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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 20 (1887)

Artikel: Une nouvelle hypothése sur la composition de l'apocalypse de Jean

Autor: Ménégoz, E.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379404

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 06.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

UNE NOUVELLE HYPOTHÈSE

SUR LA

COMPOSITION DE L'APOCALYPSE DE JEAN [1]

Vers la fin de l'année dernière, M. le professeur Adolphe Harnack a publié dans ses *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* (Leipzig, Hinrichs), un travail de M. Eberhard Vischer, étudiant en théologie, sur la composition de l'Apocalypse de Jean. Ce jeune homme ayant à faire pour la société de théologie (le *séminaire*) de M. Harnack une étude sur *le point de vue théologique de l'auteur de l'Apocalypse*, était arrivé à attribuer à ce livre une double origine, l'une juive, l'autre chrétienne. Notre Apocalypse aurait été primitivement une Apocalypse juive, qu'un auteur chrétien aurait remaniée, pour l'adapter aux doctrines du christianisme.

M. Harnack, qui d'abord avait froidement accueilli cette hypothèse, a fini par s'y rallier complètement, et c'est sous son patronage qu'elle se présente au monde théologique.

Dès son apparition, cette hypothèse a trouvé de chauds partisans et des adversaires résolus. Elle mérite, en tout cas, d'être prise en sérieuse considération [1]. Le but de ce compte rendu

[1] Ce travail a été lu à la société théologique des pasteurs de Paris, le 15 février 1887.

[2] L'écrit le plus agressif qui ait paru contre l'hypothèse de M. Vischer est un pamphlet de M. Daniel Vœlter, intitulé *Die Offenbarung Johannis keine ursprunglich jüdische Apokalypse* (Tübingen, 1886). L'auteur soutient contre M. Vischer son « hypothèse de la compilation, » exposée dans son Etude sur l'origine de l'Apocalypse (*Die Entstehung der Apocalypse*, Freiburg in Breisgau, 2me édition, 1885). Cette brochure, de

est, non de prendre la défense de la nouvelle hypothèse ni de la critiquer, mais uniquement de la faire connaître et d'engager les amis des études théologiques à la soumettre à un examen approfondi.

Considérée en elle-même, l'hypothèse de M. Vischer n'a rien de bien extraordinaire ; elle constate simplement, dans l'Apocalypse de Jean, les mêmes faits littéraires que nous remarquons dans toute la littérature apocalyptique contemporaine. On sait qu'il y avait au siècle apostolique de nombreuses Apocalypses juives. Elles étaient nées dans des moments de grande tribulation. Des hommes de Dieu, voyant dans les malheurs qui accablaient Israël les signes précurseurs de la fin des temps et de l'établissement du royaume messianique, consolaient leurs concitoyens en leur annonçant la proximité de la délivrance et du salut. Ils plaçaient leurs écrits sous le couvert de noms anciens et vénérés, d'Hénoch, des douze patriarches, de Moïse, de Baruch, d'Esdras. Ces Apocalypses étaient considérées comme des livres divinement inspirés.

Quand leurs prophéties ne s'accomplirent pas au temps

49 pages, est un des produits les plus acerbes de la *rabies theologica*. On se demande si ce n'est pas le dépit de n'avoir pas découvert, lui, « l'Apocalypse juive » qui a rendu l'auteur d'humeur si acariâtre. A un point de vue tout opposé, la *Evangelische Kirchenzeitung* (décembre 1886), fidèle à l'idée traditionnelle de l'unité de rédaction de l'Apocalypse, fait une exécution sommaire de la nouvelle hypothèse.

M. le professeur Overbeck, tout en critiquant certains détails dans l'exposé de M. Vischer, semble cependant favorable au principe de l'hypothèse (*Theologische Literaturzeitung*, 1887, N° 2). M. le pasteur Iselin se prononce dans le même sens, dans la *Theologische Zeitschrift aus der Schweiz* (1887, I.) Voyez aussi les comptes rendus de M. G. Krüger dans les *Gœttinger gel. Anzeigen* (1887, II), et de M. A. K. dans le *Theol. Literaturbericht* de Eger (1887, II). Un théologien hollandais, M. Weyland, est arrivé, d'une manière indépendante de M. Vischer, à des résultats, sinon aussi précis, du moins sensiblement analogues (*Utrechter theologische Studiën*, 1886, pag. 451-470).

Mentionnons encore deux articles de polémique : l'un de M. Ad. Harnack, dans la *Theologische Literaturzeitung*, 1886, N° 26 ; l'autre, de M. Vœlter, dans la *Protestantische Kirchenzeitung*, 1887, N° 4. La Faculté de théologie de Strasbourg vient de donner comme sujet de concours, pour le prix Spener, l'*Examen des nouvelles hypothèses sur l'Apocalypse de Jean*.

indiqué, on ne les garda pas moins, dans les cercles pieux, comme livres religieux ; seulement on y fit les modifications nécessaires pour les adapter aux circonstances nouvelles, et l'on substitua de nouvelles prophéties aux anciennes. Ces additions et remaniements, nous les remarquons dans toutes les Apocalypses juives qui nous ont été conservées. Et comme ces écrits furent reçus comme livres sacrés dans les communautés chrétiennes, il ne serait pas étonnant que notre Apocalypse eût été l'objet de modifications analogues. Ce qui peut nous étonner, c'est que l'hypothèse d'une Apocalypse juive remaniée par un auteur chrétien ne se soit pas produite plus tôt.

Les méfiances de Luther à l'endroit de ce livre auraient cependant dû frapper les théologiens et les diriger dans cette voie. « Pour l'Apocalypse, dit-il, je laisse chacun maître de suivre son sentiment... Je dis ce que je sens. Dans ce livre, il me manque plus d'une chose ; je ne crois pas qu'il soit apostolique ni prophétique. Les Apôtres ne se préoccupent pas de visions ; ils parlent un langage clair et simple, comme cela convient au ministère apostolique... J'estime ce livre à peu près à l'égal du quatrième livre d'Esdras (une Apocalypse juive), et je ne puis y découvrir l'inspiration du Saint-Esprit. Puis, il y a, dans ce livre, des promesses et des menaces ; et pourtant personne ne sait encore ce qu'il contient. Que chacun en pense ce que son esprit lui inspirera. Mon esprit ne peut s'accommoder de ce livre. » (Œuvres de Luther, édition d'Erlangen, LXIII, 169.)

