

LA REVUE REFORMÉE

Etudes bibliques et théologiques

Harold KALLEMEYN Folie, violence et vengeance en 1 Samuel 24 à 26	1
Carsten Peter THIEDE A la recherche du miracle d'Emmaüs	15
Paul WELLS La chaîne d'or de l'eschatologie biblique	25
Gordon CAMPBELL Pour lire l'Apocalypse de Jean: l'intérêt d'une approche thématique	43
<i>Histoire de l'Eglise</i> Sylvain J. G. SANCHEZ Portrait de Théodore de Mopsueste	66



La Revue réformée

publiée par

l'association *LA REVUE RÉFORMÉE*
33, avenue Jules Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE
CCP Marseille 7370 39 U

Comité de rédaction:

R. BERGEY, P. BERTHOUD, G. CAMPBELL, D. COBB, P. COURTHIAL,
J.-M. DAUMAS, F. HAMMANN, M. JOHNER, H. KALLEMEYN et P. WELLS

Editeur: Paul WELLS, D. Th.
pwells@club-internet.fr

LA REVUE RÉFORMÉE a été fondée en 1950 par le pasteur Pierre MARCEL.
Depuis 1980, la publication est assurée par la Faculté libre de théologie réformée
d'Aix-en-Provence, «avec le concours de pasteurs, docteurs et professeurs
des Eglises et Facultés de théologie réformées françaises et étrangères».

LA REVUE RÉFORMÉE se veut «théologique et pratique»;
elle est destinée à tous ceux – fidèles, conseillers presbytéraux et pasteurs –
qui ont le souci de fonder leur témoignage, en paroles et en actes, sur la vérité biblique.

Couverture: maquette de Christian GRAS

FOLIE, VIOLENCE ET VENGEANCE

en 1 Samuel 24 à 26

Harold KALLEMEYN*

Nombreux sont les actes de violence commis dans ce monde. Nombreuses aussi sont les souffrances que cette violence engendre.

Depuis la nuit des temps, l'homme réagit aux violences qu'il subit par des représailles. Il cherche à se venger en infligeant une souffrance (ou au moins un désagrément) équivalente ou supérieure à la sienne. L'homme qui se venge ne se contente pas, généralement, d'appliquer la loi du talion «œil pour œil, dent pour dent», mais adopte plutôt l'attitude suivante: «Si tu m'insultes, je te casse le bras.» Ou, encore: «Puisque tu as tué mon frère, je te massacre, toi et ta famille.» Par la suite, c'est aux proches du premier fautif d'engager, à leur tour, des représailles.

Cette spirale de la violence et de la vengeance, comme nous le savons, peut provoquer de la haine et de la désolation pendant très longtemps. C'est pourquoi, il n'est pas surprenant que l'Écriture présente la vengeance comme l'un des problèmes fondamentaux de la race humaine. Le texte de 1 Samuel 24 à 26 aborde ce problème et éclaire le comportement du croyant face à cette tentation.

Ma présentation comportera trois parties: premièrement, un examen rapide de deux récits bibliques antérieurs à notre

* H. Kallemeyn est professeur de théologie pratique à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

texte qui abordent le problème de la vengeance. Ensuite, un regard sur les chapitres 24 et 26 de 1 Samuel, qui présentent deux rencontres entre David et le roi Saül. Enfin, nous nous arrêterons sur le chapitre 25, qui décrit la rencontre de David et d'Abigail.

I. Deux récits bibliques antérieurs

Le premier se trouve au chapitre 4 de la Genèse et décrit le comportement du fils aîné d'Adam et Eve, Caïn. Caïn est mécontent, car son frère Abel a offert un sacrifice agréé par Dieu, tandis que sa propre offrande n'a pas été acceptée par Dieu. Le texte biblique n'attire guère l'attention sur les raisons de ce constat négatif, mais évoque plutôt l'effet que cette évaluation a produit chez Caïn. Il est envahi par un sentiment d'envie et de jalousie qui l'enrage et qui le rend fou, une folie qui se manifeste par le meurtre de son frère, Abel.

Dieu interpelle Caïn: «Où est ton frère?» Sa réponse est désolante: «Suis-je le gardien de mon frère?» Après avoir entendu le jugement de Dieu sur son crime, Caïn exprime sa grande préoccupation. Il craint d'être l'objet de représailles, de la vengeance, et d'être, à son tour, tué.

Face à l'appréhension de Caïn, Dieu ne lui dit pas: «As-tu peur, Caïn? Tu as raison! A partir d'aujourd'hui, la chasse est ouverte contre toi! Tu as intérêt à apprendre à courir plus vite que les autres. Tant pis pour toi, tu le mérites!» Non, Dieu affirme que malgré son acte répréhensible, la vie de Caïn garde une valeur certaine. C'est pourquoi, sa vie mérite d'être protégée des représailles qui le menacent, et c'est pourquoi Dieu se propose d'être lui-même garant de cette protection.

Dieu affirme par là que c'est *lui* qui règne, qu'il est *lui-même* le juge de Caïn, que c'est *lui* qui distribue les sanctions et que c'est *lui* qui interdit les représailles. C'est *lui* qui dit «stop» à la vengeance et qui menace ceux qui se vengeraient sur Caïn d'une sanction bien plus grande que celle qu'il a infligée à Caïn. Dieu l'affirme: «Malgré son crime, Caïn se trouve sous ma protection.»

Dans ce récit, Dieu se présente comme l'autorité suprême qui sanctionne le crime et qui, en même temps, s'élève contre les tendances et les tentatives de représailles personnelles.

Le deuxième texte biblique qui retient notre attention se trouve à la fin du livre des Juges. Il rapporte une des histoires les plus scabreuses et les plus choquantes de l'histoire du salut.

Un Lévite se trouve en voyage avec sa concubine. Ils passent par Guibéa, une ville de la tribu de Benjamin. Un homme âgé de la ville les accueille chez lui. Des habitants de la ville viennent frapper à sa porte et demandent que le Lévite leur soit livré pour pouvoir le malmenier sexuellement. L'homme âgé proteste, mais ils insistent. En fin de compte, le Lévite leur livre sa concubine, qui devient l'objet d'un viol collectif. Elle en meurt. Le Lévite rentre chez lui avec le cadavre, le coupe en morceaux et envoie ceux-ci partout en Israël. Tout Israël est horrifié d'apprendre cette histoire et se mobilise pour punir les Guibéanites coupables. Mais les gens de la tribu de Benjamin refusent de livrer leurs frères Guibéanites à la justice des autres. Les Benjamites se mobilisent pour les défendre. La guerre civile déclenchée par cet incident provoque la mort d'un si grand nombre de Benjamites que leur tribu est menacée d'extinction, ce qui finit par attrister les autres tribus.

Quel est le message transmis par ce texte? Il présente le dérèglement sexuel des Guibéanites comme une grande folie qui les a conduits à des actes de violence qui, à leur tour, ont incité d'autres personnes à des représailles. *Folie, violence et vengeance.*

Ce récit attire aussi notre attention sur la lâcheté extrême du Lévite. Son comportement à l'égard de sa femme a été exécrable. De plus, par sa manière de raconter l'histoire, de retour chez lui, il a provoqué chez ses concitoyens un mouvement de représailles pour des actes dont il portait lui-même une grande part de responsabilité.

Le récit montre aussi à quel point cette guerre de représailles a fait du tort à tout le peuple d'Israël. Une tribu entière

a failli disparaître après que des milliers de personnes eurent perdu la vie pendant la guerre civile.

Pourquoi terminer le livre des Juges par une histoire aussi désolante? Le rédacteur répond à cette question par la phrase clef du livre des Juges: «En ces temps-là, il n'y avait pas de roi en Israël. Chacun faisait ce qu'il jugeait bon.» Le verdict du rédacteur est clair. De telles horreurs, y compris l'horreur de la vengeance, se sont produites puisqu'il n'y avait pas une autorité forte pour punir les coupables et, en même temps, pour empêcher la vengeance de se développer comme une métastase mortelle. Il n'y avait pas de roi en Israël pour dire – comme Dieu l'a dit en Genèse 4 – «stop», pour traduire les coupables en justice et, en même temps, pour proscrire la vengeance.

Manifestement, Israël n'arrive pas à maîtriser l'«instinct à se venger» qui est chez lui. C'est une des raisons pour lesquelles il demande à Dieu un roi, ce qui est accordé dans la personne de Saül.

Malheureusement, le roi Saül fait preuve de la même folie que Caïn. C'est un homme jaloux. Comme Caïn était jaloux de son frère Abel, Saül est jaloux de David. Au retour de la victoire sur Goliath et les Philistins, les femmes jubilent en chantant: «Saül a vaincu ses milliers, et David ses dizaines de milliers.»

Ces acclamations rendent Saül fou de jalousie. Il cherche à tuer le jeune héros. Le roi, nommé pour rendre justice, devient lui-même, dans sa folie, coupable de violences injustes.

David est obligé de fuir pour sauvegarder sa vie. Il rassemble autour de lui un groupe de guerriers fidèles et, selon la coutume de l'époque, propose ses services pour protéger les grands propriétaires de la région contre le banditisme.

Saül, aux prises avec sa rage folle, mobilise trois mille de ses meilleurs soldats pour traquer David... amène aux événements décrits en 1 Samuel 24.

II. 1 Samuel 24 et 26: David et Saül

Un jour, Saül et ses hommes approchent de près le groupe de David. David et son garde du corps se cachent dans une grotte. Saül y entre pour se soulager. Le garde du corps de David, voyant à quel point le roi, accroupi, se trouve en mauvaise posture, chuchote: «David, Dieu t'a promis le trône royal. Maintenant, il te livre ton ennemi, comme il l'a promis. Tue-le!» Mais David refuse de tuer celui que Dieu a choisi pour roi. David se contente de couper un morceau du vêtement du roi.

Saül sort de la grotte. David le laisse s'éloigner avant de l'appeler et de lui dire: «Saül, je ne t'ai jamais fait de mal. Aujourd'hui, j'aurais pu te tuer pour tout le mal que tu m'infliges. Mais je ne l'ai pas fait. Que le Seigneur juge entre toi et moi. Il me donnera raison et me protégera contre tes attaques.»

Saül pleure. Il confesse son tort et il bénit David avant de le quitter.

Au chapitre 26, un incident similaire se produit. Mais, avant d'aborder ce texte, voici quelques remarques concernant l'histoire de l'interprétation des chapitres 24 à 26. Au siècle dernier, de nombreux exégètes ont tenu pour acquis que les chapitres 24 et 26 se référaient au même incident, mais que les traditions (c'est-à-dire les transmissions) orales ou écrites de cet événement se sont déroulées de deux manières différentes, dans des contextes distincts. Le rédacteur final de 1 Samuel n'a pas voulu imposer son choix face à ces deux traditions. Donc, il les a incluses toutes les deux, dans sa rédaction finale, mais entrecoupées – de manière un peu maladroite – par le chapitre 25. Dans cette perspective, ces trois chapitres représentent une sorte de «couper-coller rédactionnel», sans grande cohérence entre les différentes parties.

Dans la suite de cette étude, je voudrais présenter au moins deux arguments qui montrent les failles de cette théorie, et défendre l'idée que ces trois chapitres forment un ensemble cohérent, comme trois actes d'une même pièce de

théâtre. Ces trois chapitres, je le crois, dévoilent une progression dans l'histoire du salut dirigée par Dieu; ils sont porteurs, ensemble, d'un message important pour les croyants de tous les temps.

Avant de présenter ces deux arguments, rappelons-nous ce qui s'est passé au chapitre 26. David, toujours poursuivi par Saül, s'infiltre, la nuit, dans le camp militaire du roi, avec son garde du corps. Le garde du corps du roi, Abner, dort, faisant preuve de négligence grave. David s'approche du roi, et nous lisons: «Sa lance est plantée dans la terre, près de sa tête.» Le garde du corps de David (le malin) chuchote dans l'oreille de son maître, comme dans la caverne: «C'est Dieu qui met ton ennemi en ton pouvoir. Dis le mot, et je le tue.» David refuse en affirmant avec force: «C'est Dieu qui l'a choisi pour roi. C'est à Dieu de s'en occuper. On ne le touche pas.»

David prend la lance et la cruche du roi et, après s'être éloigné à une certaine distance, réveille Saül et ses hommes. Cette fois-ci, David commence son discours par un peu de moquerie. Il tourne en dérision Abner, qui n'a pas su protéger le roi. Le message ironique de David à Abner est à peine voilé: «Abner, mon vieux, tu te prends pour un fort parmi les forts. Peut-être que tu te trompes de camp...» Le bien-fondé du jugement de David s'est confirmé dans la suite de l'histoire.

Ensuite, David interroge Saül. Il demande au roi: «Pourquoi veux-tu me faire mourir, moi qui ne t'ai jamais fait de mal? Pourquoi cette folie? Oui, pourquoi?» (Pourquoi es-tu si fou contre moi?)

Saül répond: «Oui, David, j'ai eu tort, j'ai été fou. Je te le promets, je ne te ferai plus aucun mal.»

David lui rend la lance et la cruche et prononce une parole forte qui résonne comme une confession de foi et une invitation à Saül au repentir véritable. Il dit: «Que chacun de nous soit traité selon sa justice et sa fidélité par l'Eternel. Aujourd'hui, ta vie a été d'un grand prix pour moi. Ainsi, ma vie est d'un grand prix pour l'Eternel qui me délivre de tout

malheur.» Malheureusement, Saül, dépourvu de cette même confiance, ne peut pas en dire autant. Il se contente de répondre: «Oui, mon cher David, je sais qu'une carrière royale, brillante et bénie, t'attend!»

En quoi la rencontre de Saül et David au chapitre 24 est-elle semblable et différente de celle du chapitre 26? Au chapitre 24, David subit la présence de Saül dans la grotte. Au chapitre 26, il l'initie. Il va, de sa propre initiative, s'introduire dans le camp de Saül au milieu de la nuit. Cette différence signale une progression narrative importante. Au chapitre 26, le discours de David a une portée plus large qu'au chapitre 24. Il est prononcé avec l'assurance de quelqu'un qui provoque une rencontre dans le but de montrer sa confiance en Dieu et de rappeler à ses auditeurs (Abner, Saül et toute son armée) qu'il n'y a rien de plus insensé, de plus fou que de s'opposer à Dieu et que Dieu bénira ceux qui honorent son alliance. Au chapitre 26, David, comme Abigaïl, provoque la rencontre avec son adversaire pour rappeler l'essentiel, à savoir l'existence d'un Dieu qui délivre et qui bénit ceux qui honorent son alliance. La vision large de David montre une évolution importante par rapport au chapitre 24. Il ne serait pas trop exagéré, à mon avis, de dire qu'entre les deux chapitres, David s'est transformé de victime en évangéliste. Au chapitre 26, David ne se contente pas, comme au chapitre 24, de ne pas exercer des représailles. Il se transforme en émissaire de l'alliance. Pourquoi? Parce qu'au chapitre 25, il a lui-même rencontré un émissaire exemplaire.

III. Chapitre 25. David et Abigaïl

Vous connaissez l'histoire. David et ses hommes font fonction de service de sécurité pour le riche propriétaire Nabal. Selon la coutume, ces gardiens de la paix reçoivent leur salaire en nature au moment de la tonte des moutons. Mais il y a un problème: Nabal est un fou. Il refuse de rémunérer David pour ses bons et loyaux services. Pire encore, Nabal l'insulte.

David «encaisse» mal le coup. Il se fâche. Très en colère, il part, avec ses quatre cents hommes, pour massacrer Nabal et toute sa famille.

Abigaïl, la femme de Nabal, apprend la nouvelle, et part à la rencontre de David avec de nombreux cadeaux. Arrivée devant lui, Abigaïl s'adresse à David en ces termes (25:24-34):

«Permetts-moi de te parler.

«Ne fais pas attention à Nabal. Cet homme ne vaut rien. Il mérite bien son nom: Nabal le fou. Oui, il est vraiment fou. Mais moi, je n'ai pas vu les hommes que tu as envoyés.

«Maintenant, je l'affirme, par le Seigneur vivant et par ta vie, le Seigneur lui-même va t'empêcher de verser le sang et de te faire justice toi-même.

«Le Seigneur donnera sûrement le pouvoir pour toujours à ta famille, parce que tu combats pour lui. Et pendant toute ta vie, on ne trouvera aucun mal en toi. Un homme a décidé de te poursuivre, et il veut te faire mourir. Mais le Seigneur ton Dieu protégera toujours ta vie en la gardant auprès de toi. Et il jettera au loin la vie de tes ennemis, comme la pierre d'une fronde.

«Quand le Seigneur réalisera pour toi tout ce qu'il a promis de bon, il fera de toi le chef d'Israël. Ne tue pas quelqu'un sans réfléchir en te faisant justice toi-même. Ainsi, tu n'auras pas la conscience troublée par le remords.»

David répond à Abigaïl:

«Béni soit l'Eternel, le Dieu d'Israël, qui t'a envoyée aujourd'hui à ma rencontre. Bénie sois-tu pour ton bon sens. Bénie sois-tu de m'avoir préservé de tuer quelqu'un et de me faire justice moi-même. Le Dieu d'Israël m'a empêché de te faire du mal. Mais, vraiment, je le jure, par le Seigneur vivant, si tu n'étais pas venue aussi vite à ma rencontre, demain matin, au lever du soleil, aucun homme ne serait resté en vie dans la famille de Nabal.»

Sur cette parole, David et Abigaïl se séparent. Quelques jours plus tard, Nabal meurt, et Abigaïl et David se marient (1 S 25:40-42).

Venons-en maintenant à nos deux arguments en faveur de la thèse d'une lecture cohérente de ces trois chapitres. (Remarquons que nous tenons beaucoup à cette idée de la cohérence entre les différentes parties du texte biblique, car nous sommes persuadés qu'il a été, dans son ensemble, composé sous la direction – sous l'inspiration – d'un auteur unique. C'est pourquoi, j'ai essayé de présenter ces trois épisodes comme s'ils avaient un rapport les uns avec les autres, comme trois épisodes d'une même histoire.)

1. Notre premier argument s'appuie sur l'habitude des rédacteurs de préciser le sens, le *message*, de leurs récits par la répétition des mots ou des expressions clefs.

L'étude des mots et des expressions répétés dans nos trois chapitres s'avère fascinante. En voici plusieurs exemples.

La répétition de l'expression *bien pour le mal* ou *mal pour le bien*. En 24:18-20, Saül dit à David: «Tu m'as rendu le bien pour le mal que je t'ai fait. Que Dieu te fasse du bien.» Cette expression est reprise par David au chapitre suivant. Fâché contre Nabal, il dit au verset 21: «Il m'a rendu *le mal pour le bien* que je lui ai fait.» Et il ajoute: «Que Dieu fasse *du bien* à mes ennemis (c'est-à-dire, que Dieu me fasse *du mal*) si je ne massacre pas Nabal!»

Cette répétition montre à quel point le thème dramatique du chapitre 24 est repris par le suivant: à savoir le *devoir* redoutable qui consiste à *toujours* rendre le bien pour le mal, un *devoir* que David avait besoin de réapprendre après l'insulte de Nabal.

Deuxième exemple. La répétition de mots clefs à l'intérieur du chapitre 25 permet au lecteur de constater à quel point l'enjeu de la rencontre entre David et Abigaïl ressemblait aux deux rencontres entre David et Saül.

Voici quatre triple répétitions:

– Le mot *épée* est répété trois fois aux versets 26, 31 et 32. C'est David qui prend son épée.

– Le mot *vengeance* (*faire justice soi-même*) est répété trois fois aux versets 26, 31 et 33.

– Le mot *préservation* dans le sens de «Dieu m’a préservé» est répété trois fois aux versets 26, 34 et 39.

– Et le mot *bénédictio* dans le sens de «bénie soit Abigaïl» ou «béni soit Dieu» est répété trois fois aux versets 32 et 33. (Peut-on voir dans la répétition du mot «bénédictio» au verset 39 une confirmation de l’assurance de David concernant la providence – «préservation», verset 33 – de Dieu en sa faveur?)

Ces mots clefs confirment le sens du texte: Dieu a préservé David de la tentation de la vengeance par l’intermédiaire de son émissaire, Abigaïl (verset 32).

2. Le deuxième argument en faveur d’une lecture unifiée de ces trois chapitres vient de la manière dont le rédacteur présente Nabal comme un reflet de Saül, ou, plus exactement, comme un Saül en miniature: le petit fou qui ressemble au grand. Cette folie produit, chez les deux, des rapports d’aliénation avec leur entourage. Le couple Nabal-Abigaïl ne marche pas très bien! De son côté, Saül est trahi par son fils Jonathan, et se fait menacer de mort par sa fille Mikal, qui lui dit: «Laisse-moi partir, père, sinon je te tue...» Ce n’est pas, non plus, le portrait d’une vie de famille paisible. La ressemblance la plus frappante, bien entendu, est l’animosité injuste de Saül et de Nabal à l’égard de David.

Deux répétitions de mots clarifient encore davantage le sens de ce parallèle que le rédacteur établit entre Nabal et Saül.

La première expression se trouve dans la bouche de David en 24:15, où il dit à Saül: «Dieu plaidera ma cause.» David répète le même verbe quand il apprend la mort de Nabal, disant en 25:39, très littéralement: «Béni soit le Dieu qui a *plaidé la cause* touchant l’outrage que m’avait fait Nabal.»

Le message porté par cette répétition est très fort: David établit un rapport entre sa parole d’espérance prononcée devant Saül et la réalisation de cette parole «en miniature» lors de la disparition de Nabal, au moment même où celui-ci s’était attablé devant son «festin de roi», pour reprendre l’expression

biblique du verset 36. (Seul usage du mot *rouv* dans ce sens-là en 1 Samuel.)

