout, et c'est à l'apôtre Jean qu'il l'attribue<sup>2</sup>. — Ce témoignage, du reste, n'est pas isolé dans l'ancienne littérature chrétienne. Pour ne pas parler des auteurs plus tardifs qu'Irénée, je me contenterai de citer les noms de Tertullien et de Justin Martyr. « Nam et apostolus Johannes, » écrit Tertullien, « in Apocalypsi ensem de-

<sup>1</sup> Les défenseurs de cette idée ont fait remarquer que l'expression « avoir vu Jean, » dans le sens de « avoir connu Jean, » est familière à Irénée.

<sup>2</sup> Remarquez que le texte de l'Apocalypse duquel Irénée est parti dans tout ce développement et qu'il fait remonter jusqu'à l'apôtre Jean lui-même (XIII, 18) est tiré, non des retouches chrétiennes, mais du *document juif primitif* de M. Vischer.

scribit ex ore Dei prodeuntem<sup>1</sup>... » Et plus anciennement encore, vers le milieu du II<sup>e</sup> siècle, dans un temps où vivaient des disciples immédiats de l'apôtre Jean, Justin Martyr s'exprime en ces termes : Καὶ ἐπειδὴ καὶ παρ' ἡμῶν ἀνὴρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἰς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένη αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειεν ἐν Ἱερουσαλήμ...<sup>2</sup> »

Voilà des témoignages très catégoriques, et dont il serait à propos de tenir compte. Il ne suffit pas de faire remarquer que la plupart des apocalypses juives ont été remaniées par des chrétiens. Si la Révélation de Jean rentre dans cette catégorie-là, pourquoi a-t-elle été reçue, *elle seule* et de si bonne heure déjà, comme livre apostolique? Comment expliquer que, sans un mot d'hésitation, des hommes tels que Irénée et Justin Martyr l'attribuent à l'apôtre Jean<sup>3</sup>? Il y a là, en faveur de l'idée traditionnelle, un argument dont la théorie de la dualité d'auteurs aura quelque peine à se débarrasser.

En résumé, voici, me paraît-il, la double conclusion à laquelle tout cette étude nous amène. 1<sup>o</sup> Sur le terrain de la critique *externe*, la situation de l'hypothèse de M. Vischer est aussi mauvaise que possible. Ce système a contre lui le témoignage presque unanime de l'ancienne Eglise, témoignage qui remonte jusqu'à la plus haute antiquité.

2<sup>o</sup> Sur le terrain de la critique *interne*, avec beaucoup d'aperçus ingénieux et intéressants, cette théorie est, comme conception générale, inutile, puisque la dualité de courants qu'elle signale n'oblige en rien à admettre dualité d'auteurs. — J'ajouterai une dernière remarque. Même si la contradiction dont on nous parle était réelle, — et je crois avoir montré qu'elle ne l'est pas, — elle se retournerait en plein contre le système de M. Vischer lui-même. Qu'on veuille bien, en effet, considérer

<sup>1</sup> *Adv. Marc* III, 14. Citation libre d'Apoc. XIX, 15. (*Texte juif* de M. Vischer.)

<sup>2</sup> *Dial. c. Tryph. Jud.* c. 81. Allusion à la doctrine du Millenium. (Apoc. XX, 4; *texte juif* de M. Vischer.)

<sup>3</sup> La présence du nom de Jean (I, 1, 4) ne suffit pas à rendre compte de ce fait. Qu'on réfléchisse, par exemple, à l'extrême défiance que la 2<sup>e</sup> épître de Pierre, qui se pare certes avec bien moins de réserve du nom d'un apôtre, a rencontrée dans toute l'ancienne Eglise, jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle.

ceci. Si le second auteur avait estimé que le contenu du livre juif qu'il utilisait et sa propre conception chrétienne fussent choses incompatibles, alors, bien certainement, il n'aurait pas fondu les deux éléments dans un seul et même écrit. S'il les y a fondus, c'est qu'il les ramenait à l'unité dans son esprit. Mais s'il les a, pour ce qui le concerne, ramenés à l'unité, pourquoi ne serait-il pas lui-même le seul auteur de l'ouvrage ? puisque, en définitive, le livre se présentant à nous comme étant un et sorti de la plume d'un seul auteur, cette idée-là, jusqu'à preuve bien établie du contraire, demeurera toujours la plus naturelle. En dernière analyse donc, l'un des deux rédacteurs disparaissant, l'hypothèse de M. Vischer, — en l'absence de tout appui historique quelconque, — tombe d'elle-même <sup>1</sup>.

Pour terminer, tout en reconnaissant de grand cœur tout ce qu'il y a d'ingénieux, de captivant même dans ce système, qui fait le plus grand honneur à celui qui a su le concevoir et le développer comme y a réussi M. Vischer, mon impression, — sauf meilleur avis et jusqu'à plus ample informé, — est que cette théorie n'est pas de nature à faire beaucoup avancer le problème ni à jeter quelque jour vraiment nouveau sur le livre étrange qu'elle prétend expliquer. Un des principaux bénéfices, me paraît-il, qu'on en peut attendre, c'est de contribuer à débarrasser le terrain de la fiction, trop répandue encore de nos jours, du judéo-christianisme de l'Apocalypse.

---

<sup>1</sup> M. Vischer pressent bien la difficulté (p. 90); mais sans l'avoir discutée, encore moins résolue.