

## LE MILIEU JUIF DE L'HYMNE D'AP 12,10-12

DR. FRÉDÉRIC MANNS, OFM, JERUZALEM

L'exégèse s'efforce de comprendre la Parole de Dieu par différentes opérations qui relèvent de la philologie, de la critique littéraire et historique. Des modèles explicatifs variés sont proposés: théorie littéraire (comment le texte fut écrit), théorie historique (dans quelles circonstances) et théorie du sens (ce que dit le texte). Cette dernière opération est la fin réelle de la démarche exégétique, là où peut s'articuler une réflexion herméneutique. Une théorie exégétique fait converger trois aspects: littéraire, historique et herméneutique.

L'Apocalypse de Jean a conservé de nombreux hymnes dont le caractère liturgique a été noté<sup>1</sup>. Nous voudrions examiner celui du chapitre 12,10-12 qui est inséré dans le bloc littéraire 12,1-14,20 qui a pour thème l'affrontement de l'Eglise avec les puissances mauvaises. Dans le cadre limité de cette note, nous passerons rapidement en revue quelques problèmes de critique littéraire pour nous attarder aux problèmes du milieu historique de l'hymne d'Ap 12,10-12. Un bref aperçu sur le sens du texte conclura cette étude.

### a) critique littéraire

Les versets 10-12 sont une insertion à l'intérieur du chapitre 12<sup>2</sup>. Le phénomène littéraire de la reprise permet d'établir cette conclusion. Au verset 9 l'expression *eblêthê ho drakôn* est reprise au verset 13 sous forme chiasique: *ho drakôn eblêthê*. Le même verbe *eblêthê* du verset 9 a servi également de mot-crochet pour agraffer l'hymne dans ce contexte, puisqu'au verset 10 on le retrouve.

La formule d'introduction de l'hymne *kai êkousa phônên legousan* est employée également en Ap 18,4 et 19,1 où elle précède un autre hymne.

<sup>1</sup> O. Piper, «The Apocalypse of St John and the Liturgy of the Ancient Church», *Church History* 20 (1951) 10. L. Mowry, «Revelation 4-5 and the Early Christian Liturgical Usage», *JBL* 71 (1952) 75-84. G. Dellling, «Zum Gottesdienstlichen Stil der Johannesapokalypse», *NT* 3 (1959) 107-137. J. J. O'Rourke, «The Hymns of the Apocalypse», *CBQ* 30 (1968) 399-405. W. C. van Unnick, «Worthy is the Lamb», in *Mélanges bibliques en hommage au R.P. B. Rigaux*, Louvain 1970, 445-461.

<sup>2</sup> On peut se référer aux commentaires de P. Prigent, *L'Apocalypse de St Jean*, Paris 1981, 192. H. Ritt, *Offenbarung des Johannes*, Würzburg 1986. J. Massynberde Ford, *Revelation*, New York 1975, 205. G. R. Beasley-Murray, *Revelation*, London 1974.

Quant au vocabulaire, il est typiquement liturgique. Tous les termes sont réemployés dans les autres passages hymniques de l'Apocalypse: *sôtêria* (19,1), *dunamis* (4,11; 5,12; 11,16; 19,1), *egeneto hê Basileia* (5,9; 11,15), *hêmeras kai nuktos* (7,15), *haima* (5,9; 16,6), *arnion* (5,13; 7,10.17), *skênoô* (7,15), *ouai* (18,10.16.19), *gên* (19,2), *kairos* (11,18). Le verbe *eblēthê* est un passif théologique<sup>3</sup> qui souligne l'initiative divine dans le renversement de Satan qui succède à l'instauration du Royaume. Alors qu'Ap 12,7 soulignait l'initiative de Michel<sup>4</sup>, l'auteur de l'hymne montre la part active de Dieu dans ce drame. Au verset 11 la victoire sur Satan semble attribuée aux croyants. Mais cette victoire fut possible grâce au sang de l'agneau et par la parole de leur témoignage. Ap 6,9-11 parle de ceux qui furent égorgés pour la parole de Dieu et pour le témoignage qu'ils avaient rendu. On leur demande de patienter, le temps que fussent au complet leurs frères qui doivent être mis à mort comme eux. Satan est présenté comme l'accusateur de «nos frères». Il ne s'agit pas d'anges, puisque les chœurs de l'hymne ne sont pas les anges, bien que la voix ait retenti au ciel, mais les hommes<sup>5</sup>. Le verbe *euphrainô* est employé en Ap 12,12, alors que généralement dans les hymnes les invitations à la joie ont recours au verbe *agalliaô* (19,7 et 1 P 1,8. L'expression «réjouissez-vous, cieus» est déjà connue en Is 44,23 et 49,13. Enfin, l'accélération des temps derniers, évoquée en finale, fait partie des thèmes apocalyptiques, comme 4 *Esdr* 26. 33-37; 2 *Bar* 20,1-2 et 4*Q Second Ezekiel*<sup>6</sup> en témoignent.