Ce jugement du réformateur a laissé à ses disciples une grande liberté d'esprit dans la critique de l'Apocalypse. M. Vischer, usant à son tour de cette liberté, s'est appliqué à trouver l'origine des éléments juifs qui avaient déjà froissé Luther. Nous allons le suivre dans ses recherches.

Pour ne pas trop nous étendre, nous devrons nous borner à l'examen des traits les plus caractéristiques qui nous révèlent la plume de deux rédacteurs, le premier juif, le second chrétien. Bien des détails que nous avons le regret de devoir négliger, viennent à l'appui de cette thèse. Ils sont exposés avec une grande clarté dans le travail de M. Vischer.

Tout n'y est pas élucidé. Il reste encore bon nombre de points obscurs. Mais nous croyons que si l'on parvient à prouver clairement que certains passages sont interpolés, et que ces passages ont un caractère essentiellement chrétien, tandis que le contexte a un caractère essentiellement juif, on aura rendu très probable le fait que notre Apocalypse a subi des altérations analogues à celles des Apocalypses contemporaines.

Quand on admet l'unité de rédaction de l'Apocalypse, l'une des plus grandes difficultés est de savoir si l'auteur est un chrétien judaïsant ou un chrétien universaliste. Sur ce point, les exégètes se divisent en deux camps opposés , les uns montrant le caractère judéo-chrétien de l'Apocalypse, les autres, son caractère universaliste. Ils font valoir, les uns et les autres, des raisons très plausibles à l'appui de leurs thèses ; seulement, ils se heurtent également, les uns et les autres, à des passages contraires, dont ils sont obligés d'affaiblir la portée, en ayant recours à des expédients d'interprétation d'une valeur scientifique douteuse. Toutes ces difficultés disparaîtraient s'il était prouvé que nous avons affaire à deux auteurs différents, l'un juif et l'autre chrétien. C'est ce que cherche à établir M. Vischer.

Le nœud de la question, selon lui, est dans les chapitres XI et XII. Ces chapitres, dit-il, sont absolument incompréhensibles si l'on admet l'unité de rédaction, tandis qu'avec l'hypothèse d'une double rédaction, tout s'éclaircit, tout s'explique. Cette hypothèse nous fournit la clef de la rédaction de l'Apocalypse tout entière.

Il nous faudra donc consacrer un soin particulier à l'étude de ces deux chapitres.

Au commencement du chapitre XI, le voyant a reçu l'ordre de *mesurer le temple de Jérusalem et ceux qui y adorent Dieu.* Le but de cet acte symbolique est de préserver les adorateurs du vrai Dieu de la destruction qui menace la ville sainte, laquelle, à l'exception du temple, est livrée aux païens. L'auteur de ce passage ne sait évidemment rien de l'ordre que Jésus a donné aux siens, de s'enfuir de Jérusalem quand la ville sera

menacée par les Romains. Il ignore également la prédiction de Jésus relative à la destruction du temple. Cela nous permet de supposer que ce n'est pas un auteur chrétien qui a écrit ces lignes.

Plus loin, au chapitre XI, 3-14, le voyant annonce la venue de *deux témoins*, précurseurs du Messie, chargés de lui préparer la voie en prêchant la repentance pendant trois ans et demi. D'après leurs actes, ces témoins se révèlent comme étant Moïse et Elie. Or, nous savons qu'au premier siècle une croyance très répandue parmi les Juifs, et dont nous trouvons des traces dans le Nouveau Testament, était que Moïse et Elie (d'après d'autres Hénoch et Elie) devaient venir avant l'apparition du Messie. Les interprètes qui tiennent l'auteur de notre passage pour un chrétien, sont obligés d'admettre qu'il annonce l'apparition des deux témoins avant la parousie de Jésus-Christ. Or, dans toute la littérature et la tradition chrétiennes, il n'est jamais question de précurseurs de Jésus-Christ, chargés de lui préparer la voie pour sa seconde venue. Au contraire, la seconde venue du Christ est présentée comme devant se faire d'une manière subite, inopinée. Ce n'est donc pas la parousie, mais bien la *naissance* du Messie que l'auteur de notre passage entend annoncer.

Au verset 18, nous trouvons une nouvelle indication révélant une plume juive. Le voyant annonce que les temps sont venus où Dieu châtiera les païens et récompensera ses serviteurs, à savoir les *prophètes, les saints et les craignant Dieu,* τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου. On sait que les Juifs désignaient les prosélytes païens par le nom de « craignant Dieu. » La même désignation se retrouve au chapitre XIX, 5. Les prophètes, les saints (c'est-à-dire les Israélites pieux) et les « craignant Dieu » (c'est-à-dire les prosélytes), voilà les trois classes de personnes auxquelles Dieu réserve ses récompenses. Il n'est pas question ici de chrétiens. Quand, ailleurs, ceux-ci sont mentionnés, ils sont désignés si clairement qu'il n'y a pas moyen de s'y méprendre.

Passons au chapitre XII. Les derniers temps sont venus. La septième trompette a sonné. Le tonnerre, les éclairs, la grêle,

des tremblements de terre annoncent un grand événement : c'est la *naissance du Messie*. Une femme, enveloppée du soleil, ayant la lune sous ses pieds et une couronne de douze étoiles sur sa tête, crie dans les douleurs de l'enfantement. En face d'elle est le dragon (le diable, vers. 9) qui attend la naissance de l'enfant pour le dévorer. L'enfant naît, mais avant que le dragon ait eu le temps de se jeter sur lui, l'enfant est enlevé au ciel. Le dragon le poursuit, mais l'archange Michel se porte à sa rencontre, avec ses anges, et le précipite sur la terre. Le dragon alors se met à la poursuite de la femme, et quand celle-ci a réussi à s'échapper, il persécute les enfants de la femme dispersés sur la terre. Les enfants de la femme dispersés sur la terre, ce sont les Juifs de la diaspora ; la femme (avec la couronne aux douze étoiles symbolisant les douze tribus), c'est le peuple d'Israël, qui donne naissance au Messie (« qui paîtra les païens avec une verge de fer, » vers. 5). Celui-ci est enlevé au ciel, d'où il reviendra au dernier jour (chap. XIX) pour faire un carnage des païens et pour établir en Israël le royaume messianique.

