

# La christologie de l'apocalypse

Autor(en): **C.G.C. / Hoekstra, S.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger**

Band (Jahr): **4 (1871)**

PDF erstellt am: **22.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379115>

## **Nutzungsbedingungen**

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

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

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

## **Haftungsausschluss**

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

LA  
CHRISTOLOGIE DE L'APOCALYPSE

PAR  
S. HOEKSTRA<sup>1</sup>.

---

Il est très regrettable, sans aucun doute, que les sources où nous puisons tout ce que nous pouvons connaître de la personne, de la vie et de la prédication du Jésus *historique*, se montrent plus pauvres en renseignements certains à mesure qu'on leur applique plus scrupuleusement les règles de la science historique. Mais ce qui est, est ; et il faut bien, quoique à contre-cœur, avouer enfin que M. Strauss n'avait pas entièrement tort quand il prétendait qu'il y a peu de personnages historiques sur lesquels nous possédions des renseignements aussi peu complets que Jésus. Nous possédons à peine des sources *secondaires* de son histoire ; nous n'avons que des traditions de troisième main, ou plus indirectes encore ; nous n'avons pas un seul document, à moins qu'avec Ignace on ne veuille appeler *documents* « la personne de Jésus-Christ, c'est-à-dire sa croix et sa mort, la foi à sa résurrection, et la foi qu'il a produite dans l'église<sup>2</sup>. »

Si nous donnons le nom de *documents* aux pièces qui proviendraient de Jésus lui-même touchant sa doctrine, celui de sources *primaires* aux témoignages directs de témoins oculaires et auriculaires, celui de sources *secondaires* à toutes les pièces

<sup>1</sup> *Die Christologie der Apokalypse*, — étude de M. le prof. S. Hækstra, insérée dans la revue hollandaise *Theologisch Tijdschrift*, juillet 1869.

<sup>2</sup> *Ep. ad. Philad.*, c. 18.

authentiques constatant l'état de la croyance de la primitive église fondée sur la prédication des témoins, il est clair que dans tout le Nouveau Testament il n'y pas un seul écrit rentrant dans l'une de ces catégories. La plupart sont de date trop récente. Quant aux écrits qui remontent réellement à un temps qui aurait pu nous laisser des sources *primaires* (comme celles des épîtres de Paul qui sont tenues pour authentiques, c'est-à-dire les quatre premières de notre recueil), ils ne nous donnent guère de renseignements sur la vie et la doctrine de Jésus. Paul n'a pas connu personnellement le Seigneur. Ses lettres ne sont même pas des sources *secondaires* pour la connaissance du Jésus historique, car il n'avait pas été instruit par les disciples immédiats; il était de fait autodidacte, même pour sa connaissance de Jésus, réserve faite de quelques traditions historiques détachées. Le Christ de Paul n'était aucunement le Christ de la tradition apostolique; c'était le fils de Dieu, souverainement élevé dans le ciel, qu'il avait plu à Dieu de révéler en lui; il n'avait reçu d'aucun homme la connaissance de ce Christ (Gal. I, 12, 14, 15), surtout pas des principaux apôtres. (Gal. II, 6.) Et, en fait, un seul événement de la biographie de Jésus, sa crucifixion, fait partie intégrante du système de Paul; et l'interprétation dogmatique de ce trait domine tellement chez lui toute la prédication du Christ, que ce qu'il dit de l'anamartésie de Jésus (2 Cor. V, 21) doit être considéré comme portant un caractère bien plus dogmatique qu'historique. Bien plus, quand il désigne le Christ comme « né de la semence de David selon la chair, » il est tout à fait vraisemblable qu'il n'a pas emprunté la connaissance de ce détail à quelque tradition spéciale, mais aux prophéties de l'Ancien Testament. Nous disons avec M. Réville<sup>1</sup> : « Dans les épîtres de Paul, où il est si souvent question de la mort et de la résurrection de Jésus, il

<sup>1</sup> *De la Rédemption*, Paris 1859, pag. 151. M. Réville aussi considère la doctrine de Paul sur la sainteté parfaite de Jésus comme une conséquence dogmatique, un fait « sans lequel la mort du Seigneur serait sans effet, sa résurrection impossible. » Il suppose que Paul aurait probablement mis à profit dans son enseignement oral les principales circonstances de la vie de Jésus, et les points les plus saillants de son enseignement.

règne sur sa vie elle-même un silence qui a souvent étonné la critique. Les deux grands faits de la mort et de la résurrection absorbent tellement les regards que rien absolument ne serait changé au système de cet apôtre si, par exemple, Jésus s'était borné à paraître sur la scène pour mourir et ressusciter. » Bref, les épîtres de Paul sont des monuments inestimables de son esprit à lui, de sa conception générale du christianisme, et elles renferment en outre bien des indications générales sur l'état de l'église au temps où il a vécu; mais comme sources d'informations sur le Jésus historique, elles n'ont qu'une valeur tout à fait subordonnée. Elles garantissent seulement que déjà alors la mort et la résurrection de Jésus faisaient partie de la croyance générale, ou que ces deux faits appartenaient à la παράδοσις (1 Cor. XV, 1 et suiv.), quoique pour Paul lui-même « l'Écriture » fût un facteur important de sa croyance, même en cela.

Si au moins nous avons des documents aussi anciens que les épîtres de Paul, pour nous renseigner sur ce qu'on croyait et prêchait touchant la personne de Jésus dans les cercles judéo-chrétiens des disciples des douze ! Mais le plus ancien écrit sorti de ces communautés est d'une date comparativement récente. Düsterdiek <sup>1</sup> place l'Apocalypse au printemps de l'an 70, d'autres un an ou un an et demi plus tôt, sans parler de ceux qui, s'appuyant sur la tradition ecclésiastique, mais en contradiction avec l'opinion des principaux critiques, la placent longtemps après la ruine de Jérusalem, sous le règne de Domitien <sup>2</sup>. Quoi qu'on dise, Apoc. XI, 1 et suiv. prouve irréfutablement que Jérusalem n'avait *pas encore* été détruite quand ce livre fut écrit <sup>3</sup>.

Mais qu'importe que l'Apocalypse ait été écrite un peu plus tôt ou un peu plus tard, du moment qu'elle est l'œuvre de l'apôtre

<sup>1</sup> *Kristlich exeg. Handbuch über die Offenbarung Johannis*. Göttingen, 1859, pag. 50.

<sup>2</sup> Voy. van Oosterzee, *Christologie II. Christ. van het Nieuwe Verbond*. Rotterdam, 1857, pag. 368. On trouve aux pages 378 et suivantes de cet ouvrage un aperçu détaillé des écrits modernes touchant cette question.

<sup>3</sup> Voy. Düsterdieck, o. c. pag. 49 et suiv.

Jean ? Malheureusement cette supposition ne s'appuie pas non plus sur une base inébranlable. Les témoignages internes que Scholten<sup>1</sup> cite en sa faveur, « le caractère violent et intolérant de l'auteur, sa prédilection pour le judaïsme et ses spéculations apocalyptiques, » ne prouvent pas grand'chose, car ces traits caractérisaient la plupart des zélotes judéo-chrétiens.

D'autres témoignages *internes* ne sont rien moins que favorables à cette hypothèse.

1<sup>o</sup> Le caractère fantastique<sup>2</sup> de cet écrit ne semble pas convenir à un auteur âgé, mais bien plutôt à un homme jeune ou dans la force de l'âge, chez qui les années n'auraient pas encore éteint le feu de l'imagination<sup>3</sup>.

2<sup>o</sup> Aucun passage de l'Apocalypse ne laisse soupçonner, même indirectement, que l'auteur ait personnellement connu le Seigneur. A la vue du ὁμοιον υἱῶν (ou υἱὸν selon une variante importante) ἀνθρώπων, il ne reconnaît pas son maître ; il faut

<sup>1</sup> J. H. Scholten, *Het Evangelie naar Johannes*. Leiden, 1864, pag. 425.

<sup>2</sup> En appelant l'Apocalypse un livre fantastique, nous pensons plus au *fond* qu'à la *forme*. La forme n'est pas fantastique, si l'on entend par ce mot l'effet d'une imagination dérégulée ; elle est artificielle ; la pensée revêt la forme de symboles qui se réunissent pour composer des figures fort peu esthétiques, souvent abstraites et si peu du domaine de l'imagination, qu'il est impossible de se les représenter. De plus, ce langage symbolique n'est aucunement une création originale de l'auteur de l'Apocalypse ; il en a emprunté la plupart des matériaux à la littérature apocalyptique qui le précède, et aux anciens prophètes. Il ne faut pas cependant méconnaître que ce qu'il y a d'artificiel dans la forme n'exclut aucunement l'ardeur de la pensée.

<sup>3</sup> S'il fallait, avec Düsterdieck (pag. 214 et suiv.), voir dans les vingt-quatre anciens de IV, 4, les douze patriarches d'Israël et les douze apôtres, cette vision, — qui ne se rapporte pas à l'avenir, — justifierait la supposition que les douze étaient morts lors de la composition de l'écrit. Cela contredirait le témoignage d'Irénée, d'après lequel Polycarpe a été disciple de l'apôtre Jean, et la tradition tout entière en ce qui touche cet apôtre. Maintenant, il est certain qu'on ne peut pas toujours se fier aux traditions, même quand elles sont anciennes et générales ; mais rien ne nous force à admettre l'interprétation de Düsterdieck. Il nous semble beaucoup plus raisonnable de voir dans les vingt-quatre anciens la représentation purement symbolique de l'ancien Israël et de la communauté chrétienne, de même que la femme de XII, 1, symbolise l'ancienne théocratie. Voy. les remarques très justes de J. H. A. Ebrard, *Die Offenbarung Johannis*, Königsberg, 1853, pag. 222 et suiv.

que celui-ci se nomme. L'apôtre aurait probablement ajouté : « Et je ne le reconnus pas, » ou quelque chose d'approchant. (I, 33 et suiv.)

3° Le passage XXI, 14, suppose selon toute vraisemblance un écrivain ne faisant pas partie des douze<sup>1</sup>.

4° Tout l'esprit et la doctrine de ce livre témoignent contre l'opinion qui lui donne pour auteur un des disciples les plus intimes de Jésus. En effet, non-seulement ce n'est qu'à contre-cœur, et contraint par les circonstances que, d'après cet écrit, Jésus renonce à imposer à ses disciples la « charge » de la loi mosaïque, pour autant qu'ils s'en étaient déjà affranchis et à condition qu'ils ne poussent pas leur affranchissement plus loin, II, 24 (le *πλῆν* du vers. 25 indique que ce qu'ils avaient encore et devaient garder, appartenait à la même catégorie que cette *autre* charge); mais aussi parce qu'on ne trouve dans ce livre aucune trace de la pensée que le christianisme est supérieur par son principe au mosaïsme. Ce fait, combiné avec notre seconde remarque, prouverait, dans la supposition que l'Apocalypse serait l'œuvre personnelle du disciple le plus intime de Jésus, ou bien que Jésus avait bien mal jugé cet apôtre<sup>2</sup>, ou bien que la thèse hardie d'A. Schweigler est fondée. Il dit<sup>3</sup> que Paul, en envisageant le christianisme comme une *nouvelle création*, et en le séparant ainsi du judaïsme, a par cela même été le premier à greffer dans le christianisme un principe indépendant de développement, il lui a soufflé un souffle de vie. Paul serait ainsi le vrai fondateur du christianisme, et ce qui est arrivé à Jésus de Nazareth ne serait que l'occasion de l'œuvre de Paul. Il est de fait que, à ne prendre que ce qu'il y a de religieux dans le contenu de l'Apo-

<sup>1</sup> Düsterdieck, o. c. pag. 63.

<sup>2</sup> Il n'y a pas de motif de se représenter la manière de judaïser de Jean autrement que celle de Pierre, Gal. II, 11 et suiv. Chez Pierre c'était plus faiblesse et crainte humaine que principe. C'est Jacques qui est représenté comme la colonne des coutumes judaïsantes. Quant à l'auteur de l'Apocalypse, c'est pour lui une question de principe, quoique dans l'application il ait subi l'influence des circonstances.

<sup>3</sup> *Nachapostolisches Zeitalter*, I, pag. 15.

calypse, l'image que ce livre évoque d'une vie chrétiennement pieuse renferme bien peu de traits qui puissent s'appeler une création nouvelle.

5<sup>o</sup> Si l'esprit et le caractère du Jésus historique, tels que Jean avait personnellement appris à les connaître, ont été réellement la base sur laquelle il a établi ce qu'il pensait du Christ glorifié (et ceux qui lui attribuent la composition de l'Apocalypse sont bien obligés de l'admettre), il ne reste presque rien de la douceur et de la bienveillance du Fils de l'Homme dépeint par les synoptiques.

Ces témoignages *internes* contre la johannicité de l'écrit nous semblent bien plus forts que les autres témoignages *internes* que l'on cite dans l'intérêt opposé.

