Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 47 (1997)
Heft: 4

Artikel: L'émergence et les racines de l'apocalyptique
Autor: Vermeylen, Jacques
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381557

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: 09.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 129 (1997), P. 321-340

L'ÉMERGENCE ET LES RACINES DE L'APOCALYPTIQUE *

JACQUES VERMEYLEN

Résumé

Lorsqu'elle se trouve confrontée à la perspective de sa propre disparition, la communauté croyante est acculée à réinterpréter ses traditions et à se risquer dans des discours nouveaux. Ainsi, l'apocalyptique juive est apparue au moment dramatique de la persécution d'Antiochos IV, qui signifiait – à vues humaines, en tout cas – la fin d'Israël. Cette littérature se présente comme interprétation nouvelle de l'ensemble de l'héritage israélite : Torah, prophétisme et sagesse.

Quelles sont les origines et les sources d'inspiration de l'apocalyptique juive? Le débat, assez vif il y a une quinzaine d'année, ne suscite plus beaucoup de prises de position nouvelles. La question n'est pas résolue pour autant!

Rappelons les principales positions en présence. L'hypothèse «classique», défendre par Paul D. Hanson [1] et d'autres [2], situe l'apocalyptique dans la ligne du prophétisme. La LXX ne range-t-elle pas le livre de Daniel parmi les ouvrages prophétiques? [3] Et l'Apocalypse de Jean ne se qualifie-t-elle pas elle-

* Conférence prononcée à l'Institut des Sciences Bibliques de la Faculté de Théologie (Université de Lausanne) le 16 janvier 1997.

[1] P. D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia, 1975, 1979 [2]. Rejetant l'hypothèse souvent défendue d'une origine étrangère, l'auteur montre l'enracinement proprement israélite de l'apocalyptique ; celle-ci aurait pour origine la tradition prophétique, qui aurait elle-même subi des transformations dans le cadre de conflits entre tendances visionnaire et hiérocratique au cours de l'époque perse. L'eschatologie apocalyptique serait née progressivement, comme l'attesterait l'étude d'Es 56-66 et Za 9-14. Le livre de Hanson marque sans aucun doute une étape importante dans l'histoire de la recherche. On trouvera une discussion de sa théorie par R.P. CARROLL, «Twilight of Prophecy or Dawn of Apocalyptic?», *Journal for the Study of the Old Testament* 14 (1979), p. 3-35 ; voir aussi la réponse de l'auteur : P. D. HANSON, «From Prophecy to Apocalyptic : Unresolved Issues», *Journal for the Study of the Old Testament* 15 (1980), p. 3-6.

[2] Par exemple P. VON DER OSTEN-SACKEN, *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit*, München, 1969.

[3] Il est d'ailleurs possible que l'ouvrage ait fait partie des Nebi'îm ou «Prophètes», avant d'être transféré dans le groupe des Ketubîm ou «Ecrits». C'est en tout cas la thèse

même de «prophétie» (v. 1,3)? Cette hypothèse semble avoir pour elle la force de l'évidence. Dès 1929, cependant, Gustav Hölscher affirmait que l'apocalyptique dérive plutôt de la sagesse israélite [4]. Deux arguments principaux sont allégués en ce sens par Gerhard von Rad dans sa *Théologie de l'Ancien Testament* [5] : d'une part, l'apocalyptique se caractérise, à son avis, par le déterminisme et la négation de l'histoire, qui sont aux antipodes de la pensée prophétique ; d'autre part, on peut y reconnaître une tendance à l'encyclopédisme des connaissances, et Daniel est incontestablement présenté comme un sage, supérieur aux représentants les plus qualifiés des sagesses païennes [6].

L'une comme l'autre de ces hypothèses me paraissent réductrices, incapables de rendre compte à elles seules de la réalité complexe des textes [7]. Faut-il vraiment choisir entre prophétisme et sagesse? Ces deux termes sont-ils les seuls à devoir être considérés? L'apocalyptique est un phénomène original, qui peut avoir plus d'une racine, y compris dans certaines cultures étrangères (mésopotamienne [8], perse [9], hellénistique [10]). De plus, sa définition même est

de K. Koch, «Is Daniel also among the Prophets?», *Interpretation* 39 (1985), p. 117-130, article repris dans J.L. Mays, P.J. Achtemeier (éd.), *Interpreting the Prophets*, Philadelphia, 1987, p. 237-248.

[4] G. Hölscher, «Problèmes de la littérature apocalyptique juive», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 9 (1929), p. 101-114.

[5] G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, t. 2, München, 1965 [4], p. 315-322 (trad. fr. *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 2, Genève, 1967, p. 263-269).

[6] Sur les liens entre sagesse et apocalyptique, voir encore – dans des directions assez divergentes, il est vrai – H.-P. Müller, «Mantische Weisheit und Apokalyptik», in *Congress Volume Uppsala 1971* (VTSuppl, 22), Leiden, 1972, p. 268-293 ; J.J. Collins, «The Court-Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic», *Journal of Biblical Literature* 94 (1975), p. 218-234 ; J.Z. Smith, «Wisdom and Apocalyptic», in P.D. Hanson (éd.), *Visionaries and Their Apocalypses*, Philadelphia-London, 1983, p. 101-120 ; J.C. Van der Kam, «The Prophetic-Sapiential Origins of Apocalyptic Thought», in J.D. Martin, P.R. Davies (éd.), *A Word in Season*. FS W. McKane (*Journal for the Study of the Old Testament*, Supplement Series, 42), Sheffield, 1986, p. 163-176 ; M.A. Knibb, «'You Are indeed Wiser than Daniel'. Reflections on the Character of the Book of Daniel», in A.S. van der Woude (éd.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, Leuven, 1993, p. 399-411 ; D. Michel, «Weisheit und Apocalyptik», *ibid.*, p. 413-434.

[7] C'est ce que reconnaissent aujourd'hui bon nombre d'auteurs. «The Apocalyptic literature is not all the product of a single movement», écrit par exemple J.J. Collins, *Daniel. With an Introduction to Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, 1984, p. 21.

[8] Voir H. Kvanvig, *The Roots of Apocalyptic*, Neukirchen-Vluyn, 1987.

[9] Voir A. Hultgard, «Forms and Origins in Iranian Apocalypticism», in D. Hellholm (éd.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*, Tübingen, 1983, p. 387-411 ; *Id.*, «Bahman Yasht : A Persian Apocalypse», in J.J. Collins, J.H. Charlesworth (éd.), *Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium* (*Journal for the Study of the Pseudepigraphs*, Supplements, 9), Sheffield, 1991, p. 114-134.

[10] Plusieurs traits communs entre apocalyptique juive et culture hellénistique sont relevés par J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York, 1984, p. 28.

controversée [11]. Parle-t-on d'un genre littéraire, ou plutôt d'un mouvement historique chargé d'une idéologie particulière? Quels sont les écrits susceptibles d'être appelés «apocalyptiques»? Historiquement, on a commencé à employer ce terme pour désigner un certain nombre de textes chrétiens et juifs qui paraissaient comparables à l'Apocalypse de Jean ; sa portée était essentiellement pratique. Plus tard, détachant le mot «apocalyptique» de ce point de référence concret, on l'a utilisé comme substantif : celui-ci désigne le plus souvent la doctrine supposée commune à un ensemble d'ouvrages juifs et chrétiens rédigés entre le IIe siècle avant notre ère et le IIe de notre ère. Cependant la liste des écrits concernés varie d'un auteur à l'autre. Faut-il y inclure le Testament des XII Patriarches, l'Assomption de Moïse, ou encore certains écrits de Qumrân, par exemple? Faut-il y inclure des œuvres au contenu réputé «apocalyptique», mais composées en grec, sans réel substrat sémitique apparent, comme 2 Hénoch («Hénoch slave») ou le Testament d'Abraham? Les réponses sont diverses. Cette hésitation même le montre bien : les frontières de la littérature apocalyptique sont floues [12]. Il me paraît sage de s'en tenir à l'usage premier – essentiellement pratique – de l'expression. C'est une manière commode de désigner un ensemble de textes qui ont entre eux des liens ou des points communs, et qui sont par ailleurs difficilement classables dans les autres catégories usuelles. Mais l'usage de l'expression ne doit pas faire croire qu'il existerait un corpus littéraire apocalyptique, un «milieu apocalyptique», ou encore une «doctrine» apocalyptique aux contours définis [13].