Une deuxième expression qui montre le rapport entre Saül et Nabal se trouve aux chapitres 25 et 26.

En 25:37, on lit: «Dieu a *frappé* Nabal.» Au chapitre suivant, quand David empêche son garde du corps de tuer Saül, David lui dit: «Dieu le *frappera* soit par la mort naturelle, soit sur le champ de bataille.» (26:10)

De nouveau, David précise le rapport qui existe entre la leçon apprise par la mort de Nabal et sa confiance en Dieu. Son Dieu s'occuperait de lui et il s'occuperait des méchants. Cette assurance, consolidée par sa rencontre avec Abigaïl, lui donne la force non seulement de résister à la tentation de la vengeance, mais, plus encore, lui donne l'audace nécessaire pour provoquer une dernière rencontre plutôt amicale avec son adversaire, Saül.

Revenons à la rencontre entre David et Abigaïl. Dieu suscite Abigaïl pour arrêter David, de sorte que celui-ci apprenne à dire «stop» au penchant de son propre cœur porté à la vengeance et, ainsi, à être en mesure de délivrer Israël du même fléau.

C'est comme si David découvrait, à son propre étonnement, à quel point il était encore porté à la vengeance: «Je le jure, dit-il à Abigaïl, si tu n'étais pas venue aussi vite à ma rencontre, demain matin, aucun homme ne serait resté en vie dans la famille de Nabal.» (25:34) La rencontre avec Abigaïl représente pour David un rappel que Dieu l'a protégé non seulement contre ses ennemis, mais aussi contre lui-même et ses tendances naturelles. «Le Dieu d'Israël m'a empêché de faire du mal.» (25:34) David reconnaît aussi les bienfaits de la médiation providentielle dans la personne d'Abigaïl. «Béni soit l'Eternel, le Dieu d'Israël, qui t'a envoyée aujourd'hui à ma rencontre. Bénie sois-tu pour ton bon sens. Bénie sois-tu de m'avoir préservé de tuer quelqu'un et de me faire justice moi-même.» (25:33)

Conclusion

En quoi ces trois chapitres sont-ils pour nous un réconfort, un appel et une exhortation? Le grand thème qui parcourt l'ensemble de ces trois chapitres est celui de la *providence de Dieu*. Par ces récits, le rédacteur communique sa conviction que Dieu veille sur ce monde malgré la présence et la puissance des hommes fous, violents et vengeurs. Dans l'histoire de David, nous trouvons un Dieu présent dans l'histoire humaine, un Dieu plus fort que le plus fort de ces hommes fous, un Dieu qui veut et qui va délivrer son peuple du chaos anarchique qui l'entoure.

Comment ce Dieu puissant se manifeste-t-il? Notre texte suggère au moins trois éléments de réponse à cette question.

Premièrement, Dieu est intervenu en suscitant un émissaire, un roi, un prince de la paix qui s'appelait David et qui, par son exemple et par sa direction du peuple, a fait avancer le règne de Dieu. Aujourd'hui, nous avons le privilège de connaître le Prince de la paix en qui les paroles prophétiques d'Abigaïl se sont pleinement réalisées: «Pendant toute la vie, on ne trouvera aucun mal en toi.» Et: «Le Seigneur te donnera sûrement le pouvoir pour toujours.»

Notons, ensuite, que David avait reçu l'onction de Dieu bien avant le chapitre 24. Le jeune roi est *déjà* oint, mais il n'est pas encore sur le trône. La réalité du *déjà* et *pas encore* est importante pour David à ce moment précis de sa vie. Pendant cette période, David doit apprendre la patience. Il découvre à quel point Dieu lui est proche et, en même temps, à quel point *Dieu prend son temps* pour réaliser ses projets et ses promesses. Ainsi, le temps de Dieu est un temps d'apprentissage pour David, une période de formation par des épreuves, parfois dangereuses et humiliantes. Ce récit biblique invite les croyants de tous les temps à se reconnaître dans l'expérience de David, car ils vivent toujours dans le *déjà* et le *pas encore* avant la deuxième venue du Messie – un thème qui revient constamment dans le Nouveau Testament.

Enfin, en troisième lieu, considérons le personnage d'Abigaïl. Il est clair que le rédacteur invite le lecteur à célébrer sa

présence et son geste de réconciliation. Il nous pousse à dire, avec David: «Bravo, Abigaïl!»

Elle est louable pour plusieurs raisons. Premièrement, à cause de son audace et de son courage. Abigaïl aurait pu imaginer bien d'autres scénarios de rencontre avec David: par exemple, dans le genre hollywoodien, elle aurait pu proposer d'aider David à liquider son mari fou et, ensuite, de partir ensemble avec le gros lot.

Abigaïl est aussi louable à cause de sa générosité. Si elle ne reste pas complètement indifférente à son propre sort, quand elle organise la rencontre avec David, sa plus grande attention se porte sur l'avenir de celui qui se présente devant elle comme un adversaire. Cette préoccupation pour le bien-être de son adversaire fait penser à la rencontre entre l'apôtre Paul et le roi Agrippa. Comme Abigaïl, l'apôtre, en position de faiblesse, se préoccupe bien plus de l'avenir spirituel du roi que de son sort personnel.

Enfin, saluons la parole *exigeante* d'Abigaïl. Elle met David devant ses responsabilités avec réalisme et clairovoyance, sans complaisance. C'est un peu comme si elle lui avait dit: «David, Dieu t'a oint roi. Nous avons besoin d'un bon roi dans le pays. Tu n'as pas le droit de gâcher tes chances en prenant de mauvaises habitudes.»

En conclusion, résumons le message de ces trois chapitres. Ce texte appelle le croyant à:

1. Se méfier des tendances folles de son propre cœur qui se réjouit si facilement quand ceux qui le font souffrir, à leur tour, souffrent.

2. Promouvoir l'établissement et le maintien des gouvernements (instaurés par Dieu d'après Romains 13) qui favorisent la justice, y compris la sanction contre la faute, et, en même temps, qui arrêtent le cycle infernal de la vengeance.

3. Enfin se rappeler sa triple vocation chrétienne de prophète, de prêtre et de roi (*Catéchisme de Heidelberg*, 32), une vocation assumée par Abigaïl et par David qui, tous

deux, ont su parler à ce titre, intercéder en faveur des autres, vaincre le mal et promouvoir la réconciliation.

Dieu n'a toujours pas abandonné notre monde à la folie, à la violence et à la vengeance. Qui sait? Peut-être qu'un jour, il vous donnera, à vous aussi, la grâce de dire, ou d'entendre, cette même parole que David a adressée à Abigaïl: «Béni soit Dieu de t'avoir envoyée aujourd'hui sur ma route. Bénie sois-tu pour ton bon sens. Bénie sois-tu de m'avoir préservé de la vengeance.»

Voir R. Gordon, «David's Rise and Saul's Demise» *Tyndale Bulletin* 31 (1980), 37-64; K. Koch, *The Growth of the Biblical Tradition* (New York: Scribners, 1969); J. Vannoy, «David and Nabal: A Paradigm of Temptation and Divine Providence» in *Reading and Hearing the Word: From Text to Sermon*, ed. A. Leder (Grand Rapids: CRC Publications, 1998); A. Van Zyl, *1 Samuel* (Nijkerk: Callenbach, 1989).

«Religions et violence»

*Tel a été le thème du carrefour 2003
de la Faculté libre de théologie d'Aix-en-Provence.*

**Les articles du numéro de novembre 2003 de la revue
reproduiront les interventions des orateurs.**

À LA RECHERCHE DU MIRACLE D'EMMAÛS: TRADITION LITTÉRAIRE ET ARCHÉOLOGIE

Carsten Peter THIEDE*

S'inscrivant dans le sillage des prophéties judaïques et dans l'espérance qu'elles annoncent, la résurrection de Jésus est un miracle. Mais ce miracle est en opposition avec les fondements de la philosophie et la religion gréco-romaine.

Est-il possible de comprendre un tel miracle dans le contexte de l'histoire de l'Antiquité et peut-être même de l'archéologie? Il y a, parmi les récits des évangiles, l'événement d'Emmaüs, qui se trouve dans Luc (24:13-35). Luc, historien, auteur et chercheur, introduit son œuvre par un prologue classique, formulé avec l'aisance d'un écrivain versé dans le grec classique (1:1-4): «Puisque beaucoup ont entrepris de composer un récit des événements accomplis parmi nous, d'après ce que nous ont transmis ceux qui furent dès le début témoins oculaires et qui sont devenus serviteurs de la Parole, il m'a paru bon, à moi aussi, après m'être soigneusement informé de tout, à partir des origines, d'en écrire pour toi un récit ordonné, très honorable Théophile, afin que tu puisses constater l'entière véracité des enseignements que tu as reçus.» Luc, l'historien, nous invite à lire son livre comme un *bios*. Il insiste sur la crédibilité de ses témoins et

* C. P. Thiede dirige un institut de recherche à Paderborn (Allemagne). Il est l'auteur de *Témoin de Jésus: Le Papyrus d'Oxford et l'origine des évangiles* (Paris: Laffont, 1996).

de ses propres recherches. Première constatation: le préjugé courant selon lequel Luc et les autres auteurs du Nouveau Testament ne nous donnent qu'un Christ relevant de la foi et ne se soucient guère du Jésus historique ne tient pas, notamment en ce qui concerne le début de l'évangile de Luc.

Autrement dit, si Luc nous relate des miracles et, en particulier, le miracle d'une rencontre avec le Christ ressuscité, en route de Jérusalem à Emmaüs, les doutes qui proviennent des philosophies existentialistes sont soumis aux critères de la critique textuelle, de la topographie et de l'archéologie. Car Luc nous fournit des détails: il y a, tout d'abord, le nom de l'endroit, bien connu dans la littérature de l'Antiquité, Emmaüs. Il y a la distance de Jérusalem à Emmaüs, 60 stadia. Il y a l'heure du jour: juste avant le crépuscule. Et il y a la date: nous savons, sur la base de calculs modernes, que Jésus fut crucifié le 7 avril 30; donc, l'épisode des disciples en route vers Emmaüs se déroule entre 16 heures et 18 heures, heure locale, le 9 avril 30.

Est-ce tout? Non, parce que les indications fournies par le texte et son contexte demandent une analyse qui donnerait une réponse à une question élémentaire: est-il admissible d'ajouter les évangiles au nombre des textes bio-historiques de l'Antiquité classique même là où les catégories du surnaturel pénètrent dans les sphères des expériences quotidiennes et des considérations théologiques modernes?

Tout d'abord, quelques mots au sujet des espoirs et des attentes, des observations et conclusions parmi les juifs à l'époque du juif Jésus. Seuls, les sadducéens refusaient de croire à la résurrection des morts. Tous les autres, les pharisiens, les esséniens et d'autres groupes qui prenaient au sérieux les prophéties de la Bible, mettaient leur confiance en Esaïe, Ezéchiel et Daniel, les trois prophètes qui avaient souligné la réalité de la résurrection du corps, à la fin des temps. «Mais tes morts revivront, déclare Esaïe (26:19), les cadavres de ceux qui m'appartiennent reviendront à la vie. Oui, vous qui demeurez dans la poussière, réveillez-vous, poussez des cris de joie, car ta rosée est une rosée de lumière,

et la terre rendra les trépassés!» Ezéchiel le souligne (37:4-6): «**Prophétise sur ces ossements-là et dis-leur: Ossements desséchés! Ecoutez ce que dit l'Eternel. Voici ce que vous déclare le Seigneur, l'Eternel: Je vais faire venir en vous l'Esprit et vous revivrez. Je mettrai sur vous des nerfs, je vous revêtirai de chair, je vous recouvrirai de peau, je mettrai en vous l'Esprit et vous revivrez. Et vous reconnaîtrez que je suis l'Eternel.**» Puis à Daniel d'ajouter: «**Beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour la honte et l'horreur éternelle.**» (12:2) Même les Maccabées, héros juifs, combattants et politiciens sans illusions, proclamaient la réalité de la résurrection du corps promise par Dieu: «**Aussi bien le Créateur du monde, qui a formé l'homme à sa naissance et qui est à l'origine de toute chose, vous rendra-t-il dans sa miséricorde et l'esprit et la vie, parce que vous vous sacrifiez maintenant vous-mêmes pour l'amour de ses lois.**» (2 Maccabées 7:23) En outre, un fragment de Qumrân confirme que les esséniens, quelques décennies avant Jésus, attendaient eux aussi la résurrection du corps à l'époque messianique. C'est le rouleau 4Q521 qui nous indique: «**Le Seigneur ressuscitera les morts... et il ouvrira les tombeaux.**»

Donc, la foi en la résurrection des morts au dernier jour est une foi concrète, loin de toute forme de superstition ou de spéculation. Le Dieu qui avait redonné le souffle au fils de la veuve après la prière d'Elie (1 R 17:17-24) est capable de ressusciter les morts de son peuple quand il veut et où il veut.

Les juifs à cette époque et au temps de Jésus se préparaient à la résurrection en enterrant les ossements desséchés dans les ossuaires. Les archéologues en ont retrouvé par milliers. Les ossuaires de Caïphe et de sa famille, l'ossuaire d'Alexandre, fils de Simon de Cyrène – mentionné dans Marc 16:21 – et l'ossuaire de «Jacques, fils de Joseph, frère de Jésus», présenté aux médias en octobre 2002 et qui est encore controversé, témoignent de trois personnages

néotestamentaires. L'apôtre Paul, un juif et pharisien convaincu, disciple du rabbin Gamaliel le Grand, a établi une liste détaillée des personnes qui ont vu le Christ ressuscité (1 Co 15:1-8), mais il ne mentionne pas le tombeau vide. Un juif savait qu'une résurrection visionnaire, purement spirituelle, serait une *contradictio in adiecto*. Par conséquent, il ne pouvait y avoir de résurrection sans tombeau vide. Autrement dit, dans le contexte de la pensée juive, le tombeau vide du Christ n'est pas une preuve de sa résurrection, mais plutôt une condition, une donnée obligatoire. En outre, comme le corps ressuscité est une création nouvelle autour des ossements purifiés et invisibles, les juifs savaient qu'on ne pouvait pas reconnaître un homme ressuscité. Les questions et les doutes de Madeleine, de Thomas ou des deux disciples d'Emmaüs ne surprennent que les lecteurs modernes qui ne le savent plus. Pour ces juifs, c'était un fait indéniable. Ils attendent un signe, un geste ou des traces physiques, et Jésus leur donne quelques repères suffisants. Mais ils acceptent que le corps soit nouvellement créé et méconnaissable.

Tel est le contexte de la recherche du site d'Emmaüs. Toutes les recherches suivantes posent des questions historiques et topographiques. Où est Emmaüs? Peut-on reconstituer la voie romaine entre Emmaüs et Jérusalem et la qualité de vie des juifs à cet endroit? Et pourquoi précisément Emmaüs? Luc, après tout, avait l'embarras du choix. Mais il ne cite que cette seule apparition et il est le seul à la raconter. Les textes néotestamentaires et les traditions paléochrétiennes n'indiquent qu'un nombre limité d'endroits bibliques. Quelques exemples: c'est la tradition, et non les évangiles, qui localise la maison de Pierre à Capharnaüm, ou l'étage supérieur de la maison où les disciples «se tenaient d'habitude» (Ac 1:13), là où Jésus avait institué la cène. Et c'est encore la tradition qui définit l'endroit du tombeau vide. Grâce à l'archéologie, nous savons que ce tombeau se trouve aujourd'hui sous le toit de l'église du Saint-Sépulcre à Jérusalem et que le lieu de Golgotha se trouve à 50 mètres de ce tombeau, sous le même toit. Et nous savons aussi que, dans les années 30 du I^{er} siècle, Golgotha et le tombeau

étaient «proches de la ville» (Jn 19:20), «hors de la porte» (Hé 13:12). En outre, nous savons que c'était le cas jusqu'en 40/41 apr. J.-C. Un troisième mur fut ensuite construit qui, désormais, plaçait le tombeau et Golgotha à l'intérieur de la ville de Jérusalem. Les évangiles et l'épître aux Hébreux insistent, toutefois, sur le fait historique que la crucifixion et la résurrection se sont déroulées hors de la ville, donc avant la construction du troisième mur. Ceci, et les fouilles dans l'église du Saint-Sépulcre qui ont révélé des vestiges d'un site de crucifixion romain utilisé fréquemment, des traces de ce deuxième mur ancien et aussi d'un ensemble de tombeaux du I^{er} siècle débouchent sur un résultat très satisfaisant: nous pouvons enfin localiser les endroits d'une exécution romaine et d'un miracle, du miracle de la résurrection selon les récits évangéliques.

Autrement dit, tandis que l'historicité de la résurrection de Jésus n'est pas prouvée par la topographie et les recherches archéologiques à Jérusalem, en tant que déroulement précis d'un événement matinal, l'historien et l'archéologue sont en état de constater que les informations figurant dans les évangiles, et même dans une épître – celle qui est adressée aux Hébreux – correspondent aux observations, découvertes et reconstitutions archéologiques. Dès lors, les récits et les détails de ces textes soulignent la crédibilité des auteurs. C'est d'autant plus remarquable que d'autres textes contemporains de l'Antiquité gréco-romaine, qui racontent des histoires sur l'un ou l'autre héros, ne fournissent guère de détails localisables. La plupart des endroits mentionnés dans les écrits de Jules César, par exemple, restent introuvables, et dans les histoires d'un Lucain – *La Pharsale* et *La Guerre civile* – ou d'un Tacite, dans les biographies d'un Suétone ou dans les romans contemporains du Nouveau Testament comme celui de Pétrone – le *Satiricon* – ou de Charitone – *Chairéas et Kallirhoé* –, on recherche en vain, dans la majorité des cas, des détails précis sur la topographie.

En comparaison, les textes du Nouveau Testament, d'une part, suivent cette manière d'écrire et, d'autre part, insistent

sur la nature vérifiable des lieux. Luc et Jean sont les deux auteurs les plus assidus dans ce genre. Avant de reprendre la question du site d'Emmaüs, j'aimerais citer l'évangile de Jean (5:2), la guérison d'un paralysé à Jérusalem:

«Après cela et à l'occasion d'une fête juive, Jésus monta à Jérusalem. Or, il existe à Jérusalem, près de la porte des Brebis, une piscine qui s'appelle en hébreu Bethzata (= Bethesda). Elle possède cinq portiques sous lesquels gisaient une foule de malades, aveugles, boiteux, impotents. Il y avait là un homme infirme depuis trente-huit ans.»

Notons les temps utilisés ici: Jean raconte les actions de Jésus et la vie quotidienne des malades au passé, mais il décrit le lieu au présent. Et il le décrit avec tous les détails topographiques et architectoniques. Il nous indique que, lorsqu'il était en train d'écrire son récit, on pouvait visiter et reconnaître les lieux de cette guérison. Les archéologues ont confirmé l'exactitude des propos de Jean et ils ont établi que cette partie de la piscine fut détruite par les Romains en 70 apr. J.-C. Jean, qui précise que l'endroit existe encore, avait donc écrit son texte avant 70.

Et Emmaüs? On montre aux touristes trois lieux différents. L'un, Emmaüs-Nicopolis, près de Latroun, fut le site favorisé par l'Eglise byzantine à partir du IV^e siècle¹. C'est toujours le site préféré par les savants dominicains de Jérusalem et par quelques archéologues finlandais et allemands qui font des fouilles à la recherche des bâtiments des époques maccabéenne, romaine, byzantine, islamique et des croisés. Dès l'époque des Maccabées, le lieu portait le nom d'Emmaüs. Vers 221 apr. J.-C., le philosophe et théologien Julius Africanus pria l'empereur Elgabal (*Héliogabalos*) de changer le nom d'Emmaüs. Depuis ce temps-là, cette *polis* ou «cité» est connue sous le nom de «Nicopolis», la ville de la victoire, ou, parmi les historiens de l'Eglise, sous le nom d'«Emmaüs-Nicopolis». Mais cela pose trois problèmes insolubles.

1. Grâce à la décision d'Eusèbe, *●nomastikon* 90:15-17, c. 295 ap. J.-C.

– Premier problème: Luc indique la distance entre Jérusalem et Emmaüs, à savoir 60 stades, ou 11,1 kilomètres. Or, Emmaüs-Nicopolis se trouve à 178 stades, ou 32,2 kilomètres, de Jérusalem. A partir du IV^e siècle, un certain nombre de manuscrits de Luc contiennent une distance «corrigée»: on lit *hekaton hexêkonta*, 160, au lieu de *hexêkonta*, 60². Si l'on néglige que la distance exacte est 178 stades, il est évident que l'Eglise byzantine s'est accordé le plaisir de manipuler la tradition textuelle de Luc afin de «prouver» que Nicopolis était l'Emmaüs de Luc. L'historien peut même faire preuve de compréhension pour cette modification du texte. Après tout, au milieu du IV^e siècle, quand l'Eglise commençait à exercer son pouvoir, la construction de bâtiments destinés au culte chrétien sur les sites bibliques devenait nécessaire. Et le seul lieu biblique du nom d'Emmaüs connu à cette époque était l'Emmaüs des Maccabées, le nouveau Nicopolis. Personne ne se souvenait plus d'un autre Emmaüs, une ville du même nom et peut-être plus proche de Jérusalem. On s'accommodait du problème que la distance de 178 stades était incompatible avec les manuscrits de Luc connus à ce moment-là. En faisant preuve de bonne volonté, on peut même admettre que les scribes byzantins avaient la conviction que leur modification de la distance dans les manuscrits était une amélioration, et non pas une manipulation.