Quant aux témoignages *externes*, il sont d'autant moins concluants que la confusion qui s'est faite déjà de très bonne heure entre Jean l'apôtre et Jean le presbytre ne peut que nous incliner au scepticisme. On se demande, au cas où l'auteur était un apôtre, comment, attribuant à ce titre la haute valeur indiquée par XXI, 14, il a pu ne pas se désigner comme Jean « apôtre de Jésus-Christ. » Il se nomme simplement « Jean » (I, 4 ; XXII, 8) ou « moi, Jean, votre frère » (I, 9), ou « Jean, serviteur de Christ. » (I, 1<sup>1</sup>) Cela seul prouve que l'auteur n'a pas pu être le fils de Zébédée. Que si l'on était tenté d'y voir une preuve de sa modestie, qu'on relise Apoc. XXII, 18-19, pour se guérir à tout jamais de cette illusion. Luther lui-même, dans sa *Préface à l'Apocalypse*, trouve un peu fort le langage de ce passage. Luther n'a pas tort.

Toujours est-il que, sans être l'œuvre de l'apôtre Jean, l'Apocalypse n'en a pas moins une grande importance pour la connaissance du Jésus historique. Il est bien vrai que si elle nous

<sup>1</sup> Apoc. I, 4 est une salutation au début d'une épître ; et au début de toutes les épîtres apostoliques que nous possédons, l'auteur mentionne son titre, Rom. I, 1 ; 1 Cor. I, 1 ; 2 Cor. I, 1 ; Gal. I, 1 ; Eph. I, 1 ; Col. I, 1 ; 1 Tim. I, 1 ; 2 Tim. I, 1 ; Tit. I, 1 ; 1 Pier. I, 1 ; 2 Pier. I, 1. Dans toutes les autres épîtres ou bien l'auteur n'est pas un apôtre, ou bien la salutation est faite au nom de plusieurs personnes.

Voyez, pour les témoignages *externes* sur l'Apocalypse, Düsterdieck, pag. 75, et suiv.

communiquait des traits de la vie et de la prédication de Jésus, nous ne pourrions pas accepter sans autre preuve ces renseignements comme témoignages historiques certains ; mais elle ne donne aucun renseignement de ce genre, et son importance est d'une tout autre nature.

En tout cas cet écrit date d'un temps où vivaient encore sans aucun doute un grand nombre de chrétiens de la *toute première* génération, et bien probablement plusieurs apôtres et autres témoins personnels de la vie de Jésus. Cette circonstance est importante lors même que l'auteur lui-même aurait appartenu à la *seconde* génération de chrétiens. Il est tout aussi certain, témoin sa polémique couverte contre le paulinisme, que l'auteur n'appartenait pas aux cercles pauliniens ou hellénistes, mais aux cercles judéo-chrétiens. Nous ne doutons pas que même dans ces cercles, sans excepter ceux qui avaient connu Jésus personnellement, l'imagination n'a pas été sans influence sur l'auréole dont se sont parés les souvenirs du maître ; mais il est bien évident que les facteurs étrangers à ces souvenirs ont eu chez eux une action bien plus restreinte sur la formation de la christologie que chez ceux qui n'avaient pas du tout connu Jésus. Pourquoi ? Pour la simple raison que l'imagination n'agit en pleine liberté pour idéaliser un homme, lors même que cet homme serait le plus éminent possible, que lorsqu'on ne l'a jamais contemplé que de loin. On ne peut honorer un homme entièrement à l'égal d'un être divin, que lorsque tout ce qui est concret et tangible, tout ce qui fait de cet homme un être se mouvant et agissant comme nous, a complètement disparu derrière l'image qu'on s'en fait. C'est une vérité psychologique de la même nature que celle en vertu de laquelle nul n'est prophète en son pays.

Mais il n'y a dans l'Apocalypse à peu près aucun souvenir historique proprement dit ; cet ouvrage ne parle pas et ne veut pas parler du Jésus *historique* ; le sujet en est la parousie et ce qui s'y rapporte, par conséquent Jésus exclusivement dans son état de gloire. C'est le Jésus vu à la lumière de la parousie, lumière il est vrai qui, dans tout le Nouveau Testament, a un éclat si éblouissant que la réalité terrestre s'en trouve entière-



ment transfigurée, comme Jésus sur la montagne. Le Christ de l'Apocalypse représente, lui aussi, bien plus les espérances judéo-chrétiennes touchant la parousie et ce qui s'y rattache, que les souvenirs historiques concernant Jésus, qui subsistaient encore dans les cercles judéo-chrétiens.

Une connaissance exacte de la christologie de ce livre a pour nous cette grande valeur qu'elle nous permettra de juger jusqu'où était parvenue, quelques lustres seulement après la mort de Jésus, la glorification du Christ, dans des milieux au sein desquels, d'un côté, la plupart des souvenirs historiques que l'on avait à son égard étaient restés vivants, et où d'un autre côté l'instinct religieux profondément monothéiste devait offrir un obstacle considérable à toute divinisation de l'homme.

La question à examiner est celle-ci : L'auteur de l'Apocalypse a-t-il considéré le Christ comme un *être divin* au sens *métaphysique* ? On connaît la méthode des anciens théologiens. Ils passaient en revue les *noms* donnés au Christ, les *œuvres* qui lui sont attribuées, les *attributs* dont il est revêtu, *l'hommage* qui lui est rendu. Suivant cette méthode, qui a le tort de ne faire aucune différence entre une apocalypse et un traité de dogmatique, la preuve de la divinité du Christ est facile à fournir. Il est vrai que nulle part dans notre document le nom de *Dieu* ne lui est explicitement donné. Mais ne s'appelle-t-il pas, comme Dieu, « le premier et le dernier ? » (I, 18 ; II, 8.) Il porte même le nom de *Jéhova*, le « nouveau nom » (III, 12) que « personne que lui-même ne connaît » (XIX, 12) et qui ne peut-être autre que le nom mystérieux de *Jehova*. Comment apparaît-il au voyant ? C'est évidemment la même figure que dans Daniel celle de l'Ancien des jours, c'est-à-dire celle de Dieu même ; en tout cas les cheveux « blancs comme la neige » (I, 14) sont empruntés à l'image divine de Dan. VII, 9. Qui peut porter le nom de « roi des rois et seigneur des seigneurs » (XVII, 14 ; XIX, 16), s'il n'est pas Dieu lui-même (qui porte ce nom dans 1 Tim. VI, 15) ? Dans l'Ancien Testament aussi Dieu est appelé seigneur des seigneurs (Deut. X, 17 ; Ps. CXXXVI, 3), le seigneur des rois (Dan. II, 47), et l'Apocalypse elle-même nomme Dieu le roi des gentils et des peuples. (XV, 3.) Le Christ de l'Apocalypse pos-

sède « les sept esprits de Dieu qui sont envoyés dans tous les pays (III, 1 ; V, 6) <sup>1</sup> ; » il est « l'Amen, le Véritable. » (III, 7, 14. <sup>2</sup>) Il ouvre le livre des jugements de Dieu qui doivent se répandre sur le monde (V, 5), et c'est de lui que proviennent toutes les prophéties et les révélations de Dieu à ses prophètes et à ses serviteurs. (I, 2 ; XIX, 10 ; XXII, 16, 20.) Avec le Père, il est pour nous la source de toute *σωτηρια* (VII, 10) ; c'est lui qui nous fait rois et sacrificateurs à Dieu son Père. (I, 6 ; II, 26, 27 ; III, 22 ; V, 11, 20 ; IV, 6 ; XXI, 22 ; XXII, 5.) Les églises sont sa propriété (I, 16, 20), et il marche au milieu d'elles. (II, 1 ; III, 1.) Il pèse les œuvres des croyants comme dans les parfaites balances de sa justice (II, 2, 8, 13, 19 ; III, 2, 3, 8, 15), et il sonde les cœurs et les reins. (II, 23.) Il garde ses fidèles à l'heure de la tentation (III, 10) ; il exerce le jugement au sein de l'église, et châtie ceux dont le zèle s'attédie, ou qui se laissent égarer par de fausses doctrines, afin de les amener à la repentance (II, 5, 12, 21 suivants ; III, 3, 19) ; il anéantit ses ennemis (I, 16 ; II, 12, 16 ; XIX, 15) ; c'est lui qui juge en justice les hommes d'après leurs œuvres (II, 23), qui accorde la gloire céleste à ses fidèles (II, 7, 10, 17, 26 et suivants ; III, 4, 5, 12, 20, 21), qui a la puissance sur la mort et sur l'enfer, pour en préserver ou pour y précipiter (I, 18), mais qui dis-

<sup>1</sup> *L'Esprit de Dieu* (ou les sept esprits) n'est pas envisagé éthiquement dans cet écrit, mais bien plutôt physiquement, comme manifestation de la puissance de Dieu, de la même manière que dans l'Ancien Testament, tandis que ce qu'il y a de purement spirituel dans son action consiste dans la communication du don de prophétie. Ce sont les sept yeux de Jehova, qui vont de lieu en lieu jugeant et condamnant (Zach. IV, 10), et non pas l'Esprit de Dieu sanctifiant le cœur des croyants. Il n'y a pas à douter de leur identité avec les sept anges qui se tiennent devant Dieu (VIII, 2), comme c'est indiqué par I, 4 (« qui sont devant son trône »), et par IV, 5. Ce que Düsterdieck avance à l'encontre (page 103) n'a aucune portée. Les sept esprits sont certainement les sept archanges, représentants du gouvernement de l'univers par Dieu, Michel, Gabriel, Raphaël, Uriel, Sealthiel, Jehudiel et Barachiel ; noms empruntés en partie à la théologie rabbinique.

<sup>2</sup> Düsterdieck voit dans le « véritable » le « réel et vrai Messie, » et « le réel et vrai témoin, méritant ce nom. » (Pag. 181, 195.) C'est parfaitement juste, à notre avis.

pose aussi des clefs de David, c'est-à-dire du royaume de Dieu. (III, 7, 8.) Il sera un jour avec Dieu lui-même comme le temple et la lumière de la Jérusalem céleste (XXI, 22, 23); très souvent il est nommé en même temps que Dieu, dont il est « le Fils (II, 18), » de même que Dieu est exclusivement désigné comme *son* Père (I, 6; II, 27; III, 5, 21; XIV, 1), jamais le Père des *hommes*, pas même là où leur désignation comme *fil*s ou *enfants* de Dieu semblerait appeler pour celui-ci celle de *Père* (XXI, 7); on peut même voir que l'auteur n'emploie dans ce passage le mot de fils, que parce que le mot collectif de *peuple* n'a pas de forme singulière pour désigner un seul individu; *être fils*, signifie donc ici *faire partie du peuple de Dieu*. Enfin le Christ est, soit seul, soit avec Dieu, l'objet de doxologies enthousiastes, et cela non-seulement de la part de ses rachetés, mais de la part des anges, même de la part de toutes les créatures qui sont dans le ciel et sur la terre. (I, 6; V, 12-14; VII, 10; XII, 10.) Que faut-il de plus pour reconnaître sans hésiter avec M. Reuss, que, dans l'Apocalypse, Christ est élevé au niveau de Dieu<sup>1</sup>?

Eh bien! nous hésitons fort à le reconnaître.

Nous n'éprouverions aucun scrupule si nous n'avions pas à faire ici : 1<sup>o</sup> avec le langage apocalyptique, qui peut d'autant moins se prendre comme l'équivalent de définitions dogmatiques, qu'un nombre considérable des symboles de ce livre nous laissent continuellement dans l'incertitude sur ce qui n'appartient qu'à la peinture extérieure, et ce qui est le fond même de l'intention; 2<sup>o</sup> avec une description de la splendeur du Glorifié, à laquelle s'imposait par la force des choses un caractère *métaphysique*, puisque tout ce qu'on se représente dans le ciel porte ce caractère. Nous avons surtout en vue cette remarque qu'il est impossible de décrire une dignité *spécifiquement* supérieure à toute dignité terrestre et humaine sans avoir recours à des images extrêmement semblables à celles sous lesquelles on cherche à se figurer la divinité. *Surhumain* et *divin* sont deux notions fort différentes; mais la manière de

<sup>1</sup> *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, I, pag. 346.

se *représenter* le surhumain ne se distingue au plus que très vaguement de celle dont on peut se *représenter* le divin. Même l'humain a un côté qui confine au divin (au moins au divin tel que nous nous le représentons). Que l'on essaye de dépeindre une personne supérieure aux hommes eux-mêmes qui ont atteint la plus haute limite de gloire qui leur soit départie ; par la force des choses, on lui donnera des attributs qui, strictement parlant, appartiennent à Dieu seul.

