

Série de Manuels apostoliques

Manuel sur les Épîtres générales et le livre de l'Apocalypse



Jeffrey Brickle
Jeremy Painter

Manuel sur les Épîtres générales et le livre de l'Apocalypse

Série de Manuels apostoliques

Chris Paris
Jeffrey Brickle

Éditions Traducteurs du Roi

Publié en partenariat avec :
Coopérative de littérature française

Cet ouvrage est la traduction française du livre
Handbook on the General Epistles and the Book of Revelation
de Jeffrey Brickle et Jeremy Painter,
Copyright © 2017 de l'édition originale par *Word Aflame Press*.
Tous droits réservés.
36 Research Park Court, Weldon Spring, Missouri, É.-U. 63304
www.PentecostalPublishing.com

Traduction : Serge Towa

Révision : Jean-Marie Roy et Liane Grant

Mise en page : Jared Grant et Jonathan Grant

Copyright © 2020 de l'édition française au Canada
Publié par les Traducteurs du Roi, une filiale de
Mission Montréal
544 Mauricien, Trois-Rivières (Québec) Canada G9B 1S1
www.TraducteursduRoi.com
Sous l'égide de l'Église Pentecôtiste Unie,
36 Research Park Court, Weldon Spring, Missouri, É.-U. 63304

*Sauf indication contraire, les textes bibliques sont tirés de la
version Louis Segond, Nouvelle Édition de Genève 1979.*

ISBN 978-2-924148-75-4

Dépôt légal — Bibliothèque et Archives nationales du Québec,
2020.

Dépôt légal — Bibliothèque et Archives Canada, 2020.

Ce livre est sous la protection des lois sur les droits d'auteurs
du Canada. Il est interdit de reproduire ce livre dans son
intégralité ou en partie pour des fins commerciales sans la
permission des Traducteurs du Roi et de *Word Aflame Press*.

REMERCIEMENTS

Merci à chaque personne, église et organisation
qui a contribué au projet de traduction des
livres requis pour les licences ministérielles
de l'Église Pentecôtiste Unie Internationale.

Série de Manuels apostoliques

Manuel sur le Pentateuque

Manuel sur les Évangiles

Manuel sur les livres historiques

Manuel sur le livre des Actes

Manuel sur les prophètes

Manuel sur les Épîtres de Paul

Manuel sur les Psaumes et la littérature de Sagesse

Manuel sur les Épîtres générales et le livre de l'Apocalypse

À Terry et Diana Painter : Papa et Maman.

*À la mémoire de
Douglas Robert Spriggs
9 avril 1948 à 28 novembre 2016*

Préface de l'éditeur

Lorsqu'on décide d'établir un système de classement ou de se faire un budget, il y a toujours un ou deux éléments qui n'entrent dans aucune catégorie et qu'il faut donc étiqueter dans la catégorie « divers ». Toutefois, le fait qu'une chose soit unique ne fait pas d'elle une chose sans importance.

Ce volume de la série des Manuels apostoliques est comme la catégorie « divers » — une catégorie créée pour classer les éléments disparates. Le *Manuel sur les Épîtres générales et le livre de l'Apocalypse* contient une lettre, destinée aux Hébreux, dont l'auteur n'est pas encore établi. Il comprend également un certain nombre de courtes lettres dont Paul n'est pas l'auteur. En outre, il traite de la collection énigmatique d'écrits épistolaires, prophétiques et apocalyptiques connue sous le nom du « livre de l'Apocalypse ».

Jeremy Painter nous livre ses réflexions en faisant appel à toute sa créativité, pour nous aider à comprendre les contours des livres d'Hébreux, de Jacques, de Jude, et de I et II Pierre. Jeffrey Brickle, spécialiste des écrits de Jean, aborde avec doigté les Épîtres de Jean et le livre de l'Apocalypse. Et bien que les textes dont il est question ici semblent constituer une espèce de fourre-tout, le contenu du présent ouvrage n'a certainement rien de superficiel. Dieu parle aujourd'hui, à travers ces livres bibliques, et si nous savons tendre l'oreille, nous arriverons à saisir son message.

La série de Manuels apostoliques a été conçue pour donner au lecteur apostolique une vue d'ensemble de toute la Bible, à la lumière des connaissances modernes, et nuancée par la doctrine et la pratique apostoliques. Bien que les auteurs

de chaque volume détiennent des diplômes universitaires, nous avons cherché à éviter les discussions techniques trop complexes. Nous voulions mettre à profit les connaissances poussées, acquises au cours de plusieurs années d'études, mais sous un format suffisamment simplifié pour qu'elles puissent s'enseigner durant l'étude biblique du mercredi soir. Ces manuels, qui se situent entre un commentaire verset par verset et une Bible d'étude apostolique, donnent vie à un texte vieux de deux à quatre mille ans, dans une application pratique adaptée à notre vie et à l'Église d'aujourd'hui. Vous y trouverez des informations sur la culture, la langue et l'histoire d'Israël, l'Évangile de Jésus-Christ et l'Église du premier siècle, minutieusement approfondies par les écrivains apostoliques.

Dans certains de ces manuels, vous remarquerez peut-être l'utilisation du mot « Yahweh » ou « Yahvé » au lieu du mot « Jéhovah », plus traditionnel. L'original hébreu de l'Ancien Testament fait appel à une translittération des lettres hébraïques YHWH, ou auparavant JHVH, pour faire référence au Dieu tout-puissant (souvent appelé « l'Éternel », dans les traductions françaises). Bien qu'on trouve également les mots hébreux *Élohim* (« Dieu ») et *Adonai* (« Seigneur ») dans l'Ancien Testament, le tétragramme YHWH faisait référence au nom le plus sacré de Dieu. Sa traduction en « Jéhovah » utilise les voyelles d'*Adonai* pour rendre YHWH prononçable. Au fil du temps, Yahweh est devenu la forme préférée de nombreux écrivains modernes.

Un autre terme inconnu de certains lecteurs est la LXX, c'est-à-dire la *Septante*. Il s'agit de la traduction grecque des Écritures de l'Ancien Testament, avec laquelle Jésus, Luc, Paul et d'autres croyants étaient familiers. En remplaçant ces mots dans leur contexte historique original, on obtient une meilleure compréhension du monde dans lequel les apôtres vivaient et servaient, ce qui nous permet de mieux comprendre le texte.

La série de Manuels apostoliques n'est pas destinée à répondre à toutes les questions. Elle a plutôt pour but de dégager la signification essentielle du texte biblique et son application dans l'Église apostolique d'aujourd'hui. Notre désir ultime est d'édifier le lecteur, de l'amener à grandir dans la connaissance, et de l'instruire dans la justice (II Timothée 3 : 16). Nous prions afin que les livres de cette série puissent enrichir votre vie et celle des croyants de votre *oikos* (« maison » ou « famille de Dieu »).

— Robin Johnston, Éditeur général

— Everett Gossard, Rédacteur en chef

Préface aux livres d'Hébreux, Jacques, I et II Pierre, et Jude

L'histoire nous enseigne que les lecteurs ont accordé une bien plus grande attention aux Évangiles, au livre des Actes et aux Épîtres de Paul qu'aux Épîtres générales. C'est bien dommage.

Les Épîtres générales ont été écrites par des personnages tels que Pierre, deux des demi-frères du Seigneur lui-même (Jacques et Jude), Jean le disciple bien-aimé, ainsi qu'un théologien et écrivain chrétien d'origine juive, anonyme, mais étonnamment doué : l'auteur de l'Épître aux Hébreux. Il serait difficile de trouver des écrivains d'une stature aussi digne et aussi prometteuse. Par exemple, certains ont trouvé quelque peu étranges les mots, l'exégèse, les métaphores de Jude. Jacques a fait offense à Martin Luther ; et II Pierre, avec ses références non traditionnelles et son éventuelle dépendance vis-à-vis de Jude, a fait offense à certains érudits contemporains. Mais cela a tout à voir avec le fait que nous sommes plus habitués à Paul et aux Évangiles, et n'a rien à voir avec le caractère « étrange » des Épîtres générales.

Je n'oublierai jamais le soir où, alors que j'étais invité à prêcher dans une église, le sujet du pseudépigraphique *Livre d'Hénoch* a été évoqué avant le culte. Le pasteur, un cher ami à moi, après avoir écouté mes réponses à ses questions sur ce livre, m'a demandé de ne jamais rien dire sur ce livre, en chaire. J'ai acquiescé avec joie. Cependant, je me suis dit à moi-même : « *C'est donc une bonne chose que je n'aie pas choisi Jude 14 ou I Pierre 3 : 19-20, comme texte de prédication :*

Il ne se rappelle peut-être pas que Jude contient une citation tirée de ce livre, et que Pierre y fait référence ». Bien sûr, ce qu'il voulait probablement me dire, c'était de ne pas utiliser ce livre comme fondement de doctrine, ce avec quoi je m'étais montré d'accord sans réserve, mais il ne l'a pas dit ainsi. Il m'a carrément interdit de mentionner l'existence même d'un tel livre. Ce qui m'a frappé lors de cet incident, c'est à quel point le contenu et l'arrière-plan des Épîtres générales nous est totalement obscur, comparativement aux Évangiles et aux Épîtres de Paul. Ce n'est pas vraiment que la pensée exprimée dans les Épîtres générales soit étrange ; mais plutôt que cette pensée n'ait pas été normalisée au cours des siècles par une étude du même type que celle dont ont fait l'objet les autres livres du Nouveau Testament.

Ces auteurs se sont inspirés d'une plus grande variété de sources grecques et juives que ce que nous sommes habitués à voir chez les autres auteurs du Nouveau Testament. Leur interprétation et leur application de l'Ancien Testament et de la crucifixion étaient différentes de celles de Paul, de Marc, de Matthieu et de Luc, mais en harmonie avec celles-ci. Pour ne citer qu'un exemple, le salut dans les Épîtres générales ne désigne pas toujours l'état d'un individu qui serait sauvé par la mort de Jésus. Ce terme s'applique plutôt, généralement, au salut qu'apportera Jésus, lors de sa seconde venue.

Parmi ces Épîtres générales, l'Épître aux Hébreux nous présente un écrivain d'une intensité sans pareille. Il est difficile de trouver, en dehors du livre d'Hébreux, un pasteur qui ait si peu ménagé son énergie créatrice et fait preuve d'une telle angoisse, pour tenter désespérément d'empêcher une congrégation de retomber dans l'erreur. La conscience morale de Jacques est frappante. Dans les Épîtres de Pierre, nous rencontrerons d'abord un homme qui écrit avec toute la nostalgie de l'exil, et ensuite, un apôtre vieillissant qui rédige ses dernières volontés. Dans Jude, nous rencontrons un dirigeant chrétien qui voit

dans l'insatiable avidité de ses détracteurs un signe précurseur du retour du Seigneur.

* * *

Ce manuel pourra sembler inégal aux yeux de certains lecteurs ; certains passages, certains concepts y reçoivent en effet une très grande attention, tandis que d'autres, non moins dignes, sont passés sous silence. J'avoue qu'il m'est souvent arrivé de bondir de mon siège, perturbé par ces omissions. Cependant, puisqu'il m'était impossible de mentionner tous les passages dignes d'intérêt, j'ai tâché de sélectionner certains thèmes et certains passages dont l'exégèse et la mise en contexte sauront, je l'espère, guider le lecteur pour qu'il puisse interpréter l'ensemble. Ainsi donc, j'ai accordé plus d'espace au début et au milieu de ces épîtres qu'à leur fin.

Par ailleurs, en raison de l'extrême profondeur de la réflexion théologique de l'Épître aux Hébreux, il est difficile d'en faire correctement l'exégèse, sans essayer d'y faire participer l'auteur, à son propre niveau de concentration. Ainsi, certains passages de mon exposé sur l'Épître aux Hébreux ressemblent plus, et avec raison, à un traité technique. Je prie donc le lecteur de faire preuve d'indulgence, face à certains passages de mon exposé qui manqueront de simplicité.

Une dernière remarque, mais néanmoins importante : comme je l'ai mentionné, les Épîtres générales ayant souvent été considérées comme complémentaires, quant à la doctrine principale, elles contiennent toutefois des enseignements qui n'ont pas été suffisamment exposés. La conséquence en est que certaines interprétations de ces passages ne font pas consensus. Dans de tels cas, je me suis efforcé de nuancer mes commentaires par des termes d'atténuation, tels que « peut-être », « probablement », et ainsi de suite. Si vous trouvez que j'ai été dogmatique alors que j'aurais dû me montrer plus hésitant, ou

que j'ai choisi une certaine interprétation alors qu'il en existe une meilleure dont je n'ai pas connaissance, j'en implore votre indulgence et je prie qu'on veuille bien m'éclairer davantage. Je reconnais pleinement que mes mots ne sont, au mieux, que ceux d'un homme qui regarde dans le noir, à travers la vitre. Comme avertit Pierre : « ... aucune prophétie de l'Écriture ne peut être un objet d'interprétation particulière » (II Pierre 1 : 20). Une Écriture s'interprète mieux à la lumière de l'ensemble du corps de Christ, plutôt que par un seul individu. J'ai la plus haute estime pour les Écritures, l'infaillible et immuable Parole de Dieu ; et j'accorde également la plus haute valeur à l'intégrité et à l'unité de notre organisation, qui m'a affectueusement fait grandir et qui m'a nourri. J'offre cet ouvrage en toute humilité, en priant que les lecteurs me croient, lorsque je dis que ce travail n'est ni un simple exercice académique ni un commentaire péremptoire et absolu, mais plutôt une œuvre d'amour, d'amour pour Christ, pour sa Parole et pour son Église.

Je remercie ma famille pour son soutien ; mon épouse et mes enfants m'ont accordé le temps nécessaire pour pouvoir consacrer la majeure partie de l'année dernière à la rédaction de trois des manuels de cette série. Mes parents m'ont enseigné qu'il faut révéler les principes bibliques, car ces principes ne vont certainement pas s'appliquer d'eux-mêmes : cette responsabilité incombe à chaque génération, peu importe que ces principes puissent sembler inapplicables dans une culture donnée. Je remercie mon église d'origine, *Abundant Hope Fellowship*, à Bremerton, dans l'État de Washington, une congrégation qui, avec amour, a fait de moi le ministre de l'Évangile que je suis. Je voudrais également exprimer ma gratitude à mes amis, le Dr James Henderson, le Dr Michael Elam, Joshua Shockley et Michael Wilcher, qui m'ont accueilli dans leur cercle littéraire et m'ont fourni une caisse de résonance indispensable pour une grande partie de ce que j'ai écrit

dans cette série. Le Dr Robin Johnston et Everett Gossard se sont donné la peine d'étudier minutieusement chaque mot du présent ouvrage et m'ont apporté leur aide, lorsque je risquais de me montrer sourd ou inattentif. Je suis honoré d'être coauteur du présent ouvrage avec mon cher ami, le Dr Jeffrey Brickle. Peu de personnes seraient prêtes à parler des Écritures avec moi pendant huit à dix heures d'affilée (que ce soit dans son corps ou sans son corps, je ne sais!), mais ces véritables marathons étaient devenus routine pour Jeff. Je tiens également à exprimer ma gratitude au Dr David Bernard, qui a été le meilleur exemple pour apprendre comment tirer parti des débats académiques et y contribuer, tout en restant fidèle à la doctrine apostolique. Enfin, je reste éternellement redevable à mon Seigneur Jésus et à ses apôtres, eux « dont le monde n'est pas digne », pour citer l'auteur de l'Épître aux Hébreux.

*Dans ce qui est essentiel, l'unité;
dans ce qui n'est pas essentiel, la diversité;
en toutes choses la charité.*

— Jeremy Painter
Virginia Beach
Dimanche des rameaux 2017

Hébreux

I. L'EXORDE DE L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX

La théologie sur laquelle se concentre cet *exorde* (l'introduction d'un discours) est lourde de sens. Les deux premiers versets présentent l'histoire de la révélation divine. Dans le passé, Dieu s'est révélé à travers les prophètes ; et actuellement, il se révèle à travers le Fils. Le reste de l'*exorde* (Hébreux 1 : 3-14) consiste en un péan, c'est-à-dire une ode de louange, au Fils de Dieu, qui est exalté au-dessus de tous les autres êtres célestes.

Ce qui manque à l'introduction à cette épître, c'est le nom de son auteur. Paul a souvent été associé à l'Épître aux Hébreux. Les manuscrits anciens du texte alexandrin placent Hébreux juste après Romains, ce qui suggère que les chrétiens d'Orient pensaient que Paul pouvait en être l'auteur. Mais plusieurs facteurs militent en défaveur de la paternité de Paul. Je vais brièvement m'étendre sur deux de ces facteurs. Premièrement, alors que Paul insiste sur le fait qu'il a reçu l'Évangile directement de Christ, et non d'une autre source, l'auteur de l'Épître aux Hébreux, lui, affirme avoir reçu l'Évangile d'une autre personne. « ... comment échapperons-nous en négligeant un si grand salut ? Le salut annoncé d'abord par le Seigneur, *nous* a été confirmé par *ceux qui l'ont entendu* » (Hébreux 2 : 3, les italiques sont de moi). Étant donné l'énorme importance que Paul attachait au fait d'avoir directement reçu de Christ l'Évangile (une importance telle, qu'il fait reposer sur ce fait la véracité de son Évangile, dans Galates 1 : 16-20), il est peu probable qu'il ait pu se priver de l'opportunité de fournir un récit de première main de la bonne nouvelle de Christ, pour

préférer plutôt montrer sa dépendance envers d'autres témoins oculaires. Deuxièmement, les Épîtres de Paul sont profondément empreintes de sa personne; il les signe de son nom au début et à la fin. Mais dans une lettre presque aussi longue que l'une de ses plus longues épîtres, I Corinthiens, l'auteur de l'Épître aux Hébreux n'a pas saisi l'occasion d'y laisser son nom. Ce sont là des facteurs qui pourraient évidemment se justifier, mais la prépondérance des preuves fait en sorte d'écarter Paul.

Bien des auteurs ont été évoqués, parmi lesquels Luc, Barnabas, Apollos ou Priscille. Mais, comme toujours, lorsque les Écritures sont muettes sur l'identité d'un auteur, il vaut peut-être mieux ne pas essayer de parler à leur place. Tout ce que nous pouvons déduire ici sur l'auteur, c'est qu'il était chrétien, probablement d'origine juive. Sa façon d'aborder l'argumentation et l'interprétation, avec style et érudition, se distingue de celle des autres auteurs du Nouveau Testament, mais elle n'est cependant pas entièrement unique, dans l'ensemble des cercles juifs du premier siècle. Comme nous le développerons ci-après, il partageait certaines affinités avec des théologiens juifs tels que Philon, ce qui peut suggérer un arrière-plan alexandrin (d'où, peut-être, l'idée qu'il ait pu s'agir d'Apollos, qui était un érudit et un orateur originaire d'Alexandrie). Hébreux 13 : 24 pourrait laisser entendre soit qu'il était parmi des gens originaires d'Italie au moment de la rédaction de cette épître, soit qu'il a rédigé cette épître depuis l'Italie. Qui en était l'auteur ? Qui en étaient les destinataires ? Comme l'a dit Origène, il y a longtemps : seul Dieu le sait.

A. LES CONTRASTES

L'auteur utilise la technique littéraire de l'antithèse dans l'ensemble du document, mais plus particulièrement ici, dans l'exorde. L'antithèse permet de souligner ce que le livre est censé clarifier, notamment la différence radicale entre Dieu qui

pourvoit aux besoins de son peuple sous l'ancienne alliance, et sous la nouvelle alliance.

1. « AUTREFOIS » c. « EN CES DERNIERS TEMPS »

Palai (« autrefois », 1 : 1) : À l'opposé de notre culture contemporaine, qui privilégie le présent par rapport au passé, les cultures anciennes accordaient en général la primauté au passé. L'auteur de l'Épître aux Hébreux n'était pas animé des sensibilités propres à notre époque contemporaine. Pour lui, ce qui a été dit par les prophètes était vrai et saint, et gagnait en sainteté au fil des ans. Ainsi, toute révélation nouvelle devait d'abord surmonter la barrière naturelle du temps ; sa nouveauté même constituait un handicap.

Ep touton eschatou ton hemeron (dans ces derniers temps, 1 : 2) : L'auteur comprend que la révélation de Dieu en son temps est l'ultime révélation de Dieu lui-même. L'auteur ne s'estime pas privilégié de vivre à une époque plus éclairée. Le plaisir de vivre dans des temps aussi propices est atténué par la clarté et par l'urgence de la révélation divine au sujet des derniers jours, de sorte qu'il n'y a plus d'excuse qui puisse justifier de faire marche arrière.

2. « À NOS PÈRES » c. « À NOUS »

Tois patrasin (« à nos pères ») : L'auditoire de l'auteur était probablement constitué de chrétiens d'origine juive. Lorsque Dieu a parlé au Royaume du nord d'Israël par la bouche, disons, du prophète Amos, il parlait aux ancêtres directs de cet auditoire.

Hemin (« à nous ») : L'Incarnation signifie que Dieu ne s'est pas contenté de se révéler exclusivement aux temps jadis. L'auditoire de l'Épître aux Hébreux vénérât les Écritures et les figures prophétiques qui ont honoré ses pages, mais l'auteur soutient ici qu'eux-mêmes vivaient dans des temps scripturaires.

Et tout comme, par exemple, le roi Achab a servi autrefois d'auditoire au prophète Élie, l'auditoire de l'auteur serait inévitablement le sujet de l'Écriture en cours de rédaction, pour servir à l'édification des générations à venir. Cet auditoire qui constate la stupidité d'Achab court maintenant le danger, si elle rejette le Fils de Dieu, de partager de manière tristement célèbre cette stupidité et d'être jugée en conséquence.

3. « PAR LES PROPHÈTES » c. « PAR LE FILS » [QUALITÉ]

En tois prophetais (« par les prophètes ») : Autrefois, le prophète était le canal choisi par Dieu. C'est souvent par la voix que le prophète transmettait la révélation de la volonté et de la nature de Dieu ; mais parfois, les prophètes recouraient également à des moyens peu orthodoxes pour transmettre un message divin. Ainsi, Osée a épousé une prostituée (Osée 1), Ésaïe a prêché dévêtu et pieds nus pendant trois ans (Ésaïe 20), Jérémie a illustré son message en cachant une ceinture en lin dans la fente d'un rocher (Jérémie 13), Ézéchiël a dessiné sur une brique l'image d'une Jérusalem assiégée (Ézéchiël 4), une fois, Amos a frappé les chapiteaux, pour symboliser un tremblement de terre imminent (Amos 9). La voix de Dieu était comme une symphonie, qui parlait par des moyens divers. Il a parlé à travers des hommes d'Israël, tant du Royaume du Nord que de celui du Sud ; il a parlé à travers un païen nommé Balaam ; par un âne, par un arc-en-ciel, par une toison, et il parle tous les jours à travers son ouvrage dans les cieux (Psaume 20). Chaque fois que la mission de Dieu à travers Israël a été sur le point d'être bloquée ou compromise, la voix prophétique, riche et diverse, s'est exprimée afin de remettre Israël sur la voie de son appel.

En huio (par le Fils) : L'auteur utilise ici ce qu'on appelle une « construction sans article » ; le mot *huio* (Fils) n'est précédé, en effet, d'aucun article. Le caractère inhabituel de cette

construction grammaticale n'est apparent que dans le texte grec. Les traductions françaises tendent à combler ce qui, à l'oreille du lecteur francophone, peut résonner comme une absence d'article (ex. : « son Fils » ou « le Fils »). Cependant, chaque fois que nous rencontrons ce type de construction, c'est que le texte grec essaie principalement de faire ressortir l'idée d'une qualité ou, plus rarement, l'idée d'un objet. Voici donc ce que dit littéralement le texte grec : « Dieu, dans ces derniers temps, nous a parlé à travers sa *qualité* de Fils. »

Mais que veut dire l'auteur, par là ? Autrefois, les prophètes étaient des canaux de Dieu ; mais dans les derniers temps, Dieu a choisi un canal fondamentalement différent. Ce verset nous donne à comprendre que Dieu a choisi une qualité à travers laquelle parler. Il s'est révélé en tant que Fils, en entière solidarité avec la volonté du Père. Et cela, nous dit l'auteur, est la révélation ultime et définitive de Dieu. Le portrait de Dieu que nous ont donné les prophètes était toujours nécessairement incomplet ; mais Dieu s'est révélé complètement, en se révélant en tant que Fils.

Quelle est donc la signification d'une telle révélation ? Et comment cette révélation, sous la forme du Fils, est-elle la plus complète et la plus efficace révélation de Dieu ? Idéalement, un fils ne fait pas qu'obéir à son père ; il en possède également les qualités mêmes. Un fils se soumet à la sagesse supérieure de son père, jusqu'au jour où il s'approprie la sagesse de son père. Il hérite son père et en porte l'héritage durant sa vie. C'est pour être un fils que Dieu a créé Adam : un fils obéissant, sage, respectueux, et régent de Dieu sur le monde. Mais Adam a choisi de résister à son appel. C'est pour être un fils que Dieu a créé Israël : un fils obéissant, sage, qui écoute la voix de Dieu dans un monde autrement sourd, et le régent de Dieu sur le monde. Mais Israël lui a résisté.

Quel meilleur moyen pour Dieu lui-même de nous enseigner comment être des fils de Dieu que de naître dans le monde

et de se révéler comme un Fils du Père ? Il nous a enseigné à être des fils, en étant lui-même Fils et en vivant parmi nous. Il nous a montré comment vivre humblement devant Dieu et devant les autres hommes ; il s'est soumis à la volonté du Père, surtout lorsqu'il lui a fallu affronter la souffrance, dont la chair a naturellement hérité. Comme dira l'auteur, plus loin dans l'épître : « Il convenait, en effet, que [Dieu]... qui voulait conduire à la gloire beaucoup de fils, ait élevé à la perfection par les souffrances le Prince de leur salut. » (Hébreux 2 : 10) L'Incarnation est le moyen par lequel Dieu a choisi de démontrer, par un exemple, comment des fils doivent répondre à leur Père céleste. En agissant ainsi, Christ a « [conduit] à la gloire beaucoup de fils ».

4. LA CHRISTOLOGIE DE L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX : UN EXAMEN PLUS APPROFONDI

Un ami à moi m'a confié un jour que la compréhension qu'il avait de son père a radicalement changé, le jour où il a vu son père rendre visite à son propre père à l'hôpital. Le grand-père de mon ami gisait là, mourant, sur un lit ; son père, qui avait toujours été un homme sévère, un homme qu'il n'avait jamais vu pleurer, pas même une fois, a pris un linge, l'a trempé dans de l'eau tiède et a tendrement caressé le front moite de son père. Dans un moment d'une extraordinaire et surprenante tendresse, la voix du père sévère s'est adoucie et il a appelé son père « papa ». En le sentant bouger, il a posé sa tête sur la poitrine de son père et a pleuré comme un petit garçon.

Mon ami m'a confié qu'il n'avait jamais vu son père se comporter ainsi. Son père avait toujours été prévenant et responsable, mais il n'avait pas encore vu son côté tendre. Il ne le connaissait que comme son père tout-puissant, dur et rébarbatif. Il n'avait jamais vu son père comme un enfant, comme un être fragile — comme un fils. Mais depuis ce

moment où il a vu son père comme un fils, son regard sur lui ne pourrait plus jamais être le même. Dès lors, chaque fois qu'il l'entendait parler, même si le ton de sa voix était bourru et son visage rébarbatif, il comprenait que, derrière cet extérieur inflexible, se cachait un enfant vulnérable, tout juste à quelques centimètres de ce qu'il voyait. Mon ami et son père se sont rarement disputés après ce jour ; un vent d'entente mutuelle a soufflé entre eux.

L'Incarnation a, pour l'essentiel, transformé notre compréhension de Dieu. Autrefois, il a parlé du haut du Sinaï, par la voix du prophète Moïse ; mais lorsqu'il a parlé par Jésus, dans sa qualité de Fils, nous avons vu notre Père comme un Fils. Nous l'avons vu vulnérable, sujet à la souffrance, aux larmes et à l'espoir. Ce que nous avons vu en Christ n'était pas Dieu en dehors de son identité ; l'Incarnation était Dieu *dans* sa pleine identité. L'humanité de Christ n'a pas occulté sa divinité ; elle l'a, au contraire, *révélée*. Lorsque Jésus a pleuré, il ne dévoilait pas la « faiblesse de sa nature charnelle ». L'Incarnation a donné à Dieu un corps capable de souffrir des peines corporelles d'une acuité unique, mais il existe des peines qui transcendent le corps. Jésus n'a pas pleuré parce qu'il était doté de larmes physiques ; il a pleuré parce que Dieu a toujours pleuré. Lorsque nous voyons le Fils de Dieu, nous voyons Dieu, non pas sous sa forme la moins authentique, mais bien la plus authentique. La chair de Dieu n'était pas un voile qui occultait son essence divine. Au contraire, la chair de l'Incarnation de Dieu était une fenêtre qui nous a permis de voir Dieu clairement. La chair de Dieu ne nous révèle pas le côté le plus faible de Dieu, ni son meilleur côté, ni *aucun* « côté » ; l'Incarnation nous a montré Dieu sous sa forme la plus complète.

L'auteur de l'Épître aux Hébreux souligne deux fonctions de l'Incarnation : la fonction pédagogique et la fonction sacrificielle. Tout d'abord, l'Incarnation a un objectif pédagogique, c'est-à-dire que, par l'Incarnation, Dieu enseigne, instruit,

guide et donne l'exemple. L'auteur utilise dans l'ensemble un langage de Fils, lorsqu'il souligne l'aspect pédagogique de l'Incarnation. Plus loin dans son argumentaire, l'auteur souligne l'objectif sacrificiel de l'Incarnation ; le corps de Christ offre un moyen de rédemption. Lorsque l'auteur parle de cet objectif, il utilise en général un langage de souverain sacrificateur. Dieu s'est révélé comme le Fils parfait, et, par ricochet, en vertu de la force de sa qualité de fils, il adopte le rôle de souverain sacrificateur.

Les théologiens chrétiens ont quelquefois soutenu qu'à l'Incarnation, Dieu a, par Marie, *ajouté* la nature humaine à sa nature, comme si la nature humaine lui était une nature étrangère. En d'autres termes, selon cette interprétation, les êtres humains ont donné à Dieu son humanité. Mais cette formule nécessite peut-être plus de précisions. Dieu a ajouté *la chair* à sa nature, mais pas l'humanité. Il serait plus exact de dire que les êtres humains ont reçu leur humanité de Dieu. C'est nous qui avons été créés à l'image de Dieu, et non Dieu qui a été créé à notre image. Nos émotions, nous en avons hérité de Dieu ; nos vertus, nous les tenons de Dieu.

5. LE PLURIEL c. LE SINGULIER

L'auteur de l'Épître aux Hébreux juxtapose souvent le pluriel et le singulier, tout en favorisant le singulier. Dans son équation de « la révélation d'autrefois, par opposition à la révélation des derniers temps », l'auteur crée un contraste entre la révélation des prophètes et la révélation du Fils de Dieu : « prophètes » est au pluriel, et « Fils » est au singulier.

La mentalité d'autrefois, qui était généralement plus orientée vers la théologie qu'elle l'a été à des époques ultérieures, privilégiait le singulier, par rapport au pluriel ; on considérait le pluriel comme une diminution de la perfection du singulier. « Un » était la matrice de laquelle découlait toute chose, et cela

était vrai tant pour la Création que pour les mathématiques. Dans la Grèce et dans l'Ionie antiques, les philosophes présocratiques tels que Pythagore et Héraclite, ainsi que les philosophes ultérieurs comme Platon et Plotin, ont souligné la prééminence du singulier sur le pluriel (*l'hénologie*, ou l'étude du singulier). Même si la culture populaire grecque avait tendance à être polythéiste, un important courant d'hénothéisme, et même de monothéisme, traversait cette culture, en particulier au sein de la classe des philosophes. Et, bien sûr, bien avant les Grecs, dans l'antique Israël, le caractère unique de Dieu était la base de sa foi entière (Deutéronome 6 : 4). Philon, un théologien juif alexandrin, contemporain de Paul, s'est approprié les éléments monothéistes de la culture grecque et les a combinés au monothéisme juif. Pour des théologiens tels que l'auteur de l'Épître aux Hébreux, la priorité de l'« un » était comme cet air que l'on respire : une affirmation si forte, qu'elle se passe de démonstration.

Le caractère pluriel des messages des prophètes d'autrefois était indicatif de leur nature fragmentaire et partielle. Par contraste, la révélation transmise par la qualité de Fils était unique, entière, complète et claire. La supériorité du singulier constitue le fil de l'argumentaire de l'auteur. Par exemple, lorsque l'auteur écrit : « *qui* [Christ] n'a pas besoin, comme les souverains *sacrificateurs*, d'offrir chaque jour des *sacrifices* d'abord pour ses propres péchés, ensuite pour ceux du peuple, car ceci, il l'a fait *une fois* pour toutes en s'offrant *lui-même* » (Hébreux 7 : 27, les italiques sont de moi), il s'attend à ce que son lectorat comprenne que tout sacerdoce qui aurait besoin d'une pluralité de sacrificateurs qui se succèdent chaque jour pour offrir de nouveaux animaux ne peut pas être la meilleure réponse de Dieu au problème du péché ; qu'un sacerdoce à plusieurs sacrificateurs et à plusieurs sacrifices, sur une base continuelle, ne peut être que provisoire. La solution serait

quelque chose qui correspond intrinsèquement à la nature singulière de Dieu.

B. LE REFLET DE SA GLOIRE

« Le Fils est le reflet [*apaugasma*] de sa gloire et l’empreinte de sa personne, et soutenant toutes choses par sa parole puissante [*dynameos*] » (1 : 3) : Ce texte est une appropriation chrétienne d’un passage d’un livre apocryphe connu sous le nom de « Sagesse de Salomon », qui dit ceci : « Car elle (*sophia*, c’est-à-dire la sagesse) est un reflet (*apaugasma*) de la lumière éternelle, un miroir sans tache de l’œuvre (*dynameos*) de Dieu, une image de sa bonté. Bien qu’étant seule, elle peut tout, demeurant en elle-même » (Sagesse 7 : 26-27). Écrit par un Juif helléniste alexandrin, une ou deux générations avant que l’Épître aux Hébreux soit rédigée, le livre de la Sagesse de Salomon hypostasie la sagesse, c’est-à-dire que, d’une manière familière à Proverbes 8 : 22-31, il personnifie et élève la sagesse. L’auteur de l’Épître aux Hébreux utilise quelques-uns de ses termes clés et des formules similaires, dans son introduction.

Cependant, si l’auteur du livre de la Sagesse positionne *sophia* comme le reflet (*apaugasma*) de la lumière de Dieu et l’image (*eikon*) de sa bonté, l’auteur de l’Épître aux Hébreux, lui, remplace « la sagesse » par « le Fils » : le Fils est le reflet (*apaugasma*) de la gloire de Dieu et l’empreinte (*charakter*) de la personne de Dieu (*hypostaseos*). Cependant, comme nous le verrons ci-après, cette substitution n’est pas une simple substitution. Ce que l’auteur du livre de la Sagesse de Salomon considère comme vrai pour la sagesse, l’auteur de l’Épître aux Hébreux le considère comme vrai pour le Fils. Ailleurs, le Nouveau Testament atteste d’une identification similaire. Paul a dit de Christ qu’il est la puissance et la sagesse de Dieu (I Corinthiens 1 : 24).

L'idée derrière le fait d'affirmer que quelqu'un est le reflet de la lumière ou de la gloire d'un autre et l'image authentique ou le reflet de sa bonté, c'est de révéler la relation indissociable qui existe entre les deux personnes en question. Lorsque nous observons la lumière, il nous est impossible d'établir une réelle distinction entre son reflet et la lumière elle-même; lorsque nous observons une personne et son reflet dans un miroir, nous ne voyons aucune différence entre le reflet et la personne elle-même; le miroir n'a pas une pensée propre et ne peut prendre l'initiative d'agir sur son reflet: le miroir n'est qu'un récepteur passif, qui ne fait que réfléchir ce qu'il reçoit. Pour le théologien juif, la sagesse n'était pas qu'un simple attribut de Dieu: la sagesse est aussi inhérente à la nature même de Dieu que le reflet de la lumière l'est de la lumière.

Mais l'auteur de l'Épître aux Hébreux, un chrétien d'origine juive, semble avoir remarqué que l'on peut, dans un certain sens, distinguer le « reflet » de la lumière de la lumière elle-même: c'est la lumière qui produit un reflet; ainsi, la lumière est la cause, et le reflet, simplement l'effet de la cause. L'auteur essaie probablement d'éviter d'insinuer que la relation que le Fils entretient avec le Père se compare à la relation entre le reflet d'un homme dans un miroir et cet homme lui-même. Car cette formule induirait la subordination du Fils, l'attribution de toute réalité à Dieu, et la réduction de la réalité du Fils à une fiction. Et tel serait le résultat, si l'auteur de l'Épître aux Hébreux n'avait fait que suivre la formule de l'auteur du livre de la Sagesse de Salomon, en employant le « Fils » en lieu et place de la « sagesse ». Au lieu de cela, l'Épître aux Hébreux affirme que le Fils est le reflet de la *gloire* de Dieu et l'*empreinte* (*charakter*) de la *personne* (l'hypostasie, c'est-à-dire « l'être sous-jacent [ou le plus authentique] ») de Dieu.

La « gloire » désigne la puissance visible et la présence permanente de Dieu; l'« empreinte » désigne une inscription visible qui fait sens, en signifiant ou en représentant une idée,

à l'instar d'un caractère comme la lettre « Z » qui correspond à un son particulier (« zèd »). Alors que le reflet de la lumière, par sa nature de « reflet », suggère qu'il est un dérivé de la lumière et, donc, qu'il lui est secondaire, le reflet de la *gloire* de Dieu, au contraire, suggère que le Fils est ce qui fait resplendir et rendre visibles et tangibles la puissance et la présence permanente de Dieu. De même, alors que le fait d'être l'icône ou le reflet de la bonté de Dieu peut suggérer le caractère irréel de l'« icône », le fait d'être appelé *l'empreinte* de *l'être sous-jacent* (ou *le plus authentique*) de Dieu met en relief la manifestation visible et tangible de l'être invisible de Dieu. Dans les deux cas, l'auteur de l'Épître aux Hébreux choisit une formule antérieure, qui décrit la relation de Dieu avec la sagesse et qui l'utilise pour souligner le fait que la relation du Fils avec Dieu n'est pas une relation entre deux êtres distincts, mais bien celle de l'invisible qui devient visible. De même que le caractère « Z » exprime le son invisible « zèd » sur une page, de façon à le rendre visible et reconnaissable pour les lecteurs, ainsi le Fils exprime le Dieu invisible dans le monde, pour le rendre visible et reconnaissable pour les êtres humains.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, l'auteur utilise un langage de Fils pour parler de l'objectif pédagogique de l'Incarnation, et cette description du Fils souligne davantage ces objectifs. Mais il combine également l'aspect pédagogique de l'Incarnation avec l'aspect sacerdotal, en écrivant : « Il a fait la purification des péchés et s'est assis à la droite de la majesté divine dans les lieux très hauts. » (Hébreux 1 : 3)

C. LE FILS COMPARÉ AUX ANGES

« Il est devenu d'autant supérieur aux anges » (1 : 4) : L'auteur s'efforce de distinguer le Fils de Dieu d'avec les anges et d'avec Moïse. D'aucuns avancent que c'est parce que l'auditoire de l'auteur avait commencé à vénérer les anges et Moïse, et à les

considérer comme égaux, voire supérieurs à Jésus. Mais il faut se rappeler que Moïse a apporté la Loi, et que les anges, particulièrement dans les cercles juifs du premier siècle, étaient considérés comme ceux par les mains de qui la Loi a été remise entre les mains de Moïse. Dans une certaine mesure, cette position était basée sur une interprétation du Psaume 68 : 18-19, qui nous donne à contempler une image de Dieu entouré d'anges, apportant la loi sur le Sinaï. Josèphe a écrit : « Nous avons appris les plus nobles de nos doctrines et les plus saintes de nos lois des anges envoyés de Dieu » (*Antiquités*, XV 136; voir également le livre pseudépigraphique des Jubilés, un ouvrage du deuxième siècle av. J.-C. 1 : 27-29; 2 : 1; 5 : 1-2). Étienne et Paul ont tous deux mentionné le rôle des anges dans la transmission de la Loi (Actes 7 : 53; Galates 3 : 19); et l'auteur de l'Épître aux Hébreux dit expressément de la Loi qu'elle a été « annoncée par les anges » (Hébreux 2 : 2). La raison pour laquelle l'auteur établit donc entre les anges et Moïse, d'une part, et Jésus, d'autre part, une comparaison en faveur de ce dernier, c'est qu'il cherche à montrer la supériorité de la nouvelle alliance sur l'ancienne.

Le nom dont les anges n'ont jamais hérité est : « Mon fils » (*Huios Mou*, Hébreux 1 : 5). Dans le langage de l'hébreu ancien, le terme « fils de Dieu » (*bene ha-elohim*) renvoyait généralement à des anges (voir Job 1 et 2); mais c'était un terme collectif, un terme au pluriel, renvoyant à une *classe* d'anges; Dieu n'a jamais appelé aucun de ses anges « mon fils ». L'auteur cite ici le Psaume 2 : 7. Initialement, il s'appliquait au roi humain davidique; mais avec l'échec de la monarchie davidique, on en est venu à interpréter ce psaume comme une prophétie messianique. Le Messie serait le roi divin dans le monde. Ce psaume ne pouvait donc pas s'appliquer à un roi davidique, et pas davantage à Moïse (puisque'il était déjà mort depuis bien longtemps), non plus qu'à aucun ange. Mais l'auteur de l'Épître aux Hébreux, ainsi que tous les autres chrétiens

de son époque, savait que, conformément à la prédication chrétienne primitive (*kerygma*), le Père céleste avait prononcé cette récitation sur Jésus de Nazareth lors de son baptême (Matthieu 3 : 17 et parallèles ; également Actes 13 : 33, où elle a été prononcée sur Jésus lors de sa résurrection).

D. CATENA: HÉBREUX 1 : 5-14

L'auteur de l'Épître aux Hébreux utilise une *catena* d'Écritures de l'Ancien Testament, pour démontrer la supériorité du Fils sur les anges. Une *catena* est un ensemble de textes provenant de sources diverses, qui ont en commun un thème particulier. Dans Hébreux 1 : 5-7, l'auteur compare ce que Dieu a dit sur Christ, lors de son baptême (Psaume 2 : 7), avec ce que Dieu, à travers les Écritures, avait dit aux anges ou leur avait donné comme ordre. L'auteur interprète Deutéronome 32 : 43 (Septante) : « Réjouissez-vous, cieux, avec lui, et que les anges de Dieu l'adorent », et le Psaume 97 : 7 (96 : 7, Septante) : « Adorez-le, vous tous ses anges » dans une perspective christologique, c'est-à-dire qu'il lit le pronom « le » dans les deux textes comme renvoyant à Christ lui-même.