Ce qui prouve que l'enfant dont la naissance est annoncée au chapitre XII, est bien le Messie dont la venue à la fin des temps est décrite au chapitre XIX, c'est que dans les deux passages l'auteur lui applique les termes par lesquels on désignait le Messie : ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ (XII, 5 ; XIX, 15 ; comp. Ps. II, 9). Ce Messie ne peut être Jésus-Christ, car l'auteur dit très explicitement qu'il annonce « les choses qui sont à venir » (ἃ μέλλει γένεσθαι μετὰ ταῦτα, IV, 1). Il décrit les événements qui se passeront quand la septième trompette aura retenti. Rien, dans le contexte, ne nous permet de voir dans cette naissance un fait passé. Cela serait, du reste, contraire au procédé constant de toutes les Apocalypses. Leurs prophéties ont pour but de dévoiler l'avenir. On ne prédit pas un fait contemporain connu de tout le monde. Il n'est pas non plus admissible qu'un auteur chrétien n'eût pas fait la moindre allusion à la vie, à la prédication, aux souffrances et à la mort de Jésus, et l'eût présenté comme étant enlevé au ciel, encore enfant, au moment de sa naissance. Ce passage s'explique, au

contraire, fort bien si nous l'attribuons à un auteur juif, pour lequel, d'après certaines croyances de l'époque, le Messie devait, d'une part, sortir du peuple d'Israël, et, d'autre part, venir du ciel pour l'écrasement des païens et l'établissement du royaume messianique.

Dans les chapitres XI et XII, nous aurions donc une prophétie messianique pareille à celles que nous trouvons dans les autres Apocalypses juives. Mais voici maintenant des difficultés.

Au chapitre XI, 8, nous trouvons une phrase qui nous déroute. Les deux témoins, précurseurs du Messie, sont tués et leurs cadavres gisent « sur la place de la grande ville, appelée spirituellement Sodome et Egypte, *où le Seigneur a été crucifié.* » Comment cette dernière phrase vient-elle au milieu d'une prophétie relative aux deux précurseurs du Messie ? Ce qui, en outre, peut nous étonner, c'est que Jérusalem est appelée « la grande ville, » nom qu'elle ne porte jamais dans la littérature juive (c'est Babylone et Rome qui sont couramment ainsi désignées). Et enfin Jérusalem, quelques lignes plus haut (v. 2) était appelée « la ville sainte » et ici elle est appelée « Sodome et Egypte. » Aucune interprétation n'a encore réussi à donner une explication satisfaisante de ce passage. L'hypothèse de M. Vischer nous tire d'embarras. C'est une plume chrétienne qui a ajouté les mots : « où le Seigneur a été crucifié [1]. » Ces mots sont absolument déplacés en cet endroit. Nous n'avons qu'à les enlever pour rétablir l'unité du contexte.

Il en est de même d'un autre membre de phrase, au verset 15. Une voix du ciel annonce : « Le royaume du monde est remis à notre Seigneur *et à son Christ.* » Ces mots « et à son Christ » pourraient à la rigueur se trouver dans une Apocalypse juive.

[1] M. Vischer pense qu'à la place de la « grande ville » il y avait dans le texte primitif, la « ville sainte » et que tout le reste du verset est une addition. Nous ne voyons pas pourquoi, étant donnée l'hypothèse de M. Vischer, on n'admettrait pas que l'auteur du texte primitif entendait parler de Babylone ou de Rome, et que le second rédacteur, croyant qu'il s'agissait de Jérusalem, a simplement ajouté : « où le Seigneur a été crucifié. »

Mais ce qui nous laisse supposer que c'est une addition, c'est que, pour les deux sujets, le verbe est au singulier : βασιλεύσει. Il est donc probable que le second sujet, « le Christ, » a été ajouté postérieurement, sans que l'interpolateur ait songé à modifier le nombre du verbe. Nous rencontrerons encore d'autres négligences grammaticales de ce genre. Remarquons aussi que la tournure ὁ κύριος ἡμῶν καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ paraîtra suspecte dans l'écrit d'un auteur chrétien.

Au chapitre XII, nous nous heurtons à une phrase qu'il nous sera difficile de ne pas prendre pour une interpolation. Après la victoire de l'archange Michel sur le dragon, une voix céleste (XII, 10) entonne un champ de triomphe : « Il a été précipité du ciel, l'accusateur de nos frères, celui qui les accusait devant notre Dieu jour et nuit. C'est pourquoi réjouissez-vous, cieux, et vous qui habitez dans les cieux. Mais malheur à la terre et à la mer, car le diable est descendu vers vous animé d'une grande colère. » Ce chant ne fait que répéter, sous une forme poétique, les événements racontés précédemment. Eh bien, au milieu de ce chant (au verset 11), nous trouvons les paroles suivantes : « Ils l'ont vaincu à cause du sang de l'agneau et à cause de la parole de leur témoignage, et ils n'ont point aimé la vie jusqu'à craindre la mort. » Voilà une donnée bien imprévue et ne concordant nullement avec le contexte. Dans le contexte, c'est l'archange Michel et ses anges qui remportent la victoire ; au verset 11, la victoire est attribuée aux martyrs chrétiens. Ce sont eux qui ont chassé le diable du ciel. Et il est question ici du *sang* du Messie, dans une prophétie relative à la *naissance* du Messie. Une autre contradiction, c'est que les martyrs sont censés avoir expulsé le dragon du ciel, tandis que, d'après le contexte le dragon ne va persécuter les fils de la femme qu'après avoir été chassé du ciel ; leur martyre est explicitement postérieur à la défaite du diable. Le verset 11 porte donc toutes les traces d'une interpolation ; il ne répond à rien dans le contexte ; bien au contraire, il coupe brusquement la marche de la pensée, et en le supprimant, nous rétablissons le chant dans son unité primitive.