– Deuxième problème: Luc nous dit que les deux disciples et l'homme inconnu arrivèrent à Emmaüs juste avant le coucher du soleil, et qu'ils repartirent aussitôt qu'ils eurent reconnu Jésus: «A l'instant même, ils partirent et retournèrent à Jérusalem; ils trouvèrent réunis les onze et leurs compagnons.» (24:33) En d'autres mots, il faut que l'Emmaüs de Luc se trouve à une courte distance de Jérusalem. Les deux disciples arrivent à Jérusalem avant la fermeture des portes de la ville et avant l'heure de se coucher. N'oublions pas qu'ils rentrent à la nuit tombante, sans lampes de poche, ayant l'estomac vide – car ils ne mangent pas avec Jésus qui

2. Par exemple, le *Codex Sinaiticus*, le *Codex K* et quelques traductions.

disparaît immédiatement après le signe décisif: «Quand il se fut mis à table avec eux, il prit le pain, prononça la bénédiction, le rompit et le leur donna. Alors leurs yeux furent ouverts et ils le reconnurent, puis il leur devint invisible.» (24:30-31) Tout cela réduit la probabilité d'une distance plus longue. Et Emmaüs-Nicopolis se trouve à 32,6 kilomètres de Jérusalem: 32,6 kilomètres aller, 32,6 kilomètres retour – cela fait 65,2 kilomètres, un voyage impossible, d'autant plus que la partie la plus longue du chemin de retour est une montée considérable. Essayez-le et vous comprendrez que Luc ne parle pas d'Emmaüs-Nicopolis.

– Troisième problème: Luc spécifie qu'Emmaüs est un village. Et l'ajout de l'évangile de Marc (16:9-20), probablement écrit par le prêtre Aristion vers 120 apr. J.-C., un texte indépendant des autres évangiles, confirme cette description: «Après cela, il se manifesta sous un autre aspect à deux d'entre eux qui faisaient route pour se rendre à la campagne.» (16:12) C'est bien l'histoire d'Emmaüs, même si l'auteur ne mentionne pas le nom de l'un des disciples de Luc (Cléopas) ni le nom du village. Le village de Luc est devenu un endroit «à la campagne». Mais le choix préféré de l'Eglise byzantine, Emmaüs-Nicopolis, était une ville, une cité gréco-romaine, la capitale d'une toparchie³. Julius Africanus et son empereur Elgabal le confirmèrent plus tard quand il se mirent d'accord sur le changement de nom: Nicopolis, la ville de la victoire. Donc, Luc et l'auteur de la fin de l'évangile de Marc font tout pour éviter une confusion. Ils savent qu'il y a cet Emmaüs ancien, la ville des Maccabées, mais ils attirent l'attention des lecteurs sur le fait qu'ils parlent de l'autre Emmaüs, du village à la campagne.

Mais où est ce village? Les croisés du XI^e siècle – qui avaient refusé de revivre la tradition de Nicopolis à cause de la fausse distance – choisirent Abu Gosh, près du Qiryat Yéarim de l'Ancien Testament, là où l'arche de l'Alliance resta avant d'être transportée à Jérusalem (1 S 7:2; 2 S 6:1-12). Fontenoid – c'est le nom donné à ce lieu par les croisés – possède une

3. Gouvernement d'un territoire, d'un district, d'une province à l'époque hellénistique et romaine (Larousse).

source et quelques vestiges romains, par exemple une inscription de la *vexillat(i)o legionis decimae Frétensis*, de la caserne de la légion qui avait détruit Jérusalem et Qumrân. C'est impressionnant et la magnifique église avec ses fresques restaurées vaut un détour, mais il ne s'agit pas de l'Emmaüs de Luc. La distance n'est pas exacte – c'est 86 stades, une différence négligeable étant donné les distances indiquées dans les documents de l'Antiquité et du Moyen Âge, mais tout d'abord, Abu Gosh/Fontenoid/Quiryat Yéarim ne s'appelait pas «Emmaüs» au I^{er} avant/après J.-C. Les croisés avaient donc raison quand ils refusaient Emmaüs-Nicopolis, mais ils se trompaient quand ils optèrent pour Abu Gosh/Quiryat Yéarim.

Enfin, les franciscains. Il faut attendre les dernières années du XV^e siècle pour avoir une indication expresse de la localisation d'Emmaüs à El Qoubeybe, à 12 kilomètres de Jérusalem, au nord-ouest de la ville. C'était le choix des franciscains, après l'époque des croisés. Ils réalisaient, eux aussi, qu'Emmaüs-Nicopolis, la ville de l'Eglise byzantine, ne convenait pas à cause de la distance. Abu Gosh/Fontenoid se trouvant aux mains des musulmans, ces gardiens de la Terre sainte ont cherché par conséquent leur propre Emmaüs. Et, en ce qui concerne le résultat, la distance de 65 stades est presque idéale. Les fouilles entreprises en 1940-1945 dans le jardin des franciscains révélèrent que ce site était habité à l'époque romaine tardive. Mais c'est déjà tout. Ni au I^{er} siècle, ni plus tard, on ne l'appelait Emmaüs. El Qoubeybe n'était pas l'Emmaüs de Luc et des deux disciples.

Heureusement, il existe encore un quatrième Emmaüs, tout près de Jérusalem, mais à l'écart des voies touristiques. Cet Emmaüs a été identifié par Flavius Josèphe, dans son «*Bellum judaicum*» (*Guerre juive* 7:217). Il nous informe que l'empereur Vespasien y établit une «colonie», *colonia*, pour huit cents vétérans des légions romaines après la destruction de Jérusalem. Auparavant, nous apprend Josèphe, le lieu de cette colonie s'appelait «Emmaüs». Il paraît évident que l'ancien Moza/Moça de Josué (18:26), l'habitat des Benjamites, était devenu ha-Moça, Hamosa, Amosa, Amaous et

Emmaüs/Emmaüs au cours des siècles – une étymologie beaucoup plus directe que celle de «cham»/«chammat», source chaude, qui devenait l'«Emmaüs» à l'ouest, dans la ville des Maccabées et des chrétiens du IV^e siècle. Le nouveau nom des Romains supplanta l'ancien nom biblique. Les premiers chrétiens qui cherchaient l'endroit de l'apparition du Jésus ressuscité n'avaient pas accès à la colonie des vétérans. On le sait, une *colonia civium Romanorum* a tendance à supprimer toute autre trace, même la tradition onomastique. Le Talmud identifie Moça avec *Kolonieh*⁴ et le nom arabe, préservé jusqu'à nos jours, *Qaloniyye*, confirme une volonté de continuité typique. Après 1948, l'Etat d'Israël redonna l'ancien nom de Moça à la région et, aujourd'hui, il y a Moza Illit, le nouveau Moça, au sud de l'autoroute Jérusalem–Tel-Aviv. Seul le nom mentionné par Flavius Josèphe, Emmaüs, a disparu.

L'archéologue israélien Emanuel Eisenberg fit des fouilles en 1973; il trouva des vestiges romains et même une monnaie de Vespasien de l'an 72 apr. J.-C.

«Les restes datant de la fin de l'époque du Second Temple, écrit-il, présentent un intérêt particulier en ce qu'ils font apparemment partie de la vie juive de Motsa. Deux bâtiments d'habitation ont été presque entièrement fouillés. La plupart de leurs pièces étaient ornées de fresques semblables à celles découvertes lors des fouilles du quartier juif [de Jérusalem].»⁵

Malheureusement, il n'existe plus rien. Des fortifications de la guerre de Yom Kippour et l'autoroute de Jérusalem à Tel-Aviv ont détruit ces vestiges; et les fresques et mosaïques, aussi bien que la pièce de monnaie de Vespasien, ont disparu dans les caves du musée archéologique, le John Rockefeller, de Jérusalem. Même mon cher collègue Eisenberg ne les retrouve plus.

En 2001, mes étudiants de la Faculté indépendante de théologie (FIT) de Bâle ont commencé une série de fouilles, sous ma direction et en coopération avec l'archéologue Egon Lass,

4. b. Sukka 45a; j. Sukka 54 b.

5. E. Eisenberg, «Motsa», *Revue Biblique* 82 (1975), 587.

du département archéologique d'Israël, dans le but d'établir l'existence d'un village juif à l'ouest des traces trouvées par Eisenberg. Du point de vue de l'histoire juive, l'Emmaüs de Flavius Josèphe est un lieu important. Il est le *missing link*, le lien, entre l'époque de Moça et la colonie de Vespasien. Du point de vue de l'histoire chrétienne, l'Emmaüs de Josèphe est la seule possibilité entrant en ligne de compte pour la localité de Luc, car il s'agit du seul lieu près de Jérusalem qui fut appelé Emmaüs au I^{er} siècle. Toutefois, les perspectives juives et chrétiennes se croisent. Après tout, Jésus et les deux disciples étaient des juifs et la résurrection d'un juif est un événement de l'histoire juive, compréhensible – comme nous l'avons vu, dans le contexte de la prophétie juive d'Esaië, d'Ezéchiel à Daniel et aux rouleaux de Qumrân. Jusqu'à aujourd'hui, notre équipe archéologique a établi l'existence d'un village juif du I^{er} siècle av. J.-C. aux années 70 du I^{er} siècle apr. J.-C. Sans parler des pièces de monnaie qui datent de l'époque de l'empereur Hadrien, c'est-à-dire de l'époque de la révolte de Bar-Kochba quand la colonie des vétérans fut détruite pour la première fois, les deux objets les plus importants sont un *ostrakon* et le fragment d'une jarre de pierre destinée aux purifications des juifs (cf. Jn 2:6). L'*ostrakon* appartient à une coupe de *terra sigillata*, avec un marquage carré et la fin d'un nom hébreu, dans l'écriture de l'époque du Second Temple. Les lettres *mem* et *ayin* sont complètes; on pourrait lire *Sh(e)ma*, un nom benjaminite (cf. 1 Ch 8:13). Donc, c'est une preuve concluante d'une habitation juive au temps de l'Emmaüs de Luc.

Le fragment de la jarre de pierre est même plus significatif, car ces jarres de pierre «que les Juifs utilisent pour leurs ablutions rituelles», comme Jean les décrit dans l'histoire du mariage à Cana (Jn 2:6), confirment que les habitants du village d'Emmaüs étaient non seulement des juifs, mais des juifs pratiquants. Cela ne va pas sans autre, car la critique de Jésus et les polémiques dans les textes de Qumrân laissent supposer que l'orthodoxie et l'obéissance à la loi de la Torah ont diminué après l'époque des Maccabées. En outre, l'ensemble des objets trouvés à notre Emmaüs indique que ce lieu était un village résidentiel de juifs fortunés. Concernant

leur piété, les «riches» n'étaient pas toujours au-dessus de tout soupçon. Emmaüs, le domicile de juifs riches et pieux, voilà une notion qui nous aidera à relire le texte de Luc.

Mais faisons une remarque. Emmaüs-Colonia-Moça, est-ce vraiment le lieu de Luc? Il y a un détail dans les textes de Flavius Josèphe et de Luc qui nous fait hésiter en dépit des observations positives. Car Josèphe parle d'une distance de 30 stades et Luc de 60. Voici la solution instantanée de quelques chercheurs comme Jerome Murphy-O'Connor et Pierre Benoit à Jérusalem, ou Peter Walker à Oxford: l'histoire de Luc «retourne au début» – de Jérusalem à Emmaüs et d'Emmaüs à Jérusalem⁶. Or, deux fois 30 fait 60. Les récits de Luc et de Josèphe concordent. Toutefois, il nous semble que Luc exclut cette solution. Car il insiste sur le fait que la distance est le parcours simple «60 stades de Jérusalem». L'historien, qui apprécie les expériences pratiques hors de son bureau, reconstruit la voie romaine entre les deux endroits. Nous l'avons fait. Le résultat nous semble concluant: le parcours dure une heure et trente-cinq minutes, et la distance mesurée est de 44 stades environ (la distance exacte dépend du choix du point de départ à Jérusalem et du choix du point d'arrivée à Emmaüs). Chez Josèphe, il manque 14 stades, et Luc indique 16 stades de trop. Souvenez-vous que ces variations ne sont pas suspectes parmi les auteurs de l'Antiquité qui ne possédaient pas de cartes d'état-major et de curvimètres, que les croisés se trompaient de 16 stades et que les savants de l'Eglise byzantine, qui se proposaient de corriger les manuscrits dans le but de déterminer l'emplacement de leur Emmaüs, faisaient erreur, eux aussi: ils optèrent pour une distance de 160 stades tandis que la distance exacte entre Jérusalem et Nicopolis est de 176 stades. Autrement dit, les 44 stades entre Jérusalem et notre Emmaüs confirment que les variations de Josèphe et de Luc sont tout à fait acceptables et accessoires. Luc et Josèphe parlent de la même localité, le site déterrée au-dessous des terrasses du Moça des Benjaminites.

6. J. Murphy-O'Connor, *The Holy Land* (Oxford 3rd ed. 1998), 320-321; P. Benoit, *The Passion and Resurrection of Jesus Christ* (London, 1969), 271-274; P. Walker, *The Weekend that Changed the World* (London, 1999), 52.

A propos des habitants fortunés d'Emmaüs et supposons que Jésus soit apparu à deux disciples aisés. Le nom de l'un des deux, Cléopas, a donné lieu à la supposition qu'il s'agissait du frère de Joseph et donc d'un oncle de Jésus, et que le second était la femme de Cléopas⁷. Nous ne le savons pas, mais même si ce Cléopas était un oncle du Jésus ressuscité, rien ne nous empêche d'imaginer qu'il était riche. Josèphe lui-même, un descendant du roi David, possédait une propriété à la campagne près de Bethléem (cf. Lc 2:4-5). Selon un mythe populaire mais douteux, Joseph et sa famille auraient été pauvres. [L'exemple du sacrifice simple au temple, à l'occasion de la présentation de Jésus, «un couple de tourterelles ou deux petits pigeons» (Lc 2:24) n'est pas concluant: il s'agit plutôt d'un geste discret d'un couple qui avait écouté le message de Gabriel et des anges du Seigneur, selon lequel leur fils serait le Sauveur et le Messie (Lc 1:26-38, 2:9-19; Mt 1:20-25). «Marie retenait tous ces événements en en cherchant le sens» et le sacrifice modeste et symbolique est un signe de cet état d'esprit (Lc 2:19).]

L'évangile de Luc est dédié à Son Excellence *Théophilos* (Théophile), et ailleurs dans ses deux livres de l'évangile et des Actes des apôtres, Luc n'utilise le mot *kratistos*, Son Excellence, que pour désigner les procurateurs romains. Cela veut dire que Théophile lui-même était un homme riche et influent. En lui racontant l'histoire d'Emmaüs, il lui explique que Jésus n'est pas ressuscité que pour les pauvres, les impuissants et les opprimés, mais aussi pour les fortunés et les puissants – bref, pour tous les hommes. En tout cas, Théophile comprend le message, il devient chrétien, et Luc souligne l'entente entre dedicataire et auteur en lui dédiant aussi le second volume, les Actes des apôtres.

Dans le contexte des riches qui sont ou deviennent des disciples, Théophile n'est pas seul. Nicodème, un pharisien, membre du Sanhédrin, apporta environ 35 kilogrammes d'un mélange de myrrhe et d'aloès au tombeau du Christ –

7. Cf. R. Bauckham, *Gospel. Women. Studies of the Named Women in the Gospels* (Grand Rapids/Edimbourg, 2002), 209-212.

le don d'un homme riche pour un roi des juifs (Jn 19:39). Et Marie, à Béthanie, prit un demi-litre de nard pur, «un parfum très cher», comme nous l'explique Jean (12:3), et elle le répandit sur les pieds de Jésus. Comme Nicodème, Marie et sa famille étaient très riches (au-dessus de la moyenne). Jésus accepte et approuve le don de Marie et sa façon d'agir. Jean, l'évangéliste, approuve le procédé de Nicodème et Luc nous montre qu'il accueille Théophile sans préjugé.

Revenons au miracle d'Emmaüs. Nous avons vu pourquoi les deux disciples ne reconnurent pas le Christ ressuscité. Nous connaissons la raison de la prophétie, de la promesse de Dieu: le corps physique d'un ressuscité est une création nouvelle à partir d'ossements purifiés. Mais il y a encore deux autres raisons ou critères. D'abord, la décision de Jésus: c'est Jésus qui décide quand les disciples le reconnaîtront, c'est-à-dire au moment où il rompt le pain et le leur donne. Après le critère prophétique, c'est le critère de la volonté du Christ. Et finalement, nous avons la raison topographique et historique: si on se rend à pied de Jérusalem à Emmaüs dans le but d'y arriver avant le crépuscule, on prend la direction, tout le temps, du soleil couchant, une heure et demi de soleil dans les yeux. Sans lunettes de soleil, on est aveuglé par les rayons du soleil. Les disciples baissèrent les yeux. Si, par hasard, ils regardèrent tout droit, ils furent aveuglés sur-le-champ. Et si, aveuglés, ils se tournèrent, à gauche ou à droite, vers quelqu'un/quelque chose se trouvant à leur côté, ils ne le reconnurent pas parce que leurs yeux n'arrivèrent pas à localiser l'objet assez vite pour éviter le trébuchement. Donc, Luc nous explique ce troisième critère avec un mot précis: «Leurs yeux étaient empêchés de le reconnaître.» (24:16) *Ekratounto* est le mot grec de *krateô*, tenir ou retenir. Traduit littéralement, cela signifie: «Le soleil couchant tenait leurs yeux fixés sur les inégalités de la voie romaine.»⁸

8. Plus tard, les disciples «s'arrêtèrent, l'air sombre» (24:17). Pourtant, l'ombre du contre-jour les empêcha de reconnaître le marcheur au niveau de l'œil. En outre, notre premier critère nous a déjà expliqué que le Jésus ressuscité était méconnaissable; donc, en ce moment précis, les deux critères se complètent.

C'est ce troisième critère, la raison topographique et historique, qui nous prouve l'authenticité d'un témoin oculaire qui l'a vécu au crépuscule du dimanche 9 avril de l'an 30 apr. J.-C. En somme, la localisation du site d'Emmaüs nous aide à comprendre la complexité de ce à quoi pourraient, un jour, aboutir les sciences de l'Antiquité et la théologie. Le cas d'Emmaüs – dont l'étude n'est pas encore terminée – pourrait être le commencement d'un véritable miracle: le miracle du retour des théologiens au sein de l'historiographie, et celui du retour des historiens aux textes du Nouveau Testament.

LA CHAÎNE D'OR DE L'ESCHATOLOGIE BIBLIQUE

Paul WELLS*

Comment parler du message chrétien concernant l'avenir et l'au-delà à une époque où l'accent mis sur «le maintenant» rapproche et rétrécit l'horizon, où tant d'incertitudes pèsent sur ce que sera demain, sur l'avenir à échelle humaine?

Le problème de l'eschatologie chrétienne présente deux aspects¹.

Il y a, d'abord, une question de plausibilité. Pour nos contemporains, le passé ne semble pas avoir de réel intérêt, car «le sens de l'histoire» ne correspond plus, pour la plupart d'entre eux, à grand-chose dans le concret; et il n'y a pas, non plus, d'avenir certain au-delà de la vie, dont la mort est le terme inéluctable. Le temps présent est donc un concentré de toutes les attentes et de toutes les expériences, gratifiantes ou non. Il est l'objet de toutes les attentions, de tous les soins. Toute autre perspective semble inopportune, voire incongrue².

En deuxième lieu, la théologie chrétienne, évangélique ou non, n'a pas vraiment contribué à aider la proclamation dans ce domaine. Depuis un siècle, l'espérance chrétienne

* P. Wells est professeur de théologie systématique à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence et éditeur de *La Revue réformée*.

1. Eschatologie = la compréhension des actes de Dieu dans l'histoire qui font progresser l'histoire de la révélation du début jusqu'à la fin.

2. R. Bauckham et T. Hart, *Hope against Hope. Christian Eschatology in a Contemporary Context* (Londres: DLT, 1999), chap. 1.

traditionnelle sur l'au-delà a été redéfinie, de telle sorte que la cohérence du message eschatologique de la Bible s'en est trouvée minimisée.

Pour des théologiens tels que R. Bultmann ou C.H. Dodd, le «déjà» est central dans le message du Nouveau Testament au point que, dans leur «eschatologie réalisée», l'avenir est remis dans le domaine de la mythologie. A la limite et au mieux, la résurrection devient une expérience subjective du chrétien et n'est plus une réalité attendue pour le dernier jour. Si beaucoup de chrétiens croient que «tous iront au paradis», cela signifie qu'ils considèrent le salut non pas comme lié à une expérience personnelle, mais plutôt comme un état, un *nirvana* à la manière bouddhiste, sans substance.

Du côté évangélique, l'eschatologie est trop souvent considérée dans la perspective des choses qui «restent» non encore réalisées et dont l'accomplissement est suspendu. Le passé, le présent et l'avenir de Christ, trois périodes différentes de son œuvre, sont séparées et comme cloisonnées par des événements historiques majeurs. Par exemple, pour les théologies qui attendent un millénium encore à venir, il existe une césure entre ce qui se passe dans notre monde, le règne de Christ pendant les mille ans et la fin du temps.

Cela implique que, dans son expérience quotidienne, le croyant n'est pas dans une situation d'attente pleine d'espoir; l'eschatologie est une des parties de la théologie qui est relative à ce qui se passera un jour et qui est dépourvue d'impact réel aujourd'hui. Une telle conception ne stimule guère la spiritualité, n'est pas bien encourageante.

Comment donc faudrait-il concevoir l'unité des temps historiques, par rapport au salut en Christ, pour que le présent ne soit pas dissocié de l'espérance à venir? La réponse se trouve dans la personne de Christ: ce qu'il *a fait*, ce qu'il *fait* et ce qu'il *fera*, replacés dans le cadre de l'alliance de grâce et de son accomplissement.