De peur que nous ne supposions que l'auteur se soit permis trop de liberté en identifiant « le » (Dieu) comme étant le « Fils », il convient de noter qu'il semble citer ces textes d'adoration angélique principalement afin de comparer ce que Dieu dit au Fils avec ce qu'il dit aux anges. Contrairement aux anges, il n'est pas demandé au Fils (ou au Messie) d'adorer Dieu ou de se prosterner devant lui. Lorsque les Écritures de l'Ancien Testament s'adressent au Fils par la prophétie, la voix de Dieu ne fait que *rendre hommage* au Messie, et l'auteur de l'Épître aux Hébreux cite ces hommages de manière successive (Hébreux 1 : 8-13). « Ton trône, ô Dieu, est à toujours » et « Tu aimes la justice » comparer Psaume 45 : 7-8) et « Toi, Seigneur, tu as au commencement fondé la terre », et « tu subsistes [...] tu

restes le même » (comparer Psaume 102 : 25-27) et « Assieds-toi à ma droite » (comparer Psaume 110 : 1. Tous ces textes, dans un sens ou dans un autre, semblent renvoyer spécifiquement au Messie, plutôt que simplement à Dieu ; par exemple, le Psaume 45 : 7-8 s'adresse directement à Dieu, mais le contexte élargi de ce psaume révèle que le psalmiste dit plutôt que « Dieu, parce que tu as aimé la justice au lieu de l'iniquité, ton Dieu t'a oint ». Nous voyons ici Dieu agir sur Dieu ; ce texte présente des connotations éminemment messianiques : Dieu « oint » Dieu. À la fin de cette *catena* (Hébreux 1 : 14), un dernier contraste nous est exposé : alors que le Messie, après avoir « accompli » son œuvre (Jean 19 : 30), s'assied « à la droite de la majesté divine dans les lieux très hauts » (Hébreux 1 : 3), les anges, eux, travaillent comme ministres pour « ceux qui doivent hériter du salut » (Hébreux 1 : 14).

En somme, le lecteur chrétien d'origine juive, perspicace et désireux d'examiner l'intégralité du témoignage des Écritures, remarquera dans le discours même de Dieu une différence radicale entre la nature des anges et celle du Messie. S'il est demandé aux anges d'adorer Dieu, mais qu'il n'est jamais demandé au Messie de le faire, quelles sont donc l'identité et la nature du Messie ? L'auteur de l'Épître aux Hébreux voit dans ces textes une affirmation de la divinité du Messie.

E. A FORTIORI : LES « À PLUS FORTE RAISON » DANS HÉBREUX

L'étude de la rhétorique focalise sur l'identification des techniques de persuasion, c'est-à-dire les méthodes ou les procédés rhétoriques que les gens utilisent généralement pour convaincre les autres de voir les choses d'après leur point de vue. Ces techniques ont été classées et catégorisées. L'une de ces techniques est dénommée *a fortiori* ; il s'agit d'une expression latine, qui signifie « à plus forte raison ». Ce terme

provient de la discipline de la logique ; la forme basique d'un argument *a fortiori* est : « Si A est le résultat de B, alors A est à plus forte raison le résultat de B². » Un exemple pratique : Si les *Mariners* de Seattle sont facilement venus à bout des *Cubs* de Chicago, ces derniers étant l'une des meilleures équipes de base-ball, ne devons-nous pas, à plus forte raison, être certains que les *Mariners* puissent vaincre l'équipe, plus modeste, des *Athletics* d'Oakland ? Ou, pour prendre une autre analogie, plus sérieuse : Si un tremblement de terre de 3,0 sur l'échelle de Richter a tué cinquante personnes dans un petit village philippin, combien plus de victimes fera un tremblement de terre de 6,0 sur l'échelle de Richter frappant la capitale, Manille ? L'argument *a fortiori* essaie d'utiliser le résultat d'un fait démontrable, pour soutenir l'hypothèse d'un résultat plus important que produirait un fait plus significatif.

Les rabbins de l'Antiquité étaient doués, eux aussi, pour utiliser les arguments *a fortiori*, qu'ils appelaient plutôt *qal v'omer* (léger et lourd). Cette forme d'argument s'est révélée utile pour l'interprétation des Écritures et l'établissement de règles communautaires. Un rabbin pouvait dire : « Si la Torah enseigne que c'est un péché de nuire à une femme, à combien plus forte raison est-il péché que de nuire à une femme enceinte ! » Ou : « Si voler est un crime, voler durant le sabbat est à plus forte raison un crime ! »

Jésus utilisait régulièrement cette forme d'argumentation, dans ses enseignements. Il a demandé à ses interrogateurs de considérer que, s'ils pouvaient sauver une brebis tombée dans une fosse, le jour du sabbat, à plus forte raison devrait-il être normal de sauver un être humain pris dans une fosse, le jour du sabbat (Matthieu 12 : 11-12). Jésus utilisait régulièrement cette forme d'argument, quelquefois de manière implicite, mais, parfois aussi, de manière explicite. (Voir Matthieu 6 : 26 et 30, 7 : 11, 10 : 25, 12 : 11-12 ; Luc 11 : 13, 12 : 24 et 28, 13 : 15-16, 16 : 11. Paul l'utilise à profit dans Romains 5 : 8-10, 15

et 17, 11 : 12 et 15; I Corinthiens 6 : 3; II Corinthiens 3 : 7-9 et 11; et Philémon 15-17.)

L'auteur de l'Épître aux Hébreux utilise constamment l'argument *a fortiori/qual v'homer* dans sa lettre (ainsi que beaucoup d'autres stratégies d'interprétation rabbiniques). Hébreux 9 : 13-14, 12 : 9 et 25 mettent en relief des variantes de cet argument. Mais il ne serait pas exagéré de dire que son épître tout entière est un argument *a fortiori* : Si X était requis à l'époque de Moïse, à plus forte raison ce X est-il requis à l'époque messianique.

Dans Hébreux 2 : 1-4, l'auteur pose une première fois cet argument. Pour l'essentiel, il soutient que si un message (*logos*) : (a) est annoncé par les anges; et (b) que toute négligence à respecter ce message est passible d'une peine pouvant aller jusqu'à la mort, combien plus grand est le péril encouru, en négligeant de respecter une annonce du salut (*soteria*) : (a) qui a été apportée par « le Seigneur » lui-même; et (b) qui a été confirmée par Dieu, à la fois par des signes et par les dons de l'Esprit ?

II. À LA MESURE DES ANGES

Dans Hébreux 2 : 5-9, l'auteur en appelle à la compréhension que son auditoire a de la nature des anges, pour mesurer la nature du Fils de Dieu. Nous dirons qu'il utilise ici une « mesure ontologique », c'est-à-dire une mesure basée sur le statut de la personne, dans l'ordre de la Création : en tant qu'être suprême dans l'univers, Dieu est seul au sommet de la hiérarchie des êtres; au-dessous de lui, sur cette échelle, se trouvent les anges; au-dessous des anges, les êtres humains; ensuite viennent les animaux, puis les plantes, et au pied de cette échelle ontologique, il y a les éléments.

L'auteur cite le Psaume 8, qui dit que Dieu a créé l'homme de peu inférieur aux anges; et pourtant, il a tout mis sous les

pieds du genre humain. À l'époque, ce psaume était interprété comme une prophétie messianique : le Messie régnera un jour sur toute la création. Les premiers chrétiens comprenaient que ce Messie, c'était Jésus. Et alors que la création, âme par âme, nation par nation, était encore en train d'être soumise au Fils, celui-ci avait déjà accompli la moitié de la prophétie, en ayant été couronné avec gloire et honneur, à sa résurrection. Ainsi, nous avons dans le Messie une nature hautement complexe, et il se peut que ce soit la raison pour laquelle l'auteur inclut les anges dans cet argumentaire. Tout être qui est *au-dessus* des anges, dans « l'échelle des êtres », devrait être Dieu, et tout être qui est « *de peu inférieur* » aux anges (c'est-à-dire la catégorie juste en dessous) devrait être un être humain. Si le Fils de Dieu est supérieur aux anges — et l'auteur a établi qu'il l'est, dès 1 : 4 — et si le Fils est également fait d'une catégorie en dessous des anges, alors le Christ était à la fois Dieu et homme. La catégorie des anges donne donc au lecteur une mesure par laquelle il peut conceptualiser la dualité qui existe en Christ.

Si, d'entrée de jeu, une telle stratégie peut nous paraître superflue de nos jours, il convient de remarquer que l'auteur de l'Épître aux Hébreux écrivait à une époque où les Juifs vivaient dans l'attente, et ils croyaient notamment que le Messie qui devait venir serait un personnage angélique (voir le *Testament de Lévi* 18 : 1-14 ; 11QMelchizedek, deux ouvrages de type apocalyptique écrits à peu près dans le même milieu que le livre d'Hébreux). La stratégie de l'auteur de l'Épître aux Hébreux donne lieu à certaines précisions théologiques et pastorales. Jésus est le Messie eschatologique qui est supérieur aux anges, et qui en même temps, aux fins de sa mission, a été fait inférieur aux anges.

Dans sa divinité, Jésus « soutient toutes choses » (Hébreux 1 : 3) ; il est non seulement l'incarnation même de cette Parole qui a généré l'univers, mais il lui donne également son sens. Dans son humanité, Jésus fait rayonner la gloire de

Dieu, en ayant « souffert la mort » (Hébreux 2 : 9) ; en sa qualité d'ancien échanson (comme Néhémie), il a goûté la coupe afin de s'assurer, si elle avait été empoisonnée, d'être celui qui serait empoisonné ; l'humanité de Jésus lui a permis d'assumer le rôle servile de boire la coupe de la mort, une coupe que Dieu, en dehors de l'Incarnation, ne pouvait boire. Toutefois, alors que l'échanson se serait empoisonné, Jésus, lui, en buvant la coupe, a fait perdre au poison sa toxicité, la mort a perdu son aiguillon : « la crainte de la mort » qui retenait les hommes dans la servitude n'est plus (Hébreux 2 : 15). La mort n'a fait que rendre le Fils plus parfait (Hébreux 2 : 12). Et ainsi, il a ouvert la voie pour ses « frères et sœurs », c'est-à-dire pour ceux qu'il a rejoints en complète solidarité, en prenant part à leur humanité. Ils peuvent maintenant boire la coupe de la souffrance ; mais, au lieu de mourir, ils seront par elle conduits à la gloire (Hébreux 2 : 10-11).

III. CHRIST COMME LE SOUVERAIN SACRIFICATEUR

L'auteur de l'Épître aux Hébreux exposera plus amplement l'idée de Jésus souverain sacrificateur, plus loin dans son argumentaire ; mais, ici au chapitre 2, il ne nous en donne qu'un aperçu. Dans les textes apocalyptiques juifs de la même époque, on croyait que les anges officiaient en qualité de sacrificateurs, intercédant pour la postérité d'Abraham. Mais il convient d'expliquer comment le judaïsme en est arrivé à cette conception.

L'office de souverain sacrificateur a commencé avec Aaron et ses fils. Au début, le souverain sacrificateur était soumis à Moïse. Après Moïse, cet office a connu, de façon intermittente, une période de suprématie. À la fin de la période des juges, Éli et Samuel étaient à la tête d'Israël, et cette structure politique était l'idéal auquel repensent avec nostalgie l'auteur ou les auteurs

de I et II Samuel et de I et II Rois; en fait, cette expérience politique relativement éphémère, dans laquelle Dieu était le seul Roi d'Israël, semble avoir signifié la prédominance du sacerdoce d'Israël, depuis l'époque de Josué jusqu'à celle de Samuel. Durant la période théocratique de l'histoire d'Israël, le peuple était administré et gouverné par les sacrificateurs, et le souverain sacrificateur était *de facto* le dirigeant d'Israël.

Cependant, l'ascendant que les maisons de Saül et de David ont eu sur Israël a conduit à une situation où, durant plus de quatre cents ans, le souverain sacrificateur était essentiellement soumis au roi (voir, par exemple, I Rois 3 : 4; 12 : 33). Mais l'Exil a changé tout cela. Ézéchiél, lui-même membre de la lignée sacerdotale, a probablement contribué à redonner au souverain sacrificateur un rôle central. Un « prince » apparaît dans la vision d'Ézéchiél (chapitres 44–48); mais c'est le temple et les sacrificateurs, et non plus le roi avec son palais et ses courtisans, qui reviennent au centre de la philosophie politique d'Israël. Le prophète post-exilique Zacharie a parlé d'un souverain sacrificateur nommé Josué; ce sacrificateur devait porter le titre messianique de « germe » (Zacharie 6 : 12-13), celui qui « [porterait] les insignes de la majesté » et qui s'assiérait sur « son trône ». Mais quel trône ? À une époque antérieure, ce trône aurait été le trône davidique, à Sion. Dans le futur dont parle Zacharie, ce sacrificateur s'assiéra sur un trône dans le temple eschatologique (qu'il devrait lui-même construire). Nous voyons ici le premier exemple explicite de la fusion entre le souverain sacrificateur et le Messie à venir, dans un même personnage. Et ce n'est pas par hasard que, dans la traduction grecque de l'Ancien Testament (la Septante), ce personnage porte le même nom (*Iesou*) que Jésus de Nazareth, dans la traduction grecque du Nouveau Testament.

Durant l'époque précédant celle des Maccabées, la famille sacerdotale des Tsadokites (qui seront plus tard nommés les sadducéens) a été renversée, et un sacrificateur, apparemment

non lévitique, Ménélaüs, est devenu souverain sacrificateur. En 153 av. J.-C., l'un des chefs fondateurs des Hasmonéens, Jonathan Apphus, frère de Judas Maccabée, a revêtu les vêtements du souverain sacrificateur. Bien que descendant de Lévites, il n'était pas de la lignée sacerdotale des Tsadokites. Le fait de réunir ainsi les fonctions du prince et du souverain sacrificateur en un même personnage a poussé les Hasmonéens et leurs partisans à rechercher des précédents dans les Écritures, et ils les ont trouvés dans le Psaume 110, qui mentionne Melchisédek, un roi et sacrificateur (I Maccabées 13 : 42 ; 14 : 1-47 parle de Simon Maccabée, frère et successeur de Jonathan, comme étant « le souverain sacrificateur »).

Un groupe séparatiste, les esséniens, s'est opposé à la famille des Hasmonéens. Cette communauté, qui vivait à Qumran dans la région située près de la mer Morte, attendait un certain *Morah ha-Zadock* ou « Maître de justice » (le nom Tsadok montre clairement envers qui les esséniens étaient loyaux). Ce sont les documents produits par cette communauté que nous appelons aujourd'hui les manuscrits de la mer Morte, et plusieurs de ces manuscrits révèlent un éventail d'attentes concernant le Messie à venir. Il en est une, parmi elles, d'après laquelle ce Messie serait un souverain sacrificateur de l'ordre angélique, qui intercéderait dans le temple céleste pour la communauté des fidèles. Deux rouleaux en particulier, 11QMelchizedek 17 : 6-8 ; 4QAmram 3 : 2, semblent associer l'archange Michaël avec l'ancien sacrificateur Melchisédek ; ce personnage serait le Messie eschatologique. Là encore, l'auteur de l'Épître aux Hébreux semble avoir eu connaissance de cette association, même si le livre d'Hébreux la reformule radicalement. Jésus est le souverain sacrificateur messianique d'après l'ordre de Melchisédek, mais il est d'une nature supérieure aux anges.

Dans les décennies qui ont précédé le temps de Christ, le sacerdoce s'est de nouveau soumis aux caprices d'une classe dirigeante, celle des dirigeants romains et hérodiens. En 37

av. J.-C., la dynastie sacerdotale des Hasmonéens avait décliné à un point tel que c'était à Hérode le Grand qu'il a échu de nommer un souverain sacrificateur issu d'une autre lignée. Ce dernier a choisi Hanameel, qui semblait être un membre de la diaspora juive, et qui venait soit d'Égypte, soit de Babylone. Son successeur, Simon ben Boëtus, était le beau-père d'Hérode. La méfiance des esséniens à l'égard du sacerdoce de Jérusalem était de plus en plus justifiée. À l'époque de la passion de Christ, le souverain sacrificateur d'alors, Joseph Caïphe, était un laquais de Rome, qui servait plus dans la peur de l'empire que dans la crainte de Dieu.

Rien, dans la littérature judaïque, à ce que nous sachions, n'aurait pu laisser présager ce que l'auteur de l'Épître aux Hébreux dit de Jésus comme souverain sacrificateur. D'autres textes suggèrent que le souverain sacrificateur offrira des sacrifices, et pourtant d'autres l'entrevoient comme un serviteur sacrificiel. Mais Hébreux développe l'idée d'après laquelle le souverain sacrificateur s'est offert lui-même en sacrifice, au moment du Yom Kippour. Évidemment, les textes de l'Ancien Testament annoncent un serviteur souffrant, mais l'image du souverain sacrificateur s'offrant lui-même en sacrifice constitue une synthèse unique de plusieurs courants prophétiques, une synthèse inédite parmi les théologiens juifs de l'époque. Pour l'auteur de l'Épître aux Hébreux, loin de vouloir dire que Jésus était d'un ordre angélique, l'office de souverain sacrificateur, occupé par le Fils, nécessite qu'il soit humain. C'est en qualité de souverain sacrificateur que Jésus est devenu le sacrifice parfait, et c'est en qualité de souverain sacrificateur que Jésus a pu s'identifier à la souffrance humaine. Les souverains sacrificateurs de l'Ancien Testament étaient souvent appelés (dans la Septante) les *mega iereus* ou « grands prêtres » (Lévitique 21 : 10 ; Nombres 35 : 25). Bien qu'il existe quelques exemples atypiques de l'utilisation conjointe des adjectifs *mega* (« grand ») et *arch* (« souverain », dans ce contexte) devant le

substantif «sacrificateur» (I Maccabées 13 : 42; Philo, *Somnis* 1 214), l'auteur de l'Épître aux Hébreux désigne Jésus comme étant *archiereia mega iereus*, le «grand souverain sacrificateur».

Le premier souverain sacrificateur, Aaron, était soumis à Moïse, mais le dernier souverain sacrificateur, Jésus de Nazareth, de la tribu de Juda, est supérieur à Moïse le Lévite, comme le soutient la prochaine péricope (Hébreux 3 : 1-6).

IV. «FRÈRE», «SŒUR»

Dans l'Évangile de Jean, Jésus dit à sa mère : «Femme, voilà ton fils!». Puis, il se retourne vers le disciple bien-aimé et dit : «Voilà ta mère!» (Jean 19 : 26-27.) Ces injonctions de Jésus avaient une grande valeur symbolique. Lorsque la mère de Jésus est devenue la mère de Jean, Jean est devenu implicitement le frère de Jésus; et le Père céleste du Fils de Dieu est devenu le Père de Jean. Les prochaines paroles, que Jésus a prononcées au sujet de ses disciples, après la résurrection, ont été adressées à Marie (de Magdala) : «Va trouver mes frères» (Jean 20 : 17). C'est la première fois dans l'Évangile de Jean que Jésus qualifie ses disciples de «frères». Les directives de Jésus à sa mère et à Jean signifiaient que, par la crucifixion de Jésus, Dieu était en train de créer une famille autour de la croix et, ainsi, de réaliser ces paroles du prologue : «Mais à tous ceux qui l'ont [reçu]... [il] a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu» (Jean 1 : 12).

L'auteur de l'Épître aux Hébreux souligne la relation entre Christ et ses disciples. Ses disciples sont informés que Jésus n'a point «honte» de les appeler ses «frères et sœurs». Dans une culture qui reposait sur les concepts sociaux d'honneur et de honte, cela constitue une déclaration fort significative. Là où les manifestations de faiblesse d'un membre de la famille pouvaient apporter la honte sur cette famille et conduire à sa marginalisation, Jésus n'était pas au-dessus des souffrances

et des tentations humaines. Mais Jésus ne s'identifie pas à l'humanité simplement pour se rabaisser au niveau de celle-ci. Au contraire, son incarnation et sa crucifixion lui permettent d'élever les êtres humains. Il les rend « saints ». Jésus a pris part à nos faiblesses, pour que nous prenions part à sa sainteté. L'auteur de l'Épître aux Hébreux s'est attelé à souligner notre fraternité et sororité avec Christ : l'auteur les appelle ses « frères et sœurs saints » (Hébreux 2 : 11, 3 : 1).

V. MOÏSE L'INTERCESSEUR : HÉBREUX 3 : 1-6

Dans les chapitres 1 et 2, l'auteur parle de la supériorité de Christ sur les anges. Maintenant, au chapitre 3, il compare Jésus à Moïse. Ce que les anges et Moïse ont en commun, c'est la qualité d'être de grands intercesseurs célestes en faveur des saints. C'est du moins ce que l'on croyait, dans le judaïsme du premier siècle. Les anges étaient des esprits exerçant un ministère, comme nous l'avons établi plus haut ; l'on croyait que le souverain sacrificateur eschatologique serait un ange qui se révélerait aux fidèles. Et Moïse, parce qu'il avait accédé à la requête du peuple d'Israël, apeuré, de rencontrer Dieu seul pour eux, et parce qu'il avait vu Dieu face à face au sommet du Sinaï, était considéré comme occupant une position intermédiaire très importante.

L'auteur de l'Épître aux Hébreux pose ainsi les bases d'une suffisance complète de Christ comme souverain sacrificateur et comme intercesseur par excellence. La supériorité de Christ sur Moïse est démontrée par le fait que, dans la Torah, Dieu appelle Moïse « mon serviteur Moïse » (Exode 14 : 31 ; Nombres 12 : 7), mais les chrétiens de l'époque de l'auteur de l'Épître aux Hébreux se rappelaient bien qu'une voix du ciel avait dit à Jésus, lors de son baptême : « Tu es mon fils » (Psaume 2 : 7 ; Matthieu 3 : 17).

L'auteur ne diminue pas Moïse afin d'élever Jésus. Il dit de Moïse qu'il est « fidèle dans toute la maison de Dieu ». La distinction qu'il fait vise au contraire à établir un fondement théologique et pastoral : rester fidèle au Fils signifie rester fidèle au Dieu que Moïse a servi ; rester fidèle aux enseignements de Moïse signifie rester fidèle à la « maison » que Moïse a servie.

VI. DU DÉJÀ-VU : HÉBREUX 3 : 7-19

La congrégation de l'auteur de l'Épître aux Hébreux était constituée de chrétiens d'origine juive. Dans un passé assez récent, ils en étaient venus à croire que le Messie tant attendu était venu. Ils ne se considéraient pas eux-mêmes comme des gens ayant renoncé à l'ancienne religion pour en embrasser une nouvelle. Ils se considéraient eux-mêmes comme un peuple qui, en fait, était resté fidèle à l'espérance des Juifs, et tout changement apporté à leur mode de vie était le résultat de la vie à la lumière de l'interprétation de Moïse faite par le Messie. Mais maintenant, cette congrégation commençait à s'impatienter et à reconsidérer avec nostalgie son ancienne vie, les années pendant lesquelles elle vivait dans l'espoir, plutôt qu'avec la substance de la présence du Messie. Pendant ces années, ils vivaient dans une relative prospérité et prévisibilité, mais depuis qu'ils avaient confessé Jésus de Nazareth comme leur Seigneur et leur Messie, leurs vies étaient devenues compliquées par l'ostracisme et la persécution dans les synagogues. Ils avaient pensé que suivre le Roi Jésus représenterait la fin de leurs problèmes, mais ils se sont rendu compte que la vie chrétienne était remplie de souffrance. Leur cœur avait commencé à faiblir.

Cependant, ils ne savaient pas qu'ils étaient en train de répéter, de manière inconsciente, ce que leurs ancêtres hébreux avaient fait. Après avoir été témoins des prodiges du Seigneur, y compris les dix plaies, la traversée à pied de la mer Rouge,

la colonne de feu et de nuée, l'eau sortant d'un rocher, le pain tombant du ciel, et d'être sur le point d'entrer enfin dans le repos de la Terre promise, ils ont écouté des voix qui, parmi eux, jetaient le doute sur les promesses de Dieu (Nombres 14). Les voix des fidèles Josué et Caleb n'ont rien pu y faire. Les Israélites ont souhaité rentrer en Égypte; ils se sont plaints de Moïse et de Dieu. À cause de leur incrédulité, Israël est demeuré dans le désert durant quarante autres années.

En citant le Psaume 95 qui récapitule la rébellion d'Israël, l'auteur de l'Épître aux Hébreux essaie de révéler que sa congrégation risquait de répéter exactement l'erreur des ancêtres. Eux aussi avaient été affranchis de l'esclavage (de l'esclavage du péché); eux aussi avaient vu les prodiges du Seigneur; eux aussi avaient assisté à l'avènement d'une nouvelle alliance; eux aussi étaient sur le point d'entrer dans leur repos; eux aussi avaient à écouter deux types de voix : les voix de la fidélité ou les voix du doute et des plaintes; et eux aussi étaient en train de prêter l'oreille aux voix du doute. C'était du déjà-vu. Leur « solution » au problème consistait, pour l'essentiel, à répéter les pires erreurs d'Israël. Cependant, la solution de l'auteur est d'essayer d'être une voix d'encouragement, d'être un Caleb du Nouveau Testament, parlant au nom du Messie (dont, encore une fois, le nom Jésus se trouve être le même, en hébreu, que le nom de la voix du second fidèle, Josué), et espérer qu'Israël, cette fois, écoutera.

LA MAUVAISE IDENTITÉ

Fred est toujours mobile... lorsqu'il s'agit de religion. Il y a vingt ans, il lui est arrivé de converser avec un membre de l'ISKCON, l'*International Society for Krishna Consciousness* [l'Association internationale pour la conscience de Krishna]. Il traversait alors ce qu'il appelait une crise d'identité (ne sommes-nous pas toujours dans un tel état ?), et il

ne pouvait donc que penser que cette rencontre « fortuite » devait forcément advenir. Le lendemain, il s'est retrouvé en train de réciter le mantra *Hare Krishna*. Il avait finalement tout compris (en fait, c'est plutôt le membre d'ISKCON en question qui avait « tout compris » pour lui) : la vie moderne, à laquelle le monde occidental nous assujettit, l'empêchait de vivre en paix. Sa crise identitaire était terminée ! Il a changé son mode de vie et son nom, il a renoncé à la société, et il a persuadé quelques-uns de ses amis et des membres de sa famille de faire de même.

À mesure qu'il étudiait les textes de sa nouvelle foi, son vocabulaire s'enrichissait, ce qui (au départ) lui donnait l'impression d'être plus authentiquement oriental, ou plutôt non occidental (tout, sauf occidental !). Il pouvait maintenant converser avec d'autres membres et démontrer qu'il progressait dans son niveau de conscience de Krishna. Il a vécu ainsi ; mais adopter ce mode de vie, c'était y aller un peu trop fort. Je dis « un peu trop fort », parce que, pour Fred, tout système de croyances s'écroule... dès le moment où on l'adopte réellement. Tant qu'une croyance peut se confiner à l'intérieur des frontières de sa tête et ne pas trop se répercuter sur sa vie, cette croyance garde son parfum de nouveauté et d'exotisme. Pour Fred, la religion perd toute sa sacralité, dès qu'elle devient une identité. Lorsqu'il n'a plus aucun ami de son ancienne vie à décevoir ou à scandaliser par tous les changements qu'il a apportés dans sa vie, lorsque cette croyance devient pour lui une responsabilité, elle perd son charme.

Comme c'était prévisible, quelques mois plus tard, Fred a rencontré un gourou d'une secte hindoue rivale et il est devenu adepte de ses enseignements. Comme c'était prévisible, ses amis de Krishna en ont été horrifiés. Et, de manière tout aussi prévisible, Fred a été heureux... pour quelque temps. Il avait une toute nouvelle histoire

de conversion à raconter, qui faisait rire chaque fois ses nouveaux amis, et il devenait la coqueluche du nouveau groupe, prenant la parole à des réunions et des conférences, et confirmant la validité de leur foi. Ils ne savaient pas que, pour lui, tout cela n'était qu'une autre étape de son parcours. Et lui non plus, d'ailleurs. Il était toujours plus facile pour lui de défendre une foi dont il ne savait rien, que d'en défendre une qu'il connaissait bien. Et, par ailleurs, sa nouvelle religion, quelle qu'elle soit, devenait facilement une entreprise audacieuse, alors que son ancienne religion était, selon ses propres mots, « constituée de traditionalistes ringards, rétrogrades et frustrés, cherchant à contrecarrer le bonheur ». Fred déteste secrètement toute nouvelle chose qu'il essaie, mais la solution qu'il trouve chaque fois, de manière inconsciente, celle de changer de religion, reste toujours la même.

Peu après, avant de devenir membre de l'École du Nouvel Âge de Ramtha, il s'est converti à l'Église orthodoxe de Russie, et a décidé qu'il deviendrait prêtre. Mais, trouvant l'Église orthodoxe de Russie trop vieille et l'École du Nouvel Âge de Ramtha trop nouvelle, il a décidé de devenir un athée végétalien, ce qui était à la fois vieux et nouveau. Et pourtant, en naviguant sur Internet, il est tombé sur un lien vers un supposé portail de nouvelles (il s'agissait en fait d'un attrape-clics), qui prétendait avoir découvert une conspiration ourdie par des conglomérats pour affaiblir la population par le végétalisme. Il a donc décidé de devenir blogueur. Et ainsi de suite.

Nous en avons tous vu de temps en temps, sous une forme ou sous une autre, si nous avons eu la chance d'être à la place des spectateurs. Il dit à qui veut l'entendre que lui (contrairement à eux, semble-t-il) est en quête de vérité, et que sa quête ne prendra fin qu'une fois qu'il l'aura trouvée. Fred ne s'en rend peut-être pas compte, mais il est devenu

un *junkie* de l'aventure. Et pourtant, tout le monde le voit, ce modèle, cette réticence maniaque à persévérer assez longtemps pour prendre au sérieux la vérité. En fait, il n'a jamais vraiment recherché la vérité ; il cherchait une expérience, et il ne savait donc pas ce que c'était que de laisser mûrir la croyance jusqu'à devenir une conviction.

VII. « AUJOURD'HUI »

Dans Hébreux 3 : 7–11 et, encore, dans 3 : 15, l'auteur cite le Psaume 95 : 8–11, dans lequel le psalmiste raconte l'incrédulité d'Israël dans le désert. Pourquoi l'auteur n'a-t-il pas simplement cité le texte d'origine de cette histoire, c'est-à-dire le passage qui se trouve quelque part, dans Nombres 14–16 ? Pourquoi citer un texte secondaire ?

L'auteur semble avoir choisi le Psaume 95, parce qu'il y a trouvé un psalmiste postérieur, qui essayait de faire exactement ce que le psalmiste essayait de faire : utiliser un échec passé pour briser un cycle d'échecs dans les cœurs. Longtemps après l'époque de Moïse, le psalmiste exhorte Israël à ne pas endurcir son cœur. Et le psalmiste insiste sur le terme « aujourd'hui » : cet aujourd'hui était, pour le psalmiste, un jour où il espérait que les choses soient radicalement différentes de l'époque de l'échec. C'était une nouvelle opportunité. L'auteur de l'Épître aux Hébreux, qui trouve ce terme particulièrement approprié, choisit ce texte et s'emploie à répéter cinq fois le mot « aujourd'hui » (Hébreux 3 : 7–4 : 7), pour s'assurer de se faire bien comprendre de son auditoire : le fait de répéter « aujourd'hui » permet de rappeler à l'auditoire qu'aujourd'hui nous offre des occasions de renoncer à nos vieilles habitudes et à toutes les façons intelligentes et excitantes que nous trouvons de perdre courage. Cet « aujourd'hui » peut être notre « mer Rouge », le jour où les chars de notre ancien maître se retrouvent engloutis pour nous avoir suivis trop loin, alors

que nous, nous marchons en sécurité sur l'autre rive. Mais cet « aujourd'hui » a également l'habitude de devenir un « hier », un désert qui rejette toute possibilité de changement et dans lequel nous marchons perpétuellement dans le cercle narratif d'un livre fermé.

Dans le chapitre 4, l'auteur utilise « aujourd'hui » pour montrer que l'invitation que David lance à Israël d'entrer dans le repos de Dieu signifie qu'Israël n'est pas entré dans le repos de Dieu du seul fait d'être entré autrefois en Canaan sous la conduite de Josué, comme le pensaient probablement certains des contemporains de l'auteur. Le « repos » que Dieu a promis doit donc être un repos céleste et non terrestre — un repos que certains doivent encore expérimenter.

VIII. LES ÉCRITURES DISENT... OU EST-CE LE SAINT-ESPRIT ?

Contrairement aux autres auteurs du Nouveau Testament, l'auteur de l'Épître aux Hébreux ne parle pas de ce que disent les Écritures (*graphè*). Lorsqu'il cite les Écritures, il les cite sans les attribuer, ou alors il introduit la citation du texte sacré en disant : « Le Saint-Esprit dit », ou : « Dieu dit ». Pour l'auteur, le texte des Écritures est la voix même du Saint-Esprit. Plus encore, lorsqu'il s'agit des Écritures ou de la voix du Saint-Esprit, l'auteur n'en parle pas au passé. Tout au long de ce texte, il utilise des verbes au présent, pour suggérer l'immédiateté de la voix du Saint-Esprit et du rôle des Écritures dans la vie du chrétien.

IX. LE REPOS ET LE SABBAT

Tout au long de l'argumentaire du chapitre 4, nous pouvons remarquer que l'auteur parle de « repos » pour désigner quelque chose qui se rapproche du « salut ». D'autres auteurs du Nouveau Testament décrivent le salut comme un processus

continu. Le croyant est décrit à la fois comme celui qui *a été* sauvé, celui qui *est en train d'être* sauvé, et celui qui *sera* sauvé. Il parle des croyants entrant dans le repos (Hébreux 4 : 3) ; mais il invite également les membres de sa congrégation à entrer dans ce repos, comme si ce repos était encore à venir, et non pas une réalité passée ou présente.

On imagine parfois le sabbat comme un jour de congé, comme un simple jour d'inactivité. Mais cette idée ne concorde pas du tout, ni avec l'enseignement ni avec la pratique des Juifs de l'Antiquité. Bien qu'il n'entre pas dans le cadre du présent ouvrage de proposer une analyse détaillée du sabbat, il convient néanmoins de souligner que les repos du sabbat étaient censés être des jours de célébration et d'actions de grâces pour la Création. Le Temple était dans l'espace ce que le sabbat était dans le temps : un lieu saint, un temps saint. Travailler le jour du sabbat équivalait à venir au Temple avec ses pires vêtements, à y mener des transactions commerciales, et, de manière générale, à ignorer la sainteté du Temple. Travailler le jour du sabbat ne constituait pas une violation simplement parce qu'il s'agissait d'un travail : travailler le jour du sabbat, c'était s'obstiner à considérer un jour saint comme tout autre jour.

Pour l'auteur de l'Épître aux Hébreux, l'époque du Messie est l'ère sabbatique. Tout comme le septième jour de la Création a couronné six jours de travail, de même l'ère messianique vient couronner les époques précédentes de travail. Lorsque la terre était informe et vide, il n'existait que l'espoir d'une création achevée et « bonne ». Et à la fin de chacun des jours de la Création, l'œuvre restait inachevée. Ainsi, c'était en prévision de l'époque messianique que les époques d'Abraham, de Moïse, de David et d'Ésaïe ont été des époques de réalisation, mais des époques dans lesquelles l'histoire du salut est restée inachevée. Ainsi, croire au Messie signifie entrer dans le repos de Dieu, c'est-à-dire, la fin de l'attente d'un Messie. Abandonner le Messie maintenant, c'est rebrousser chemin, péniblement, pour

retourner aux jours d'espérance et d'incomplétude, comme s'ils constituaient l'idéal.

En évoquant l'image de la Parole de Dieu comme celle d'une épée à deux tranchants, l'auteur cherche à louer la justesse et la précision des passages des Écritures qu'il a cités. Contrairement aux épées à tranchant unique, les épées à deux tranchants pouvaient transpercer et crever d'un seul coup. L'auditoire a dû sentir toute la force de la logique de l'auteur, dans le parallèle entre l'Église et les enfants d'Israël. L'auteur lui rappelle ensuite pourquoi elle expérimente toute cette force : c'est la Parole de Dieu qui *parle* (et non pas qui « a parlé »).

X. LE SOUVERAIN SACRIFICATEUR QUI A TRAVERSÉ LES CIEUX : HÉBREUX 4 : 14 À 5 : 10

Là où les parallèles étroits entre les errances d'Israël et l'endurcissement croissant de la congrégation de l'auteur divergent, c'est autour de la question relative au souverain sacrificateur. Le souverain sacrificateur des enfants d'Israël était Aaron ; le souverain sacrificateur de l'Église, c'est Jésus, un sacrificateur d'une beaucoup plus grande envergure. L'auteur ne s'étend toutefois pas sur les implications de cette différence ; la différence ici n'est qu'implicite. Le plus près qu'Aaron ait pu s'approcher du ciel pour intercéder pour son peuple, c'était lorsqu'il officiait, une fois par an, dans une ombre du ciel : le lieu très saint. Le grand souverain sacrificateur Jésus, lui, est monté au ciel même.

Mais son ascension ne doit pas être considérée comme une marque du caractère céleste de son sacerdoce. La Torah exigeait que les onze autres tribus d'Israël soutiennent financièrement le sacerdoce. Deux raisons justifiaient cet arrangement : (1) pour que les sacrificateurs puissent se consacrer uniquement aux tâches sacerdotales ; et (2) pour que les sacrificateurs restent profondément connectés au peuple qu'ils servaient. Les ordres

sacerdotaux des autres nations n'étaient pas aussi intimement connectés au peuple ; dans la plupart des nations, les prêtres constituaient une aristocratie. Mais il n'en était pas ainsi d'Israël. Si le peuple avait une bonne récolte durant l'année, les sacrificateurs en bénéficiaient aussi. Mais si le peuple connaissait la famine, les sacrificateurs la connaissaient aussi. Nous aurions espéré que les sacrificateurs soient toujours en mesure de sympathiser avec les gens, indépendamment de leur statut social ; mais la nature humaine fait en sorte que les idéaux s'émoussent avec le temps. Cependant, le sacerdoce lévitique ne pouvait pas se permettre le luxe de perdre contact avec le peuple ; il était tenu redevable par le plus élémentaire des besoins humains : celui de se nourrir. Ainsi, si un sacrificateur devenait arrogant et indifférent aux malheurs de la population, la faim corrigeait son attitude. On lui rappelait constamment qu'il devait prendre part aux joies et aux peines du peuple. Le rythme de ce mode d'organisation sociale lui a instinctivement appris à ressentir profondément la perte des autres.

L'auteur de l'Épître aux Hébreux veut rappeler à son lectorat que le souverain sacrificateur par excellence, même s'il a accédé au ciel et qu'il s'est assis sur le trône de grâce, a quand même porté sur lui la mémoire de son séjour sur terre, et qu'il porte toujours les cicatrices que le monde lui a infligées. En dehors des Évangiles et du livre des Actes, nous ne voyons plus aucune référence à la vie terrestre du Christ avant la croix, sauf ici (brièvement) dans Hébreux 5 : 7 (et brièvement dans II Pierre 1 : 16–18). Il peut s'agir d'une référence à la prière de souffrance de Jésus à Gethsémané ; Jésus a prié Celui qui pouvait le sauver de la mort ; mais, à cause de son obéissance à la volonté de Dieu, malgré la souffrance, il est devenu « l'auteur d'un salut éternel » (Hébreux 5 : 9). Et, bien qu'il n'ait jamais commis de péché, son séjour sur terre lui a permis de se familiariser avec la façon dont la chair répugne à faire la volonté de Dieu, mais préfère son propre confort et sa propre satisfaction,

plutôt que l'obéissance. C'est un être humain, et non pas une divinité impassible et sans visage, qui tient maintenant les rênes de l'univers, et les implications de ce fait sont énormes. L'une de ces implications est que le Fils de Dieu a ouvert un chemin vers le trône céleste, conçu spécialement pour tenir compte de la fragilité humaine : approchons-nous donc de ce trône avec assurance.

XI. ÉLÉMENTAIRE ? HÉBREUX 5 : 11 À 6 : 12

Après avoir mentionné pour la première fois un certain « ordre de Melchisédek » (Hébreux 5 : 10), l'auteur change de cap de manière abrupte. C'est comme s'il s'était subitement rendu compte qu'il était allé beaucoup plus loin que ce que son auditoire était en mesure de comprendre. L'exposé sur Melchisédek aurait dû être une leçon de « justice » (Hébreux 5 : 13) ; le nom même de Melchisédek signifie « roi de justice ». Il souhaitait discourir comme Shakespeare, mais son auditoire n'avait toujours pas dépassé le stade des livres pour enfants.

Cette hésitation n'est cependant que rhétorique, car l'auteur poursuit ensuite en discutant de ces choses mêmes qui lui donnaient matière à réfléchir. Il réprimande premièrement la congrégation, pour sa paresse intellectuelle et son manque d'engagement dans une réflexion théologique profonde sur sa situation. Les membres de cette congrégation étaient matures ; mais, parce qu'ils traversaient une période de souffrance, ils étaient tombés dans un christianisme au rabais. Face à des questions de foi qui nécessitaient de la subtilité théologique et une prédisposition à percevoir les nuances, ils adoptaient plutôt des lignes d'interprétation puériles. Il se peut qu'ils aient même commencé à se plaindre de la foi, comme le feraient des étrangers.

L'auteur énumère plusieurs concepts qu'il juge élémentaires : la repentance, la foi, la sainteté, les dons spirituels (par

l'imposition des mains), la résurrection et le jugement. Bien sûr, il ne voulait pas insinuer qu'il s'agissait là de concepts sans importance, qui ne méritent pas réflexion ; au contraire, ce qu'il veut dire, c'est qu'il n'est plus nécessaire de revenir là-dessus. Il ne devrait plus être nécessaire, désormais, de persuader un chrétien mature du besoin de la repentance, de la foi ou de la sainteté, ou encore de la réalité des dons spirituels, de la résurrection des morts et du jugement à venir. En d'autres termes, au milieu de son discours empreint d'une profonde réflexion, l'auteur sent un tiraillement provenir de sa congrégation, un besoin frustrant de se laisser persuader encore de la vérité du Messie ; lui qui veut s'adresser à elle en faisant appel à la typologie et à des allusions, il a tout à coup l'impression de parler à une foule devenue sceptique, même à l'endroit des enseignements les plus élémentaires du christianisme, et qui a donc besoin d'être à nouveau évangélisée. Néanmoins, il fait ce que font tous les bons prédicateurs : il leur rappelle ses inquiétudes à leur sujet et les exhorte, au nom de l'amour et sur la base des œuvres qu'ils ont déjà démontrées (Hébreux 6 : 10).

XII. L'IMPOSSIBILITÉ DE LA REPENTANCE ?

La congrégation a déjà souffert d'une puérilisation de sa foi, un mouvement de recul qui lui a fait perdre sa maturité spirituelle, pour la ramener à un état d'esprit de nouveau converti. Pour l'essentiel, Hébreux 6 : 4–12 met en garde la congrégation contre l'éventualité de marquer un autre pas en arrière : le pas fatidique vers l'apostasie. L'auteur rejette la possibilité que l'apostat, qui a autrefois eu la pleine connaissance de la foi, qui a reçu l'Esprit, qui a récolté les bienfaits de la vie à la lumière de la Parole de Dieu et qui a vu des manifestations des dons de l'Esprit, puisse revenir à un état de contrition requis pour se repentir.

Ce standard rigoureux peut être compris à la fois au sein de la dynamique sociale de l'Église primitive et de la fine distinction que l'auteur établit entre le fait de persister dans l'incrédulité et celui de connaître une période passagère de doute. En premier lieu, la dynamique sociale. Il est superflu de réitérer que l'auteur s'adresse à un auditoire de chrétiens d'origine juive qui viennent de se faire exclure de la synagogue. L'exclusion de la synagogue à cette époque n'a, pour ainsi dire, pas grand-chose à voir avec l'exclusion d'une église aujourd'hui. Dans la plupart des traditions contemporaines, si une personne est excommuniée d'une église donnée, la personne peut intégrer une nouvelle église dans une autre ville. Cela peut, certes, impliquer la perte de certaines amitiés, mais la vie continue. Dans les synagogues du premier siècle, il n'y avait pas beaucoup de congrégations, et elles étaient éloignées les unes des autres. Les synagogues pouvaient être séparées par des centaines de kilomètres, et même lorsqu'il y en avait une près de chez soi, les synagogues du monde entier avaient établi des lignes de communication claires et des protocoles élaborés pour recevoir un membre provenant d'ailleurs. Même si vous fuyiez une mauvaise réputation, votre synagogue d'accueil finirait certainement par l'apprendre. (Par ricochet, il est évident, à la lecture des Épîtres de Paul, que l'Église primitive a adopté ces mêmes lignes de communication et ces mêmes protocoles.)