Reste encore une petite difficulté, au chapitre XII, 17. Il y est dit que le diable va faire la guerre aux fils de la femme, « qui gardent les commandements de Dieu et qui ont le témoignage *de Jésus*. » Sans le nom de Jésus, ce passage pourrait fort bien ne se rapporter qu'aux Juifs de la diaspora. Cela serait d'autant plus probable que les chrétiens n'avaient pas l'habitude de se désigner par le nom de « fils de la femme, » et que, comme nous l'avons vu, ils ne sont pas mentionnés parmi les serviteurs de Dieu qui vont recevoir la récompense de leur fidélité. Ce qui nous porte à croire que, dans ce passage, le nom de Jésus a été ajouté postérieurement, c'est que nous rencontrons la même formule au chapitre VI, 9, mais que là, le nom de Jésus ne se trouve pas. Nous en concluons qu'il n'a pas non plus dû se trouver primitivement au chapitre XII, 17. C'est l'auteur chrétien qui l'y a ajouté.

Il résulte de cet examen des chapitres XI et XII que les quelques phrases qui révèlent une plume chrétienne, portent manifestement le caractère d'interpolations, et que le fond du récit est une prophétie messianique juive, parfaitement *une* dans sa conception et dans sa rédaction. Nous aurions donc dans ces deux chapitres un fragment d'Apocalypse juive, légèrement retouché par une plume chrétienne.

Arrivé à ces conclusions, M. Vischer se demande si l'Apocalypse tout entière ne serait pas dans le même cas que ces deux chapitres. Cet examen servirait de contrôle à l'hypothèse. Si le rédacteur chrétien a procédé, dans les autres parties du livre, avec autant de respect du texte primitif et aussi peu d'habileté littéraire que dans les chapitres XI et XII, il doit être relativement facile d'éliminer les additions chrétiennes et de reconstituer le texte de l'ancienne Apocalypse. M. Vischer a entrepris ce travail avec un rare talent.

Les *trois premiers chapitres*, renfermant les lettres aux sept Eglises d'Asie, devront naturellement être attribués au second rédacteur. Ils forment un écrit à part, sans caractère apocalyptique et ne se rattachant que d'une manière tout extérieure

au reste du livre. Les exégètes ont depuis longtemps reconnu ce caractère particulier des trois premiers chapitres. Les visions apocalyptiques ne commencent qu'au chapitre IV. Il est probable que dans l'Apocalypse primitive, ces visions étaient précédées de quelques lignes d'introduction que l'auteur chrétien a enlevées ou qu'il a introduites, en les modifiant sensiblement, dans son premier chapitre. Certains indices (par exemple, les *sept esprits* qui sont devant le trône de Dieu) parlent en faveur de cette dernière alternative.

La *fin* de notre Apocalypse, chap. XXII, 6-21, porte également un cachet nettement chrétien. Ces versets semblent avoir été simplement ajoutés à l'ancienne Apocalypse; car celle-ci finit très bien au chapitre XXII, 5 : « Il n'y aura plus de nuit; et ils n'auront besoin ni de lampe ni de lumière, parce que le Seigneur Dieu les éclairera. Et ils régneront aux siècles des siècles. » Voilà la fin de l'Apocalypse. M. Segond, dans sa traduction du Nouveau Testament, met une barre au-dessous de ces mots, et il intitule le reste *Conclusion*. Cette conclusion est de l'auteur chrétien. Peut-être l'Apocalypse primitive se terminait-elle aussi par quelques mots de conclusion que le second rédacteur a supprimés. M. Vischer le suppose, mais rien ne le prouve.

Si nous laissons de côté le commencement et la fin de l'écrit, qui ne font pas partie intégrante des visions apocalyptiques, il nous reste, comme véritable Apocalypse, le *noyau du livre*, allant du chapitre IV au chapitre XXI, 5. Au milieu de cet écrit, nous avons déjà reconnu un fragment d'Apocalypse juive (XI et XII) avec des interpolations chrétiennes. Examinons maintenant les autres parties.

Ce qui nous frappe tout d'abord, c'est l'emploi, à presque toutes les pages, du mot τὸ ἀρνίον appliqué à Jésus-Christ. Nous nous trouvons ainsi en présence de *deux Messies*, non de deux conceptions différentes se rapportant à la même personne messianique, mais de deux individualités parfaitement distinctes, de deux Messies différents, dont l'un est déjà venu : Jésus-Christ, l'agneau de Dieu immolé pour les péchés du monde; et dont l'autre est annoncé comme devant naître lors de la

septième trompette, et être enlevé au ciel au moment de sa naissance. Ces deux Messies sont juxtaposés ; ils ne se confondent et ne s'identifient jamais, et il est intéressant d'en étudier les caractères distinctifs.

Nous avons vu qu'au chapitre XII, le Messie est le *fils de la femme*, c'est-à-dire de l'Israël fidèle ; les autres Israélites sont également les fils de cette femme. C'est la conception juive. Aux chapitres XIX, 7 et XXI, 9, au contraire, le Messie (l'agneau) est, non le fils, mais l'*époux*, le *fiancé* de la communauté des fidèles. C'est l'idée chrétienne. Les chrétiens ont pu concevoir le Christ comme leur époux, parce qu'ils le tenaient pour le Fils de Dieu et que déjà dans l'Ancien Testament, l'alliance de Dieu et de son peuple est comparée à l'union conjugale. Pour l'auteur de l'Apocalypse juive, au contraire, le Messie n'est pas d'essence divine. L'idée d'un Messie Fils de Dieu est absente de l'Apocalypse juive. Issu du peuple d'Israël, le Messie est le « fils de la femme ; » on ne pouvait donc songer à se le représenter comme l'époux de sa mère.

La divergence entre les deux Messies n'est pas moins frappante dans la manière dont est conçue leur *parousie*. Le Messie chrétien est miséricordieux et doux ; c'est l'agneau qui le symbolise. Il reviendra célébrer avec les siens un repas de joie et de bonheur. « Heureux ceux qui sont appelés au festin de noces de l'agneau ! » (XIX, 9.) Le Messie juif n'a rien de l'agneau. Il apparaît comme un puissant guerrier : il est assis sur un cheval blanc, il a des diadèmes sur la tête, ses yeux flamboient comme du feu, les armées célestes le suivent, de sa bouche sort une épée aiguë pour frapper les païens ; il écrase les rois et les peuples, et il invite les oiseaux de proie à la curée : « Venez, leur dit-il, rassemblez-vous pour le grand festin de Dieu, afin de manger la chair des rois, des chefs militaires, des puissants, des chevaux et de ceux qui les montent, la chair de tous, libres et esclaves, petits et grands. » (XIX, 18.) Voilà le pendant du festin des noces de l'agneau.