I. Le rapport entre la personne de Jésus et l'eschatologie

Dès le début de la théologie chrétienne, certains des Pères de l'Eglise, y compris Irénée ou Origène, ont parlé de la personne de Christ comme *ho eschatos*, le dernier. *La personne de Jésus lui-même* est le but vers lequel toute la création progresse pour trouver son accomplissement; elle introduit la consommation de l'histoire dans le temps.

Jésus-Christ est le «dernier» de trois façons:

1. Jésus-Christ est la fin de l'histoire *par sa personne*. Selon Hébreux 1:2, Dieu parle «à la fin de ces jours qui sont les derniers» par son Fils (*Ep eschatou ton hemon touton*: cf. Es 2:2.). 1 Pierre 1:20 présente un contraste entre deux événements opposés – la fondation du monde et la fin des temps – et précise que Christ est apparu «en ces jours qui sont les derniers à cause de vous». Le lien entre le passé et le futur est établi par la venue de Christ. Le sens de ces passages n'est pas que la venue de Christ marque la dernière période du temps mais qu'elle est *la fin des temps*. Autrement dit, dans la personne et à cause de la personne de Jésus, le dernier jour est DÉJÀ présent. Hébreux 9:26 indique également le caractère absolu et radical de la venue de Christ: «une seule fois, à la fin des siècles, il a paru pour abolir les péchés». L'incarnation de Christ est un événement eschatologique, dans lequel Jésus-Emmanuel, par son apparition même, marque la consommation, la fin de l'histoire.

2. Le ministère de Jésus est *un acte qui marque la venue de la fin*. Le royaume de Dieu est concrétisé par sa présence. En lui (Lc 4:18-19), l'année de grâce de Dieu est là. La libération des captifs qui est proclamée se réalise dans le fait que Satan est lié et détrôné (voir Mt 12:28 et Lc 11:20). Satan tombe du ciel, ce qui ne veut pas dire qu'il est sur la terre pour y installer son royaume, mais tout le contraire. Il n'a plus de puissance ultime sur la terre.

3. La crucifixion de Jésus constitue également *un événement eschatologique*. Tous les évangélistes rapportent le discours

eschatologique de Jésus, avant sa Passion et, par la suite, en présentent les éléments comme des événements qui marquent la fin. La perte de l'amour de beaucoup, l'anomie et l'injustice, les phénomènes surnaturels, qui marquent le jour du Seigneur dans l'Ancien Testament, sont réalisés au moment de la mort de Christ. Le «tout est accompli», *tetelstai*, peut être traduit par «*tout est terminé*» et indique que la fin est venue au Calvaire.

Pour résumer:

- Les derniers jours constituent le temps où Jésus, «le dernier», introduit le royaume de Dieu. La venue de Dieu en Christ est le point culminant de l'histoire.
- Toute l'histoire de la personne de Jésus est eschatologique et pas seulement son retour en gloire.
- Jésus en *personne* marque la fin de l'histoire et la culmination de toutes ses attentes.

L'eschatologie inaugurée est unifiée dans la présence de Christ, sa personne et son œuvre³. Cette interprétation suppose qu'il est impossible de séparer l'incarnation de Christ, sa présence actuelle et sa parousie à venir comme trois événements eschatologiques de nature, de qualité différentes. Christ est toujours personnellement présent pour accomplir le salut. Il ne s'agit pas, non plus, de trois événements séparés, mais d'un seul événement, d'un acte accompli par une seule personne, d'un acte ayant la même fonction et effectué à trois moments distincts dont les significations sont complémentaires.

II. Trois moments unifiés par l'action personnelle de Christ

L'incarnation et la croix, la résurrection et l'ascension avec sa présence et la parousie sont les événements qui

3. «Eschatologie inaugurée» est utilisée par J.A.T. Robinson dans *Jesus and His Coming* (Londres: SCM, 1957) et adoptée par A.A. Hoekema dans *The Bible and the Future* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 15.

constituent la structure eschatologique de l'œuvre du salut. Ils se sont produits de façon échelonnée à trois moments successifs, mais ils constituent les aspects d'un salut unique: *pour nous*, *en nous* et *avec nous*⁴.

Ce que Christ fait *pour nous*, il le fait principalement pendant son ministère d'humiliation sur la terre; ce qu'il fait *en nous*, il le fait à l'époque présente, après sa résurrection, par l'intermédiaire du Saint-Esprit; ce qu'il fera *avec nous*, il le fera après la parousie dans la nouvelle création, quand nous serons entièrement à son image.

Jésus est *la substance* de l'alliance, comme médiateur entre Dieu et son peuple. Par une progression historique, en trois moments, l'unique alliance de grâce fait éclore la rédemption. La tige, les feuilles et la fleur rendent manifestes toutes les possibilités de l'oignon de tulipe, de façon organique et dans un ordre logique, car temporel. A cause du rôle de Christ comme médiateur de l'alliance, il n'y a pas un seul moment de l'*eschaton* mais trois: le salut accompli par un seul, le salut appliqué à beaucoup et le salut final de la nouvelle création.

Il en aurait été autrement si le premier Adam était devenu héritier de la justice et de la vie éternelle sans avoir péché; il n'y aurait eu qu'un seul moment, celui de l'accomplissement. Mais, à cause du péché et du monde, «soumis à la vanité», l'*eschaton* accomplit l'alliance dans un dévoilement multiforme de la grâce qui est en Christ. L'alliance doit, d'abord, être accomplie *sans nous* et *en dehors de nous* en suite de l'héritage adamique du péché (Rm 5:12ss); ainsi, elle est accomplie *pour nous* de façon définitive dans la personne et l'œuvre de Christ. La fin est donc présente dans la vie et la mort du Messie. Le salut est déjà une réalité à la croix (Rm 5:10; 2 Co 5:18; Ep 2:15, 16). Paul peut dire qu'il a été crucifié avec Christ (Ga 2:20). L'objectif de l'alliance est donc déjà atteint à la croix.

La croix appelle la résurrection qui en est la conséquence. Il ne s'agit pas là d'une simple succession dans le temps

4. Formule proposée par A. Köning, *The Eclipse of Christian Eschatology* (Londres: Marshall, Morgan & Scott, 1988).

mais d'une manifestation liée à la logique inhérente à l'œuvre de la croix. A cause de l'accomplissement du salut et de la justice de l'alliance, la résurrection *doit* suivre la croix. De même, ce qui a été accompli pour nous *doit* logiquement se poursuivre en nous. Romains 5: 10 reconnaît cette logique: nous sommes réconciliés par la mort de Christ et sauvés par sa vie.

L'expression «en train d'être sauvé» indique l'œuvre de Christ en nous, ce qui nous permet de recevoir l'exhortation «soyez réconciliés avec Dieu». L'alliance est réalisée quand la réconciliation devient une réalité en nous; cependant, même à cette étape, la fin n'est pas encore complètement manifeste. L'*eschaton* se réalise dans le corps spirituel présenté par Paul en 1 Corinthiens 15:44. Cette répétition de l'accomplissement eschatologique de l'œuvre de Christ se concrétise dans la nouvelle création, lorsque les saints jugeront le monde et régneront avec Christ.

Pourquoi l'œuvre de Jésus-Christ, qui met fin à l'histoire et inaugure le dernier jour, se déroule-t-elle en trois étapes complémentaires et successives? La conclusion de l'histoire qui est arrivée en Christ s'articule en sa personne: morte, ressuscitée et glorifiée. Christ, comme dernier Adam, est le premier à entrer dans la nouvelle création qui, par lui, devient une réalité actuelle. Il y accède pour régner et pour sauver son peuple, mais l'histoire des hommes que nous sommes continue en ce monde. Ce qui est déjà, en lui, une réalité actuelle en puissance *doit* s'étendre à nous, dans notre conscience et dans nos vies, par l'action de la régénération et par la sanctification.

Finalement, tout le cosmos sera renouvelé, car l'alliance *doit* embrasser toute la nature et toute l'histoire afin de réaliser l'intention de Dieu dans la création. Ce qui est en puissance dans la personne de Christ seul *doit* devenir effectif pour toutes choses. Par une transformation progressive et définitive toute la réalité sera changée à la parousie de Christ et l'ancienne création revêtira la nouvelle. Ce dernier jour cosmique de transformation est contenu dans le dernier jour

du Christ, inauguré par l'incarnation du Fils de Dieu. «La fin est venue. La fin n'est pas venue!»

Pour mettre en relief l'étendue de cette action, trois questions sont à considérer:

- Comment la venue de Christ met-elle en mouvement l'eschatologie inaugurée?
- Quelles en sont les conséquences?
- Quelle est la signification de la période qui s'écoule entre le commencement et l'achèvement de l'œuvre de Christ?

III. La venue de Christ et l'eschatologie inaugurée

«Dans le Nouveau Testament, nous passons du climat de la prédiction à celui de l'actualité. Ce que Dieu a préfiguré sur les lèvres des prophètes, il l'a maintenant, en partie au moins, accompli. L'*eschaton* décrit de loin... s'est manifesté en Jésus. Le signe suprême de l'*eschaton* est la résurrection de Christ... qui n'est pas simplement un signe par lequel Dieu accorde sa valeur à son Fils, mais qui inaugure l'entrée dans l'histoire du temps de la Fin.»⁵

Christ est donc le dernier. La fin commence avec son incarnation, sa mort et sa résurrection. Il convient de souligner le caractère radical de la venue de Christ pour l'eschatologie. La perspective de l'Ancien Testament est modifiée; l'attente qui la caractérisait est désormais comblée comme par les trois rebonds de la même balle eschatologique.

La fin est arrivée parce que l'époque messianique a commencé avec l'incarnation et la résurrection. Deux aspects de la résurrection sont présentés dans le Nouveau Testament. D'abord, la résurrection de Christ annonce, explique et justifie la résurrection générale, car elle est les prémices de la résurrection finale qui a commencé le matin de Pâques (1 Co 15:20, 23). Quand les disciples ont rendu témoignage de

5. W. Manson cité par Hoekema, 14.

l'apparition du Christ qui était mort, ils l'ont fait de façon étonnante, qui n'était pas obligatoire étant donné ce qu'ils avaient vu. Ils ont compris qu'il s'agissait d'une résurrection corporelle. Or, une telle résurrection, pour eux, devait se produire uniquement à la fin du monde. Ils ont donc compris que la résurrection de Jésus faisait partie de l'événement de la fin du monde, déjà commencée. C'est sans doute pour cette raison qu'ils attendaient une parousie plus ou moins immédiate, même si les paroles de Jésus ne justifient pas une attente aussi précise. Ainsi la résurrection de Jésus fait partie de la résurrection générale et la résurrection finale est la raison pour laquelle Dieu a ressuscité Christ. Paul peut dire «si les morts ne ressuscitent pas, Christ n'est pas ressuscité, et nous sommes toujours dans nos péchés» (1 Co 15:16).

Mais, en deuxième lieu, la fin n'est pas encore venue et l'âge messianique reste toujours à venir. Le croyant du Nouveau Testament, qui vit déjà dans l'âge nouveau, est conscient que le temps présent porte, en son sein, un autre âge. Cet âge à venir est l'âge éternel.

Ces deux moments dans l'accomplissement sont celui d'une promesse tenue avec les bénédictions du salut, et celui de l'attente de bénédictions encore plus grandes à venir. Le salut est apparu et apporte des conséquences radicales pour le temps présent; la bénédiction finale est attendue pour le moment où la gloire de Dieu se révélera (Tt 2:11-14). Le Nouveau Testament tisse un rapport complexe où le passé, le présent et l'avenir apparaissent dépendants dans la perspective de l'alliance de grâce.

IV. Eschatologie et vie selon l'alliance

L'espérance chrétienne est à l'opposé de celle du monde, qui suppose que l'on attend ce que l'on n'a pas. Elle est fondée sur ce que l'on a déjà dans l'accomplissement de l'alliance par Christ et sur son application dans l'ordre du salut. Cet ordre du salut comporte une ultime réalisation dans la glorification qui est présentée en Romains 8:29, de façon prophétique, comme une réalité déjà présente.

Le salut *pour nous*, *en nous* et *avec nous* fonde l'espérance chrétienne et fait de chacun de nous une nouvelle créature en Christ. Être chrétien aujourd'hui, c'est vivre de la grâce présente de la régénération et se sanctifier par l'obéissance, avec une claire conscience du passé: Christ a accompli la réconciliation avec Dieu par son sacrifice sur la croix, où nous sommes morts avec lui. Mais, ressuscité avec lui, comme une nouvelle créature, le chrétien regarde vers l'avenir et attend le renouvellement de la création. L'ensemble trouve son unité dans les étapes historiques des offices du médiateur de l'alliance, en qui sont présents l'éternité passée et l'élection divine, ainsi que le futur de la vie éternelle.

Aux trois étapes de la réalisation de l'alliance correspondent, dans la vie chrétienne, les trois principes actifs qui animent et alimentent cette vie:

- *Christ pour nous*: la foi et la justification.
- *Christ en nous*: l'amour et la sanctification.
- *Christ avec nous*: l'espérance et la glorification.

C'est Dieu le Père qui est le sujet de l'acte de justification, à cause de la justice objective de Christ, accompli dans le passé à la croix et que s'approprie le croyant, dans le présent, par le moyen de la foi. Si Dieu justifie, qui condamne? (Rm 8:33)

Par l'Esprit, Christ est en nous comme auteur de la réconciliation et de la sanctification (2 Co 5:16ss). C'est par l'Esprit que les bienfaits de l'alliance obtenus par Christ nous sont progressivement appliqués comme étant l'aspect présent de l'œuvre de Christ. Ainsi la situation du croyant est eschatologique, en tension entre le passé avec son accomplissement du salut et le futur avec la parousie de Christ qui introduira l'état final. L'avenir de la nouvelle création constituera une dernière étape où la glorification se manifestera par la libération – du péché et de la mort – du corps de la chair et par le règne de Christ et de ceux qui sont en lui. Car «si nous souffrons avec lui, nous serons glorifiés avec lui» (Rm 8:17).

A la foi, l'amour et l'espérance, présents dans le *déjà* eschatologique, correspondent, selon l'expression de Pierre Courthial, dans l'action concrète du chrétien, une triade de vertus, «justice, piété et sobriété», vécue dans la communion avec le Seigneur⁶.

A l'unité de l'eschatologie de l'alliance de grâce correspond la cohérence du statut du chrétien justifié, sanctifié et dans l'espérance. Cette vision des choses fait entrer l'attente eschatologique au cœur de la compréhension que le croyant a de lui-même comme enfant de Dieu. Au lieu de pousser l'espérance vers un avenir pas encore là et fait d'événements incertains et discutables, sans lien avec la vie présente, une telle perspective ne peut que déclencher des actions constructives et utiles:

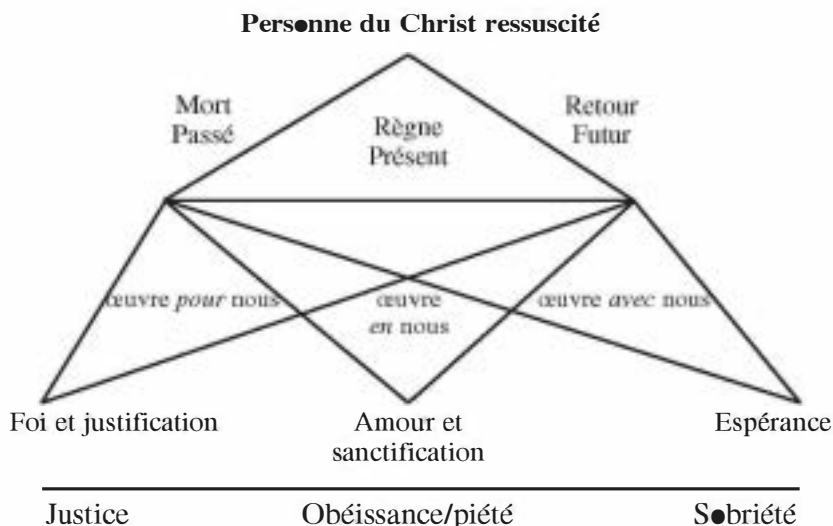
- *Christ pour nous:*
la foi et la justification → la recherche de la justice.
- *Christ en nous:*
l'amour et la sanctification → l'obéissance et la prière.
- *Christ avec nous:*
l'espérance et la glorification → le non-attachement aux réalités de ce monde manifesté par la générosité (la sobriété).

Conclusion

Un des problèmes du protestantisme évangélique actuel est la *dichotomie* – la séparation consentie d'une foi super-spirituelle et d'une vie hyper-matérielle. La foi et le pragmatisme restent frères ennemis et une intégration de la foi et de la vie manque dans le domaine des attitudes et des comportements des chrétiens dans l'Eglise et dans le monde.

6. P. Courthial, «La triade «piété-justice-sobriété», *La Revue réformée*, n° 152, 1978/4, 35-41. Voir schéma, p. 40.

Le schéma suivant cherche à représenter le lien entre l'œuvre de Christ accomplie, son application dans le salut et ses conséquences pratiques dans la perspective d'une eschatologie chrétienne.



La vision triadique de l'eschatologie proposée ici, qui cherche une intégration harmonieuse de la réalité, constitue un début de réponse à ce problème.

Il est à retenir que Jésus et les apôtres ne parlent jamais de l'eschatologie de façon abstraite, en la présentant sous la forme d'un schéma se développant de façon chronologique. Leur enseignement sur le futur fait ressortir l'unité des événements eschatologiques, centrée sur la réalité de la personne de Jésus, et il débouche sur l'exhortation concrète à une vie d'espérance et d'obéissance.

Au moment où Jésus, par sa présence incarnée, marque le passage de l'ancienne à la nouvelle disposition de l'alliance

de grâce, la réalité de son règne s'exprime par de nouvelles formes de sainteté et de spiritualité. «Si votre justice n'est pas supérieure à celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux» (Mt 5:20) donne le ton d'une pratique qui valorise l'intention du cœur, conformément à la promesse de la nouvelle alliance en Jérémie 31:33.

A une eschatologie accomplie correspond une vie transfigurée. En Matthieu 6:1-18, les trois expressions de la nouvelle obéissance sont indiquées par le Seigneur, à propos de l'aumône, la prière et le jeûne. Son caractère accentue l'aspect cordial et personnel de cette spiritualité – en contraste avec les démonstrations publiques – et la pratique «secrète», car «ton Père qui voit dans le secret te le rendra» (6:4, 6, 18). Le thème de cette section est résumé dans le verset 21: «Là où est ton trésor, là sera aussi ton cœur.» L'intériorité spirituelle et la réponse du cœur sont constitutives d'une relation approfondie avec Dieu dans la nouvelle époque instituée par Jésus.

La célèbre histoire de Marie et de Marthe souligne toute l'importance de la présence du Seigneur. Jésus reproche doucement à Marthe son activisme: «Tu t'agites pour beaucoup de choses», alors que «Marie a choisi la meilleure part, et personne ne la lui enlèvera» (Lc 10:41-42). L'attitude de Marie constitue la réponse convenable à la présence de Jésus – l'attente de tout recevoir de lui, y compris le Saint-Esprit que le «Père céleste donnera... à ceux qui le lui demandent» (11:9, 13). Marthe est éclipsée par Marie comme l'alliance mosaïque le sera par son accomplissement, et l'attitude réceptive de Marie est analogue au cœur disposé à la prière.

La prédication chrétienne de la chaîne d'or de l'eschatologie christocentrique inclut l'encouragement à exercer les vertus christiques qui, à leur tour, alimentent une vie de spiritualité dont la dynamique est la communion avec le Seigneur. Ceci implique une attitude envers le monde: «N'aimez pas le monde, ni ce qui est dans le monde. Si

quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui... et le monde passe... mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure *éternellement*.» (1 Jn 2:15-17)

POUR LIRE L'APOCALYPSE DE JEAN L'INTÉRÊT D'UNE APPROCHE THÉMATIQUE

W. Gordon CAMPBELL*

I. Entrée en matière: parallélisme antithétique et perspective thématique

Notre thèse de doctorat sur l'Apocalypse de Jean, récemment soutenue¹, s'intéresse à l'un des facteurs d'unité compositionnelle de ce beau livre: nous baptisons parodie littéraire intra-textuelle ce trait que l'étude savante de l'Apocalypse a quelque peu négligé. Pourtant, nous nous sommes efforcé de montrer qu'il s'agit, là, d'une stratégie qui, en se déployant partout dans cet écrit, contribue de manière significative à la cohérence littéraire et théologique de l'ensemble.

Notre travail nous a amené à repérer, à rassembler et à étudier exhaustivement les données textuelles de l'Apocalypse qui se combinent pour créer un parallélisme antithétique d'une étonnante complexité. Ces matériaux, «parodiquement» disposés, contribuent aux diverses expansions thématiques

* W. G. Campbell est professeur de Nouveau Testament à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence, où le sujet de cet article a, d'abord, été présenté lors d'un séminaire de D.E.A. en novembre 2002.

1. Cette thèse a pour titre *La parodie de l'apocalypse. Une investigation littéraire et théologique des thématiques contrastées qui se concentrent dans l'Apocalypse johannique*. Soutenue en mai 2002, au sein de l'Institut de théologie, dans la Faculté des sciences Humaines de la Queen's University de Belfast (R.U.) et récompensée par l'octroi d'un doctorat d'Etat, notre thèse cherche à circonscrire l'étendue du parallélisme antithétique déployé dans le texte de l'Apocalypse, en menant une étude exhaustive des vecteurs thématiques qui traversent l'intrigue apocalyptique. Le présent article s'en inspire largement.

que connaît la narration globale de l'Apocalypse entre son point de départ et sa conclusion. C'est pourquoi une investigation à la fois littéraire et théologique nous a conduit, inévitablement, à entreprendre une lecture thématique de ce récit complexe et tortueux – la première en son genre, semble-t-il. Concrètement, il nous a fallu étudier de près un faisceau de huit thèmes contrastés, huit vecteurs qui, en se combinant et s'entrecroisant, traversent le texte de l'Apocalypse.