Il y a un excellent moyen de résoudre ce scrupule, et de s'assurer si l'auteur de l'Apocalypse a réellement considéré Christ comme un être métaphysiquement divin, ou bien s'il n'a vu en lui que le Messie, le David idéal, dont la dignité devait naturellement l'élever bien au-dessus de ses sujets. Il ne faut pour cela qu'examiner quelles peintures l'auteur nous présente des anges et des croyants glorifiés. Des anges aussi, car l'auteur considère ces êtres de l'imagination comme nos compagnons de service (XIX, 10 ; XXII, 9), et les met au même rang que nous ; c'est ainsi que la « grande voix dans le ciel » (peu importe qu'elle vienne des anges ou des anciens) appelle les croyants qui sont sur la terre « nos frères. » (XII, 10.) Plus exactement encore, il met les anges au-dessous des rachetés et des bienheureux, car ceux-ci sont placés beaucoup plus près du trône de Dieu que les anges. (V, 11 ; VII, 11.) Nous rencontrons ailleurs la même conception. (1 Cor. VI, 3 ; Hébr. I, 14 ; II, 16.)

Pour commencer par les anges, il est facile de voir que les différentes provinces de l'immense empire de Dieu leur sont confiées. Il est dit de sept anges qu'ils se tiennent constamment devant la face de Dieu (VIII, 2) ; ce sont les plus hauts dignitaires. Différents anges sont chargés d'exécuter chacun une part spéciale des jugements de Dieu sur la terre (VII, 2 ; VIII, 5, 7, 8, 10, 12 ; IX, 1, 13 ; XIV, 17 ; XV, 7 ; XVI, 2, 3, 4, 8, 10, 12) ; l'un porte le sceau du Dieu vivant (VII, 2) ; quatre commandent aux quatre vents de la terre (VII, 1) ; un commande au feu (XIV, 18) ; un à l'eau (XVI, 5) ; un porte la clef de l'abîme (XX, 1), comme (I, 18) Christ lui-même. Plusieurs fois ils sont appelés

*ισχυροί* (V, 2; X, 1; XVIII, 21)<sup>1</sup>, prédicat donné ailleurs à Dieu. (XVIII, 8.) Plusieurs fois ils sont nommés en même temps que Dieu ou que l'agneau. (III, 5; XIV, 10.) Il est dit d'un ange qu'il avait « un grand pouvoir et que la terre fut éclairée de sa gloire. » (XVIII, 1.) « L'ange puissant » en particulier (X, 1-3, 5-11) est dépeint avec des traits qui ressemblent singulièrement à ceux du Christ (I, 13 et suivants), et qui, pour tout dire, semblent en partie encore plus glorieux. Au moins l'arc-en-ciel qui entoure sa tête doit-il faire penser à celui qui entoure le trône de Dieu même. (IV, 3.) Cet ange est enveloppé d'un nuage, de même que Christ vient avec les nuages ou est assis sur un nuage. (I, 7; XIV, 14-16.) Son visage est comme le soleil, de même que celui du Christ (I, 16), et ses pieds comme des colonnes de feu, de même encore que ceux du Christ lui-même. (I, 15.) Nous reviendrons à cet ange. Des sept anges qui ont les sept plaies il est dit qu'ils étaient vêtus d'un lin pur et éclatant, et ceints vers la poitrine de ceintures d'or (XV, 6), de même encore que le Christ. (I, 13.)

Passons maintenant aux hommes.

L'auteur de l'Apocalypse nous présente (XII, 1 et suivants) l'image du véritable Israël de Dieu, soit de la théocratie israélite. Il la représente comme une femme qui met au monde le Messie. Cette femme apparaît au sein d'une lumière céleste qui n'est pas sans rappeler la brillante christophanie de I, 13-16, et bien plus la théophanie de IV, 3. Elle est revêtue du soleil, c'est-à-dire de l'éclat éblouissant du soleil, de même que Jéhovah se revêt de la lumière comme d'un vêtement. (Ps. CIV, 2.) La lune est sous ses pieds, et elle porte sur la tête une couronne de douze étoiles représentant les douze tribus d'Israël (comparez Gen. XXXVII, 9), de même que les sept étoiles que porte Christ sont les sept églises.

L'ensemble du peuple de Dieu est en outre représenté par les vingt-quatre anciens. Ils sont assis devant la face de Dieu (XI, 16), et autour du trône de Dieu, eux-mêmes sur des trônes (IV, 4-6), de telle façon que l'agneau seul soit plus rapproché

<sup>1</sup> Les anges « puissants » sont probablement les sept archanges qui se tiennent devant la face de Dieu.

qu'eux de Dieu. Ils portent des vêtements blancs et des couronnes d'or (IV, 4), de même que le Christ. (I, 13; VI, 2; XIV, 11.) Et eux aussi reçoivent avec Dieu les cantiques de louange des bienheureux. (XIV, 3.)

Les autres bienheureux sont décrits comme revêtus de longues robes blanches (III, 4, 5, 18; IV, 4; VI, 11; VII, 9, 13, 14), ou du lin le plus fin, pur et resplendissant (XIX, 8, 14); ils reçoivent eux aussi une couronne (III, 10), la couronne de la vie. (II, 10.) Ils portent les palmes de la victoire (VII, 9); ils reçoivent l'étoile du matin (II, 28), comme Christ est appelé la brillante étoile du matin (XXII, 16); ils sont des colonnes du temple céleste de Dieu, où ils restent toujours et servent Dieu jour et nuit. (III, 12; VII, 15.) Ils sont toujours devant le trône de Dieu (VII, 15; XIV, 5), et voient la face de Dieu (XXII, 4), et lui servent de prêtres et de ministres. (I, 6; V, 10; XX, 6.) Eux aussi sont assis sur des trônes royaux autour du trône de Dieu, et sont *σύνθρονοι* avec Christ de la même manière que Christ avec Dieu. (III, 21.) Ils se tiennent sur la mer, ou auprès de la mer, pareille à du cristal, qui semble entourer le trône de Dieu. (IV, 6; XV, 2.) Ils règnent avec Christ, premièrement mille ans sur la terre, ensuite pour toujours dans la nouvelle Jérusalem. (I, 6; V, 10; XX, 4, 6; XXII, 5.) La même parole (Ps. II, 9 : « tu les briseras avec un sceptre de fer, etc.; » LXX : « tu les feras paître avec une verge de fer, etc. ») leur est appliquée aussi bien qu'à Christ. (II, 26, 27; XII, 5.) De même que Christ porte l'ineffable nom de Jéhovah, nom qui est donné encore à la nouvelle Jérusalem, eux aussi portent ce nom, ou en sont scellés. (II, 7; III, 12; XIV, 1; XXII, 4.) Cette image, *être nommé du nom de Jéhovah*, est fréquemment employée dans les écrits des prophètes; par exemple en parlant des Israélites, ou du peuple de Dieu (Esa. XLIII, 7; LXIII, 19; Jér. XIV, 9; XV, 16; Dan. IX, 19); même en parlant de païens convertis (Amos IX, 12); ou de la ville de Dieu. (Dan. IX, 18, 19.) Le « nouveau nom » donné à Christ et aux croyants est emprunté à Esa. LXII, 2 : « Et on t'appellera d'un nouveau nom que la bouche de Jéhova aura expressément déclaré. »

En même temps, la distance entre Dieu et Christ est et reste très grande suivant l'Apocalypse. Proprement Jéhovah seul est roi; car les paroles « celui qui est assis sur le trône, » désignent toujours exclusivement Jéhova en personne. En outre, le fait seul que la figure du Christ est décrite en détail, tandis que Dieu est désigné seulement comme « quelqu'un assis sur un trône, » sans qu'aucun de ses attributs soit détaillé, mais avec l'unique indication de la lumière qui l'environne (IV, 3), place Dieu à une hauteur infinie au-dessus de Christ. « L'Apocalypse, dit Zullig (*ad. cap. I*), répand sur Dieu une telle profusion de gemmes éclatantes (il faut se représenter cela comme une espèce de mosaïque étincelante), qu'éblouis de ce scintillement, ce n'est plus lui proprement que nous apercevons, mais seulement l'enveloppe de lumière qui l'environne. » Herder voit là, et il n'a pas tort, une image de l'insondable nature de Dieu, que l'âme n'a point d'organe pour se représenter, le langage point de mot pour nommer<sup>1</sup>. La désignation donnée le plus volontiers à Dieu est « celui qui est assis sur le trône, » sans y ajouter le mot *Dieu* (IV, 3, 9, 10; V, 1, 7, 13; VI, 16; VII, 15; XX, 11; XXI, 5); deux fois seulement le mot *Dieu* est joint à la formule. (VII, 10; XIX, 4.) Dieu est absolument le seul créateur de toutes choses, sans que dans l'Apocalypse Christ apparaisse comme l'instrument de la création. (IV, 11; X, 6; XIV, 7.) Dieu seul est le souverain de l'univers, le παντοκράτωρ, c'est-à-dire Jéhova zebaôth, comme il est très souvent appelé; seul il est κύριος ὁ θεός (très fréquent aussi); seul δεσπότης (VI, 10); seul celui « qui est, qui était et qui sera, » c'est-à-dire Jéhova; seul κύριος par excellence, le seigneur de la terre (XI, 4); par extension, le titre de *seigneur* est aussi donné à Christ, aux anges et aux hommes. Dans un sens absolu, Dieu est seul encore celui qui vit, celui qui vit aux siècles des siècles. (IV, 9, 10; VII, 2; X, 6; XV, 7.)

<sup>1</sup> Ebrard aussi dit (*Offenb.*, page 219): « Il n'est pas décrit aussi exactement que le Fils de l'Homme au chapitre I, parce que sa splendeur est trop au-dessus de toute description. L'apôtre ne lève sur lui qu'un regard ébloui et hésitant. » Il semble un peu naïf de lire sous la plume du même savant (page 224) que Jean n'a pas composé sa vision d'après Esa. VI et Ezéch. I, mais que « Dieu s'est réellement montré à Jean. »

Lui seul est ὁσιος. (XV, 4; XVI, 5.) Par contre le prédicat ἄγιος est appliqué à Christ, aux anges et aux croyants. A lui seul revient, *sensu forensi*, le prédicat de *juste*, comme à celui dont les jugements sont équitables (XV, 3; XVI, 5, 7; XIX, 2), et qui, à cause de cela, est très à craindre. (XV, 4.) Proprement aussi il est le seul roi, le roi des nations (XV, 3), et c'est à lui qu'appartient toute puissance et toute autorité royale (X, 15, 17; XII, 10; XIX, 6), lors même que l'exécution de sa volonté dans le royaume messianique est confiée au Christ. Ce n'est pas Christ, c'est Dieu seul qui est le juge; les arrêts et tout jugement viennent de Dieu. (VI, 10; XI, 18; XIV, 7; XV, 4; XVI, 57; XVII, 1; XVIII, 8, 20; XIX, 2.) Aussi Dieu est-il proprement le seul objet de l'adoration.

Il n'est pas difficile de répondre aux quelques objections que l'on pourrait opposer à cette interprétation.

a) Dieu seul est créateur, sans intermédiaire. Christ est cependant nommé ἀρχή de la création de Dieu. (III, 14.) Plusieurs interprètes entendent ce mot, avec Düsterdieck (pag. 195), comme désignant le *médiateur*, ou mieux encore *le principe actif* de la création. Mais c'est sans fondement. « Comment, demande Düsterdieck, Christ pouvait-il dicter cette épître, s'il était lui-même une créature? »

Pourquoi pas, si Dieu lui-même l'a établi seigneur de l'église et lui en a confié la conduite? Il pouvait s'exprimer ainsi comme chargé du gouvernement divin de l'église, ce qui, d'après l'Apocalypse, n'implique pas du tout un *être soi-même Dieu*, car alors les anges aussi seraient *Dieu*.

Comment toutes les créatures dans le ciel et sur la terre pourraient-elles l'adorer (V, 13), s'il était lui-même une de ces créatures? (Comparez XIX, 10.)

Dans le passage V, 13, il n'est pas question d'*adoration*, mais d'hommage: nous y reviendrons tout à l'heure. Il n'est pas l'objet de cette doxologie en vertu de sa nature divine, mais en vertu d'un fait spécialement désigné, sa mort sur la croix. D'ailleurs de quel droit Düsterdieck cite-t-il ici XIX, 9? C'est faire dire à l'ange ce qu'il ne dit aucunement: Adore Dieu, c'est-à-dire aussi Christ, car Christ est Dieu.