Nous trouvons la même différence dans la conception de la *sainteté* des citoyens du royaume messianique. D'une part, la conception juive : les saints sont revêtus de vêtements blancs,

qui représentent leur *propre justice* (XIX, 8). D'autre part, la conception chrétienne : « ils ont lavé leurs robes, ils les ont blanchies dans le *sang de l'agneau* » (VII, 14). Leur ornement n'est pas leur propre justice, mais la sainteté du Christ.

A travers toute l'Apocalypse, nous nous trouvons ainsi en présence de deux courants d'idées parallèles, qui se côtoient sans se confondre.

Il s'agit maintenant d'examiner sur les textes, si les passages ayant un caractère spécifiquement chrétien sont effectivement interpolés, si nous découvrons des soudures trahissant des retouches. A cet effet, nous allons étudier quelques passages dont le caractère chrétien est nettement accusé par le fait qu'ils renferment le mot τὸ ἀρνίον.

L'auteur de l'Apocalypse parle plusieurs fois du *livre de vie*, dans lequel Dieu inscrit les noms et les actes des hommes (XIII, 8; XVII, 8; XX, 12, 15; XXI, 27). Cette conception populaire se rencontre dans d'autres écrits juifs. Mais au chapitre XIII, 8, ce livre est appelé « le livre de vie de l'agneau immolé dès la fondation du monde, » βιβλίον τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Quel est le sens de cette phrase à l'allure si pesante? L'auteur ne peut vouloir dire que l'agneau a été immolé dès la fondation du monde, et cependant la construction grammaticale semblerait exiger ce sens. Eh bien, nous retrouvons exactement la même phrase au chap. XVII, 8; seulement, — fait digne de remarque, — les mots « de l'agneau immolé » ne s'y trouvent pas; et alors la construction est simple et correcte, et le sens facile à comprendre. On ne risque guère de se tromper en admettant que cette phrase si simple se trouvait primitivement aussi dans le chapitre XIII, mais que le rédacteur chrétien, désirant mettre l'agneau en rapport avec le livre de vie, a ajouté à βιβλίον τῆς ζωῆς les mots τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου, et a introduit ainsi au milieu de la phrase un élément étranger qui nuit, à la fois, à la clarté du sens et à la correction grammaticale. Si cette observation est juste, les mots τοῦ ἀρνίου, au chapitre XXI, 27, devront aussi être tenus pour une addition.

Au chapitre VI, 16, il est question de la colère de Dieu *et de*

l'agneau. L'idée de colère ne s'accorde guère avec l'idée d'agneau ; aussi la colère de l'agneau n'est-elle jamais mentionnée ailleurs. Et la preuve que les mots « et de l'agneau » ont été intercalés, c'est que l'auteur, après avoir fait son interpolation, a négligé de mettre le pronom suivant au pluriel, comme l'exigeait la grammaire. Le singulier du pronom αὐτοῦ (τῆς ὀργῆς αὐτοῦ) nous prouve que le nom de l'agneau ne se trouvait pas dans le texte primitif.

Nous remarquons la même négligence au chapitre XXII, 3 (« Le trône de Dieu et de l'agneau, » etc.), où le singulier du pronom αὐτοῦ et αὐτῷ nous révèle que dans le texte primitif il n'était question que du trône de Dieu, et que les mots « et de l'agneau » ont été ajoutés postérieurement.

Au chapitre XV, 3 nous lisons : « Et ils chantaient le cantique de Moïse *et le cantique de l'agneau*, en disant... » (suit le cantique). Les génitifs Μωυσέως et τοῦ ἀρνίου sont parallèles. Quel est leur sens? Ils ne peuvent pas signifier : « le cantique composé par Moïse et par l'agneau; » ni pas non plus : « le cantique en l'honneur de Moïse et de l'agneau. » Evidemment l'auteur a voulu dire : « le cantique composé par Moïse en l'honneur de Dieu et de l'agneau ; » mais il faut le deviner ; la phrase ne le dit pas. Le premier génitif est subjectif, le second est objectif; cette discordance dans l'emploi des deux génitifs nous révèle déjà une retouche. Puis, quand nous examinons le cantique lui-même, nous n'y trouvons pas la moindre allusion au Christ. Les mots « et le cantique de l'agneau » n'ont donc nulle raison d'être dans le contexte. Quand l'auteur chante le vrai « cantique de l'agneau, » il s'exprime avec une clarté qui ne laisse aucun doute sur son intention.

Le *vrai cantique de l'agneau* se trouve au chapitre V, 9-13: « L'agneau qui a été immolé est digne de recevoir la puissance, la richesse, la sagesse, la force, l'honneur, la gloire, la louange.., aux siècles des siècles ! » Voilà la glorification de l'agneau. Eh bien, ce cantique, à la place où il se trouve ne cadre pas avec le sens général du contexte ; et l'auteur a si bien le sentiment d'introduire quelque chose de nouveau dans l'écrit qu'il appelle son cantique « un cantique

nouveau, » ᾠδὴν καινήν. Il se dénonce ainsi lui-même comme interpolateur.

Ce même terme de « cantique nouveau » revient au chapitre XIV, 3. Ici le cantique se rapporte également à l'agneau et se trouve dans un passage que, pour d'autres raisons (que nous verrons plus loin), nous devons considérer comme interpolé. Le terme de « cantique nouveau » est un indice de plus en faveur de l'interpolation.

L'intention de l'auteur chrétien de glorifier, d'exalter le Christ est si manifeste que ses *doxologies à l'adresse de l'agneau* sont plus riches, plus exubérantes que celles à l'adresse de Dieu lui-même. (Comp. V, 9 et suiv. avec IV, 9 et suiv.) Au chapitre XIV, 1, le nom de l'agneau passe même avant celui de Dieu. Nous sommes d'autant plus frappés, ailleurs, de rencontrer des passages où le nom de l'agneau vient s'accrocher péniblement aux mots qui précèdent, quand il vient en boitant après celui de Moïse, comme nous venons de le voir (XV, 3), ou après celui des anges, comme au chapitre XIV, 10, où il est dit que celui qui adore la bête sera tourmenté « devant les saints anges *et devant l'agneau*, » ἐνώπιον ἀγγέλων ἁγίων καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου. La mention de l'agneau porte, dans ces cas, le caractère manifeste d'une addition.