De plus, la synagogue n'était pas simplement un lieu où l'on adorait qu'une fois par semaine. La synagogue était une sous-culture autonome, globale et très fermée : elle possédait son propre organe politique et sa propre économie. La loi de Moïse rendant prohibitive l'intégration dans la grande société, toute la vie et la vocation d'un membre de congrégation étaient liées à la synagogue et dépendaient de la relation qu'il entretenait avec la congrégation. Donc, l'exclusion de la synagogue signifiait pour un membre de congrégation non seulement la perte de sa réputation, mais également la perte de son travail,

de ses partenaires commerciaux, des membres de sa famille élargie, et de l'avenir de ses enfants. En d'autres termes, les membres de la synagogue n'avaient d'autre choix que de rester en bons termes avec les anciens ; une conduite contraire pouvait entraîner des résultats catastrophiques. Inutile de dire que tout membre de la congrégation qui avait acquis la conviction que Jésus de Nazareth était le Messie et qui persistait à le proclamer aurait été piteusement jeté hors de la synagogue. Proclamer que Jésus est Seigneur, c'était perdre absolument tout ce qu'on avait construit dans sa vie.

La congrégation à qui s'adresse l'Épître aux Hébreux était sans doute constituée de personnes bannies d'une synagogue environnante. Le nouveau groupe chrétien s'était formé à la suite d'une malheureuse querelle intestine, le genre de querelle qui laisse des traces très profondes. Chez les « Juifs, le fait de croire ou de ne pas croire en Jésus de Nazareth » était une question qui divisait souvent les familles, et qui séparait les frères d'avec les frères, et les parents d'avec leurs enfants. Les autorités des synagogues se méfiaient des membres de synagogues qui commençaient à manifester des signes de la tendance « nazaréenne » (les premiers chrétiens étaient souvent appelés « Nazaréens », et cette appellation a perduré jusqu'à ce jour, dans les pays musulmans). Ces membres suspects se faisaient ostraciser et ridiculiser, au point de n'avoir plus pour compagnie que les quelques membres qui partageaient leur foi.

C'est à la lumière de ces réalités du premier siècle que nous devrions lire les mises en garde de l'auteur de l'Épître aux Hébreux concernant le caractère définitif de l'apostasie. Ceux qui étaient contraints de partir s'en allaient rejoindre la congrégation chrétienne, à leurs pires dépens et sous un constant barrage de raillerie. Le fait de quitter le jeune et vulnérable groupe chrétien pour retourner dans l'ancienne congrégation équivaldrait alors à rejoindre la congrégation des moqueurs de la synagogue, ce qui signifierait rejeter le

Messie et renier la signification de sa crucifixion. C'est pourquoi l'auteur de l'Épître aux Hébreux compare ceux qui reculent à ceux qui « crucifient pour leur part le Fils de Dieu, et l'exposent à l'ignominie » (Hébreux 6 : 6). Il est concevable que l'apostasie des païens puisse tout aussi bien provoquer une telle condamnation, mais cette peur de crucifier à nouveau le Fils provient uniquement de la rancœur à l'égard de ce qui était essentiellement une lutte intestine, dans le judaïsme primitif. Le fait de reculer équivalait donc à rejoindre ces Juifs non croyants qui méprisaient Jésus, en dessous de la croix.

D'autre part, dans ce passage sur l'impossibilité de la repentance après l'apostasie, il est important d'observer que les temps verbaux utilisés par l'auteur sont éloquentes. Les apostats, dit-il : « *crucifient pour leur part* le Fils [...] et *l'exposent* » (Hébreux 6 : 6). Ces verbes indiquent une continuité, une attitude permanente, une décision définitive ; l'auteur ne parle pas d'un hiatus temporaire dans l'abattement, le doute ou la déception. Ceux qui ont pris la décision définitive et réfléchie de rejeter Christ, tout en sachant parfaitement bien ce qu'ils font, crucifient leur possibilité même de repentance. C'est la grâce qui enseigne à nos cœurs la crainte et la repentance ; cependant, si nous crucifions volontairement la Grâce une nouvelle fois, alors nous rejetons de la pire manière possible Celui qui nous convainc du péché.

Certaines congrégations de la fin du premier siècle et du début du deuxième siècle (en particulier dans la région de la capitale de l'Empire romain) ont développé une doctrine qui rejetait la possibilité d'un pardon post-baptismal. Si quelqu'un péchait après avoir reçu le baptême, ce péché ne lui serait pas pardonné. Cette doctrine provient probablement d'une lecture erronée de ce passage et des autres passages similaires. *Le Pasteur d'Hermas* (Visions 5-7, Mandats 4 : 3-16), un livre écrit à Rome qui relate une série de visions reçues par un esclave nommé Hermas, enseigne qu'il existait des cas particuliers

dans lesquels le pardon pouvait être accordé à quelqu'un pour une seconde fois. Ce livre a eu une grande influence (Irénée prenait ce livre pour l'Écriture), et ses enseignements ont bien perduré jusqu'au troisième siècle. Tertullien (*De pubicitia* 20), Justin de Naplouse (*Dialogue avec Tryphon* 44.4), et Clément d'Alexandrie (*Stromata* 5.62.2) ont rejeté la concession d'*Hermas* et maintenu l'interdiction du péché après le baptême. Nous pensons quelquefois que la décision de Constantin, au début du quatrième siècle, d'attendre d'être sur son lit de mort pour se faire baptiser, est le signe qu'il ne prenait pas vraiment au sérieux la foi chrétienne. Mais en réalité, c'était là une pratique courante, dans des endroits où le pardon post-baptismal n'était pas admis ; dans de tels endroits, les croyants attendaient donc jusqu'au dernier moment de la vie pour se faire baptiser, de peur de ne plus pouvoir recevoir le pardon, après le baptême.

Il s'agit là, comme nous pouvons l'imaginer, d'une doctrine éminemment pernicieuse qui, bien qu'elle se veuille sincère, elle ne conduit pas à une vie chrétienne et à une communion dans la foi. Dieu merci, de meilleures lumières ont permis de réfuter cet enseignement. Et une meilleure lecture des enseignements des apôtres a permis d'en venir à bout : leurs écrits parlent clairement et abondamment en faveur du pardon des péchés, que ce soit avant ou après le baptême. Et une lecture plus attentive de l'Épître aux Hébreux révèle que la position de l'auteur, quoiqu'énoncée fortement, ne réfute pas le pardon post-baptismal. Au contraire, l'auteur pense que c'est l'apostasie définitive et permanente qui est un obstacle à un retour vers le lieu de la repentance.

XIII. MELCHISÉDEK : HÉBREUX 6 : 13 À 7 : 25

Ce passage est une brillante démonstration de maîtrise des Écritures judaïques anciennes. L'auteur revient sur une idée qu'il avait brièvement évoquée plus haut et la développe ici.

En résumé : Abraham a donné la dîme au roi et sacrificateur Melchisédek. Lévi était « dans les reins » de son ancêtre Abraham » (Hébreux 7 : 10), c'est-à-dire qu'il était un descendant d'Abraham et, donc, inférieur à celui-ci. Alors Lévi, ayant donné par Abraham des dîmes à Melchisédek, était inférieur à ce dernier. Puisque Lévi, dont la postérité a fondé l'ordre sacerdotal d'Aaron, était inférieur à Melchisédek, le sacerdoce aaronique ne pouvait donc pas être un sacerdoce éternel. En outre, les ordres sacerdotaux ayant pour objectif particulier d'« assurer la médiation » et de rendre solennelle une alliance divine, un nouvel ordre sacerdotal impliquerait l'institution d'une nouvelle alliance divine, en vertu de laquelle les nouveaux sacrificateurs devaient assurer la médiation.

Cet argument s'avère décisif lorsque l'auteur cite le Psaume 110, dans lequel David parle d'un Seigneur qui, en vertu d'un serment fait par le Tout-Puissant, sera l'éternel sacrificateur selon l'ordre de Melchisédek. Si l'ordre sacerdotal d'Aaron était censé être éternel, pourquoi David parle-t-il d'un ordre supérieur ? Et si le sacerdoce aaronique n'était pas censé être éternel, alors comment l'alliance sous laquelle se trouvait alors David pouvait-elle être éternelle ? L'auteur voit en Jésus ce Seigneur dont parle David, celui qui hérite d'un sacerdoce de l'ordre le plus élevé. Et, contrairement à un sacerdoce inférieur, qui devait répéter ses rituels, tout ce que le sacerdoce le plus élevé fait doit l'être une fois pour toutes. Lorsque Jésus s'est offert lui-même comme sacrifice pour le péché, cette offrande unique était infinie et éternelle. (On trouvera un exposé plus développé sur Melchisédek et sur le Psaume 110 dans le troisième volume de cette série : *Manuel sur les Psaumes et la littérature de Sagesse*, à la section concernant le Psaume 110.)

XIV. LES COPIES ET LES ORIGINAUX : HÉBREUX 8 À 10

Dans le chapitre 8, l'auteur établit une distinction entre l'idéal et sa copie matérielle dans le monde. Depuis déjà quelque temps maintenant, un certain nombre de spécialistes réputés ont essayé de faire remonter jusqu'à une influence religieuse et philosophique gréco-romaine la pensée, les images et les formes exprimées dans le Nouveau Testament. Par exemple, ils prétendent que la transformation de l'eau en vin par Jésus est un récit habile de la fête romaine des Bacchanales ; que le récit de la crucifixion de Jésus et de sa résurrection était une retouche des mythes grecs d'Orphée ou de Dionysos ; ou encore, que le concept du « corps spirituel » dont parle Paul est en fait un hommage à l'anthropologie platonique. Mais la plupart de ces « connexions » sont fortuites ou hasardeuses, et tiennent plus du fait que le monde gréco-romain et le monde du Nouveau Testament partageaient une même langue et donc un vocabulaire limité pour exprimer leurs idées respectives. Dans un tel environnement linguistique, on ne saurait exclure l'existence de similitudes apparentes, même entre des visions du monde totalement divergentes.

Dans le cas de l'Épître aux Hébreux, cependant, un exposé sur le langage platonique est nécessaire. Il se peut que la congrégation judéo-chrétienne ait été abondamment versée dans les mêmes disciplines que, disons, Philon d'Alexandrie, ce philosophe juif (et contemporain de l'auteur de l'Épître aux Hébreux). Ce dernier a évidemment senti que sa communauté avait besoin de savoir comment et quand les enseignements de Moïse pouvaient être exprimés dans les termes de Platon. Il ne s'agit pas de dire que l'Épître aux Hébreux est un ouvrage d'inspiration platonique déguisé en une épître judéo-chrétienne. Tel n'est pas le cas. Les idéaux, l'eschatologie, l'anthropologie, et la morale de la lettre sont tous dus à des sensibilités nettement

juives. Si, pour le platonisme, la raison est la lumière qui nous guide, pour l'auteur de l'Épître aux Hébreux, par contre, les Écritures seules constituent la certitude épistémologique de la vie (la source de la connaissance). Tout ce qui est plus important dans l'Épître aux Hébreux peut être expliqué en termes juifs ; toute affinité entre Platon et l'Épître aux Hébreux n'est que pure esthétique.

Néanmoins, quiconque étudie sérieusement les Écritures devrait connaître les principaux courants de pensée qui ont façonné le milieu culturel dans lequel l'Épître aux Hébreux a été rédigée, et s'y intéresser. Le refus de compter avec ces courants de pensée serait aussi catastrophique, par exemple, qu'un doctorant qui, en rédigeant une thèse sur l'évangélisme du début du vingt et unième siècle, omettrait de citer, encore moins de discuter, de *Une vie motivée par l'essentiel*, un livre écrit par un pasteur évangélique réputé, qui a contribué à façonner le mouvement évangélique et qui, durant la première décennie de ce siècle, est devenu le deuxième livre le plus vendu en Amérique, après la Bible. Une telle omission serait insoutenable et remettrait en question la quintessence des connaissances de cet étudiant sur ce sujet. De même, toute étude de l'Épître aux Hébreux devrait savoir reconnaître que l'auteur utilise des termes et des idées familières à son auditoire, et que ces termes et ces idées comportent des notions popularisées par Platon, le plus grand penseur de l'histoire de la Grèce.

Pour utiliser un autre exemple contemporain, l'utilisation de certains termes platoniques par l'auteur de l'Épître aux Hébreux, dans son exposé sur la loi de Moïse, pourrait se comparer à un ministre d'aujourd'hui, qui enseigne la théologie à un groupe d'étudiants universitaires et qui, à l'occasion, ferait référence à la théorie de la relativité générale d'Einstein. La compréhension que les étudiants ont de la loi du mouvement et de la forme de l'univers peut s'expliquer en grande partie dans la physique d'Einstein, même si leur compréhension des

questions de la foi, du salut et de la loi morale provient d'un domaine d'influence complètement différent. Einstein est donc pour nous aujourd'hui, en quelque sorte, ce que Platon était pour l'Antiquité. Encore une fois, si les platoniciens ne peuvent pas se reconnaître dans la conception que l'auteur de l'Épître aux Hébreux avance au sujet du salut, de l'eschatologie ou de la christologie, notions typiquement juives, une compréhension rudimentaire de la cosmologie grecque peut mieux éclairer le sens d'Hébreux 8-10, notamment l'exposé sur la copie, l'ombre et le type (*hypodeigma*, *skia*, et *typos*) dans Hébreux 8 : 5 ; 9 : 23 ; 10 : 1.

Tout en établissant une distinction entre les sacrifices quotidiens, offerts par les sacrificateurs juifs, et le sacrifice unique offert par Christ, le grand souverain sacrificateur, l'auteur écrit que les sacrificateurs de l'ordre lévitique célèbrent un culte (remarquer l'utilisation du temps présent, qui suggère que cette épître a été rédigée lorsque le Temple était encore debout, c'est-à-dire avant l'an 70 apr. J.-C., date de sa destruction) « [dans un sanctuaire,] image et ombre des choses célestes » (Hébreux 8 : 5). Ce sanctuaire, selon l'auteur, a été conçu à partir d'un plan que Moïse a reçu du ciel, au Sinaï. De prime abord, nous ne voyons là qu'une allusion au récit de l'Exode. Mais un examen plus attentif nous révèle qu'il s'agit là aussi d'une allusion à la théorie des formes de Platon, théorie très réputée.

Pour utiliser un exemple de Platon lui-même, tiré de *La République* (Livre VII, 517 d), le monde des formes peut se comparer à une caverne, dans laquelle un groupe d'hommes, enchaînés à une cloison depuis leur naissance, fixent le mur de la caverne et y voient des projections d'ombres de figures danser autour d'un feu, au-dessus de la cloison derrière eux. Depuis qu'ils sont enchaînés, ces hommes n'ont jamais pu tourner la tête, ils n'ont jamais pu se regarder ; ils n'ont pu qu'entendre le son de leur voix respective. Les ombres dansantes sur le

mur sont tout ce qu'ils ont déjà vu ; ils n'ont aucune idée des couleurs, bleu, vert ou violet ; ils n'ont jamais vu un seul objet en trois dimensions ; tout ce qu'ils voient, ce ne sont que des ombres plates, à deux dimensions (*skiai*). L'idée même de l'existence d'une troisième dimension est un concept qui leur est complètement étranger.

Cependant, l'un des hommes enchaînés réussit à s'échapper et à atteindre le monde d'en haut ; il voit le soleil, qui l'éblouit. Peu à peu, ses yeux s'ajustent et il peut à présent observer un monde qu'il n'aurait même jamais pu imaginer. Les montagnes bleues, les arbres ronds à trois dimensions, le vent invisible, l'eau fraîche qui laisse passer la main qu'on y plonge, mais qui reprend son cours à nouveau, dès qu'on la retire, et qui coule en aval, sans aucune raison apparente. Dans l'extase de sa découverte, il rentre en courant dans la grotte d'où il s'est échappé, et essaie d'expliquer aux autres hommes ce qu'il a vu. Mais plus il leur parle de ces couleurs qu'ils n'ont jamais vues, de ce vent qu'ils n'ont jamais senti, de cette dimension qu'ils n'ont jamais imaginée, plus ils le ridiculisent et le supplient de s'enchaîner de nouveau, afin de préserver sa santé mentale. Tel est, d'après Platon, le sort du philosophe qui considère le monde dans lequel il vit comme une simple « caverne », qui abrite des phénomènes qui ne sont qu'une « ombre » (*skia*), une « copie » (*typos*), un modèle (*hypodiegma*) d'un monde spirituel bien plus grand (le monde des formes).

Les idées de Platon impliquent que tout ce que nous voyons, que nous touchons, que nous goûtons ou que nous entendons n'est que la projection en deux dimensions sur l'écran de la paroi de la caverne, l'ombre d'une forme céleste plus grande, une réalité corrompue qui nous atteint finalement après nous avoir été envoyée des cieux dans une chaîne de copies de copies, *ad infinitum*, *ad nauseam*, *ad absurdum*. Quant à la vraie perception du monde du divin, nous sommes aussi loin de pouvoir sonder Dieu à partir du monde physique qui

nous entoure qu'un insecte de sonder une femme vivante, en trois dimensions, aux yeux bleus, aux cheveux bruns, portant une robe rouge, simplement à partir de l'ombre noire qu'elle projette sur le mur.

Ce qui est au ciel, c'est l'authentique, l'idéal (la forme ou l'idée elle-même). Le monde dans lequel nous vivons est presque impossiblement éloigné des véritables visions du ciel. Nous vivons dans un monde d'ombres ; nous sommes, pour ainsi dire, comme un crustacé au fond de l'océan, à qui aucun rayon de soleil n'est jamais parvenu ; son plus proche contact avec la lumière du soleil, à plus de cent cinquante millions de kilomètres, se présente sous la forme d'une simple chaleur, tout juste suffisante pour l'empêcher de geler dans les abysses où il vit.

Lorsque l'auteur de l'Épître aux Hébreux écrit que le Tabernacle n'était qu'une copie, une ombre de ce qu'il a été donné à Moïse de voir sur la « montagne » (je me permets de mettre ce mot entre guillemets, à dessein), nous devons comprendre par cela que la montagne représente le ciel, ou, du moins, une réelle connaissance du ciel. Pour l'auteur, Moïse, au sommet du Sinaï, a reçu une vision d'un idéal céleste, la forme du vrai Tabernacle, dont le Tabernacle terrestre n'était qu'une dérivation rudimentaire, une ombre et une copie (*skia, typos*). Ainsi, tout souverain sacrificateur qui célébrait un culte dans un tel Tabernacle n'était, lui-même, nécessairement, qu'une ombre du vrai souverain sacrificateur.

L'auteur affirme que la distinction qu'il établit entre les souverains sacrificateurs du passé et le souverain sacrificateur du présent est « le point capital de ce qui vient d'être dit » (Hébreux 8 : 1). Lorsque Jésus est monté au ciel, il est monté dans le monde du divin, l'équivalent céleste de la réplique terrestre (le Tabernacle), pour s'asseoir sur le trône du lieu très saint dans les cieux. L'ancien Tabernacle, bien que n'étant qu'une « copie » rudimentaire, a quand même permis aux

enfants d'Israël de se préparer pour la réalité. Mais la copie ne devait pas se confondre avec l'original. Après avoir émergé de la « caverne » pour voir le vrai Tabernacle, le grand souverain sacrificateur et Médiateur final, la congrégation de l'auteur était en train de faire comme ces hommes enchaînés dans la caverne, c'est-à-dire regarder en arrière vers l'ombre du Tabernacle, comme s'il s'agissait du Tabernacle idéal. Et s'il est encore besoin de fournir à cette congrégation des preuves de la futilité d'un tel désir, l'auteur mentionne la prophétie de Jérémie (Jérémie 31 : 31-34) concernant la nouvelle alliance que Dieu établit. Si Dieu a parlé de la nécessité d'une nouvelle solution, il ne pouvait donc pas avoir senti que la solution actuelle était définitive et parfaite.

XV. LE YOM KIPPOUR : HÉBREUX 9

Lors du Yom Kippur, le dixième jour du septième mois (*Tishri*), le souverain sacrificateur ouvrait le rideau en cuir d'animaux du Tabernacle et entraît seul. Il passait devant la menora, symbole ancien des sept étoiles (planètes) ; devant la table des pains de proposition, symbole des tribus d'Israël, qui, elles-mêmes, étaient les représentantes de toute la race humaine ; et devant l'autel des parfums, symbole des prières continuelles des saints. Ensuite, tenant le sang d'un taureau pour ses propres péchés et le sang d'un bouc pour les péchés du peuple, il regardait le voile bleu, de la couleur des cieux, qui était brodé d'images de chérubins, les anges gardiens. Lorsqu'il traversait ce voile, il passait d'un microcosme de la création à un microcosme du ciel par-delà les étoiles, pour entrer dans le lieu très saint, le cœur de l'univers, duquel émanent la lumière et la vie.

L'arche de l'alliance contenait un échantillon de la manne originale, le bâton d'Aaron qui avait germé, et les tablettes en pierre de Moïse. Ces éléments pouvaient avoir un sens

christologique pour l'auteur. La manne symbolise Christ, le pain du ciel. Le bâton d'Aaron a été utilisé pour montrer la puissance de Yahweh sur les dieux égyptiens et pour corriger les Israélites qui contestaient la légitimité du mandat divin de Moïse et d'Aaron (Nombres 17 : 6–8), et il symbolise le saint règne de justice des serviteurs de Dieu sur la terre. Par ailleurs, le terme *rhabdos* (bâton), utilisé ici par l'auteur de l'Épître aux Hébreux, rappelle l'une des prophéties messianiques les plus explicites de l'Ancien Testament : « Et un bâton (*rhabdos*) sortira d'Isaï » (Septante, Ésaïe 11 : 1) et les tablettes de pierre étaient un présage de la Parole de Dieu faite chair, qui « a habité ['tabernaculé'] parmi nous » (Jean 1 : 14).

L'auteur fait remarquer que le rituel du Yom Kippour n'enlevait que les péchés commis par inadvertance, par inconscience et involontairement (Hébreux 9 : 9). Les péchés délibérément commis, ou ceux commis directement contre sa propre conscience, eux, étaient hors de la portée de ces rituels. D'autres commentateurs juifs ont également fait des observations similaires (Mishnah *Yoma* 8 : 9). Ces limites, c'est-à-dire le besoin pour le souverain sacrificateur d'utiliser du sang d'un animal, le besoin du souverain sacrificateur d'expier pour lui-même, l'impossibilité d'offrir le pardon des péchés intentionnels, et le fait que seul le souverain sacrificateur avait accès au lieu très saint, voilà autant d'indicateurs du caractère provisoire de l'ancienne alliance.

Mais l'auteur souligne trois éléments du Yom Kippour qui symbolisent particulièrement la perfection du souverain sacrificateur à venir : le premier est que seul le souverain sacrificateur pouvait entrer dans le lieu très saint ; le deuxième, le fait que le souverain sacrificateur devait entrer seul dans le lieu très saint ; et le troisième, le fait que le souverain sacrificateur n'entrait dans le lieu très saint qu'une fois par an. Cela faisait contraste avec le culte dans la cour extérieure du Tabernacle, qui était célébré par des sacrificateurs ordinaires, et non par le souverain

sacrificateur, et que ces cultes étaient célébrés chaque jour, et non une fois par an. Ainsi qu'il est mentionné ci-dessus, pour l'auteur, le singulier prime toujours sur le pluriel ; le pluriel suggère l'imperfection, tandis que le singulier représente la perfection divine. Néanmoins, même si le Yom Kippour ne se célébrait qu'une fois par an (l'année étant entendue ici comme une unité discrète), cela n'était qu'un présage rudimentaire du Yom Kippour unique et définitif de Christ.

Selon l'auteur, le besoin de cultes quotidiens (pluriel), célébrés par des sacrificateurs ordinaires (pluriel) dans la cour extérieure (dans laquelle se trouvaient l'autel d'airain pour les sacrifices, la cuve de purification, la table des pains de proposition et la menorah) était une manière pour le Saint-Esprit d'illustrer l'infériorité de l'ancienne alliance. Plus précisément, l'existence de deux systèmes de sacrifices distincts, l'un réalisé chaque jour et l'autre chaque année, symbolise l'existence de deux alliances : l'actuelle (l'ancienne alliance) et celle à venir (la nouvelle alliance) ; la nouvelle alliance est cachée dans l'ancienne, tout comme le lieu très saint était caché dans la cour extérieure. Le grand souverain sacrificateur, Jésus, par le Calvaire, a déchiré le voile, c'est-à-dire sa propre chair, et est entré non pas dans l'ombre du Tabernacle, mais plutôt dans le Tabernacle céleste, le ciel ; et l'ayant fait, il y a offert son propre sang sans péché. Il n'était donc plus nécessaire qu'une seule goutte de sang soit versée, et il n'y a pas de péché que le sang de Jésus ne puisse effacer. Le passage hautement mémorable « Et comme il est réservé aux hommes de mourir une seule fois, après quoi vient le jugement » (Hébreux 9 : 27) présente un autre argument de type *a fortiori* qui est plein de force, du fait même de son absurdité (délibérée) : si, à un homme ordinaire, il est réservé de mourir une seule fois, après quoi il passe en jugement, à plus forte raison le Seigneur de Gloire, lui, devait mourir une seule fois avant d'entrer dans les cieux.

HOMÉLIE

« LE TABERNACLE TERRESTRE, UN TRÔNE SANS ROI »

Dans Hébreux 9 : 1–10, l’auteur nous présente l’exposé le plus extensif du Nouveau Testament sur les éléments du Tabernacle et les cultes célébrés par les sacrificateurs. Selon lui, la conception et les fonctions du Tabernacle suggéraient de manière divine ce que Dieu s’apprêtait à faire. Dans la même veine, examinons les autres indices suggérés par le Tabernacle.

En l’an 693 de Rome, soit en l’an 63 av. J.-C., Pompée le Grand, le grand proconsul militaire romain, a marché sur Jérusalem, cette ville lourdement fortifiée, et l’a assiégée pendant trois longs mois. Il avait entouré cette ville de Jérusalem, qu’il haïssait plus qu’aucune des centaines de villes non romaines qu’il avait déjà conquises dans le passé.¹ Cette misérable ville était entourée de profondes vallées, ce qui signifiait qu’il était impossible pour ses légions épuisées d’assiéger ses hauts murs sans être pilonnées par des jets de pierres, des flèches, et des jets d’huile enflammée. Pompée avait, en outre, deux raisons de persister à vouloir tenir tête aux Juifs : premièrement, il avait pour mission de soumettre cette ville toujours tumultueuse, et deuxièmement, il voulait voir ce qu’aucun non-juif n’avait encore vu, l’image secrète du Dieu des Juifs qui, d’après ce qui lui avait été dit, résidait depuis des siècles dans le sanctuaire le plus secret du Temple.

Heureusement pour Pompée, sa longue attente allait bientôt prendre fin. Il était sûr de pouvoir bientôt voir de ses yeux cette image convoitée et mystérieuse que les Juifs s’étaient employés à protéger du monde depuis plus d’un millénaire ; puis, il s’en retournerait à Rome. Le regard fixé sur cet étrange Temple, il a dit à son lieutenant : « J’ai entendu des rumeurs, parmi nos compatriotes, d’après lesquelles il ne faut pas s’attendre à voir quelque image de

leur dieu, Yahweh ; j'ai ouï dire que, même si je réussissais à entrer dans ce lieu où seul leur souverain sacrificateur a accès (et seulement une fois par an), je ne verrai rien, car les gens de notre peuple disent que ces Juifs adorent un dieu de ténèbres ».

« Ah ! Oui », répondit le lieutenant : « j'ai moi aussi entendu ces rumeurs. Mais, Monsieur, il me semble que nous accordons trop d'importance à ces gens-là. Ils sont comme n'importe qui, à la seule différence peut-être de leur habileté à garder des secrets. Une fois à l'intérieur, nous verrons probablement une autre de ces odieuses idoles, telles que celles que nous en avons vues chez les autres nations d'Orient. »

« Moi, je ne serais pas aussi prompt à la moquerie, Lieutenant. Qui, dans l'histoire du monde, a déjà gardé un secret pendant quinze siècles ? Rome, notre juste, noble et vieille patrie, n'a que quelques siècles d'existence. Rome n'est qu'une enfant, comparée à cette cité rebelle. Et, surtout, avez-vous vu comment, malgré notre siège sur la ville, malgré la faim de ses citoyens, malgré le fait qu'il ne leur reste que quelques jours à vivre, ces Juifs vaquent à leurs rituels religieux comme si nous n'existions même pas ? Nous sommes assis, là, sur leurs remparts, et nous leur avons, pour ainsi dire, placé le couteau sur la gorge... et que font-ils ? Ils ne font qu'offrir leurs sacrifices à leur dieu ! Ils refusent de porter les armes, chaque septième jour ! Soldat, pensez-vous qu'ils savent que nous avons profité de leur dévotion ? Chaque septième jour, pour nous protéger de leurs flèches, vous nous voyez engagés dans une course contre la montre, à transporter des pierres et de la terre, à remplir des fossés. Ils peuvent constater nos progrès ; ils savent que ce n'est qu'une question de temps et que, chaque septième jour, nous nous rapprochons d'eux un peu plus. Mais, malgré cela, par Jupiter ! ils ne dérogent

pas à leur coutume. Depuis mon enfance, quand ma mère me racontait des histoires de contrées lointaines et étranges, il me tardait de voir ce lieu que les Juifs appellent '*Qadosh Qadoshim*'. Je ne connais pas le sens exact de cette expression, mais c'est ainsi qu'ils appellent leur sanctuaire le plus secret. Avez-vous déjà vu une telle dévotion ? De toutes les contrées que j'ai déjà conquises, la conquête de celle-ci sera la victoire que je chérirai le plus. Après m'être tenu ici moi-même pendant trois misérables mois, et après avoir vu ce que j'ai vu de ce peuple, les récits de ma mère ne m'en ont pas appris la moitié ! Je ne pensais pas une telle chose possible, Lieutenant. De toute ma vie, je n'ai jamais autant désiré voir une chose. Quelle sorte de divinité pourrait donc bien inspirer une telle dévotion ? »

Le général a appris qu'une division avait éclaté au sein de la ville : un groupe de Juifs, un parti suivant un certain chef pharisien Hyrcan, voulait laisser les Romains prendre la ville afin d'alléger la famine qui les tenaillait. Mais un autre groupe, qui suivait Aristobule, le chef sadducéen, ne voulait rien savoir d'une telle idée. S'est ensuivi alors un combat, qui a mené à la défaite d'Aristobule ; lui et ses partisans sont allés se réfugier dans le Temple et ont rompu derrière eux le pont qui reliait le Temple à la ville.

Le parti qui a fait défection a ouvert les portes de la ville à Pompée, mais le combat lui-même ne faisait que commencer. Il lui fallait encore assiéger le Temple, dont les défenses étaient encore plus imposantes, et qui était entouré de fossés abrupts. Après avoir subi de lourdes pertes, ils ont fini par combler les fossés et par établir le siège contre les murs du Temple. Un soldat, du nom de Faustus Cornelius, a été le premier à franchir les murs du Temple et à pénétrer dans la cour.

Le Temple était soudain envahi par des païens. Accompagné d'une phalange de soldats, Pompée s'est baladé dans

le lieu saint. Plusieurs sacrificateurs avaient déjà été tués par leurs compatriotes et gisaient là, sur le sol. Les hommes de Pompée ont passé au fil de l'épée tous ceux qui continuaient à s'adonner à leurs rituels de dévotion. Les soldats juifs, effrayés à l'idée de voir, de leur vivant, le sanctuaire profané par un païen, se sont jetés du haut des terrasses du Temple. Pompée a étudié la scène. Les lampes de l'extérieur du sanctuaire étaient allumées, révélant une menorah, des cuves en or et d'autres trésors. En levant la tête, il a vu un sanctuaire ancien dont l'entrée était gardée par des statues de personnages ailés. Ces figures étaient-elles les dieux dont il avait entendu parler ? *Non, certainement pas*, se disait Pompée en lui-même. *Ceux-ci, ce sont des gardiens qui se tiennent en sentinelles et qui protègent le lieu très saint.* Il est enfin arrivé sous les ailes de ces statues et il a ouvert l'épais voile. *Suis-je maintenant*, s'est-il demandé, *dans le lieu où même les puissants empereurs Alexandre et Xerxès ne sont jamais arrivés ?*

En fait, derrière le rideau, il faisait sombre, mais une petite lumière filtrait, révélant l'absence d'image, l'absence de statue, l'absence d'idole. Malgré tout ce que les rumeurs l'avaient préparé à voir — ou plutôt, à ne pas voir —, il était quand même bouleversé d'avoir pénétré dans le lieu le plus saint de ce peuple mythique, et d'avoir découvert que ce secret qu'ils avaient gardé, même jusqu'à la mort, au prix de tant de vies d'hommes, n'était qu'un sacré vide ! Rien ! Il apprendra plus tard qu'il y avait eu auparavant quelque chose dans ce vide, avant que Nébucadnetsar ait détruit le premier Temple. Mais c'était un trône vide, un trône de « miséricorde », entouré de créatures ailées, sur lequel aucun dieu n'était assis.

Telle était donc la nature de la foi de ce peuple étrange.

La maison en dit long sur son architecte. La maison que Thomas Jefferson s'est bâtie est ornée de colonnes grecques et de façades romaines. Cette conception se veut un hommage aux principes démocratiques des civilisations antiques de la Grèce et de Rome ; ces principes, chers à Jefferson, ont influencé la conception du plan de sa maison. Les anciennes églises puritaines sont intentionnellement sobres. Les bancs de leur sanctuaire, en bois dur, l'absence de peintures, d'images, même de croix, et la chaire qui s'avance devant le sanctuaire et qui surplombe les bancs de bois, nous disent tout ce que nous devons savoir sur ce que les puritains appréciaient le plus : la Parole de Dieu, au centre de tout, prêchée sans embellissement. Et, comme nous l'avons vu, le Temple que Pompée a vu en dit beaucoup sur les Juifs et sur le Dieu qu'ils aimaient. Le Dieu que les Juifs adoraient était un Dieu qu'aucun Temple ne pouvait contenir, un Dieu dont aucun artiste ne pouvait reproduire le visage.

Ces exemples sont un bon moyen, il me semble, d'aborder la question de savoir ce que le monde, qui est l'édifice de Dieu, nous indique à propos de Dieu, son bâtisseur. Il ne suffit pas d'affirmer que Dieu n'existe pas, puisque nous ne pouvons pas le voir. Les Juifs de l'Antiquité se sont déjà chargés, il y a longtemps, de balayer cette objection ; leur Temple était, en quelque sorte, un monument à leur compréhension de la nature de Dieu. Lorsque le souverain sacrificateur (ou un païen profanateur comme Pompée) entrait dans le lieu très saint, c'était un trône vide (et après la déportation à Babylone, une salle vide) qui le forçait à reconnaître, dans cette absence, la présence extraordinaire de Dieu. Il transcende les limites de la vue. Le vide du lieu très saint se moquait de nos tentatives pour réduire Dieu à une construction humaine, il contraignait les sacrificateurs à regarder au-delà du monde.

Tout comme la conception du Temple, qui parlait de la présence de Dieu dans ce qui apparaissait comme son absence,

Dieu, semble-t-il, a créé le monde pour le ramener vers lui-même. C. S. Lewis a déjà observé que les désirs primaires des êtres humains les orientent vers l'existence de certaines choses. Si nous avons soif, la soif doit nous signaler l'existence de quelque chose qui va l'étancher. Si nous avons faim, cela devrait vouloir dire qu'il existe, dans l'univers, quelque chose comme de la nourriture pour apaiser notre faim. Si nous nous sentons seuls, la solitude, là encore, nous suggère qu'il existe dans le monde quelque chose comme un ami, qui peut soulager cette solitude. L'absence ou le manque de quelque chose dont nous avons besoin prouve l'existence de ce « quelque chose » qui peut combler cette absence ou ce manque. Mais qu'en est-il du manque ou de l'absence de « forme de Dieu » que nous, les humains, ressentons dans notre âme, de ce désir spirituel qui a poussé les êtres humains, depuis la nuit des temps, à prier, à construire des temples, à connaître quelqu'un par-delà le monde ? Le fait qu'il nous semble impossible de trouver satisfaction à ce désir particulier, nulle part dans les confins du monde, ne sous-entend-il pas que quelqu'un existe, par-delà les confins de ce monde physique ? Comme le trône vide (et plus tard, la salle vide) au cœur même du Temple d'Israël, le « trône vide » dans notre cœur nous oriente vers un roi qui n'est pas de ce monde.

L'auteur d'Écclésiaste écrit : « Tous les fleuves vont à la mer, et la mer n'est point remplie ». Il parle poétiquement et métaphoriquement de notre curieux monde, qui d'une part nous éblouit de sa beauté, mais qui, d'autre part, échoue lamentablement lorsqu'il s'agit de nous satisfaire. Dans la métaphore de l'auteur, un « fleuve » peut représenter quelque chose que nous utilisons pour essayer de nous satisfaire. Et la « mer » qui ne se remplit jamais est le symbole de l'âme humaine qui, malgré le fait d'être remplie par les « fleuves » du monde, finit toujours par se trouver étrangement insatisfaite. Un homme riche, tout comme l'auteur, pourrait plausiblement

avoir plusieurs fleuves qui vont à sa « mer ». Mais, tout comme le répète plusieurs fois l'auteur, même l'homme riche et sage parvient toujours à la conclusion que « tout est vanité » et « poursuite du vent ».

En d'autres termes, la création semble nous conduire au bonheur, mais ce bonheur s'avère éphémère ; aussitôt avons-nous expérimenté un plaisir que nous nous retrouvons en train d'en chercher un autre. Ce qui était censé nous satisfaire et nous remplir n'a finalement servi qu'à remplacer la vie que nous perdions simultanément.

Mais nous ne devrions pas en vouloir pour cela à la création. Comme dit le cantique ancien : « C'est le monde de mon Père », le monde nous étonne, mais le monde n'a jamais été destiné à être une solution. Tout comme le Temple, qui reluisait de beauté et qui impressionnait, mais qui cachait un secret, une énigme dans son cœur, au cœur du monde se trouve une question. Je proposerais à la créature de se poser cette question : Qui m'a créé, ainsi que le monde dans lequel je vis ?

* * *

Si Shakespeare avait souhaité faire en sorte que le Hamlet imaginaire rencontre son créateur (ou son auteur), il aurait, pour ainsi dire, fait que cette rencontre ait lieu. Mais pour ce faire, il aurait fallu qu'il ajoute à sa pièce son propre personnage. En d'autres termes, le seul moyen pour Hamlet de vraiment « rencontrer » Shakespeare aurait été que Shakespeare entre dans sa propre histoire, en tant que personnage.

La foi chrétienne nous enseigne que c'est exactement ce qui s'est passé dans notre monde. Dieu a écrit une histoire appelée « La Création », et les êtres humains en étaient les personnages qu'il a créés. Mais, afin pour nous de le connaître pleinement, il fallait qu'il entre lui-même dans cette histoire, et c'est pourquoi Jésus de Nazareth est devenu le cœur de

l'histoire de Dieu. Par l'Incarnation, la Parole de Dieu s'est faite chair, c'est-à-dire qu'elle est devenue partie prenante dans l'histoire, un personnage de cette histoire, se soumettant à toutes les limites liées au fait de devenir un personnage dans une histoire. En Christ, Dieu s'est permis de devenir vulnérable et assujetti aux réalités difficiles de ce monde brisé.

Dieu ne se définissait plus seulement par le vide du lieu très saint. En Christ, Dieu s'est fait Emmanuel : « Dieu avec nous ».

Mais, conformément au dessein supérieur de Dieu, Christ a été crucifié, est mort et a été enseveli dans un sépulcre. Le troisième jour après sa crucifixion, ayant appris que le sépulcre dans lequel Jésus avait été enseveli était ouvert et que le corps de Jésus ne s'y trouvait plus, les apôtres sont accourus au sépulcre, apeurés à l'idée qu'en plus de l'avoir meurtri, les autorités aient poussé l'insulte jusqu'à profaner sa tombe et à voler son corps. Pierre et Jean se sont approchés du sépulcre, et Pierre y est entré. Jean s'est d'abord arrêté à l'extérieur quelques instants, puis y est entré, lui aussi. Jean a immédiatement cru que Jésus était ressuscité. Tous ceux qui sont arrivés jusqu'au sépulcre tremblaient de peur.

La peur des apôtres rappelle, en quelque sorte, la révérence que les Juifs vouaient au lieu très saint et la surprise de Pompée, devant le vide du sanctuaire. Une fois de plus, Dieu semblait absent ; mais cette fois, son absence était leur espérance. En fait, son absence du sépulcre signifiait sa présence parmi eux : Dieu avec nous ; il est devenu à nouveau le Dieu qui n'est pas là. Après un bref séjour parmi nous, Christ est remonté au ciel. Une fois de plus, le vide au cœur de la création — cette fois dans le plus saint endroit de la terre, le sépulcre vide de Christ — oriente nos regards vers l'au-delà du monde, et nous propulse vers Dieu.

XVI. IL VIENT : HÉBREUX 10 : 1-18

L'auteur cite le Psaume 40, dans Hébreux 10 : 5-7. Voilà qui est fascinant, pour nombre de raisons : la première étant que, lorsqu'il cite ces versets, il laisse entendre qu'il cite en fait les paroles de Christ, et non pas celles du psalmiste : « C'est pour-quoi, Christ, entrant dans le monde, dit [...] » (Hébreux 10 : 5) Il s'agit ici d'un texte de la nativité, qui capture en un mot tout le sens de l'Incarnation. L'auteur n'essaie pas de dire que Jésus a dit ces paroles au moment où Marie lui donnait naissance. Il suggère plutôt que cet ancien texte est en fait un écho, qui provient de la mission de l'Incarnation, mais qui a remonté le temps pour se faire entendre au moyen de la plume inspirée de David. Ce passage démontre combien plusieurs des psaumes sont des prières et des louanges de Christ lui-même. (Si nous comparons le Psaume 40 : 7 avec la citation du même psaume par l'auteur de cette épître, nous remarquerons une différence significative entre les deux textes. Pour un examen plus approfondi de l'usage apparemment curieux que l'auteur de l'Épître aux Hébreux fait du Psaume 40, consulter le commentaire sur le Psaume 40, dans le *Manuel sur les Psaumes et la littérature de Sagesse*.)

L'auteur parle également d'une seconde *venue*. L'auteur souligne, dans Hébreux 9 : 28, que Christ a traversé le voile une seule fois, et qu'il reviendra dans le monde (ou dans la « cour extérieure » du « Tabernacle »), lors de sa seconde venue, ne portant aucun péché, mais apportant le salut à ceux qui l'attendent fidèlement. Au verset 10 : 25, l'auteur revient sur cette seconde venue. Combien il serait impensable que le grand souverain sacrificateur ait traversé le voile, qu'il ait porté nos péchés, et se soit approché du trône de la miséricorde, qu'il y ait offert son sang, qu'il ait intercédé en notre faveur, et qu'après tout cela, il ressorte du Tabernacle céleste pour nous apporter cette fois notre salut complet et qu'il nous trouve absents,

ayant perdu l'espérance et abandonné notre appel ! Quelle ironie ce serait pour nous que d'abandonner notre assemblée à l'extérieur de la tente, alors même que le grand souverain sacrificateur fait monter des intercessions en notre faveur ! Sans explicitement mentionner l'évènement, l'auteur fait allusion aux Israélites qui, alors qu'ils attendaient de voir Moïse, leur intercesseur, redescendre du mont Sināi (un symbole du vrai Tabernacle), ont abandonné l'assemblée des fidèles pour rejoindre l'assemblée des idolâtres (Exode 32 : 1). La version que la Septante donne d'Exode 32 : 1 utilise le mot *synestē* (« qui se sont assemblés ») pour décrire ceux qui « se sont assemblés » autour d'Aaron pour lui demander de leur faire un veau d'or ; l'auteur de l'Épître aux Hébreux utilise également la forme nominale du verbe *synestē*, lorsqu'il avertit les destinataires de sa lettre de « ne pas abandonner leur assemblée (*epi-synagogan*) (Hébreux 10 : 25). Au contraire, nous devons plutôt trouver des moyens d'intensifier l'espérance dans notre assemblée. Si les Israélites idolâtres ont quitté l'assemblée des fidèles d'Israël afin de vivre une expérience religieuse plus immédiate et plus tangible, les chrétiens, eux, doivent rester avec les fidèles, plutôt que de retourner vivre dans le judaïsme une expérience plus familière, plus tangible (et aussi, à l'époque, exempte de persécutions). En fait, le chrétien doit rester de plus en plus ferme et fidèle à son assemblée, à chaque jour qui passe.