« Qu'on prenne la qualification de l'Α et de l'Ω donnée au Seigneur (XXII, 13) dans toute son énergie, on sentira aisément que l'Α désigne Christ comme l'ἀρχή, le principe actif de la création (comparez Col. I, 15, 16 ; Jean I, 3), et l'Ω indique qu'il *vient* mettre un terme à toute la création visible. »

Autant d'erreurs que de mots. Car : 1° Düsterdieck lui-même (page 574 et suivante) voit avec raison dans XXVI, 13, « une parole de Dieu lui-même. » 2° D'après l'Apocalypse, ce n'est pas Christ, mais Dieu qui met un terme à l'ancienne création, et qui appelle la nouvelle à l'existence. (XX, 11 ; XXI, 1, 2, 5.) 3° Enfin Christ est désigné expressément comme l'ἀρχή de la création de *Dieu* ; et il est impossible de voir là autre chose que le fait que la création est l'œuvre de Dieu, et que Christ est l'ἀρχή, c'est-à-dire le commencement de cette œuvre, c'est-à-dire qu'il est lui-même une créature de Dieu. Baur nous semble avoir parfaitement interprété ce passage, quand il dit : « Lors même que Christ en sa qualité de *commencement de la création* n'est que celui qui a été créé le *premier*, cette expression paraît cependant impliquer clairement l'idée de la *préexistence*. Mais si on considère par contre qu'un instant auparavant (III, 12) le nom céleste du Messie est appelé un *nouveau* nom, et que nulle part ailleurs dans cet écrit la préexistence du Messie n'est clairement affirmée, il devient très vraisemblable que l'expression *le commencement de la création de Dieu* n'est pas une définition dogmatique ; il faut alors y voir purement et simplement un *titre* d'honneur, une manière énergique d'exprimer la pensée que le Messie est la créature la plus élevée en dignité, ou celle en vue de laquelle tout s'est fait dès l'origine dans l'acte de la création<sup>1</sup>. » Mais même s'il fallait concéder que cette expression impliquât sa préexistence, cela ne prouverait cependant rien en faveur de sa nature divine au sens métaphysique. On aurait toujours à résoudre le problème de savoir si la préexistence est réelle ou idéale ; car cette dernière notion n'est pas étrangère à l'Apocalypse. On y lit, par exemple, que les noms des croyants sont inscrits *dès la fonda-*

<sup>1</sup> *Neutestamentliche Theologie*, pages 217 et suivantes.

*tion du monde* dans le livre de vie de l'agneau immolé. (XIII, 8.) Mais il ne peut pas y avoir un livre de vie de l'agneau immolé avant qu'il y ait un agneau immolé, et, quelle que soit la préexistence de Christ, sa personne n'a pu devenir l'agneau immolé que par sa mort; sa préexistence comme *agneau immolé* ne peut donc être qu'idéale. De plus, remarque Baur (page 218), la théologie juive était prodigue de l'expression *avant la fondation du monde*; elle comptait *sept* choses (entre autres le nom du Messie) qui avaient été créées avant le monde, et *dix* qui avaient été créées en même temps que lui.

b) Dieu seul est roi, « celui qui est assis sur le trône, » lorsque le trône est celui de l'univers. L'expression : « le trône de Dieu » peut signifier deux choses : 1<sup>o</sup> le trône de Dieu comme roi *du ciel et de la terre*; 2<sup>o</sup> le trône de Dieu comme roi *du peuple théocratique d'Israël*, continué dans *l'église chrétienne*, ou le règne de Dieu. Ce n'est que par rapport à ce second trône que le Christ de l'Apocalypse est *σύνθρονος* de Dieu. C'est le trône dont parle Jérémie (III, 16, 17), quand il dit que cette Jérusalem dans laquelle l'arche de l'alliance de Jéhova ne se trouvera plus (Apoc. XXI, 22 : « Et je ne vis point de temple dans la ville, etc. ») sera appelée *le trône de Jéhova*. Au point de vue spécial de leur charge les rois théocratiques sont mis dans une certaine mesure à côté de Jéhova, et comme au même rang que lui; et Jéhova donne même à un roi impie d'Israël le titre de « mon ami, l'homme de ma compagnie. » (Zach. XIII, 7<sup>1</sup>.) C'est pour cela que le trône des rois théocratiques a fort bien pu être appelé *le trône de Jéhova*. Salomon est assis *sur le trône de la royauté de Jéhova sur Israël* (1 Chron. XXVIII, 5), ou *sur le trône de Jéhova*. (Ibid. XXIX, 23.) Il a plu à Jéhova de le placer *sur son trône* (de Jéhova), pour être roi à Jéhova son Dieu. (2 Chron. IX, 8.) Et le psalmiste s'adressant au roi d'Israël, lui dit : « Ton *trône de Dieu* est éternel. » (Ps. XLV, 7.) Il faut remarquer en outre que, d'après l'Apocalypse, l'agneau n'est pas proprement assis *sur* le trône de Dieu. Cet écrit place l'agneau, et par conséquent aussi son trône, entre le trône de

<sup>1</sup> Il faut lire avec Hitzig רַעַי au lieu de רַעַי à cause du parallélisme.

Dieu, entouré des quatre chérubins, symboles de la création universelle, et les vingt-quatre trônes des anciens. (V, 6.) De même que le כִּי־רִבְּוֹ répété, en hébreu, le double ἐν μέσῳ indique ici les limites de l'espace réservé à l'agneau. Seulement, dans la nouvelle Jérusalem, où l'agneau est *rex vicarius Dei*, son trône se confond avec celui de Dieu, et est appelé « le trône de Dieu et de l'agneau. » (XXII, 1, 3.)

c) Dieu est seul juge. Le passage XX, 4 semble contraire à cette thèse : « Et je vis des trônes sur lesquels s'assirent des gens à qui le pouvoir de juger fut donné. » Qui sont ces gens ? Ce ne sont pas les croyants, puisqu'ils sont eux-mêmes les objets du jugement. Ce ne sont pas non plus Dieu et Christ ; les mots « le pouvoir fut donné » les excluent. Qui donc ? Proprement personne. Ce trait fait simplement partie de la représentation symbolique du jugement de Dieu, sous la forme d'un *tribunal*. Dans l'économie de ce livre, le Messie n'apparaît avec un rôle personnel actif qu'au moment de la catastrophe finale précédant immédiatement l'établissement du millennium ; et de la même manière Dieu n'intervient personnellement qu'au moment de la catastrophe finale qui précède la nouvelle création même. Les ἄνθρωποι sont donc ici les représentants symboliques de Dieu pour ce *premier* jugement, et l'on outrepassa la pensée de l'auteur en demandant qui exerce proprement ici les fonctions juridiques.

d) Dieu est le seul objet de l'adoration proprement dite. Contre cette thèse van Oosterzee dit à tort : « Quand Jean veut offrir à genoux son hommage à l'ange, il est immédiatement repris ; mais quand il tombe aux pieds du Sauveur glorifié, il n'est pas repris, mais amicalement relevé<sup>1</sup>. » Tomber *comme mort* aux pieds de Jésus n'est pas un acte d'adoration, mais un effet de la crainte (φόβος ; I, 17). C'est une notion habituelle à l'Écriture que la vue, non-seulement d'une théophanie, mais aussi d'une angélophanie, remplit le spectateur d'une si grande terreur qu'il tombe à terre. (Jos. V, 14 ; Jug. XIII, 20 ; Job IV, 13, et suivants ; Dan. VII, 15, 28 ; VIII, 17, 18, 27 ; X, 8-12, 15-19.) Toute

<sup>1</sup> *Christologie*, II, pag. 426.

*προσκύνησις* n'est pas adoration, puisque cet hommage est aussi accordé à des chrétiens. (III, 9.) Cependant, même la *προσκύνησις* n'est nulle part expressément offerte à Christ, quand même les quatre ζῶα et les vingt-quatre anciens tombent à ses pieds pour lui rendre hommage. (V, 8.) C'est Dieu qui reste l'objet de l'adoration. (IV, 10; VII, 11; XI, 16; XIV, 7; XV, 4; XIX, 4.) Lui seul est l'objet de la λατρεία. (VII, 15; XXII, 3.) Quand le voyant tombe aux pieds de l'ange, celui-ci ne lui dit pas : « Adore Dieu et l'agneau, » mais : « τῷ θεῷ προσκύνησον » (XIX, 10; XXII, 8, 9), et il est absurde de dire qu'ici le mot θεός désigne Dieu et l'agneau tout ensemble. D'après cela il est impossible, lorsque l'Apocalypse semble attribuer la *προσκύνησις* à quelqu'un d'autre qu'à Dieu, que l'auteur ait entendu l'adoration proprement dite. Seulement dans le passage V, 14, la *προσκύνησις* se rapporterait, selon Düsterdieck, et à l'agneau et à Dieu. C'est possible, mais ce n'est pas certain; et en tout cas cela ne prouve rien. Les doxologies adressées soit à Christ, soit à Dieu et à Christ, sont toujours des louanges données à cause de la mort que Christ a subie, et par laquelle il est vainqueur (I, 6; V, 12-14); ailleurs Dieu seul est l'objet de la doxologie. (IV, 8, 11; VII, 11, 12; XI, 13, 17 et suivants; XIV, 7; XV, 3, 4; XVI, 5, 7; XIX, 1, 2, 5-7.) Les 144 000 qui suivent partout l'agneau, entonnent, se tenant avec l'agneau sur la montagne de Sion, un nouveau cantique, non-seulement devant le trône, mais devant les quatre ζῶα et devant les anciens. (XIV, 1-5.) Et le cantique qui s'appelle le cantique de Moïse et de l'agneau, que par conséquent Moïse et l'agneau ont chanté les premiers et qu'ils ont enseigné à leurs fidèles, est une glorification de Dieu. (XV, 3, 4.)

e) Dieu seul est ὁ ζῶν au sens absolu, celui qui vit éternellement. Christ aussi est appelé ὁ ζῶν, ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας. (I, 18.) Düsterdieck entend ὁ ζῶν (en parlant de Christ) dans ce sens-ci; (page 122 et suivante) : « Il a la vie absolue (comparez Jean I, 1 et suivants; V, 26), et est aussi pour cela celui qui peut donner la vie. » (Où l'Apocalypse enseigne-t-elle cela?) « Déjà en soi cette manière d'entendre l'expression ὁ ζῶν (qui n'est pas synonyme de ζωοποιῶν, comme le veut Grotius) est néces-

saire, car celui qui est *personnellement* Eternel » (Christ est-il jamais nommé *l'Eternel* dans l'Apocalypse?) « doit posséder son éternité comme un attribut actif. Mais le verset 18 confirme fortement cette interprétation. En effet le contenu des deux moitiés du verset se trouve, sinon par la forme, du moins quant au fond, en relation de cause (*et j'ai été mort, et voici je vis aux siècles des siècles*) à effet (*et j'ai les clefs de l'enfer et de la mort*). Car c'est justement parce que Christ, qui a été mort, ne meurt plus une fois qu'il est ressuscité, mais vit aux siècles des siècles, qu'il a les clefs de la mort et de l'enfer; c'est-à-dire qu'il a le pouvoir sur la mort et l'enfer, pouvant en préserver et en délivrer, pouvant aussi y jeter. »

Il n'y a là que des phrases. Tout l'accent est ici sur le *avoir été mort et être vivant*, comme le montre II, 8, « qui a été mort et qui a repris la vie. » Ce ζῶν de Christ n'établit donc aucune distinction essentielle entre lui et tous les autres, lorsque eux à leur tour seront devenus vivants; aussi le mot ἐζήσαν est-il employé à leur sujet de la même manière que le mot ἐζήσεν au sujet de Christ. Il n'est ὁ ζῶν qu'en sa qualité de πρωτότοκος τῶν νεκρῶν. (I, 5.)

Quelle fonction l'auteur de l'Apocalypse réserve-t-il au Christ glorifié? Est-elle illimitée? Ce Christ est-il, en sa qualité de logos divin, le représentant, au sens absolu, du créateur et du souverain de toutes choses? Loin de là, sa fonction est maintenue dans des limites qui ne manquent pas de précision. Elle se rapporte exclusivement à l'église, ou au futur royaume davidique, et par conséquent aussi à tout ce qui contribue à le fonder. Mais même dans cette sphère restreinte son activité est encore limitée, et il ne se présente que comme le chef des siens et à leur tête, c'est-à-dire en sa qualité de roi-messie<sup>1</sup>; mais tout ce qui concourt d'ailleurs aux jugements de Dieu, pour autant que des miracles dans l'ordre de la nature y sont nécessaires, est exécuté par Dieu au moyen d'autres représentants de sa puissance, au moyen des anges. Car ce n'est

<sup>1</sup> Cela n'empêche pas que, selon l'Apocalypse, les « sept esprits de Dieu » n'agissent aussi au service du roi-messie, et en vue du même but que lui, de sorte qu'à ce point de vue il a bien à sa disposition « toute puissance dans le ciel et sur la terre. »

que lors de la toute dernière catastrophe, précédant le jugement final et la descente de la nouvelle Jérusalem, que Dieu intervient personnellement; ce n'est qu'alors que Dieu lui-même envoie son feu du ciel pour dévorer les ennemis (XX, 9), et que les morts comparaissent devant son propre trône pour être jugés d'après leurs œuvres. (XX, 11 et suivants.)