Pourquoi huit? Le chiffre n'a rien de magique et ne fait que rendre compte d'une démarche d'axiomatisation imposée par les richesses thématiques de l'Apocalypse dans toute leur complexité. Il a été nécessaire de trouver le moyen de suivre la logique ou le mouvement du texte au travers de ses visions et auditions successives, où les nombreux matériaux disposés selon une logique de l'antithèse connaissent des configurations changeantes et opèrent un conditionnement progressif du contenu. Si nous procédons, dans notre thèse, à l'identification de huit itinéraires thématiques distincts, c'est pour insister simultanément sur les complexes entrelacements et corrélations de ces trajectoires dans le texte de l'Apocalypse: de fait, notre compréhension de ces convergences nous a conduit à regrouper les huit thèmes au sein de trois «macro-thématiques» que nous avons étudiées dans trois grands chapitres réunissant, tour à tour, quatre, puis trois, puis un seul de ces huit itinéraires.

Parmi ces huit thèmes, en étroite association à trois autres qui participent tous, selon nous, à une même parodie du divin, se trouve celui que nous souhaitons présenter ici pour illustrer l'intérêt d'une approche thématique de l'Apocalypse et que nous intituleons *l'adoration de Dieu et de l'Agneau, et sa contrefaçon*.

Un parallélisme antithétique d'une très grande ubiquité conditionne tous les grands thèmes de l'Apocalypse de sorte qu'au cours de son intrigue, tout ce qui se présente au lecteur comme étant digne, bon ou véritable fera systématiquement l'objet d'une contrefaçon soignée. Pour synthétiser d'avance les traits saillants de ce procédé dont les diverses thématiques

de l'Apocalypse, selon notre proposition, portent toutes l'empreinte, en voici une brève présentation résumée, attentive aux modalités de son déploiement dans le texte ainsi qu'aux conditions de sa lisibilité pour le lecteur de l'Apocalypse.

L'importance du parallélisme antithétique de l'Apocalypse, comme procédé de composition, se déduit des multiples rapports de partie à contrepartie développés au cours de sa narration. Tout phénomène textuel (personnages, objets, slogans, titres, sous-intrigues/micro-récits...) à qui revient, dans le récit, le rôle et le statut d'un modèle ou d'un original, appartient au pôle positif de ce parallélisme. Chaque fois que surgit, dans le développement de l'intrigue, le pendant parodique d'un quelconque original ou modèle déjà rencontré par le lecteur, le rapport de partie à contrepartie ainsi créé rend visible le pôle négatif correspondant.

L'intelligibilité de ce parallélisme antithétique dépend d'un certain conditionnement du regard, de l'ouïe et de l'imagination du lecteur par des éléments du texte qui se donnent à voir en amont de l'apparition de leurs contreparties à caractère imitatif. Souvent, le lecteur est également supposé connaître, dans d'autres textes de référence, des modèles et contrefaçons que l'Apocalypse reprend à son compte et redéploie. De cette connaissance préalable des composants d'un matériau-souche dépend la capacité ou «compétence» du lecteur à percevoir un jeu de correspondances littéraires reliant une contrefaçon à son original au moyen d'une double caractérisation: une nécessaire proximité entre un élément parodique et son référent est assurée par des traits de ressemblance ou de concordance entre les deux; et une distanciation correspondante résulte des différences (on pourrait dire des antitraits) qui, en séparant le modèle de sa contrepartie, creusent un écart permettant de constater une opposition – le «sosie» apparent s'avère être un mutant de valeur parodique et un adversaire.

C'est au moyen d'une stratégie littéraire d'altération ou de distorsion – procédé essentiellement comique – que l'intrigue de l'Apocalypse façonne, pour toutes sortes d'originaux, des contreparties simiesques et grotesques dont les traits défigurent et dénaturent leurs modèles. Le lecteur découvre qu'au-delà des affinités de surface avec leurs référents, ces caricatures s'en différencient en profondeur et, de ce fait, dissimulent à peine une profonde négation ou annulation des réalités qu'elles singent. Mais ces prétentions n'aboutiront à rien: malgré des revers essayés au cours de la narration, tout modèle triomphera de sa caricature usurpatrice dans une intrigue où sera progressivement neutralisé chacun des éléments du pôle négatif.

Notre itinéraire choisi – l'adoration de Dieu et de l'Agneau, et sa contrefaçon – nous permettra d'observer, dans le concret, comment fonctionne ce parallélisme antithétique et, surtout, l'intérêt de la méthode de lecture adoptée. Dans la mesure où nous dégagerons du texte de l'Apocalypse le détail de la thématique choisie, se référer aux passages concernés s'avérera indispensable. Et avant de commencer cette lecture, un petit résumé du thème à découvrir peut servir d'orientation utile.

Dès le dialogue liturgique d'ouverture, en 1:4-8, et jusqu'à l'ultime emploi du langage liturgique, eucharistique surtout (22:17ss), des épisodes à caractère cultuel rythment ou ponctuent la narration de l'Apocalypse. Entre ce début et cette fin, huit principaux jaillissements de louange sont à signaler: 4:1-11; 5:8-14; 7:9-17; 11:15-18; 12:10-12; 15:1-5; 16:5-7; 19:1-10; à cette série de moments cultuels, il convient de relier d'autres textes encore, tous ayant un même caractère cultuel. Dans sa traversée du texte de l'Apocalypse, la thématique cultuelle, avec ses enjeux, constitue une sous-intrigue de l'Apocalypse où il y a culte véritable et faux culte, prostration pieuse et adoration idolâtre, louanges et blasphèmes correspondants, attribution de gloire et salutation satanique. Si Dieu et l'Agneau sont dignes d'adoration, le dragon et ses acolytes les monstres en sont, eux aussi, friands; et entre les deux, l'être humain – adorateur de toute manière – risque fort, dans ce monde de gris, de se tromper de cible cultuelle.

II. Un itinéraire thématique choisi: l'adoration de Dieu et de l'Agneau, et sa contrefaçon

Dès le début de la narration, comme encore au moment où le rideau tombe, la mise en scène situe l'action dans un cadre liturgique. Au départ, une bénédiction ou béatitude conditionnelle est prononcée sur le liturge qui fait une lecture publique de cette prophétie ainsi que sur l'assemblée cultuelle qui l'écoute: cette lecture doit déboucher, pour tous les présents, sur une obéissance (1:3). La bénédiction se fait prolonger par une doxologie que l'assemblée elle-même

semble prononcer, peut-être en dialogue liturgique avec son ou ses liturges (1:5b-8). Et, à son point culminant, c'est par un autre dialogue antiphoné, plus élaboré, que l'Apocalypse s'achèvera, dialogue auquel prend part, à plusieurs reprises, le Christ lui-même, avec cette fois-ci deux béatitudes, plusieurs attestations qui authentifient la parole prophétique et, à nouveau, des exhortations à la fidélité.

Ce cadre culturel convient parfaitement à un dévoilement où Dieu se donne à connaître en Jésus-Christ (1:1) qui est, était et vient (1:4, 8): nous sommes le jour du Seigneur, comme cela sera explicité plus loin (1:9), et le Dieu de l'alliance prend rendez-vous avec son peuple par le truchement de son prophète (1:10-11) ou, plus exactement, par écrit prophétique interposé. A l'issue de la rencontre révélatrice – à la sortie du culte –, la venue du Seigneur est encore invoquée car, en temporalité liturgique, le Dieu de l'alliance rejoint toujours à nouveau son peuple adorant (22:17, 20). Pour l'auteur et les destinataires, semble-t-il, rien n'est plus important que cette relation, structurée par le culte: à sa manière, le faux culte, qui rivalisera avec le vrai dans les vicissitudes de l'histoire racontée, ne fera que le souligner.

Chapitre 1:4-8. Dans les différents textes aux dimensions culturelles qui jalonnent l'Apocalypse, il s'agit toujours d'un seul et même enjeu essentiellement: le statut et la dignité de celui, l'unique, qu'on doit adorer. Tel est, par exemple, déjà le cas pour 1:5-6, où tous les prédicats qui qualifient Jésus-Christ sont mis au service d'une louange. Nous verrons que la logique de la composition exigera que soit créée de manière parallèle, dans la suite du récit, la parfaite caricature de cette adoration du Dieu de l'alliance.

Prenons pour exemple, au début de l'Apocalypse, la triple désignation du Christ en 1:5 – témoin fidèle, premier-né d'entre les morts, souverain des rois de la terre. Ce condensé sert de première anticipation thématique des divers rôles que le Christ adoptera dans la suite des événements et qui provoqueront tous une imitation. Un exemple: la troisième épithète, «souverain des rois de la terre», arme d'avance le lecteur

attentif pour que, sachant préalablement qui est souverain, il puisse distinguer, dans le premier monstre aux dix diadèmes (13:1), une contrefaçon de cette seigneurie ou, encore, reconnaître dans le cavalier couronné de multiples diadèmes (19:12) celui qui est désigné comme Seigneur dès le début.

Par rapport à 1:5 toujours, celui qui est appelé «premier-né d'entre les morts» se trouvera singé par une rivale qui survit à une blessure d'épée (13:14), en simulacre de la crucifixion et de la résurrection véritables du Messie Jésus. Enfin, quant au témoignage fidèle du Christ et de l'Esprit, «témoin fidèle», c'est la volonté de rivaliser directement avec ce témoignage qui prêtera force et conviction aux actions pseudo-prophétiques, décrites en 13:13ss, dont seront si impressionnés les habitants de la terre. L'attribution de la gloire au Christ en 1:6 – anticipant des louanges dont il fera l'objet en 5:8-10, 12, 13-14 – inaugure un thème important de l'Apocalypse: donner gloire au Dieu digne d'éloge, ou refuser de la lui donner; puisque Dieu habite les louanges de son peuple, le culte chrétien, reflétant l'adoration céleste, est le lieu privilégié pour attribuer la gloire au Père et au Christ.

Somme toute, l'adresse épistolaire de 1:4-8 est une salutation liturgique qui prépare tous les autres moments doxologiques de l'Apocalypse, y compris toute contrefaçon liturgique qui se produira. Car Jean ne manquera pas de faire en sorte que cette glorification légitime provoque une pseudo-glorification rivale et, finalement, dérisoire. Cette stratégie de négation a sans doute pour but de renforcer la conviction que toute gloire revient à Jésus-Christ et à Dieu son Père.

Chapitres 2-3 et chapitres 4:1-5:14. Dès le septénaire des messages aux Eglises, le lecteur – auditeur chrétien de Smyrne, Thyatire ou Philadelphie – est fait participant de la souveraineté et de l'autorité juridique du Christ seul: je lui donnerai autorité sur les nations (2:26); d'emblée, une perspective se dégage qui permettra à ces adeptes de Jésus de situer, à leur apparition, les tentatives des puissances maléfiques de s'accaparer le pouvoir du Christ sur les nations.

Ainsi, une légitimation préalable de la seigneurie divine précède toute irruption usurpatrice. On l'observe encore dans le cantique de victoire de 12:10 qui conteste, avant même qu'ils n'aient eu lieu, les vains exploits des monstres (13:2, 4, 5, 7, 12) comme l'autorité qu'ils revendiquent!

A qui y prête l'oreille, ce qui doit arriver prochainement – ce dont il s'agit à l'ouverture du ciel en 4:1 – énonce une vérité théologique qui, pour préparer la suite, reprend ce qui précède. Car aux adorateurs membres des sept Eglises des chapitres deux et trois, Jean ouvre dès maintenant un accès liturgique à la salle du trône où Dieu siège et où le Christ sera installé. Or, ce partage du règne vient d'être à peine promis dans le message à Laodicée (en 3:21) et, par conséquent, la promesse commence sans tarder à trouver son accomplissement. Après, la louange devant le trône de 7:15 prolongera encore cette participation. Les trônes, les vêtements blancs et les couronnes dont jouit le peuple de Dieu des deux alliances pour glorifier le Créateur (chap. 4) et le Rédempteur (chap. 5) ont, là aussi, déjà fait l'objet de promesses aux Eglises (3:4, 5, 11, 21).

Les quatre créatures vivantes (4:8ss) entonnent, de manière représentative, un hommage à rendre conjointement à Dieu et à l'Agneau, car le Christ mérite la même acclamation que le Père: «Tu es digne.» (4:11; 5:9) Les autres membres du chœur reprennent *in excelsis* la mélodie, proclamant en sept termes la divinité du Christ (5:12), tandis qu'une louange universelle (en quatre termes correspondants) jaillit *de profundis* à la fin du diptyque (5:13). La doxologie de 5:8-14 complète la louange de 4:1-11 et assoit l'adoration double offerte, dans l'Apocalypse, au Dieu Créateur et au Christ. Ainsi, la création chante non seulement celui qui l'a créée, comme le faisaient les vingt-quatre anciens en 4:11, mais aussi celui qui l'a rachetée et, ce faisant, recrée: cette rédemption («tu as racheté pour Dieu, par ton sang, des hommes...», 5:9; cf. en 1:5, «qui nous a délivrés de nos péchés par son sang») est de pareille envergure que la création.

Le crescendo d'adoration qui est ici porté à l'expression, attribuant à Dieu et à l'Agneau une gloire qui leur est due, est la raison d'être de sa parodie dans l'adoration quasi universelle donnée, en 13:4, à la bête. Son anticipation suit l'amen de 5:14, où il s'accomplit un geste – le prosternement rituel des anciens, exprimant le culte véritable – qui sera singé au cours des antiliturgies à venir: chaque fois que cette action d'abaissement sera pratiquée ailleurs que devant Dieu ou devant l'Agneau (comme en 13:4, etc.), il s'agira d'une idolâtrie. L'homme qui n'adore pas Dieu se prosterne obligatoirement devant les puissances maléfiques. C'est pourquoi quasiment tous les habitants de la terre, hormis ceux dont les noms sont inscrits auprès de Dieu (13:8), offriront à leurs idoles un culte déformé tissé de blasphèmes (13:1, 5, 6). La question sur leurs lèvres – «qui est semblable au monstre?» (13:4) – est l'adaptation démoniaque de «ô Éternel, qui est semblable à toi?» sur les lèvres de Moïse (Ex 15:11) ou encore des psalmistes (Ps 89:7; 113:5).

Plus loin, nous reviendrons à l'action du chapitre 13, charnière. Mais notons d'ores et déjà comment Jean, avant que ces événements se produisent, veille à ce que la seule vraie adoration possible disqualifie, par avance, toute louange détournée par les bêtes: bien avant le moment où le dragon et ses séides exigeront de l'humanité, comme contrefaçon blasphématoire, un faux culte universel (en 13:4, 14), tout ce qui habite ciel, terre/mer et même abîme (5:13) se sera préalablement prosterné devant Dieu et devant l'Agneau; si le faux culte, qui surgira dans la suite de l'action, se calque sur le vrai, celui-ci anticipe de manière délibérée le faux. Parce que l'activité divine et providentielle de créer et de recréer est incessante, l'adoration des chapitres 4 et 5 ne cesse jamais (4:8) et devance les activités effrénées, partielles et vaines des puissances du mal.

Chapitre 7:11-17. Dans ce texte qui fait suite au grand cri de victoire des rachetés pour accueillir le salut de Dieu (7:10), on assiste à une grande scène d'adoration. La même doxologie qu'a reçue l'Agneau antérieurement en 5:8-14 se trouve

adressée à Dieu maintenant: six sur sept termes du cantique viennent de celui qui est adressé à l'Agneau (l'exception: richesse/abondance est remplacé par action de grâces). Les trois groupes (créatures, vieillards, anges) ne sont distingués en rien, par contraste avec 5:8-14, apparemment pour exprimer à l'unisson, comme en 4:1-11, une même joie et louange. On peut dire que Dieu est ici remercié de l'œuvre de rédemption qu'il a confiée à l'Agneau. L'œuvre de celui-ci, immolé-mais-dressé, semble inaugurer une immense fête perpétuelle, anticipée par les Ecritures juives; et, dès à présent (par exemple en 15:3, 4), ce service (cf. 22:3) d'adoration véritable, qui continue jour et nuit (7:15), ne sera offert qu'à Dieu seul.

Chapitre 11:15-19. L'irruption de l'adoration falsifiée est prévenue par un autre texte où il y a prostration, adoration et un hymne d'action de grâces chanté au Seigneur Dieu, tout-puissant, qui est et qui était (11:17). Les voix fortes, victorieuses de 11:15 répondent à l'exigence de la septième trompette qui appelle les chants de louange célestes que beaucoup de voix portent (cf. 4:8; 5:11, 12 et peut-être 7:9-10). Cette liturgie, qui correspond à celle de 7:9-12 et la complète, amène le drame eschatologique des trompettes à sa conclusion. L'hymne a pour sujet l'annonce du jugement et du règne de Dieu et du Christ, dont la narration racontera, plus loin, la réalisation.

Chapitre 12:10-12. Un autre hymne, doxologique, prolonge l'acclamation de la victoire de Dieu en focalisant la réalité du salut, de la puissance et de l'empire de Dieu et du Christ, désormais inaugurés. Il faut dire qu'entre-temps, le dragon a été précipité du ciel sur la terre (12:9) et que sa défaite est double: au ciel, il n'accusera plus personne devant Dieu (12:10), tandis que, sur terre, les accusés le vaincront grâce au sang de l'Agneau et à leur témoignage (12:11). Le malheur que sera, pour la terre, cette précipitation (12:12) est mis en perspective par une réjouissance céleste qui répond à l'autre exultation, prématurée, qui avait accueilli la mort des témoins (11:10). S'il se trouve que le Satan rôde désormais sur la terre, l'Eglise, en écho à l'hymne qui jaillit

au ciel, par son témoignage le vainc (12:11). L'absence apparente de l'Agneau dans tous ces événements se fait remarquer, mais il serait faux de croire au succès des monstres, dès que ceux-ci chercheront à se substituer à lui: pour les fidèles, l'Agneau reste présent et son «absence» n'est qu'un corollaire de la parodie.

Chapitre 13:4ss. Arrêtons-nous un instant sur ce seul anti-hymne proprement dit de l'Apocalypse, chant que Jean place sur les lèvres des adorateurs du premier monstre: qui est semblable au monstre et qui peut le combattre? Aussi court qu'il soit, cet hymne, par sa diction, renvoie au style des cantiques de l'Ancien Testament. Ces chants sont repris afin de parodier et l'acclamation liturgique du transfert d'autorité de Dieu à son Christ, et le prosternement qui l'accompagne, singeant ainsi la soumission des pieux à leur Seigneur. Peut-il y avoir, pour des oreilles juives ou chrétiennes, de blasphème plus osé que d'appeler «incomparable» un autre que le Dieu de l'alliance (13:5)? Ce chant idolâtre est intolérable et on peut s'attendre à ce que soit dénoncée et châtiée cette fausse adoration qui brouille la vraie: en effet, une réplique à ce pseudo-cantique ne tardera pas à se faire entendre, lorsque sera entonné, une nouvelle fois, le chant nouveau des rachetés de la terre (14:3).

Mais nous avançons trop vite. Qu'est-ce qui inspire cette adoration? C'est une surnaturelle guérison (13:3, 12) du premier monstre, qui impressionne la terre et donne lieu à un culte dénaturé que le deuxième monstre renforcera. Ce culte veut travestir la double liturgie des chapitres 4 et 5, mais ne saura être autre chose qu'une idolâtrie (13:14, 15); comme l'avaient fait de nombreuses fois ses prédécesseurs les psalmistes ou les prophètes, Jean tonne contre ce faux culte. Tout comme la cour céleste avait vu l'intronisation du Christ et s'était prosternée, les hommes sur la terre en voient maintenant la contrefaçon et sont contraints de rendre, à leur tour, un culte de nature creuse et vaine.

L'importance du culte et du cultuel aux chapitres 4 et 5 justifie et rend intelligible la place accordée, ici, à leur caricature.

L'hymne de révérence offert au monstre (13:4), cantique diabolique pour chanter la victoire du Satan sur les saints de Dieu (13:7), est en contrepoint de la louange qui revient à Dieu et à l'Agneau. Mais cet hymne reste faible et incolore! Il ne peut égaler le chant nouveau de 5:9, 10, *magnificat* où le droit de l'Agneau à assumer la souveraineté eschatologique du monde reposait sur une justification triple: sa mort, la rédemption que celle-ci avait effectuée et le règne de Dieu à ce prix instauré.

Trois vocables traduisent et concentrent la fausse adoration de la terre et de ses habitants: une admiration (13:3); un prosternement (13:4, deux fois, et 13:8); et un blasphème. Tout comme les créatures célestes dans leur acclamation de l'Agneau (5:14), ces idolâtres se prosternent, car le monstre dans la déification de son pouvoir voudrait s'en prendre à Dieu lui-même. Aux prières prononcées et aux chants entonnés par les voix innombrables devant le trône céleste (5:8, 9) correspondent les blasphèmes crachés par le monstre et repris par les pratiquants du faux culte (13:5, 6, 8) – piètre louange à l'évidence, car ces blasphèmes sont simplement *anti* – et Jean se gardera bien de dire quoi que ce soit sur les pratiques liées à ce faux culte tant évoqué par la suite (13:8, 12, 15; 14:9, 11; 16:2; 20:4). Les forces du mal, incapables d'apprendre une louange véritable (14:3), ne peuvent que défigurer et souiller tout ce qui est Dieu ou de Dieu en s'acharnant contre sa gloire et sa majesté.