XVII. PAR LA FOI : HÉBREUX 10 : 39 À 11 : 40

Il est facile de supposer que les auteurs bibliques qui ont utilisé le mot *foi* mettaient tous, dans ce mot, le même contenu sémantique. Mais la période principale de composition de la Bible s'étend sur plus d'un millénaire et inclut des auteurs de plusieurs continents, qui ont écrit en trois langues distinctes, dont chacune pouvait se décliner en une variété de dialectes. Le temps et l'espace peuvent fortement influencer sur la définition

d'un terme. Et même si le processus de traduction des textes, échelonné sur les treize siècles qui séparent l'époque de la Septante de celle du texte massorétique a, en quelque sorte, stabilisé le sens des termes et fixé des limites au type de variations qu'un terme pouvait subir, nous devons néanmoins être préparés à examiner la façon dont chaque auteur de la Bible peut utiliser un terme donné. Même chez des auteurs aussi proches l'un de l'autre que Luc et Paul, sur le plan de la culture, de la langue et de la distance parcourue, eux qui ont effectué beaucoup de voyages ensemble, on peut remarquer des variations substantielles dans l'utilisation d'un terme important. Par exemple, Luc utilise souvent le terme grec *apostolos* dans un sens plus strict que Paul; pour Luc, *apostolos* est plus un terme technique pour désigner un groupe spécifique d'hommes qui avaient vu le Seigneur, tandis que Paul utilise ce même terme dans un sens plus général (tout comme le fait l'auteur de l'Épître aux Hébreux, qui utilise ce titre pour désigner le Seigneur lui-même). Le terme *témoin* varie de manière significative entre les deux Testaments. Dans l'Ancien Testament, ce terme est utilisé dans un sens juridique : il désigne quelqu'un qui connaît une vérité et qui peut en témoigner. Dans le Nouveau Testament, outre le sens juridique, le terme témoin (*martyrs*) peut aussi inclure l'idée de quelqu'un qui souffre et qui meurt pour cette vérité — d'où le sens du mot *martyr*.

Le terme « foi » doit, lui aussi, faire l'objet d'un examen minutieux. Nous ne devrions pas supposer que tout ce que, disons, Paul veut dire par « foi » est exactement ce que Jacques veut toujours dire par le même terme. L'auteur de l'Épître aux Hébreux fait le même usage que Paul du terme « foi » ; toutefois, dans un grand nombre de passages, il utilise ce terme avec une connotation supplémentaire.

L'auteur pouvait utiliser « foi » pour désigner le mouvement chrétien dans son ensemble : « la foi » (Hébreux 4 : 14) ; pour parler des actes fondamentaux qui conduisent à la repentance

(Hébreux 6 : 1) ; pour parler d'une vie vécue totalement dans l'attente des promesses de Dieu (Hébreux 4 : 2, 6 : 12, 10 : 22 et 38–39, tout le chapitre 11, 12 : 2, 13 : 7) ; et pour souligner l'attitude à adopter, face aux promesses *non encore accomplies* de Dieu. C'est ce dernier sens qui mérite de plus amples explications. L'argumentaire de l'auteur atteint son point culminant au verset 12 : 1 ; toutefois, nous ne serons pas en mesure de le comprendre correctement, si nous ne prêtons pas suffisamment attention à la différence qui existe entre la foi que possédaient les saints de l'Ancien Testament et celle que les saints du Nouveau Testament doivent posséder.

Les saints de l'Ancien Testament ont vécu avant la réalisation de la promesse de Christ, et ils sont morts sans avoir vu s'accomplir cette promesse. Ainsi, ils sont morts dans la foi (Hébreux 11 : 13, 39). Par contre, les chrétiens ont pu voir l'époque messianique ou le début du grand Sabbat. Christ est déjà venu ; la promesse a été réalisée. Ainsi, il ne peut plus être dit d'un chrétien qu'il est mort dans la foi de la manière dont Abraham, par exemple, est mort dans la foi.

Donc, lorsque l'auteur dit : « Or la foi est une ferme assurance des choses qu'on espère, une démonstration de celles qu'on ne voit pas » (Hébreux 11 : 1), il se prépare à citer une litanie d'exemples de personnes qui, dans l'Ancien Testament, sont mortes selon la définition qu'il vient de donner. Mais auparavant, il mentionne que : (1) les ancêtres sont bénis pour avoir incarné cette « foi » ; et (2) que le type de foi dont il parle voit ce qui est invisible (Hébreux 11 : 3). Les trois premiers versets du chapitre 11 dressent un portrait virtuel des saints de l'Ancien Testament qui, comme nous le verrons, l'un après l'autre, n'ont pas eu à voir de leurs yeux la venue du Messie, avant de vivre et de souffrir comme s'il avait été déjà là avec eux. Pour eux, la promesse était la Parole de Dieu, la même Parole qui a créé le monde visible à partir du monde invisible (Hébreux 1 : 2). Abraham, par exemple, a accepté la foi à la

place de ce qu'il pouvait voir et toucher ; la foi a été sa seule preuve que Dieu accomplirait sa promesse en envoyant Christ dans le monde. Dans Hébreux 11, la foi se définit comme une manifestation des choses qu'on ne voit pas ; cependant, il est rappelé au chrétien du Nouveau Testament que nous voyons Jésus (2 : 9, les guillemets sont de moi), et le croyant est encouragé à avoir « *les regards* sur Jésus, qui suscite la foi et la mène à la perfection » (12 : 2). La « foi » que l'auteur décrit est une foi qui n'a pas encore reçu l'objet de son espérance. Mais si telle est la définition de la foi pour tout le monde, comment donc expliquer que cette définition ne puisse pas tout à fait nous décrire, nous, les saints du Nouveau Testament ? C'est que nous vivons déjà dans les temps que les saints de l'Ancien Testament espéraient voir, comme le souligne l'auteur, en particulier dans 11 : 13. Répondre à cette question nécessite de la persévérance.

L'auteur cite Habacuc 2 : 3–4, pour préparer le terrain en vue d'une grande vision panoramique de la persévérance des saints de l'Ancien Testament. Le juste « vivra par la foi » (Hébreux 10 : 38). L'auteur poursuivait un double objectif, en rédigeant le chapitre 11 : (1) rappeler aux membres de sa congrégation les parallèles existants entre eux-mêmes et les saints de l'Ancien Testament ; et (2) leur rappeler que leur congrégation n'est *pas* du tout identique aux saints de l'Ancien Testament.

Les Israélites vivaient dans l'anticipation de la (première) venue du Messie. Si certains ont failli, les autres ont tenu ferme, malgré les persécutions et la détresse, et sont restés fidèles. La congrégation de l'auteur attendait, elle aussi, la (seconde) venue du Messie et devait tout aussi bien tenir ferme, malgré la persécution.

Mais c'est là que le parallèle entre les Israélites de l'ancienne alliance et l'Église est considérablement rompu : pour les saints de l'Ancien Testament, la venue du Messie était encore

à venir ; ils n'avaient jamais été témoins de la venue du Messie. Ainsi, la foi des Israélites à l'époque messianique est l'assurance des choses qu'ils ont espérées, et la démonstration des choses qu'ils n'ont pas vues (Hébreux 11 : 1). À la différence des saints de l'époque de l'Ancien Testament, l'anticipation de l'Église concernant une venue du Messie est basée sur une première venue du Messie, comme preuve tangible de la prochaine. Les saints de l'Ancien Testament avaient foi en ce qui ne s'était encore jamais produit, tandis que les saints du Nouveau Testament, eux, devaient avoir la foi que ce qui s'est déjà produit se reproduira. L'Église vit à l'époque messianique, et elle en a la preuve et la substance (Christ lui-même), et non pas un substitut temporaire de sa présence. C'est pourquoi l'auteur dit que Jésus suscite notre foi et la mène à la perfection (Hébreux 12 : 2). Il a lui-même démontré la foi de l'Ancien Testament et, dans ses souffrances, il a cru aux promesses à venir de Dieu ; mais il est également le but de la foi. En outre, contrairement aux saints de l'Ancien Testament, nous avons la particularité d'être équipés du Saint-Esprit (Hébreux 2 : 4, 6 : 4). Et cette accessibilité du Saint-Esprit, propre à notre ère, élève les enjeux pour ceux qui s'aviseraient d'outrager « l'Esprit de la grâce » (Hébreux 10 : 29).

Le message adressé à l'Église est donc celui-ci : si Abel, Noé, Abraham, et ainsi de suite, ont pu endurer la plus grande persécution sans avoir « goûté la bonne parole de Dieu et les puissances du siècle à venir » (Hébreux 6 : 5) comme nous l'avons fait, quelle excuse pourraient bien avoir les membres d'une congrégation pour abandonner leur assemblée, eux qui ont vécu à l'époque de la résurrection de Christ et qui ont pu profiter de la présence même de Christ ? Moïse a vécu dans le monde des ombres, où la lumière n'était qu'un rêve ; la foi était tout ce qu'il possédait et sa seule raison de subsistance. En rappelant que c'est la foi seule qui a soutenu Moïse pendant ces nombreuses décennies passées dans le désert, l'auteur nous

demande de considérer combien peu il nous est demandé à nous, saints de l'époque messianique. Si la foi seule a pu soutenir les patriarches, notre foi peut, à plus forte raison, nous soutenir jusqu'au « Jour » (c'est-à-dire le Jour du Seigneur) ! Le croyant du Nouveau Testament devra également avoir la foi, sachant que Christ est maintenant au ciel et que nous vivons dans une époque intermédiaire entre ses deux venues. Mais il est important de se rappeler l'argumentaire de l'auteur, autour de 12 : 1, d'après lequel la foi du Nouveau Testament est, dans un sens, subordonnée à la foi des saints de l'Ancien Testament, du fait que nous vivons à l'ère de l'accomplissement des promesses, alors qu'eux, ils vivaient dans une ère où la promesse était encore éloignée.

Il y a beaucoup à dire concernant le chapitre 11, mais, avant tout, il est nécessaire de conclure cette réflexion en cherchant à voir jusqu'où l'auteur veut porter cet argumentaire. Et, pour cela, nous devons examiner ce qu'il entend par une « nuée de témoins », dans le chapitre suivant.

XVIII. QU'EST-CE QUE LA « NUÉE DE TÉMOINS » ? HÉBREUX 12 : 1

Hébreux 12 : 1 est peut-être l'un des versets les plus cités, mais l'un des moins compris des Écritures. Et cette incompréhension est en étroite relation avec ce qui semble être un manque d'attention accordée : (1) au ton général de l'Épître aux Hébreux ; et (2) au sens particulier que l'auteur donne à certains termes.

Jusqu'ici, l'auteur a développé un argumentaire en tout point aussi prudent et aussi cohérent que celui de Paul, dans l'Épître aux Romains. Il soutient que le croyant du Nouveau Testament possède : (a) les dons spirituels du siècle à venir ; (b) a preuve authentique de la vie, de la mort et de la résurrection du Messie ; (c) le début du repos du Sabbat ; (d) les conseils

des Écritures ; (e) un exemple vivant de la foi de Jésus lui-même (que l'auteur mentionne encore dans 12 : 2) ; et (f) la foi.

Abraham, lui, n'avait qu'un seul de ces avantages : la foi.

Ils avaient la voix des prophètes, et nous avons la voix du Fils ; ils avaient Moïse, le serviteur de Dieu, et nous avons le Fils de Dieu ; ils avaient une alliance provisoire, et nous avons l'alliance éternelle ; ils avaient les sabbats, et nous avons le Sabbat ; ils avaient le sang des taureaux et des chèvres, et nous avons le sang de Christ ; ils avaient la foi, et nous avons l'Esprit et la foi ; ils avaient Aaron, nous avons Christ, le souverain sacrificateur selon l'ordre de Melchisédek. En d'autres termes, les chrétiens possèdent en tout point d'énormes avantages sur les saints de l'Ancien Testament. Et pourtant, les ancêtres y sont arrivés, alors que les membres de la congrégation de l'auteur répondent à la persécution actuelle en abandonnant leur assemblée, en perdant la foi et en commençant peut-être même à s'allier avec les mêmes Juifs non croyants qui ont méprisé Christ et chassé les croyants du milieu d'eux. Pour récapituler, ces chrétiens rétrogrades sont en danger d'oublier la puissance que Dieu venait de démontrer par la Résurrection — un oubli qui pourrait rivaliser (voire, dépasser) l'idolâtrie des Israélites, quelques jours seulement après avoir traversé la mer Rouge.

Maintenant que nous avons en un mot l'intégralité de l'argumentaire de l'auteur, considérons un autre terme utilisé par lui, qui est mal compris, au grand dommage de notre lecture d'Hébreux 12. L'auteur parle d'une *nuée de témoins*. La nuée était couramment utilisée comme métaphore, pour désigner une grande foule (*l'Iliade* d'Homère, 4 274 ; *Histoires* d'Hérodote, 8 109, *L'Énéide* de Virgile, 7 793, *Legatio ad Gajum* de Philon, 226), mais le terme *témoins* doit se comprendre dans le contexte de l'utilisation qu'en fait l'auteur, ailleurs dans cette Épître. En 10 : 28, il avertit son auditoire que, si les Israélites d'autrefois méritaient la mort pour avoir rejeté la loi de Moïse,

on peut imaginer le châtiment qui attend quiconque rejette le Fils de Dieu. Quand un Israélite rejetait la loi de Moïse, la sentence de mort était prononcée sur simple déposition de deux ou de trois *témoins*.

Si nous admettons que le sens d'un mot est déterminé par le contexte dans lequel il est employé et par l'utilisation de ce même mot ailleurs dans le texte, alors nous serons moins susceptibles de lui donner une signification injustifiée, dans un texte donné. Ici, les témoins du contexte de 12 : 1 constituent l'argumentaire de l'ensemble de l'épître : c'est-à-dire que, contrairement aux chrétiens, qui possèdent tous les avantages, les ancêtres ont mené une course âpre et difficile, qu'ils n'ont pu achever que « par la foi » (une collocation qu'il utilise une vingtaine de fois dans le chapitre 11). Ensuite, la signification des témoins doit être renforcée par au moins une occurrence, ailleurs dans l'épître. Dans 10 : 28, nous voyons que l'auteur n'utilise le terme « témoins » que dans un sens strictement juridique : la déposition des témoins condamnait ceux qui rejetaient la loi de Moïse.

Nous sommes maintenant mieux placés pour écouter ce que l'auditoire initial de l'auteur a écouté, et de la même oreille. Si la plus récente utilisation du terme « témoins », au verset 10 : 28 (l'auteur n'utilise ce terme que deux fois, dans l'épître), a un sens juridique, ce terme serait-il également utilisé dans le même sens, au verset 12 : 1 ? La référence à la nuée de témoins se comprend souvent comme une image censée transmettre l'idée d'après laquelle les ancêtres sont des spectateurs dans les nuées, comme dans les gradins d'un stade céleste. Que font-ils là-haut ? Il nous est souvent donné de croire qu'ils nous acclament.

Il est facile de le penser, parce que l'auteur fait allusion à une course. Et il ne fait aucun doute que cela pourrait faire partie de la bibliothèque d'images de l'auteur. Cependant, je le répète, nous devons entendre le mot *témoins* au sens où l'entendait

l'auditoire juif initial. L'auteur veut très probablement suggérer que la nuée des témoins témoigne de ce que les cœurs fidèles ont persévéré jusqu'à la fin par la foi. Quelle excuse les chrétiens auraient-ils pour ne pas achever la course, eux qui bénéficient de tous les avantages d'une « meilleure alliance » ? En d'autres termes, l'auteur ne semble pas présenter cette nuée de témoins comme des spectateurs qui nous acclament et nous encouragent ; au contraire, ils sont présentés comme des porte-étendard, qui se préparent à agir comme témoins *contre* ceux dont le cœur est défaillant. Qui plus est, là où il suffisait de deux ou de trois témoins pour condamner quelqu'un, sous la loi de Moïse, les chrétiens, eux, font face à une nuée de témoins. C'est ce qui justifie la rédaction du chapitre 11, où l'auteur fait parader, l'un après l'autre, tous ces témoins, au rythme impressionnant du « par la foi ».

Les mots sévères d'Hébreux 12 : 25–27 doivent être entendus attentivement, c'est-à-dire avec, cette fois, le sérieux correspondant aux intentions de l'auteur, dans l'ensemble de son épître. Ces mots sont, tout comme nous l'avons déjà vu plus haut, les mots de cette nuée de témoins, qui se mêlent à ceux de l'auteur :

Gardez-vous de refuser d'entendre celui qui parle ; car si ceux qui refusèrent d'entendre celui qui publiait des oracles sur la terre n'ont pas échappé, combien moins échappons-nous, si nous nous détournons de celui qui parle du haut des cieux, lui, dont la voix ébranla alors la terre, et qui maintenant a fait cette promesse : Une fois encore j'ébranlerai non seulement la terre, mais aussi le ciel. Ces mots : une fois encore, indiquent le changement des choses ébranlées, comme étant faites pour un temps, afin que les choses inébranlables subsistent.

À la lumière de cela, il nous incombe de nous débarrasser de tous les fardeaux inutiles de péchés — des fardeaux qui peuvent annuler tous nos avantages. Nous devons plutôt avoir les yeux rivés vers la « ligne d'arrivée ». Et cette ligne d'arrivée, c'est Jésus, le fidèle souffrant qui a préféré, à la sécurité présente, la joie à venir. Nous ne vivons plus au pied du mont Sinaï, où seul Moïse pouvait s'approcher de Dieu ; nous sommes au mont Sion, la ville sainte. L'« assemblée » dont nous faisons partie, et que quelques-uns abandonnent, n'est autre qu'une assemblée de « myriades qui forment le chœur des anges » (Hébreux 12 : 22). Si les ancêtres devaient être saints, à plus forte raison est-il vrai que sans la sainteté, nous ne verrons point Dieu.

BRÈVE OBSERVATION : LA FOI D'ABRAHAM

De tous les exploits du fidèle Abraham, celui qui m'a le plus impressionné, c'est sa réaction par rapport à Lot. Au moment où l'oncle et le neveu doivent se séparer et suivre chacun son chemin afin de se constituer chacun une nouvelle patrie, Abraham et Lot ont étudié leurs choix. Deux choix étaient possibles : les plaines verdoyantes du Jourdain (le narrateur les compare au « jardin de l'Éternel » (Genèse 13 : 10), ou les terres moins luxuriantes de Canaan. Lisez attentivement le récit. Il est important d'observer qu'Abraham laisse la main à Lot : « Si tu vas à gauche, j'irai à droite ; si tu vas à droite, j'irai à gauche » (Genèse 13 : 9).

Abraham a essentiellement remis son avenir entre les mains de Lot. Comme il est étrange d'accorder tant de pouvoir — le pouvoir d'influencer la vie du père des fidèles — à quelqu'un de plus jeune et de moins sage ! Mais c'était ainsi qu'Abraham voyait les choses. Il savait que son avenir ne dépendait pas de la richesse ou de la pauvreté de son environnement. Il s'est abandonné aux caprices de Lot, sachant que Dieu était sa « récompense... très grande » (Genèse 15 : 1).

RACHEL ET BETHLÉHEM : UN PORTRAIT BIBLIQUE

L'auteur de l'Épître aux Hébreux mentionne nommément quelques femmes, dans sa liste de fidèles. Sarah, Rahab et « [ces] femmes [qui] recouvrèrent leurs morts par la résurrection » (Hébreux 11 : 35). Nous connaissons assez bien l'histoire de Sarah et celle de Rahab ; en revanche, l'histoire de l'une de ces femmes de foi nous est moins bien connue : celle de Rachel, un personnage aussi pittoresque que Jacob, son époux, et qui est morte elle-même sans avoir vu s'accomplir les promesses. Très peu de femmes appartiennent, comme Rachel, à la catégorie de celles qui « recouvrèrent leurs morts par la résurrection » ; Rachel, dont il est rappelé, deux millénaires après sa propre mort, qu'elle pleure la mort de ses enfants.

Il y a quatre mille ans, après une vie brève, mais pittoresque, la bergère Rachel a été inhumée au bord du chemin, près de Bethléhem. Elle était poursuivie par les ennuis, partout où elle allait, et même, semble-t-il, jusque par-delà la tombe.

Elle a eu un répit dans sa vie : sa beauté extraordinaire. En fait, elle était si belle, que Jacob, en la voyant pour la première fois, a pleuré. Il a par la suite consenti à renoncer à sa liberté pendant sept ans, pour pouvoir l'appeler sa femme. Dans l'un des passages des Écritures, d'une beauté fantaisiste, il nous est dit que ces sept ans « furent à ses yeux comme quelques jours, parce qu'il l'aimait » (Genèse 29 : 20). Mais, malgré son pouvoir de transformer les années en jours, elle a finalement payé cher pour sa beauté.

Le commencement de son histoire est assez simple : un homme et une femme tombent amoureux l'un de l'autre. Mais, à partir de là, le récit s'entremêle dans une toile de jalousie, de petites querelles et de déceptions.

Les ennuis commencent avec son père, Laban, un indomptable voleur. Ses premières paroles dans le récit sont empreintes d'un humour grinçant qui en dit long sur son caractère. Après

avoir fait la rencontre de Jacob (qui venait tout juste lui-même de voler le droit d'aînesse à son frère) et après avoir entendu Jacob lui raconter sa vie, Laban s'exclame : « Certainement, tu es mon os et ma chair » (Genèse 29 : 14). En fait, Jacob et Laban étaient tous deux, à maints égards, de la même espèce. Et, Rachel, avec ces deux hommes qui s'emploient à se jouer l'un de l'autre, est prise entre deux feux. Puisqu'elle est la plus jeune des deux sœurs, Laban trompe le célibataire Jacob, afin de le pousser à épouser Léa, sa fille aînée, moins belle. Rachel, impuissante, est obligée de regarder Jacob, son bien-aimé, s'engager malgré lui dans les liens du mariage avec sa sœur.

Et même quand elle finit par se marier avec lui, il se pose un autre problème : si Léa donne sans aucun problème des enfants à Jacob, la charmante Rachel, elle, est stérile. Elle l'emporte certes en beauté, mais elle semble avoir perdu la seule compétition qui importe pour une femme de l'Antiquité : celle de fonder une famille. Un jour, pressée par son désir d'enfanter, Rachel passe un étrange marché avec sa sœur : elle consent à céder à Léa la compagnie de Jacob pour la soirée (apparemment contre sa coutume), si celle-ci veut bien lui offrir les fleurs qu'un de ses fils a cueillies pour sa mère aujourd'hui. Ces fleurs, semble-t-il, sont réputées pour accroître la fertilité. Mais, même lorsque, pour une fois, Rachel obtient ce qu'elle veut, Léa l'emporte encore sur sa sœur. Quelle image pathétique dépeint ici l'auteur de la Genèse ! Rachel qui reçoit des fleurs d'une autre femme, s'accrochant ainsi au faible espoir qu'elles lui font miroiter leurs vertus médicinales. En quelques jours, les fleurs se fanent. Mais, comme on pouvait s'y attendre de cette triste histoire de Rachel, le complot se retourne contre elle (contrairement à son mari et à son père, elle n'est décidément pas douée pour tromper). Ce sont encore les entrailles de Léa, et non celles de Rachel, qui s'enrichissent d'un autre fils.

Les événements se déroulent de cette manière pendant des années. Léa se réjouit de l'avantage qu'elle a sur sa sœur, plus délicate. C'est comme si Léa, à chaque nouvel accouchement,

riaient de Rachel. Tout comme les paroles de conclusion d'un argumentaire victorieux, les noms que Léa choisit pour ses fils auraient dû s'apparenter à des railleries destinées à déstabiliser l'équilibre mental de Rachel. Alors que le Seigneur semble ne pas *entendre* les prières de Rachel pour avoir un fils, Léa nomme son fils « Exaucé ! » (Siméon), comme pour consumer son ennemie par ce seul mot, tel un coup de foudre. Alors que Rachel se languit encore du désir d'avoir un enfant de son mari, pour que les deux soient enfin une seule chair, Léa, elle, appelle son nouveau fils « Attaché » (Lévi). Alors que Rachel vit dans la tristesse, dans une maison remplie des enfants de sa sœur Léa, cette dernière accueille un autre nouveau-né : « Joyeux ! » (Aser). Alors que les entrailles de Rachel n'apportent aucune contribution à la famille, Léa, elle, nomme avec fierté un nouveau fils « Doté » (Zabulon). Et, peut-être pour rappeler encore à Rachel que ce qu'elle n'a pu acquérir par sa beauté, elle, Léa, a pu l'acquérir à partir de simples fleurs, elle a donné un nom au fils qu'elle avait conçu, malgré le marché des fleurs passé avec Rachel : « Salaire » (Issacar).

Rachel essaie de répondre dans la même mesure. Elle donne sa servante à Jacob, comme concubine, dans l'espoir de pouvoir avoir par elle des enfants. Cependant, sa « réponse », à travers les noms « Jugée » (Dan) et « Combattue » (Nephtali) qu'elle donne aux enfants de la concubine, illustrent simplement les sursauts faibles d'un esprit défait.

Rachel a connu d'autres mésaventures, sur le chemin vers sa dernière demeure, dans les collines de Bethléhem. Lorsqu'elle quitte sa patrie, elle dérobe secrètement quelques idoles domestiques de la maison de son père et les cache dans un sac, sous sa selle de chameau. Outré, son père poursuit Jacob et sa troupe ; il les rattrape et leur réclame ses idoles. Bien que Jacob puisse répondre de son propre comportement, il est pris au dépourvu par ce vol d'idoles. Il jure à son beau-père qu'aucun des siens ne les a volées. Il ne peut pas simplement dire qu'il ne les a pas volées, car personne ne se fie à sa parole.

Alors, pour que les autres le croient, il doit faire un serment. Il promet donc d'exécuter quiconque des siens sera trouvé en possession de ces idoles. Rachel, ayant entendu ce serment, est certainement devenue toute blanche de peur. Les serments étaient assez pris au sérieux à cette époque, et si Rachel n'avait pas réfléchi, sur-le-champ, à une excuse ingénieuse pour ne pas avoir à se lever de sa selle afin de laisser faire l'inspection, nul doute que cette histoire se serait soldée par sa mort. Mais, par ce tour, elle fait de Jacob un menteur, alors même qu'il essaie, pour une fois, de dire la vérité.

Rachel a finalement un fils ; mais, à ce moment, la rivalité avec sa sœur semble avoir affecté son esprit. Elle lui donne un nom qui suggère qu'elle se projette déjà vers l'avenir, qu'elle songe déjà à un autre fils, afin de niveler la marque avec Léa. Elle l'appelle Joseph ou « Que [Dieu] ajoute ».

Rachel était-elle toujours en vie lorsque Ruben, le fils aîné de Léa, est revenu à la maison un jour, ramenant, non pas son demi-frère cadet, mais plutôt le manteau ensanglanté de Joseph ? Nous ne pouvons pas l'établir avec certitude. Il ne serait pas surprenant qu'elle ait été encore en vie. Rachel est née pour la douleur. Nous tenons pour certain que ses derniers moments ont été fort douloureux. Jacob est en déplacement de Béthel pour Bethléhem, lorsque Rachel arrive à terme. Sa précédente grossesse ne l'a pas préparée à celle-ci. La douleur qu'elle ressent est déconcertante, et sa sage-femme lui dit, pour l'apaiser : « N'aie pas peur, car tu as encore un fils ! » Ces mots sont soigneusement choisis pour rappeler à Rachel que le Seigneur avait écouté la prière contenue dans le nom de son premier fils (« Ajoute »). Mais au moment où Dieu exauce cette prière, elle met au monde un enfant et, au lieu d'en ressentir de la joie, elle en ressent plutôt du chagrin. Léa avait eu plus d'enfants qu'elle, et elle s'apprêtait également à lui survivre. Voici le score final : Léa, six ; Rachel, deux. Et c'est avec son dernier souffle qu'elle donne au nouveau-né un nom de si mauvais augure que même son enthousiaste de mari n'osera

pas l'honorer. Elle l'appelle *Ben-Oni* : « Fils de ma douleur » ; Jacob, lui, insistera plutôt, avec sagesse, pour lui donner le nom de Benjamin : « Fils de ma droite ».

Beaucoup de siècles se sont écoulés, mais, tout comme l'odeur d'un parfum fort, la mémoire de Rachel a persisté, et le pays ne l'a jamais oubliée. Saül, l'un de ses descendants, un rejeton de la tribu de Benjamin, passe par sa tombe alors qu'il est sur le point de devenir le premier roi d'Israël ; il y rencontre deux hommes qui lui demandent, à juste titre, de rentrer chez lui, parce que son père était inquiet d'avoir perdu son fils (I Samuel 10 : 2). Voilà encore un écho du trouble entre Rachel et ses enfants.

On disait que sa voix hantait les collines entourant Bethléhem, même à l'époque des derniers prophètes. Un vieil air hébreu, que l'on chante dans les moments de tristesse, parle de Rachel qui « pleure ses enfants, car ils ne sont plus ». Le prophète Jérémie utilise cet air comme métaphore, pour parler des Benjamites qui avaient été déportés en captivité soit en Assyrie, soit en Babylonie (31 : 15). Rachel, l'inconsolable Rachel, pleure les enfants qu'elle a perdus et les enfants qu'elle n'aura jamais eus.

Quelque sept autres siècles se sont écoulés, et Rachel s'est à nouveau fait entendre. Dans les Évangiles, parmi les accords harmonieux et les accents joyeux entourant le récit de la naissance du Messie, se détache un accord mélancolique et dissonant. Comment pourrait-il en être autrement ? Le Messie, l'« homme de douleur », est né, bien sûr, à Bethléhem, là où est né bien avant lui Ben-Oni, le « fils de ma douleur ». C'est à Bethléhem que, pour la première fois, sont morts des centaines, voire des milliers d'innocents pour Christ ; puis, le Christ innocent a fini par mourir pour le monde entier. Avec une ironie empreinte de la plus grande tristesse, Matthieu révèle que c'est la visite joyeuse des mages qui a poussé Hérode à prendre sa revanche sanglante contre les enfants de Rachel. Les ennuis suivent Rachel, comme la nuit suit le jour. Bien

qu'elle soit belle, sa beauté est stérile. Elle peut avoir Jacob, mais seulement à moitié. Bien qu'elle soit mère, elle l'est seulement pour un instant. Son pays témoigne de la naissance de Christ, mais uniquement au prix épouvantable de la mort d'autres enfants.

À cause des pleurs de Rachel, je ne suis pas sûr que la petite ville de Bethléhem ait eu beaucoup de nuits « tranquilles ». Mais comme les lignes suivantes de ce cantique de Noël sont passionnantes ! « Sa lumière éternelle nous apporte la joie. Oui, la réponse à nos appels ce soir se trouve en toi . » Les espoirs *et* les craintes. Dans ce monde, ils sont à jamais indissociables.

Jacques

1. JACQUES, LE FRÈRE DU SEIGNEUR

L'identité de l'auteur fait l'objet de débats depuis plusieurs siècles. D'aucuns ont avancé que l'auteur est Jacques le mineur (ou le fils d'Alphée, Marc 15 : 40). D'autres soutiennent que c'est Jacques, le frère de Jude (Luc 6 : 16). On évoque rarement Jacques, le fils de Zébédée, car il est mort trop tôt, à peine quelques années après la crucifixion de Christ. Pour plusieurs raisons, aucun de ces choix n'égale celui de Jacques, le frère du Seigneur (Galates 1 : 19), qui demeure le choix traditionnel. Nous savons, certes, peu de choses sur lui, mais l'on peut en dire un certain nombre de choses importantes.

Jacques jouissait, au sein de l'Église primitive, d'une position assez solide ; il n'avait pas besoin de se désigner lui-même comme « le frère du Seigneur ». Pour ses lecteurs, son autorité allait de soi. I Corinthiens 15 : 7 laisse entendre qu'il se serait converti après la résurrection ; *l'Évangile des Hébreux*, un livre maintenant perdu (dont on n'a que quelques citations par Jérôme, ce traducteur biblique proto-catholique romain du début du cinquième siècle, *De viris illustribus* 2), donne des détails de l'apparition de Christ ressuscité à Jacques. Il est mort en martyr, selon Josèphe (*Antiquités* 20.200), en raison de prétendues transgressions de la loi de Moïse ; cela, dit Josèphe, a poussé les pharisiens à exiger l'abdication du souverain sacrificateur Ananus le mineur, qui l'avait condamné. Josèphe dit que Jacques est mort lapidé ; mais Hégésippe, lui, dont les paroles ne nous sont parvenues que par une citation ultérieure (en l'occurrence, celle d'Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique* 2.23.4–8, un ouvrage du quatrième siècle), rapporte que Jacques,

surnommé « le juste », avait fait vœu de naziréat ; ce Jacques a été précipité du haut du temple pour avoir refusé de dénoncer Jésus (après avoir été battu, par mesure de précaution). Ce récit était évidemment destiné à faire écho à la tentation de Christ ; et, en fait, aucun ange n'est venu empêcher Jacques, le frère du Seigneur, de « heurter son pied contre une pierre ». Cet incident, selon Hégésippe, a été pour Jérusalem la goutte qui fait déborder le vase. C'est après cet événement (et pour cette raison) que Dieu a permis au général romain Vespasien de détruire la ville, et le Temple avec elle.

II. AUX DOUZE TRIBUS QUI SONT DANS LA DISPERSION : JACQUES 1 : 1

De même que les lois de Jim Crow, en Amérique, ont continué à opprimer les Afro-Américains au vingtième siècle, bien après l'abolition de l'esclavage à la fin de la guerre civile, de même les Juifs du premier siècle croyaient-ils que la captivité babylonienne (ou assyrienne) n'avait jamais vraiment pris fin, bien que, dans les faits, cette captivité avait pris fin plusieurs siècles auparavant. Israël était toujours une nation d'exilés : même les Juifs de Jérusalem persistaient à se considérer comme des exilés. Et tout cela était lié au fait que, à l'exception d'un bref répit à l'époque des Maccabées (deuxième siècle av. J.-C.), les Juifs avaient toujours été sous la fêrle d'un occupant étranger : d'abord les Babyloniens, puis les Perses, puis les Gréco-Syriens, et maintenant les Romains. Ils attendaient le jour où l'Exil prendrait fin et où Israël se rassemblerait à nouveau dans sa patrie.

L'Épître de Jacques s'adresse aux tribus d'Israël toujours en exil. Son épître, ainsi que celles de Pierre (comme nous le verrons), doit se lire comme un écho chrétien à la littérature juive de l'Exil, tels que les livres de Daniel et d'Ézéchiél. Ces ouvrages montrent aux Israélites comment vivre fidèlement

dans une nation païenne ; Daniel montre l'exemple en refusant de servir d'autres dieux, même s'il était politiquement et économiquement avantageux de le faire ; Ézéchiël renverse les prétentions des divinités des autres nations. Les paroles introductives de Jacques suggèrent fortement que cette épître doit être comprise comme la parole donnée à ceux qui vivent dans un temps d'épreuve, un temps de promesse non accomplie. Nous devrions donc nous préparer à y rencontrer des thèmes propres à cette convention : des instructions d'ordre éthique, des mises en garde contre l'idolâtrie, des paroles d'encouragement à l'endroit des opprimés, et des instructions de prière.

Cyrus, l'« oint » de Dieu (en hébreu, *meshiach*), préfigure le vrai Messie, dans la mesure où il est l'instrument choisi par Dieu pour rassembler à nouveau le peuple de Dieu (Esdras 1 : 1-8 ; Ésaïe 45 : 1-3) et pour reconstruire le second Temple. Les chrétiens d'origine juive à qui s'adresse la lettre auront compris que Jésus de Nazareth était l'instrument choisi par Dieu pour commencer à détruire le péché et les forces spirituelles qui ont mis leur puissance dans les structures dirigeantes et économiques qui ont rendu permanent cet état d'exil.

III. L'IRRÉSOLUTION : JACQUES 1 : 2-18

Le contraire de l'irrésolution, c'est la résolution, c'est-à-dire le fait de focaliser sur un seul but — adviene que pourra —, de préserver son intégrité, de tenir à ses convictions, malgré les problèmes qu'il faut pour cela affronter. L'irrésolution, ce caractère indécis de la personne, se manifeste chez celui qui, à une étape particulière de la vie, ne persévère jamais assez longtemps pour pouvoir apprendre ce que la vie a à lui enseigner. Les épreuves et les tentations sont des circonstances qui exposent la personne à l'instabilité intérieure.

Mais ces mêmes épreuves et ces mêmes tentations, qui exposent à l'instabilité intérieure la personne irrésolue, peuvent exposer également quelqu'un d'autre à la sagesse intérieure. Face aux difficultés, le sage a juste assez de sagesse pour demander la sagesse. Dieu accorde la sagesse, mais il ne faut pas s'imaginer que cette sagesse se télécharge instantanément du ciel. Au contraire, la sagesse est le produit d'un enracinement ; elle est le produit d'une lente maturation, celle de la stabilité que procure un arbre planté en bordure d'un cours d'eau. Celui qui demande à Dieu la sagesse devrait faire preuve de patience et de détermination à l'obtenir.

Une sonate comporte, en général, l'exposition d'un thème musical, suivie d'un développement, pour conclure par une récapitulation. La prière présente, elle aussi, trois mouvements distincts. Demander à Dieu la sagesse ne doit pas se limiter à un seul moment de prière. En fait, la définition du terme « prière » doit inclure le fait de vivre ce pour quoi on prie. La requête initiale, dans la prière, correspond à l'exposition, qui introduit le « thème » de la sagesse ; le « développement » du thème se fait par un effort concerté pour agir selon ses meilleures pensées ; l'évaluation de ce que l'on a appris durant le processus et le fait de soumettre une autre requête pour obtenir la sagesse, voilà la « récapitulation ».

* * *

L'une des caractéristiques de l'irrésolu est sa promptitude à attribuer ses échecs et ses tendances pécheresses à la « volonté de Dieu ». Et c'est de cela que Jacques semble vouloir parler, lorsqu'il demande aux croyants de ne pas dire : « C'est Dieu qui me tente ». Le Dieu d'un irrésolu n'est que le reflet de sa propre personne, un Dieu irrésolu. Ainsi, une personne inconstante a une théologie déficiente.

Une personne résolue, au contraire, ne confond pas la tentation avec la volonté de Dieu ; le péché est le résultat de ses mauvais choix. Une fois qu'on a fait un mauvais choix, on s'expose à la dure loi de l'entropie spirituelle. Jacques décrit ce processus avec des mots évoquant la reproduction : chaque étape d'une chute comporte les germes de sa propre destruction ; les mauvaises décisions conduisent à de plus mauvaises décisions, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus aucune bonne solution à choisir.

Inversement, Jacques rappelle à ses lecteurs que ce qui est bon et parfait ne vient que de Dieu, qui ne change pas et chez qui il ne se trouve aucune ombre de variation. Reprenant l'image de la reproduction, qu'il a utilisée pour parler du péché comme étant porteur des germes de la mort, Jacques affirme que Dieu lui-même, par sa Parole, nous engendre pour que nous soyons les dîmes ou les prémices de la création offertes à lui-même (Jacques 1 : 18).

HOMÉLIE : PROMPT À ÉCOUTER, LENT À PARLER, LENT À SE METTRE EN COLÈRE

Le contexte familial de Jacques lui-même peut grandement contribuer à faire comprendre sa déclaration : « ... que tout homme soit prompt à écouter, lent à parler et lent à se mettre en colère, car la colère de l'homme n'accomplit pas la justice de Dieu » (Jacques 1 : 19-20). Jacques tenait ce principe pour vrai ; la vie de sa famille (et la foi qu'il professait maintenant) avaient reposé jadis sur la volonté de son père, Joseph, de le mettre en pratique.

L'histoire de la naissance virginale de Jésus est si sacrée pour nous, si ancrée dans notre culture, que nous pourrions facilement perdre de vue le caractère scandaleux que cela pouvait avoir pour les gens du premier siècle av. J.-C. Pour le dire autrement, l'arbre généalogique de la chrétienté a crû à un point tel, que nous remarquons à peine son tronc

nouveaux. Sans doute en réaction à ceux qui contestaient la légitimité de la naissance de Jésus et la vertu de Marie, Matthieu commence son Évangile par une généalogie, afin de répondre aux critiques de ses compatriotes juifs en leur rappelant que certaines lignées du peuple juif, même parmi les plus nobles, ont été entachées par des cas de naissance douteuse. Si Jésus était disqualifié du fait des circonstances douteuses qui ont entouré sa mère Marie, alors Salomon l'était également, en vertu de sa mère Bathsheba; Isaï, le père de David, l'était également, en vertu de Ruth, sa mère, une Moabite; Boaz l'était également, par sa mère Rahab, une Cananéenne; et Perets, par sa mère Tamar. La naissance de Jésus n'était donc que la dernière d'une longue lignée de naissances mystérieuses.

Essayons d'imaginer ce que nous aurions ressenti à la place de Joseph, cet homme qui s'est retrouvé engagé dans une alliance de mariage avec une jeune femme qui était maintenant enceinte, mais pas de lui. Joseph qui, semble-t-il, avait d'abord supposé qu'elle s'était rendue coupable d'adultère, avait à choisir entre plusieurs options. La première était de la faire punir selon la Torah : « Si un homme commet un adultère avec une femme mariée, s'il commet un adultère avec la femme de son prochain, l'homme et la femme seront punis de mort (Lévitique 20 : 10). La deuxième option était de l'épouser quand même; les Écritures fournissaient également un précédent pour cette option : Osée a épousé une femme adultère (Osée 1 : 2). La troisième option était de rompre secrètement leurs fiançailles, et de la quitter avec un peu de dignité.

La première option était garantie par l'autorité d'une voix aussi éminente que celle de Moïse. Cette trahison apparente devait avoir profondément blessé Joseph; et, s'il avait été un homme prompt à la colère, prompt à juger, c'est plus ou moins cette issue qu'aurait eue l'histoire de Marie.

La deuxième option aurait semblé plus miséricordieuse et, peut-être, plus honorable, sauf que Marie aurait toujours passé pour infidèle à ses yeux et que leur mariage aurait été caractérisé par une méfiance constante.

Cependant, Matthieu nous apprend que Joseph, en « homme juste » (Matthieu 1 : 19, BDS), ne souhaitait pas la diffamer ; au contraire, il pensait garder la chose pour lui et rompre secrètement avec elle, ce qui aurait eu pour mérite de préserver sa réputation et de lui permettre de facilement s'engager plus tard dans une nouvelle relation maritale.

Les écrivains de l'Antiquité sentaient rarement le besoin d'inclure, dans leur récit, les pensées intimes d'un de leurs personnages clés. Ayant un accès limité à du matériel pour écrire et face à des lecteurs pour la plupart illettrés, les écrivains de l'Antiquité se limitaient à décrire les actions du personnage. Ce que les lecteurs souhaitaient savoir, c'était « ce qui s'était passé », et les récits étaient conçus pour répondre exactement à cette attente. Mais ici, Matthieu rompt avec cette tradition littéraire. C'est à ce point-ci que le récit raconté par Matthieu nous apprend que Joseph « y pensait » (Matthieu 1 : 20).