Il en est comme du Zeus d'Homère qui n'intervient jamais personnellement dans la guerre des Grecs et des Troyens, quoiqu'il soit le véritable ordonnateur de tout; tout se fait d'après sa βουλή, comme dans l'Apocalypse tout se fait d'après les desseins de Dieu contenus dans le livre scellé de sept sceaux. L'exécution de ces desseins appartient à des personnages intermédiaires, ou δούλοι de Dieu; dans le ciel, ce sont les anges qui peuvent aussi venir du ciel exécuter sur la terre les jugements de Dieu; sur la terre, ce sont avant tout les prophètes. Mais enfin, le grand intermédiaire pour les desseins messianiques est le Messie lui-même, qui par sa victoire, c'est-à-dire par sa mort sur la croix, a conquis la haute dignité qui lui permet de briser les sceaux du livre des jugements de Dieu. Le Messie lui-même n'intervient cependant personnellement que peu ou point dans la lutte préparatoire; mais ce sont les anges de Dieu qui exécutent les jugements qui s'y rapportent. C'est au moment de la grande catastrophe qui précède le millennium, que le Messie, *sur l'ordre de Dieu* apporté par un ange (XIV, 15), apparaît, héros triomphant, à la tête des milliers de ses fidèles, pour anéantir le diable incarné et ses vassaux, et régner mille ans dans la ville sainte avec les siens.

Donc, dépouillé des emblèmes apocalyptiques, le rôle du Christ est exclusivement l'action messianique; ce n'est pas un rôle métaphysique, s'étendant à une sphère bien plus vaste que le règne du Messie.

Malgré tout cela, cependant, l'auteur aurait bien pu concevoir le Christ comme possédant une nature métaphysiquement divine, et avoir précisément trouvé là l'explication de la résurrection de Jésus d'entre les morts. Pour en juger, il faut premièrement savoir si l'Apocalypse représente la résurrection du

Christ comme un *ἐγερθῆναι ἐκ νεκρῶν*, ou bien plutôt comme un *πάλιν λαβεῖν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ*. (Jean X, 17, 18.) Dans le second cas, cela tendrait à prouver que, de même que Dieu, le Christ est conçu comme ayant *ζωὴν ἐν ἑαυτῷ*. (Jean V, 26.) Il est bien remarquable que nulle part l'Apocalypse ne laisse percer la pensée de l'auteur touchant la résurrection de Jésus personnellement. Tout ce qu'on peut conclure avec certitude c'est que Jésus a été crucifié à Jérusalem (X, 8), qu'il a été *νεκρός*, donc réellement mort, et que *ἔζησεν*. (II, 8.) Mais on peut déduire de l'expression *ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν* (I, 5) que l'auteur s'est représenté le retour à la vie du Christ mort, de la même manière que le retour à la vie des autres *νεκροί*. Il est au moins douteux que sous le mot *premier né* il faille chercher quelque chose de plus que le fait que Christ est le *premier* des ressuscités, et que l'auteur ait l'intention de représenter la résurrection comme *nativitas quædam*.

La question se reporte donc sur la résurrection des morts. Quelle idée s'en faisait l'auteur? Pour répondre avec exactitude, il faudrait savoir comment il se représentait l'état des morts. Le passage XX, 13, est basé sur l'idée bien connue que les âmes des morts attendent dans le *Hadès* jusqu'à la résurrection : « Et la mer rendit les morts qui étaient en elle : la mort et le sépulcre rendirent aussi les morts qui y étaient. » Il est cependant probable que l'Apocalypse a ici les réprouvés en vue ; au moins le voyant aperçut-il, lors de l'ouverture du cinquième sceau, les âmes des martyrs sous l'autel dans le ciel. (VI, 9.) Ces âmes ne sont donc pas dans le *Hadès*<sup>1</sup>. L'auteur paraît s'être représenté les âmes des croyants comme dans un état de repos (naturellement bien-heureux), comme un *ἀναπαύεσθαι ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν* (XIV, 13; comparez VI, 11) qui est déjà le bonheur (*μακάριοι*). Le vindicatif<sup>2</sup> voyant voit surtout

<sup>1</sup> Peut-être faut-il cependant entendre ceci d'une manière purement symbolique. Anciennement il est arrivé à des dogmatistes de conclure de ce passage que les âmes des morts ont connaissance de ce qui se passe sur la terre.

<sup>2</sup> « La tendance apocalyptique est née d'une certaine impatience passionnée à laquelle l'esprit de vengeance n'était pas étranger. » De Wette. Cette thèse, parfaitement juste, prouve en même temps que les discours apocalyptiques de Jésus ne peuvent décidément pas être authentiques, ne fût-ce qu'à cause du

dans les tourments des ennemis et des persécuteurs de l'église, qui, par contraste avec les élus, n'ont de repos ni jour ni nuit, un des motifs de bienheureuse consolation pour les saints martyrs. Cette pensée est exprimée XIII, 10, aussi bien que XIV, 11 (ὡδὲ ἐστὶν ἡ ὑπομονὴ τῶν ἀγίων), et oppose un sombre contraste à la charité de celui qui s'écria : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font. » Cependant il n'a pas pu considérer cet état des âmes comme un ζῆν proprement dit, puisqu'il n'attribue le ζῆν aux morts pieux qu'après la résurrection. (XX, 5, 6.)

Pourtant il met plus tôt déjà plusieurs fois en scène des croyants morts. Nous n'en appelons pas pour cela aux vingt-quatre anciens qui entourent le trône de Dieu déjà avant l'ouverture du livre de ses jugements ; ces anciens ne sont que des personnages symboliques, ils représentent idéalement le peuple de Dieu. Mais nous pensons à des tableaux comme ceux qui nous sont présentés VII, 9 et suiv. ; XIV, 1 et suiv. ; XV, 2 et suiv. ; XIX, 14. Le plus probable est que l'auteur anticipe dans ces tableaux ce que l'économie de son livre rendait assez inévitable, car il ne pouvait rien faire de morts vraiment morts. Lui-même nous fait penser à cette explication en n'employant que des *futurs* pour décrire la gloire de ces morts (VII, 15 et suiv.), et en mettant en scène des âmes qui n'étaient pas même encore mortes, par exemple ceux de la grande tribulation (VII, 14), ceux qui ont eu la victoire sur la bête (XV, 2), par conséquent les mêmes qui ont part à la première résurrection. (XX, 4.)

Maintenant il ne dit, il est vrai, pas en tout autant de mots s'il considère cette résurrection comme une action de Dieu ou de Christ ; mais on peut voir qu'il ne tient pas Christ pour celui qui ressuscite les morts, par le fait qu'il ne fait pas du tout intervenir le Christ dans le chapitre des deux résurrections (XX, 45

moment où ils sont placés. Nous sommes convaincus que ces discours sont entièrement fictifs, sans la *moindre* base historique, quoique nous voyions parfaitement la conséquence de cette opinion, qui condamne comme non historique une part du reste du contenu des synoptiques, plus considérable qu'il ne semblerait à première vue.



et XX, 11-15), et que c'est Dieu seul qui met fin à l'ancienne création (XX, 11) et appelle la nouvelle à l'existence <sup>1</sup>. (XXI, 1-5.) Le passage XI, 7 et suiv. n'est pas sans apporter ici quelque lumière. La résurrection des deux prophètes est ainsi décrite : πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ εἰσῆλθεν ἐν αὐτοῖς. (XI, 11.) Volkmar <sup>2</sup> trouve dans cette péricope une description assez complète de la manière dont l'auteur se représentait la résurrection de Jésus lui-même. « Le second document touchant la résurrection du crucifié se trouve dans l'Apocalypse de Jean, écrite entre août 68 et janvier 69 de notre ère. Son point de départ se trouve dans la certitude que l'Agneau qui a été immolé est vivant et a entre les mains le gouvernement de l'univers. Mais nous y trouvons aussi des renseignements plus complets sur la manière dont le crucifié est mort et est ressuscité. L'auteur tenant extrêmement à son peuple d'Israël, il veut (chap. XI) le faire encore ressusciter à la dernière heure pour se convertir à l'Agneau immolé, à celui qui seul est son Messie. L'Ancien Testament tout entier, veut-il dire, la loi et les prophètes, donc aussi personnellement Moïse et le prophète Elie, sont des témoins du Messie, même du Messie crucifié. Dans votre propre ville, vous en avez aussi deux témoins sanglants dans les deux Jacques <sup>3</sup>. Oui, comme tous les martyrs du Messie Jésus, comme Jésus lui-même, ils ont été vaincus par la bête qui monte de l'abîme, par la puissance terrestre ennemie de Dieu, ils ont été tués à la grande joie de tous ceux que leur témoignage, comme la parole de Jésus, avait poursuivis. Mais ils n'en ont pas moins la victoire ; ils triomphent comme Jésus sur le monde entier ; ils étaient morts, mais comme lui ils ont été ressuscités et élevés jusqu'au trône de Dieu. Et tous pourront les voir régner depuis le ciel comme lui. (XI, 3-12.) En tout

<sup>1</sup> Van Oosterzee (pag. 446) voit le trône de Christ dans XX, 11. Mais c'est sans motif, et en contradiction avec XX, 5, comp. XX, 11 b. « Celui qui est assis sur le trône, » sans autre détermination, désigne toujours Dieu lui-même.

<sup>2</sup> *Die Religion Jesu*, etc. 1857, pag. 79 et suiv..

<sup>3</sup> Ceci est sans motif. L'auteur n'a peut-être pas même pensé à deux prophètes individuels ; il peut fort bien avoir eu en vue en général les prophètes ayant prêché la pénitence, ceux qui se sont levés comme des Moïses et des Elies.

ces martyrs (Moïse et Elie, en qui reviennent les premiers témoins de la messianité de Jésus, ou qui ne font que répéter à haute voix le témoignage de l'Ancien Testament) sont placés de niveau avec l'Agneau immolé, mais élevé jusqu'au trône de Dieu. Que dit-il de leur ensevelissement, par conséquent du *sien*, et de leur triomphe sur la mort et le sépulcre, c'est-à-dire du *sien* ? « Et leurs corps morts sont dans les places de la grande cité, qui est semblable à Sodome et à l'Egypte (à cause de leur désobéissance à l'égard de Dieu), où aussi leur Seigneur a été crucifié. Et on voit leurs cadavres pendant trois jours et demi, et on ne permettra pas que leurs cadavres soient mis dans le sépulcre; les habitants de la terre eux aussi se réjouiront à leur sujet, et s'enverront des présents les uns aux autres (pour se féliciter), parce que ces deux prophètes avaient tourmenté (de leur témoignage) les habitants de la terre. Et après les trois jours et demi, un esprit de vie de Dieu vint en eux (ἐν αὐτοῖς), et ils se relevèrent sur leurs pieds, et une grande crainte saisit ceux qui les virent. Et ils entendirent une grande voix du ciel qui leur dit : Montez ici ! et ils montèrent au ciel dans la nuée, et leurs ennemis les virent. » — Evidemment donc nous n'avons ici qu'une extension de ce que l'auteur croyait du sort de Jésus, tué par la puissance terrestre, mais ressuscité après trois jours et élevé au ciel. D'après l'arithmétique de cette prophétie poétique, qui fait durer toutes les périodes d'oppression un temps, deux temps et un demi temps, les trois jours sont transformés en trois jours et demi. En outre, le voyant a éprouvé une cuisante douleur à l'aspect de la joie de son peuple à Jérusalem lors du martyre des deux témoins de Jésus, des deux Jacques (Act. XII, 3; Josèphe, *Antiq.* IX, 1); joie aussi insensée que celle des païens à Rome, triomphant toutes les fois qu'un des témoins de Jésus était tué et avec lui son témoignage insupportable. Il reporte aussi sur Jésus ce sentiment; et ce qu'il espère avec une ferme confiance, que tous les habitants de la terre, les païens en tête, verront, à leur confusion, Christ assis à la droite de Dieu, et contempleront avec terreur l'effet véritable de la voix qui crie : Monte ici ! — il le voit en esprit déjà réalisé au moment de la mort du Christ et de

ses témoins. En ceci encore le sort de Jésus est appliqué à d'autres par extension, il devient le sort de tous ses fidèles; en réalité l'auteur le voit simplement se répéter en chacun d'eux.» — On peut encore comparer XII, 5, où il est dit du fils de la femme ornée de l'éclat du soleil, de la lune et des étoiles, ἡρπάσθη (à la puissance de ὁ δράκων) πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ. Cette interprétation de Volkmar, quoique peut-être un peu trop détaillée, est sans doute la vraie. Düsterdieck lui-même (pag. 367) reconnaît ici une frappante analogie, quoiqu'il nie, ce qui en effet n'est pas motivé, que les trois jours et demi doivent être expliqués par une allusion aux *trois* de l'histoire de la résurrection de Jésus. Il dit (pag. 370) : « Ces deux témoins ressemblent dans leur glorification moins à Elie (2 Rois II, 11), qu'à leur Maître même; comme aussi leur mort est expressément comparée à sa crucifixion. » Ebrard aussi le reconnaît <sup>1</sup> : « Cet événement rappelle évidemment la résurrection et l'ascension de Jésus, de même aussi que déjà la mort des deux témoins avait été mise en parallèle avec la crucifixion du Christ. » Cependant, quant à ce qui regarde la νέφελη de XI, 12, celle de Act. I, 9 peut tout aussi bien être la fille de celle de l'Apocalypse que l'inverse; il faudrait peut-être renverser les paroles de Düsterdieck (pag. 370) et dire : « La nuée des Actes nous rappelle la nuée de l'Apocalypse. »

Il ne paraît donc pas que l'auteur de l'Apocalypse se soit représenté la résurrection du Christ différemment de celle des croyants, quoique le premier ait été honoré de la distinction de ressusciter très tôt après sa mort.