Le style de l'hymne est caractérisé par la parataxe: *kai enikêsan... kai ouk êgapêsan*. Comme dans les textes apocalyptiques l'auteur a recours à l'axe spatial qui oppose le ciel et la terre. Au verset 12 les termes *ouranoi* et *gên* traduisent cet axe spatial. Quant à l'axe temporel il est traduit par l'opposition entre les verbes à l'aoriste qui évoquent le salut et les verbes au présent qui marquent la durée (*skênountes*, *echôn*). L'accent est mis cependant sur l'adverbe de temps qui ouvre l'hymne: *arti* (maintenant).

Le genre littéraire est celui d'une révélation apocalyptique caractérisée par les expressions *kai êkousa* (12,10)...*kai eiden* (12,13). Mais la révélation prend ici la forme d'un hymne dont le caractère rythmé frappe immédiatement le lecteur. Puisque la voix céleste prononce cet hymne, il est permis de parler de liturgie céleste. Les textes de Qumran avaient recours à cette forme littéraire<sup>7</sup> également reprise dans le littérature des *Heykalot* du troisième livre d'*Hénoch*.

<sup>3</sup> L. Macholz, «Das passivum divinum. Seine Anfänge im Alten Testament und der Hofstil», ZNW 81 (1990) 247-253.

<sup>4</sup> Michel est l'ange gardien d'Israël en Dan 10,13.21 et 12,1. Il combat contre les anges des nations en 1 *Hen* 20,5. Il doit intervenir dans le compta final selon 1 *Hen* 90,14 et *Assomption de Moïse* 10,2.

<sup>5</sup> Dans l'Évangile de Jean le pronom personnel «nous» est considéré comme une clef herméneutique par J. Carreria das Neves, «O pronome pessoal êmeis como chave hermeneutica do IV evangelho», in *III Simposio biblico espanhol*, Valencia-Lisboa 1991,360-383.

<sup>6</sup> J. Strugnell-D. Dimant, «4Q Second Ezekiel», RQ 1988, 45-58.

<sup>7</sup> C. Newson, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical edition*, Atlanta 1985.

## b) critique historique

Nous limiterons notre recherche à deux thèmes: celui de l'origine du mal et celui de la victoire de l'agneau. Un des problèmes majeurs de l'apocalyptique est celui de l'origine du mal<sup>8</sup>. Pour l'Apocalypse de Jean c'est le diable qui en est responsable. Il est défini comme »l'accusateur de nos frères«. D'où vient cette définition?

Plusieurs réponses sont possibles à cette question. La liturgie juive en fournit une. Le texte de Nb 10,10 contient une rubrique concernant les fêtes: »En vos jours de fête, solennités ou néoméniés vous sonnerez des trompettes lors de vos holocaustes et sacrifices de communion. Elles vous rappelleront au souvenir de votre Dieu«. La liturgie juive a trouvé une solution ingénieuse au problème posé par la sonnerie des trompettes: c'est pour chasser Satan qu'on sonne les trompettes. Le Targum Jonathan Nb 10,10 en témoigne: »Le jour de vos réjouissances, de vos fêtes et de vos néoméniés, vous sonnerez les trompettes durant vos holocaustes et vos sacrifices de choses saintes et elles seront un mémorial favorable devant votre Dieu. Ainsi Satan est-il dérouté au son de la fanfare«.