[11] C'est ce que souligne en particulier F.J. MURPHY, «Apocalypses and Apocalypticism. The State of the Question», *Currents in Research : Biblical Studies* 2 (1994), p. 147-179.

[12] J.J. COLLINS, *Daniel*, 1984, p. 6-19, propose de distinguer deux groupes. Une série d'apocalypses se présentent essentiellement comme des exposés historiques (Dn ; le «Livre des Songes» et l'«Apocalypse des Semaines» de 1 Hénoch ; Jubilés ; 4 Esdras ; 2 Baruch) ; d'autres comportent un voyage hors du monde terrestre (le «Livre des Veilleurs», le «Livre astronomique» et les «Paraboles» de 1 Hénoch ; 2 Hénoch; 3 Baruch ; Testament d'Abraham ; Apocalypse d'Abraham ; Apocalypse de Sophonie ; Testament de Lévi 1-2).

[13] C'est ce que rappelle notamment J. COPPENS, «L'Apocalyptique. Son dossier. Ses critères. Ses éléments constitutifs. Sa portée néotestamentaire», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 53 (1977), p. 1-23, p. 9 : «La littérature apocalyptique charrie des traditions disparates, peu cohérentes, déconcertantes». Ou, sur le plan littéraire, F. SCHMIDT, «'Traqué comme un loup'. A propos du débat actuel sur l'Apocalyptique juive», *Archives Sociales des Sciences des Religions* 53 (1982), p. 5-21, p. 12 : «Pourquoi faire violence aux textes? Quand aucun des principes retenus – ni la référence au canon, ni la notion de pseudépigraphie, ni l'analyse des genres littéraires, ni la recherche des antécédents – ne réussit à rendre compte de ce qui fait l'unité et la spécificité de cet ensemble littéraire, mieux vaut se résoudre à le prendre tel qu'il est : un ensemble flou, *fuzzy set*, qui a l'incertitude et la complexité du réel». On pourrait citer dans le même sens de nombreux autres auteurs, comme K. KOCH, *Ratlos vor der Apokalyptik*, Gütersloh, 1972, p. 15-19.

Gardant cela en mémoire, quelle pourrait être l'origine du phénomène désigné communément par le mot «apocalyptique»? Pour tenter de répondre à cette question, je partirai du livre de Daniel. Pour trois raisons : d'abord parce qu'il est sans aucun doute l'écrit apocalyptique principal du Premier Testament ; ensuite, parce qu'il est, de ce fait même, le plus accessible et le plus connu parmi les ouvrages apocalyptiques antérieurs à l'ère chrétienne ; enfin parce qu'on y reconnaît un des écrits apocalyptiques les plus anciens, avec le premier livre d'Hénoch (ou «Hénoch éthiopien»). Mon exposé comportera trois points : je partirai de la composition du livre de Daniel, ce qui permettra de déterminer le point historique d'émergence de la littérature apocalyptique ; sur cette base, j'explorerai les racines du message de Dn 7-12 et de la littérature apocalyptique en général sur l'histoire et le temps de la Fin ; pour terminer, je ferai de même à propos des modes de révélation du Mystère : visions, songes, envoi d'anges, langage codé et symbolisme ésotérique.

I. La composition du livre de Daniel et le point d'émergence de l'apocalyptique

Il m'est impossible de reprendre ici l'épais dossier de la composition du livre de Daniel, dossier compliqué par la présence de passages en hébreu et de passages en araméen. Je m'en tiendrai aux propositions les plus communément admises aujourd'hui.

1) Le livre n'est pas parfaitement homogène. Depuis longtemps, on a remarqué une série de difficultés. Rappelons quelques exemples bien connus :

- Au chap. 1, Daniel est emmené à la cour de Nabuchodonosor et reçoit une formation de trois ans (v. 5). Au chap. 2, Daniel apparaît déjà comme un sage ayant reçu sa pleine formation, mais nous sommes seulement «en l'an II du règne de Nabuchodonosor» (v. 1). Les données chronologiques ne sont donc guère compatibles.
- Dans l'histoire de la fournaise (chap. 3, en araméen), Daniel n'apparaît pas, mais il est question de Shadrak, Meshak et Abed Nego. Le lien avec le reste du livre n'est assuré que par le chap. 1 (en hébreu!), où les mêmes noms sont donnés aux trois compagnons de Daniel, restés fidèles comme lui aux prescriptions de la Torah (voir aussi 2,17-18, qui fait figure d'addition).
- On peut reconnaître dans le songe du chap. 7 deux strates littéraires. Dans le texte de base, quatre animaux monstrueux représentent, comme les

[14] Au chap. 2, les quatre empires se succèdent et sont clairement identifiés. Ici, aucune succession n'est indiquée, et il pourrait s'agir plutôt de quatre empires contemporains, ce qui permettrait de comprendre comment un délai de vie est accordé aux trois premières bêtes (v. 12).

éléments de la statue du chap. 2, les empires païens [14], le dernier des quatre étant celui des Grecs ; ses dix cornes (v. 7) représentent dix rois à partir d'Alexandre. Un deuxième rédacteur a actualisé le texte en y ajoutant quelques versets (v. 8,11,20b-22,24b-25) qui parlent clairement d'Antiochos Epiphane (onzième corne) et de sa persécution [15].

Nous pourrions ainsi multiplier les observations, qui convergent toutes vers la même conclusion : le livre de Daniel n'est pas parfaitement unifié, mais il porte la marque d'une histoire littéraire. De plus, certains au moins des récits édifiants des chap. 2-6 ont l'apparence de pièces indépendantes ; par exemple, l'histoire des trois jeunes gens dans la fournaise (3,1-30) ne se rattache au reste du livre que d'une manière assez extérieure, par l'épisode raconté au chap. 1 ; de même, le récit du chap. 4 semble dériver d'une histoire indépendante concernant Nabonide, dont une variante est conservée dans les manuscrits de Qumrân («Prière de Nabonide», 4QPrNab)[16]. L'époque à laquelle ces récits indépendants ont vu le jour – sous une forme orale ou écrite – ne peut être déterminée avec précision. Rien n'empêche que certains d'entre eux remontent à l'époque perse [17] ; à vrai dire, la date exacte importe assez peu pour notre enquête.

2) L'origine des récits des chap. 2-6 reste donc assez obscure. En revanche, d'autres matériaux sont datés précisément des années 167-164 :

- Dans son état actuel tout au moins, la vision du chap. 7 parle d'Antiochos IV et de la persécution des Juifs fidèles au Temple (voir en particulier le v. 25). Cependant – nous l'avons déjà vu – le chapitre a connu un état plus ancien.
- Dans la vision du chap. 8, le bélier (empire perse) est écrasé par le bouc (Alexandre et les Grecs), dont une des cornes (Antiochos IV) en vient à commettre l'abominable : «Elle s'exalta même contre le Prince de l'armée (YHWH), abolit le sacrifice perpétuel et renversa le fondement de son sanctuaire» (v. 11). Ce malheur – la profanation du Temple – durera 1150 jours (v. 14), mais l'auteur écrit sans doute avant la purification du Temple.
- La prophétie des soixante-dix semaines, expliquée par l'ange Gabriel (9,1-3,21-27), fait référence à la même époque. La dernière semaine s'ouvre par le meurtre d'Onias III, en 171 (v. 26) ; une première moitié de la semaine s'étend jusqu'à la crise maccabéenne, tandis que pendant la seconde, ce sera l'absence de sacrifices et «l'abomination de la désolation» (v. 27).

[15] Voir notamment J. Burnier-Genton, *Le rêve subversif d'un sage. Daniel 7*, Genève, 1993, p. 50-57.

[16] Publication par J.T. Milik, «'Prière de Nabonide' et autres écrits d'un cycle de Daniel», dans *Revue Biblique* 63 (1956) p. 407-415.