Il semble en être tout autrement de la doctrine de notre document sur la mort de Jésus. Celle-ci paraît avoir, dans l'Apocalypse, une si haute signification qu'elle supposerait nécessairement une nature métaphysiquement surhumaine, comme c'est le cas par exemple pour la doctrine paulinienne du salut. La doctrine de Paul est en effet inséparable de sa manière d'envisager le Christ comme le second Adam, lequel, comme homme *naturellement pneumatique*, est bien

<sup>1</sup> Die Offenbarung Johannis, pag. 345.

*homme* mais pourtant un être essentiellement supérieur à tous les autres enfants d'Adam, qui sont des hommes *naturellement psychiques*.

A ce sujet nous trouvons dans l'Apocalypse les déclarations suivantes :

a) Christ nous a délivrés (suivant une autre leçon, lavés) de nos péchés dans ou par (ἐν) son sang (I, 6) ;

b) Il a acheté à Dieu des hommes de tous les peuples dans ou par (ἐν) son sang (V, 9) ; tandis qu'il est parlé (XIV, 3, 4) de ceux de la terre, ou des hommes, qui ont été achetés, comme de prémices pour Dieu et l'Agneau ;

c) Les croyants ont vaincu à cause (διὰ τ. accus.) du sang de l'Agneau, Satan qui les accusait nuit et jour devant Dieu (XII, 11) ;

d) Ceux qui viennent de la grande tribulation ont lavé et blanchi leurs vêtements dans ou par (ἐν) le sang de l'Agneau. (VII, 17.)

Que l'auteur de l'Apocalypse ait en effet attribué à la mort de Jésus la plus haute importance, cela ressort déjà du fait qu'il le met en scène presque exclusivement comme l'Agneau immolé, ou avec des qualifications semblables ; nous voulons naturellement dire quand il présente le Christ dans ses relations avec l'église ou avec le Père, et non pas lorsqu'il le met en face de ses ennemis. Dans ce dernier cas, le Christ apparaît plutôt montant un cheval blanc, comme les triomphateurs romains (VI, 2 ; XIX, 11), quoique une fois il soit aussi appelé l'Agneau en face de ses ennemis. (XVII, 14.) Il arrive même quelque part à l'auteur de laisser échapper l'expression de ἡ ὀργὴ τοῦ ἀρνίου (VI, 6), ce qui montre que le nom d'Agneau était pour lui à peu près synonyme de Christ ; sans cela cette image ne pécherait pas seulement contre l'esthétique, on pourrait l'appeler ridicule.

Baur (pag. 223) voit dans le terme « agneau » « l'expression la plus complète (*prægnans*) de l'idée de sacrifice et de satisfaction. » Ce serait vrai si, de même que Paul, l'Apocalypse avait considéré la mort de Jésus comme *la satisfaction faite pour nous*. Mais la notion de *satisfaction*, de *pardon*, de *non imputa-*

*tation des péchés* est absente de l'Apocalypse, si nous faisons provisoirement abstraction de quelques-uns des passages cités tout à l'heure.

D'après l'Ancien Testament, les sacrifices sont remplacés par des prières, particulièrement lorsqu'il n'y avait pas possibilité d'offrir les sacrifices; et l'Apocalypse ne connaît d'autres sacrifices que ceux des prières. (V, 8; VIII, 3, 4.) Baur montre que l'auteur n'a pas pensé à l'agneau pascal, comme le soutient Ritschl; mais qu'il a emprunté cette expression à Esa. LIII, 7, *ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἀμνός, κ. τ. λ.* Nous ne croyons pas impossible, à cause du mot *ἀρνίον*, qu'il ait eu au moins une réminiscence de Jér. XI, 19, *ἐγὼ δὲ ὡς ἀρνίον ἄκακον ἀγόμενον τοῦ θύεσθαι*. Mais l'emploi d'Esa. LIII, 7, ne prouve aucunement que notre auteur ait envisagé la mort de Jésus de la même manière que les autres écrivains du Nouveau Testament qui se sont appuyés sur d'autres versets du même chapitre; en effet, il n'emploie jamais les expressions *mort pour nos péchés*, *ayant porté nos péchés*, etc.

Si l'Apocalypse a enseigné *la satisfaction pour nos péchés par le sang de la croix*, et par conséquent, quoique en d'autres termes, *la justification par la grâce*, non-seulement cette doctrine ne cadre aucunement avec les autres conceptions de l'auteur, mais elle a été de sa part une *inconséquence* positive, car sa doctrine touchant le *ὁδὸς τῆς σωτηρίας* exclut absolument toute théorie de la satisfaction.

En effet, il se maintient entièrement au point de vue des œuvres, lors même que par le mot *ἔργα* il n'entend que les œuvres *morales* et *religieuses*, et non les *cérémonielles*, qui pour lui aussi avaient perdu leur importance.

Qu'est pour lui le contenu de l'Évangile éternel (XIV, 6)? Est-ce le *pardon des péchés*? Dieu appelé *Père*? Non, c'est l'annoncé du Dieu de la rétribution. « Craignez Dieu, et lui donnez gloire, car l'heure de son jugement est venue; et adorez celui qui a fait le ciel, la terre, la mer, et les sources des eaux. » Tout dépend des *œuvres*, et la foi elle-même est conçue comme une *œuvre*. Dans les sept épîtres les exhortations portent continuellement sur les œuvres. Le sort que Dieu distribue à cha-

cun est mesuré uniquement sur les *œuvres*. (II, 23; XIV, 13; XVIII, 6; XX, 12, 13; XXII, 12.) Et personne n'obtient la félicité si ses œuvres ne remplissent pas une certaine mesure. (III, 2.) Le vêtement éclatant de blancheur qui est donné à l'église comme épouse de l'agneau n'est pas un don de la grâce, mais τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων eux-mêmes<sup>1</sup>. (XIX, 8.) Düsterdieck (page 533) remarque, à propos de ce passage : « Dans les mots ἐδόθη αὐτῇ ἵνα, κ. τ. λ., se trouve une délicate indication de la grâce accordée par Dieu, comme source des propres δικαιώματα des saints. » Mais c'est par trop délicat pour l'Apocalypse dans laquelle il faudrait, suivant cette interprétation, appeler aussi un *don de la grâce* la couronne que le Christ a reçue (ἐδόθη, VI, 2).

Ces ἔργα renferment naturellement tout ce qui constitue la vie morale et religieuse, telle que l'auteur la concevait. La norme de cette vie se trouve dans les ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ (XII, 17; XIV, 12; XXII, 14), qui sont contenus dans la loi de Dieu, dans l'Ancien Testament; car sur ce point il n'y a pas de différence entre Moïse et Christ : l'ῥῶδη entonnée par les bienheureux est celle de Moïse, le serviteur de Dieu et de l'agneau; une seule et même ῥῶδη. (XV, 3.) Aux commandements s'ajoute naturellement la μαρτυρία de Jésus-Christ ou la πίστις de Jésus (XII, 17; XIV, 12), et spécialement le devoir de « garder les paroles de la prophétie de ce livre. » (I, 3; XXII, 7.)

Aussi la piété a-t-elle encore le caractère qu'elle porte dans l'Ancien Testament, celui de la *crainte* de Dieu (XI, 18; XIV, 7; XV, 4; XIX, 5); la félicité porte le caractère de *récompense*. (XI, 18; XXII, 12.) Il est rarement fait mention des devoirs des uns à l'égard des autres; car *l'amour* de II, 4, 19, est bien plutôt le zèle dévoué pour Dieu ou Christ, que spécialement l'activité fraternelle, lors même que celle-ci en ferait partie. Une seule fois la διακονία des croyants est louée. (II, 19.) Voilà tout.

<sup>1</sup> Quelle erreur que celle de De Wette (pag. 7), lorsqu'il dit que l'auteur ne s'est, il est vrai, pas entièrement affranchi de la théocratie de l'Ancien Testament, mais qu'il ne connaît pourtant pas d'autre justice que celle du sang de Christ, c'est-dire la justice paulinienne.

Du reste toutes les œuvres recommandées peuvent se ranger sous les trois rubriques suivantes, qu'il ne faut peut-être compter que pour deux, si l'on considère la première comme la condition des deux autres.

1<sup>o</sup> La foi envisagée comme fidélité à la *confession* de Jésus; aussi à son témoignage, qui est appelé la parole de Dieu. Une grande importance est attachée à ce que l'auteur tient pour orthodoxe, vis-à-vis des erreurs antinomiennes et païennes. (II, 2, 6, 9, 14, 15, 20, 24; III, 4, 9, 11.)

2<sup>o</sup> La pureté virginale, spécialement *in re venerata*, jusqu'à l'éloignement complet du mariage. (III, 4; XIV, 4, 5; XVI, 5.)

Baur est cependant dans le doute « si l'expression *παρθέναι*, qui ne se sont pas souillés avec des femmes, désigne l'abstention du mariage proprement dit ou improprement dit, ou bien si elle est un symbole de la pureté morale, *être irrépréhensible*, qui est l'essence de la notion de ce qu'est un chrétien. » (Page 225.)

De Wette <sup>1</sup> dit que l'abstention du mariage ne peut pas être désignée, « car comment exclure un apôtre Pierre, et d'autres qui avaient été mariés, du nombre des 144 000? Il n'est pas non plus question de la pureté des souillures de l'idolâtrie, du balaamisme ou de l'hérésie; ce n'est pas non plus la pureté morale en général; mais l'abstention de toute impudicité et de tout libertinage, qui, au point de vue apostolique, étaient considérés comme en rapport avec l'idolâtrie.

Düsterdieck (page 462) remarque avec raison que l'expression « avec les femmes » est trop générale pour permettre cette interprétation, et qu'il ne reste que de prendre avec Augustin et d'autres cette expression au sens propre, et de reconnaître qu'ici l'abstention complète de tous rapports sexuels est considérée comme le plus haut degré de sainteté.

Enfin, 3<sup>o</sup> La fidélité qui donnait le courage d'affronter le *martyre*, et qui y condamnait réellement tous les chrétiens distingués durant la persécution (celle de Néron). (II, 10, 13, etc.) Rentrent dans cette rubrique : en premier lieu, l'*ὑπομονή* au sein

<sup>1</sup> *Kurze Erklärung der Offenbarung*, 1848, pag. 144 et suivantes.

des souffrances, si fréquemment mentionnée (I, 9; II, 2, 3, 19; XIII, 10; XIV, 12); ensuite la constance empêchant de renier le nom ou la foi de Christ, autrement encore la parole de Dieu (II, 13; III, 8, etc.), et enfin et surtout la fidélité jusqu'à la mort ou au martyre. (II, 10, 13, 26; VI, 9-11; XII, 11; XVI, 6; XVII, 6; XVIII, 24; XIX, 2; XX, 4.)

Dans le conseil que Christ ou l'Esprit donne aux Laodicéens (III, 18), Düsterdieck trouve une pensée toute évangélique; l'*or* doit désigner les biens spirituels, que l'unique Sauveur peut seul donner; les *vêtements blancs* doivent avoir la même signification, et le *collyre pour les yeux* doit être le don éclairant du Saint-Esprit. C'est une interprétation *ex analogia fidei* qui n'a point consulté l'esprit du livre lui-même. Car comment est-il possible d'expliquer par la propre justice l'enflure des Laodicéens qui se disent riches, et qui se sont enrichis et n'ont besoin de rien? L'auteur de l'Apocalypse ne stigmatise pas la propre justice comme le fait la dogmatique protestante; témoin son ὅτι ἄξιοι εἰσιν. (III, 4.) Il faut plutôt penser chez les Laodicéens à un libéralisme paulinien dégénéré, qui s'était facilement transformé en un indifférentisme relatif, un orgueil de la grâce qu'ils disaient posséder (ou une enflure de leur γνῶσις semblable à celle mentionnée dans 1 Cor. VIII, 1), uni au manque de zèle pour le culte et au relâchement moral. Cet état révoltait notre auteur, et réveillait son ironie. Ebrard aussi (page 210) voit ici de l'ironie. « Le Laodicéen, dit-il, est si misérable par lui-même, et si doublement misérable par son infatuation, que le Seigneur, dans un admirable mouvement de sainte (??) ironie, lui donne *le conseil* de faire trois choses, etc. » Düsterdieck est du même sentiment en ce qui regarde l'ironie. Il est clair comme le jour, quand on cherche l'interprétation dans la doctrine même de l'Apocalypse touchant le chemin du salut, que les trois choses que Christ conseille aux Laodicéens d'acheter de lui, sont précisément les trois perfections qui ont été énumérées ci-dessus. Le παρ' ἐμοῦ est peut-être mis en opposition des faux apôtres. Le collyre qui guérit et illumine les yeux ne peut être autre chose que la *pure doctrine*, en opposition à toutes les erreurs déjà combattues par l'auteur dans les



épîtres précédentes, mais qui sont ici peut-être considérées généralement comme antinomiennes. Les vêtements blancs, en opposition à la nudité, désignent clairement la *chasteté*, la pureté immaculée *in re venerea*; et l'or éprouvé au feu est la fidélité éprouvée au feu de la persécution. (1 Pier. I, 7.)