Il s'agit là, finalement, d'une ligne de démarcation plutôt heureuse entre le moment où Joseph apprend la nouvelle de la grossesse de Marie et sa décision d'y réagir. C'est à ce moment précis, et pas avant, que l'ange du Seigneur est dépêché pour lui révéler la vérité. Matthieu nous apprend premièrement que, loin d'être impulsif, Joseph attend, et que cette attente, cette patience en pensée et en action, est fort à propos récompensée par un message de la part du Seigneur.

Pourquoi l'ange n'est-il pas intervenu avant que Joseph n'ait appris la choquante nouvelle de la grossesse de Marie ? Pourquoi ne pas lui avoir épargné cette anxiété, en l'avertissant au préalable ? Cette pause dramatique dans l'action

de Joseph poursuit ici un certain nombre d'objectifs. Premièrement, elle permet à Matthieu d'informer ceux qui remettent en cause la légitimité de la naissance de Jésus que cette question a fait l'objet du test le plus rigoureux qui soit, et que celui-ci s'est avéré probant. Qui d'autre aurait eu davantage intérêt à ce que soit déterminée la vérité concernant la conception de Jésus et la pureté de Marie, sinon son fiancé ? Si Joseph, lui qui avait le plus à perdre en épousant une femme qui lui avait été infidèle, consentait à croire en la pureté de Marie et en la conception divine de Jésus, il ne devrait pas être difficile pour les autres d'y croire, eux aussi. Le fardeau de la preuve de la virginité de Marie a fait l'objet du test le plus rigoureux, et celui qui avait le plus grand intérêt en la validité de sa prétendue virginité a établi la vérité.

Deuxièmement, et point très important pour cet exposé, cette pause rompt avec la tradition d'après laquelle l'action est toujours ce qui fait avancer le récit. Quelquefois, semble-t-il, Dieu ne nous rencontre qu'une fois que nous nous sommes résolus à attendre d'y voir plus clair. Devant Joseph se présentaient diverses options ; lui-même avait à l'esprit une option qu'il pensait être la bonne (rompre avec elle). Mais il se trouve que cette « bonne option », en l'occurrence, aurait été la mauvaise.

Là encore, le fin mot de ce récit se trouve dans la qualité d'« homme juste » que Matthieu attribue à Joseph. Cette justice sous-jacente a produit la patience. Sa justice l'avait prédisposé à traiter Marie avec justice. Le principe sous-jacent de justice, de la foi en Dieu et en ses principes l'a conduit non pas à agir, mais à réfléchir.

Finalement, il reste le fait impressionnant que Jésus et ses demi-frères ont été éduqués dans un foyer qui avait la patience pour vertu. Jésus, le beau-fils de Joseph, savait faire preuve d'une patience stratégique ; ses disciples se

rappellent l'avoir vu attendre jusqu'à quatre jours, avant d'aller ressusciter un mort. Et pourtant, si Jésus avait eu besoin, un jour, de se presser, c'était bien ce jour-là. Au contraire, il a attendu, à dessein, afin de pouvoir glorifier le Père (Jean 10 : 4). Mais la patience était un trait de caractère qu'il partageait avec les autres membres de la maisonnée. Jacques, le frère de Jésus, a prêché la patience et a encouragé les autres à écouter et à se retenir de juger assez longtemps pour que la vérité finisse par éclater d'elle-même. Puisqu'il existait, dans le Nouveau Testament, d'autres personnes nommées Jacques, l'histoire du christianisme l'a appelé fort à propos « Jacques le juste », pour distinguer le frère de Jésus d'avec les autres. Cette appellation est vraiment fort à propos ! Car, c'est du même qualificatif que Matthieu décrit pour la première fois son père, Joseph. On imagine sans difficulté Jacques se remémorant devant l'Église ses souvenirs des enseignements de son père. La Parole de Dieu, dit Jacques, a été « plantée » en nous (Jacques 1 : 21) ; en d'autres termes, la vérité et notre capacité à percevoir la vérité sont le résultat de l'œuvre du temps.

Sans aucun doute, il faut parfois des actions fortes ; mais si nous effectuons une introspection dans notre propre vie, notre expérience collective nous dit qu'un grand nombre des décisions les plus importantes de notre vie sont des décisions que nous n'avons jamais eu à prendre. Plusieurs problèmes disparaissent d'eux-mêmes avec le temps, sans que nous ayons à faire quoi que ce soit.

IV. LE MIROIR : JACQUES 1 : 22-25

Jacques poursuit le développement de son thème de l'irrésolution, en faisant maintenant allusion à un homme qui se regarde dans un miroir, mais sans parvenir à voir la signification de l'image qui lui est réfléchie. Tout comme un bambin

qui se regarde dans un miroir, mais qui n'y voit que l'image d'un autre bambin, cette personne est incapable d'associer le fait de se voir tel qu'on est, et celui d'agir en conséquence. Cette personne est irrésolue (elle possède littéralement deux esprits : un esprit pour voir, et l'autre, complètement déconnecté du premier, pour agir). La Parole de Dieu est un tel miroir ; elle nous permet non seulement de nous autoévaluer, mais elle nous commande également de procéder aux ajustements nécessaires, après l'évaluation.

Jacques considère la Parole de Dieu comme « la loi parfaite, la loi de la liberté » (Jacques 1 : 25). Pour les premiers chrétiens, la liberté ne se définissait pas comme étant cette capacité de faire tout ce que l'on voulait ; elle était, au contraire, la capacité de faire ce qu'on devait faire. La Parole de Dieu était donc l'ultime libérateur. Les gens ont généralement un sens inné du péché et comprennent bien le besoin d'une eau purificatrice ; en revanche, ce qu'ils ne savent pas, c'est si cette eau purificatrice existe ou pas : c'est ce qui a donné naissance aux divers systèmes religieux humains. Dans la plupart des cas, la « réflexion » qu'offrent ces systèmes est pour le moins confuse ; l'humanité se regarde dans ces « miroirs », mais leur pouvoir réfléchissant se comparerait à celui d'une boîte en carton. C'est pourquoi leurs adeptes essaient de poser des actions correctives à l'aveugle. Pour Jacques, la Parole de Dieu, d'une absolue précision, révèle ce qui est mal ; ainsi, nous n'avons simplement qu'à agir d'après ce que nous voyons dans le miroir.

V. LE PAUVRE ET LA LOI ROYALE : JACQUES 1 : 26 À 2 : 12

Le livre des Psaumes cherche souvent à mettre en valeur les pauvres ; les prophètes, eux, rappellent souvent aux riches de se souvenir des pauvres. Jésus enseigne que les pauvres sont bénis (Matthieu 5 ; Luc 6), et Paul a recueilli des dons d'églises

non-juives « pour les pauvres », c'est-à-dire pour les chrétiens de Jérusalem. Un groupe de chrétiens de la fin du premier siècle, qui disaient avoir Jacques pour dirigeant spirituel (bien qu'il fût déjà mort plusieurs décennies auparavant), ont fait de la pauvreté une vertu. Ils s'appelaient les ébionites, c'est-à-dire « les Pauvres ». Déshonorer les pauvres, en particulier aux alentours de la Jérusalem antique, était considéré comme spirituellement fatal, tandis que les honorer était édifiant. (La pratique juive de faire des dons aux pauvres se perpétue jusqu'à nos jours. Lorsque vous vous rendez à Jérusalem, on peut s'étonner de voir un jeune Juif hassidique ou haredi quêter de l'argent. Ce n'est pas forcément qu'il ait besoin d'argent ; il le fait afin d'offrir aux autres l'occasion de réaliser une *mitzvah*, c'est-à-dire d'accomplir un commandement divin).

Alors qu'il essaie de montrer, tout au long de son épître, tous les niveaux où la duplicité religieuse peut se manifester, Jacques élabore ici un scénario qui met à l'épreuve l'intégrité religieuse de son auditoire. Si un riche se présente à la « synagogue » locale (terme désignant pour Jacques, comme pour l'auteur de l'Épître aux Hébreux, le lieu où se réunissent les assemblées chrétiennes), et s'il est traité avec plus d'égards que le pauvre qui s'y serait lui aussi présenté, cela signifie que le pauvre a été déshonoré.

Il est instructif de remarquer les mots que Jacques choisit d'utiliser, dans son scénario hypothétique (Jacques 2 : 2-4). Aux riches, il est accordé des sièges d'honneur, tandis qu'aux pauvres, il est demandé soit de rester debout, soit, dans un élan de générosité, de s'asseoir « sous mon marchepied ». Cette figure idiomatique désigne la position d'humiliation occupée par celui qui a été vaincu par un ennemi plus fort que lui. Mais c'est là un cas clair de la pratique de la foi du Seigneur Jésus-Christ avec « favoritisme » (Jacques 2 : 1).

C'est là un piège dans lequel il est facile de tomber. Un riche peut changer le cours des choses dans une assemblée opprimée ;

davantage de dîmes, davantage de considération et davantage de légitimité aux yeux des autorités. Enfin, le programme que tout le monde désire dans l'assemblée peut être mis en œuvre : de nouveaux ministères, l'amélioration des structures, etc. Le pauvre, lui, ne peut offrir à une église aucune de ces opportunités. Mais c'est justement ce que Jacques cherche à souligner. Les chrétiens pauvres sont des représentants de Dieu désignés par lui-même (Matthieu 25 : 35-40) ; Dieu considère le traitement que nous accordons aux pauvres comme si c'était à lui-même que nous l'accordions.

Maintenant que Jacques vient d'utiliser à nouveau la Parole de Dieu pour démontrer l'éventuelle existence d'une duplicité religieuse (l'irrésolution), il éclaire l'entendement de son auditoire sur ses implications. Pour un grand nombre de Juifs de l'Antiquité, y compris pour Jésus, toute la Loi de Moïse pouvait se résumer en deux commandements : aimer le Seigneur et aimer son prochain (Matthieu 22 : 40). Mais ce résumé pouvait lui-même se résumer en un seul commandement : aimer son prochain comme soi-même, puisqu'aimer son prochain, c'est en somme aimer Dieu. Quelques générations plus tôt, Hillel, un fameux rabbin né à Babylone, a pu relever le défi lancé par un païen de pouvoir lui enseigner toute la Torah en se tenant sur une seule jambe. Le rabbin a dit : « Ce que vous trouvez détestable, ne le faites pas à votre prochain ». Paul enseigne la même maxime sous une autre forme. « Car toute la loi est accomplie dans une seule parole, celle-ci : Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Galates 5 : 14).

Le monde antique croyait qu'il existait certaines lois qui englobaient implicitement toutes les autres. Pour les Juifs, aimer son prochain (Lévitique 19 : 18) constituait toute la loi. C'était la « loi royale ». Les stoïciens grecs possédaient leur propre version de cette loi (cest-à-dire la maîtrise de soi). Plus loin en arrière dans le temps, l'hospitalité était considérée de la même manière (voir la fable d'Ovide intitulée « Beaucis et

Philomène », dans les *Métamorphoses*). Même si l'illustration suivante, plus contemporaine, décrit une situation moins grave du point de vue éthique, elle est sans doute fort à propos. Une femme a un entretien prévu à 13 h, mais elle s'y présente en retard. Il existe un bon nombre de règles non écrites qui pourraient avoir été violées ce jour-là, mais le fait de violer la règle non écrite de la ponctualité en dit long à l'employeur. L'employeur suppose que : *Si elle a si peu d'égards pour nous maintenant, alors que c'est encore moi, l'employeur, qui ai toutes les cartes en main, imaginez comment elle nous traitera, lorsqu'elle disposera plus tard, elle aussi, d'un levier !* Dans ce contexte mondain, la « loi royale » est la loi de référence, une loi dont le respect ou la violation reflète notre réalité cachée. Cela vaut aussi dans d'autres contextes, disons... celui d'un pasteur qui maltraiterait un enfant, d'un policier qui recevrait un pot-de-vin de la part d'un automobiliste qui a brûlé un feu rouge, d'un banquier qui utiliserait la carte de crédit de l'entreprise pour ses achats personnels. Même s'il n'est pas certain qu'un seul de ces actes, pris isolément, puisse conduire son auteur en prison, ce sont tous là des actes révélateurs, qui n'augurent rien de bon. Ce n'est pas que la loi royale soit la seule ou la plus grande loi, mais c'est la loi la plus révélatrice.

Pour Jacques, enfreindre cette loi royale, la loi de l'égalité de traitement pour le riche comme pour le pauvre, c'est implicitement enfreindre toutes les autres lois. Toute congrégation qui n'adresse pas la même invitation évangélique et qui n'a pas les mêmes égards pour le pauvre que pour le riche enfreint toutes les lois concevables. En revanche, toute église qui honore le faible pratique la foi du « Seigneur Jésus-Christ » (Jacques 2 : 1) et respecte la loi royale. Elle respecte donc ainsi le reste des lois morales.

UNE CONFESSION DU MIROIR

Combien de fois avons-nous remarqué la présence de l'irrésolution et de la duplicité dans notre propre vie ? Ces attitudes peuvent se manifester partout et nous prendre au dépourvu. Supposons que je sois intéressé par une offre d'emploi, et que j'envoie un courriel à l'employeur potentiel, en lui demandant un entretien. Je suis complètement à sa merci. Il n'en tient qu'à lui de m'accorder ou non ce poste, et si l'employeur venait à supprimer, à archiver ou à oublier mon courriel, cette offre serait perdue pour moi. Donc, afin de m'assurer de faire bonne impression et que l'employeur remarque mon curriculum vitæ, je relis mon courriel une dizaine de fois et à haute voix. Je vérifie l'orthographe, la ponctuation, les fautes de grammaire, le ton, le professionnalisme, etc. Je pèse chaque mot ; et, après avoir poussé un long soupir, je clique sur « Envoyer ». Dans l'attente d'une réponse, je vérifie ma boîte de réception tous les jours, voire toutes les heures. Finalement, au bout d'une semaine, une réponse me parvient. Elle me demande de lui envoyer de plus amples informations et de confirmer une date pour un entretien. Je jubile... mais pas pour longtemps. Je dois envoyer une réponse immédiatement. Lui répondre le lendemain ou la semaine prochaine serait totalement irresponsable.

Mais, quelques mois plus tard, après avoir obtenu le poste, c'est moi qui reçois les courriels. Mes subalternes m'envoient des courriels, et des employés potentiels m'envoient également leur curriculum vitæ. Parfois je les lis, et parfois je ne les lis pas ; parfois, je leur réponds au bout d'une semaine, et parfois, je ne le fais pas. Et lorsque je réponds à un subalterne, j'écris une réponse courte — et je ne prends plus la peine de relire ma réponse afin d'en vérifier le ton, encore moins l'orthographe. Pas même une fois. Je clique sur « Envoyer ».

Ne suis-je pas cet homme irrésolu ? Ne suis-je pas celui qui pratique la « foi de Jésus-Christ » avec « favoritisme » ? Dans tout ce processus, ne me suis-je pas regardé au miroir de la Parole de Dieu et n'ai-je pas vu que je suis un homme qui traite avec égard ceux qui sont en position de m'aider ou de me faire du tort, mais avec indifférence ceux qui ne sont pas dans cette position ? Lorsque j'avais besoin de miséricorde, je n'ai ménagé aucun effort pour m'en montrer digne, mais lorsque j'ai été en position de faire miséricorde, je me suis montré paresseux et mesquin. N'ai-je pas oublié de me rappeler, comme m'en a mis en garde Jacques, que tous ceux qui jugent sans miséricorde seront également jugés sans miséricorde ?

VI. LA FOI SANS LES ŒUVRES : JACQUES 2 : 14-25

Il s'est créé une brèche dans ce qui était auparavant considéré comme une définition monolithique de la foi ; une brèche provenant probablement de l'explication de Paul, au sujet des conditions intemporelles d'entrée en alliance avec Dieu. La foi a toujours été comprise jusqu'ici comme le principe d'animation le plus essentiel, dont découlaient pratiquement toutes les actions, les paroles et les pensées d'un individu. La foi n'était plus simplement une pensée, elle est devenue un mode de vie. Dans le judaïsme primitif, par exemple, un prosélyte devait répéter : « Écoute, Israël ! L'Éternel, notre Dieu, est le seul Éternel » ; mais cette croyance cognitive incluait également les commandements auxquels elle servait d'introduction (par exemple, Tu ne convoiteras point, etc.). Croire en ceci signifiait respecter cela ; et la seule preuve de la foi au *Shema* était l'obéissance aux autres commandements. Mais au premier siècle, il est devenu possible de dissocier les actions de leurs fondements cognitifs. Outre les autres facteurs culturels, certains de ces fondements cognitifs auraient été liés au fait

que les chrétiens se référaient à un évènement historique, la résurrection de Christ, et qu'ils invitaient leurs auditeurs, de manière évangélique, à croire en la réalité de l'évènement et en son pouvoir salvateur et régénérateur. Cela, bien sûr, nécessitait une décision cognitive : une décision qui, en outre, impliquait un assentiment à la proposition d'après laquelle Dieu a suspendu l'ordre naturel des choses et a ressuscité un mort. La foi chrétienne véritable est restée fidèle à ses racines juives, en ce qu'elle nécessite une preuve vivante de sa confession ; les apôtres attendaient des convertis qu'ils agissent selon leur croyance, premièrement en se repentant et en se faisant baptiser. Mais, tout comme nous l'avons vu dans les Épîtres de Paul, certains chrétiens se sont fait une fausse idée des enseignements de Paul, et ils ont cru qu'essayer de vivre selon une éthique chrétienne distincte dans le monde diminuait la valeur et l'efficacité de la crucifixion de Christ. Dans ces cercles, la foi a été négligée. Cependant, ayant remarqué le développement de cette brèche, Jacques essaie, dans son épître, de renforcer la foi en la mettant à nouveau à l'œuvre.

L'enseignement de Jacques sur la foi et les œuvres a donc souvent été opposé à celui de Paul ; cependant, il n'est pas nécessaire de lire ce texte de façon antagoniste. Et même si Jacques cherchait ici à attaquer l'Évangile de Paul, ce qui, du reste, est improbable, il ne le contredit pas ; ce passage se borne, au contraire, à contredire une caricature de l'« Évangile » de Paul. Ce que Jacques dit ici sur la foi et les œuvres, Paul le dit souvent, lui aussi. Jacques dit d'Abraham qu'il a été justifié par la foi qui l'a poussé à placer son fils Isaac sur l'autel ; mais, si Jacques cherchait directement à critiquer Paul, il aurait, semble-t-il, évoqué son point d'achoppement avec les judaïsants : l'idée d'après laquelle Abraham a été justifié par la circoncision. De plus, Paul oppose les « œuvres de la loi » à la foi, tandis que Jacques oppose simplement « les œuvres » à la foi. Paul se soucie principalement des rituels cérémonieux ethniques du

judaïsme, alors que les « œuvres » dont parle Jacques concernent l'éthique universelle, c'est-à-dire les œuvres de compassion et d'intégrité. La raison pour laquelle Paul cible la circoncision dans son exposé sur la foi, c'est qu'il sait bien que ce problème de circoncision n'est pas une question d'éthique, mais bien une question d'alliance. Ce que Paul fustige, c'est l'idée qu'un païen doive se soumettre au rite juif de la circoncision pour pouvoir entrer dans l'alliance abrahamique-chrétienne, alors qu'Abraham lui-même a été considéré comme juste avant même sa circoncision. Il y a eu quelqu'un qui est entré dans l'alliance sans circoncision, et ce « quelqu'un » n'est autre que le père de la foi d'Israël.

Il est plus probable que ce ne soit pas Paul que Jacques cible ici, mais plutôt un groupe de chrétiens qui comprenaient mal l'ensemble des enseignements de Paul, ou encore qui choisissaient de suivre certaines idées favorables à leur point de vue, tout en ignorant d'autres de ses enseignements qui ne leur convenaient pas. Parmi les chrétiens de Corinthe, il y avait un groupe de personnes qui partageaient les mêmes idées. Ils gravitaient librement autour des enseignements de Paul sur la liberté (« Tout m'est permis » était leur slogan préféré), sans tenir compte de ce que Paul avait à dire sur leurs obligations envers Christ et envers leur prochain.

Beaucoup des gens n'ont pas compris Paul, à son époque, et encore aujourd'hui, beaucoup des gens ne le comprennent toujours pas. Paul n'a jamais enseigné que la foi justifiait le péché : il enseigne plutôt que la foi justifie le pécheur. Compte tenu de la position de l'Épître de Jacques dans le canon, c'est-à-dire après celles de Paul et celle aux Hébreux, quel meilleur moyen de prévenir toutes ces incompréhensions ou, du moins, de les réduire, que de la placer là, pour qu'elle parle à ceux qui tenteraient de prendre en otage l'Évangile de Paul et de transformer la grâce en disgrâce !

* * *

Alors que Jésus enseignait souvent en paraboles, Jacques, son frère, préférerait enseigner par des scénarios hypothétiques (il se trouve que c'est aussi la méthode pédagogique préférée de Paul). Ici, son scénario essaie de révéler l'inefficacité de la foi sans les œuvres. L'épreuve de la foi sans les œuvres se décline, pour l'essentiel, ainsi : si quelqu'un peut être sauvé par une foi sans les œuvres, cela revient à dire qu'une simple prière de bénédiction peut suffire, en lieu et place de nourriture et de vêtements chauds, à apaiser la faim d'un homme et à le réchauffer. Mais le ventre, lui, se nourrit de nourriture et non de prières (surtout, lorsque ces prières sont si obstinément dépourvues de sincérité, qu'elles sont vues comme des substituts à des actes de compassion qui, eux, nécessitent temps et argent pour offrir de la nourriture ou de la chaleur) ; de même qu'une simple prière ne peut remplir un ventre ou donner de la chaleur à quelqu'un, ainsi la foi sans œuvres ne peut sauver personne.

Jacques perçoit que les chrétiens seraient tentés de nominaliser la foi ; et, en fait, durant les vingt derniers siècles, plusieurs ont vidé la foi de sa substance. Le chrétien hypothétique qui voit un homme affamé et qui lui dit : « Allez en paix, chauffez-vous et rassasiez-vous » utilise une prière de « foi » pour donner une couverture religieuse à ce qui est en réalité un manque de réelle compassion. Voilà qui est particulièrement répréhensible ; de transformer la grâce en disgrâce. Tout au long de son épître, Jacques est comme un fin limier, à la recherche des formes de foi irrésolues, inconstantes, hypocrites et statiques. Nous le voyons donc révéler ici la « foi » sous sa forme la plus hypocrite.

VII. DES DÉMONS ORTHODOXES : JACQUES 2 : 19-26

Au cœur de son argumentaire, on assiste à un rebondissement surprenant : Jacques cite avec ironie les démons comme exemples de foi. Il affirme que même les démons croient en un seul Dieu, et qu'ils tremblent à cette idée (il va expliquer plus loin la raison de ce tremblement). Son éducation de juif dévot lui a appris l'importance fondamentale du *Shema*. Il constitue le premier principe de la théologie ; toute théologie qui repose sur autre chose est vouée à l'échec. En faisant remarquer que même les démons croient en un seul Dieu, Jacques met le *Shema* dans leur bouche et démontre ainsi avec puissance que même les éléments les plus rebelles de l'univers commencent là où commencent les Juifs et les chrétiens. Cependant, s'il suffisait de croire que Dieu existe pour être sauvé, même les démons pourraient être sauvés. Si la foi n'était qu'une question d'adhésion intellectuelle à des propositions théologiques, qui d'autre posséderait une foi aussi « orthodoxe » que celle des démons ? Ils n'ont jamais affaire à de la fausse théologie ; au contraire, leur problème est qu'ils refusent d'obéir. En d'autres termes, ainsi qu'il a été dit plus haut, ils possèdent la vraie théologie, mais leur théologie ne « les possède pas ».

Ce dont il est question ici, c'est de la définition de la foi. Nous avons vu quelque chose de similaire dans notre exposé sur Hébreux 11 : nous avons noté que l'auteur oppose la foi des saints de l'Ancien Testament à celle requise des croyants du Nouveau Testament. Mais Jacques essaie d'universaliser et de normaliser une définition de la foi. Jacques met ainsi à nu l'absurdité de la foi sans les œuvres, chez ses lecteurs. Si leur « foi » ne les élève pas plus haut que la religion des démons, alors « à quoi cela sert-il » (Jacques 2 : 16) ? Nous qui adhérons aussi à ce *Shema*, nous devons faire face au défi de Jacques ; il nous dirait alors : « Tu crois qu'il y a un seul Dieu. Tu fais

bien. Mais les démons le croient aussi. En quoi donc es-tu différent d'eux ? »

Par une autre formulation, Jacques fait écho à Paul : si nous prêchons la théologie des anges et des démons, mais que nous n'avons pas l'amour, alors nous ne sommes rien. Jacques mentionne Abraham et Rahab comme exemples du type de personnes possédant une foi authentique à l'œuvre. On peut facilement comprendre qu'il ait mentionné Abraham ; mais pourquoi choisit-il Rahab, parmi toutes les personnes qu'il aurait encore pu mentionner ici ? L'explication se trouve probablement en rapport avec le thème principal : l'accueil des personnes dans le besoin. Abraham a accueilli les trois anges qui se sont présentés à lui sous la forme de gens ordinaires, et il leur a offert un repas avant même de connaître leur identité (Genèse 18). Rahab a accueilli, logé et caché les deux espions israélites, au moment où ils étaient le plus vulnérables et qu'ils en avaient le plus besoin (Josué 2). Ainsi, un patriarche et une prostituée ont aidé des gens qui n'avaient pas grand-chose à leur offrir en retour.

* * *

Jacques a pu considérer comme une ellipse son observation d'après laquelle les démons tremblent : « Les démons le croient aussi [qu'il y a un seul Dieu], et ils tremblent. » Mais pourquoi tremblent-ils ? L'argumentaire de Jacques, qui débute en 2 : 12, est que les chrétiens doivent parler et agir comme ceux qui seront jugés ; les œuvres de miséricorde seront récompensées par de la miséricorde, au jour du jugement. Il pourrait alors sembler que les démons, ces modèles de foi sans les œuvres et de jugement sans miséricorde, tremblent à la pensée de leur propre jugement à venir. Leur « foi » est un parfait exemple de l'homme « irrésolu » : ils possèdent la « crainte du Seigneur », qui est si indispensable dans la tradition de sagesse juive, mais leur crainte ne se traduit en aucune bonne œuvre.

I Pierre

I. ÉTRANGERS EN TERRE ÉTRANGÈRE

Le peuple de Dieu s'est longtemps considéré comme un peuple en exil. Alors que les descendants de Caïn ont bâti de grandes villes, Abraham, lui, est décrit comme un étranger en quête d'une ville plus convenable pour son appel éternel (Hébreux 11 : 9-16). En mémoire de sa vie d'exilé, Moïse appelle son premier fils Guerschom, ce qui signifie plus ou moins «étranger», «de passage» (Exode 2 : 22). La fête des tentes, célébrée par les Israélites, commémorait leur condition perpétuelle de citoyens temporaires. Une portion importante des Écritures d'Israël a été rédigée par des exilés (Psaume 137 ; Ézéchiël, Daniel, des portions de Jérémie et, peut-être même, une grande partie des livres historiques, I et II Rois et I et II Chroniques). Dans le Psaume 39 : 13, même le roi David se décrit comme un exilé. «Écoute ma prière, Éternel... Car je suis un étranger chez toi, un habitant, comme tous mes pères.» Les exils à Babylone et en Assyrie n'ont fait que renforcer ce sentiment qui a habité Israël depuis le début. Ainsi qu'il a été mentionné plus haut, les Juifs dévots qui ont vécu au cours des siècles précédant et suivant Christ, même en Israël, se considéraient comme des exilés, y compris dans leur propre patrie.

Pierre hérite de cette lourde et sainte insatisfaction qui lui vient de ses ancêtres. Même si l'auditoire de Pierre était essentiellement constitué de Gentils (il est mentionné dans I Pierre 1 : 18 que son auditoire était constitué d'anciens adorateurs d'idoles), et même si Pierre était quelquefois associé à la mission chrétienne auprès des Juifs (Galates 2 : 7), Pierre

s'adresse à ces Gentils comme à des exilés, conformément à la tradition d'exil d'Israël. L'épître perpétue ainsi, de manière délibérée, l'ancienne tradition littéraire des Israélites et des Juifs durant l'Exil, une littérature qui enseigne aux exilés comment vivre dans la piété et, si possible, en paix, dans un pays gouverné par un seigneur étranger. Pour Pierre, ce seigneur étranger est une certaine combinaison de Satan, ce « lion rugissant, cherchant qui il dévorera » (I Pierre 5 : 8), de l'empereur romain, et de ses principaux gouverneurs d'Asie Mineure. Sachant que son auditoire doit vivre, pour le moment, en contact étroit avec le monde, Pierre met un accent particulier sur la sainteté (1 : 13-25), sur la conduite à tenir dans les structures sociales et économiques du monde (2 : 11-3 : 7) et sur la façon de supporter fidèlement et avec espoir la persécution (3 : 8-5 : 11).

II. LES DESTINATAIRES ET LA LOCALISATION DE PIERRE

L'apôtre s'adresse aux congrégations de cinq provinces romaines, à savoir le Pont, la Galatie, la Cappadoce, l'Asie et la Bithynie. Ces contrées s'étendaient sur le nord de l'Asie Mineure (aujourd'hui la Turquie — *l'Asie* désignait généralement la région de Pergame et de ses alentours, au nord-ouest de l'Asie Mineure). L'apôtre Paul avait des contacts avec au moins deux de ces congrégations (celles de la Galatie et de l'Asie), et il est probable que les membres qui ont contribué à l'implantation des congrégations du Pont, d'Asie et de Cappadoce aient été présents, le jour de la Pentecôte (Actes 2 : 9).

Pierre considère ces congrégations comme les exilés d'Israël. Il déclare écrire depuis « Babylone » (I Pierre 5 : 13), mais cela ne signifie pas qu'il écrivait depuis la Babylone de Chaldée, l'ennemie jurée d'Israël à l'est, qui était désormais pratiquement une terre désertique et dépeuplée ; il est encore moins probable qu'il ait écrit depuis Babylone en Égypte, qui était un

petit avant-poste désertique. Les apôtres, pour autant que l'on sache, à partir du Nouveau Testament et des autres ouvrages contemporains, résidaient dans de grandes villes, ce qui leur permettait davantage : (1) de rester près des routes principales ; (2) d'envoyer et de recevoir des messages ; et (3) d'évangéliser de grands secteurs de la population mondiale.

Au premier siècle, les Juifs ont commencé à désigner Rome sous le nom de « Babylone » (*II Baruch* 11 : 6 ; 67 : 7 ; *Oracles Sibyllins* 5 : 143, 159, 434). Cette appellation avait pour effet de rappeler aux Juifs que leur vie était la suite des récits d'Ézéchiël, de Daniel et de Jérémie. Ils vivaient toujours dans l'attente de la pleine réalisation des promesses de Dieu. Rome n'était que Babylone, sous un autre nom ; les forces du mal qui avaient gouverné Babylone avaient maintenant établi leur résidence à Rome ; et, les mêmes péchés d'idolâtrie qui avaient été purgés à travers Babylone étaient maintenant purgés par Rome. Les raisons pour lesquelles Pierre déclare écrire de « Babylone », à la fin de son épître, correspondent précisément au thème de l'exil qui introduit cette épître. Sa congrégation représente Israël, qui vit dans un pays gouverné par le vieil ennemi de Dieu.

Il est tout aussi important de remarquer qu'en déclarant écrire de « Babylone », Pierre place sa congrégation sous l'ombre des prophéties de l'Ancien Testament. Et cela peut expliquer pourquoi Pierre utilise le langage de la version grecque de l'Ancien Testament (la Septante) pour s'adresser aux congrégations. Dans 2 : 9, il les qualifie de « race élue » (comparer Ésaïe 43 : 20), de « sacerdoce royal » (comparer Exode 23 : 22), de « nation sainte » et de « peuple acquis » à Dieu (Ésaïe 43 : 21). Dans 2 : 10, Pierre cite Osée 2 : 25 : « Je planterai pour moi Lo-Ruchama dans le pays, et je lui ferai miséricorde ; je dirai à Lo-Ammi : Tu es mon peuple ! et il répondra : Mon Dieu ! ». Cette prophétie est particulièrement à propos pour Pierre, parce qu'elle annonce des temps où, durant l'Exil ou après,

Dieu reconstituera son peuple, et c'est justement ainsi que Pierre considère sa congrégation.

III. LA PREMIÈRE ÉPÎTRE DE PIERRE : UNE LEÇON POUR LES NOUVEAUX CONVERTIS

La première Épître de Pierre peut bien avoir été conçue comme ce qui serait aujourd'hui un cours pour nouveaux convertis. L'épître insiste sur le baptême et est remplie d'extraits de cantiques, d'articles de foi et de confessions chrétiennes. Cette épître est une confession de ce que Dieu est, de ce qu'il a fait, de ce qu'il fera; elle apprend aux chrétiens leur réelle identité, leurs origines et leur destination; elle les informe de la conduite à tenir, quand ils s'en vont dans les royaumes du monde.

Il n'y a pas assez d'informations extérieures pour nous permettre d'affirmer que cette épître est un cours de catéchèse baptismale, mais cette idée permettrait d'étayer le thème de l'exil qui y est développé. Les nouveaux convertis auraient dû apprendre jusqu'à quel point ils étaient des expatriés, et comment ils étaient en train de devenir des citoyens d'un autre royaume. Et la voix qui nous instruit de ces articles de foi n'est nulle autre que celle de l'apôtre Pierre, lui qui a prêché le baptême, le jour de Pentecôte. Que cette épître ait pu avoir cette utilisation de cette manière au premier siècle, il est clair que, de nos jours, une telle utilisation serait appropriée, instructive et profitable.

IV. RESPECTER LES AUTORITÉS HUMAINES

Pierre savait, comme tout le monde, la menace que représentait Rome pour le monde. Le fait pour lui d'être disciple de Christ l'a contraint à vivre en permanence à l'ombre de la puissance terrifiante et parfois brutale de Rome. Il sera finalement mis à mort, de la manière dont Rome mettait à

mort ceux qu'elle considérait comme indignes d'honneur : il sera crucifié (Jean 21 : 18 ; voir également *Les Actes de Pierre*, ouvrage dans lequel il est dit que Pierre a été crucifié la tête en bas, à sa propre demande). Et pourtant, dans cette épître, Pierre invite sa congrégation à conserver un certain niveau de respect envers les autorités, y compris l'empereur, qu'il mentionne spécifiquement (2 : 13).

Pierre fait appel encore une fois à la métaphore dominante qu'il utilise dans cette lettre, celle d'Israël en exil, et il clarifie davantage sa position : Jérémie a parlé à ceux qui allaient en exil : « Recherchez le bien de la ville où je vous ai menés en captivité et priez l'Éternel en sa faveur, parce que votre bonheur dépend du sien » (Jérémie 29 : 7). La position des Juifs d'autrefois leur exigeait de vivre en tant que peuple mis à part ; mais sans pour autant se montrer malveillants envers les autorités humaines. Au contraire, ils devaient travailler avec celles-ci, dans la mesure où leurs objectifs coïncidaient avec ceux d'une société paisible. Dans la même veine, Pierre non seulement invite son peuple à éviter, autant que possible, des persécutions inutiles (2 : 12), mais il l'exhorte également à comprendre le rôle des autorités humaines dans la quête de la justice (2 : 14).

Étant donné que nous étudions ici une époque dans laquelle l'esclavage faisait partie intégrante de la société, autant que la technologie fait partie de la nôtre aujourd'hui, cette quête de la justice n'incluait pas encore la liberté terrestre des esclaves. Le Nouveau Testament contient les germes d'émancipation (et, parmi tous les textes anciens qui nous soient parvenus, le Nouveau Testament, ainsi que l'Ancien, sont les seuls à contenir ces germes). Il est fort aisé, blotti derrière le voile des dix-neuvième et vingtième siècles, de critiquer Pierre de demander aux esclaves d'être soumis à leurs maîtres. Inspirée par l'importance prépondérante de l'égalité chrétienne, notre époque a fait de grands pas en matière d'égalité des races, au

point de dégager un consensus suffisamment large pour mener la lutte et pour contraindre les gouvernements à abolir un système d'oppression qui remontait à des temps immémoriaux dans l'histoire humaine. Mais Pierre n'a pas eu le privilège de vivre à une époque où les gouvernements se montraient compatissants devant la condition des esclaves.

Il était encore frais dans la mémoire de l'auditoire de Pierre, le souvenir de ces six mille esclaves crucifiés le long de la voie Appienne, après la révolte de Spartacus (en 71 av. J.-C.). Cet incident a gravement traumatisé le prolétariat (la classe moyenne) et l'aristocratie de Rome. Les révoltes ultérieures ont toutes été étouffées dans l'œuf. Les trahisons d'esclaves étaient rapidement punies de la manière la plus brutale. En effet, toute velléité d'affranchissement de la part des esclaves aurait été accueillie froidement par les autorités. Rome considérait toute forme de compromis en faveur de ses esclaves comme une menace contre les intérêts de son empire. Les esclaves étaient un élément vital pour son mode de vie. Imaginez donc l'arrogance dont Pierre aurait fait étalage en demandant aux esclaves de ses congrégations de faire « ce qui est bien » et de se révolter ! Les esclaves auraient été promptement décimés, ainsi que le reste des congrégations chrétiennes ; et cette révolte, encore une fois, aurait été vaine ! Cette directive aurait joué contre celui qui, par trois fois, a fait le serment à Christ lui-même de paître son troupeau (Jean 21 : 15-19).

En vérité, puisque les premiers chrétiens se considéraient comme étant affranchis par Christ, avec ou sans l'approbation de leurs maîtres, ils comprenaient mieux que quiconque que cette structure sociale qui asservissait certaines classes et en privilégiait d'autres n'était qu'un système illusoire et éphémère qui, un jour, serait complètement détruit par Christ. L'esclavage n'était pas leur véritable condition : ils étaient simplement des étrangers en terre étrangère, qui attendaient l'avènement du royaume céleste. Dans l'intervalle, ils pouvaient trouver leur

dignité dans le fait que Christ a, lui aussi, été qualifié d'esclave (par exemple, dans Philippiens 2 : 7, Jésus est appelé *doulos*, terme qui, pour le meilleur ou pour le pire, est souvent rendu en français par le terme, plus digne, de « serviteur ».

V. LA MODESTIE EXTÉRIEURE INDIQUE UNE RICHESSE INTÉRIEURE

Dans I Pierre 3 : 1-7, Pierre parle aux femmes, et les exhorte à « être soumises » à leurs maris, que ceux-ci soient des croyants ou non. Leur soumission les distinguait nettement d'autres femmes qui vivaient dans des conditions loin d'être idéales. Plus encore, Pierre leur conseille de s'occuper de la beauté de leur cœur, de la même manière que les femmes des non-croyants décoraient leur corps. Les non-croyantes jetaient leurs regards sur leurs bijoux en or, pour choisir, disons, le collier ou les boucles d'oreille les mieux assortis à leurs vêtements ; elles dépensaient une part exagérée de leur fortune dans ces articles, non seulement pour se faire belles, mais également pour montrer qu'elles appartenaient (ou aspiraient à appartenir) aux plus hautes classes de la société. À l'opposé, dit Pierre, les chrétiennes doivent plutôt préférer aux parures extérieures les parures du cœur, et avoir « la pureté incorruptible d'un esprit doux et paisible ». Cette manière de se conduire fait étalage non pas de leur classe, mais du royaume auquel elles appartiennent.

De même, la richesse intérieure de l'esprit de la chrétienne place celle-ci dans une longue lignée de femmes qui, à commencer par Sarah, font honneur au sexe féminin. Elle a réussi le difficile exploit de se montrer déterminée, forte, tout en conservant une attitude respectueuse. Lorsque Pierre mentionne que Sarah appelait Abraham son « seigneur », il s'inspire probablement de Genèse 18 : 12. Dans ce passage, après avoir fini de rire en elle-même (en pensant que personne d'autre ne pouvait l'entendre) à l'idée de porter en son sein

un enfant, malgré son âge avancé, elle s'est dit en elle-même : « Maintenant que je suis vieille, aurai-je encore des désirs ? Mon seigneur aussi est vieux ». Les anciens rabbins pensaient que cela était hautement significatif, quant à sa relation avec son mari. Elle se l'est dit à *elle-même*, c'est-à-dire qu'elle l'a appelé « seigneur » en l'absence de toute pression ou de toute convention sociale qui l'y aurait contrainte. Son for intérieur, et non pas seulement ses lèvres, par déférence et par affection, l'a appelé ainsi. Toute la pertinence de cette attitude se révèle lorsqu'on se rappelle que, plus tôt dans ce récit des patriarches, nous l'avons entendue donner des ordres à Abraham : « Voici, l'Éternel m'a rendue stérile ; viens, je te prie, vers ma servante » (Genèse 16 : 2). Il est donc clair que Sarah savait se montrer insistante, quand elle le voulait.

VI. LA « DESCENTE » DE CHRIST EN ENFER DANS I PIERRE 3

Il est de tradition de déduire de I Pierre 3 : 19 que Christ, dans l'intervalle entre sa mort sur la croix et sa résurrection, est descendu en enfer, prêcher l'Évangile aux morts. Mais cette interprétation pose un certain nombre de difficultés, y compris celle, qui n'est pas la moindre, d'ignorer cette claire allusion de Pierre à un texte assez important de son époque. Cependant, avant d'en dire plus sur cette allusion, il serait utile, pour nous assurer que nous partageons le même vocabulaire que lui, d'examiner attentivement les termes qu'il utilise lui-même.

Après que Jésus a souffert pour nos péchés et qu'il a été ressuscité des morts [c'est-à-dire « rendu vivant quant à l'esprit »], Pierre affirme que, par le même esprit, il « est allé » « prêcher » aux « esprits » en « prison ». En raison de leur apparente généralité, ces quatre termes du verset 19, ainsi qu'un cinquième dans le verset 20 [« autrefois »], peuvent facilement être mal compris.

- « Est allé » : Certaines traductions disent « est descendu », pour rendre le verbe grec *poreutheis*. Cependant, la traduction « est allé » de la Nouvelle Édition de Genève semble plus exacte. *Poreutheis*, dans le Nouveau Testament, n'est pas utilisé pour signifier la descente : si Pierre avait voulu dire « est descendu », il aurait probablement utilisé le verbe *katabas*. Pierre ne dit pas que Christ effectue deux déplacements distincts, l'un étant pour l'enfer et l'autre, dans 3 : 22, pour le ciel. Au contraire, il utilise le même terme pour décrire à la fois sa mission auprès des esprits désobéissants et son ascension au ciel : *poreutheis*. En d'autres termes, même s'il est dit ailleurs que Jésus est descendu dans « l'abîme » ou dans « les régions inférieures de la terre » (Romains 10 : 7 ; Éphésiens 4 : 8-10), I Pierre 3 : 18-22 semble ne focaliser que sur la description d'une mission unique, dans laquelle Christ est monté au ciel et a proclamé la victoire. Mais une victoire sur qui ? Pour répondre à cette question, les autres termes devront faire l'objet d'un exposé plus détaillé.
- « Prêcher » : Pierre affirme que Christ a *ekēryxen* aux esprits incrédules. *Ekēryxen* est dérivé de *kerygma*, qui, en général, suggère le fait de livrer à quelqu'un un message certifié. Une traduction qui utiliserait « proclamer » ou « annoncer » serait préférable ici. La raison pour laquelle « prêcher » est difficile à comprendre ici est que, dans notre culture, ce terme présente une connotation évangélique. Si Pierre avait voulu dire que la mission de Christ auprès de ces esprits incrédules était une mission évangélique, il aurait probablement utilisé les termes *kērusso* (prêcher) ou *euaggelizo* (annoncer l'Évangile). Mais, comme nous le verrons, il semble que la nature du message de l'ascension de Christ n'est pas évangélique ; ce message est une annonce ou une déclaration — une description juridique du statut de quelqu'un, à la suite de ce qui s'est passé.