On peut dire, d'une manière générale, que le rédacteur chrétien a cherché à introduire l'agneau partout où la place lui semblait propice. Il l'a fait avec plus ou moins de bonheur, mais dans la plupart des cas (en dehors des passages spécifiquement chrétiens), on enlève facilement le nom de l'agneau, sans aucunement altérer le sens du contexte. Bien plus : ce retranchement fait disparaître nombre de difficultés autrement inextricables.

Nous signalerons encore une interpolation des plus frappantes. De même que les précédentes, elle se rapporte à Jésus-Christ, mais le nom de l'agneau n'y est pas mentionné. C'est le verset 15 du chapitre XVI. Ce verset a été introduit au milieu d'une proposition, sans nul souci de la construction de la phrase, si bien qu'il forme une véritable parenthèse, et que, pour trouver la suite de la phrase, il faut éliminer le passage

chrétien. Et qu'on veuille bien le remarquer : ce n'est pas une simple parenthèse grammaticale, comme on en trouve chez tous les auteurs ; c'est une phrase chrétienne au milieu d'un contexte foncièrement juif. Pour s'en rendre compte, on n'a qu'à lire les versets 15 et 16 : « Voici, je viens comme un voleur. Heureux celui qui veille et qui garde ses vêtements, afin qu'il ne marche pas nu et qu'on ne voie pas sa honte. Et ils les rassemblèrent dans le lieu appelé en hébreu Harmaguédon. » Cette dernière phrase, comme on le voit, ne se trouve dans aucun rapport avec la phrase précédente. En revanche, elle forme la suite naturelle du verset 14, où il est dit que trois démons, sous ferme de crapauds, sortent de la bouche du dragon, de la bête et du faux prophète, et qu'ils vont vers les rois de la terre, afin de les rassembler pour le grand combat contre Dieu. « Et (ajoute le verset 16) ils les rassemblèrent dans le lieu appelé Harmaguédon. » C'est au milieu de ce passage que l'auteur chrétien a introduit l'exclamation relative à la parousie du Christ : « Voici, je viens comme un voleur. Heureux celui qui veille ! » On ne peut pas dire ici que l'interpolation est cousue de fil blanc : elle n'est pas cousue du tout. C'est comme un coin qu'on enfonce dans un tronc d'arbre : il menace de le faire éclater. M. Vischer retire le coin et remet les choses en état.

L'interpolation n'est guère mieux soudée au chapitre XIV, 12, 13, où les belles et consolantes paroles : « Heureux dès à présent les morts qui meurent dans le Seigneur ! » etc., se trouvent sans aucune liaison avec ce qui précède et ce qui suit. En les éliminant on rétablit le contexte et l'on retire un précieux joyau d'un enchâssement qui le déparait.

La nouvelle hypothèse offre aussi une solution très séduisante des grandes difficultés qu'a présentées jusqu'ici aux exégètes la comparaison des trois passages suivants : VII, 1-8 ; VII, 9-17 et XIV, 1-5.

D'après le premier passage (VII, 1-8) les *Juifs seuls* entreront dans le royaume messianique, au nombre de 144 000, 12 000 de chacune des douze tribus d'Israël, qui sont nommément désignées. C'est le point de vue du particularisme juif.

Mais voici que, dans le passage suivant (VII, 9-17), il est dit que la foule des rachetés est *innombrable* (ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο), et qu'elle se compose de gens « de toutes les nations, de toutes les tribus, de tous les peuples, de toutes les langues. » Comment concilier ce passage avec le précédent? Rien de plus curieux et de plus instructif que les efforts des exégètes pour faire accorder ces données contradictoires. Avec notre hypothèse la réponse est facile. C'est un chrétien universaliste qui, pour corriger ce que la notion juive avait de trop étroit, a introduit dans le texte primitif sa croyance au salut des païens.

Cependant le nombre si précis de 144 000 devait le gêner; et pourtant son respect du texte ne lui permettait pas de le supprimer. Que faire dans ce cas embarrassant? Le procédé de notre correcteur est très ingénieux. Il transforme les 144 000 Juifs en 144 000 *chrétiens,* dont il fait les *prémices* (ἀπαρχή) des rachetés (XIV, 1-5). Grâce à ce changement, la contradiction entre le particularisme juif et l'universalisme chrétien est effacée dans la mesure du possible. Et ainsi s'expliquent tout naturellement les trois passages ci-dessus, qui jusqu'ici avaient donné tant de mal aux exégètes.

Nous regrettons de ne pouvoir relever ici, sans trop nous étendre, une foule de petits indices favorables à l'hypothèse de M. Vischer. Nous devrons nous borner à en mentionner encore rapidement quelques-uns.

Dans le premier chapitre (v. 10), c'est Jésus-Christ qui révèle l'avenir. A partir du chapitre IV, le Messie n'est plus celui qui parle, mais celui qui est annoncé (par des anges, des voix célestes, des visions). En d'autres termes : dans les passages chrétiens de l'Apocaypse, le Messie est le *révélateur;* dans les passages juifs, il est le *révélé.*

Dans les fragments chrétiens, la participation au salut est attribuée au sang du Messie. L'Apocalypse juive ne connaît pas de Messie souffrant et mourant.

Au chapitre XIX, 12, il est dit que personne ne connaît le nom du puissant guerrier qui, à la fin des temps, viendra du

ciel pour écraser les païens; lui seul le connaît. Mais ce nom du Messie, que l'auteur juif ignorait, le rédacteur chrétien le connaît, et il ne veut pas le laisser ignorer à ses lecteurs. Aussi, tout en laissant subsister la phrase : « personne ne connaît son nom, » ajoute-t-il : « Son nom est le *Logos* de Dieu, » καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (verset 13). C'est une des interpolations les plus saillantes.

Au chapitre XIII, 6, la bête, qui a reçu sa puissance du dragon, profère des blasphêmes contre Dieu et son tabernacle; mais elle n'en profère jamais (fait digne d'être noté) contre Jésus-Christ.