De ces trois perfections c'est la troisième, portée à son plus haut degré, c'est-à-dire le martyr, que ce livre exalte par dessus tout. La vertu des *παρθένου* est aussi exaltée: mais l'auteur se les représente en même temps comme martyrs; non pas identiques avec les 144 000 de VII, 4 et suiv., comme le dit Düsterdieck, mais certainement compris dans la multitude innombrable de VII, 9, où tous sont revêtus de robes blanches, *parce qu'ils viennent de la grande tribulation*. (VII, 13, 14.) Les martyrs seuls ont part à la *première* résurrection (XX, 5); et le sacrifice de leur vie qu'ils ont offert pour le témoignage de Christ ou pour la parole de Dieu, est richement rémunéré par une vie et un règne de mille ans avec Christ sur la terre, avant la catastrophe finale proprement dite. Le « reste des morts » ne deviennent vivants qu'après le règne de mille ans. (XX, 4.)

Il est vrai que Düsterdieck et d'autres nient que l'auteur attribue ce privilège aux martyrs *seuls*; mais l'auteur lui-même le dit expressément au verset 4. Il partage ces privilégiés en deux catégories; 1<sup>o</sup> les âmes de ceux qui ont été décapités pour le témoignage de Jésus et pour la Parole de Dieu, et 2<sup>o</sup> ceux (*οἱ τινας*) qui n'ont pas adoré la bête et son image, et qui n'ont pas reçu le signe de la bête sur leur front et sur leurs mains. Ces deux catégories rentrent dans une seule; mais il nomme expressément la seconde, parce que, dans un but pratique, il veut mettre plus en évidence la persécution actuelle. La seconde catégorie renferme tous les croyants du temps de cette persécution (voy. XIII, 8, etc.); mais ces croyants seuls. Il reste donc, outre ces deux catégories, une grande quantité de croyants ou morts avant cette persécution, ou s'étant trouvés dans des lieux où elle sévissait à un moindre degré.

Aussi Düsterdieck arrive-t-il à un résultat bizarre; c'est qu'au jour de la grande résurrection, ou de la résurrection proprement dite, décrite XXI, 11 et suiv., les réprouvés seuls ressus-

citent. Dans cette supposition, ce dernier et principal jugement serait en réalité tout à fait superflu, puisque *tous* les croyants auraient déjà atteint à la félicité, et que la séparation des bons et des méchants serait déjà entièrement consommée ; il ne resterait qu'à rendre plus intense le bonheur des uns et la misère des autres, mais le triage étant déjà absolument achevé, il ne pourrait plus être question d'un jugement. On ne sait vraiment à quoi doit servir le millennium si tous les croyants possibles doivent premièrement régner mille ans avec Christ, pour régner immédiatement après avec lui dans la Jérusalem céleste (XXII, 5), tandis que la notion de stricte rétribution qui règne dans l'Apocalypse veut que ceux qui ont sacrifié leur vie reçoivent un équivalent divin. On peut encore se demander où restent tous les chrétiens morts de mort naturelle avant la persécution de Néron, et où restent les fidèles de l'ancien Israël, si les réprouvés seuls ressuscitent à la seconde résurrection. Car les martyrs seuls et ceux qui sont restés fidèles pendant cette persécution, ont part à la première résurrection ; personne d'autre en aucun cas. Il n'y a en fait rien de plus certain que ceci, c'est que, d'après l'Apocalypse (XX, 4 et suiv.), les martyrs seuls ont le privilège de prendre glorieusement part au règne de mille ans, avant la catastrophe finale, comme compensation de la vie qu'ils ont sacrifiée. L'auteur attache une si grande importance au martyre, qu'il fait même dépendre le moment de la parousie du moment où le nombre des martyrs sera complet. (VI, 11.)

Si l'on pèse bien toutes ces considérations, on trouvera qu'à moins de grave inconséquence, l'auteur de l'Apocalypse n'a guère pu considérer la mort de Jésus lui-même que comme le martyre le plus parfait, n'ayant, unie à sa glorification, d'autre signification pour ses disciples que de les mettre, eux aussi, en état de sacrifier leur vie pour la foi<sup>1</sup>. Comme telle la mort de Christ était en même temps nécessaire à l'établissement d'une

<sup>1</sup> Van Oosterzee lui-même (pag. 419) ne tient pas pour absolument certain que l'auteur de l'Apocalypse ait considéré le crucifié comme l'agneau immolé pour les péchés du monde. Il dit : « On peut à peine douter, » etc.

communauté d'hommes purs, saints, consacrés à Dieu ; car c'est le fait de cette mort et de cette glorification qui devait les délivrer de la crainte de ce que la puissance mondaine ou Satan peut leur faire envisager de plus terrible pour les séduire et leur faire abandonner la foi, de la crainte de la mort ; en outre, parce que ce fait brise les armes de Satan ou sa puissance, et fait de l'église une puissance triomphante du monde et de Satan.

Mais ce point de vue n'empêche aucunement de représenter la mort de Christ comme le prix qu'il a dû payer pour s'acheter, pour lui-même ou pour Dieu, cette église consacrée à Dieu. (V, 9 ; XIV, 34.) Le passage I, 5 s'accorde parfaitement avec cette notion ; car, en brisant la puissance séductrice, Christ a en réalité délivré les croyants des liens qui les tenaient attachés au péché. Le mot *λύσαστι* n'exprime pas autre chose. Les Cod. A et C le lisent contre *λούσαστι* de B et de la Vulg. Outre les raisons en faveur de la première leçon avancées par Düsterdieck (pag. 93), il faut remarquer que dans VII, 14 et XXII, 14 (ici B a *παισθόντες*), *πλύνειν*, synonyme de *λούειν*, a pour sujet non pas le Christ, mais la personne même dont les péchés sont lavés. Et quant à VII, 14, le fait rapporté que ces personnes ont lavé et blanchi leurs vêtements dans ou par (*ἐν*) le sang de l'Agneau, s'accorde difficilement avec la théorie ordinaire de la satisfaction ; car c'est l'Agneau lui-même qui aurait dû le faire ; on ne pourrait dire au point de vue de Paul : « Nous nous sommes nous-mêmes sauvés de nos péchés, ou réconciliés avec Dieu, ou purifiés du péché, par le sang de Christ. » Bède n'est donc pas non plus exact, lorsqu'il dit (Düsterdieck, pag. 291) : « Non de solis martyribus dicit, illi enim sanguine proprio lavantur. » En effet, l'auteur veut justement dire que les martyrs se sont lavés dans leur propre sang, mais cela comme fruit de la mort de l'Agneau ; le sang de l'Agneau est la force qui les a rendus capables du martyre, c'est-à-dire de laver eux-mêmes leurs vêtements. L'auteur les désigne expressément comme martyrs : « Ce sont ceux qui viennent de la grande tribulation. » Les robes blanches aussi nous font positivement penser à ceux qui ont eu par leur fidélité la victoire dans la grande tribulation. (VI, 11.)

Enfin, XII, 11 n'est même susceptible d'aucune autre interprétation que de la nôtre. Il est dit là de « nos frères » (vers. 10) qu'ils ont eux-mêmes vaincu Satan, leur accusateur devant Dieu, non pas que Christ l'a fait pour eux. Ils l'ont vaincu διὰ τὸ αἷμα de l'Agneau; ce qui ne signifie pas « par » (διὰ *c. gen.*), mais « à cause de » ou en vertu du sang de l'Agneau et en vertu de la parole de leur témoignage. En quoi consiste la victoire? C'est expressément dit : « Ils n'ont point aimé leur vie, même jusqu'à la mort » ; ils sont donc morts martyrs. Le martyre, cette victoire sur Satan, est rapporté à deux causes essentiellement inséparables l'une de l'autre, le sang de l'Agneau, qui leur a donné la force, et la parole de leur témoignage, dans lequel ils ont manifesté la force que leur a conférée le sang de l'Agneau, et qui est la cause réelle pour laquelle leurs ennemis les ont tués. De Wette fait donc grandement erreur quand il dit du second διὰ, *c. accus.*, qu'ici διὰ, *c. gen.*, aurait été plus en place, et que διὰ, *c. accus.*, n'y est que par une sorte de *zeugma*. Ils n'ont pas été mis à mort *par le moyen* de leur fidèle témoignage, mais *à cause* de ce témoignage. Le premier n'aurait pas même de sens, et de Wette montre qu'il n'a guère compris *ce verset*, quand il ajoute : « Au moins ne doit-on pas penser à une *causa meritoria*. »

Il résulte de tous ces faits que la doctrine de l'Apocalypse sur la signification de la mort de Jésus n'est pas une inconséquence, mais qu'elle cadre parfaitement avec sa doctrine touchant le chemin du salut. Les martyrs sont plus ou moins mis de niveau avec Christ, quelque grande que reste la distance qui les sépare (III, 27; III, 21. ὡς κ' ἄνω, κ. τ. λ.); leur gloire a une grande analogie avec la sienne; il combat et vainc ses ennemis, non pas seul, mais avec ceux qui sont avec lui, appelés, élus et croyants (XVII, 14), qui le suivent montés sur des chevaux blancs, comme des armées dans le ciel (XIX, 14), comme lui-même monte un cheval blanc. (Vers. 11.) Et qu'ici il soit bien question des martyrs et non pas des anges, c'est ce qui ressort de la comparaison du vers. 14 (vêtus de fin lin blanc et pur) avec le vers. 8, et a déjà été indiqué III, 26, 27. Mais la distance demeure toujours considérable, parce que naturellement Jésus,

le Roi-Messie, est fort élevé au-dessus de ses sujets, qui tiennent leur place de leur roi. C'est toujours le roi qui distribue dans son empire les rangs, les distinctions et les dignités ; l'antiquité et surtout l'Orient n'avaient aucune notion de rois constitutionnels, à pouvoir limité, ni de puissances existant dans l'état à côté de celle des rois.

Toujours est-il qu'on peut encore demander si le Christ ne reçoit pas des noms qui indiquent sa divinité métaphysique, et si celle-ci n'est pas impliquée dans les témoignages qu'il se rend à lui-même dans les sept épîtres.