[17] Le *terminus a quo* est déterminé par le cadre historique, c'est-à-dire, selon les cas, à la fin de la période babylonienne ou au début de l'époque perse.

– Enfin, la grande vision de l'homme vêtu de lin (chap. 10-12) expose sous une forme cryptée l'histoire d'Israël, y compris la persécution d'Antiochos Epiphane (11,30-39), puis passe de l'évocation d'événements déjà connus par le lecteur (au printemps 164, semble-t-il) à l'annonce du temps de la Fin (à partir de 11,40).

Quoi qu'il en soit de la prière de Daniel (9,4b-19) et de son cadre (v. 4a et 20), dont l'origine reste débattue, on peut donc affirmer que les chap. 8-12* ont été écrits pendant la crise maccabéenne et que le chap. 7 a subi un important remaniement dans le même contexte historique. Malgré la différence des formes littéraires (vision symbolique, interprétation d'une prophétie ancienne, etc.) et des issues différentes (chap. 7 : établissement d'un royaume éternel ; chap. 10-12 : résurrection des morts), les ressemblances sont telles qu'il faut probablement y reconnaître l'œuvre d'un même auteur [18]. Le texte a encore reçu l'une ou l'autre retouche (12,11-12), mais celles-ci restent marginales.

3) Ces observations permettent de formuler une hypothèse d'ensemble concernant la formation de l'ouvrage :

– Dans une première étape, il faut compter avec l'existence de récits indépendants plus ou moins anciens, racontés ou écrits en langue araméenne.

– Plusieurs de ces récits sont regroupés par écrit, pour former un petit ensemble (2-6* ou 3,31-6,29*), dès avant la persécution d'Antiochos [19]. En effet, on notera la présence de doxologies (2,20-23 ; 3,33 ; 4,31-32 ; 6,27-28), qu'on ne retrouve ni au chap. 1, ni aux chap. 7-12. Peut-être la formation de cette collection a-t-elle connu plus d'une étape.

– La formation du livre de Daniel comme tel date de la crise maccabéenne et est l'œuvre de l'auteur des chap. 8-12*. Celui-ci s'est servi de la collection dont il est question ci-dessus et d'autres matériaux de langue araméenne (l'histoire des trois jeunes gens dans la fournaise et vraisemblablement le songe du chap. 7 [20]). Le tout est lié par l'écriture du chap. 1 :

[18] J.J. Collins, *Daniel*, Minneapolis, 1993, p. 37-38. Le chap. 7 présente aussi des traits communs avec les chap. 2-6, comme le souligne par exemple J. Burnier-Genton, *Le rêve subversif*, p. 47-49 : on y rencontre non seulement un nouveau songe, mais aussi la figuration de quatre puissances maléfiques (comme au chap. 2), et la métamorphose de la première bête (7,4) paraît faire référence au chap. 4. Ces observations montrent que l'auteur – ou, tout au moins, un des auteurs – de Dn 7 connaissait les chapitres précédents, mais elles ne permettent pas d'affirmer leur origine commune, ainsi que le fait Burnier-Genton (p. 48).

[19] En effet, on n'y trouve aucune allusion à la profanation du Temple. La seule référence possible à la persécution d'Antiochos pourrait se trouver en 6,6 (Daniel est menacé à cause de sa religion), mais ce texte, qui manque dans l'Ancien Grec, reste très vague. Voir J.J. Collins, *Daniel*, 1993, p. 35.

[20] Il est possible, cependant, que ce dernier élément ait déjà été inclus dans le petit recueil araméen avant la crise maccabéenne.

celui-ci ne se contente pas d'établir l'identité de Daniel, mais il prépare, de différentes manières, les chap. 2 (Daniel interprète de visions et de rêves), 3 (les trois compagnons), 4 (Daniel interprète de songes) et 5 (la vaisselle du Temple)[21] ; d'autre part, par l'emploi de la langue hébraïque, il se rattache à la dernière section de l'ouvrage ; enfin, le récit fait référence au refus d'appliquer les mesures imposées par Antiochos IV en matière alimentaire (cf. 1 M 5,62-63 ; 2 M 5,27 ; 6,7-8 ; voir aussi les martyres d'Eléazar, 2 M 6,18-31, et des sept frères, 2 M 7)[22].

On peut discuter les détails de cette reconstitution. Ce qui me semble certain – et c'est cela qui importe le plus pour notre propos –, c'est que l'auteur principal du livre de Daniel s'est servi de matériaux préexistants, qui lui semblaient donc aptes à véhiculer sa propre pensée. Il est évident qu'un récit comme celui des jeunes gens dans la fournaise était d'une actualité «brûlante» lors de la persécution d'Antiochos IV, même si son origine est plus ancienne.

4) Les sections secondaires du chap. 7 sont, avec les chap. 8-12, qui relèvent de la rédaction principale du livre, celles dont la teneur apocalyptique est la plus nette[23]. Ces textes parlent avec grande insistance du temps de la Fin (7,26 ; 8,17,19 ; 9,26,27 ; 10,14 ; 11,10 ; 12,4,9,[13] ; voir déjà 2,28). Un tel intérêt s'explique au mieux, en effet, dans le contexte de la grande crise maccabéenne : à ce moment, Israël se trouve plongé dans des événements tellement dramatiques que l'hypothèse de sa disparition pure et simple doit être envisagée. Humainement, Israël est condamné, sans le moindre espoir d'avenir. Ce qui fait l'objet central du message apocalyptique, c'est le secret révélé au voyant dans ces circonstances extrêmes : le triomphe apparent des forces hostiles au Temple et au judaïsme est en réalité le dernier sursaut du Mal, dont les jours sont désormais comptés. Le temps de la Fin n'est pas celui de la destruction d'Israël, mais celui du triomphe définitif de YHWH sur le Mal.

[21] Le rédacteur lie encore le chap. 1 aux récits qui suivent en introduisant dans ces derniers des références à Baltassar, nom babylonien donné à Daniel en 1,7 (2,26 ; 4,5,6,15,16 ; 5,12).

[22] Tout ceci rend peu vraisemblable l'hypothèse de J. Burnier-Genton, *Le rêve subversif*, p. 65-66, selon laquelle le chap. 1 aurait fait partie intégrante du livret araméen et aurait été traduit en hébreu par le dernier éditeur du livre. D'autres sections ont peut-être encore été écrites en même temps que le chap. 1. Je songe en particulier au récit de Daniel dans la fosse aux lions, qui apparaît comme un décalque de celui des trois jeunes gens dans la fournaise (6,2-29). Il n'est pas impossible que le songe de la statue (chap. 2) ait été écrit ou retravaillé en parallèle avec la vision des Bêtes (chap. 7), où l'on retrouve la même référence aux quatre empires. B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London, 1979, p. 616-618, a relevé une série d'affinités entre le chap. 2 et les chap. 7-12, mais ces affinités peuvent être interprétées de diverses manières.

[23] Ceci est relevé par de nombreux auteurs. Voir encore récemment J.L. Helberg, «The Determination of History According to the Book Daniel. Against the Background of Deterministic Apocalyptic», *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 107 (1995), p. 273-287, spéc. p. 274.

En d'autres termes, la naissance de l'apocalyptique s'explique comme interprétation d'une situation excessive, celle de la crise maccabéenne, vécue comme Fin d'Israël. Cette hypothèse est confirmée par l'analyse de 1 Hen. Encore une fois, il s'agit d'une œuvre composite, dont les passages qui présentent les traits apocalyptiques les plus accusés (le «Livre des Songes» et l'«Apocalypse des Semaines») [24] semblent avoir été rédigés au moment de la révolte maccabéenne, et plus précisément au cours de l'année 164 [25]. Cet événement marque donc, apparemment, la naissance de la littérature apocalyptique en tant que telle. Celle-ci se développera à l'occasion d'autres crises graves, comme la première guerre juive et la destruction du Temple en l'an 70 de notre ère, ou encore, dans le monde chrétien, certaines vagues de persécutions.