- « Esprits » : Le seul passage dans le Nouveau Testament où le terme *esprits* ou *pneumasin/pneumata* est utilisé pour décrire des êtres humains ordinaires est Hébreux 12 : 23 ; toutefois, même dans ce passage, l'auteur lui adjoint un complément : « des justes ». Nulle part ailleurs le terme *pneumasin* n'est utilisé pour désigner des êtres humains ordinaires. Au contraire, il désigne généralement des êtres surnaturels, et la grande majorité de ces occurrences désignent des esprits méchants (par exemple, Matthieu 8 : 16 ; Marc 1 : 23, 26 ; Luc 10 : 20 ; Apocalypse 1 : 4, 3 : 1 ; voir aussi le livre apocryphe II Maccabées 3 : 24 ; *Jubilés* 15 : 31 ; le pseudépigraphe de *I Hénoc* 60 : 1-3 ; et les manuscrits de la mer Morte, 1QM 12 : 8-9). En supposant que Pierre utilise ce terme dans son sens habituel pour les locuteurs du grec de la koinè, nous serions plus prudents de l'interpréter comme un message annoncé aux esprits méchants, ou encore aux puissances ou principautés démoniaques.
- « Prison » : Pierre affirme que Jésus a livré ce message aux esprits en prison. Nous devrions nous rappeler que d'autres passages (Matthieu 25 : 41, Marc 3 : 27, Jude 6-7, Apocalypse 18 : 2, 20 : 7) parlent de la grande victoire de Christ qui a été célébrée lorsque les esprits méchants ont été liés, enchaînés ou emprisonnés. Jude affirme qu'à cause de leurs crimes, ces esprits ou ces anges ont été « enchaînés éternellement » (Jude 6). Ces anges ont donc été placés dans la « prison » dont parle Pierre, et ils y demeurent jusqu'à leur jugement.
- « Autrefois » : La Nouvelle Édition de Genève rend *potē* par « autrefois ». La Bible du Semeur (3 : 19-20) dit : « [...] ceux qui autrefois s'étaient montrés rebelles, alors que Dieu faisait preuve de patience ». La version Darby dit : « qui ont été autrefois désobéissants, quand la patience de Dieu

attendait. La version Parole vivante dit : « [par cet Esprit], il avait déjà prêché aux hommes qui refusaient de croire et d'obéir à Dieu, alors que Dieu attendait patiemment (leur conversion) ». La Bible de Jérusalem dit : « à ceux [les esprits en prison] qui jadis avaient refusé de croire lorsque se prolongeait la patience de Dieu ». Malheureusement, le fait de traduire par « autrefois » pourrait suggérer que ces esprits avaient été rebelles à un moment donné, mais que maintenant, ils ne le sont plus. Mais il est peu probable que ce soit là ce que Pierre veut dire. Même s'il utilise déjà *potē* dans le même sens, une fois auparavant (I Pierre 2 : 10, tout comme Paul dans Romains 11 : 30 ; Éphésiens 2 : 13 ; Colossiens 1 : 21), il ne l'utilise pas dans ce sens dans I Pierre 3 : 5, lorsqu'il évoque un autre récit d'un passé lointain, notamment l'histoire de Sarah et des saintes femmes. Ici, la version Nouvelle Édition de Genève rend fort à propos *potē* par « autrefois » (c'est-à-dire au temps jadis, le sens d'une action qui s'est produite une seule fois dans un passé lointain), sens qui semble plus approprié. Et c'est également le sens que le contexte semble exiger dans I Pierre 3 : 20, en référence aux esprits du temps du déluge. Dans l'usage classique, *potē* était souvent utilisé pour marquer le début d'un récit ancien et signifiait généralement quelque chose comme « il était une fois » ou « il y a très longtemps » ; et c'est là le sens conventionnel que Pierre semble avoir voulu lui donner, en faisant allusion à l'histoire de Sarah et à celle du Déluge.

- Ces termes étant désormais mis en contexte, dans l'environnement de Pierre, il serait peut-être mieux de conclure qu'il ne veut pas dire que l'annonce de Christ était un appel évangélique aux esprits des hommes désincarnés qui sont morts dans le Déluge. L'interprétation d'après laquelle ce passage parlerait d'une annonce évangélique

portée aux êtres humains qui n'ont pas cru au Déluge dans les enfers (appel auquel ils ont répondu par la repentance) sonnerait bizarre, compte tenu de l'analogie que Pierre fait du Déluge, comme d'un jugement de destruction (à l'encontre des moqueurs). Les eaux du Déluge ont séparé Noé des moqueurs immoraux, tout comme les eaux du baptême chrétien séparent le croyant persécuté de ceux qui parlent en mal du bien que fait le croyant. Ce passage porte son attention sur les membres de l'Église, et non sur ceux de l'extérieur.

En outre, le Nouveau Testament n'offre nulle part, de manière explicite, la possibilité d'une conversion après la mort, et il n'y a pas lieu de penser que Pierre en donne une ici. Au contraire, il semble vouloir dire que l'ascension de Jésus à la droite de la puissance du ciel incluait une visite à travers les cieux, jusqu'aux principautés, aux esprits méchants dans les lieux célestes, aux puissances, aux princes des ténèbres maintenant défaits. Il vaudrait peut-être même, mieux encore, dire simplement que l'ascension de Christ à la droite de Dieu était en *elle-même* l'ultime annonce du jugement des esprits méchants. Mais pourquoi Pierre parle-t-il ainsi des esprits qui ont désobéi, alors que Noé construisait l'arche ?

Les auteurs du Nouveau Testament connaissaient l'existence du *Livre d'Hénoch* (*I Hénoch*), un pseudépigraphe écrit entre le quatrième et le troisième siècle av. J.-C. Et, si ce livre nous est étrange (ce livre est resté introuvable pour les Occidentaux pendant plus de quinze siècles, jusqu'à sa découverte et à sa traduction au dix-neuvième siècle en Éthiopie, et à sa confirmation au vingtième siècle parmi les manuscrits de la mer Morte), il semble que l'auditoire initial de Pierre avait connaissance de son existence. Jude y fait allusion dans Jude 6-7 (*I Hénoch* 10 : 4-12) ; et, dans Jude 14-15, il cite *I Hénoch* 1 : 9, ce qui constitue une citation assez longue, compte tenu de la

brèveté de l'épître. En plus de I Pierre 3 : 19, Pierre semble également s'en être inspiré dans II Pierre 2 : 4. En bref, le livre en question parle du rôle d'Hénoch dans l'annonciation du message aux esprits méchants qui se sont immiscés dans les affaires des hommes (ou, comme le dit Jude 6, qui « ont abandonné leur demeure ») dans les jours qui ont précédé le Déluge. Selon ce livre, Hénoch est monté dans les hauteurs et a annoncé à ces esprits leur emprisonnement et leur jugement à venir, lesquels prendront effet lorsque le Fils de l'homme viendra pour les jeter dans l'abîme. Il n'est pas besoin pour nous de supposer que le seul fait de citer ce livre équivalait, pour Pierre et Jude, à lui accorder une autorité canonique. Car, pour les chrétiens et les Juifs du premier siècle, le *Livre d'Hénoch* n'avait qu'une valeur informative, sans aucune autorité canonique ; il était considéré comme inférieur aux Écritures. Et même si Jude préface sa citation en affirmant qu'Hénoch a « prophétisé », ni Pierre ni Jude n'a fait référence à ce livre comme faisant partie des Écritures. Il nous suffit de comprendre qu'ils se servent de la connaissance que leur auditoire avait de ces récits pour établir une analogie entre les jours du Déluge et les jours de crise que l'auditoire traversait.

De même que l'auteur de l'Épître aux Hébreux considère Melchisédek comme un type de Christ, de même, semble-t-il, certains parmi les premiers chrétiens considéraient cet Hénoch sans péché comme un type de Christ. Lorsque Pierre mentionne la résurrection de Christ et le message qu'il annonce aux esprits qui ont autrefois désobéi à l'époque du Déluge, il utilise pour l'essentiel le même modèle d'interprétation christologique que l'auteur de l'Épître aux Hébreux pour une autre figure obscure du récit de la Genèse. Mais le contexte plus large de I Pierre 3 : 19, c'est le désir de l'apôtre d'encourager les chrétiens qui souffrent du fait de leur foi. Comment la référence à cette annonce de Christ contribue-t-elle à la volonté d'encouragement de l'apôtre ?

L'allusion de Pierre au message de Christ, à propos du jugement des esprits méchants a, semble-t-il, pour but de mettre en parallèle le fait que les chrétiens devaient souffrir non seulement le mépris du monde, mais également cette frustration de ne pas pouvoir rendre mépris pour mépris. Noé et sa famille faisaient l'objet de moqueries, parce qu'ils agissaient de façon contraire à la méchanceté du monde ; mais, si Dieu s'est montré patient envers ses ennemis, tandis que Noé construisait l'arche, il a certainement rendu justice à Noé en emprisonnant les esprits méchants et en libérant sa puissance sur le monde. De même, les congrégations de Pierre devraient se rappeler que Christ a averti les esprits méchants qu'il rendra bientôt justice à ses fidèles. Ce que les eaux du Déluge de Noé ont fait pour séparer sa famille des moqueurs, le baptême chrétien, qui est assimilé au Déluge, le fera aussi pour séparer les croyants des non-croyants. Ce qui est salut pour l'un sera jugement pour l'autre ; les eaux mêmes du baptême chrétien, qui sauvent le croyant, seront les eaux du jugement pour le non-croyant.

Ainsi, Noé, Jésus, et le croyant du Nouveau Testament sont tous, à maints égards, représentés au moment précis où l'Esprit s'apprête à leur rendre justice. Et lorsque la moquerie atteint son paroxysme et que le silence apparent de Dieu atteint ses profondeurs, c'est là le moment précis que Dieu choisit généralement pour accomplir ce qui s'apparente à un cataclysme. C'est pourquoi Pierre dit à ses lecteurs de ne pas craindre les menaces des moqueurs, et de ne pas être effrayés (I Pierre 3 : 14, qui fait allusion à Ésaïe 8 : 12).

Surtout, Pierre insiste sur le besoin pour le chrétien de garder un profond respect pour le Seigneur, tout comme pour le monde qui le couvre de railleries. Noé a répondu humblement à ses chahuteurs en clouant une autre planche de l'arche — une réponse également destinée à tous ceux qui lui demandaient raison de l'espérance qui était en lui. Jésus

a répondu humblement à ceux qui se moquaient de lui sur la croix : « Père, pardonne-leur » — une réponse destinée à tous ceux qui lui demandaient raison de l'espérance qui était en lui. Ainsi, les chrétiens doivent-ils répondre humblement à leurs détracteurs par un profond respect pour Christ — une réponse destinée à tous ceux qui nous demandent raison de l'espérance qui est en nous.

VII. LES HUIT DE NOÉ

Dans une épître aussi économe en mots que I Pierre, pourquoi l'apôtre utilise-t-il de son espace pour mentionner le nombre d'âmes sauvées lors du Déluge ? Cela peut être lié à la signification qu'avait le chiffre huit pour les premiers chrétiens. Le chiffre sept, dans la numérologie juive, revêt une signification eschatologique : Dieu s'est reposé au septième jour de la Création. Ainsi, le chiffre sept symbolise non seulement l'achèvement en général, mais représente également la fin de l'ère. Toutefois, pour les chrétiens, qui mettent l'accent sur la nouvelle création apportée par Christ, le chiffre huit revêt aussi une signification eschatologique, et il est souvent associé à la *nouvelle* création. Si le septième jour était le samedi, le huitième jour était le dimanche. Pour l'essentiel, le « huitième jour » est une autre façon de désigner le « premier jour » de la nouvelle semaine, et la « nouvelle semaine » symbolise la nouvelle création. Christ est ressuscité le premier jour de la semaine, ce qui est une façon de dire le huitième jour. Pour commémorer la Résurrection, les chrétiens ont donc commencé à se réunir « le premier jour » de la semaine, pour leur culte.

Le baptême est associé à la nouvelle création ; lorsqu'on est baptisé, on devient une nouvelle créature. Les fonts baptismaux des premiers chrétiens étaient octogonaux (même si ce symbolisme est pratiquement abandonné de nos jours, certains fonts baptismaux ont perpétué cet usage). Dans le

judaïsme, la circoncision était réalisée le huitième jour à compter de la date de naissance d'un enfant mâle, et les chrétiens considéraient la circoncision comme une forme de baptême (Colossiens 2 : 11-12). Il se peut que Pierre ait mentionné les huit âmes épargnées par le Déluge, parce qu'il écrivait au sujet du baptême. Et ces huit âmes, nées des eaux du Déluge, sont entrées dans un nouveau monde et ont à nouveau multiplié la race humaine ; de même, le huitième jour, les chrétiens, qui sont nés d'eau et d'Esprit, sont également entrés dans une nouvelle création.

VIII. PIERRE, LE BERGER

Dans Jean 10 : 11, Jésus dit qu'il est le bon berger, et que le bon berger est caractérisé par sa disposition à donner sa vie pour ses brebis. Dans Jean 21 : 15-19, Pierre apprend que sa destinée, en tant que disciple de Christ, sera d'imiter Jésus en appliquant sa définition du bon berger. Pierre devra également nourrir les brebis et donner sa vie pour elles (par la crucifixion). Ce récit, ainsi que celui de Matthieu 16 : 19, forme la base du rôle pastoral que jouera Pierre, dans l'histoire de l'Église.

On peut voir dans I Pierre 5 que la métaphore du berger continue de façonner ses rapports avec ses congrégations. Premièrement, il exhorte les anciens : « Paissez le troupeau de Dieu » (5 : 2) ; deuxièmement, il leur rappelle que leur rôle de bergers doit s'exercer dans l'attente de la parution du « souverain berger » (5 : 4). Ce n'est donc pas un hasard que Pierre soit l'auteur de l'une des plus mémorables descriptions de Satan : il est comme « un lion rugissant, cherchant qui il dévorera ». Pour les fidèles hommes de Dieu tels que Pierre, David et Amos (voir Amos 1 : 1-2), qui voyaient leur vocation spirituelle à travers le prisme du berger, les lions représentaient un danger mortel. Les loups représentaient un danger pour le troupeau, mais les lions représentaient un danger à la fois pour

le troupeau et pour le berger. Pour sa gloire éternelle, Pierre, après être quelquefois retombé dans ses vieilles habitudes, était maintenant fidèle à son poste. En sa qualité de bon berger (d'après la définition de Jésus), Pierre a été mis à mort dans ce monde par le lion, mais son troupeau a survécu.

II Pierre et Jude

I. LES SIMILITUDES ENTRE II PIERRE ET JUDE

La seconde Épître de Pierre et celle de Jude partagent un grand nombre de similitudes. La principale ligne de force des deux épîtres est de mettre en garde la congrégation contre les faux docteurs rebelles qui sont en train d'infiltrer l'Église, ou qui sont sur le point de le faire. Les deux épîtres font une rétrospective des récits pré abrahamiques de la Genèse, pour illustrer la manière dont le jugement tombera sur les corrompus; toutes deux expliquent par la patience divine le fait que Dieu diffère ainsi son jugement; et, surtout, les deux épîtres partagent un grand nombre de textes.

Nous ne savons pas si c'est Pierre qui s'est inspiré de l'Épître de Jude, ou si c'est plutôt Jude qui s'est inspiré de celle de Pierre : l'un ou l'autre scénario est plausible. Pierre aura pu s'inspirer du texte de Jude, parce qu'il y aura trouvé des expressions particulièrement frappantes et pertinentes. Cela n'aura en rien diminué son autorité, pas plus que Matthieu n'aura perdu un peu de la sienne, en utilisant des matériaux synoptiques de l'Évangile de Marc, ou que Luc et Matthieu n'auront perdu de leur autorité en utilisant des matériaux de la source Q (« Q », de l'allemand *Quelle*, c'est-à-dire « source », une source qui pourrait avoir contenu des matériaux communs aux deux Évangiles de Matthieu et de Luc, mais non à celui de Marc), et pas plus que Paul n'aura perdu de la sienne, lorsqu'il s'inspire des textes d'Ésaïe. Nous devrions également nous rappeler que l'auteur de Jude était très probablement le demi-frère cadet de Jésus, ce qui pourrait donc signifier que, si Pierre s'est inspiré de l'Épître de Jude, il a puisé à même une source de choix et très respectée. Par contre, si c'est Jude qui s'est inspiré de l'Épître de Pierre, toutes les raisons énumérées plus haut s'appliqueraient également à Jude, à l'exception du fait que Jude

n'a pas puisé à la source du chef des disciples de Jésus. Même s'ils étaient contemporains, l'un et l'autre auteur se contentent, dans chaque cas, de citer une autre autorité scripturaire : des paroles inspirées par l'Esprit.

Comparaison des passages communs à II Pierre et Jude

II Pierre	Jude
2 : 1 — Il y a eu parmi le peuple de faux prophètes, et il y aura de même parmi vous de faux docteurs qui introduiront sournoisement des sectes pernicieuses, et qui, reniant le maître qui les a rachetés, attireront sur eux une ruine soudaine.	1 : 4 — Car il s'est glissé parmi vous certains hommes, dont la condamnation est écrite depuis longtemps, des impies, qui changent la grâce de notre Dieu en dissolution, et qui renient notre seul maître et Seigneur Jésus-Christ .
2 : 4, 6 — Car, si Dieu n'a pas épargné les anges qui ont péché, mais s'il les a précipités dans les abîmes de ténèbres et les réserve pour le jugement ... s'il a condamné à la destruction et réduit en cendres les villes de Sodome et de Gomorrhe , les donnant comme exemple aux impies à venir,	1 : 6-7 — qu'il a réservé pour le jugement du grand jour, enchaînés éternellement par les ténèbres , les anges qui n'ont pas gardé leur dignité, mais qui ont abandonné leur propre demeure ; que Sodome et Gomorrhe et les villes voisines, qui se livrèrent comme eux à la débauche et à des vices contre nature, sont données en exemple , subissant la peine d'un feu éternel.
2 : 10-12 — Surtout ceux qui courent après la chair dans un désir d'impureté et qui méprisent l'autorité . Audacieux et arrogants, ils ne craignent pas d'injurier les gloires , tandis que les anges, supérieurs en force et en puissance , ne portent pas contre elles de jugement injurieux devant le Seigneur. Mais eux, semblables à des brutes qui s'abandonnent à leurs penchants naturels et qui sont nées pour être prises et détruites, ils parlent d'une manière injurieuse de ce qu'ils ignorent , et ils périront par leur propre corruption.	1 : 8-10 — Malgré cela, ces hommes aussi, entraînés par leurs rêveries, souillent pareillement leur chair, méprisent l'autorité et injurient les gloires . Or, l'archange Michel, lorsqu'il contestait avec le diable et lui disputait le corps de Moïse, n'osa pas porter contre lui un jugement injurieux , mais il dit : Que le Seigneur te réprime ! Eux, au contraire, ils parlent d'une manière injurieuse de ce qu'ils ignorent , et ils se corrompent dans ce qu'ils savent naturellement comme les brutes.

2 : 15 — Après avoir quitté le droit chemin, ils se sont égarés en suivant la voie de Balaam, fils de Beor, qui aime le salaire de l'iniquité,	1 : 11 — Malheur à eux ! car ils ont suivi la voie de Caïn [Caïn était vagabond], ils se sont jetés pour un salaire dans l'égarement de Balaam, ils se sont perdus par la révolte de Koré.
2 : 17 — Ces gens-là sont des fontaines sans eau, des nuées que chasse un tourbillon : l'obscurité des ténèbres leur est réservée.	1 : 12-13 — Ce sont des écueils dans vos agapes, faisant impudemment bonne chère, se repaissant eux-mêmes. Ce sont des nuées sans eau, poussées par les vents; des arbres d'automne sans fruits, deux fois morts, déracinés; des vagues furieuses de la mer, rejetant l'écume de leurs impuretés; des astres errants, auxquels l'obscurité des ténèbres est réservée pour l'éternité.
2 : 18 — Avec des discours enflés de vanité, ils amorcent par les convoitises de la chair, par les dérèglements, ceux qui viennent à peine d'échapper aux hommes qui vivent dans l'égarement.	1 : 16 — Ce sont des gens qui murmurent, qui se plaignent de leur sort, qui marchent selon leurs convoitises, qui ont à la bouche des paroles hautes, qui admirent les personnes par motif d'intérêt.
3 : 1-3 — Voici déjà, bien-aimés, la seconde lettre que je vous écris. Dans l'une et dans l'autre je cherche à éveiller par des avertissements votre saine intelligence, afin que vous vous souveniez des choses annoncées d'avance par les saints prophètes, et du commandement du Seigneur et Sauveur enseigné par vos apôtres, sachant avant tout que, dans les derniers jours, il viendra des moqueurs avec leurs railleries, marchant selon leurs propres convoitises.	1 : 17-19 — Mais vous, bien-aimés, souvenez-vous des choses annoncées d'avance par les apôtres de notre Seigneur Jésus Christ. Ils vous disaient que dans les derniers temps il y aurait des moqueurs, marchant selon leurs convoitises impies; ce sont ceux qui provoquent des divisions, hommes sensuels, n'ayant pas l'Esprit.

Lorsque nous lisons ces épîtres dans l'ordre canonique, c'est-à-dire II Pierre d'abord et ensuite Jude, nous pouvons voir que les prophéties de II Pierre : « Il y aura de même parmi vous de faux docteurs » (II Pierre 2 : 1) ont été accomplies dans l'Épître de Jude : « Car il s'est glissé parmi vous certains hommes dont la condamnation est écrite depuis longtemps, des impies » (Jude 4). Les étroites similitudes entre ces deux épîtres, qui ne divergent entre elles que par les temps de verbe (par exemple : « il y aura », par opposition à « il s'est glissé ») ont pour effet de révéler le déroulement de l'accomplissement des prophéties. Plus encore, le mot « glissé » [il s'est glissé] peut surprendre, car il laisse entendre que l'action s'est passée à l'insu des personnes concernées. Or, si ces choses ont fait l'objet de prophéties, comment auraient-elles pu se dérouler à l'insu de la congrégation ? Mais tel est souvent le sort des prophéties entre les mains des hommes. Nous recevons des avertissements de Dieu, mais, très souvent, nous avons l'imprudence de les ignorer.

II. JÉSUS EXPLICITEMENT FAIT ÉGAL À DIEU

Les auteurs du Nouveau Testament identifient rarement Jésus à Dieu de manière explicite (sauf, bien sûr, les exceptions de Jean 1 : 1-3, 20 : 28 ; Tite 2 : 13 ; et Hébreux 1 : 8-9) ; l'égalité entre Jésus et Dieu est généralement implicite et indirecte. Cependant, dans II Pierre 1 : 1, Pierre appelle Jésus « notre Dieu ». Puis, dans 1 : 2, il dit : « Que la grâce et la paix vous soient multipliées par la connaissance de Dieu et de Jésus notre Seigneur ! ». Même si cette phrase pourrait laisser entendre qu'il s'agit là de la même personne, la formulation « de notre Dieu et du » peut sous-entendre que l'on parle ici de deux personnes différentes. Le texte grec, cependant, est plus direct. Il serait peut-être mieux de le traduire par « notre Dieu et sauveur Jésus-Christ ». C'est qu'il n'y a, dans les manuscrits grecs, qu'un

seul article utilisé pour les deux substantifs (Dieu et Jésus). En grec, lorsqu'un article est utilisé pour deux substantifs ou deux titres, ce seul article tend à gouverner les deux substantifs ou les deux titres, et à désigner la même personne.

III. DES FABLES HABILEMENT CONÇUES, FACE AU RÉCIT D'UN TÉMOIN OCULAIRE

Pour établir un contraste entre « la foi » et les enseignements des faux docteurs, Pierre met à contribution son statut de témoin oculaire de la transfiguration de Christ. Les faux docteurs accusaient apparemment les apôtres d'avoir fabriqué la doctrine du retour de Christ, en guise de stratagème pour leur permettre de garder la main haute sur leurs congrégations. Il est intéressant de remarquer que Pierre invoque la Transfiguration, comme preuve que les apôtres n'étaient pas des alarmistes et ne racontaient pas des fables. Il semble que la Transfiguration était, pour l'Église primitive, le principal signe et la preuve ultime du retour à venir du Christ (la *parousie*). Il se peut que cela soit en rapport avec l'apparition lumineuse de Christ, sur le mont de la Transfiguration.

Mais il existe également une raison textuelle pour laquelle la Transfiguration avait une si grande importance eschatologique. Pierre note qu'ils étaient avec Christ « sur la sainte montagne » (1 : 18). Cette « sainte montagne » fait généralement référence au mont Sion, mais la référence principale se trouve dans le Psaume 2 : 6 : « C'est moi qui ai oint mon roi sur Sion, ma montagne sainte ! » Ce texte est devenu un texte messianique et eschatologique, qui annonçait l'avènement du règne total du Messie sur le monde, à partir de Jérusalem. Pierre semble faire allusion à cette prophétie. Et cela pourrait expliquer pourquoi la Transfiguration était un aperçu du règne à venir de Christ. Ainsi, Pierre peut citer un premier et un second témoin à un événement : il l'a vu de ses propres yeux, et les Écritures elles-mêmes ont prophétisé sur la *parousie* de Christ.

IV. UNE PAROLE PROPHÉTIQUE PLUS CERTAINE

Dans II Pierre 1 : 20-21, Pierre déclare que la prophétie vient de la volonté de Dieu, et non d'homme. Les détracteurs de Pierre ont certainement pu avancer que les prophètes de l'Ancien Testament qui ont parlé d'un jour du jugement à venir, tout comme les apôtres parlaient du retour de Christ, inventaient également des histoires de peur afin de garder Israël sous leur emprise. Ici, Pierre réfute catégoriquement l'idée que tel ait pu être le cas. Les voyants ont prophétisé sur Christ et sur son retour, et leurs prophéties provenaient de Dieu.

Cela signifie-t-il que les prophètes humains étaient des récepteurs complètement passifs de la voix de Dieu ? Les prophètes entraient-ils dans une sorte de transe et parlaient-ils comme des automates ? Les prêtresses païennes au service de l'oracle de Delphes étaient réputées entrer en transe et offrir aux dévots, qui venaient de loin pour les consulter, des paroles divines, que les prêtres « traduisaient » ensuite. La vérité, cependant, est que ces prêtresses étaient placées sur une fissure sur la terre, de laquelle émanaient des fumées et des vapeurs sulfureuses qui les mettaient dans un état de semi-hallucination. Ce qu'elles prononçaient alors n'était que du charabia, auquel les prêtres donnaient ensuite une interprétation énigmatique. Ces énigmes, dont la signification était floue et presque impénétrable, précisément en raison de leur signification voilée, étaient considérées comme des messages divins.

Mais cette description ne correspond pas à la pratique judéo-chrétienne de l'inspiration divine. Les anciens prophètes recevaient leurs messages de l'Éternel, et ils transmettaient à leur tour ces messages au peuple. Qu'ils aient entendu la voix de Dieu lui-même ou, dans un certain sens qui nous échappe, qu'ils se soient basés sur une connaissance qui leur serait

venue sans en avoir fait l'expérience directe, les prophètes n'étaient pas des médiums inconscients, sur le modèle des voyants païens. Les talents particuliers des prophètes, leur bagage personnel et leurs limites ont été mis à contribution dans la production des Saintes Écritures. Dieu lui-même leur a donné ces marques distinctives à leur naissance. Quand ils ont été « poussés » par le Saint-Esprit à parler et à écrire, ils ont parlé et écrit à travers le prisme de ces marques distinctives.

Dans le cas des auteurs du Nouveau Testament, le processus semble s'être répété, du moins pour l'essentiel. Dans son désir de remédier à un certain nombre de crises, Paul a écrit ou dicté certaines réponses, dans un esprit de prière. Son bagage culturel unique, de Juif lettré de la diaspora, a influencé sa manière d'écrire ; ou, pour le dire autrement, Dieu lui a donné ce bagage, et ce bagage a contribué à façonner son style d'Écriture. Luc donne un exemple particulièrement frappant de la conception judéo-chrétienne de l'inspiration, lorsqu'il décrit ce dont il était conscient, au moment d'écrire son Évangile : « Plusieurs ayant entrepris de composer un récit... *Il m'a aussi semblé bon...* de te les exposer par écrit... excellent Théophile [les italiques sont de moi] » (Luc 1 : 1-3). En d'autres termes, Luc a écrit parce qu'il « lui semblait bon » de le faire. Il était pleinement conscient de son action, au moment où il écrivait. En outre, ce qui l'a poussé à écrire, c'était un bon et saint désir d'évangéliser, de composer un Évangile en fonction des talents que Dieu lui a donnés pour ce faire. Cependant, Dieu est l'ultime inspiration de l'Évangile de Luc. Ainsi, même si les auteurs inspirés n'avaient pas toujours conscience de rédiger les *Écritures*, le Saint-Esprit, lui, le savait. Et c'est le Saint-Esprit qui les a poussés, ou, plus précisément, qui les a « inspirés » à écrire.

Pierre utilise le terme « l'étoile du matin » (c'est-à-dire Vénus), pour suggérer que les Écritures sont une lumière qui nous parvient d'outre-monde ; mais cette métaphore souligne

également le rôle des Écritures. Les Écritures sont à la vie dans ce monde ce que Vénus est, pour le matin : l'infailible lumière de la vérité, qui annonce le jour où les ténèbres se dissiperont et que nous nous tiendrons alors sous la pleine lumière du jour.

V. UN JOUR EST COMME MILLE ANS, ET MILLE ANS SONT COMME UN JOUR

Ève a dit au serpent que Dieu leur avait dit, à elle et à son mari, qu'ils mourraient *le jour* où ils mangeraient du fruit défendu. Et pourtant, après avoir mangé du fruit, Adam a encore vécu environ mille ans. C'est ainsi qu'est née, conformément à l'interprétation juive des premiers temps, l'idée selon laquelle, du point de vue de Dieu, Adam est vraiment mort le jour même de son péché.

Pierre interprète l'incommensurabilité entre le temps de Dieu et le nôtre comme un facteur qui joue en notre faveur. Dieu est plus patient que nous ne pourrions jamais l'être. D'autre part, observe Pierre, lorsque Dieu décide d'accomplir ses promesses, le millénaire qui s'écoule entre la promesse et son accomplissement peut se réduire à un seul jour. Un monde comme le nôtre, qui semble si éloigné des valeurs essentielles, si dénué de sainteté, peut être transformé en une terre sainte, dans un instant de colère de Dieu.

VI. MÉPRISANT LES AUTORITÉS

Pierre partage l'appréhension de Jude contre les rebelles et ceux qui parlent de choses qu'ils ignorent. Mais Jude nous fournit également un exemple spécifique d'un archange qui refuse de porter un jugement sur le diable lui-même. Jude fait apparemment référence à un incident rapporté dans le *Testament de Moïse* (qu'on appelle encore parfois *l'Ascension de Moïse*). Le *Testament de Moïse*, écrit entre le début du deuxième

siècle av. J.-C. et le début du premier siècle apr. J.-C., n'a survécu qu'en quelques extraits disparates. Gélase, un historien de l'Église chrétienne du cinquième siècle, fait référence à ce livre, qui évoque la dispute entre les archanges ; par ailleurs, deux autres hommes d'Église, Clément d'Alexandrie et Origène, ont également mentionné cette œuvre et la dispute en question. Quelle qu'ait été la source de Jude pour cet incident, ce que nous savons du *Testament de Moïse* nous aide à expliquer la raison pour laquelle Jude y fait allusion.

D'après le *Testament*, le diable est venu réclamer le corps de Moïse, dans la vallée qui fait face à Beth Peor. Il s'est senti en droit de réclamer le corps de Moïse, parce que celui-ci avait commis un meurtre contre un Égyptien ; mais l'archange Michaël est venu s'opposer à lui. Le diable avait diffamé le caractère de Moïse, mais l'archange Michaël a refusé de le condamner pour cette diffamation ; il l'a plutôt réprimandé (en utilisant les paroles mêmes du Seigneur, dans Zacharie 3 : 2), mais il laisse à Dieu le soin de décider de son châtiment.

La raison pour laquelle Jude fait allusion à cette histoire (dont il suppose que son auditoire connaît bien les détails) est de suggérer combien il est dangereux de dire du mal des anges du Seigneur. Si même l'archange Michaël (un saint ange) s'est abstenu de dire du mal du diable (un ange déchu), combien plus est-il dangereux pour les rebelles et les faux docteurs de nier la réalité des anges qui viendront avec l'Éternel des armées, à son retour !

VII. « TOUT DEMEURE COMME DÈS LE COMMENCEMENT »

Pierre évoque la raison pour laquelle les faux docteurs persistent à renier la *Parousie* : de leur perspective limitée, ils pensent que tel le monde fonctionne maintenant, tel il a toujours fonctionné : le soleil se lève et se couche, sans aucune

interruption. Ils ne se rappellent pas ce que disent les Écrites, au sujet du Déluge (et, lorsqu'ils s'en souviennent, ils n'y accordent aucune crédibilité). Pour illustrer les mises en garde de Pierre, j'avais l'habitude de raconter à mes enfants une parabole.

LA PARABOLE DES DUDDLIES

Les Duddlies étaient de petits gens de taille minuscule, de la grosseur d'un caillou, qui vivaient au bord de la mer. Ils avaient une autre particularité : ils avaient une durée de vie d'à peine une heure, mais eux-mêmes avaient l'impression de vivre aussi longtemps et aussi pleinement que nous.

Par un beau jour ensoleillé, où leurs cités de sable luisaient et où tout le monde vaquait à ses occupations sur la place du marché, un cri se fait soudain entendre, venant d'un coin de la voie principale : c'était une voix inhabituelle. Un Duddlie à l'allure négligée, un dénommé Jean, se tenait là et criait : « Malheur, malheur à vous tous ! La marée arrive, et tout le monde sera balayé par elle. Allez sur les hauteurs maintenant ! La marée, la marée arrive. »

Les passants étaient gênés, et un enfant est allé aborder cet homme excentrique. Il a demandé à Jean : « C'est quoi, la marée ? » Une question parfaitement raisonnable, car aucun des Duddlies n'avait encore ni vu de marée, ni n'en avait entendu parler.

Jean a répondu à l'enfant, de sa même voix tonitruante, comme si cet enfant se tenait loin, alors qu'il était juste devant lui : « La marée est un déluge purificateur qui balaiera vos maisons, vos ouvrages et vos projets. »

L'enfant lui a demandé : « Où iront nos maisons ? »

Jean lui a répondu : « Fuyez la marée ! La marée emportera tout dans la mer et vous serez à jamais perdus. »

« C'est quoi, la mer ? » lui a demandé aussitôt l'enfant.

Ces termes étranges pour cet enfant nécessitaient une explication. Au bout d'une quinzaine de minutes de ce dialogue, la foule a commencé à s'assembler autour de Jean. Certains ricanaient discrètement, et le plus poliment possible. Le valeureux Duddlie devenait plus animé, mais plus il se faisait pressant, plus les autres Duddlies riaient. L'un d'eux a demandé à Jean : « D'où tiens-tu cette idée ? Nous n'avons jamais entendu pareille chose, depuis que nous vivons ici ».

Les yeux de Jean se sont écarquillés, puis il a fermé les yeux, baissé la voix, et leur a dit : « Lorsque j'étais enfant, j'ai entendu un vieil homme me dire qu'une vieille femme lui avait dit jadis de se méfier de quelque chose qu'on appelait 'marée'. Je ne savais pas, à ce moment-là, ce que cela voulait dire, mais je le sais maintenant. Car j'ai vu la marée de mes propres yeux. »

« On s'en fout de ces bobards de vieillards », a lancé une voix de la foule. « Tout cela, ce sont simplement des fables qu'ils ont inventées pour effrayer les enfants ».

Plus calmement encore, Jean a répondu : « Il y a quelque temps, j'ai été transporté sur le dos d'une aile de grand oiseau blanc ; je suis monté très haut, et de là, j'ai pu voir des horizons que vous n'avez jamais imaginés. Et elle était là, loin, mais pas si loin de nos villes ; j'ai vu la puissante marée, une vague déferlante qui avançait, qui levait son puissant poing sur la terre et qui détruisait, avec la plus grande férocité, tout ce qui se trouvait sur son passage. Je l'ai vue ! Elle avait une tête recouverte de cheveux blancs qui flottaient ; elle menaçait la terre et il s'élevait de la fumée partout où elle sévissait.

Sa voix augmentait maintenant progressivement : « Abritez-vous dans les hauteurs ! La marée arrive. »

La foule était fascinée par cette vision ; cependant, un Duddlie adulte a rompu ce fragile silence d'étourdissement

par une réplique sarcastique : « Tu as certainement rêvé, espèce de rêveur ! Nos pères ont vécu ici et y sont morts, et la vie continue aujourd'hui comme à leur époque. Rentre donc dans ce désert d'où tu viens, et laisse-nous faire nos courses tranquillement. »

La foule s'est dissipée et on n'a plus revu Jean. La vie a suivi son cours. Et puis, un jour, les Duddlies ont entendu un rugissement, tranquille au début, mais de plus en plus insistant. Puis la terre a commencé à trembler. Les parents ont instinctivement pris leurs enfants et sont montés sur les toits, en regardant vers l'est, dans la direction d'où provenait le bruit. Et là, à leur grande stupéfaction, déferlait un mur d'eau surmonté d'une couronne de mousse blanche et suivi par dix mille chevaux d'eau blancs. La marée était arrivée.

Préface aux Épîtres de Jean et à l'Apocalypse

Cette riche collection d'écrits de l'apôtre Jean promet de fortifier et de bénir tous ceux qui les lisent et qui mettent en pratique leurs enseignements (Apocalypse 1 : 4). Ces écrits fascinants restent une source constante de lumière et d'inspiration.

J'ai longtemps nourri un intérêt particulier pour ces Épîtres de Jean, mais j'ai commencé à les étudier intensément durant mon doctorat. J'ai passé plusieurs années à rédiger ma thèse, que j'ai plus tard révisée à des fins de publication, en me concentrant sur les schémas sonores du texte grec des quatre premiers versets de I Jean¹. Le fil conducteur de mon étude était de savoir comment l'auditoire de Jean pouvait avoir entendu ce texte, lu à haute voix dans un milieu culturel du premier siècle, à prédominance orale. Bien que plusieurs spécialistes aient qualifié de floue ou de confuse la formulation du prologue de la première lettre de Jean, j'ai avancé que ce texte, lu à haute voix, révèle son propos, son organisation et sa puissance. Mon directeur de thèse d'alors m'a donné deux tâches initiales, alors que je me préparais à m'engager dans mes recherches : (1) lire deux des principaux commentaires techniques sur les Épîtres — ceux de Raymond Brown et de Stephen Smalley — du début à la fin, et (2) lire « tout ce qui s'est écrit sur le prologue de I Jean ». Il va sans dire que, durant les travaux préliminaires sur ma thèse, je me suis bien familiarisé avec les spécialistes qui traitent de ce sujet. Depuis lors, j'ai enseigné une variété de cours dans lesquels nous avons examiné ces Épîtres, y compris un cours de grec de niveau intermédiaire,

dans lequel nous avons examiné le texte grec de I Jean. Au fil des ans, mon intérêt pour ces épîtres n'a pas faibli.

J'ai abordé l'étude approfondie d'Apocalypse en grande partie par la « porte arrière » quelque peu négligée des études sur Jean, et non pas par la « grande porte », plus élégante, de la fascination pour les prophéties. Sachant mon intérêt pour les écrits de Jean, Robin Johnston, qui était alors vice-président du *Gateway College of Evangelism*, m'a demandé, il y a plusieurs années, d'enseigner un cours de baccalauréat sur le livre d'Apocalypse. Depuis lors, j'ai toujours été intrigué par ce dernier livre de la Bible.

En plus d'enseigner plusieurs cours qui couvraient ces livres, j'ai eu le privilège de visiter certains des sites où l'apôtre Jean a résidé, à l'occasion de plusieurs voyages en Terre sainte et d'une exploration de l'Asie Mineure (la Turquie moderne) et de la Grèce. Parmi les moments forts de mes voyages figurent, d'une part, ma visite à l'île de Patmos, en mer Égée, une ancienne colonie pénitentiaire où Jean a été exilé et où il a reçu ses visions (Apocalypse 1 : 9), ainsi que, d'autre part, la visite des villes où étaient situées les fameuses sept églises d'Asie Mineure (Apocalypse 1 : 11 ; 2 : 1—3 : 22). J'ai pu ainsi, en explorant ces sites historiques, me forger une meilleure idée du contexte des mondes de Jean.

Je partage ces expériences pédagogiques, non pas pour prétendre à quelque expertise, mais simplement pour exprimer ma solidarité envers mes lecteurs. Je suis, moi aussi, un voyageur traversant les terrains des Écritures, dont certains sont des plus ardues sur le plan herméneutique. Par exemple, si la première Épître de Jean semble être écrite en un grec simple, elle est parfois d'une ambiguïté notoire, laissant aux interprètes le soin de trouver leur chemin à travers ses méandres, ses paradoxes inhabituels (par exemple, I Jean 1 : 8 comparé à 3 : 9) et ses référents pronominaux ambigus (par exemple, I Jean 1 : 1), et ainsi de suite. Et, compte tenu de la difficulté notoire à

interpréter le livre d'Apocalypse, je demande aux lecteurs de faire preuve de patience et d'indulgence, alors que je m'essaie à résoudre quelques-uns de ses inextricables mystères. Je me rends compte qu'il m'est impossible de satisfaire toutes les critiques, ni même de couvrir toutes les nuances contenues dans ces textes. Ceux qui espèrent y trouver des rapprochements avec des événements et des personnages contemporains du vingt et unième siècle [par exemple : « Est-ce celui-ci ou celui-là, l'Antéchrist ? » ou « Est-ce cette technologie-ci ou celle-là, la marque de la bête ? », et ainsi de suite] ne trouveront pas leur compte dans le présent ouvrage, parce que telle n'est pas mon intention. Au contraire, j'offre des points de départ pour guider l'interprétation vers ce qui, je crois, est une lecture fidèle et sobre de ce livre extraordinaire et une réponse à celui-ci. Je me soucie plus d'amener les lecteurs du livre d'Apocalypse à saisir la « révélation » de son personnage central et à s'atteler à obéir à ses instructions, qu'à essayer de décoder, au détail près, toutes les prédictions qui s'y trouvent.

Comme dans mon précédent volume dans la série des Manuels apostoliques, j'ai écrit ces études principalement à l'intention d'un public pentecôtiste, apostolique et unicitare ; cela étant, nous invitons toutes les autres sensibilités théologiques à nous rejoindre dans ce voyage. Je me suis efforcé à dessein d'éviter le jargon technique et de citer de manière excessive la littérature secondaire. J'ai plutôt cherché à expliquer ces textes anciens et à les rapprocher de la vie des lecteurs modernes. Dans l'introduction de chaque livre, j'expose des questions telles que le propos, la structure et les thèmes. Plutôt que d'intituler « exposé » ou « commentaire » les différentes sections des livres, j'ai préféré parler de « synthèse ». Mon objectif n'était pas tant d'exposer ou de commenter de manière exhaustive ces passages, que d'en résumer les principales idées et d'introduire, au fur et à mesure, chaque section successive.

Je dédie ma portion de ce manuel à la mémoire de mon ami très cher, Douglas Robert Spriggs. Je n'oublierai jamais la tendresse, la générosité et le rire contagieux de Doug, ainsi que son amour inébranlable pour le Seigneur. Bien que je n'aie pas eu l'occasion de lui faire mes adieux, j'ai confiance de le revoir bientôt, et de lui reparler de vive voix, et notre joie sera parfaite (II Jean 12 ; III Jean 14).