Ce texte synagogaal se limite à affirmer que Satan est mis en déroute lorsqu'il entend les trompettes du Temple qui sont un mémorial devant Dieu. Un autre passage du Targum, Tj I Nb 29,1, revient sur le problème de la signification de la sonnerie des trompettes au Temple: »Le septième mois, qui est le mois de Tishri, le premier du mois, vous aurez une assemblée sainte; vous ne ferez aucun travail servile. Ce sera pour vous un jour de fanfare, pour dérouter par le bruit de votre sonnerie Satan qui vient pour vous accuser«.

L'élément nouveau de ce texte est dans l'affirmation que Satan se présente devant Dieu lors des fêtes pour accuser Israël. Cette idée semble avoir été tellement répandue que l'auteur du Targum ne sent pas le besoin de la commenter ni d'y ajouter des précisions supplémentaires.

Dans la littérature rabbinique postérieure des idées similaires affleurent. Ainsi, dans le Talmud de Babylone, au traité *Rosh ha shana* 16b, un passage attribué à R. Isaac (vers 300) admet que, si le *Shofar* n'est pas sonné à la fête du Nouvel An, une calamité frappera les hommes en fin d'année, parce que l'Accusateur n'a pas été confondu.

Dans le même traité du Talmud, à la page 16a, une baraita, c'est-à-dire une tradition de l'époque des tannaim, évoque les quatre jugements du monde chaque année: »A Pâque, le monde est jugé pour les produits de la terre; à Pentecôte, pour les fruits; à Sukkot, pour la pluie; au Nouvel An, c'est l'homme lui-même qui est jugé et son jugement est scellé au jour des Expiations«.

C'est donc principalement à l'occasion des fêtes de pèlerinage que Dieu juge. Satan, faisant partie de la cour céleste selon les dires de Job 1,9-11; 2,4-5; Za 3,1-2 et *I Hénoch* 40,7, se présente devant le tribunal de Dieu pour accuser les hommes. Cette

<sup>8</sup> P. Sacchi, »L'apocalittica del I sec.: peccato e giudizio«, in B. Chiesa (ed), *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo*, Roma 1987, 60. »Il libro dei vigilanti e l'apocalittica«, *Hénoch* 1 (1979) 42-92. »Ordine cosmico e prospettiva ultraterrena nel postesilio. Il problema del male e l'origine dell'apocalittica«, *RivBibit* 30 (1982) 6-25. »Riflessioni sull'essenza dell'apocalittica: peccato d'origine e libertà dell'uomo«, *Hénoch* 5 (1983) 31-58. »Per una storia dell'apocalittica«, *Atti del terzo convegno dell'AISSG-Idice*, Roma 1985, 9-34.

croissance est reflétée dans de nombreux midrashim. Curieusement le midrash *Pesiqta Rabbati* 45,2 et 47,4 ajoute que Satan accuse Israël même le jour des Expiations<sup>9</sup>. *1 Hénoch* 40,7 affirme que Phanuel a pour mission d'empêcher Satan d'apparaître devant Dieu.

Satan est encore défini comme accusateur dans d'autres contextes, en particulier dans le récit de la chute d'Adam et d'Eve. Le Targum Jonathan Gen 3,4 décrit ainsi la scène: »A ce moment-là, le serpent se mit à dire du mal de son créateur (*deletor deberiah*) et dit à la femme: Assurément vous n'en mourriez pas! Mais tout artisan déteste son concurrent«.

On se rappelle que le livre de la Sagesse 2,24 avait déjà identifié le serpent avec Satan. Le terme araméen de *deletor* qui est un latinisme renvoie au terme *kategor* qui est un *hapax* du Nouveau Testament employé en Ap 12,10.

Au livre des *Jubilés* 17,16 c'est Mastema qui accuse Abraham devant Dieu et qui provoque ainsi le sacrifice d'Isaac le 15 Nisan pour mettre à l'épreuve la fidélité du Patriarche. En *Jubilés* 48, 2-3 c'est encore Mastema qui accuse Moïse de n'avoir pas circoncis son fils et en *Jubilés* 48,9.15 c'est lui qui inspire à Pharaon de poursuivre les fils d'Israël sortis de l'Égypte. Bref, c'est aux moments cruciaux de l'histoire du salut, la création, le sacrifice d'Isaac, la sortie d'Égypte que Mastema vient pour accuser. C'est aussi lorsqu'Israël fait mémoire de ces événements dans sa liturgie que Satan intervient pour semer la zizanie.