5) L'auteur «apocalyptique» du livre de Daniel n'a pas écrit une œuvre entièrement nouvelle : il a utilisé et prolongé des textes antérieurs, qui prennent sens dans sa composition. Ainsi, la révélation des chap. 8-12 est accréditée par la réalité des événements annoncés par Daniel, dépositaire du «mystère» (*rāzā'*, 2,18,19,27,29,30,47 ; *rāzîn*, 2,28,47) et du «secret» (*m^esatrātāh*, 2,22) aux chap. 2-6. D'autre part, on voit Daniel «scruter les Ecritures» (9,2) et trouver réponse à ses questions dans le livre de Jérémie (Jr 25,11-12 ; 29,10). Ce procédé correspond d'ailleurs à ce qu'on observe dans la Bible entière : chaque fois qu'Israël se trouve confronté à une nouvelle question vitale – je songe par exemple aux terribles remises en question du temps de l'Exil (VIe siècle), ou encore à la non-manifestation de YHWH au cours de la période perse (V^e et IVe siècle) – on cherche à comprendre les événements en lisant les écrits antérieurs. Cela suppose une conviction implicite : les réponses ont déjà été données, mais nous ne les avions pas comprises ; il faut donc soumettre les textes à un nouvel effort d'interprétation. La réponse que l'on donne n'est pas entièrement neuve ; le plus souvent, elle sélectionne et reconfigure des éléments présents dans une littérature déjà existante. Ceci vaut aussi pour l'apocalyptique, qui utilise des matériaux plus anciens. Les matériaux de ce type, antérieurs à l'année 167, nous pouvons les appeler «pré-apocalyptiques».

Concluons cette première partie. L'apocalyptique naît, comme telle, du choc provoqué par la crise maccabéenne, dans les années 167-164. Elle est cependant préparée de longue date par toute une réflexion et une littérature plus anciennes : il y a, à la fois, continuité et nouveauté. Nous voici maintenant

[24] Notons la parenté entre le «Livre des Songes» (1 Hen 83-90) et Dn 7, d'une part, et entre l' «Apocalypse des Semaines» (1 Hen 93,1-10 ; 91,11-17 ; 93,11-14) et Dn 8-12, d'autre part.

[25] Le «Livre des Songes» paraît faire allusion au combat de Bethsûr (cfr 1 M 4,28-35 ; 2 M 11,1-12), au début de l'année 164. Quant à l'«Apocalypse des Semaines», elle est sans doute quelque peu postérieure à la révolte maccabéenne. Sur tout cela, voir P. Grelot, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, nouv. éd., Paris, 1994, p. 45.

à pied-d'œuvre pour explorer les racines de la pensée qui s'exprime dans le livre de Daniel et, plus largement, dans la littérature apocalyptique. Forme et contenu du texte n'y sont guère séparables, mais leurs sources d'inspiration peuvent être distinctes. C'est pourquoi je commencerai par étudier les racines du message central de cette littérature (le Mystère de la Fin), pour aborder ensuite ses modes d'expression (visions, symbolisme, etc.).

II. Le Mystère révélé

Au cœur du livre de Daniel et de la littérature apocalyptique en général, on trouve un discours sur la Fin, qui vient clôturer une histoire entièrement déterminée par des forces supra-humaines et, en particulier, par la volonté divine [26]. C'est ce qui permet le procédé de la pseudonymie : les événements ne peuvent se dérouler que conformément au plan prévu de toute éternité, et le temps de la Fin est programmé au jour fixé. Ainsi, le songe de Nabuchodonosor (au VIe siècle) annonce déjà «ce qui doit arriver à la fin des jours» (Dn 2,28). D'autre part, la Fin apparaît comme l'ultime combat de YHWH contre la puissance du Mal, qui dépasse infiniment l'homme ; c'est pourquoi on a parlé – non sans exagération, quelquefois – d'un «dualisme» de la pensée apocalyptique. L'histoire échappe à la volonté humaine : elle résulte de l'affrontement de forces supérieures, et c'est bien pourquoi la souveraineté de YHWH en garantit l'issue heureuse. Conception du temps et de l'histoire, d'une part, et «dualisme», d'autre part, ont donc partie liée.

Cette représentation de l'histoire et de sa Fin s'appuie sur une lecture des *Ecritures*. On ne trouve en Dn aucune référence directe à la Torah – peut-être parce que les prêtres qui l'enseignaient au Temple s'étaient ralliés en grand nombre à l'hellénisme persécuteur [27] – , mais, comme nous l'avons déjà vu, un renvoi explicite à Jérémie (9,3). L'auteur apocalyptique de Dn s'inspirerait-il de la seule prédication prophétique et la prolongerait-il avec des accents propres? Je crois plutôt qu'il amalgame deux types de discours bien attestés dans la Bible : une eschatologie ou «discours sur la Fin», et un autre discours sur le déroulement «supraterrestre» de l'histoire.

1) Le motif de la Fin appartient au discours prophétique depuis Amos, qui proclamait, au nom de YHWH : «Mon peuple Israël est mûr pour la fin (*qéṣ*)» (v. 8,2) ; ce message était lui-même illustré par la vision de la corbeille de fruits

[26] Cette affirmation doit peut-être être quelque peu nuancée en ce qui concerne le livre de Daniel; voir l'article de J.L. Helberg mentionné dans la note 23, mais aussi, sur un plan plus général, P. Sacchi, «Riflessioni sull'essenza dell'apocalittica : peccato d'origine e libertà dell'uomo», *Henoch* 5 (1983), p. 31-58.

[27] Telle est l'explication donnée par J.-M. Carrière, «Contexte et enjeux du livre de Daniel», in Coll., *L'apocalyptique. Session pluridisciplinaire Centre Sèvres – 17-28 septembre 1990*, Paris, 1991, p. 53-68 (p. 57-58).

mûrs (v. 1). On retrouve le même mot *qéṣ* dans le grand discours du chap. 7 d'Ezéchiel sur la fin prochaine d'Israël : «C'est maintenant la fin pour toi : je vais lâcher ma colère contre toi pour te juger selon ta conduite et te demander compte de toutes tes abominations» (v. 3 ; voir aussi les v. 2 et 6). Le mot *qéṣ*, terme quasi technique utilisé par Daniel pour signifier la Fin de l'histoire (Dn 8,17,19 ; 9,26 ; 11,6,13,27,35,40 ; 12,4,6,9) est donc emprunté aux prophètes de l'époque royale. Ces derniers ne cessent d'annoncer, en effet, un terrible malheur qui va s'abattre sur leur propre peuple, malheur plus épouvantable que tous ceux déjà connus, qui semble bien signifier la disparition d'Israël et/ou de Juda. Nous pouvons encore une fois citer Amos : «Elle est tombée, elle ne se relèvera plus, la vierge Israël. Elle est étendue sur son sol, et personne pour la relever» (5,2). La même perspective d'une fin radicale est développée avec insistance par Osée, Esaïe, Michée, Jérémie ou Ezéchiel. Le message des prophètes de malheur diffère cependant sur deux points essentiels de celui de Daniel :

- Tout d'abord la Fin, qui concerne Israël, est envisagée comme une catastrophe sans retour, une véritable mort. C'est tout le contraire du livre de Daniel où la Fin, qui semble frapper Israël, se retourne en dernière minute sur ses puissants ennemis. Pour les prophètes «classiques», la Fin est le point final malheureux de l'histoire israélite ; pour Daniel, au contraire, la Fin marque l'inauguration d'un temps nouveau et merveilleux, où Israël ne connaîtra plus aucune menace.
- En second lieu, il semble bien que les prophètes «classiques» aient brandi le spectre de la Fin d'Israël non comme une fatalité inéluctable, mais comme une menace qu'il était encore possible d'éviter en changeant de conduite. Je sais que cette question est controversée, et que plusieurs auteurs tiennent ces prophètes pour des hommes désespérés, qui constatent la non-conversion de leur peuple et n'ont plus rien d'autre à dire que le malheur désormais inévitable [28]. Je pense cependant plus raisonnable de les considérer, avec d'autres auteurs [29], comme les grands éducateurs du sens moral en Israël, ceux qui – peut-être les premiers – ont voulu faire comprendre à leurs contemporains qu'ils étaient responsables de leur propre avenir et de celui de la nation. En d'autres termes, nous serions aux antipodes de la vision déterministe de l'histoire, telle qu'elle est développée dans la littérature apocalyptique. Pour Amos, Esaïe ou Jérémie, il appar-

[28] Voir notamment H.-W. Wolff, «Das Thema 'Umkehr' in der alttestamentlichen Prophetie», *Zeitschrift für Katholische Theologie* 48 (1951), p. 129-148 ; *Id.*, «Die eigentliche Botschaft der klassischen Propheten», in *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*. FS W. Zimmerli, Göttingen, 1977, p. 547-557.