C'est un insigne honneur pour moi que de coécrire le dernier volume de la série des Manuels apostoliques avec mon cher ami et collègue, Jeremy Painter. J'éprouve une profonde admiration pour son intellect, pour l'étendue de ses connaissances, pour la dextérité avec laquelle il manie la langue, et pour sa passion pour l'Évangile. Je voudrais exprimer mes remerciements à mes merveilleux amis et éditeurs de cette série, Robin Johnston et Everett Gossard, pour leur invitation à coécrire ce volume et pour leur soutien durant ce processus. Je voudrais également exprimer ma reconnaissance envers mon très cher ami et collègue Chris Paris (un autre coauteur de la série des Manuels apostoliques) pour ses commentaires précieux sur les ébauches de mes travaux. Bien sûr, j'assume la responsabilité de toute erreur qui pourrait subsister. Je voudrais également remercier les membres de ma famille bien-aimée, pour leur patience durant cet autre projet d'écriture. Puissent-ils continuer à croître dans la grâce et dans la connaissance, en suivant Christ.

Enfin, je voudrais non moins spécialement remercier mon Seigneur et Sauveur Jésus-Christ pour la force, la grâce et les conseils qu'il m'a prodigués durant ce voyage.

— Jeffrey Brickle

Introduction aux Épîtres de Jean

« Les trois Épîtres de Jean représentent une voix distincte dans la littérature épistolaire du Nouveau Testament. »

– Judith M. Lieu

« Les Épîtres de Jean, dans le Nouveau Testament, nous sont chères en raison de leurs enseignements mémorables sur l'amour et le pardon ; et pourtant, elles ont été écrites au cœur de l'un des plus âpres conflits qu'a connus le christianisme du premier siècle. »

– Thomas F. Johnson

UN CANON À L'INTÉRIEUR DU CANON

Parlant d'une seule voix, mais d'une voix bien particulière, les Épîtres de Jean occupent une place plutôt inhabituelle parmi les Épîtres générales. Alors que l'Épître de Jacques et la première Épître de Pierre, par exemple, s'adressent à des destinataires dispersés à travers la diaspora (des Juifs qui vivaient hors de la Terre sainte ; Jacques 1 : 1 ; I Pierre 1 : 1-2), les Épîtres de Jean s'attellent plutôt à résoudre des problèmes qui se sont posés tout à proximité de l'ancienne Éphèse. Même la première Épître de Jean, dont le début rappelle l'exorde de l'Épître aux Hébreux, répondait à un conflit principalement localisé dans une région précise.

Par la similitude des thèmes abordés, du style et du vocabulaire, les Épîtres de Jean se rapprochent plus de l'Évangile de

Jean et du livre de l'Apocalypse que des Épîtres générales. En même temps, les Épîtres de Jean apportent, tout comme celle de Jacques, I et II Pierre, Jude et Hébreux, une contribution non paulienne au canon du Nouveau Testament. Dans cette collection d'épîtres, nous entendons la voix de «l'ancien» (II Jean 1 ; III Jean 1) qui approuve, qui réconforte et qui conduit ses «enfants» spirituels (par exemple, I Jean 2 : 1) à travers une crise épique qui a menacé leur existence même, en tant que croyants chrétiens.

DANS LE FEU DE L'ACTION

La première Épître de Jean, que l'on choisit souvent pour ses versets gratifiants, tels I Jean 3 : 1 (l'amour du Père) et I Jean 4 : 7 (s'aimer mutuellement), représente en fait un combat intense pour la survie, combat qui résonne jusque dans II et III Jean. Dans les coulisses sévissait, en effet, une terrible controverse théologique qui menaçait de balayer un ensemble de communautés ecclésiales. Bien qu'il soit tentant de lire I Jean de manière passive (n'est-ce pas là, après tout, un livre édifiant, rempli de promesses encourageantes?), derrière chaque mot se cache un pasteur passionné qui plaide auprès des membres de sa congrégation pour le maintien de leur loyauté, de leur intégrité et de leur fidélité à la doctrine.

Loin d'être un traité désinvolte, creux et «coupé de son contexte», qui porte sur les vertus de l'amour, I Jean nous donne à découvrir une communauté de la fin du premier siècle, empêtrée dans un rude combat de vie ou de mort pour sa survie. Les enjeux ne pouvaient pas être plus élevés. Les Épîtres similaires à I Jean, à savoir II et III Jean, reviennent intensément sur ces questions critiques pour les églises périphériques. Une fois que nous avons compris la toile de fond de la polémique, nous pouvons plus clairement déterminer comment ces épîtres s'appliquent aux combats et aux défis

qui sont les nôtres aujourd'hui — et nous devons résister aux enseignements, aux attitudes et aux modes de vie défendus par ce monde incontrôlable dans lequel nous vivons.

UN COMPLEXE DE SUPÉRIORITÉ

Quelle était la nature de la controverse sous-jacente aux Épîtres de Jean ? Malheureusement, il est presque impossible pour les lecteurs du vingt et unième siècle (qui sont à deux mille ans de distance du cadre original de ces épîtres) de dire précisément qui étaient les principaux instigateurs de la controverse, et quelles questions précises ont causé et attisé cette controverse. Deux sources proposent des preuves limitées, mais utiles, susceptibles de constituer un début de réponse à ces questions : le texte même de ces épîtres, et les témoignages historiques extérieurs aux épîtres.

En examinant les épîtres elles-mêmes, il est difficile de déterminer exactement ce qui est à l'origine de la polémique, parce que nous n'entendons que la version que Jean donne de cette histoire. Dans ces épîtres, par ailleurs, Jean ne s'adresse pas directement à ces adversaires, mais se contente plutôt d'écrire à l'Église. Nous ignorons le nombre de groupes hérétiques représentés, ainsi que toute la portée de leurs enseignements, et même les comportements déviants qu'ils prônaient. Essayer de reconstituer la situation sous-jacente de ces épîtres, c'est comme recréer une image projetée à partir d'un miroir : en raison des distorsions, nous ne pouvons pas être certains de tous les détails.

Ce que nous pouvons reconstituer de ce tableau avec un certain degré de certitude, c'est qu'à un moment donné, dans le passé, des membres de la communauté de Jean ont quitté l'Église (I Jean 2 : 19) pour entrer dans le monde (I Jean 4 : 1 ; II Jean 7), et qu'ils essayaient de réintégrer la communauté, dans l'espoir de la gagner à leur cause (I Jean 2 : 26). Ces

faux docteurs se considéraient comme des novateurs, qui avaient atteint une spiritualité supérieure à celle des chrétiens « ordinaires ». Jean appelle ces adversaires des « antéchrists » (I Jean 2 : 18), des « menteurs » (I Jean 2 : 22), des « séducteurs » (I Jean 3 : 7 ; II Jean 7) et des « enfants du diable » (I Jean 3 : 10). Ces adversaires étaient possédés par un « esprit d'erreur » (I Jean 4 : 6), ils rejetaient la vérité d'après laquelle Jésus est le Christ (I Jean 2 : 22-23) et qu'il était « venu en chair » (I Jean 4 : 3).

Non seulement la même faction enseignait-elle de fausses doctrines, mais elle affirmait également, semble-t-il, que leurs disciples ne péchaient pas (une forme de perfectionnisme) ou que le péché n'était pas mauvais (l'antinomisme, c'est-à-dire la croyance d'après laquelle une personne était libre de toute loi, de toute contrainte morale). Jean soutient cependant que ces attitudes déviantes et permissives à l'endroit du péché ne faisaient que confirmer que les faux docteurs étaient sous l'emprise de la tromperie (I Jean 1 : 6 à 2 : 2 ; 3 : 7-10). Il est intéressant de constater que ces adversaires ont oublié que « Dieu est lumière », certainement pur et sans péché (I Jean 1 : 5). Même s'ils prétendaient connaître Dieu, ils n'ont « pas gardé ses commandements » (I Jean 2 : 3-4).

Le mode de vie libertin de ces adversaires se manifestait de plusieurs manières. Le plus choquant, c'était qu'en contrevenant à l'alliance avec Dieu, ils contrevenaient au « nouveau commandement » de Jésus, celui de nous aimer les uns les autres (Jean 13 : 34-35 ; I Jean 2 : 8-11). Ce nouveau commandement était une actualisation et une intensification du deuxième commandement de Moïse (Lévitique 19 : 18 ; Marc 12 : 27-33), qui, en vertu de la nouvelle alliance, s'appliquait maintenant aux disciples de Jésus (I Jean 2 : 7-11). En méprisant leurs frères et sœurs dans le Seigneur, plutôt que de les aimer, les faux docteurs trébuchent aveuglément dans les ténèbres (I Jean 2 : 9-11 ; 3 : 10-12 ; 4 : 20). Ils agissent comme

le méchant Caïn, l'archétype du meurtrier, qui « tua son frère » Abel (Genèse 4 : 8 ; I Jean 3 : 12 ; voir aussi Jude 11).

Si ces déductions basées sur le texte des Épîtres de Jean sont correctes, il est possible d'affirmer que l'erreur des faux docteurs consistait en un mélange de déviations doctrinales (une mauvaise compréhension de l'identité et de la nature de Christ), une licence morale et une antipathie envers leurs frères et sœurs en Christ (I Jean 3 : 10, 23 ; 4 : 21—5 : 1). Les faux docteurs étaient convaincus d'être plus illuminés et d'être parvenus à un apogée spirituel où, d'après eux, le péché n'était plus un problème. Du haut de leur sentiment de supériorité, ces élitistes se moquaient de la doctrine « rudimentaire » de l'ancien, au sujet de Christ et du salut, et de ces étudiants pitoyablement « élémentaires » qui vénéraient cet ancien qui leur enseignait. L'ancien a donc eu le désagrément d'avoir affaire à des apostats, dont le profil et les tactiques faisaient écho à ceux de ces insurgés spirituels à qui Pierre et Jude ont eu affaire : une lignée de prophètes pompeux, frauduleux et séditionnaires, ayant pour ancêtres des rebelles notoires comme Caïn, Balaam et Koré, et surtout, le chef de cette famille, le diable en personne (II Pierre 2 : 1 à 3 : 16 ; Jude 3-23 ; I Jean 2 : 18-19 ; 3 : 10-12 ; 4 : 1-3).

VOUS LE VOYEZ, PUIS SOUDAINEMENT, VOUS NE LE VOYEZ PLUS

Les faux docteurs auxquels Jean s'est opposé étaient évidemment d'orientation théologique gnostique.¹ Les gnostiques (du grec *gnosis* : « connaître ») prétendaient jouir d'une « connaissance » ou d'une compréhension spéciale et supérieure, qui leur faisait considérer le corps comme mauvais, et l'esprit, bon ; ils pensaient posséder une étincelle divine, temporairement emprisonnée dans leur corps charnel. Il se peut que ces faux docteurs, adversaires de Jean, aient embrassé une forme

particulière de gnosticisme appelée « docétisme » (du grec *dokein*, « paraître »), une croyance d'après laquelle Jésus n'était pas réellement humain, mais « paraissait » simplement avoir un corps de chair. Les docètes pensaient que Jésus n'était qu'un fantôme, une apparition, un esprit sans corps réel.

Si les adversaires de Jean étaient des docètes, cette hérésie peut expliquer pourquoi Jean insiste, dans son prologue, sur le fait qu'il a « touché » Jésus, ce qui prouve que Jésus possédait un vrai corps humain (I Jean 1 : 1, comparer avec Luc 24 : 36-43). Il est également probable que Jean ait employé le vocabulaire de ses ennemis, et qu'il ait utilisé le « jargon » gnostique comme une forme de contre-langage pour réfuter leurs croyances, notamment la prétention de « connaître » Dieu, par rapport à celles des vrais chrétiens, pour qui la connaissance de Dieu était démontrée par leur obéissance à ses commandements (I Jean 2 : 3-5).

Sur la base de ces profils d'anciennes hérésies connues, pouvons-nous identifier avec exactitude le ou les groupes en opposition avec Jean ? Bien que certains aient associé ces faux docteurs aux Nicolaïtes d'Asie Mineure (Apocalypse 2 : 6, 15), nous n'en savons pas assez sur ceux-ci pour établir clairement un tel rapprochement.² Il est plus probable que les faux docteurs en question aient été associés à un infâme maître gnostique nommé Cérinthe, et à ses disciples. D'après Irénée, un évêque et théologien du deuxième siècle, Jean connaissait Cérinthe et s'en dissociait. Cependant, nous ne possédons pas assez d'indices pour prouver, de manière irréfutable, que les adversaires dont il est question dans I Jean étaient bien des Cérinthiens.³ D'autre part, il est raisonnable d'affirmer que les adversaires en question, dans les Épîtres de Jean, présentaient des tendances gnostiques, docètes et cérinthiennes.

LES DANGERS POSÉS PAR LES HÉRÉTIQUES

Bien qu'il soit difficile de déterminer précisément le nombre de groupes hérétiques qui se sont opposés à Jean et à la doctrine qu'ils professaient, il apparaît clair, néanmoins, que les faux docteurs :

- Dénigraient l'Ancien Testament, et remettaient ainsi en question l'inspiration divine, le caractère sacré et l'autorité de cette partie du canon biblique (Romains 3 : 2) ;
- Reléguaient le Dieu créateur de l'alliance de l'Ancien Testament au rang de démiurge ou de dieu inférieur, ce qui remettait en question la vraie identité divine de Jésus (Jean 1 : 1, 14) ;
- Annulaient l'héritage juif de Jésus, ce qui le retranchait du grand récit de la rédemption de la Bible (Jean 5 : 46) et rompait ses liens avec la lignée messianique et avec ses ancêtres Abraham et David (Matthieu 1 : 1) ;
- Séparaient le Jésus historique d'avec le Christ de la foi, coupant ainsi le Messie des chrétiens de ses racines historiques (Matthieu 1 : 16 ; Jean 20 : 31 ; Actes 2 : 36) ;
- Sublimaient la divinité de Jésus au détriment de son humanité, dévaluant ainsi sa nature humaine (I Timothée 2 : 5) ;
- Déconnectaient Jésus de la famille humaine, remettant ainsi en cause sa solidarité avec la race humaine (Hébreux 2 : 11) ;
- Minimisaient les souffrances de Jésus et son rôle de médiateur, reniant ainsi ses fonctions de souverain sacrificateur et de rédempteur (Hébreux 2 : 9-10 ; 14-15).
- Il n'est pas du tout étonnant que Jean ait résisté aux hérétiques avec une telle détermination.

LE TEST DÉCISIF

Parce que « plusieurs faux prophètes sont venus dans le monde » (I Jean 4 : 1 ; II Jean 7), Jean met au point un test infaillible, à double tranchant, par lequel les chrétiens pouvaient distinguer les vrais prophètes des faux. Ce test critique évaluait à la fois la *croissance* et la *conduite*.

D'abord, si quelqu'un prétendait enseigner la vérité, mais ne croyait pas que « Jésus-Christ [était] venu en chair », cette personne « n'[était] pas de Dieu », mais avait l'esprit de « l'Antéchrist » (I Jean 4 : 1-3). En outre, si quelqu'un niait la vérité fondamentale d'après laquelle « Jésus est le Christ », c'est-à-dire le Messie, et qu'il rejetait ainsi « le Fils » en tant que révélation du Père, cette personne était « un menteur » et « l'Antéchrist » (I Jean 2 : 22-23). Cette portion du test était une nouvelle application du test de Moïse, qui permet de détecter un faux prophète par ce qu'il dit (Deutéronome 18 : 17-22).

Ensuite, si quelqu'un vivait dans une condition impénitente de péché (ou s'il prétendait ne pas pécher), alors le comportement de cette personne démontrait qu'on l'avait trompé et qu'il ne connaissait pas Dieu (I Jean 1 : 5-10 ; 2 : 3-6 ; 3 : 6). En termes simples, si quelqu'un vivait de manière juste, il était de Dieu ; s'il ne vivait pas de manière juste, il n'était pas de Dieu (I Jean 2 : 29 ; 3 : 7, 10, 12). Cette partie du test est une nouvelle application du critère de Jésus permettant d'identifier un faux prophète à son comportement (« vous les reconnaîtrez à leurs fruits », Matthieu 7 : 15-20) dans le nouveau contexte des adversaires de Jean.

DES RESSOURCES EN RÉSERVE

Dans un effort pour raffermir la confiance de ses lecteurs et les fortifier contre le harcèlement des adversaires, Jean rappelle à ses enfants les nombreuses ressources spirituelles à leur disposition. Ces ressources comprennent : (1) l'assurance

apaisante de la vie éternelle et de l'édification résultant de la communion et de la joie (Jean 1 : 1-4); (2) la présence stabilisante et le témoignage du vieil apôtre lui-même, qui continuait de témoigner parmi eux et qui écrivait pour les encourager (par exemple, Jean 1 : 1-4; 2 : 1, 7); (3) la puissance du sang et la présence de «l'avocat... Jésus-Christ le juste» pour accorder le pardon en abondance et la rédemption pour leur péché (I Jean 1 : 5 à 2 : 2); (4) l'«onction» qui apporte la vérité, la connaissance spirituelle et l'enseignement (I Jean 2 : 20-21, 26-27; voir aussi Jean 14 : 26; 15 : 26-27; 16 : 7-15); et (5) leur statut inébranlable d'enfants bien-aimés de Dieu qui cultivait l'assurance et une espérance purificatrice (I Jean 2 : 28 à 3 : 3). Jean confirme que Dieu a exaucé leurs prières (I Jean 3 : 19-22; 5 : 1-17) et qu'ils possèdent une sûre compréhension du «Dieu véritable» (I Jean 5 : 18-20).

Plusieurs décennies auparavant, Jésus avait rassuré Jean et ses frères apôtres qu'ils pouvaient avoir la «paix» et le «courage» dans les épreuves traumatisantes, parce qu'il avait «vaincu le monde» (Jean 16 : 33). Maintenant, Jean écrit à ses lecteurs durant une autre épreuve difficile, pour leur dire qu'ils peuvent, eux aussi, expérimenter la joie «parfaite» (I Jean 1 : 4), puisqu'ils sont ceux qui ont «triomphé du monde» (I Jean 5 : 4-5; voir aussi 2 : 13-14; 4 : 4).

L'AÎNÉ DES ANCIENS

À l'exception de l'Apocalypse qui, à cinq reprises, mentionne explicitement Jean comme étant l'auteur (Apocalypse 1 : 1, 4, 9; 21 : 2; 22 : 8), les écrits attribués à Jean sont officiellement anonymes. Nulle part dans l'Évangile ou dans les Épîtres de Jean, il n'est dit explicitement que Jean en soit l'auteur. Cependant, d'après plusieurs traditions datant, pour la plus ancienne, de la fin du premier siècle, l'apôtre Jean, fils de Zébédée et disciple bien-aimé (Matthieu 4 : 21; 10 : 2;

Jean 13 : 23 ; 19 : 26–27 ; 20 : 2-8 ; 21 : 2, 7, 20-24), a quitté la Judée plus ou moins à l'époque du déclenchement de la Guerre des Juifs, et s'est établi à Éphèse. Il a été exilé à Patmos durant le règne de Domitien, puis, après la mort de ce dernier, il a bénéficié du pardon de son successeur Nerva, et s'est établi à nouveau à Éphèse. Jean a vécu jusqu'à un âge assez avancé (le seul apôtre à être mort de mort naturelle), et il a écrit un Évangile, des épîtres et le livre d'Apocalypse. Un certain nombre de facteurs suggèrent que le corpus entier a été écrit par un seul homme, l'apôtre Jean.⁴

L'âge avancé de Jean et sa vaste expérience de la tradition chrétienne (deux atouts qui se reflètent dans ce titre « d'ancien », II Jean 1 ; III Jean 1), en plus de son statut vénéré d'apôtre et de témoin oculaire des paroles et des actions de Jésus (I Jean 1 : 1–4), ont fait de lui un dirigeant idéal pour la communauté d'Éphèse des dernières années du premier siècle, où seule une poignée de témoins oculaires étaient encore vivants. La présence rassurante de Jean parmi les saints en détresse, qui ressentaient encore les effets de la crise provoquée par les faux docteurs, a apporté la certitude qu'ils pouvaient encore s'appuyer avec confiance sur le message original de l'Évangile qui leur avait été enseigné (I Jean 1 : 5 ; 3 : 11).

REMETTRE DE L'ORDRE DANS LE DÉSORDRE ?

Dans quel ordre Jean a-t-il écrit ses livres ? D'une part, l'ordre traditionnel retrouvé dans le canon néotestamentaire, c'est-à-dire l'Évangile de Jean, les Épîtres de Jean et le livre d'Apocalypse, pourrait refléter l'ordre de composition. Cette disposition canonique regroupe l'Évangile de Jean avec les Évangiles synoptiques (Matthieu, Marc et Luc), du point de vue littéraire et thématique ; elle place vers la fin des Épîtres générales la première, la deuxième et la troisième Épître de Jean, qui sont d'une longueur décroissante ; enfin, elle positionne

l'Apocalypse immédiatement après l'Épître de Jude, comme dernier livre de la Bible. Un grand nombre de spécialistes croient que cette séquence a un rapport avec l'organisation originale dictée par la composition de ces livres, mais ce point de vue reste incertain.

Il est également possible que la rédaction des écrits de Jean ait suivi un ordre différent de leur disposition dans la collection des livres du Nouveau Testament. Ainsi, Bruce Schuchard avance que Jean a d'abord écrit le livre d'Apocalypse, alors qu'il avait été exilé par l'empereur Domitien à Patmos ; il a ensuite écrit la première Épître de Jean (avec sa lettre de motivation, soit II Jean, puis la lettre plus personnelle, III Jean) après son retour à Éphèse, lorsqu'il découvre qu'un schisme avait eu lieu durant son bannissement, et, enfin, il a écrit le quatrième Évangile — ses « dernières volontés » et son « testament ».⁵ Cette proposition a reçu un grand nombre de commentaires, notamment : (1) que l'ordre d'écrire, adressé à Jean de façon répétée dans le livre d'Apocalypse (Apocalypse 1 : 11 et 19 ; 2 : 1, 8, 12, 18 ; 3 : 1, 7, 12, 14 ; 10 : 4 ; 14 : 13 ; 19 : 9 ; 21 : 5) indique peut-être que Jean n'avait pas l'habitude d'écrire ses propres messages, et que le livre d'Apocalypse était son premier livre ; (2) l'atmosphère de l'épilogue de l'Évangile de Jean semble indiquer l'imminence de la mort du vieil apôtre (Jean 21 : 18-24), ce qui rend plus improbable qu'il ait écrit les épîtres plus tard.

En fin de compte, il est impossible de déterminer avec certitude l'ordre dans lequel Jean a écrit les livres de la collection johannique. Jean a évidemment raconté, oralement, le récit de ses souvenirs sur Jésus, bien avant de les mettre par écrit pour en faire un Évangile. La première Épître de Jean implique que celui-ci avait déjà prêché et enseigné ce message aux destinataires de cette épître, longtemps avant de la rédiger (par exemple, I Jean 1 : 2-3, 5). Ces facteurs compliquent les efforts en vue de découvrir l'ordre original. Ce qui est clair,

c'est que, peu importe que les compilateurs canoniques aient changé ou non l'ordre de composition originel, dans le processus de constitution du canon, ces écrits de Jean se ressemblent fortement et partagent un grand nombre de traits stylistiques et thématiques.

Dans notre prochain chapitre, nous allons focaliser notre attention sur la première des Épîtres de Jean.

I Jean

« Je n'ai jamais lu un livre écrit en des mots plus simples que ceux de [I Jean]; et pourtant, ces mots sont inexprimables. »

– Martin Luther

« Par sa forme et son contenu [I Jean] est un message d'encouragement et de réconfort, envoyé à un groupe de chrétiens rendus perplexes et stupéfaits par les récents événements survenus parmi eux. »

– F. F. Bruce

ÊTRE (UNE ÉPÎTRE) OU NE PAS ÊTRE (UNE ÉPÎTRE) ?

Contrairement aux Épîtres de Paul, de Jacques, de Pierre et de Jude, qui commencent par identifier leur expéditeur et leurs destinataires (par exemple, Romains 1 : 1-7 ; Jacques 1 : 1 ; I Pierre 1 : 1-2 ; Jude 1-2), la première Épître de Jean ne contient pas de salutation préliminaire, ce qui a poussé certains commentateurs à suggérer que cette épître est en fait une homélie ou un sermon, sous forme écrite. En commençant plutôt par un prologue ou par une introduction théologique (I Jean 1 : 1-4), à la manière de l'Évangile de Jean (Jean 1 : 1-18) ou de l'Épître aux Hébreux (Hébreux 1 : 1-4), ce début de lettre, qui s'écarte du protocole épistolaire, suggère que le contenu de I Jean véhicule un message d'une portée universelle.

Le message de I Jean s'applique donc, dans un sens, à « celui qui veut » (Apocalypse 22 : 17) ; il touche des milieux dépassant de loin les confins du conflit initial. D'autre part, les liens

étroits qu'elle entretient avec la deuxième et la troisième Épître de Jean, qui comportent toutes deux des formules de salutation épistolaires conventionnelles (II Jean 1-3 ; III Jean 1-4), impliquent que son message originel était intrinsèquement lié à une crise qui sévissait en Asie Mineure. Ainsi, même si Jean a pu espérer que sa première épître soit lue à haute voix comme sermon à un vaste auditoire de chrétiens à travers l'empire, il s'agissait à l'origine d'une lettre (probablement destinée à la communauté d'Éphèse), en substitut de la présence physique de Jean (voir II Jean 12-13 ; III Jean 13-14 ; II Corinthiens 10 : 9-11 ; Colossiens 4 : 16).

UN VORTEX EN SPIRALE

Si l'absence d'adresse épistolaire traditionnelle intrigue certains des interprètes de I Jean, la structure de cette épître intrigue tout autant, sinon davantage. La première Épître de Jean est reconnue pour être difficile à découper : cette épître comporte-t-elle deux, trois, sept ou quatorze parties ? La raison pour laquelle la structure de I Jean constitue un tel casse-tête est liée à sa progression logique (pour autant qu'elle présente une structure logique claire), qui défie toute analyse simpliste. Bien que Jean préfère des modèles groupés en trois, ce qui facilite la mémorisation (par exemple, I Jean 2 : 12-14), ces motifs ternaires ne sont pas toujours clairement délimités, mais tendent au contraire à se chevaucher.¹ Comme ce document était, à l'origine, lu à haute voix par un lecteur devant une assemblée, la structure de la première Épître de Jean est plus auditive, c'est-à-dire qu'elle s'écoute mieux : elle reflète des schémas sonores dirigés vers l'oreille, et non pas vers l'œil (moderne).² Jean restreint la portée des thèmes qu'il aborde, mais il les imbrique dans une structure complexe. En d'autres termes : « La première Épître de Jean s'articule autour d'un nombre relativement limité de termes, de thèmes et de

structures syntaxiques, mais cette épître combine et recombine ces ingrédients limités, en un nombre incroyablement infini de combinaisons ».³

Donc, lorsqu'elle est considérée comme un tout, la structure de I Jean tourne et retourne sur elle-même, encore et encore, comme une spirale, réexaminant sous de nouveaux angles des thèmes déjà abordés dans l'épître (par exemple, I Jean 2 : 7-11 ; 3 : 10-23). Ainsi que l'observe fort brillamment Karen Jobes : « [La] structure de I Jean est difficile à déterminer, parce que sa ligne de pensée est plus circulaire que linéaire ».⁴ Bien que les lecteurs initiaux de I Jean aient pu avoir l'impression d'être violemment aspirés par une tornade de conflits et de confusion, cette épître retourne et transforme le vortex en un modèle de vent réconfortant, dont le tourbillon produit la vie, la communion et la joie (I Jean 1 : 1-4).

Malgré les défis que représente la structure de I Jean, un découpage simplifié permet de tracer un parallèle avec la structure en quatre parties de l'Évangile de Jean : Prologue (I Jean 1 : 1-4) ; Corps—Partie 1 (I Jean 1 : 5 à 3 : 10) ; Corps—Partie 2 (I Jean 3 : 11 à 5 : 12), et Épilogue (I Jean 5 : 13-21).

SUJETS ET MOTIFS

I Jean traite (ou, du moins, aborde) un certain nombre de sujets importants, associés à une vie chrétienne victorieuse, y compris ce qu'il faut accepter et éviter (Figure 1). L'épître aborde également un certain nombre de sujets liés à la christologie (Figure 2).

Figure 1 : Mener une vie chrétienne victorieuse

Sujet	Passages
La vie (éternelle)	I Jean 1 : 1-2, 2 : 25 ; 3 : 14 ; 5 : 11-13, 20
La communion fraternelle	I Jean 1 : 3, 6-7
La joie	I Jean 1 : 4
La lumière	I Jean 1 : 5, 7 ; 2 : 8-10
Le péché	I Jean 1 : 7-2 : 2, 12 ; 3 : 4-9 ; 4 : 10 ; 5 : 16-18
Le pardon	I Jean 1 : 9 ; 2 : 12
La propitiation	I Jean 2 : 2 ; 4 : 10
La vérité	I Jean 1 : 6, 8 ; 2 : 4, 21, 27 ; 3 : 18-19 ; 4 : 6 ; 5 : 6
L'amour	I Jean 2 : 5, 10, 15 ; 3 : 1, 10-18, 23 ; 4 : 7 à 5 : 2
Le monde	I Jean 2 : 2, 15-17 ; 3 : 1, 13, 17 ; 4 : 1-9, 14, 17 ; 5 : 4-5, 19
La convoitise	I Jean 2 : 16-17
L'orgueil	I Jean 2 : 16
La seconde venue	I Jean 2 : 28 ; 3 : 2
L'espoir	I Jean 3 : 3
La justice	I Jean 2 : 1, 29 ; 3 : 7, 10, 12
Le(s) commandement(s)	I Jean 2 : 3-8 ; 3 : 22-24 ; 4 : 21 ; 52-3
La crainte	I Jean 4 : 18
La (nouvelle) naissance	I Jean 2 : 29 ; 3 : 9 ; 4 : 7 ; 5 : 1, 4 ; 5 : 18
La victoire	I Jean 2 : 13-14 ; 4 : 4 ; 5 : 4-5
La prière	I Jean 3 : 22 ; 5 : 14-16

Figure 2. La christologie

Sujet	Passages
Le Père	I Jean 1 : 2-3 ; 2 : 1, 13, 15-16, 22-24 ; 3 : 1 ; 4 : 14 ; 5 : 7
Le Fils (de Dieu)	I Jean 1 : 3, 7 ; 2 : 22-24 ; 3 : 8, 23 ; 4 : 9-10, 14-15 ; 5 : 9-13, 20
Christ	I Jean 1 : 3, 7 ; 2 : 1, 22 ; 3 : 23 ; 4 : 2-3 ; 5 : 1, 6, 20
L'Antéchrist(s)	I Jean 2 : 18, 22 ; 4 : 3
Le Sauveur	I Jean 4 : 14
L'Esprit/esprit	I Jean 3 : 24 ; 4 : 1-6, 13 ; 5 : 6-8

SYNTHÈSE

1 : 1–4. Jean met tout en œuvre, dans son prologue d'ouverture. Étant donné la situation désastreuse dans laquelle se trouvent ses destinataires, Jean commence par une phrase complexe, destinée à capter l'attention de l'auditoire, à souligner son autorité, à laisser entrevoir les thèmes qu'il abordera plus tard dans la lettre, et à persuader les lecteurs de rester en communion avec les apôtres (I Jean 1 : 3). En commençant par la phrase « Ce qui était dès le commencement », ce prologue se réfère au prologue de l'Évangile de Jean (Jean 1 : 1-18). Jean rappelle à ses destinataires que lui et ses compagnons, les apôtres, ont été des témoins oculaires de l'évènement de Jésus, et qu'ils avaient personnellement « entendu », « vu », « contemplé » et « touché » Jésus lui-même (I Jean 1 : 1). Contrairement aux adversaires, qui faisaient des déclarations nouvelles, mais fausses, au sujet du Christ, Jean avait été présent dès le début du ministère de Jésus. Jean écrit pour assurer aux croyants qu'ils avaient la « vie » éternelle (*zōē*, I Jean 1 : 1-2), qu'ils devaient rester en « communion » (*koinōnia*) avec les témoins oculaires apostoliques (I Jean 1 : 3), et qu'ils devaient demeurer dans la « joie » (*chara*), malgré la crise actuelle (I Jean 1 : 4).

1 : 5 à 2 : 2. La première partie du corps de la lettre commence à 1 : 5. Malgré la compréhension erronée des adversaires au sujet du rôle du péché dans la vie chrétienne, Jean a entendu Jésus dire que « Dieu est lumière » (I Jean 1 : 5). Ceux qui affirmaient être « en communion avec lui » (I Jean 1 : 6) devaient vivre sous le regard de cette lumière éclairante (Jean 3 : 19-20; 8 : 12; 9 : 5; 12 : 46). Puisque Dieu est éthiquement et moralement pur, ceux qui prétendent le suivre doivent vivre dans la justice. Trois phrases conditionnelles commençant par : « Si nous disons... » (I Jean 1 : 6, 8, 10) — chacune d'elle suivie d'une contre-déclaration : « [Mais] si nous/si quelqu'un... » (I Jean 1 : 7, 9, 2 : 1) — évaluent si ce qu'une personne confesse

correspond à son comportement et si une personne est prête à reconnaître et à confesser ses péchés. Si quelqu'un a péché, cependant, son espérance n'a pas disparu, car le Seigneur a fourni la propitiation, c'est-à-dire « la victime expiatoire » (en grec : *hilasmos*), grâce à l'« avocat » (*paraklêtos*, I Jean 2 : 2 ; le même mot grec apparaît dans Jean 14 : 16, 26 ; 15 : 26 ; 16 : 7).

2 : 3–11. Cette section offre un test supplémentaire de vérité, basé sur le principe que quiconque demeure en lui doit vivre comme Jésus a vécu (I Jean 3 : 6), sans pratiquer le péché. Quiconque prétend connaître Dieu doit garder le commandement nouveau d'aimer son frère croyant (I Jean 2 : 8). Cependant, ceux qui haïssent leurs frères trébuchent, aveuglés par les ténèbres (I Jean 2 : 9–11).

2 : 12–14. En deux séries de trois déclarations, Jean s'adresse aux « petits enfants », aux « pères » et aux « jeunes gens ». Ces catégories peuvent correspondre : (1) aux trois grands groupes sociaux dans l'Église ; (2) à différents niveaux de maturité spirituelle ; ou (3) il peut s'agir simplement de trois termes différents pour faire référence à l'Église. Jean reconforte ses destinataires, en affirmant que leurs péchés ont été pardonnés (I Jean 2 : 12 ; 2 : 1–2), qu'ils ont vraiment connu celui qui était « dès le commencement » (I Jean 2 : 13 ; à comparer à 1 : 1, 6 ; 2 : 3–6), et, malgré leur sentiment de défaite, ils étaient, en fait, forts et victorieux (I Jean 2 : 13–14).

2 : 15–17. Ces versets révèlent la triple motivation profonde qui anime le « monde » (*kosmos*) : « la convoitise de la chair », « la convoitise des yeux » et « l'orgueil de la vie ». Le *kosmos* faisait référence au royaume des ténèbres, à l'extérieur de l'Église, qui contrastait fortement avec la lumière de la communion apostolique (I Jean 1 : 3, 6–7).

2 : 18–23. Si I Jean 2 : 12–14 s'adresse à ceux qui vivaient en communion fraternelle, ces versets-ci présentent ceux qui abandonnaient la communion pour aller dans « le monde » (*kosmos* ; voir 2 : 15–17 ci-dessus). Comme Judas, le traître,

qui a violé la communion de table et qui est sorti pour aller dans la nuit (Jean 13 : 30), ces faux maîtres ont abandonné la communion et « sont sortis du milieu de nous » (I Jean 2 : 19). Parce que les faux docteurs se sont retirés de l'Église, les érudits les qualifient parfois de « sécessionnistes ». Leur départ a marqué un événement épique de la fin des temps : « la dernière heure » (I Jean 2 : 18). Jean colle à ces faux maîtres l'étiquette d'« antéchrists », car ils rejettent l'enseignement selon lequel « Jésus est le Christ » et que le Fils a révélé le Père (I Jean 2 : 18, 22-23 ; voir Jean 1 : 18 ; 8 : 19 ; 14 : 7-11). Jean n'affronte pas simplement un seul antéchrist, mais toute une cohorte d'antéchrists. George Parsenios note que : « I Jean ne semble pas particulièrement troublé par une unique figure monstrueuse qui entraîne les chrétiens dans la séduction, à la fin des temps, mais par de nombreux trompeurs qui travaillent de concert les uns avec les autres ».⁵ Ce point de vue encourage les lecteurs modernes à ne pas chercher à identifier l'Antéchrist, mais plutôt à rester à l'affût de l'*esprit* de l'Antéchrist, qui agit par l'intermédiaire de faux docteurs.

2 : 24-27. Bien que ces faux maîtres aient tenté d'égarer les fidèles (I Jean 2 : 26), ceux qui écoutaient Jean sont restés en sécurité dans leur « onction » et dans la connaissance de la vérité (I Jean 2 : 20-21, 27). Tandis que les sécessionnistes apportent une nouvelle doctrine, Jean donne instruction à ses disciples de demeurer dans les enseignements qu'ils avaient entendus dès le commencement (I Jean 2 : 24).

2 : 28-3 : 10. Si la désertion des faux docteurs signalait une ère de fin des temps (« la dernière heure », I Jean 2 : 18), leur départ laisse entrevoir aussi un événement eschatologique : la seconde venue du Christ (I Jean 2 : 28). En vivant dans la justice (et en traitant tout péché par le sang de « l'avocat », I Jean 2 : 1), la communauté de Jean échappera à la honte, quand le Seigneur reviendra (I Jean 2 : 28). D'autre part, les

faux docteurs, qui ont suivi un chemin de péché (I Jean 3 : 4), auront honte quand Christ reviendra.

3 : 11–24. I Jean 3 : 11 marque le passage à la deuxième grande partie du corps de la lettre. Alors que la première partie se concentre largement sur le thème : « Dieu est lumière » (I Jean 1 : 5), la deuxième partie se concentre sur le thème : « Dieu est amour » (I Jean 4 : 8, 16). (Étant donné les chevauchements dans la structure de cette lettre, Jean n'utilise pas toujours des marqueurs structurels précis ; voir ci-dessus « Un vortex en spirale »). Alors que la communauté de Jean suivait l'exemple sacrificiel de Jésus en donnant leur vie pour leurs frères (I Jean 3 : 16), les sécessionnistes suivaient l'exemple de Caïn, le premier meurtrier, en persécutant l'Église (I Jean 3 : 11-13). Un vrai chrétien exprimait par des actions concrètes un amour semblable à celui de Christ (comme de répondre aux besoins physiques de son frère, I Jean 3 : 17-18 ; voir aussi Jacques 1 : 26-27) ; ce chrétien, à son tour, doit avoir un cœur confiant et sans honte, qui a pleinement confiance en Dieu (I Jean 3 : 19-22). L'enfant de Dieu s'attache à la fois à la bonne *orthodoxie* (la juste croyance « au nom de son Fils Jésus-Christ ») et à la bonne *orthopraxie* (l'action juste, notamment l'expression de l'amour les uns pour les autres) (I Jean 3 : 23).

4 : 1–6. Étant donné la gracieuse présence de l'Esprit de Dieu parmi son peuple (I Jean 3 : 24), comment pourrait-on déterminer si un esprit était de Dieu ou non ? Puisque « beaucoup de faux prophètes sont venus dans le monde » (I Jean 4 : 1), les destinataires de Jean avaient besoin d'un test fiable pour distinguer « l'Esprit de vérité » de « l'esprit de l'erreur » (I Jean 4 : 6). Jean offre ce que j'appelle l'*Analyse docétiste* : si un prophète confessait « que Jésus Christ est venu dans la chair », il venait de Dieu ; si un prophète niait « que Jésus Christ soit venu dans la chair » (rejetant ainsi la véritable humanité de Jésus), ce prophète était de « l'antéchrist » (I Jean 4 : 2-3). Comme nous l'avons dit plus haut, les docètes enseignaient que

Jésus semblait avoir, ou n'avait que l'apparence de, la véritable chair humaine. Ces faux prophètes, qui venaient du monde, disaient des mensonges à ceux qui les écoutaient; les vrais prophètes, d'autre part, étaient de Dieu et disaient la vérité aux enfants de Dieu (I Jean 4 : 5-6). Les enfants de Dieu n'avaient rien à craindre, parce que l'Esprit de vérité qui vivait en eux était supérieur à l'esprit de mensonge qui agissait dans les sécessionnistes (I Jean 4 : 4).

LE RÔLE PÉDAGOGIQUE DE L'ESPRIT

Les faux docteurs de l'Antiquité prétendaient parfois que l'Esprit leur révélait de nouvelles vérités. Certains écrits gnostiques, comme l'Évangile de la Vérité, prétendaient même détenir des paroles secrètes de Jésus, absentes des évangiles canoniques, comme celles qu'il aurait enseignées pendant les quarante jours qui séparent la Résurrection de l'Ascension (Actes 1 : 3). Cependant, l'Esprit n'enseigne jamais rien qui contredise la vérité des Écritures, mais il illumine plutôt la vérité (Jean 14 : 26; 15 : 26). Comme l'affirme George Parsenios : « L'Esprit n'enseigne pas des choses nouvelles, mais des choses qui sont en accord avec ce que Jésus a enseigné » .⁶ C'est pourquoi Jean a rappelé à plusieurs reprises à ses lecteurs de demeurer dans les vérités qu'il leur avait déjà enseignées (I Jean 2 : 24), et de se méfier de ceux qui prétendaient avoir reçu une nouvelle révélation de l'Esprit (I Jean 4 : 1). Si un enseignement ne concordait pas avec le témoignage des témoins oculaires apostoliques, c'est qu'il venait de l'esprit de l'Antéchrist (I Jean 4 : 2-3).

4 : 7-16. Jean revient sur la question de l'amour. Puisque Dieu a exprimé son amour en envoyant « son Fils comme victime expiatoire pour nos péchés » (I Jean 4 : 10), les enfants de Dieu doivent refléter cette initiative d'amour de Dieu en s'aimant les uns les autres (I Jean 4 : 11). Dans ce qui est le début du point culminant de cette épître, Jean révèle à quel point la

bonne croyance et la bonne action sont inséparables : confesser que Dieu a envoyé son Fils comme « Sauveur du monde » pour mourir pour les péchés des hommes, c'est reconnaître l'acte d'amour insurpassable de Dieu (I Jean 4 : 14-16). Quand les enfants de Dieu s'aiment les uns les autres, l'amour du Dieu invisible est rendu visible en eux (I Jean 4 : 12-13, 16).

4 : 17-21. En se laissant pleinement cultiver par l'amour de Dieu qui est en eux, ses enfants en bénéficient à la fois dans le présent (par l'élimination de la « crainte » paralysante, I Jean 4 : 18) et dans le futur (ils expérimentent « l'assurance au jour du jugement, » I Jean 4 : 17). Prétendre aimer le Dieu invisible sans exprimer concrètement son amour pour ses enfants est une erreur (I Jean 4 : 20-21 ; voir aussi Matthieu 25 : 31-46).

5 : 1-5. Le cœur du tourbillon structurel du premier livre de Jean se trouve en I Jean 5 : 1-5, où la foi et l'amour virevoltent : « Quiconque *croit* que Jésus est le Christ est né de Dieu ; et quiconque *aime* celui qui a engendré *aime* aussi celui qui est engendré de lui » (I Jean 5 : 1 ; les italiques sont de moi). Seule la foi peut amener quelqu'un à naître de nouveau. Cependant, le véritable amour pour le Dieu qui a spirituellement mis au monde un enfant ne peut se vérifier que lorsque cet enfant aime les autres qui sont nés de nouveau du même Père (c'est-à-dire ses frères et sœurs ; I Jean 5 : 1) et qu'il garde les commandements de Dieu (I Jean 5 : 2-3). Ce tournoiement de la foi et de l'amour engendre une microrafale d'énergie qui permet à un enfant de Dieu de triompher du monde (I Jean 5 : 4-5).