Les passages du Targum que nous avons cités ne sont pas datés. Cependant de nombreux textes d'origine apocalyptique permettent de situer le *terminus a quo* du thème de Satan accusateur au second siècle avant J.-C. Aux textes déjà cités du livre des *Jubilés*, il faut ajouter *Jubilés* 1,20 et *1 Hénoch* 40,7. Plusieurs textes de Qumran présentent également Satan comme l'ange de l'hostilité: CD 16,4-5; IQM 13,11; 14, 9-10 en sont les plus représentatifs. Il n'est peut-être pas sans intérêt de rappeler ici une découverte archéologique de Mazar. Dans les fouilles pratiquées au sud du Temple de Jérusalem l'archéologue a découvert une pierre du Temple hérodien portant une inscription hébraïque: *lebeth ha teqiah* (emplacement de la sonnerie)<sup>10</sup>. Ce témoignage archéologique confirme la pratique de sonner les trompettes au Temple, mais permet aussi de dater cette coutume qui avait cours au Temple d'Hérode.

L'expulsion de Satan du ciel a trouvé diverses explications dans le judaïsme pluraliste du premier siècle. Dans la *Vie latine d'Adam et d'Eve* 13,1-16,1 c'est immédiatement après la création d'Adam à l'image de Dieu que le diable fut chassé du Paradis<sup>11</sup>. Il convient de citer le texte: »Le diable dit: Adam, que me dis-tu? C'est à cause de toi que j'ai été chassé de cette place. Quand tu as été formé, j'ai été chassé de ta présence et j'ai été banni de la compagnie des anges. Quand Dieu t'a insufflé l'haleine de vie et que ton visage et ta ressemblance furent créés à l'image de Dieu, Michel t'apporta et nous demanda de t'adorer à la vue de Dieu. et le Seigneur dit: Voici

<sup>9</sup> Selon *Lev R* 21,4 (*baraïta*) Satan accuse les hommes tous les jours excepté le jour des Expiations. L'affirmation est basée sur la gematrie de ha Satan qui est 364.

<sup>10</sup> B. Mazar, *The Excavations in the Old City of Jerusalem*, Preliminary Report of the First Season 1968, Jerusalem 1969.

<sup>11</sup> Voir aussi *2 Hen* 29, 4-5.

Adam. Je l'ai fait à notre image et à notre ressemblance. Et Michel sortit et appela tous les anges: Adorez l'image de Dieu comme le Seigneur l'a ordonné. Michel l'adora en premier et m'appela et me dit: Adore l'image de Dieu, le Seigneur. Je répondis: Je n'ai pas besoin d'adorer Adam... Quand les anges qui étaient sous mes ordres entendirent cela, ils refusèrent de l'adorer. Michel dit: Adorez l'image de Dieu. Si vous ne l'adorez pas, le Seigneur Dieu sera fâché contre toi. Et je dis: S'il se fâche contre moi, je mettrai mon trône plus haut que les étoiles du ciel et je serai comme le Très-Haut. Et le Seigneur se fâcha et me chassa, ainsi que tous les anges, de votre gloire. Et c'est à cause de toi que j'ai été chassé de vos demeures dans ce monde et précipité sur la terre».

Cette confession de Satan à Adam ne relate pas seulement le motif de la chute de Satan sur terre, mais elle explique aussi la haine que Satan voue à Adam et à Eve. Cette haine se traduira dans l'accusation qu'il poursuivra contre eux.