Baur a donné (pag. 215 et suiv.) une explication qui n'est, il est vrai, pas entièrement juste, mais qui nous mettra sur le bon chemin. « Le passage XXII, 13 met hors de doute que l'Apocalypse décerne au Christ le nom de Jéhova. C'est lui qui parle, comme le montrent les vers. 12 et 19 <sup>1</sup>. Il dit donc de lui-même : « Je suis l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin. » Tous ces prédicats sont synonymes de la circonlocution que l'on trouve ailleurs pour le nom de Jéhova : « Celui qui est, qui fut et qui sera. » Dans le même sens dans lequel Dieu, le souverain, est ainsi désigné, il est aussi appelé l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin. (I, 8 ; XXI, 6.) Le nouveau nom donné au Messie (III, 12), ce nom dont il est dit que personne ne le connaît que lui-même (XIX, 12), est l'ineffable nom de Jéhova, sur la puissance duquel non-seulement la théologie rabbinique plus moderne, mais déjà le livre d'Hénoch (XLVIII, 20) sait rapporter tant de choses merveilleuses. Nous sommes confirmés dans cette manière de voir par le rapport tout à fait particulier que le passage III, 12 établit entre le nom du Messie et les noms des élus et de la nouvelle Jérusalem. Une tradition talmudique dit qu'avec le nom de Dieu on nomme trois choses : les justes, le Messie et Jérusalem. Esa. XLIII, 7 doit servir de preuve pour les justes, Jér. XXIII, 6 pour le Messie et Esa. XLVIII, 35 pour Jérusalem. Notre passage III, 12 est en rapport avec cette tradition. Les

<sup>1</sup> Voy. ci-dessus pag. 14. Dans ce passage, c'est Dieu qui parle, ou au moins c'est lui qui est le sujet. A bien dire ce n'est ni Dieu, ni Christ qui parle, mais l'ange qui représente en même temps Dieu et Christ.

trois noms ne sont qu'un seul et même nom, comme le montrent XIV, 1, où n'est mentionné que le nom de Dieu et du Messie, et II, 17, où celui qui vaincra reçoit la promesse d'un nom que personne ne connaît que celui à qui il est conféré, évidemment le même nom mystérieux que le Messie porte aussi suivant XIX, 12. Le Messie est donc nommé Jéhova, c'est-à-dire Dieu dans le sens le plus élevé ; mais il n'est que *nommé* ainsi, sans qu'on puisse conclure de ce nom qu'une nature véritablement divine lui est attribuée. Car du moment que le même nom de Jéhova est donné aux justes et à la ville de Jérusalem, et leur est donné de la même manière que ce nom appartient au Messie, on voit que la signification en est purement formelle. »

Le raisonnement de Baur est parfaitement juste en ce qui concerne Jérusalem et les élus ; il est donc juste aussi, au moins en partie, en ce qui concerne le Christ. Mais toujours n'est-ce pas la même chose de *porter* simplement le nom de Jéhova, ou de dire : *Je suis Jéhova* ; ou bien encore se décerner des attributs essentiellement divins, comme la récompense et la punition des bons et des méchants, la distribution de toutes les gloires célestes, le pouvoir de sonder les cœurs et les reins, etc. Il manque à l'explication de Baur un seul trait, qui la rendrait complète ; c'est que dans l'Écriture les personnages qui représentent Dieu (ou Christ), prennent réellement le rôle de Dieu (ou de Christ), comme un ambassadeur est censé être celui qui l'envoie. Ces personnages n'emploient pas la formule : « Je vous dis au nom de, etc. », mais ils s'expriment comme si c'était Dieu lui-même qui parlait<sup>1</sup>, non cependant sans faire souvent alterner (d'une manière incohérente) les sujets, de sorte que dans un seul et même discours le mot « je » désigne Dieu lui-même, et aussi le plénipotentiaire de Dieu. L'Ange de Jéhova est nommé *Jéhova* (Gen. XVIII, 13), ou *Dieu*. (Ex. III, 1, 4.) (Comp. aussi Gen. XXXI, 11 avec le vers. 13 ; Ex. XIV, 16 avec le vers. 24.) L'Ange de Jéhova parle aussi au nom de Dieu en disant « je » (Gen. XVIII, 13-33 ; Ex. III, 6.) (Voy. surtout Ex. XXIII, 20 et suiv. ; Jos. V, 13 - VI, 2 ; Esa. LXIII, 9, 10,

<sup>1</sup> Comp. Knobel, *Prophetism*. I, pag. 194.

etc.; en un mot tous les passages que les anciens dogmatistes citent dans l'Ancien Testament dans le *locus* sur la seconde personne de la trinité. L'auteur de l'Apocalypse suit la même méthode.

Pour le prouver, nous en appelons à X, 1 - XI, 3. Là se présente un ange, au sujet duquel nous avons déjà remarqué plus haut (pag. 10) de quelle manière étonnante il ressemble au Christ; cette ressemblance est si frappante qu'un grand nombre d'anciens exégètes, et, parmi les modernes, Hengstenberg, prétendent que cet ange est Christ lui-même. Et en réalité bien des traits semblent confirmer cette opinion. Le fait qu'il jure par Dieu (vers. 6) ne prouve rien contre cette interprétation, comme de Wette (pag. 106) et Düsterdieck (pag. 341) le veulent d'après Bengel; cela prouve seulement qu'il ne peut pas être Dieu lui-même, mais qu'il doit être une créature. En faveur de l'identité de l'ange et du Christ, plaident, outre la similitude de leurs figures, *a*) que l'ange a (X, 8) dans la main le livre ouvert des desseins ou des jugements de Dieu (analogue au livre que l'Agneau avait pris dans la main droite de celui qui était assis sur le trône (V, 7); *b*) qu'il ordonne au voyant de prophétiser de nouveau ce qu'il lui fait connaître du contenu du livre (X, 11); *c*) qu'il emploie (XI, 3) l'expression *mes* deux témoins, prenant ainsi le personnage de Christ. Il est donc Christ; et pourtant il n'est pas Christ, car il est explicitement appelé *ἄγγελος*, un *autre* ange puissant; il y en avait donc plusieurs. En outre, Hengstenberg a parfaitement raison de dire qu'il y aurait présomption de la part d'un ange créé d'agir comme le fait notre ange au vers. 6; car Dieu seul peut accorder à l'église ce qui lui est ici accordé; et la réponse de Düsterdieck ne signifie rien, quand il accuse Hengstenberg de confondre l'annonce que fait l'ange avec l'accomplissement même de ce qu'il annonce; car celui qui jure de cette manière doit avoir la puissance de réaliser son serment. Ce serment est sous une autre forme Dieu jurant par lui-même. Donc l'ange est et n'est pas Christ; il est et n'est pas Dieu. Nous avons évidemment ici à faire à l'ange chargé spécialement de représenter Christ, à *son* ange par excellence, comme qui dirait son

*double*. Tout homme a ainsi son double angélique<sup>1</sup>. (XII, 5.) Cela rentre tout à fait dans cette conception que l'ange agisse comme Christ, dise *mes* témoins, fasse des révélations au croyant et lui ordonne de prophétiser, car d'après I, 1, XXII, 16, c'est bien Christ qui fait tout cela par *son* ange. Hengstenberg n'a pas non plus mal vu quand il pense au Christ non-seulement à propos du passage XIV, 14, mais aussi vers. 17; car au vers. 17 nous trouvons de nouveau le *double* angélique, et c'est pour cela que seulement ce qui suit le jet de sa faux est développé en détail. (Comp. XIV avec XIV, 12, 20.) De Wette appelle avec raison XIV, 14-16 un prologue symbolique des vers. 17 et suiv.

Il n'est donc aucunement étonnant que le Christ, qui, *en ce qui regarde sa fonction* (ou dans ses rapports avec l'église), représente Dieu lui-même, prononce des paroles que proprement Dieu seul peut prononcer; qu'il parle comme s'il était Dieu lui-même, sans que cela prouve rien pour sa nature divine. La question philosophique : Des attributs essentiellement divins peuvent-ils être transmis à des créatures, anges ou hommes? n'existait pas même pour l'auteur de l'Apocalypse. Qu'il faille répondre à cette question par un *non* absolu, ne fait rien à la chose. L'église luthérienne elle-même n'a-t-elle pas enseigné la *communicatio idiomatum*? De plus, il reste toujours à savoir si, et dans quelle mesure, l'auteur de l'Apocalypse a considéré les personnages qui agissent en tant qu'exécuteurs des volontés de Dieu, comme *réellement* armés de la puissance divine nécessaire à l'accomplissement de ces desseins.

Il n'existe réellement entre Christ et ses fidèles qu'une différence de degré, comme est aussi la différence entre le *premier né* de la femme vêtue du soleil et *le reste de ses enfants* (XII, 1, 17); ceux-ci sont donc réellement ses *frères*, et la différence entre eux et lui ne peut être qu'une différence de degré. La gloire du Christ n'est au fond que la gloire messianique; elle est toute dans la fonction royale qu'il exerce dans

<sup>1</sup> Comp. Math. XVIII, 10. Cette notion n'a-t-elle aucun rapport avec ce qui se trouve de semblable dans le parsisme?



le royaume de Dieu ; Dieu lui remet l'exécution des jugements messianiques contre les ennemis du peuple de Dieu, et le commandement royal dans le royaume messianique, et maintenant déjà sur ceux qui sont destinés à ce royaume.

De fait Dieu est aussi *son Dieu* (II, 7 ; III, 12), comme il est *notre Dieu* ; et Dieu n'est son *Père* qu'au sens théocratique, comme Dieu a été appelé le Père, soit du peuple théocratique dans son ensemble, soit plus tard spécialement du roi théocratique, représentant ce peuple. C'est comme tel, et non pas au sens métaphysique, que Christ est appelé « le Fils de Dieu, » suivant le Ps. II, dans le passage II, 18, comme le montre le vers. 27, emprunté au même psaume.

Le nom même *ὁ χριστός* est encore le titre indiquant la fonction d'après l'Ancien Testament. (XI, 15 ; XII, 10 ; passages qui font évidemment allusion à Ps. II, 2.)

Tel est aussi (I, 5) le titre : « Prince des rois de la terre, » qui est emprunté à Ps. LXXXIX, 28 ; peut-être aussi à Ps. II, 10 ; LXXII, 11.

Sa venue sur les nuées, semblable à un fils de l'homme, renvoie à Dan. VII ; comme aussi plus tard les Juifs, qui ne veulent rien d'un Christ - Dieu, ont appelé le Messie *l'homme des nuées*, ענני ou נבלי. (Voy. Düsterdieck, pag. 109.)

Les sept esprits de Dieu, les sept yeux de l'Agneau (I, 4 ; III, 1 ; IV, 5 ; V, 6) sont certainement, quant aux images mêmes, empruntés à Zach. III, 9 ; IV, 10 ; mais l'application de ces images au Messie a été motivée pour l'auteur de l'Apocalypse par Esa. XI, 2, auquel il a encore emprunté l'idée du glaive qui sort de la bouche du Messie, et avec lequel il tue ses ennemis (I, 16 ; II, 12, 16 ; XIX, 15.) (Comp. cependant aussi Esa. XLIX, 2.)

Le lion de Juda, la racine de David, la clef de David (III, 7 ; V, 5 ; XXII, 16) renvoient à Gen. XLIX, 9 ; Esa. XI, 10 et XXII, 22.

Cette gloire était destinée au Christ. Mais il ne l'a acquise que par son martyre, à la suite duquel le Père la lui a donnée comme la couronne de sa victoire ; nulle part cette gloire n'est mise en rapport avec sa nature primitive métaphysique. La fi-

délité jusqu'à la mort le rend digne d'ouvrir le livre des jugements de Dieu, et lui confère par cela même l'exécution de ces jugements. Il ouvre ce livre en sa qualité de lion de Juda, de racine de David, c'est-à-dire en sa qualité de Messie. Et c'est là la seule raison pour laquelle il est présenté de préférence dans ce livre comme l'Agneau immolé; car toute sa gloire dépend de son martyre.

Il ne nous reste à examiner que le caractère moral du Christ de l'Apocalypse. De même que Dieu est dépeint dans ce livre au point de vue presque exclusif de sa majesté, comme créateur et souverain de l'univers, et au point de vue de sa justice strictement rétributive, comme le fort (XVIII, 8), le juste (XV, 3; XVI, 5, 7; XIX, 2), le Dieu d'*ἀργή* et de *θυμός*, sévère dans ses arrêts et ses jugements (VI, 10; XI, 18; XIV, 10, 19; XV, 1, 7; XVI, 1, 19), le Dieu des tonnerres et des éclairs du Sinaï (IV, 5; VIII, 5; XI, 19; XVI, 18), chez lequel l'amour ou la faveur pour ses amis répond équitablement à sa colère contre ses ennemis; il en est de même du Christ. Les dispositions morales de Dieu et de Christ vis-à-vis des hommes sont nettement distinguées en amour et colère; mais de dispositions pitoyables, miséricordieuses vis-à-vis de ceux qui errent et des pécheurs, des dispositions de ce Jésus qui pleurerait sur l'aveuglement et la misère de son peuple revêché, il n'y a guère de traces dans ce livre. « Ici ce n'est pas par la douce puissance de la vérité que le royaume de Dieu doit s'établir; c'est par les plaies et les jugements. Nous ne respirons pas dans ce livre l'esprit d'amour et de paix que Christ recommande (Math. XIII, 19; Luc. IX, 55), et qui doit nous faire assister avec patience au lent développement du règne de Dieu; c'est l'esprit de la colère <sup>1</sup>. » A l'esprit du livre répond le caractère du Christ. Le trait distinctif est celui du roi théocratique; il est bien moins le Sauveur, qui ne brise pas le roseau froissé, le médecin et le préservateur spirituel, qui verse son amour même sur ses ennemis afin de les gagner au règne de Dieu. C'est le prince puissant, le héros guerrier, le chef d'armée triomphant, qui écrase ses ennemis,

<sup>1</sup> De Wette, pag. 5.

le roi qui arrive pour fouler la vendange de la colère de Dieu (XIX, 15) jusqu'à ce que la mer de sang qui s'épanche du pressoir monte jusqu'aux freins des chevaux et couvre un espace de 1600 stades. Ses vêtements sont teints dans le sang, et il s'appelle « la parole (des jugements) de Dieu; » cette parole qui sort comme un glaive de sa bouche pour anéantir les païens. (XIX, 14.)

Il ne faut pas oublier néanmoins que le sujet du livre, c'est-à-dire la venue du Christ, en sa parousie, en vue du jugement, appelait de lui-même à mettre en relief ce caractère du Christ; et que si la terreur des temps où vivait l'auteur n'excuse pas l'esprit de vengeance que son livre respire, en tout cas elle l'explique.

C. G. C.