S'il est une place dans notre livre où l'on devrait s'attendre à voir mise en relief la doctrine chrétienne, c'est quand il y est question de l'*Evangile éternel* (εὐαγγέλιον αἰώνιον, XIV, 6). Un ange vole par le milieu du ciel pour annoncer cet Evangile à tous les habitants de la terre. Et quel est cet Evangile? Le voici : « Craignez Dieu et donnez-lui gloire, car l'heure du jugement est venue; et adorez celui qui a fait le ciel, et la terre, et la mer, et les sources d'eaux. » (XIV, 7.) C'est l'Evangile de l'Apocalypse juive. Pas la moindre trace d'un élément spécifiquement chrétien.

L'attitude des *martyrs* de l'Apocalypse est loin d'être celle des martyrs chrétiens. Les « âmes de ceux qui sont immolés à cause de la parole de Dieu » (VI, 9) s'écrient : « Jusques à quand, Maître saint et vénérable, tardes-tu à juger et à tirer vengeance de notre sang sur les habitants de la terre? » Au chapitre VIII, Dieu exauce les prières des saints, et envoie toutes sortes de fléaux sur la terre, pour en châtier les habitants. Et lorsque Babylone (ou Rome) est tombée, quelle joie et quel esprit de vengeance : « Elle est tombée, elle est tombée, Babylone la grande !... Ses péchés se sont accumulés jusqu'au ciel, et Dieu s'est souvenu de ses iniquités. Payez-la comme elle a payé, et rendez-lui au double de ses œuvres. Dans la coupe où elle a versé, versez-lui au double. Autant elle s'est glorifiée et plongée dans le luxe, autant donnez-lui de tourment et de deuil. » (XVIII, 2, 5-7.) Un auteur pénétré de l'esprit du Christ ne se serait pas exprimé ainsi.

Les *préoccupations mercantiles*, qui occupent une si grande place chez l'auteur (XVIII, 11-19), sont aussi plus naturelles chez un Juif que chez un chrétien du siècle apostolique.

Nous retrouvons les idées courantes du judaïsme dans la manière dont l'Apocalypse conçoit le *sort final des païens*. Ceux qui survivront au grand carnage du jugement dernier seront l'objet de la miséricorde de Dieu. Ils ne seront pas, il est vrai, citoyens du royaume messianique ; celui-ci n'est réservé qu'aux Juifs ; mais ils en bénéficieront en quelque mesure. Ils seront tributaires d'Israël (XXI, 24, 26). Ils n'habiteront pas la ville sainte, mais celle-ci les éclairera de son rayonnement. Ils ne mangeront pas des fruits de l'arbre de vie qui fleurit douze fois par an à Jérusalem, mais ils pourront se servir de ses feuilles pour leur guérison (XXII, 2). C'est ainsi que les Juifs se représentaient le salut final des païens.

Ces chapitres forment le contraste le plus frappant avec les vues universalistes de l'auteur qui décrit le salut des hommes de toute tribu, de toute langue, de tout peuple, de toute nation, le salut de tous ceux que l'agneau a rachetés par son sang (V, 9 et suiv. ; VII, 9 et suiv. ; XIV, 1 et suiv.). Les efforts des exégètes ont été vains pour concilier ces assertions contradictoires. L'hypothèse de M. Vischer, au contraire, fournit une explication simple et naturelle, qui ne laissera pas d'impressionner les esprits critiques.

Ce qui, en fait de contraste, nous frappe le plus, à la lecture courante de l'Apocalypse, c'est, dans certains passages, l'exaltation enthousiaste, on pourrait presque dire hyperbolique, de Jésus-Christ, et sa disparition subite et complète dans des chapitres entiers ; non pas dans des chapitres traitant d'autres sujets, mais dans des développements où le nom de Jésus-Christ devait forcément venir sous la plume d'un auteur chrétien, même du judéo-chrétien le plus judaïsant. Ce dualisme dans les idées religieuses et théologiques, qui traverse toute l'Apocalypse, est certainement un des arguments les plus forts en faveur d'une dualité dans la rédaction.

On remarque aussi ce dualisme dans la *terminologie*. Certains termes spécifiques ne se trouvent que dans les fragments

chrétiens, par exemple, les mots πίστις, ὑπομονή, θλῖψις, πνεῦμα (au singulier), κλητοί, ἐκλεκτοί, πιστοί.

Voici le *relevé complet des passages* que M. Vischer attribue au rédacteur chrétien.

Les additions et interpolations principales sont : I-III; V, 9-14; VII, 9-17; XII, 11 ; XIII, 9-10; XIV, 1-5, 12-13; XVI, 15; XVII, 14; XIX, 9-10; 13*b* ; XX, (4-5?) 6 ; XXI, 5*b*-8 ; XXII, 6-21.

Dans les versets suivants, M. Vischer ne signale que de légères retouches, qu'à l'aide de son hypothèse on reconnaît facilement : V, 6, 8; VI, 1, 16; IX, 11; XI, 8, 15; XII, 17; XIII, 8; XIV, 10; XV, 3; XVI, 16; XVII, 6 : XVIII, 20; XIX, 7, 11 ; XXI, 9, 14, 22, 23, 27 ; XXII, 1, 3. Dans la plupart des cas, il n'y a qu'à retrancher la mention de l'agneau pour rétablir le texte primitif.

On a fait valoir contre l'hypothèse d'une double rédaction, l'*unité de plan* dans l'Apocalypse. Cette objection a une grande portée dans la critique du procédé de M. Vœlter, qui découpe le livre par tranches et répartit celles-ci entre cinq auteurs chrétiens différents. L'hypothèse de M. Vischer [1], au contraire, respecte absolument le plan primitif de l'écrit, et montre que les interpolations du rédacteur chrétien ne portent nulle atteinte à l'unité dramatique de l'exposé.

Quant au *style* de l'Apocalypse, M. Vischer reconnaît qu'il est le même à travers tout le livre, dans les passages interpolés aussi bien que dans les passages primitifs. Cette unité de style qu'on pourrait être tenté d'opposer à son hypothèse et qu'on a opposée avec succès à celle de M. Vœlter, M. Vischer l'attribue à la circonstance que l'Apocalypse primitive aurait été rédigée en hébreu ou en araméen, et que le rédacteur chrétien l'aurait traduite en grec. De là les mêmes tournures des phrases, les mêmes hébraïsmes, les mêmes fautes de grammaire, les mêmes particularités de langage dans toutes les parties du livre.

[1] M. Vischer s'abstient intentionnellement (et nous croyons fort sagement) de discuter la question de l'unité de composition de l'Apocalypse Juive.