De nombreux textes ont orchestré ce thème. Le deuxième livre d'Hénoch 31,3-6, le troisième livre d'Hénoch 4,6, le midrash *Pirke de Rabbi Eliézer* 13 et 22, *Abot de Rabbi Nathan* (B) 8 connaissent ce même motif de la chute de Satan sur terre. *L'Assomption de Moïse*, un midrash qui date du premier siècle avant J.-C., associe à l'établissement du royaume de Dieu sur les créatures la chute du diable qui signifie la disparition de la tristesse. Enfin le livre des *Jubilés* 23,31 fait état de la joie des justes quand ils sauront que le Seigneur a exercé le jugement. Le midrash *Pesiqta Rabbati* 36,1 met dans la bouche de Satan la confession que lui et ses anges seront jetés en enfer par le Messie<sup>12</sup>. L'attente eschatologique juive se concrétisait donc dans l'espérance que le diable serait jeté dans la Géhenne.

Dans les milieux apocalyptiques un autre courant de pensée avait vu le jour. On cherchait à expliquer l'origine du mal par le récit mythique du péché des anges. Entraînés par leurs chefs Shemhazai et Azaël de nombreux anges se sont unis aux filles des hommes. Leur péché occasionna leur chute sur terre dans le désert de Dudaël et dans des vallées profondes. Le Targum Jonathan Gen 6,2-4 a conservé l'écho de ces traditions conservées dans le livre des veilleurs attribué à Hénoch: »Shemhazai et Azaël, - ce sont eux qui étaient tombés des cieux, -étaient sur la terre en ces jours-là et aussi après que les fils des grands s'en furent allés vers les filles des hommes et qu'elles leur eurent donné des enfants«.

Shemhazai et Azaël sont considérés ici comme chefs des *Nephilim*, c'est-à-dire des anges tombés.

Au livre des veilleurs, *1 Hénoch* 6-11 décrit en détail le péché des anges qui descendirent sur l'Hermon et s'unirent aux filles des hommes, puis leur révélèrent les secrets divins, les incantations et l'art de fabriquer les épées. Lorsque l'injustice et la violence ravagèrent la terre, Raphaël reçut l'ordre d'enchaîner Azaël pieds et mains et de le jeter dans les ténèbres, d'ouvrir le désert de Dudaël et de l'y précipiter. Michaël enchaîna Shemhazai et ses compagnons qui s'étaient unis aux femmes sur les vallons de la terre où ils resteront jusqu'au jour du jugement.

Selon Milik le texte biblique de Gen 6,1-4 n'est qu'un résumé du mythe de la chute des anges. Le rédacteur sacerdotal a synthétisé la doctrine de la chute des anges au point de la rendre méconnaissable.

<sup>12</sup> Ce texte qui parle des souffrances du Messie pourrait être ancien comme le suggère W.G. Braude, *Pesikta Rabbati*, Yale University Press 1968, t. 2, 678, note 5.

Le problème théologique qui préoccupait l'auteur du livre des veilleurs est celui de l'existence du mal. La réponse qu'il élabore peut être résumée ainsi: la nature humaine a été contaminée par un péché commis en dehors de la sphère terrestre. la responsabilité humaine devant le mal en est, par le fait même, limitée. L'homme est plus victime que responsable du mal. Le salut ne viendra pas de l'homme. de même que le mal est venu d'ailleurs, le salut devra venir d'ailleurs.

Le livre des *Jubilés* 5,1-2 et 7,21 reprend cette explication du problème du mal. 1 *Hénoch* 54;1-5 annonce le châtement définitif des mauvais anges.

Ces deux courants théologiques trouveront un écho dans le Nouveau Testament. La première explication de la chute de Satan semble sous-jacente à l'hymne pré-paulinien de Phil 2,6-11 qui présente le Christ comme nouvel Adam à qui est conféré le nom qui est au-dessus de tout nom<sup>13</sup>.

La deuxième ligne, d'inspiration apocalyptique, a laissé des traces en 1 Pierre 3,22 qui fait allusion à la descente du Christ aux enfers: »Lui qui est passé au ciel, est à la droite de Dieu, après s'être soumis les anges, les dominations et les puissances«. Il n'est pas improbable que la deuxième explication juive de la chute de Satan soit reprise dans l'hymne d'Ap 12,10-12.