Chapitre 14:9-11. Replaçons tout de suite ce texte charnière dans son contexte. Si le cantique des rachetés de la terre (14:3) retentit pour étouffer toute l'adoration blasphématoire du chapitre 13, ces mêmes comportements idolâtres appellent aussi le jugement de Dieu. C'est pourquoi les anges (14:6ss) crient la bonne nouvelle de la réplique de Dieu contre ses adversaires. L'énoncé du troisième ange condamne explicitement tout ce que le chapitre 13 vient de raconter: le verdict frappe quiconque se prosterne devant le monstre et son image et reçoit une marque sur le front ou sur la main (14:9), c'est-à-dire tous ceux qui ont participé à la fausse adoration et ont reçu la marque de cette alliance.

Le point est crucial, comme l'indique sa répétition, légèrement modifiée, en 14:11 (ceux qui se prosternent devant le monstre et devant son image, et quiconque reçoit la marque de son nom). La parodie du véritable culte rendu à Dieu est monstrueuse et elle permet de démasquer, pour ne pas dire exhiber, la vraie nature de ces idolâtres et de leur faux culte: ses pratiquants qui méprisent la grâce de Dieu auront affaire à sa colère (14:10) et leur châtiment non voulu sera tout aussi incessant (14:11) qu'est sans fin la véritable adoration (le *trisaïon*, 4:8) des êtres vivants.

Jean manie ici une fine technique littéraire qui lui permet de répéter, tout en les variant, des locutions lourdes de sens. «Ils ne cessent jour et nuit», précédée par «aux siècles des siècles» (en 14:11) reprend 4:8-9, «ils ne cessent... jour et nuit», doublée par «aux siècles des siècles»: d'une part, les adorateurs de la bête n'ont pas de repos (14:11) tandis que les martyrs, eux, se reposeront (14:13). Mais d'autre part, au non-repos jour et nuit des adorateurs de la bête (14:11) correspond l'activité tout aussi incessante des quatre êtres vivants, adorateurs de Dieu au ciel (4:8) – seulement, c'est pour une tout autre raison (4:8)! L'ironie met donc en parallèle formel le culte de Dieu et le culte de la bête.

Chapitre 15:1-5. Voici un autre texte qui s'éclaire à la lumière du va-et-vient entre vraie et fausse adoration. Jean a à l'esprit l'acte libérateur de l'Exode comme démonstration, face aux prétentions idolâtres du monstre, que Dieu reste l'incomparable. C'est pourquoi les paroles dont se sert le monde entier pour adorer la bête (13:4) parodient, nous l'avons vu, les mêmes paroles dans le chant de Moïse. Pour Jean, le nouvel exode que sont la mort et la résurrection du Christ permet à Dieu de révéler aux nations sa divinité incomparable, en réfutation des revendications de la bête. Que le cantique de l'Agneau adapte la même strophe du même chant de Moïse parodié en 13:4, chantée maintenant par les martyrs qui triomphent de la bête, n'est pas le fruit d'un hasard. Là, le rétablissement du monstre malgré sa blessure mortelle devait établir son invincibilité (13:4); ici, il

est attesté la seule divinité du vrai Dieu, tandis que la mort et la résurrection de l'Agneau neutralisent les prétentions liées à la blessure mortelle guérie (15:2-4).

Qui chante le cantique de l'Agneau? On le trouve sur les lèvres des saints vaincus (13:7), des mis-à-mort du second monstre restés intransigeants devant sa coercition. La mer céleste conduisant au trône de Dieu, où ces personnages chantent debout, semble remplacer la mer de l'épreuve. Vaincus en apparence seulement (13:7), ils sont vainqueurs ayant le droit de participer au culte céleste, devant Dieu et l'Agneau, comme cela avait été prévu (chap. 4 et 5). Les louanges d'Israël, détournées par le chant des peuples aveuglés (13:4), retrouvent ici leur juste écho dans un cantique qui, en célébrant le nouvel exode qui les concernera toutes, anticipe la future adoration unanime des nations.

Le lecteur doit se rappeler tout le contraste déployé, plus haut, entre la vraie puissance de Dieu et le pouvoir illusoire et vaincu qui lui est opposé; la locution dense (vainqueurs) du monstre, de son image et du chiffre de son nom, réitère la chose. Dans la crainte et la révérence qu'inspirent les bienfaits de Dieu (15:3), l'émerveillement parodique des païens éblouis par la bête (13:3) trouve sa réponse. Les actions chantées («tes œuvres», 15:3; «tes actions justes», 15:4) ont tout l'air de résumés des versements des coupes et elles constituent la réplique exacte du Dieu éternellement vivant (15:7), vrai roi des nations (15:3), aux blasphémateurs qui l'ont trahi (15:4) – même si les blasphèmes reprendront en 16:21! Le versement de la première coupe inaugurant la série atteint, précisément, les hommes qui avaient la marque du monstre et qui se prosternaient devant son image (16:2).

Chapitre 16. Mais la litanie diabolique du chapitre 13 trouve d'autres relais encore dans la suite de l'Apocalypse. Tant de rapports rigoureusement contrastés nous font soupçonner une résurgence, quelque part, de ces blasphèmes et de ces louanges qui se trompent de cible. C'est exactement ce qui se produit, au cours des versements des autres coupes. La justice de ces jugements est saluée par un ange (16:5-6)

et par l'autel (16:7), mais les adeptes des monstres, atteints par ces châtiments, réagissent autrement et insultent Dieu; leur blasphème est même triple: 16:9, 11, 21.

Il fallait rendre gloire à Dieu en vue de son jugement (14:7; 15:4) mais, à l'encontre de cet avertissement solennel, les hommes se cabrent dans leurs blasphèmes pour s'opposer opiniâtement à Dieu, à l'image des récalcitrants que les trompettes n'avaient pas réussi à convertir (9:20-21). Le triple blasphème pourrait signaler une intensification qui finalement rime bien, dans la logique de l'antithèse, avec un tableau à coloration hautement liturgique où, pour verser toutes ces coupes, les anges viennent du trône et sortent du temple (16:1, 17): c'est comme si les blasphèmes répétés devaient confirmer que les suiveurs du monstre ont fini par ressembler à celui dont le blasphème est caractéristique (13:5-6).

Chapitre 18:1-24 et chapitre 19:1-10. On trouve en 18:9-10, 18:11ss et 18:17ss trois plaintes parallèles, aux codas semblables, que les trois lamentations au sujet de Tyr, en Ezéchiel 27, semblent avoir inspirées. Ce chapitre 18 de l'Apocalypse, véritable bijou littéraire, mériterait une étude en profondeur qu'il n'est pas possible d'entreprendre ici. Mais du point de vue de la trajectoire empruntée par la thématique culturelle, nous pourrions lire 18:1-24 et 19:1-10 comme deux entités qui, de manière antithétique, se correspondent: précisément, le premier passage fait entendre le chant du cygne d'une anti-liturgie tandis que le second fait retentir à sa place l'authentique adoration appelée à lui succéder à tout jamais.

Le deuil des trois thrènes¹ qu'on trouve dans la bouche des rois, des marchands et des marins (18:9-19) ne nous paraît pas sérieux mais d'une insincérité creuse, car personne sur la terre ne pleure vraiment Babylone. Dès le cri de dérision censé aiguïser notre oreille (18:2), ces lamentations suspectes à l'effet cumulatif concernant une ville lointaine, invisible, détruite par des actions *off*, creusent un écart avec

1. Chants funèbres accompagnés de danses.

celle-ci et avec son sort que le lecteur doit, avant tout, éviter de partager (18:4-8). Il est de la logique narrative que, dans les décombres de Babylone, cité bâtie de mains d'homme et prostituée condamnée (19:2) dont bientôt on n'entendra plus rien (18:22), il doive s'ériger, pour la remplacer, la cité de Dieu, nouvelle Jérusalem et belle mariée (21:2). Si les anciens alliés de la ville des hommes ne réalisent pas encore que le malheur qui frappe leur idole parée (18:10, 16, 19; cf. 8:13) est véritablement le leur, en revanche le lecteur, lui, peut saisir ce qui pour l'instant leur échappe.

En 19:4, avec les vingt-quatre anciens et les quatre êtres vivants qui se prosternent, nous sommes comme au retour à 4:10 et 5:8 tandis que les hymnes de 19:1ss correspondent logiquement, dans la narration globale, à ceux de 5:8-14: remarquons l'irruption du voyant Jean dans les deux contextes, 5:4-5; 19:9-10. Plus qu'un simple contraste avec la triple complainte des rois, des marchands et des marins précédemment, 19:1-10 préserve la double signification jugement/grâce qu'ont les actes du Dieu souverain de la terre: la destruction de Babylone est une victoire du salut et de la justice de Dieu; c'est donc tout naturellement que la première voix qui chante la destruction de Babylone et du Satan (19:1) se trouve doublée par une deuxième pour célébrer l'avènement du règne messianique et des noces de l'Agneau (19:6). Le son et lumière de la chute d'une ville des hommes est le prélude indispensable au vrai spectacle que sera la descente d'une ville faite pour les hommes.

En même temps, cette liturgie céleste sert de contrepoids au deuil terrestre qu'on vient d'entendre. La fumée de la ville embrasée qui monte éternellement (19:3; voir précédemment 17:16, 18; 18:8-9, 18 et cf. Es. 34:9-10) revêt, par ironie, une valeur liturgique: l'expression aux siècles des siècles l'indique bien, cette fumée fonctionne ironiquement comme une sorte d'encens (8:3-4; 14:11). Au silence de Babylone désertée (18:22) succède, ici, une clameur immense venant des cieux, et les éléments contribuant à la liturgie de 19:1ss permettent

d'y voir une réplique délibérée aux plaintes du chapitre 18. Déjà, le ton est tout différent pour exprimer un profond sentiment de reconnaissance devant l'intégrité de la justice de Dieu: comme en témoigne le vocabulaire de la justice, il s'agit du verdict réclamé depuis 6:10, anticipé en 11:18; 14:18; 15:4 et 16:5-6 et repris ici en 19:2.

Aux plaintes des rois, des marchands et des marins divorcés d'avec Babylone (à distance, 18:10; 18:15; 18:17) et sortis d'elle (18:4!), répond le chant des participants aux épousailles de l'Agneau et à sa cité nouvelle (19:7). Aux trois catégories d'habitants de la terre entonnant des chants funèbres répondent exactement trois groupes de fidèles qui chantent des louanges. A la justification des uns correspond la condamnation des autres, car Babylone doit tomber pour céder sa place à la Nouvelle Jérusalem.

L'agencement des éléments composant le texte confirme sa correspondance antithétique avec ce qui précède. En réponse explicite à l'impératif de 18:20, Jean a trouvé trois voix pour doubler et juguler celles des anciens amis de Babylone: la voix de la foule immense (19:1-3, 6), celle des vingt-quatre anciens et des quatre êtres vivants chantant ensemble (19:4), celle enfin de la voix anonyme venant du trône (19:5). Puis, c'est trois alléluias (19:1, 3, 6) qui gommement la série de trois plaintes. D'autres trinômes ponctuant la liturgie renforcent ce jeu de trois: par exemple, le salut, la gloire et la puissance sont à notre Dieu (19:1); ou encore le triple son harmonieux des eaux et des tonnerres, orchestré par la foule (19:6, repris au cantique de 14:2); enfin, les trois exhortations de 19:7: «réjouissons-nous», réplique formelle, comme en 12:12 déjà, au «ils se réjouiront» de 11:10; «soyons dans l'allégresse»; et «donnons-lui gloire».

D'autres détails encore sont mis à contribution dans la narration du démantèlement de l'édifice parodique. Deux précisions de portée liturgique relient ce texte au précédent: d'abord, l'habillement de Babylone en fin lin (18:16), article commercialisé chez elle (18:12), sert pour vêtir également l'épouse de l'Agneau; mais toute la différence est dans les épithètes, car seul le vêtement de l'épouse est à décrire comme

fin lin, éclatant et pur (19:8; est-ce un rappel de 15:6, de la tenue des anges revêtus d'un lin pur, éclatant). Ce contraste est renforcé, ensuite (19:8 toujours), par la correspondance antithétique entre les œuvres-vêtements des saints que sont leurs actes de justice, et les injustices de Babylone (18:5).

L'adoration de 19:1ss ferme la parenthèse du mal qui, avec les anti-hymnes du chapitre 18, se sera finalement épuisé et aura tourné court. Plus aucune fausse liturgie célébrant un quelconque rival de Dieu et de l'Agneau ne se fera entendre, car aucune voix et aucun instrument (18:22) ne portera plus ces louanges contrefaites. Avec le dernier alléluia (19:6), acclamant l'entrée du Tout-Puissant dans son règne, tout cantique usurpateur disparaît: on ne chantera plus désormais que le salut, la gloire et le triomphe de Dieu.

Plus aucune fausse adoration ne se formulera dans l'univers entier; Jean, dans la suite de l'intrigue, sera empêché d'en inaugurer une nouvelle fois la pratique: son faux pas de vouloir adorer l'ange en 19:10 est doublé par celui de 22:8, 9. En racontant ironiquement comment il a été tenté, et par deux fois, de l'oublier, notre auteur peut-il mieux souligner, auprès de ses lecteurs, que le seul vrai culte est celui qu'on offre à Dieu et à l'Agneau? Il semblerait qu'aux yeux de Jean se confondent trop facilement en ce monde ceux qui loueront Dieu dans la Jérusalem céleste (7:15; 14:3; 15:3-4; 22:3; cf. 11:1) et ceux, en proie à l'idolâtrie (2:14, 20; 9:20), qui sont adorateurs du dragon et de la bête (13:4, 8, 12, 15; 14:9, 11; 16:2; 19:20; 20:4). On comprend pourquoi deux visions, et non pas une seule, se terminent avec l'injonction «adorez Dieu!» ou encore, le choix de deux refus d'adoration angéliques pour insister qu'il ne faut adorer ni la bête, ni même les anges-serviteurs de Dieu, mais Dieu seul.

Chapitre 19:17-21. Si les dernières scènes de l'Apocalypse ne laissent entendre plus aucune louange détournée, la correspondance antithétique entre vrai et faux culte ne s'oublie pas à cause d'une image particulièrement forte: le festin. Le spectateur voit les invités au festin nuptial (19:9) mais, avant de les regarder passer à table pour ainsi dire, il découvre

d'abord un tout autre festin parallèle («rassemblez-vous [les oiseaux] pour le grand festin de Dieu», 19:17) – macabre parodie celui-là qui s'inspire peut-être d'Ezéchiel 39:17 pour singer le repas messianique comme le sacrifice du Christ qui lui donne tout son sens.

Au cœur des dernières visions, ce festin dégoûtant des charognards (19:18, 21) oppose à une liturgie festive placée sous le signe de la bénédiction une anti-liturgie caractérisée par la désolation et la mort. Ce qui assure le parallélisme antithétique reliant festin et anti-festin, c'est, entre autres, la correspondance entre les deux invitations (au/pour le festin, 19:9, 17). Le fidèle exulte parce que son Seigneur le convie à sa table de victoire (19:7-8), conformément au rappel et à la promesse reçus en assemblée cultuelle le jour du Seigneur («je dînerai avec lui et lui avec moi», 3:20). L'impie, par contraste, ne connaîtra, pour aboutissement de son service idolâtre du monstre, qu'un prétendu festin de vautours qui signifie la défaite totale infligée par le cavalier invincible (19:17-21). Nous sommes au dénouement de l'intrigue où Dieu, en la personne du cavalier messianique, écrase, au grand jour et sans résistance possible, toute opposition à son règne et exécute la sentence de son jugement dernier.

Chapitres 21-22. Au cours des différents paragraphes de la finale de l'Apocalypse, plusieurs motifs continuent à évoquer, comme en sourdine, le souvenir d'une fausse adoration, certes réduite au silence mais dont le voyant se méfie encore. D'abord, tout ce qui est impur et qui rappelle l'impureté de l'anti-ville Babylone (18:2) doit être exclu de la ville sainte (21:8, 27; 22:15) où vient habiter, désormais, le Dieu saint (21:2-3, 10; 22:19), le Dieu-lumière: cette illumination semble capitale pour Jean, puisqu'elle fait l'objet d'un refrain liturgique (cf. 21:11, 23-24; 22:5).

Ensuite, la libération des nations et rois de la terre pour servir Dieu (21:24) constitue l'accomplissement du chant des rachetés (15:4) et offre un contraste patent avec l'apport du tribut des peuples à Babylone (18:11-17). Une transposition importante est opérée ici: au lieu d'amener leurs biens,

les nations se présentent. Remarquons, également, qu'en apportant ainsi à Dieu leur offrande de gloire et d'honneur, les nations contrebalancent et compensent l'adoration jadis offerte au monstre mais réservée, désormais, au seul glorieux (21:11): l'honneur dû à Dieu et l'Agneau, rendu et reçu au cours des liturgies précédentes (4:9, 11; 5:12-13; 7:12), est dorénavant apporté par les nations converties (21:26)!

Une autre transposition encore – celle du trône venu du ciel sur la terre (22:1) – suppose la dislocation définitive du trône rival, arraché au ciel pour être jeté dans le lac de feu, en passant par la terre et l'abîme. Du coup, l'adoration exclusive de Dieu est établie, unique et sans appel, parmi les hommes (22:3) et cette immédiateté permet aux siens de lui offrir, en face-à-face, leur culte incessant (22:3, 4), qui revêt apparemment un aspect sacerdotal (cf. le «service» de 7:1). Ce culte auquel se livre la ville entière est doté d'un cadre rituel et processional grâce aux précisions concernant l'avenue (21:21; 22:2), au défilé des nations et des rois (21:24), aux portes qui ne se ferment jamais (21:25) et à l'eau des sources (21:6) et du fleuve (22:1): faut-il en conclure à une ultime et grandiose fête des Tabernacles? Le contraste est, en tous les cas, total avec l'autre grande ville que le peuple de Dieu devait abandonner (18:4).

III. En conclusion

Notre traçage de la trajectoire thématique – l'adoration de Dieu et de l'Agneau – et sa contrefaçon permet de confirmer à quel point est central, pour l'Apocalypse johannique, cet enjeu culturel. L'apport est considérable, à la construction de l'univers symbolique du livre, des divers matériaux qui ont trait à cette adoration comme, selon la logique de l'antithèse, à tout ersatz idolâtrique qui se présente.

Cette focalisation sur la rencontre de l'homme avec son Dieu (ou – seule autre possibilité – avec le néant) n'est pas nouvelle; elle représente une préoccupation majeure des Ecritures juives dont s'imprègne notre texte. S'engager sans faille à adorer Dieu en son Christ mort, ressuscité et exalté,

en dénonçant tout autre prosternement comme un faux culte rendu à un non-dieu, via un médiateur frauduleux, voici l'écho fidèle d'un thème cher aux prophètes hébraïques: eux aussi, de leur temps, avaient fulminé contre tout abandon de YHWH par son peuple choisi et contre les nations idolâtres que le témoignage d'Israël au vrai Dieu devait éclairer. L'Apocalypse renouvelle et réactualise ce discours en insistant sur le fait que, dans le ciel comme sur la terre, l'initiative du Dieu qui vient en Jésus-Christ sauver son peuple exige la réponse de l'adoration en esprit (1:10; 2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22) et en vérité (1:1-2; 22:6, 18-20).

Sachant que, dans l'Apocalypse, le culte véritable a pour objet Dieu le Créateur et l'Agneau le Rédempteur qui partagent un même trône, peut-on identifier le faux culte dont la liturgie et le rituel, comme l'objet et la finalité, sont décrits, nous l'avons vu, comme singeant en tous points le vrai? Dans les Ecritures juives, où Jean puise la plupart de ses modèles ou originaux, il est frappant de constater que c'est, tout d'abord, l'infidélité religieuse d'Israël qui pose problème aux prophètes. L'idolâtrie aveugle des nations fait également l'objet de maintes dénonciations, mais elle est seconde: elle résulte, en partie, d'un manque d'illumination dû aux défaillances d'Israël, dont la vocation au milieu des nations devait être de faire venir les païens à Sion pour qu'ils trouvent, en YHWH, le seul vrai Dieu et Sauveur.

Au cours de notre étude de la thématique liturgique, nous avons accumulé des données qui vont dans le même sens: une idolâtrie d'inspiration démoniaque prenant la forme d'une liturgie déformée parodie les louanges de Moïse ou des psalmistes d'Israël pour en faire des blasphèmes et entraîne les nations dans une contrefaçon du culte de Dieu et de l'Agneau; ce faux culte chante tour à tour le dragon précipité et vaincu, qui fait figure de faux dieu; le monstre aux marques de crucifié caricaturales, faux messie à qui le serpent ancien délègue ses pouvoirs; et son frère siamois dont le faire imite celui de l'Esprit. Quant à leurs adorateurs aux blasphèmes répétés (16:9, 11, 21), ceux-ci portent la marque du

monstre et se prosternent devant son image (16:2), montrant par là leur appartenance à un anti-peuple signataire d'une anti-alliance, et attendent d'être conviés à un festin messianique sans réaliser que cette table (19:17-21) sera celle d'un anti-festin de jugement, dernier et sans appel.

L'identification du faux culte et de ses adorateurs idolâtres pourrait se trouver dans la réponse aux interrogations que voici: les membres des assemblées de Jésus en Asie, lecteurs de l'Apocalypse, avaient-ils à faire face à une lecture concurrentielle des Ecritures juives, lecture reprenant les mêmes éléments mais les disposant tout autrement, et à une interprétation opposée de l'histoire qu'elles véhiculent? Les suiveurs de l'Agneau devaient-ils affronter un messianisme rival qui rejetait explicitement le Messie Jésus? Ces fidèles vivaient-ils côte à côte avec les adeptes d'une autre vision de l'état de l'alliance réunissant *YHWH* et son peuple, hostile à une expansion d'Israël pour inclure, à cause de leur foi en Jésus Messie, des païens justifiés? Dans pareille situation, l'Apocalypse serait-il une apologétique énergique pour la foi au Messie Jésus, dont les paroles et les actes avaient renouvelé et sauvé Israël, et contre une foi antagonique dont le culte, qui a tout faux, se trouve ridiculisé, réfuté et neutralisé au cours du récit?