[29] Voir notamment S. Amsler, «Amos, prophète de la onzième heure», *Theologische Zeitschrift* 21 (1965), p. 318-328, repris dans *Id.*, *Le dernier et l'avant-dernier*, Genève, 1993, p. 224-233, ou encore O. Keel, «Rechttun oder Annahme des drohenden Gerichts», *Biblische Zeitschrift* n.s. 21 (1977), p. 200-218.

tenait aux hommes – et pas seulement aux forces célestes – d'offrir un avenir à Israël.

Depuis Amos (5,18,20) et à travers plusieurs recueils prophétiques (voir Es 2,12 ; Jl 1,15 ; 2,1,10-11 ; 3,4 ; 4,14 ; So 1,14-18 ; etc.), l'annonce de la Fin d'Israël est exprimée à l'aide du motif du «Jour de YHWH». Ce motif, associé à des images de bouleversement cosmique, est lié à la colère divine contre Israël et, dans les textes postérieurs à l'Exil, contre les nations païennes (en particulier Es 13,6-13 ; Ab 15 ; So 1,18). Sans utiliser les mêmes termes, l'auteur apocalyptique du livre de Daniel transpose le thème du «Jour de YHWH» contre les païens, pour en faire le temps de la Fin.

2) L'apocalyptique reprend et interprète donc un des éléments essentiels du message des prophètes «classiques». Cette interprétation est déjà commencée dans les ouvrages prophétiques eux-mêmes. En effet, le Proto-Esaïe (Es 1-39), le livre de Jérémie (selon l'ordre de la LXX, antérieur à celui du Texte Massorétique) et celui d'Ezéchiel ont une même structure : péché et malheur de Juda et de Jérusalem, puis malheur des nations païennes, et enfin triomphe d'Israël ; Pierre-Maurice Bogaert a cru pouvoir reconnaître la même disposition d'ensemble dans la LXX du quatrième grand recueil prophétique, le livre des XII «petits» prophètes [30]. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, cette structure commune, qui ne peut-être primitive ni dans le livre d'Isaïe ni en Jérémie, est très vraisemblablement l'œuvre d'un même rédacteur – ou tout au moins d'une même école – qui a voulu interpréter les oracles prophétiques dans une perspective eschatologique positive. L'occasion de ce travail a pu être l'annonce de la chute de Babylone, châtiée par Xerxès en l'an 482 [31]. En tout cas, cette structure même exprime une vision caractéristique de l'histoire.

- Le prophète est celui qui connaît l'avenir et ses différentes étapes jusqu'à son accomplissement final ; l'histoire est donc déterminée à l'avance, et le prophète est le dépositaire de sa connaissance anticipée.
- Cette histoire est marquée par l'antagonisme entre Israël et le monde païen, qui le fait souffrir avant d'être lui-même frappé par YHWH. Il s'agit bien du monde païen comme ensemble structuré, avec sa capitale (Babylone), et pas seulement de telle ou de telle nation ennemie.

[30] P.-M. Bogaert, «L'organisation des grands recueils prophétiques», in J. Vermeylen (éd.), *The Book of Isaiah – Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*, Leuven, 1989, p. 147-153.

[31] Voir notamment M. Dandamayev, «Babylonia in the Persian Age», in W.D. Davies, L. Finkelstein (éd.), *The Cambridge History of Judaism*, t. 1, Cambridge, 1984, p. 326-342 (p. 329). La gravité de ces événements a été contestée par A. Kuhrt, S. Sherwin-White, «Xerxes' Destruction of Babylonian Temples», in H. Sancisi-Weerdenburg (éd.), *Achaemenid History* II : *The Greek Sources. Proceedings of the Groningen 1984 Achaemenid History Workshop*, Leiden, 1987, p. 69-78. Cependant, s'il est vrai qu'un culte a pu se poursuivre à Babylone, le fait que Xerxès ait frappé la ville et ses sanctuaires n'est pas contesté, et sa portée symbolique pour les anciens déportés ne pouvait manquer d'être immense.

- L'écroulement du monde païen va de pair avec un ébranlement cosmique, qu'on ne trouve pas encore en Dn, mais qui occupera une grande place dans la littérature apocalyptique ultérieure. Voir par exemple Es 13 ou Es 24.

- Enfin, le malheur d'Israël n'est pas le point final de son histoire, mais un temps d'épreuve qui débouchera, après une crise, sur une période de bonheur retrouvé.

Dès le Ve siècle, les grands recueils prophétiques expriment donc une vision globale de l'histoire qui est déjà assez proche de celle du livre de Daniel. Cette compréhension du prophétisme, très éloignée de l'esprit des grands prédicateurs de l'époque royale, sera confirmée par une série d'additions plus récentes, comme par exemple la finale du livre d'Amos (9,11-15).

3) Daniel fait référence explicite à la prophétie des 70 semaines, c'est-à-dire à Jr 25,11-12. Nous sommes ici dans un discours en prose appartenant, selon la classification de S. Mowinckel, à la «source C» du livre, considérée aujourd'hui le plus souvent comme une rédaction deutéronomiste. Cependant le v. 12 fait l'effet d'une addition, par laquelle la perspective des 70 années de malheur d'Israël (v. 8-11) fait place à celle, réjouissante pour Israël, de la punition de Babylone après 70 ans. Comme plus d'un commentateur l'a souligné, ce v. 12 a partie liée avec la section des oracles sur la fin du monde païen. C'est dans cette perspective positive qu'il sera repris en Jr 29,10, puis en 2 Ch 36,21 (voir aussi Esd 1,1). Remarquons les emplois successifs du motif :

- En Jr 25,11, nous lisons : «Tout ce pays sera réduit en ruine et en désolation, et ces nations seront asservies au roi de Babylone pendant 70 ans». Comme dans les versets précédents (et dans la ligne de la prédication jérémienne en général), il n'est pas question du sort de Babylone, mais de celui d'Israël. La perspective est celle d'un malheur de longue durée, plus longue que les 40 années de désert au temps de Moïse.

- Le v. 12 ajoute : «Mais quand seront accomplis les 70 ans, je visiterai le roi de Babylone et cette nation – oracle de YHWH – à cause de leur crime, ainsi que le pays des Chaldéens, pour en faire une désolation éternelle». Ici, l'attention est passée d'Israël à Babylone, qui subit à son tour le sort de Jérusalem, mais d'une manière plus radicale encore, puisque la «désolation» (*šimm^c^môt*, cf. *šammāh*, v. 11) est désormais «éternelle» (*'ŏlām*). Le parallèle avec Jérusalem est souligné par l'emploi du verbe *pāqad*, «visiter», souvent utilisé pour parler de la grande punition de Jérusalem (voir par exemple Jr 44,13). On retrouvera le même verbe dans le grand oracle sur la fin de Babylone, en 50,18,27,31 (aussi 51,44,47,52, à propos des idoles de Babylone). Ce qui préoccupe l'auteur, c'est le renversement du symbole de l'oppression, la capitale du monde païen. C'est le point de vue de la relecture eschatologique des grands recueils prophétiques, qu'il faut sans doute situer dans la première moitié du Ve siècle.