»Ils l'ont vaincu grâce au sang de l'Agneau et grâce au témoignage de leur martyr«. La victoire est d'abord celle des chrétiens. Dans sa première lettre Jean présentait la foi comme une victoire sur le monde. C'est en recevant la parole et en la confessant par la foi que les chrétiens deviennent capables de vaincre le monde. Mais c'est le sang de l'agneau qui a rendu possible cette victoire. Les chrétiens participent donc à la victoire de l'agneau. Un autre passage de l'Apocalypse de Jean évoque également le sang du Christ, c'est-à-dire sa passion: »Tu nous as rachetés pour Dieu par ton sang«(5,9-10). Dans la Bible le sang de l'agneau pascal avec lequel on enduisait le montant des portes était le signe que Dieu épargnait les maisons des Hébreux. Flavius<sup>14</sup> pensait que les Juifs avaient purifié leurs maisons avec le sang. Quant à Philon d'Alexandrie<sup>15</sup> il affirme que chaque maison où l'on célébrait la Pâque devenait un autel. Plus tard, le livre des Chroniques<sup>16</sup> admet que le sang de l'agneau pascal versé sur la base de l'autel au Temple avait une vertu expiatoire.

Le symbole de l'agneau pascal est bien connu. L'immolation de l'agneau était considérée comme un véritable sacrifice. Philon d'Alexandrie l'atteste sans *sa Vie de Moïse* 2,224.

L'image de l'agneau pascal sera transférée sur des hommes dans la Bible. C'est ainsi que le Psaume 34,21 rapproche le juste délivré de ses souffrances et l'agneau pascal. Pas un de leurs os ne sera brisé. La Pâque avait acquis un caractère expiatoire. Ce sens est attesté pour l'époque du Nouveau Testament par l'interprétation que donne Josèphe du sang répandu sur le linteau des portes<sup>17</sup>. Il sera amplement développé par la

<sup>13</sup> F. Manns, *Essais sur le judéo-christianisme*, Jerusalem 1977, 11-42.

<sup>14</sup> *Ant* 2,312.

<sup>15</sup> *Quaest in Ex* 1,12.

<sup>16</sup> 2 Ch 16,6.

<sup>17</sup> *Ant* 2,14.

littérature synagogale<sup>18</sup>, surtout en rapport avec le sang de la circoncision qui avait aussi une signification expiatoire. Mais le symbolisme de l'agneau pascal allait être enrichi au cours de l'histoire juive.

Au chapitre 22 de la Genèse le sacrifice d'Isaac fut l'objet de nombreuses relectures dans la Synagogue. A Isaac qui s'étonne que son père ait pensé à amener le couteau et le bois du sacrifice et ait oublié l'agneau, Abraham répond: »Devant Yahvé a été préparé pour lui un agneau pour l'holocauste; sinon, c'est toi l'agneau de l'holocauste« . On ne dit pas seulement qu'Isaac sera offert comme un agneau<sup>19</sup>, mais qu'il est l'agneau du sacrifice. Cette interprétation est née de la méthode exégétique qui consiste à épuisier la signification du texte consonantique: on reprend deux fois la même phrase en la coupant de façon différente:

"Dieu pourvoira à l'agneau pour l'holocauste, mon fils

Dieu verra, l'agneau pour l'holocauste, c'est mon fils."

L'animal que Yahvé avait prévu pour prendre la place d'Isaac était un bélier, comme le révèle la suite du récit; mais l'idée d'un agneau préparé à l'avance est si forte que la tradition continuera à parler de l'agneau préparé et immolé à sa place. A noter que la tradition juive la plus ancienne situait à la Pâque le sacrifice d'Isaac. Une autre tradition affirmera que cet agneau appartient aux dix objets créés avant la création du monde. C'est dire son rôle tout spécial dans l'histoire du salut.