Si notre étude demande de poursuivre en procédant à de tels questionnements, nous ne pouvons le faire ici. Cependant ces questions, provoquées par les données du texte, invitent à revoir les reconstructions historiques du contexte socio-politique en Asie romaine que l'Apocalypse est couramment supposé refléter. Le plus souvent, en effet, ces substitutions servent d'appui à la suggestion que la polémique de Jean a pour cible l'idolâtrie païenne et surtout un culte de l'empereur florissant tout particulièrement dans l'Empire oriental. Nos résultats suggèrent cependant que la préoccupation de Jean peut être ailleurs: le faux culte démasqué et annulé par l'Apocalypse de Jean serait-il d'inspiration bien plus juive que l'on a eu l'habitude de le penser?

Petite bibliographie commentée

1. Pour une esquisse des grandes lignes de notre lecture de ce livre: G. Campbell, «Pour comprendre l'Apocalypse», *La Revue réformée*, 205 (1999), 67-73.
2. Pour notre propos selon lequel un parallélisme antithétique affecte tous les thèmes majeurs de l'Apocalypse, avec pour illustration une exégèse-témoin d'Ap 13:1-14:5: G. Campbell, «Un procédé de composition négligé de l'Apocalypse de Jean: repérage, caractéristiques et cas témoin d'une approche parodique», *Études théologiques et religieuses*, 77 (2002), 491-516.
3. Pour se faire une idée de l'interprétation contemporaine de l'Apocalypse de Jean: P. Prigent, «L'interprétation de l'Apocalypse en débat», *Études théologiques et religieuses*, 75 (2000), 189-210.
4. Pour une prise au sérieux de la dynamique littéraire de l'Apocalypse et une appréciation théologique du livre respectivement: R. Bauckham, *The Climax of Prophecy* (Edimbourg, 1993). R. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge, 1993).
5. Pour une analyse narrative de l'Apocalypse: D.L. Barr, *Tales of the End: A Narrative Commentary on the Book of Revelation* (Santa Rosa, 1998). J.L. Resseguie, *Revelation Unsealed: A Narrative Critical Approach to John's Apocalypse* (Leyde/Boston/Cologne, 1998).
6. Pour une réflexion à partir des deux ouvrages précités ainsi que quelques suggestions en vue du renouvellement des recherches actuelles sur l'Apocalypse: G. Campbell, «How to say what. Story and Interpretation in the Book of Revelation», *Irish Biblical Studies* 23 (2001), 111-134.
7. Pour quelques bonnes intuitions sur l'Apocalypse léguées par l'analyse structurale: J. Calloud, J. Delorme, J.-P. Duplantier, «L'Apocalypse de Jean. Propositions pour une analyse structurale», in *Apocalypses et théologie de l'espérance* (Paris, 1977), 351-371.
8. Pour le culte et le cultuel dans l'Apocalypse, nombre d'études importantes existent en anglais ou en allemand; seules sont indiquées, ici, quelques contributions en français attentives à la question: M. Carrez, «Le déploiement de la christolo-

gie de l'Agneau dans l'Apocalypse», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 79 (1999), 5-17. J.-P. Charlier, *Comprendre l'Apocalypse* (Paris, 1991, 2 volumes). P. Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean* (Genève, 2000).

9. Pour une interprétation politique de l'opposition entre l'Agneau et le monstre: E. Cuvillier, «Christ ressuscité ou bête immortelle?», in D. Marguerat et O. Mainville, *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et dans le Nouveau Testament* (Genève/Montréal, 2002), 237-254.

PORTRAIT DE THÉODORE DE MOPSUESTE

Sylvain J.G. SANCHEZ*

Nous pourrions prêter à Théodore les lignes que Marrou a consacrées à Augustin: «C'était avant d'étudier historiquement saint Augustin que sa pensée me paraissait relative, curieuse dans sa bizarrerie et son altérité [...]. C'est au contraire maintenant que j'ai appris à le connaître et à le comprendre [...] que la valeur de sa pensée m'est réellement accessible.»¹

Théodore de Mopsueste² (350-428) appartient à l'âge d'or de la Patristique. Il est contemporain d'Augustin, de Jérôme et il a bien connu Jean Chrysostome. A la différence de ce dernier qui s'intéresse surtout à la pastorale et à l'ascèse, Théodore a une réputation de grand théologien et s'adonne davantage à la spéculation. Il est le plus célèbre représentant de l'école d'Antioche, derrière Diodore de Tarse et Jean «à la bouche d'or» (litt. *Chrusos stoma*).

Après avoir passé en revue sa jeunesse et les débuts de sa vocation, nous nous attarderons sur les querelles théologiques et sa condamnation posthume. Enfin, nous présenterons sa réhabilitation postérieure.

* S.J.G. Sanchez est historien et écrivain, spécialiste en Patristique, doctorant à Paris IV-Sorbonne.

1. H.-I. Marrou, *De la connaissance historique* (Paris: Le Seuil, coll. Points Histoire, 1975, 1954), 260.

2. Pour une première approche de cet homme, on peut conseiller la lecture des articles de dictionnaires. A.G. Hamman, «Théodore de Mopsueste», in *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, t. XIV (1996), col. 989-992; M. Spanneut, *Les Pères de l'Eglise* (Paris: Desclée, 1998), 82-87.

I. Sa vie et des débuts hésitants

Théodore appartient à une des familles aristocratiques de la grande métropole syrienne³. Il a reçu la même formation classique que son maître Diodore qui dirigeait une communauté près d'Antioche. Maxime, futur évêque de Séleucie, et Théodore ont étudié la rhétorique et la littérature ensemble auprès du célèbre Libanius⁴: ils ont reçu alors l'enseignement supérieur des sophistes⁵. C'est là qu'une amitié durable se noue avec Jean Chrysostome. Théodore peut alors s'engager dans la carrière habituelle aux jeunes gens de sa classe. Mais sous l'influence de Jean, il entre dans un groupe ascétique (*askètèrion*) qui se réunit dans les faubourgs d'Antioche pour mener une sorte de vie commune sous la direction de Diodore, futur évêque de Tarse, et de Cartérius.

Il reçoit le baptême à l'âge de 20 ans. Dans ce groupe d'ascètes, on se consacre à la prière et aux jeûnes, à l'étude biblique et aux exercices spirituels⁶. Les frères observent le célibat et se soumettent à une pauvreté relative. Ils vivent dans des salles communes, où ils prennent leurs repas et dorment. S'il leur arrive de sortir en ville, ils doivent porter un costume spécial, qui les distingue des séculiers, éviter de s'attarder dans les boutiques, et fuir la conversation des femmes. Ce groupe ascétique mène une certaine vie commune, sans constituer pourtant une institution proprement monastique ou un groupe séparé de fidèles. Dans l'*askètèrion*, on cherche à unir sagesse chrétienne et culture classique, selon l'idéal

3. Antioche, aujourd'hui Antakya de Turquie, capitale du diocèse d'Orient de l'Empire romain, était une belle cité florissante, un centre intellectuel et religieux actif. Elle comptait alors de 350 000 à 500 000 âmes: cf. A.J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne* (Paris: 1955).

4. Célèbre rhéteur païen qui entretenait de bonnes relations avec les chrétiens (par exemple Basile de Césarée).

5. Pour plus de renseignements sur l'enseignement scolaire et universitaire antique, nous renvoyons à l'ouvrage incontournable: H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* (Paris: Seuil, 1948), t. II «Le monde romain».

6. Ces exercices sont divers et variés: pratiques de pénitence, méditation, assistance à certains offices, obéissance au maître des novices qui les initie à la recherche de la perfection... Ils sont inspirés des techniques des écoles de philosophie. Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris: Etudes Augustiniennes, 1987). Hadot souligne l'héritage de la philosophie dans l'ascétisme chrétien antique qui donna naissance au monachisme primitif.

exprimé par de nombreux Pères grecs de l'époque. On y cultive une spiritualité qui n'est pas celle des moines mais celle des chrétiens dans le monde. Ces ascètes sont aussi des intellectuels: ils étudient les Livres saints en expliquant d'abord les épîtres pauliniennes et le Pentateuque, puis le psautier de David et les prophètes, pour finir par les évangiles⁷.

Au cours de cette période, Théodore a fait probablement une retraite plus sévère dans les montagnes qui avoisinent Antioche. Mais son ardeur ne le soutient pas longtemps. Après trois mois de vie ascétique, il retourne dans le monde⁸. Ce retour à la vie profane est dû sans doute à une intervention étrangère. Théodore traverse donc une crise de foi et la tentation de tout arrêter est grande. Il quitte l'*askètèrion* pour s'occuper des affaires paternelles et songe même à se marier (il tombe amoureux d'une belle jeune femme nommée Hermione) et à devenir avocat. Nous avons un témoignage de cette période par la correspondance de Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste.

Jean envoie au jeune désespéré une longue lettre dans laquelle il lui reproche de trahir ses engagements spirituels par amour pour le siècle présent. Développant le thème du mariage, il montre au moine défaillant qu'il est lié à Dieu par son vœu de novice. En voulant se marier avec une femme, il commet un adultère. Jean prétend que son ami n'a plus la libre disposition de sa personne, comme c'est le cas de la femme dans le mariage. A ses yeux, Théodore a contracté un mariage spirituel avec Dieu par Christ. Jean rappelle aussi les critiques qui lui étaient adressées par les autres moines, plus ulcérés du départ de Théodore que soucieux de son salut.

Dans un traité ascétique postérieur⁹ (à l'allure didactique et destiné à tout moine défaillant quant à la foi), Jean Chrysostome

7. Cf. R. Leconte, *Saint Jean Chrysostome exégète syrien*, thèse dactylographiée de l'Institut catholique de Paris, s. d., 89 *passim*.

8. Ses deux biographes nous rapportent cet événement: Socrate, *H. E.* VI, 3; Sozomène, *H. E.* VIII, 2-9.

9. Jean Chrysostome, *A Théodore*, éd. J. Dumortier (Paris: Le Cerf, Sources Chrétiennes n. 117, 1966), «Le traité au moine défaillant», 81-219.

rapporte un fait comparable en tout point à la crise de son ami. Il s'agit de l'histoire du fils d'Urbanus, nommé symboliquement Phénix, qui se convertit, jeune, au christianisme, qui fait naufrage quant à la foi, et qui revient à Dieu par la suite en renonçant définitivement au monde. Bien des points de comparaison s'imposent entre Phénix et Théodore: la situation sociale des deux jeunes gens, également riches et de famille aristocratique; la retraite dans la montagne, retraite précipitée et qui ne permet point de terminer le cycle des études de rhétorique; la vie édifiante du novice que ses supérieurs jugent digne de l'initiation baptismale; le retour à la vie du monde, dû sans doute à une intervention d'amis qui lui rendaient visite au monastère; les critiques qui s'élèvent et le scandale qui se répand; l'initiative des moines pour ramener la brebis au bercail; le succès de leur entreprise.

Jean Chrysostome finit sa lettre en manifestant son affection à son frère déchu, mettant en pratique ce verset biblique: «Celui qui souffre a droit à la compassion de son ami même quand il abandonnerait la crainte du Tout-Puissant.»¹⁰ Il conclut ainsi:

«Si nous comptons un peu pour toi et que tu ne nous aies pas tout à fait bannis de ta mémoire, daigne nous répondre, car ta lettre nous comblera de joie, mais aussi Ta Perfection capable de plus hautes pensées encore nous rendra service par sa missive et sa prière. Jouis d'une bonne santé, dans le Seigneur, c'est l'objet de ma prière. Amen.»¹¹

A cette lettre, Théodore répond par ce que les manuscrits nous ont conservé sous le titre *Réponse du moine déchu*¹². C'est un billet écrit par un jeune homme de 18 ans en pleine crise psychologique¹³. Celui-ci évoque sa tristesse et son affection: «Accueillez-moi plutôt comme un homme qui souffre d'une

10. Job 6:14.

11. *Op. cit.* (*supra*, n. 9), «Lettre au moine Théodore» 6, 20-24.

12. Jean Dumortier pense *a contrario* que ce billet est antérieur à la lettre de Jean: cf. son introduction, *op. cit.*, 10-21.

13. A. Puech désigne ce billet comme un apocryphe – *Histoire de la littérature grecque chrétienne* (Paris: Les Belles Lettres, 1930), t. III, 569 –, tandis que J. Dumortier prône son authenticité – J. Dumortier, «La question d'authenticité des lettres à Théodore», *Byzantinische Zeitschrift* 51 (Munich: 1958), 66-72.

grande plaie, qui s'effraie des châtements éternels.»¹⁴ Il se plaint d'être abandonné par les frères du monastère et il les menace des mêmes maux que lui s'ils persistent dans leur attitude peu charitable. Il raille la mesquinerie et la dureté de cœur de ceux qui l'ont honni et abandonné. Il se sent isolé: «Je n'ai personne qui me porte secours.»¹⁵ Il sollicite le secours de la prière: «Après avoir lu ma lettre, communiquez-la à toute la fraternité, priant sans cesse, pour que le pécheur revienne de son égarement.»¹⁶ Théodore connaît une phase de dépression: il remet en cause sa vocation en pensant s'établir dans le monde. Il doute de son appel et pense repartir de zéro. Néanmoins, le remords le gagne et il sent qu'il passe à côté de quelque chose d'essentiel en renonçant à la vie chrétienne. Il culpabilise et se sent prisonnier de sa décision de tout abandonner. Il aimerait faire machine arrière mais cela lui semble un destin indépasseable. Il écrit le billet à Jean à ce moment-là et certains passages nous dépeignent un homme tourmenté, enfermé dans ses pensées contradictoires, en proie à la déréliction. L'hésitation le paralyse; il supplie ses frères d'avoir compassion de lui et de ne pas lui fermer leur porte. Ayant du mal à s'exprimer tant son désarroi est grand, il préfère citer la Bible plutôt que se fier à sa propre éloquence: «Et du reste, limité du côté du verbe, j'oserai citer les divines Ecritures¹⁷ [...] C'est pour cela que ma mémoire m'ôte la parole, quand elle repasse sur ce qui est affligeant pour mon cœur, que ma voix est entrecoupée de larmes, quand ma mémoire pense au terrible malheur qui m'est arrivé, qu'elle songe qu'après avoir donné ma promesse au Christ, je me suis rangé sous les ordres de l'Antéchrist, que je me dis: «Après avoir commencé par l'Esprit, j'ai fini par la chair.»¹⁸ Il doit certainement ressentir cruellement le verset de Pierre:

«En effet, si après s'être retirés des souillures du monde par la connaissance du Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, ils s'y engagent de nouveau et sont vaincus par elles, leur dernière condition est pire

14. *Op. cit.* (*supra*, n. 9), «Le billet» 1, 50-53.

15. 1, 17.

16. 3, 51-54.

17. 2, 24-25.

18. 2, 51-56.

que la première. Car mieux valait, pour eux, n'avoir pas connu la voie de la justice, que de l'avoir connue et de se détourner du saint commandement qui leur avait été donné. Il leur est arrivé ce que dit le proverbe véridique: «Le chien est retourné à son vomissement, et la truie à peine lavée va se vautrer dans le borbier.» (2 P 2: 20-22)

Après cette crise passagère qui a été déterminante dans l'orientation de sa vie, Théodore revient de tout son cœur à Dieu et à son Corps pour s'adonner à une étude approfondie de la Bible. Il inaugure une activité pastorale et littéraire aux fruits abondants. En 392, il est élu évêque de Mopsueste non loin de Tarse, en Cilicie seconde. Ses charges le conduisent à assumer celles de tous les évêques à cette époque: conciles, discussions avec les hérétiques, élections et dépositions d'évêques, et surtout la prédication et l'évangélisation.

II. Les querelles christologiques et la condamnation ultérieure du cinquième concile

Infatigable travailleur, Théodore n'a cessé d'accumuler volume sur volume. Il est mort en 428 sans que son enseignement n'ait été suspecté. Il incarne les tendances de l'école d'Antioche dont l'exégèse, marquée par l'emploi du sens littéral, s'appuie sur une analyse historico-grammaticale minutieuse, ayant recours le moins possible à l'allégorie. La pensée directrice de cette école est teintée par l'influence du judaïsme: elle s'appuie sur le concret. En ce qui concerne la christologie, elle s'attache d'abord aux faits historiques, à la vie terrestre de l'homme Jésus sans perdre de vue pour autant sa nature divine de Fils increé et coéternel au Père. Il est impensable de confondre les deux natures de Christ, unies certes mais discernables. Cette orientation s'oppose aux détenteurs de l'école d'Alexandrie marquée par des grandes figures comme Pantène, Clément, Origène... L'impact de la philosophie hellénistique est forte depuis Philon. Voulant harmoniser les vérités chrétiennes avec les notions spirituelles des païens dans un souci apologétique, ils ont insisté sur l'unité de la personne du Christ, exaltant le Christ-Dieu au détriment du Christ-homme pour faire accepter l'incarnation.

En outre, on doit surtout à Origène la méthode exégétique favorisant l'interprétation allégorique des textes.

De ce fait, Théodore, considéré durant sa vie comme un homme de Dieu par excellence, apparaît comme un des défenseurs de l'orthodoxie contre l'arianisme, contre l'apolinarisme, ou encore contre le pélagianisme quand il en connaîtra la doctrine vers 420, au soir de sa vie¹⁹. Arius (256-336) fait ses études à Antioche; il est marqué par cette théologie s'attachant à la distinction du Père et du Fils. Luttant contre le sabellianisme²⁰, il insiste, à juste titre, sur le fait que le Verbe est engendré. Cependant, il quitte le terrain de l'orthodoxie lorsqu'il en déduit son fameux *en ouk en*. Puisque le Fils est engendré, il faut que le Père existe avant; le Fils n'est donc pas coéternel au Père, et il fut un temps où il n'était pas (*en ouk en*). Cette déviation a contribué à ne voir dans le Fils qu'un homme et dans le Père le seul Dieu. Le concile de Nicée de 325 condamne alors l'hérésie et précise sa position en parlant de Fils engendré (c'est-à-dire de la substance du Père), non pas créé mais consubstantiel au Père (*homoousios*). Si le texte du symbole est clair concernant la substance divine et l'humanité du Christ, il est flou quant au mode d'union du verbe et de l'homme²¹. Laissant le champ

19. Le pélagianisme exagère le rôle de la volonté libre de l'homme au détriment de la grâce divine. L'homme peut atteindre le bonheur par son libre arbitre, aidé par la bonté de la nature humaine. Le péché originel n'existe pas. La conviction fondamentale de Pélagé et de ses partisans reposait sur l'idée que la nature humaine était stable et immuable et demeurerait toujours inchangée. A l'origine, Dieu avait créé bons les pouvoirs de la nature humaine. Sans doute, ils avaient été restreints par le poids des habitudes passées et par la corruption de la société, mais cette restriction était purement superficielle. Sur le pélagianisme, un ouvrage de référence: G. De Plinval, *Pélagé, sa vie, ses écrits et sa réforme, étude d'histoire littéraire et religieuse* (Lausanne, 1943); T. Bohlin, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis* (Uppsala: Universitets Arsskrift 9, 1957); E. Wang, *Théodore de Mopsueste et les origines du pélagianisme* (Paris, DES, 1961).

20. Pour Sabellius (fin du III^e siècle), le Père est le Dieu unique: le Verbe et l'Esprit Saint n'en sont que des émanations. Le Verbe est donc inengendré. Cette doctrine hérétique fut peut-être une réaction contre les hérésies de Paul de Samosate et de Lucien d'Antioche; ce dernier, excommunié par son évêque, renia ses idées et forgea une nouvelle doctrine de la Trinité qui inspira peut-être Arius.

21. Il faudra attendre le concile de Chalcédoine (451) pour préciser le mode d'union (cf. *infra*, n. 32-33). Ce concile réagira ainsi au nestorianisme et au monophysisme, hérésies qui portent sur le concept non explicitement révélé, le «comment» de l'union de la divinité et de l'humanité en Christ; les adeptes de l'une et de l'autre hérésies ont donc pu se targuer de respecter la foi de Nicée. Néanmoins, Nicée contribua à affermir l'orthodoxie et fut la base solide de la tradition des grands conciles ultérieurs.

libre à toute interprétation quant au «comment» de l'union, les hérétiques vont essayer d'échapper à la condamnation et l'arianisme va survivre encore longtemps malgré des défenseurs de l'orthodoxie tel Athanase d'Alexandrie²².

L'apollinarisme²³ est jugé comme une réaction à l'arianisme²⁴. Apollinaire de Laodicée (310-390), d'abord nicéen convaincu et ami d'Athanase, a même eu pour élève Jérôme. Son hétérodoxie apparaît dans son ouvrage *Preuve de l'incarnation de Dieu selon l'image de l'homme*²⁵. Zélé pour l'unité absolue de la divinité et de l'humanité en Christ, il voit une menace pour la foi dans l'idée arienne d'un Christ en progrès moral constant, adopté par le Père à cause de ses mérites; la doctrine antiochienne n'interdit pas assez, selon lui, de voir en Christ une double personnalité. Il juge absurde la doctrine enseignant l'union dans une seule personne de la divinité entière à l'humanité entière. Apollinaire n'admet qu'une seule nature chez le Christ. Il imagine une unité purement matérielle et biologique dans le Christ qui lierait la divinité directement à son corps en formant ainsi une seule nature (*mia phusis*). Ce refus de diviser, séparer, les deux éléments qui se combinent dans l'incarnation se résume dans sa formule de l'unité de l'Homme-Dieu: «Unique est la nature (la réalité concrète) du Verbe divin qui s'est incarnée.»²⁶ Il voit dans cette formule la seule explication de la *communicatio idiomatum*²⁷. Théodore réfute Apollinaire et il réussit là

22. Nous ne rentrons pas dans le détail des différences entre les divers partis: les homéens, les anoméens, les homoousiens, les homoïousiens, etc. Pour une première approche: H.-I. Marrou, *L'Eglise de l'Antiquité tardive 303-604* (Paris: Seuil, 1985), 36-55.