- Jr 29,10 : «Quand seront accomplis les 70 ans à Babylone, je vous visiterai et je réaliserai pour vous ma promesse en vous ramenant ici». La phrase reprend presque littéralement 25,12, mais applique cette fois le verbe *pāqad* à la visite bienfaisante de YHWH auprès de son propre peuple. Nous assistons donc à une nouvelle transposition du thème : les 70 ans représentent la durée de l'absence de YHWH, de sa non-intervention en faveur d'Israël ; l'accent ne repose plus sur la destruction de Babylone, mais sur le bonheur de Jérusalem.
- Le Chroniqueur reprend à nouveau le même oracle, mais il fait surtout référence à une périodisation de l'histoire. Commentant l'Exil de 587, il écrit : «Ils durent servir (Nabuchodonosor) ainsi que ses fils jusqu'à l'établissement du royaume perse, accomplissant ainsi ce que YHWH avait dit par la bouche de Jérémie : 'Jusqu'à ce que le pays ait acquitté ses sabbats, il chômera durant tous les jours de la désolation (*šammāh*), jusqu'à ce que les 70 ans soient accomplis'». La référence à Jérémie au v. 22 et en Esd 1,1, qui s'ouvrent par «La première année de Cyrus, roi de Perse», confirment le point de vue du Chroniqueur : ce qui l'intéresse en citant Jérémie, c'est le passage de l'empire babylonien à celui des Perses. On retrouvera un grand intérêt pour la succession des empires dans le livre de Daniel.
- Entre-temps, on trouve encore une autre reprise implicite de l'oracle de Jr 25 en Za 1,12 : «YHWH Sabaot, jusques à quand tarderas-tu à prendre en pitié Jérusalem et les villes de Juda auxquelles tu as fait sentir ta colère depuis 70 ans?». Cette question s'inscrit dans le cadre de la première vision de Zacharie, datée de la deuxième année de Darius (v. 7), soit en l'an 519 ; le début de la colère correspond sans doute avec le malheur de 587. Chronologiquement, la vision se situe après l'écriture de Jr 25,11, mais avant celle du v. 12, auquel elle ne fait d'ailleurs pas allusion. La question sur la colère divine durant depuis 70 ans est posée par l'«ange de YHWH», et YHWH répond en proclamant son amour jaloux pour Jérusalem et son irritation envers «les nations tranquilles», qui «ont concouru au mal» (v. 14-15). Plusieurs motifs du livre de Daniel sont déjà rassemblés : la vision, l'ange, les 70 ans, le secours offert à Jérusalem.

Lorsque Dn 9,2 reprend à son tour le motif des 70 ans, il fait référence à Jérémie et aux «ruines (*ḥorbôt*) de Jérusalem», reprenant ainsi un des mots caractéristiques de Jr 25,11. Dans le commentaire donné aux v. 24-27, il transpose les 70 années en 70 semaines (d'années) et applique la prophétie à la crise maccabéenne. Mais il intègre toute la réflexion postérieure à Jérémie sur le même thème.

4) En dehors des livres prophétiques, on trouve aussi le mot *qéṣ* dans le sens de «fin» de l'histoire en Gn 6,13 : «Dieu dit à Noé : 'La fin de toute chair est arrivée'». La fin, c'est ici le Déluge comme destruction de la création. La phrase provient de la rédaction sacerdotale du Pentateuque. P. Beauchamp a déjà attiré l'attention sur les analogies entre la conception du temps développée

dans l'œuvre sacerdotale et celle de l'apocalyptique [32]. L'ordre du temps tient en P une place essentielle, dont voici quelques éléments :

- Déjà le grand récit de création (Gn 1,1-2,3) est présenté dans le cadre précis d'une semaine, le septième jour étant «sanctifié» et réservé au repos : c'est le jour saint du sabbat, qui va désormais rythmer l'existence comme un «temps fort» régulier. La mise en place de ce cadre temporel est souligné avec grande insistance : alors que le chaos originel se caractérise par son désordre (1,2), la première mesure que Dieu prend est la création de la lumière et sa distinction d'avec l'obscurité, c'est-à-dire la structure jour/nuit (v. 3-5). De même, la création des astres au quatrième jour occupe dans le poème la position centrale et reçoit un développement inhabituel (v. 14-19) ; l'auteur leur assigne notamment pour fonction de «servir de signes tant pour les fêtes que pour les jours et les années» (v. 14). Dès cette semaine inaugurale, l'ordre chronologique du cosmos est ainsi mis en place. Toute l'histoire pourra désormais se dérouler «au temps fixé» [33].
- Cette logique est poursuivie par P dans le compte précis des années et des jours : l'âge des patriarches (Gn 5,1-32 ; 11,10-26 ; etc.), les dates exactes des phases du Déluge (Gn 7,6,11,17 ; etc.). Cette obsession des chiffres répond à une conviction : tout événement arrive au jour déterminé par Dieu.
- Au-delà des détails, P semble distinguer plusieurs âges de l'humanité et de l'univers, avec chaque fois l'alternance entre temps faible (vie ordinaire, redescente vers le chaos) et temps fort (intervention divine). Le premier âge, inauguré par la création, est celui des hommes qui vivent environ 900 ans (Gn 5). Après le Déluge, à la fois retour au chaos et nouvelle création, s'ouvre un deuxième âge où les hommes vivent entre 600 et 200 ans (Gn 11,10-26,32). Une nouvelle césure est marquée par l'alliance avec Abraham (Gn 17) qui inaugure le troisième âge, celui des grands ancêtres d'Israël ; les chiffres baissent encore, de 175 (Abraham : Gn 25,7) à 110 ans (Joseph : Gn 50,26). Le quatrième âge, enfin, celui du peuple israélite, commence avec la libération d'Egypte et l'œuvre de Moïse. Cette succession doit rassurer Israël au fond de sa détresse : le malheur n'est pas définitif et n'abolit pas plus l'ordre cosmique que ces autres retours au chaos que sont la nuit ou l'hiver. Il existe un rythme des périodes heureuses et malheureuses, comparable au rythme des jours ou des saisons. Peut-être est-ce P qui, dans cet esprit, ajoute en finale du récit du déluge la promesse divine : «Tant que durera la terre, semailles et moisson, froidure et chaleur, été et hiver, jour et nuit ne cesseront plus» (Gn 8,22).

P accorde donc une grande importance au temps. Faut-il dire, avec P. Beauchamp, que «l'insistance sur le comput des temps manifeste une per-

[32] P. Beauchamp, *Le genre littéraire apocalyptique*, p. 45-46.

[33] Cette vision cosmique du temps sera largement prolongée dans la littérature apocalyptique, au point d'en devenir un des traits saillants.

ception de ce que 'le temps est compté'»? [34] Je n'en suis pas sûr. Rien, dans l'œuvre de P, ne tend vraiment vers une Fin. Même le Déluge, image par excellence de la Fin, n'est qu'une césure dans une histoire qui se poursuit. En tout cas on n'y trouve aucune spéculation concernant l'approche temporelle d'une nouvelle catastrophe «finale». En revanche, P anticipe le livre de Daniel par l'idée de l'alternance (cf. Dn 2,23 : «c'est lui qui fait alterner périodes et temps») et par la représentation d'une histoire dont les étapes et les délais sont déterminés de toute éternité, sans que la volonté humaine puisse vraiment l'infléchir. Cette idée d'une prédestination est elle-même traditionnelle. Elle imprègne les mentalités de tout le Proche-Orient ancien et elle s'exprime dans de nombreux textes bibliques de toutes les époques. Par exemple, Salomon est désigné dès sa naissance comme *Yedîdya*, le «bien-aimé de YHWH» (2 S 12,25), ce qui lui confère le pouvoir royal qu'il recevra bien plus tard, alors qu'il n'est pas l'aîné des fils de David. De même, le destin d'Esaü et Jacob et de leurs descendances est déjà exposé par YHWH à Rébecca dès avant leur naissance : «Il y a deux nations en ton sein : deux peuples issus de toi se sépareront, un peuple dominera un peuple, l'aîné servira le cadet» (Gn 25,23). La conception sacerdotale du temps s'inscrit fondamentalement dans la même perspective, qu'on retrouvera aussi dans le livre de Daniel.

5) Un autre élément commun à P et à la littérature apocalyptique, c'est la tendance au dualisme, ou plutôt, la représentation de l'histoire comme dominée par un grand combat de Dieu contre le Mal et les forces qui lui sont associées. La Bible a toujours pris grand soin d'éviter tout dualisme strict, comme si une divinité mauvaise pouvait être réellement en concurrence avec YHWH. Cependant Gn 1 s'ouvre par des allusions à peine voilées au récit du combat entre Mardouk et Tiamat, dans le grand récit babylonien des origines du monde [35]. Sur ce point, P reprend à son compte une structure de la pensée mythique commune à tout le Proche-Orient. D'autres textes bibliques vont dans le même sens : Jb 38 ; Es 51,9-10 ; etc. On trouve aussi, dans de nombreux textes bibliques, l'annonce de l'abaissement humiliant des orgueilleux (Es 14, par exemple).