M. Vischer relève quelques indices de traduction, mais ce sont des présomptions plutôt que des preuves.

La preuve la plus concluante en faveur de la traduction vient d'être fournie par un théologien suisse, M. Iselin, dans la *Theologische Zeitschrift aus der Schweiz* (1887, I, 64). Ce théologien montre que le second rédacteur de l'Apocalypse a fait une faute de traduction en confondant, au chapitre IX, 14, le mot *melakim* (pluriel de *melek*, roi) avec *maleakim* (pluriel de *maleak*, ange). Dans l'*Apocalypse d'Esdras* (qu'il ne faut pas confondre avec le quatrième livre d'Esdras) on trouve au chapitre VI exactement le même passage que dans notre Apocalypse, seulement il y est question de *quatre rois*, et non de quatre anges, liés sur l'Euphrate. Voici ce passage : « Il y eut un tremblement de terre et on entendit une voix qui dit : Déliez les quatre rois qui sont liés sur le grand fleuve d'Euphrate, afin qu'ils détruisent le tiers des hommes. Et ils furent déliés [1]. » Quand on songe que l'hébreu s'écrivait sans voyelles, on comprend la facilité de la confusion entre deux mots qui, à part le signe de l'*aleph*, avaient les mêmes consonnes. Dans la version des Septante, la même faute de traduction se trouve 2 Sam. XI, 1 ; nos traducteurs la répètent d'après une indication massorétique ; et l'auteur de 1 Chron. XX, 1 a probablement commis la même erreur. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que le second rédacteur de l'Apocalypse ait pris les quatre rois du texte primitif pour quatre anges. Et la preuve que, dans le texte primitif, il a dû être question de rois, c'est que nous lisons au verset 16 : « Le nombre des cavaliers de leur armée était de deux myriades de myriades. » Puis l'auteur fait la description des chevaux et des cuirasses. Et au chapitre XVI, 12, où il est de nouveau fait mention de l'armée de l'Euphrate, ce ne sont plus des anges, mais bien des rois qui se trou-

[1] Voyez le texte syriaque et la traduction allemande de l'*Apocalypse d'Esdras*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 1886, II, p. 193-211. Il y a encore d'autres analogies frappantes entre cette Apocalypse et celle de Jean. Il y est question de Gog et de Magog, de la mort des deux témoins, Hénoch et Elie, de l'apparition et des assauts du faux prophète. Les interpolations dans cette Apocalypse sont nombreuses et descendent jusqu'au VIIme siècle après Jésus-Christ.

vent à sa tête. L'Euphrate servait de route militaire aux armées : « Son eau tarit, afin que le chemin des rois venant de l'Orient fût préparé. » (XVI, 12.) Nous ferons encore remarquer que l'auteur de l'Apocalypse parle toujours de sept anges et non de quatre. La faute de traduction nous paraît donc bien établie. Il en résulte que l'Apocalypse primitive n'a pas été écrite en grec, et que nous n'en avons qu'une traduction. Dès lors, l'unité de style dans cet écrit ne saurait former une instance contre l'hypothèse de M. Vischer.

Une dernière considération vient à l'appui de cette hypothèse, c'est la contradiction, concernant la *date* de la rédaction de l'Apocalypse, entre les données de la critique interne et celles de la critique externe. Selon la critique interne l'Apocalypse doit avoir été rédigée après le règne de l'empereur Néron et avant la destruction de Jérusalem, c'est-à-dire en l'an 68 ou 69. Mais d'après une affirmation très catégorique d'Irénée (V, 30, 3), l'Apocalypse n'aurait été composée que vers la fin du règne de Domitien, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς, c'est-à-dire vers l'an 96 (vingt-cinq à vingt-huit ans plus tard). Jusqu'ici, les critiques ont été dans l'impossibilité de concilier ces deux données. Avec l'hypothèse de M. Vischer, elles s'accordent parfaitement. La critique interne a raison : l'Apocalypse juive est antérieure à la destruction de Jérusalem. Et Irénée n'a pas tort : le second rédacteur a remanié l'ancienne Apocalypse et en a fait notre Apocalypse chrétienne sous le règne de Domitien. Cette conciliation, nullement recherchée, de deux données en apparence contradictoires, est certainement, pour l'hypothèse de M. Vischer, un argument dont personne ne méconnaîtra la valeur [1].

Ainsi se confirme aussi le jugement qu'il y a plus de trois

[1] Cette hypothèse offre une solution très plausible du problème historique relatif au grand nombre de martyrs dont il est question dans l'Apocalypse. On avait de la peine à s'expliquer cette multitude de martyrs chrétiens, dans tous les pays, avant l'an 70. Car, à part le massacre tout local, à Rome, sous Néron, les chrétiens n'avaient pas été persécutés jusque-là par les empereurs romains. Mais tout s'éclaircit si l'on admet que le premier rédacteur avait en vue les martyrs juifs, auxquels le second rédacteur, sous Domitien, a encore ajouté les martyrs chrétiens.

siècles, l'instinct si remarquablement juste de Luther a prononcé sur ce livre. Luther ne faisait ni de la critique historique ni de la critique littéraire : il faisait de la critique religieuse. Eh bien, il a senti dans l'Apocalypse un autre esprit que celui de Jésus-Christ et de ses Apôtres ; il y a senti l'esprit qui anime le quatrième livre d'Esdras, un esprit apocalyptique juif. étreignant et étouffant les éléments chrétiens. Aujourd'hui, la critique historique et littéraire, armée de toutes les ressources de la science moderne, ne semble pas éloignée de ratifier ce jugement intuitif du grand réformateur ; et nous pensons qu'il est permis à un disciple de Luther de se rallier à ces résultats de la critique.

En ce qui nous touche, nous ne le faisons pas sans hésitations, car, comme nous l'avons dit en commençant, il reste encore pour nous bien des points obscurs. Mais nous ne cachons pas que nous serions heureux de voir la nouvelle hypothèse se confirmer et rallier les suffrages de tous les hommes compétents, car en dégageant, dans l'Apocalypse, les éléments chrétiens des éléments juifs, elle nous donnerait un des documents les plus précieux de la foi de l'Eglise primitive, et nous ferait aimer de grand cœur un écrit biblique que jusqu'ici nous n'avions pu nous empêcher de regarder d'un œil méfiant.

E. Ménégoz.