23. *Ibid.*, 126-132; J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise* (Paris: Cerf, 1987), t. III, 531-540.

24. Il est possible que cette hérésie ait eu des origines aussi anciennes que l'arianisme, par exemple dans le *Logos-sarx* d'Origène, ou bien comme une réaction à la sévérité insuffisante du synode d'Antioche (268) envers Paul de Samosate, ou encore comme une réaction à la christologie divisive d'Antioche.

25. Grégoire de Nyse réfuta cet ouvrage dans son *Antirhétikos*.

26. «*mia phusis tou theou logou sesarkômenê*» in Pseudo-Athanase (Apollinaire), *Ad Jovianum* I.

27. Cette expression latine désigne le pouvoir du Christ d'agir à volonté, soit en Dieu, soit en homme, soit en les deux puisqu'il a les deux natures. Il n'est pas permis de séparer les propriétés (*idiomata*) que les Ecritures rapportent au Christ, même si les unes semblent s'appliquer à ce dernier en tant qu'homme, tandis que les autres concernent davantage le Verbe.

où avait échoué Athanase car il assigne à l'âme du Christ l'importance théologique qui est absolument nécessaire²⁸.

A la date de sa mort (en 428), sa renommée tant en science qu'en sainteté n'est plus à faire; mais cet état ne dure que peu de temps car, la même année, Nestorius, qui était son élève, monte sur le siège de Constantinople et les discussions auxquelles la christologie de Nestorius donne bientôt lieu font apparaître clairement que cette christologie est, pour l'essentiel, celle même que n'a cessé de professer Théodore.

Nestorius (382-451)²⁹ se trompe dans sa compréhension du mode d'union de la divinité et de l'humanité en Christ. Son erreur est d'avoir associé la nature (*ousia*) divine du Verbe (*Logos*) à la personne (*prosôpon*) humaine de Jésus. C'est une union théologique impossible entre deux concepts (*ousia* et *prosôpon*) substantiellement différents. La théologie des conciles unit au contraire deux êtres spirituels, l'hypostase du Verbe (*Logos*) et l'hypostase de l'homme (c'est-à-dire l'âme de ce dernier) en une hypostase unique, manifestée en une seule personne (*prosôpon*) qui est Christ. Son hérésie consiste donc principalement dans le fait d'élever l'homme, être charnel créé, au niveau de l'*ousia* divine alors que l'union est concevable (pour la raison humaine) seulement au niveau des hypostases. Comment un être, en partie charnel, donnerait-il des propriétés à la nature divine? Nestorius a ignoré la *communicatio idiomatum*. En 431, le concile d'Ephèse condamne et dépose Nestorius. L'animosité à l'encontre de Théodore fait alors son apparition. Rabbulas, évêque d'Edesse de 412 à 435, d'abord ami de Théodore, devient son ennemi – parce que Théodore l'a repris en public

La *communicatio idiomatum* est la conséquence de l'union personnelle du Christ; cette doctrine fonde l'unité de personne dans les deux natures. Grégoire de Nysse reconnaît la possibilité de la *communicatio idiomatum* et la justifie: «En raison du contact et de l'union des natures, les attributs propres de chacune appartiennent aux deux ensemble. Malgré les deux natures, il n'existe qu'une personne (*prosôpon*).»

28. Cf. la cinquième homélie catéchétique, *infra*, n. 40.

29. L. Bräde, *Untersuchungen zum Scholienbuch des Theodoros Bar Koni. Die Übernahme des Erbes von Mopsuestia in die nestorianische Kirche* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1975).

sur une erreur – et il devient un grand ami de Cyrille. Il a fait brûler en 435 nombre d'écrits de Théodore.

Cyrille d'Alexandrie, qui avait été d'abord un admirateur de Théodore, s'aperçoit du lien entre la doctrine de Nestorius et celle de Théodore. Il ouvre contre lui une campagne qui, avec des péripéties diverses, se continuera jusqu'au cinquième concile œcuménique (553). Dans une de ses lettres à Acace, il écrit :

«Quoiqu'ils prétendent détester les enseignements de Nestorius, ils y applaudissent d'une autre manière, en admirant ceux de Théodore, qui sont marqués cependant d'une impiété égale et même bien plus grave. Ce n'est pas en effet Théodore qui fut le disciple de Nestorius, mais l'inverse, et tous deux parlent comme d'une seule bouche, vomissant de leurs cœurs un seul et même poison d'hétérodoxie.»³⁰

Vers 440 apparaît une hérésie diamétralement opposée au nestorianisme : le monophysisme³¹. Elle réunit les deux natures du Christ en une seule (*monos*). Le concile de Chalcedoine de 451³² met fin à ces idées hétérodoxes en définissant le mode d'union du divin et de l'humain dans le Christ³³.

«Notre Seigneur Jésus-Christ est un seul et même Fils, le même parfait quant à la divinité, le même parfait quant à l'humanité, vraiment Dieu et vraiment homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps; *homœousios* avec le Père quant à la divinité, et le même *homœousios* avec nous quant à son humanité, en tout semblable à nous sauf le péché; engendré du Père avant les siècles quant à sa

30. *Ep. ad Acacium* 69 (PG 77, 337-340). Il mentionne, à cette occasion, avoir réuni et réfuté des extraits de Théodore et de son maître Diodore de Tarse, faisant sans doute allusion ici à son *Contra Diodorum et Theodorum*, dont il ne subsiste que des fragments, pour la plupart dans les Actes du cinquième concile et dans les écrits de Sévère d'Antioche. Les lettres 67, 69, 71, 73 et 74 de Cyrille d'Alexandrie condamnent sévèrement Théodore et l'accusent de nestorianisme.

31. L'instigateur de ce mouvement est Eutychès, vieux moine de Constantinople, archimandrite (ou supérieur d'un monastère de plus de trois cents moines).

32. Ce quatrième concile a une grande autorité. Nous rappelons pour mémoire les six grands conciles : Nicée (325), Constantinople I (381), Ephèse I (431), Chalcedoine (451), Constantinople II (553), Constantinople III (680-681). Notons que les catholiques reconnaissent vingt conciles œcuméniques (le vingtième étant Vatican II, 1962-1965); les orthodoxes admettent douze conciles (jusqu'à Latran 1214 inclus); les protestants ne tiennent compte que des six premiers.

33. Le Credo est consolidé par ces deux affirmations qui résument les développements compliqués : 1) en Christ, il y a deux natures; 2) ces deux natures sont absolument unies.

divinité et, dans les derniers jours, le même, pour nous et notre salut, né de Marie la Vierge *Théotokos* quant à son humanité.

Un seul et même Christ, Fils, Seigneur, Fils unique, qui s'est fait connaître en deux natures qui demeurent sans confusion 1) sans changement (*asunchutos*); 2) sans division (*atreptos*); 3) sans séparation (*adiaretos*); 4) la différence des natures n'est nullement supprimée par leur union, mais, bien plutôt, les propriétés de chacune sont sauvegardées et réunies (*achoristos*); 5) en une seule personne (*prosôpon*) et une seule hypostase. Il n'est ni partagé ni divisé en deux personnes (*prosôpa*) mais il est un seul et même Fils et Fils unique, le *Logos* divin, le Seigneur Jésus-Christ; comme les prophètes de jadis avaient parlé de lui, et comme le Seigneur Jésus-Christ lui-même nous l'a enseigné, et comme le symbole des Pères nous l'a transmis.»

Les hostilités contre la mémoire des écrits de Théodore connaissent une accalmie car le concile accorde un non-lieu à son égard. Cependant, par l'insuffisance de ses sanctions, le concile a manqué de fermeté envers les monophysites dont l'hérésie a connu une longévité plus importante que le nestorianisme. La controverse est particulièrement violente, à partir de 543, sous la forme où elle a reçu le nom de controverse des *trois chapitres*. Les moines arméniens présentent à Proclus de Constantinople une première collection d'extraits des écrits de Théodore, les *Capitula*: c'est la revanche tant attendue des monophysites contre la mémoire de Théodore.

Théodore est finalement condamné à Constantinople, en 553, lors du cinquième concile.

«Nous condamnons et anathématisons, avec tous les autres hérétiques qui ont été condamnés et anathématisés par les quatre saints conciles et par la sainte Eglise catholique et apostolique: Théodore qui fut évêque de Mopsueste, et ses écrits impies.»

Après une assez longue résistance, le pape Vigile accorde sa sanction aux décisions du concile. Les travaux du concile ferment toute porte à la diffusion de l'œuvre de Théodore. Cette condamnation explique la disparition presque complète, dans l'empire grec, de son œuvre dogmatique et la mutilation

de son œuvre exégétique. La mémoire de Théodore a été ternie par cet amalgame avec son élève hérétique. Sa postérité a souffert de ces accusations mais, à la lumière des découvertes du XX^e siècle, on s'achemine vers une réhabilitation³⁴ de sa pensée.

III. Son œuvre et la postérité de sa mémoire

On ne connaissait Théodore que par l'état fragmentaire de son œuvre et par ce qu'en rapportaient ses détracteurs. Aujourd'hui, avec la découverte de certains de ses ouvrages, on comprend mieux sa pensée en matière de christologie.

M. Richard et R. Devreesse³⁵ ont démontré que le cinquième concile fonde sa condamnation de Théodore sur des extraits de ses œuvres empruntés à un florilège hostile et falsifié. Lorsque l'on confronte les extraits conciliaires aux textes récemment découverts, on constate des interpolations, des omissions, des altérations de toutes sortes. Ainsi, Richard, Devreesse, Amann³⁶ et d'autres en sont venus à conclure qu'il fallait renoncer à toute idée de se servir de ces extraits pour définir la vraie pensée de Théodore. Le recours aux versions syriaques authentiques est prôné³⁷ et les découvertes du XX^e siècle apportent de l'eau au moulin des études théodoriques. On peut retenir quatre dates.

En 1905, Addaï Scher, métropolite chaldéen, découvre à Seert le texte entier du traité *Sur l'incarnation* dans une version syriaque. Aucune de ses œuvres n'est citée aussi souvent

34. P. Parente, «Una riabilitazione di Teodoro di Mopsuestia», *Doctor Communis I* (1950), 3-15.

35. M. Richard, «Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore», *Mélanges Félix Grat I* (Paris: 1946), 99-116; *idem*, «La tradition des fragments du traité *perianthropèseôs* de Théodore de Mopsueste» *Opera minora* II, 182 (1977/78), n. 41; R. Devreesse, *Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psm. 1-80* (Rome: Studi e Testi, Bibliothèque vaticane, 1939); *idem*, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (Rome: Studi e Testi n. 141, Bibliothèque Vaticane, 1948).

36. E. Amann, «La doctrine christologique de Théodore de Mopsueste», *Recherche de sciences religieuses* 14 (1934), 161-190.

37. Malgré les réticences de Sullivan qui n'a pas une confiance absolue dans ces versions syriaques. Cf. A.F. Sullivan, «Some Reactions to Devreesse's New Study of Theodore of Mopsuestia», *Theological Studies* 12 (1951), 179-207; A.F. Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia* (Rome: Analecta Gregoriana 82, 1956), 299 pp.

que ce traité qui représente un des travaux les plus importants de l'école d'Antioche. Malheureusement, ce manuscrit a disparu en 1922 lorsque Addaï Scher fut assassiné et sa bibliothèque saccagée. Il ne reste qu'un certain nombre de fragments latins, grecs et syriaques de cette œuvre.

En 1932, A. Mingana³⁸ découvre un texte syriaque des *Homélies catéchétiques* dans un manuscrit du XVI^e siècle. Cette œuvre permet de mieux situer sa conception christologique par rapport aux extraits dangereux de son *De Incarnatione* réunis par Léonce de Byzance au cinquième concile. La huitième homélie enseigne, en effet, de façon indubitable, l'unité des deux natures dans une seule personne :

«Christ n'est ni seulement Dieu, ni seulement homme, mais il est par nature véritablement les deux, c'est-à-dire Dieu et homme à la fois. Il est Dieu le Verbe qui a assumé, mais il est aussi l'homme qui a été assumé. C'est celui qui est en la «condition de Dieu» qui a assumé la «condition d'esclave», et non la «condition d'esclave» qui a assumé la «condition de Dieu». Celui qui est en la «condition de Dieu» est Dieu par nature, et c'est lui qui a assumé la «condition d'esclave». La «condition d'esclave», c'est celui qui est homme par nature et qui a été assumé pour notre salut. Celui qui a assumé n'est pas identique à celui qui a été assumé, et celui qui a été assumé n'est pas identique à celui qui a assumé : celui qui a assumé, c'est Dieu, tandis que celui qui a été assumé, c'est un homme. Celui qui a assumé n'est pas, par nature, autre que n'est Dieu le Père par nature, car il est «Dieu auprès de Dieu» (Jn 1:1). Il n'est pas différent de celui auprès de qui il est. Quant à celui qui a été assumé, il n'est pas par nature autre que ne sont David et Abraham dont il est le fils, et à la descendance desquels il appartient. Voilà pourquoi il est Seigneur et fils de David : fils de David à cause de la nature, Seigneur à cause de l'honneur qui lui a été fait. Il a été élevé au-dessus de David son père à cause de la nature qui l'a assumé.»³⁹

38. A. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed* (Cambridge: W. Heffer and Sons, Woodbrooke Studies 5, 1932); *idem*, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* (*ibid.*, 6, 1933).

39. Théodore de Mopsueste, *Les homélies catéchétiques*, trad. fr. du syriaque par M. Debié, G. Couturier, T. Matura, introd. A. de Lourmel, dir. A.G. Hamman, 62-63 (Paris: Migne, 1996), *Hom. cat.* 8, 1 (trad. M. Debié), 119-120. Les homélies ont été prononcées par Théodore, sans doute à Antioche, entre 382, date approximative de son accession au sacerdoce, et 392, année où il devint évêque de Mopsueste.

Il est vrai que son expression *homo assumptus* manque de clarté⁴⁰ et ses outils conceptuels ne sont guère précis. Mais toutes ces lacunes ne nous autorisent pas à lui imputer des erreurs dont il n'est pas coupable, ni à lui refuser son dû dans le développement de la théologie. On doit se souvenir qu'à l'époque où vit Théodore, les notions de *phusis*, *hupostasis* et *prosôpon* n'ont pas encore été formulées. Il faut attendre les formules de Chalcédoine⁴¹.

En 1933, K. Staab complète l'œuvre de Swete⁴² en réunissant les extraits des chaînes grecques⁴³ sur les grandes épîtres: Romains, 1 et 2 Corinthiens, et Hébreux⁴⁴.

Enfin, la plus remarquable découverte des écrits de Théodore sur le Nouveau Testament est celle de son commentaire sur l'évangile de Jean qui nous est parvenu à l'état complet en 1940 dans une version syriaque. Le texte de son *Commentaire du IV^e évangile* est traduit en latin par Vosté⁴⁵.

Les quarante dernières années ont compté nombre d'éditions et de traductions des œuvres de Théodore⁴⁶. Les études théodoriennes approfondissent les découvertes pour faire la

40. *Homo assumptus*, expression commune à l'Eglise ancienne et que maintient le magistère romain, du pape Damase à Alexandre III (1159-1181).

41. Sur la christologie: Paul Galtier, «Théodore de Mopsueste: sa vraie pensée sur l'incarnation», *Recherches de science religieuse* 45 (1957), 161-168, 338-360; J.L. McKenzie, «Annotations on the Christology of Theodore of Mopsuestia», *Theological Studies* 19 (1958), 345-373; R.A. Norris, *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia* (Oxford: 1963). Frederick G. McLeod, «The Christological Ramifications of Theodore of Mopsuestia's Understanding of Baptism and the Eucharist», *Journal of Early Christian Studies* 10/1 (2002), 37-75.

42. H.B. Swete, *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii* (Cambridge: 2 vol., 1880-1882); *Théodore de Mopsueste, In epistolas B. Pauli commentarii*. La version latine avec des fragments grecs; introduction, notes et index par B. Swete (réimpression de l'édition de Cambridge de 1880-1882) (Farnborough: Gregg, 1969, 2 vol.).

43. Les chaînes désignent des recueils de passages exégétiques relatifs aux livres de l'Ecriture, œuvres de compilateurs tardifs d'ouvrages en général perdus (pour lesquels ils sont la seule source). Les chaînes grecques datent de la fin de l'époque patristique.

44. K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche* (Münster: 1933), 113-172 sur Rm, 172-196 sur 1 Co, 196-200 sur 2 Co, 200-212 sur Hé.

45. J.M. Vosté, *Theodori Mopsuesteni Commentarius in evangelium Johannis Apostoli* (Louvain: CSC 115, 116, 1940).

46. Cf. *L'initiation chrétienne*, textes recueillis et présentés par A.G. Hamman, introd. Jean Daniélou. Cyrille de Jérusalem, Ambroise de Milan, Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste... (Paris: B. Grasset, 1963).

lumière sur certains pans encore cachés de la pensée du théologien d'Antioche. Quelques grandes monographies ont jalonné l'historiographie théodorienne⁴⁷. Les articles éclairaient un détail particulier de l'œuvre: par exemple, pour ne prendre que les dernières années, Hill⁴⁸ étudie son interprétation des prophéties.

A cause des controverses posthumes qui ont entaché la mémoire de ce grand théologien de langue grecque, il demeure un Père de l'Eglise mal perçu par l'Occident. Et pourtant, nul n'a servi davantage le progrès de la christologie dans la génération des théologiens de 381 à 431 que Théodore. Si sa doctrine contient quelques tendances mal assurées, elle apporte des éléments positifs qui vont dans la direction de Chalcédoine et en préparent la formule. Les Eglises d'Edesse et de Perse ont même nommé Théodore «l'Interprète par excellence».

Polychronios, évêque d'Apamée (ville de Syrie), son frère, continuera dans la même voie en suivant cette quête de vérité et de pureté au service de l'Eglise, mais ceci est une autre histoire.

47. Cette liste n'est nullement exhaustive mais simplement indicative: Louis Sébastien Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles* (Paris: 1707), t. XII, 433-453; L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste (350-420 AD)* (Rome: sumpt. Pontificii Instituti biblici, 1913), in-4o, 335 pp.; R.A. Green, *Theodore of Mopsuestia* (Londres: Faith P., 1961), 173 pp.; Rowan A. Greer, *Theodore of Mopsuestia, Exegete and Theologian* (Londres: The Faith P., 1961), 173 pp.; G. Koch, *Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia* (Munich: Max Hueber, 1965), 242 pp.; J. Mcw. Dewart, *The Theology of Grace of Theodore of Mopsuestia* (Washington: XIII, 1971); Luise Abramowski, *Drei christologische Untersuchungen* (Berlin/New York: De Gruyter, 1981); R. Bultmann, *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia* (Stuttgart: Kohlhammer, 1984); D.Z. Zaharopoulos, *Theodore of Mopsuestia on the Bible. A Study of his Old Testament Exegesis* (New York: 1989).

48. R.C. Hill, «Theodore of Mopsuestia, Interpreter of the Prophets», *Sacris Erudiri* 40 (2001), 107-129. Cf. aussi D. Zaharopoulos, «Theodore of Mopsuestia: Views on Prophetic Inspiration», *The Greek Orthodox Theological Review* 23 (1978), 42-52.

1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 28 Euros; solidarité: 40 Euros
Pasteurs et étudiants: 13 Euros
Étudiants en théologie: 10 Euros. Deux ans: 16 Euros
C.C.P.: Marseille 7370 39 U
IBAN FR82 2004 1010 0807 3703 9U02 919
Périodicité: 5 fois par an
Les abonnements partent du 1^{er} janvier

Prix du fascicule

7 Euros pour l'année et l'année précédente
8 Euros pour les numéros double de l'année en cours
et de l'année précédente
3 Euros pour les années précédentes

2° - ABONNEMENTS DE L'ÉTRANGER

PAYS DE LA COMMUNAUTÉ EUROPÉENNE

Tarifs français + 9 Euros
C.C.P.: Marseille 7370 39 U
IBAN FR82 2004 1010 0807 3703 9U02 919
Pour la Belgique, compte postal n° 000-1842588-73

SUISSE

La Revue réformée, rue du Bugnon, 43, 1020 Renens
C.C.P.: 10-4488-4
Abonnement: 42 CHF; solidarité: 62 CHF
Pasteurs, étudiants et AVS: 25 CHF

AUTRES PAYS

- Règlement en Euros (FF), sur une banque en France: tarifs français + 9 Euros
- Autre mode de règlement: tarifs français + 12 Euros

Envoi *prioritaire*: supplément aux tarifs ci-dessus: 8 Euros
ou 12 CHF

3° - INTERNET

La Revue réformée peut être consultée sur Internet
www.unpoissondansle.net/fr

N° 233 – 2005/3 – JUIN 2005 – 5 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal: Février 2005

Imp. I.M.E.A.F., 26160 LA-BÉGUDE-DE-MAZENC, Tél. 04 75 90 20 70.
Le directeur de la publication: P. WELLS. Commission paritaire N° 0707 G 81942.



SOLI DEO GLORIA