6) Un des aspects majeurs du Mystère révélé au voyant, c'est la résurrection des justes martyrisés ; annoncée clairement en Dn 12,2-3, elle est déjà signifiée sous forme de parabole dans la finale des récits concernant les trois jeunes gens dans la fournaise et Daniel dans la cage aux lions. La foi en une résurrection individuelle n'est pas attestée avant la crise maccabéenne, mais, encore une fois, l'auteur du livre de Daniel a pu s'inspirer de textes qui parlent de la résurrection collective d'Israël, comme Ez 37.

[34] P. Beauchamp, «Le genre littéraire apocalyptique», p. 46.

[35] Outre le mot *tᵉhôm* (v. 1,2), qui semble apparenté au nom du monstre de la cosmogonie babylonienne, on relèvera le motif insistant de la séparation des eaux, qui correspond au fait que Mardouk tranche le corps de Tiamat pour qu'adviennent le ciel et la terre.

Concluons. Lorsqu'il révèle le Mystère de la Fin, l'auteur du livre de Daniel exprime une pensée dont la plupart des éléments sont déjà largement exposés dans des textes antérieurs : l'eschatologie, le déterminisme et la périodisation de l'histoire, le combat divin contre le Mal. Ces éléments proviennent à la fois de la Torah et des livres prophétiques, eux-mêmes marqués par l'apport de rédacteurs tardifs qui développent une pensée très différente de celle des prophètes «classiques».

III. La révélation du Mystère et ses médiations

Au cœur du livre de Daniel se trouve donc la révélation du Mystère : l'irruption programmée de la Fin, qui verra la victoire de YHWH sur les forces du Mal. Ce message est exprimé à l'aide d'une série de moyens caractéristiques. Encore une fois, l'auteur n'innove pas entièrement, mais il utilise – et transforme, si nécessaire – des modes d'expression déjà bien attestés dans la littérature antérieure. Sur ce point également, explorons ses sources d'inspiration.

1) La pseudonymie, qui caractérise le livre de Daniel et la littérature apocalyptique en général, est un procédé nouveau par sa finalité : il ne s'agit pas seulement de donner une autorité à la pensée exposée en la mettant dans la bouche d'un grand ancêtre (Daniel, Moïse, Esdras ou Hénoch, par exemple), mais il s'agit aussi de faire énoncer le déroulement de l'histoire par un homme du passé, de manière à accréditer son annonce des temps encore à venir. Cela suppose évidemment que le déroulement de l'histoire est fixé à l'avance. Au IIe siècle avant notre ère, les Psaumes sont déjà attribués à David, et Qohélet se met déjà dans la peau de Salomon, mais cette attribution n'est pas liée au même procédé d'annonce d'événements futurs.

2) Les songes – celui du chap. 4, en tout cas – appartiennent déjà au matériau pré-apocalyptique. Ils font écho à l'histoire de Jacob fuyant son frère Esaü (Gn 28), ainsi qu'à celle de Joseph (Gn 37 et 40-41). Le rapprochement avec l'histoire de Joseph est spécialement significatif, car ici encore, le héros est celui qui peut dire le songe et surtout l'interpréter. Cette faculté est associée à l'idée de sagesse : «Après que Dieu t'a fait connaître tout cela, il n'y a personne d'intelligent et sage comme toi», dit Pharaon à Joseph (Gn 41,39). Daniel est un nouveau Joseph [36] ; d'ailleurs, ses facultés d'interprétation des énigmes lui valent de devenir gouverneur de province (2,48) et troisième dans le royaume de Balthazar (Dn 5,29), comme Joseph fut promu maître du palais de Pharaon (Gn 41,40). Daniel, capable d'interpréter le songe, est dépositaire

[36] Sur les similitudes entre la figure de Joseph et le livre de Daniel, voir G.G. LABONTÉ, «Genèse 41 et Daniel 2 : question d'origine», in A.S. VAN DER WOUDE (éd.), *The Book of Daniel*, p. 271-284 ; l'auteur estime cependant que les deux textes proviennent sans doute, l'un comme l'autre, de l'époque de Nabonide.

de la sagesse (contrairement aux magiciens, devins, enchanteurs et chaldéens), et ceci est souligné en particulier au chap. 1, qui semble provenir de l'auteur apocalyptique ; voir aussi 2,21,23,48 ; 5,11,14 (en 4,6,15, Nabuchodonosor déclare qu'«en Daniel réside l'esprit des dieux saints»). Le texte insiste sur l'interprétation des songes, dont Daniel est seul capable. Tout cela renvoie donc à la Genèse et au monde de la Sagesse.

3) Le Mystère est aussi révélé par des visions (chap. 8 et 10-12) reçues par Daniel lui-même. Ce dernier élément provient de la littérature prophétique [37]. Presque tous les livres prophétiques rapportent des scènes de visions, qui semblent avoir joué en effet un rôle important dans la conscience des prophètes. La notice de 1 S 9,9 rappelle qu'avant Saül, le prophète (*nābî'*) était désigné comme «voyant» (*rō'éh*), et cet usage s'enracine d'ailleurs dans un contexte proche-oriental plus large. Amos, qui prend ses distances par rapport à l'ancien prophétisme (Am 7,14), lui emprunte le genre littéraire du récit de vision (7,1-8 ; 8,1-2 ; 9,1-4). De même, Esaïe rapportera sa grande vision inaugurale dans le Temple (Es 6) et Jérémie sa double vision de la branche d'amandier et de la marmite (Jr 1,11-14) ; quant à Ezéchiel, il raconte notamment sa vision du «char de YHWH» au premier chapitre de son livre. On peut aussi citer les visions de Zacharie : les cavaliers (1,7-17), les cornes et les forgerons (2,1-4), l'homme au cordeau (2,5-9), les vêtements du prêtre Josué (3,1-9), les deux «fils d'huile» (chap. 4), le livre qui vole (5,1-4), la femme dans le boisseau (5,5-11) et enfin les chars (6,1-8). Dans les titres rédactionnels des recueils d'oracles, la prophétie est souvent appelée *ḥazôn*, «vision» (Es 1,1 ; 2,1 ; Ab 1 ; Mi 1,1 ; Na 1,1), ou présentée comme une parole que le prophète a «vue» (Es 13,1 ; Am 1,1 ; Ha 1,1).

4) L'apocalyptique fait grand usage d'un langage codé, et plus particulièrement d'un symbolisme ésotérique. Encore une fois, elle prolonge et pousse à l'extrême un mode d'expression déjà attesté dans la littérature prophétique, et en particulier dans les livres d'Ezéchiel et de Joël, ainsi qu'en Za 1-8 [38].

5) Le livre de Daniel se caractérise encore par l'intervention d'anges qui ont pour double fonction d'interpréter visions et prophéties anciennes (Gabriel, en 8,15-26 et 9,20-27 ; un ange anonyme en 10,9-21) et de livrer combat contre le Mal (Michel, 12,1 ; cf. 10,13,21). Déjà une série de récits très anciens du Pentateuque parlaient de l'Ange de YHWH (*mal'ak YHWH*, Gn 16,7,10,11 ; etc.) ; à ce niveau, l'Ange n'est pas un être différent de YHWH, mais sa manifestation auprès de l'homme. La représentation de la cour céleste, où Dieu est entouré de ses conseillers ou de ses ministres (parfois appelés «fils de Dieu» ou *bᵉnéy ᶜlōhîm*, comme en Jb 1,6 ; 2,1), est également très ancienne. En

[37] Sur l'emprunt et la transformation du récit prophétique de vision, voir K. Koch, «Vom prophetischen zum apokalyptischen Visionsbericht», in D. Hellholm (éd.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, p. 413-446.