Le symbole de l'agneau pascal allait encore être enrichi dans la suite. Dans la version synagogale du livre de l'exode, la tradition liturgique présente Moïse comme un agneau qui va racheter son peuple. C'est également dans ce livre qu'on trouve le texte fondamental sur l'agneau pascal. Au chapitre 1,15 il est question d'un songe de Pharaon: »Pharaon dit que, tandis qu'il dormait, il vit dans son songe que tout le pays d'Egypte était posé sur le plateau d'une balance et un agneau, le petit d'une brebis, sur l'autre plateau de la balance et que le plateau où se trouvait l'agneau s'abaissait. Aussitôt il envoya quérir tous les magiciens d'Egypte et leur conta son songe. Immédiatement Jannès et Jambres, chefs des magiciens, dirent à Pharaon: Un fils est destiné à naître dans l'assemblée d'Israël par le moyen de qui toute le terre d'Egypte est destinée à être dévastée«. Moïse est considéré comme le prototype du libérateur des derniers temps. D'après le midrash juif, on attendait pour la fin des temps un libérateur qui agirait comme Moïse, le premier libérateur.

Peut-être faut-il rapprocher l'agneau pascal également du serviteur de Yahve. En Is 53,7 l'auteur des chants du serviteur affirme: »Il n'ouvre pas la bouche comme un agneau traîné à l'abattoir, comme une brebis muette devant celui qui le tond«. L'image de l'agneau est associée à celle du serviteur souffrant, prophétie qui fut appliquée rapidement au Christ. On sait que c'est par les souffrances de ce serviteur que le peuple sera guéri. Le thème de l'abaissement et de l'exaltation est fondamental dans les chants du serviteur.

Enfin, l'agneau pascal évoque dans les milieux apocalyptiques l'agneau royal. Dans le premier *livre d'Hénoch* l'histoire du peuple juif est décrite en désignant les acteurs par des animaux. Les loups et les brebis y tiennent une grande place. Les loups sont les

<sup>18</sup> Targum de Za 9,1 et Ct 2,9.

<sup>19</sup> Targum Lev 22,27.

persécuteurs et les brebis les Israélites fidèles. En *1 Hénoch* 89,45-49 l'image de l'agneau est appliquée à David promu au rang de bélier pour écraser les ennemis d'Israël.

Une description qui vise la période maccabéenne (*1 Hénoch* 90,6-20) présente les fidèles d'Israël comme des agneaux auxquels il pousse des cornes. Dans un dernier conflit, un mouton se distingue: il sera le sauveur d'Israël. Dieu vient à son secours et la vision s'achève par la victoire des brebis rassemblées par le Seigneur des brebis. Ainsi l'agneau, type de la faiblesse, devient vainqueur par la force de Dieu.

Une dernière possibilité d'enrichir le symbole de l'agneau reste possible. Au Temple de Jérusalem deux fois par jour on immolait un agneau mâle âgé d'un an pour les péchés du peuple. La tradition juive avait élaboré une théologie populaire autour de ce sacrifice perpétuel: ceux qui y participaient étaient recréés et retrouvaient l'innocence comme celle d'un enfant âgé d'un an. L'agneau purifiait ainsi le peuple.

En araméen le terme *talya* désignait à la fois l'agneau et le serviteur. C'est un des nombreux termes à double sens dont les sémites sont friands. Un autre terme araméen désigne également l'agneau: *imera*. Il se prête également à un jeu de mots avec le terme *immera* qui désigne la Parole.

L'agneau doit ôter les péchés du monde. Cette expression est conforme à ce que le judaïsme attendait du Messie. Selon l'annonce des prophètes une des fonctions du Messie était de mettre fin au péché et d'établir un règne de sainteté. Les *Psaumes de Salomon* qui décrivent le Messie, fils de David, lui assignent comme rôle de purifier Jérusalem de la souillure des païens et de rassembler le peuple (17,28-29). *L'apocalypse de Baruch* 72-73 affirme qu'à l'époque du Messie il n'y aura plus aucun mal ni aucun péché.

L'agneau de Dieu est donc le nouvel Isaac, le nouveau Moïse, le serviteur de Yahvé, la Pâque, le nouveau David. Bref il est une synthèse de toute l'histoire du salut. Il vient récapituler toutes choses. Il vient faire un monde neuf.

Jean dans son Evangile ne se contentera pas de mettre sur les lèvres du Baptiste la présentation de l'agneau de Dieu. Il évoquera trois Pâques de Jésus: la première associée à la purification du Temple, la seconde associée au signe de la multiplication des pains et la troisième étant celle du moment de passer à son Père. Il montrera que Jésus meurt au moment même où l'on immolait l'agneau pascal au temple. L'Apocalypse présente l'agneau guerrier qui épouvante les grands de la terre (6,15-16). Seigneur des Seigneurs et Roi des Rois il vaincra ses ennemis et fera triompher les élus (17,14). La vision du chapitre 15 ne se comprend que dans un contexte pascal: »Je vis comme une mer de cristal mêlée de feu. Debout sur la mer de cristal les vainqueurs de la bête chantaient le cantique de Moïse et le cantique de l'agneau«. Ce raccourci superpose à la première Pâque la Pâque ecclésiale.

### c) critique du sens

L'hymne d'Ap 12,10-12 préfère le langage symbolique au langage abstrait. L'apocalyptique a recours volontiers aux symboles, voire aux mythes. Le problème du décodage des symboles n'est pas toujours aisé, car les mêmes symboles sont communs au judaïsme et au christianisme. Ap 12,10-12 met en évidence le sens eschatologique de la Pâque chrétienne. La victoire du Christ à laquelle participent les chrétiens signifie la



défaite du diable. L'établissement du Royaume de Dieu entraîne la ruine de Satan. Ses jours sont comptés. L'invitation à la joie cosmique est un élément important de l'eschatologie.

Les acteurs principaux du drame cosmique sont Dieu et le diable. La victoire de Dieu est garantie. La réalité de la parousie est présente dans l'Eglise depuis la mort de Jésus et sa glorification. Le caractère salvifique de la Résurrection est clairement affirmé. La consommation annoncée exerce dès maintenant son emprise sur la vie des chrétiens. Le chrétien transcende le temps. La durée qui se prolonge ne modifie pas l'essence des choses. L'avenir étant déjà présent, le présent aussi répond de l'avenir. La célébration du culte rappelle le sacrifice initial de la nouvelle alliance et proclame son efficacité jusqu'à ce que le Seigneur vienne.

L'eschatologie entendue au sens strict comme attente du salut final n'a plus, dans le christianisme, la place qu'elle avait dans le judaïsme. Une des originalités du message chrétien consiste à affirmer la venue du Règne en la personne de Jésus, l'eschatologie réalisée. Le paradoxe de l'économie chrétienne, c'est qu'au lieu d'opposer deux mondes, elle met en présence de deux mondes qui coexistent. Le Christ a vaincu le diable et a inauguré le Règne définitif de Dieu, auquel mystérieusement, par la foi, les chrétiens participent déjà. C'est à Pâque que le Règne de Dieu a été inauguré. La résurrection de Jésus a un caractère spécifique qui la distingue de toutes les autres résurrections connues dans l'Écriture: elle lui donne accès à la gloire. Elle constitue un triomphe définitif sur la mort qui garantit la parousie finale. C'est cette entrée du Christ dans le monde céleste qui fait de sa résurrection l'événement central de l'histoire du salut. Jésus est devenu l'Adam céleste: son destin commande celui de l'humanité entière. La venue de Jésus, avec sa Résurrection, signifie l'apparition du jour du Seigneur, l'entrée du surnaturel dans l'histoire, le triomphe divin sur les puissances du mal et le jugement du monde. L'eschatologie chrétienne marque donc une rupture dans la relation des hommes avec l'ordre historique. Le royaume de Dieu est entré définitivement dans l'expérience humaine. Le Christ a remporté avant le temps la victoire décisive sur Satan, qui n'est pas cependant la victoire finale. La fin de l'histoire du salut qui n'est pas encore survenue ne doit donc pas être confondue avec le centre de cette histoire. Le centre du temps n'est plus situé dans l'avenir, comme il l'était dans la perspective juive, mais dans le passé. Si le christianisme continue à attendre de l'avenir ce que le judaïsme en attendait, ce qu'il espère n'est plus le centre de l'histoire du salut.

S'il est légitime de comparer les conceptions eschatologiques juives et chrétiennes, il ne faut pas oublier qu'avec la Résurrection du Christ une nouveauté caractérise le christianisme qui devient la religion de l'accomplissement. L'apocalyptique juive débouche sur une liturgie dans l'Apocalypse de Jean.