[38] Voir S. Amsler, «Zacharie et l'origine de l'apocalyptique», in *Congress Volume Uppsala 1971*, Leiden, 1972, p. 227-231, repris dans Id., *Le dernier et l'avant-dernier*, p. 241-245.

revanche, le motif de l'ange comme messager de YHWH est beaucoup plus tardif. On le rencontre dans la fonction de défenseur de l'homme en Jb 33,23-30 (où il révèle aussi le sens de la souffrance de Job) et Za 3,1-10 ; de même il protège le juste au Ps 91,11. C'est cependant le livre de Tobie, sans doute écrit entre 200 et 175 [39], qui donne pour la première fois un nom propre à un de ces anges (Raphaël : 3,17 ; 5,4 ; etc.) et lui donne un rôle majeur dans son récit, comme le livre de Daniel ; encore une fois, cet envoyé doit venir en aide à l'homme fidèle en difficulté ; notons que Raphaël révèle aussi à Tobie le secret divin (6,18), poursuit le démon meurtrier jusqu'en Egypte et le réduit à l'impuissance (8,3). Cependant Raphaël est avant tout celui qui guérit l'aveugle de sa cécité (1,11-18). L'auteur apocalyptique du livre de Daniel présentera, dans la même ligne, Gabriel comme l'envoyé de Dieu, chargé de leur ouvrir les yeux sur son Mystère. Cet auteur s'inspire-t-il du livre de Tobie? C'est vraisemblable, même s'il est impossible de le démontrer [40].

Ce rapide inventaire des modes de communication du Mystère dans le livre de Daniel confirme ce que nous avions déjà constaté dans la section précédente : l'auteur apocalyptique n'innove pas entièrement, mais il emprunte chaque élément de son discours à des traditions plus anciennes, très diverses. Il s'inspire, en effet, aussi bien du monde des Psaumes ou de la littérature édifiante du début du IIe siècle (Tobie) que des prophètes (Ezéchiel et Zacharie, en particulier) ou du Pentateuque (histoire de Joseph).

Conclusions

Je me propose de conclure en proposant une série de courtes thèses, qui me paraissent résulter de ce qui précède.

1) L'apocalyptique juive naît, comme telle, au cours de la crise maccabéenne. De même que les événements de l'an 587 avaient suscité un immense renouvellement littéraire et théologique (l'œuvre deutéronomiste, en particulier), le choc provoqué par la profanation du Temple, la persécution des Juifs restés fidèles à leur Tradition et la perte radicale de tout espoir humain d'une survie d'Israël comme communauté divine produit un discours nouveau. C'est la radicalité des questions posées dans ce contexte dramatique qui oblige la communauté à sortir des genres littéraires déjà connus pour se risquer dans la nouveauté : les auteurs «apocalyptiques» de Dn et de 1 Hen ont conscience de ne pouvoir trouver réponse à leurs questions vitales ni dans un discours

[39] Voir H. Gross, *Tobit-Judit* (Die Neue Echter-Bibel), Würzburg, 1987, p. 9.

[40] Sur l'angélologie dans la littérature apocalyptique et ses antécédents, voir N. Deutsch, *Angelologie in der apokalyptischen Literatur und ihre theologische Relevanz am Beispiel von Ezechiel, Sacharia, Daniel und Erstem Henoch*, diss. Hamburg, 1995. Cet ouvrage ne m'a cependant pas été accessible.

humain, ni dans les écrits antérieurs, mais seulement dans une révélation divine, seule capable de dire le sens et l'issue des événements. Ces deux œuvres majeures serviront plus tard de modèles à une vaste littérature juive et chrétienne, dont il faut cependant souligner la diversité ; cette littérature s'inscrit dans des contextes où la question radicale de la fin d'Israël ou de la mort des chrétiens est sans cesse posée (guerres juives, persécutions, etc.)[41].

2) La nouveauté du discours apocalyptique n'est pas absolue. Elle réside avant tout dans la perception d'une cohérence inédite entre une série d'éléments traditionnels qui appartiennent à toutes les parties de la Bible hébraïque en voie de formation [42]. Ces éléments sont ré-interprétés dans une nouvelle synthèse.

3) La lecture de l'Ecriture permet la découverte du Mystère de la Fin, qui n'est pas destruction définitive d'Israël, mais crise dernière de l'empire du Mal, enfin vaincu par YHWH au terme d'une histoire planifiée de toute éternité. L'apocalyptique prolonge sur ce point à la fois la Torah avec son cadre chronologique P (déterminisme historique sans eschatologie) et la prédication prophétique (eschatologie sans déterminisme historique). Les recueils prophétiques avaient déjà été interprétés dans la ligne d'une théologie de l'histoire devant passer par une crise pour aboutir au triomphe de Juda et de Jérusalem [43].

4) Dans la littérature apocalyptique, le Mystère de la Fin est dévoilé aux hommes par divers intermédiaires : la sagesse de Daniel, capable d'interpréter les songes d'autrui et d'annoncer l'avenir, mais aussi les visions fantastiques, le langage codé et l'ange interprète. Ici, les sources d'inspiration sont de nouveau la littérature prophétique, avec en particulier les livres d'Ezéchiel et de Zacharie, mais aussi les récits du Pentateuque, les écrits de sagesse et – vraisemblablement – le livre de Tobie.

5) La Loi, qui tient évidemment dans la conscience juive une place centrale, ne doit pas être dite dans la révélation du Mystère : elle appartient au domaine public. Elle est en conséquence plutôt discrète dans la littérature apocalyptique,

[41] R.R. Wilson, «From Prophecy to Apocalyptic : Reflections on the Shape of Israelite Religion», *Semeia* 21 (1982), p. 79-95, souligne les conditions sociologiques de l'émergence de groupes apocalyptiques : celle-ci suppose un changement social rapide – en cas de guerre, de famine, d'affrontement brutal avec une culture différente, par exemple – générant une grande insatisfaction ou une angoisse collective.

[42] Cette proposition n'est pas nouvelle. Par exemple, voir déjà R. Martin-Achard, «Essai d'évaluation théologique de l'apocalyptique juive», in *Beiträge sur alttestamentliche Theologie*. FS W. Zimmerli, Göttingen, 1977, p. 262-275 (p. 266), repris dans *Id.*, *Permanence de l'Ancien Testament*, p. 156-169 (p. 160) : «Elle est faite de l'accumulation d'éléments plus ou moins disparates, dont l'origine varie. Elle n'est donc pas l'héritière d'une seule tradition, vétérotestamentaire ou non, mais elle a recueilli des données qui proviennent aussi bien de l'hellénisme que du message prophétique, de l'enseignement des sages que des leçons des commentateurs de la Thora». En effet, la reprise de traditions bibliques va de pair avec l'incorporation d'éléments d'origine étrangère.

[43] Ajoutons que certains recueils prophétiques paraissent avoir reçu quelques retouches apocalyptisantes très tardives. Sur ce point, à propos du livre d'Esaïe, voir J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique*, t. 2, Paris, 1978, p. 750-752.

mais elle y a aussi sa place. De deux manières. Tout d'abord, on voit Daniel et ses compagnons l'observer au péril de leur vie : ils refusent de se souiller en mangeant les plats du roi (chap. 1), puis ils refusent d'adorer la statue d'or érigée par Nabuchodonosor (chap. 3) ; enfin, Daniel lui-même transgresse l'ordre de Darius en priant ostensiblement son Dieu (chap. 6). C'est l'observance héroïque de la Loi qui permet à Daniel d'acquérir la sagesse, c'est-à-dire le discernement du Mystère (1,18-20). D'autre part, comme le montre bien Gn 1, il y a continuité et homologie entre la «loi des cieux», qui gouverne le rythme des jours et des années, le déterminisme de l'histoire où tout arrive au temps fixé, et la Loi d'Israël, au cœur de laquelle se trouve le rythme temps profane/temps sacré du sabbat.

6) L'apocalyptique se présente en définitive comme une interprétation nouvelle de tout l'héritage israélite : Torah, prophétisme, sagesse. «Elle [l'apocalyptique] tend à être une somme de la Bible» [44].

[44] P. Beauchamp, *Le genre littéraire apocalyptique*, p. 32.