5 : 6-12. La foi d'un chrétien n'est pas une foi aveugle, mais qui est fondée sur des preuves solides. Pour qu'un témoignage soit contraignant, dans un différend, plusieurs témoins devaient faire une déposition convaincante : « un fait ne pourra s'établir que sur la déposition de deux ou de trois témoins » (Deutéronome 19 : 15 ; voir aussi Deutéronome 17 : 6 ; Matthieu 18 : 16 ; Jean 5 : 31-47 ; II Corinthiens 13 : 1). Conformément

à cette tradition judiciaire, cette section de I Jean révèle la base — un triple témoignage fiable — sur laquelle les enfants de Dieu pouvaient adhérer avec assurance à l'affirmation que « Jésus est le Fils de Dieu » (I Jean 5 : 5). Ce témoignage (« l'Esprit, l'eau et le sang », I Jean 5 : 8) faisait probablement référence au baptême de Jésus et à la descente de l'Esprit sur lui, au début de son ministère (Matthieu 3 : 13-17; Marc 1 : 9-11; Luc 3 : 21-22; Jean 1 : 29-34), en plus de sa mort, qui a inauguré la nouvelle alliance (Matthieu 26 : 28; 27 : 4-8, 24-25; Marc 14 : 24; Luc 22 : 20; Jean 6 : 53-56, 19 : 34).⁷

QU'EST-CE QUE LE COMMA VIENT FAIRE LÀ ?

Le comma johannique (en latin, Comma Johanneum) est un passage longuement contesté, qui présente une question textuelle difficile. Les érudits donnent à ce passage le nom de « comma », parce que cette proposition crée une pause dans le texte. Bien que ce comma figure dans la version King James et Nouvelle Version King James, elle est absente de la plupart des traductions modernes, ou alors mise entre crochets. Elle n'apparaît pas du tout dans la version française Nouvelle Édition de Genève. Le passage en anglais se lirait ainsi en français : « Car il y en a trois qui rendent témoignage aux cieux : le Père, la Parole, et le Saint-Esprit ; et ces trois sont un. Et il y en a trois qui rendent témoignage sur terre [...] » (I Jean 5 : 7-8). Ces mots ne se retrouvent dans aucun manuscrit grec légitime antérieur au XIV^e siècle. Le comma complète le triple témoignage de l'Esprit, de l'eau et du sang (I Jean 5 : 6, 8) par le triple témoignage du « Père, de la Parole et du Saint-Esprit » (I Jean 5 : 7). Il augmente aussi la version courte du texte, en situant « sur la terre » le premier ensemble de témoins et le second, « au ciel ». Quant à l'authenticité de ce comma, David K. Bernard note que « tout indique que ce passage ne faisait pas partie à l'origine de I Jean ». Cependant, Bernard affirme aussi que « Dieu

n'a pas permis que le passage contredise sa Parole».⁸ En ce qui concerne le témoignage combiné du « Père, du Verbe et du Saint-Esprit », le comma johannique affirme que « ces trois sont un » (I Jean 5 : 7) : une affirmation qui trouve clairement écho dans la théologie unicitaire.⁹

5 : 9–12. Ces versets soulignent les chemins très divergents entre ceux qui font confiance au témoignage de Dieu « à propos de son Fils » (I Jean 5 : 9) et ceux qui refusent de croire son témoignage. Les personnes qui y font confiance possèdent le témoignage intérieur de Dieu et ont la vie éternelle ; les personnes qui refusent d'y croire, et qui ne possèdent pas la vie éternelle, prétendent que Dieu est un faux témoin.

5 : 13. Ce passage fait un parallèle avec le but de la rédaction de l'Évangile de Jean (Jean 20 : 30-31). Jean déclare ici la principale raison qui le pousse à écrire cette lettre : afin que les destinataires sachent qu'ils ont « la vie éternelle », eux qui croient « au nom du Fils de Dieu » (I Jean 5 : 13 ; comparer 1 : 4 ; 2 : 1, 12-14, 21, 26). En grec, le mot utilisé pour dire « croire » est un participe (un adjectif verbal) à l'indicatif présent continu (*pisteuousin*), qui représente donc une action continue. La Nouvelle Édition de Genève rend bien le sens de cette continuité : « afin que vous sachiez ». Face à la crise actuelle, le peuple de Dieu devait persister à croire à la vérité.

5 : 14–17. Une foi confiante donne une prière confiante (I Jean 5 : 14-16), bien que la prière ne puisse aider ceux qui ont commis un péché qui conduit à la mort.¹⁰ (I Jean 5 : 16). Il n'est pas dit clairement quel était ce péché extrêmement « fatal », mais il s'agit probablement de l'apostasie des antéchrists qui adoptaient un style de vie de péché non repentant (I Jean 1 : 5-10 ; 3 : 6-10),¹¹ qui haïssaient leurs frères et sœurs dans le Seigneur (I Jean 2 : 3-11 ; 3 : 10-12), qui ignoraient la révélation du Fils de Dieu (I Jean 2 : 22-23), et qui rejetaient l'existence

humaine, physique, de Jésus (I Jean 4 : 1-3). Sans le sacrifice expiatoire de Jésus, ce véritable sang versé sur la croix par un véritable être humain (I Jean 2 : 1-2 ; 5 : 6, 8), « il ne reste plus de sacrifice pour les péchés » (Hébreux 10 : 26).

5 : 18–20. Afin de réduire l'anxiété et l'incertitude extrêmes auxquelles les lecteurs de Jean étaient confrontés, cette épître se termine par des échos retentissants de l'affirmation encourageante (« nous savons ») faite dans I Jean 5 : 15. Ces justes échos du « savoir » ont noyé les vantardises gnostiques erronées du « savoir ». L'enfant fidèle de Dieu sait qu'en fin de compte, le péché ne pourra pas le détruire (I Jean 5 : 18), qu'il existe une ligne de démarcation claire entre le peuple de Dieu et un monde mauvais (I Jean 5 : 19), et que la manifestation de Dieu, qui se révèle à travers son Fils, apporte une véritable compréhension de Dieu et l'offre de la « vie éternelle » (I Jean 5 : 20 ; voir aussi Jean 1 : 18 ; I Jean 1 : 7 ; 2 : 22-24 ; 4 : 9-10, 14-15 ; 5 : 5, 11-13).

5 : 21. Bien que la dernière exhortation de Jean, d'éviter l'idolâtrie, puisse paraître déplacée dans une lettre sur Christ, l'éthique et l'amour, elle cadre certainement bien avec : (1) l'atmosphère culturelle d'une ville païenne comme Éphèse, où le culte des idoles est omniprésent ; et (2) la volonté de Jean de servir « le vrai Dieu » (I Jean 5 : 20). Accepter l'erreur flagrante des sécessionnistes (qui étaient de faux prophètes de première classe ; I Jean 4 : 1-6) équivaut à adorer une idole.

ON PASSE À LA DEUXIÈME BASE

Dans le chapitre suivant, nous passons à la deuxième Épître de Jean, écrite à une église qui se prépare à l'arrivée des faux prophètes. L'ancien a dit clairement que les hérétiques n'y seraient pas les bienvenus.

II Jean

« Le but de II Jean est de traiter du problème des prédicateurs itinérants, dont les hérésies ont été énumérées et condamnées dans I Jean. »

– Achtemeier, Green et Thompson

« II Jean est envoyé dans une communauté johannique plus ou moins éloignée de son centre. La sécession n'est pas encore chose faite, mais les missionnaires sécessionnistes sont en route. »

– Raymond E. Brown

UNE CARTE POSTALE DU NOUVEAU TESTAMENT

Si Jean a écrit I Jean pour cibler le cœur de la controverse théologique qui sévissait à Éphèse, il a écrit II Jean à l'intention d'une congrégation éloignée, parmi un cercle d'églises d'Asie Mineure (pour connaître les églises qui relèvent de la « juridiction » pastorale de Jean, voir Apocalypse 2 : 1 à 3 : 22). Cette courte lettre de II Jean, qui tient facilement sur une feuille de parchemin (ce qui lui a valu le titre de « carte postale » du Nouveau Testament)¹, a été d'une aide formidable. L'ancien a envoyé ce bulletin à « Kyria [mot grec qui signifie 'dame'] l'élue et ses enfants », sans doute une référence symbolique à une communauté chrétienne (Jean a souvent utilisé un langage familial pour s'adresser à ses destinataires ; voir, par exemple, I Jean 2 : 1, 12-13, 18, 28 ; 3 : 7).

Dans II Jean, l'ancien avertit une église de son voisinage de l'arrivée imminente des mêmes faux docteurs qui avaient

perturbé l'église mère. Après avoir commencé leur travail perturbateur à Éphèse, ces dissidents sont partis saboter d'autres églises de la région, et les infecter de leurs vues hérétiques. Ce sont les figures de l'antéchrist qui ont nié « la doctrine du Christ » (l'enseignement fondamental que Jésus est le Messie et Fils de Dieu) et que « Jésus Christ est venu dans la chair » (la profession que Jésus a vécu une vie vraiment humaine ; I Jean 2 : 22-23 ; 4 : 1-3 ; II Jean 7-9).

LEUR CLAQUER LA PORTE AU NEZ ?

C'est ainsi que, dans II Jean, l'ancien a placé une église sœur bien-aimée sur un pied d'alerte, pour la préparer à l'arrivée inévitable de faux docteurs. Mais quel accueil l'Église devait-elle réserver à ces voyageurs itinérants ? L'Église devrait-elle offrir à ces visiteurs l'hospitalité gréco-romaine habituelle ? Si ces gens n'ont pas un endroit où loger, l'Église pouvait-elle au moins leur offrir un repas ? Un verre d'eau ? Une poignée de main ? La réponse de Jean a été retentissante : « Pas question ! » (II Jean 10-11) Comme ces faux docteurs avaient des motifs diaboliques, l'Église voulait leur interdire l'accès à leur congrégation. En les accueillant dans la communauté ecclésiale de leur maison, « Kyria l'élue et ses enfants » (II Jean 1) permettrait à de faux docteurs de prendre pied, c'est-à-dire de réaliser leur programme de mensonges, de propager des points de vue qui divisent et de mettre en marche un programme révisionniste qui mène à la peur et au chaos. Parce que la fausse doctrine de ces docteurs menait à la mort spirituelle, tout était en jeu. Puisque ces apostats n'étaient plus des frères et sœurs en Christ (I Jean 2 : 19), mais plutôt des serviteurs du diable (I Jean 3 : 8-10), il fallait les faire quitter !

L'HOSPITALITÉ ENVERS LES ÉTRANGERS

Les personnes voyageant dans le monde antique ne jouissaient pas du confort, de la commodité et de la sécurité des hôtels modernes. Comme les milieux urbains et ruraux ont tendance à être dangereux et hostiles aux étrangers, les voyageurs comptaient souvent sur l'hospitalité de gens sympathiques du pays, prêts à les héberger dans leur maison. Ainsi Lot accueillit deux anges dans sa maison de Sodome (Genèse 19 : 1-11), et un vieil homme logea un Lévite et sa concubine à Gibéa (Juges 19 : 1-25). Les deux hôtes ont tenté de protéger leurs invités respectifs contre la populace vicieuse, rassemblée à l'extérieur. Dans le cas de Lot, il avait fermé la porte derrière lui, après être sorti pour affronter les intrus (Genèse 19 : 6), et les anges avaient fermé la porte après l'avoir ramené dans la maison (Genèse 19 : 10). De même, Jean avait conseillé à Gaius d'accueillir joyeusement des hommes fidèles comme Démétrius (III Jean 6-8, 12), mais il avait conseillé aux destinataires de II Jean de fermer la porte aux faux docteurs, afin de protéger la communauté du péché et de l'apostasie.

SCHÉMA ÉPISTOLAIRE

La structure de II Jean est simple. Il s'agit d'un exemple presque parfait d'une lettre gréco-romaine du premier siècle, qui suit le format standard : une salutation (II Jean 1-3), suivie d'un corps (4-12) et d'une salutation finale (13).

THÈMES ET SUJETS

II Jean couvre certains des thèmes déjà traités dans I Jean, mais sur une échelle beaucoup plus abrégée. Ces thèmes incluent la vérité (II Jean 1-4), le Père (II Jean 3-4, 9), les commandements (II Jean 4-6) et l'amour (II Jean 1, 3, 5-6). De plus, II Jean traite du sujet de l'hospitalité antique, bien que dans ce cas-ci, il soit totalement déconseillé d'offrir l'hospitalité à des étrangers.

SYNTHÈSE

1-3. La lettre commence de façon typiquement gréco-romaine (adresse de l'expéditeur aux destinataires, salutations). « L'ancien » (*presbyteros*, titre indiquant l'âge ou le statut vénéré) adressait son message à « Kyria l'élue et ses enfants » (probablement une représentation figurative d'une église de maison). La salutation (II Jean 3) se compare à celle d'autres lettres du Nouveau Testament (par exemple, Romains 1 : 7 ; I Pierre 2 ; II Pierre 1 : 2 ; Jude 2). Le fait de compléter la formule « du Seigneur Jésus-Christ » en lui ajoutant l'expression « le Fils du Père » (II Jean 3) est particulièrement approprié, étant donné que les faux docteurs n'avaient cette filiation (II Jean 9 ; comparer I Jean 1 : 3, 7 ; 2 : 22-24 ; 3 : 8, 23 ; 4 : 9-15 ; 5 : 5, 9-13, 20). Il est frappant de constater le nombre de fois où la « vérité » (*alētheia*) apparaît dans la salutation (quatre fois, ainsi qu'une autre fois au verset 4) : il prépare les destinataires à une mise en garde, au sujet de l'arrivée de faux docteurs (II Jean 7-11).

4. Au milieu d'un schisme troublant et perturbateur, Jean se réjouit « fort » que les membres de cette congrégation restent fidèles aux enseignements apostoliques.

5-6. Comme dans I Jean (I Jean 2 : 7-11, 18-22), Jean soulève ici la question très importante du nouveau commandement de l'amour, avant d'aborder directement le problème des faux docteurs. Le fait de traiter les uns et les autres avec amour crée un lien inséparable qui maintiendra l'Église unie, lorsque les adversaires arriveront pour essayer de la séparer (II Jean 5).

7-11. La description des sécessionnistes fait écho au profil qu'en donne I Jean. Ces « séducteurs » (II Jean 7-8 ; I Jean 3 : 7) sont entrés « dans le monde » (II Jean 7 ; I Jean 2 : 19), niant que le Christ soit venu « en chair » (II Jean 7 ; I Jean 4 : 1-3) ; ils étaient de « l'Antéchrist » (II Jean 7 ; I Jean 2 : 18, 22 ; 4 : 3), et s'opposaient aux identités ou rôles de Jésus comme « Christ »

(II Jean 9 ; I Jean 2 : 22 ; 5 : 1) et comme « Fils » (II Jean 9 ; voir les versets 1-3 ci-dessus). Les faux docteurs se considéraient comme étant si éclairés et si progressistes dans leur pensée, qu'ils étaient « allés plus loin » dans « la doctrine de Christ » (II Jean 9). Étant donné le plan sinistre de ces faux docteurs, les bénéficiaires risquaient de perdre tout ce pour quoi ils avaient travaillé (II Jean 8). L'église de maison devait bloquer l'entrée à ces visiteurs, renoncer aux salutations standards et éviter complètement de s'associer avec eux (II Jean 10-11).

12. Étant donné l'urgence de la situation, l'ancien envoie cette brève lettre. Cependant, il préfère de loin une joyeuse réunion « face à face », ce qu'il compte faire dans un proche avenir.

13. L'ancien termine en transmettant les salutations de sa propre église de maison.

EN DIRECTION DE LA TROISIÈME BASE

Dans notre prochain chapitre, nous apprendrons que la meilleure façon de s'opposer au mensonge est d'appuyer la vérité. Ici, nous rencontrerons deux ministres fidèles et un fauteur de troubles.

III Jean

« Le livre le plus court du NT. »

– Raymond E. Brown

« Les luttes avec des forces extérieures à l'Église peuvent être assez nuisibles, mais les luttes au sein d'une église peuvent être dévastatrices. III Jean a été écrit en réponse à une telle lutte dans une église locale. »

– La Nelson Study Bible

SALUTATION ET REMERCIEMENT À GAIUS

Si II Jean était une petite carte postale (245 mots en grec), III Jean était encore plus petite (219 mots en grec).¹ II Jean s'occupait du problème des étrangers odieux qui essayaient de s'infiltrer; III Jean, elle, traitait d'un initié odieux. Si le message de II Jean était de ne pas accueillir les faux docteurs itinérants, III Jean enseignait, au contraire, comment accueillir les vrais docteurs itinérants. Et si I et II Jean laissent les lecteurs se demander qui sont vraiment ces personnages anonymes, le troisième livre de Jean présente une distribution colorée de personnages, identifiés par leurs noms, notamment Gaïus (le destinataire de la lettre et dirigeant loyal d'une église; III Jean 1), Diotrèphès (un dirigeant d'église arrogant et exceptionnellement nuisible; III Jean 9-11) et Démétrius (un docteur fidèle, qui représentait l'ancien; III Jean 12).

DIOTRÉPHÈS OU DÉMÉTRIUS : FAITES VOTRE CHOIX !

L'ancien (III Jean 1) a écrit III Jean pour décourager Gaius de suivre le mauvais exemple de Diotrèphès, ce personnage vulgaire et auto-exaltant, qui a essayé de perturber et même de prendre la direction du cercle des églises de l'ancien (III Jean 9-11). L'ancien a également écrit III Jean pour encourager Gaius à suivre l'exemple positif de Démétrius, un docteur envoyé par l'ancien, probablement pour apporter la lettre III Jean à Gaius. Jean espérait que Gaius accueille Démétrius et qu'il le traite avec hospitalité (III Jean 5-8), soutenant ainsi le réseau des églises qui enseignent la vérité.

FORMAT DE LA LETTRE

Comme pour II Jean, l'organisation de III Jean s'inspire des lettres types gréco-romaines : salutation (1-4) ; corps (5-14a) ; et salutation finale (14 b).

MESSAGES ET OBJET DU MESSAGE

III Jean aborde, tout comme les livres I Jean et II Jean qui l'accompagnent, les thèmes de l'amour (III Jean 1, 9), de la vérité (six fois dans III Jean 1, 3, 4, 8, 12), de la joie (III Jean 4), de l'orgueil (III Jean 9-11) et de l'hospitalité (III Jean 5-10).

SYNTHÈSE

1-4. Gaius était probablement le chef d'une église de maison, non loin d'Éphèse. Il n'est pas certain qu'il s'agisse du Gaius mentionné ailleurs dans le Nouveau Testament (Actes 19 : 29 ; 20 : 4 ; Romains 16 : 23 ; I Corinthiens 1 : 14). Le souhait que formule l'ancien pour la prospérité et la santé de Gaïus ne suggère pas un « Évangile moderne de prospérité et de richesse » ; c'était une salutation épistolaire standard dans

le monde antique. L'ancien était ravi d'apprendre que Gaius restait fidèle à la vérité.

5-8. À l'opposé des conseils qu'il donnait sur la façon de traiter les faux docteurs itinérants (II Jean 10), l'ancien encourage ici Gaius à continuer à soutenir les maîtres de la vérité, en leur offrant communion et hospitalité. Durant son ministère, Jésus a envoyé les douze (Matthieu 10 : 5-10; Marc 6 : 7-13; Luc 9 : 1-6) et les soixante-dix (Luc 10 : 1-12) pour évangéliser avec un minimum de provisions, prévoyant qu'ils recevraient de l'aide en chemin. Or, l'ancien envoie des docteurs qui peuvent également compter sur le soutien du réseau des églises, durant leur voyage (III Jean 7). En offrant une telle disposition, Gaius apporte un soutien tangible au progrès de la vérité.

9-10. Cette hospitalité chaleureuse, que l'ancien s'attend à voir Gaius offrir aux docteurs itinérants, diffère du comportement épouvantable de Diotrèphès, un autre dirigeant d'église de maison. Diotrèphès était un individu peu recommandable, entêté et égoïste, qui « aime à être le premier » (III Jean 9). Diotrèphès s'oppose à l'œuvre de Dieu, refuse de recevoir (et encore moins d'accueillir) les docteurs envoyés par les anciens, expulse les membres de l'église qui accueillent les docteurs en déplacement, et calomnie les anciens. Alors que l'ancien conseille sagement à « Kyria l'élue » de s'occuper des faux docteurs, en les empêchant d'entrer et en évitant de les saluer (II Jean 10), Diotrèphès traite encore pire les docteurs qui encouragent la vérité, en les expulsant de l'Église (III Jean 10). L'attitude orgueilleuse de Diotrèphès, sa haine des frères et sœurs (I Jean 2 : 7-11 ; 3 : 10-23 ; 4 : 7-5 : 3), et le trouble qu'il sème dans la mission de l'Église et dans le lien de communion révèlent qu'il a au moins un pied solidement ancré dans le monde, ce royaume caractérisé par « l'orgueil de la vie » (I Jean 2 : 16).

DIOTRÉPHÈS ÉTAIT-IL HÉRÉTIQUE ?

Diotréphès était incontestablement un fauteur de troubles (III Jean 9), mais il y a au moins trois raisons qui font douter qu'il était un antéchrist ou un faux docteur : (1) bien que l'ancien critique sévèrement Diotréphès pour son comportement offensant, l'ancien ne le critique jamais (ni même ne mentionne) sa position doctrinale ; (2) les faux docteurs ont quitté l'Église et étaient itinérants, pourtant Diotréphès est un chef d'église résident ; et ce qui est peut-être plus significatif (3) l'ancien avertit qu'il pourrait venir corriger personnellement Diotréphès, ce qui laisse croire qu'il a toujours espoir de le voir se repentir. Au contraire, les apostats, qui avaient complètement abandonné la foi, puis s'étaient opposés avec ferveur à l'enseignement fondamental de la révélation du Père dans le Fils, commettaient manifestement « un péché qui mène jusqu'à la mort » (I Jean 5 : 16-17).

11–12. Les chrétiens devraient choisir leurs modèles avec soin. Contrairement à Diotréphès, Démétrius jouissait d'une réputation exceptionnelle parmi les églises.

13–14. L'ancien souhaite ces retrouvailles édifiantes avec Gaius, une rencontre qui s'annonce plus agréable que celle avec Diotréphès, qui risque d'être explosive. Entre-temps, un échange de « paix » et de salutations entre amis suffira.

Introduction à l'Apocalypse

— Partie I

« Bien que Saint Jean l'Évangéliste ait vu beaucoup de monstres étranges dans sa vision, jamais il n'a vu de créature aussi sauvage que l'un de ses propres commentateurs. »

— G. K. Chesterton

« Les recherches de nombreux commentateurs ont déjà jeté beaucoup d'obscurité sur ce sujet, et il est probable que, s'ils continuent, nous n'en saurons bientôt rien ! »¹

– Mark Twain

UNE ZONE TAMPON

L'Apocalypse, ce livre le plus controversé de la Bible, constitue un véritable champ de mines pour l'interprétation. Au cours des siècles qui ont suivi sa rédaction, des pseudo-prophètes, des sectes et des charlatans ont claironné leur propagande entourant le sens à donner à ce livre, en allant parfois jusqu'au fanatisme, au dogmatisme et à une horde de prédictions erronées qui ne se sont jamais réalisées. La Révélation a été lue plus comme un tabloïd que comme un livre inspiré des Écritures. Malheureusement, en raison de cette longue histoire d'abus, de sensationnalisme et d'exploitation par des pronostiqueurs souvent bien intentionnés, mais mal avisés, de nombreux lecteurs potentiels ont préféré s'en abstenir. Si le passé atteste d'un tas d'épaves, abandonnées après des tentatives infructueuses pour chercher à comprendre le

dernier livre de la Bible, pourquoi risquer d'ajouter à ce tas de gravats et de débris ?

Certes, l'Apocalypse *est* un livre mystérieux, difficile à comprendre pour les lecteurs modernes. Cependant, au début de notre étude, il y a deux points clés à garder présents à l'esprit : (1) malgré toutes ses visions étranges et son imagerie bizarre, le livre lui-même promet une bénédiction aux lecteurs et aux auditeurs qui obéissent à ses paroles (Apocalypse 1 : 4) ; et (2) l'histoire mouvementée de l'interprétation du livre envoie un signal clair aux lecteurs en herbe qui cherchent à interpréter son contenu avec modération, sagesse et responsabilité : c'est de conserver une attitude d'humilité. Alors qu'à première vue, les contours du paysage de l'Apocalypse semblent intimidants et dangereux — telle une zone tampon virtuelle, jonchée d'ennemis diaboliques, de mines terrestres et d'obstacles herméneutiques —, l'étude sérieuse de ce livre, faite dans la prière, ouvre un nouveau monde, vaste et passionnant, à ceux qui ont le courage de s'y risquer.

OPINIONS ET OPTIONS

Comme pour tout voyage, le meilleur point de départ est une carte. Mais à l'arrivée au centre d'accueil officiel de l'Apocalypse, le touriste remarque plusieurs cartes différentes, qui prétendent toutes représenter correctement la topographie de l'Apocalypse :

Une carte de l'avenir : Cette carte dépeint l'Apocalypse comme un guide pour l'avenir. Jean voyait des visions qui étaient entièrement prédictives, qui ont plus à voir avec l'actualité moderne qu'avec son époque.

Une carte du passé : Cette carte insinue que les visions de Jean n'avaient que peu ou pas de rapport avec l'avenir, mais qu'elles se sont réalisées à l'époque même de Jean.

Une carte de nulle part : Cette carte affirme que les visions de Jean ne se référaient pas à des événements historiques passés, présents ou futurs, mais que, comme une peinture abstraite, elles donnaient l'impression d'un paysage qui, en réalité, n'existait pas ou qui, du moins, est radicalement transformé par la carte.

Une carte de quelque part : Cette carte insiste sur le fait que les visions de l'Apocalypse se situent quelque part entre l'époque de Jean et les temps modernes.

Qu'est-ce qu'un touriste doit faire, devant tous ces choix ? S'en remettre à une seule carte, avec optimisme ? Ou alors, les prendre toutes les quatre, en essayant de les synchroniser ? Le voyageur ne finira-t-il pas par se perdre ? N'est-il pas préférable pour l'explorateur de remettre toutes ces cartes sur le présentoir et de se débrouiller seul ?

Avant de prendre une décision finale, le touriste devrait peut-être déplier les cartes et y regarder de plus près. La première carte, connue sous le nom de point de vue *eschatologique*, prétend que l'Apocalypse trace la voie de l'avenir. D'accord, car le livre se présente comme une prophétie de « choses qui doivent arriver bientôt » (Apocalypse 1 : 1). En plus de s'attaquer aux abus sociaux contemporains, comme l'oppression des pauvres et l'acceptation de pots-de-vin (Amos 5 : 11-15), la littérature prophétique contient, bien sûr, des éléments prédictifs. Mais, se demande-t-on, l'Apocalypse est-elle une carte temporelle détaillée et, dans l'affirmative, quel niveau de détail était-elle censée fournir ? Cette carte a-t-elle été conçue pour suivre de près et séquentiellement les événements qui se déroulent à notre époque ? Doit-on lire l'Apocalypse en parallèle avec le magazine *Time* ou *Newsweek* ? Est-ce ainsi que la prophétie biblique fonctionne réellement ? La plupart des prophéties messianiques de l'Ancien Testament, au sujet de Jésus, ne sont devenues claires qu'avec le recul, après l'accomplissement des événements. Même les plus fidèles parmi ceux qui étudiaient

l'Écriture ne comprenaient pas pleinement ces prophéties ni même ne reconnaissaient leur signification, jusqu'à ce que Jésus les accomplisse.

La deuxième carte, parfois appelée le point de vue *prétériste*, indique l'an 70 apr. J.-C., c'est-à-dire la destruction de Jérusalem, comme étant la clé pour décoder les représentations de l'Apocalypse sur le destin et le jugement. Cette carte est problématique, parce que la toile de fond de l'Apocalypse situe sa rédaction dans les années 90 apr. J.-C., une vingtaine d'années ou plus après les années 70. Pris dans sa forme la plus radicale, ce point de vue prétend donc, à tort, que la totalité (ou la plupart) des prophéties de l'Apocalypse se sont déjà réalisées sans doute bien avant que le livre n'ait été écrit. Ce point de vue remet sérieusement en question l'idée que l'Apocalypse prévoit « ce qui doit arriver ensuite » (Apocalypse 1 : 19).

La troisième carte, qualifiée de point de vue *idéaliste*, suggère que l'Apocalypse ne concerne pas des personnages ou des événements conditionnés par le temps, mais qu'elle représente un combat intemporel entre le bien et le mal. Cette carte met en évidence la nature symbolique du livre, mais elle s'interroge ou se montre ambivalente par rapport à ses aspects prédictifs.

La quatrième carte, considérée comme le point de vue *historiciste*, envisage l'Apocalypse (et en particulier les sept églises d'Asie, dans Apocalypse 2-3) comme un panorama des époques successives de l'histoire de l'Église, depuis l'époque de Jean jusqu'à des temps plus récents. Pourtant, comme les autres cartes, cette approche n'est pas sans difficulté, car l'historien doit parfois prendre les prétendues prédictions, époque par époque, et les forcer à s'adapter au cours réel de l'histoire.

On peut soutenir que chacune de ces cartes offre un noyau de vérité. Chaque « lentille » interprétative présente une image partielle et incomplète à travers laquelle il est possible de visualiser les scénarios du livre et de déterminer sa signification et ses applications. Comme l'observe Robert Mounce : « Il

est évident que chaque approche apporte une contribution importante à une compréhension complète de l'Apocalypse et qu'aucune approche n'est suffisante en soi».²

Ainsi, si le touriste devait s'en remettre uniquement à la carte du futur pour se guider, il pourrait trouver son chemin à travers les éléments prédictifs ou prémonitoires des « paroles de la prophétie » (Apocalypse 1 : 3) et « discerner les signes des temps » (Matthieu 16 : 3). Il pourrait cependant échouer à naviguer avec succès dans une autre dimension cruciale de la littérature prophétique : sa capacité à s'adresser directement à ceux à qui les oracles étaient destinés en premier lieu. Sans cet élément annonciateur, l'Apocalypse n'aurait pas eu beaucoup d'importance pour son public d'origine au premier siècle, y compris pour les membres des sept églises d'Asie Mineure. Inversement, si le touriste utilisait la seule carte du passé, il découvrirait que l'Apocalypse ne donnait pas de repères pour son propre voyage, mais seulement un aperçu d'un paysage du passé, disparu depuis longtemps. Si le touriste ne choisissait que la troisième carte, il pourrait se faire une idée de l'ambiance abstraite de l'Apocalypse et de son caractère d'actualité à toute époque, mais il trébucherait en essayant de trouver à quoi le livre fait référence. Le touriste qui se fie à la quatrième carte y trouve une boussole utile qui l'oriente généralement dans la bonne direction, mais il finira par être confus, en voyant que les détails de la carte ne correspondent pas au terrain qu'il explore.

Le touriste qui s'embarque pour une expédition autour de la topographie de l'Apocalypse aura avantage à emporter toutes ces cartes, mais il pourra avoir besoin d'une aide supplémentaire, celle d'un guide touristique compétent. Heureusement, nous avons la bonne personne pour ce travail : l'auteur de l'Apocalypse lui-même.

JEAN LE RÉVÉLATEUR

Selon la tradition, l'auteur de l'Apocalypse n'était autre que Jean, fils de Zébédée (Matthieu 4 : 21 ; 10 : 2 ; 20 : 20 ; 26 : 37 ; Marc 1 : 19-20 ; 3 : 17 ; 10 : 35 ; Luc 5 : 10 ; Jean 21 : 2), le dernier membre vivant des douze apôtres. À un moment donné de sa carrière, avant la destruction de Jérusalem en 70 apr. J.-C., Jean avait quitté la Terre sainte et s'était rendu à Éphèse (Apocalypse 2 : 1-7), une ville phare et le principal port maritime situé sur la côte occidentale de l'Asie Mineure (la Turquie moderne). Alors qu'il était évêque d'Éphèse, Jean avait été arrêté par l'empereur Domitien et exilé sur l'île sauvage de Patmos, dans la mer Égée. Alors qu'il était emprisonné à Patmos, Jean a reçu une série de visions remarquables qu'il a consignées dans le livre de l'Apocalypse (Apocalypse 1 : 1, 4, 9 ; 21 : 2 ; 22 : 8).

Jean est bien qualifié pour nous escorter dans ce tour de montagnes russes virtuel, avec ses paysages saisissants, ses sons, ses goûts et ses odeurs. Jean a vécu au premier siècle, parlait la langue originale (grecque), était prophète (Apocalypse 10 : 7 ; 11 : 18 ; 18 : 20 ; 22 : 6, 9), recevait ces visions (Apocalypse 1 : 2, 11-12, 17, 19-20 ; 4 : 4 ; 5 : 1-2 ; 6 : 1-9 ; 7 : 1-2 ; 8 : 2 ; 9 : 1, 17 ; 10 : 1, 5 ; 13 : 1-3 ; 14 : 6 ; 15 : 1-2 ; 16 : 13 ; 17 : 3, 6, 8, 12, 15-18 ; 18 : 1 ; 19 : 11, 17, 19 ; 20 : 1, 4, 11-12 ; 21 : 1-2, 22 ; 22 : 8), et a reçu l'ordre divin de les noter (Apocalypse 1 : 11, 19 ; 2 : 1, 8, 12, 18 ; 3 : 1, 7, 14 ; 14 : 13 ; 19 : 9 ; 21 : 5).

Parce que Jean voyait ces visions, les érudits le considèrent souvent comme un exemple de « voyant » dans le Nouveau Testament : une personne qui a une vision unique des expériences visionnaires (comparer I Samuel 9 : 9, 11, 18-19 ; II Samuel 15 : 27 ; 24 : 11 ; II Rois 17 : 13 ; I Chroniques 9 : 22 ; 21 : 9 ; 25 : 5 ; 26 : 28 ; 29 : 29 ; II Chroniques 9 : 29 ; 12 : 15 ; 16 : 7, 10 ; 19 : 2 ; 29 : 25, 30 ; 33 : 18-19 ; 35 : 15 ; Ésaïe 29 : 10 ; 30 : 10 ; Amos 7 : 12). Dans un sens, Jean est le voyant qui, dans notre voyage, explique ce qu'il a vu (mais aussi entendu, senti et goûté), et qui, parfois, interprète pour les lecteurs ce que

des visions particulières signifient réellement (par exemple, Apocalypse 1 : 20).

Il est utile de garder à l'esprit que, même avec l'aide d'un guide aussi qualifié que Jean, l'Apocalypse continue à retenir les clés de certains de ses mystères, jusqu'à la fin des temps. Le livre reste résolument silencieux sur de nombreuses questions périphériques à son objectif central, et refuse de révéler ses secrets, simplement pour satisfaire la curiosité des chercheurs. Bien des générations de lecteurs auront été déçues d'apprendre, par exemple, que Jean recevait parfois l'ordre de ne pas écrire certains oracles (Apocalypse 10 : 4). Jean ne sera tout simplement pas en mesure de répondre à toutes les questions qui lui seront posées. Jean n'était pas omniscient, il ne savait pas tout, mais il était un être humain qui s'en remettait à l'inspiration divine (Apocalypse 1 : 10) et aux conseils des messagers angéliques de Dieu (Apocalypse 1 : 1 ; 19 : 9-10 ; 22 : 6-9).

Bien que Jean ait été un voyant et un interprète faisant autorité, les lecteurs de l'Apocalypse ne devraient poursuivre la visite qu'avec : (1) une bonne dose d'humilité ; (2) des attentes réalistes, quant aux types de réponses à tirer du texte ; et (3) une conscience claire que le texte cherche avant tout l'obéissance, plutôt que l'ingéniosité ou l'intelligence dans l'interprétation.

L'ENTRÉE PAR LA PORTE

Les touristes modernes de l'Apocalypse se précipitent souvent vers les « attractions principales » du livre, c'est-à-dire les visions envoûtantes qui commencent par l'ouverture de la porte du ciel, au chapitre 4. Ils ont alors tendance à oublier le potentiel herméneutique des trois premiers chapitres, qui préparent les lecteurs et les orientent correctement vers ce qu'ils rencontreront à l'intérieur. Apocalypse 1-3 constitue ainsi la porte d'entrée du livre. Cette section regorge d'éléments essentiels aux visiteurs en vue de la visite à venir, notamment des conseils indispensables sur ce qu'il faut apporter, en particulier

des yeux observateurs et des oreilles vives (Apocalypse 1 : 1-3, 7, 10, 12-16). Bien qu'il soit tentant, comme Sherlock Holmes, de se laisser entraîner dans un travail de détective (c'est-à-dire d'essayer de corréler les détails du texte avec des événements modernes), les lecteurs ne peuvent se permettre d'ignorer l'impératif divin adressé à plusieurs reprises aux congrégations réelles d'Asie Mineure, faites de chair et de sang : « Que celui qui a des oreilles entende ce que l'Esprit dit aux Églises » (Apocalypse 2 : 7, 11, 17, 29 ; 3 : 6, 13, 22). Les trois premiers chapitres révèlent également, par exemple, la paternité divine/humaine de l'Apocalypse (Apocalypse 1 : 1-2, 4-5, 8-11, 19), le mode de transmission (lecture du texte à haute voix, faite par un lecteur à un public ; Apocalypse 1 : 3), les trois genres littéraires primaires (apocalyptique, prophétique et épistolaire ; Apocalypse 1 : 1-5), la nature symbolique (Apocalypse 1 : 1, 20), et le contexte historique (tel que sa situation sur Patmos et parmi sept églises d'Asie ; Apocalypse 1 : 4, 9).

LE RÔLE DU LECTEUR

Dans la culture à prédominance orale du premier siècle, une culture d'analphabétisme pour la grande majorité des gens, la lecture se faisait souvent à haute voix. Sans doute pratiquait-on la lecture silencieuse ; mais même les lecteurs solitaires lisaient habituellement à haute voix, pour eux-mêmes (par exemple, Actes 8 : 26-38). Les personnes formées à la lecture, qui allaient de l'esclave à l'élite instruite, lisaient généralement des manuscrits pour le public. Les églises anciennes désignaient parfois, pour lire les Écritures, certains de leurs membres qui avaient les compétences requises. La référence à « celui qui lit » (Apocalypse 1 : 3) désigne les différents lecteurs qui lisaient l'Apocalypse ; celle-ci se présentait sous la forme d'une lettre circulaire, adressée aux congrégations d'Asie Mineure.

Les visiteurs qui choisissent de contourner cette « séance d'orientation » critique, tenue dans le « hall d'entrée » de l'Apocalypse, avant le début de la visite, le font à leurs propres risques, car ils n'ont pas été correctement initiés et équipés pour le voyage inhabituel qui s'annonce. Commencer à lire l'Apocalypse quelque part après le chapitre 3, sans le bénéfice de son « mot de bienvenue », c'est comme pour un voyageur non préparé de se joindre à une visite guidée déjà en cours. Bien qu'il comprenne une partie de ce qui est dit et montré, il aura aussi manqué d'importantes informations préalables. Nous allons maintenant examiner plus en détail certains aspects de cette orientation cruciale.

LA CONFUSION DES GENRES

Fait remarquable, l'Apocalypse met en scène non pas un, mais trois grands genres littéraires. Un genre littéraire est un type de littérature, comme la comédie, la tragédie, l'horreur, la satire, le roman d'amour ou l'article de journal, qui véhicule des hypothèses culturelles sur la façon de comprendre cette œuvre littéraire et d'y répondre. Par exemple, le livre des Proverbes prévient ses lecteurs de s'attendre à trouver des maximes de sagesse, ou « proverbes » (Proverbes 1 : 1 ; 10 : 1) dans sa collection de proverbes. Tout comme les différents genres musicaux impliquent des sensibilités et des réponses différentes (par exemple, le classique, le country, le gospel, le jazz), les lecteurs abordent les différents genres littéraires avec des goûts, des présuppositions et des attentes différents. Comme l'écrivent Achtemeier, Green et Thompson : « [Le] choix d'un genre particulier établit donc une sorte d'alliance de la part de l'écrivain, une 'alliance' qui est partagée lorsque les lecteurs (ou les auditeurs) reconnaissent le genre de travail devant eux. Les rédacteurs acceptent de suivre certains

protocoles dans leurs écrits, et les lecteurs et les auditeurs acceptent ces mêmes protocoles tels qu'ils les interprètent. »³

Dans les quatre premiers versets de l'Apocalypse, le texte indique clairement que le livre contient des éléments du genre apocalyptique (Apocalyptique 1 : 1), prophétique (Apocalypse 1 : 3) ou épistolaire (Apocalypse 1 : 4). Ces genres ne sont pas seulement décoratifs, qui ne servent qu'à embellir les qualités esthétiques du texte, mais ils s'inscrivent profondément dans le cadre même du récit de l'Apocalypse. Ce ne sont donc pas des couches superposées uniquement à des fins artistiques. Au fur et à mesure que les lecteurs de l'Antiquité rencontraient les indices d'un genre littéraire, ils reconnaissaient une forme familière de littérature. Cependant, parce que trois genres se chevauchent dans l'Apocalypse, ces lecteurs ont dû négocier une forme relativement complexe d'évènement de communication. Examinons chaque genre à tour de rôle, avant de discuter de leur interrelation.

Le premier de ces genres littéraires, le genre apocalyptique, reflète un sous-ensemble d'écrits prophétiques. Le genre apocalyptique de l'Apocalypse se signale dès le premier mot du livre, en grec (*apocalypsis*, Apocalypse 1 : 1), qui a donné son nom au livre lui-même : « L'Apocalypse ». Le terme signifie « divulgation » : « dévoilement » ou « découverte ». Le mot *apocalypsis*, utilisé dans 1 : 1, ne fait pas référence principalement à la révélation d'évènements en soi, comme le prétendent de nombreuses interprétations populaires du livre, mais à la révélation de Jésus Christ comme Seigneur, souverain de l'univers.

La littérature apocalyptique est apparue pendant des périodes de crise intenses ou de menace de cataclysme pour l'existence humaine, lorsque des forces oppressives régnaient sur la terre et que la fin du monde semblait imminente. Ce type de « contre-littérature » avait tendance à critiquer les systèmes politiques et culturels hautains, impitoyables et corrompus, tout en offrant l'espoir que Dieu délivrerait son

peuple affligé. La littérature apocalyptique, qui est devenue populaire au cours de la période suivant le retour des Juifs de l'exil babylonien, en 538 av. J.-C., présentait généralement des expériences visionnaires, issues d'un autre monde, transmises par un messenger angélique à un destinataire humain. Dans un sens, ce médiateur spirituel retirait un rideau séparant les royaumes terrestre et céleste, révélant la domination absolue de Dieu sur ces puissances vraiment impuissantes et mauvaises. Un excellent exemple de littérature apocalyptique est le livre de Daniel, dans l'Ancien Testament.⁴

Jean, l'auteur de l'Apocalypse, a également classé son livre parmi la littérature prophétique, le qualifiant de « prophétie » (Apocalypse 1 : 3 ; 22 : 7, 10, 18-19). La littérature prophétique est un terme générique pour désigner un large éventail d'écrits contenant la prophétie, la communication inspirée de la vérité divine sur le présent et l'avenir, au moyen d'oracles transmis par un messenger humain. La prophétie peut donc impliquer à la fois le fait de raconter (de prononcer aujourd'hui des paroles de vérité dans une situation donnée) et le fait de présager (de prédire des événements à venir). Parmi les exemples de littérature prophétique de l'Ancien Testament se trouvent Ésaïe, Jérémie, Osée et Amos.

La littérature épistolaire fait référence aux messages, souvent de nature formelle, envoyés aux destinataires, généralement lorsque la distance ou d'autres facteurs interdisent la communication orale directe. Parsenios observe que : « [Une] lettre est un second soi. Les gens écrivent des lettres quand la distance les empêche de parler face à face ; la lettre comble le fossé, rendant présente la personne absente. »⁵ Le Nouveau Testament comporte de nombreuses lettres ou épîtres, y compris, par exemple, Romains, Philippiens, Jacques, les Épîtres de Jean, et le Décret de Jérusalem, une lettre incorporée dans le texte des Actes (15 : 23-29).

La nature épistolaire de l'Apocalypse se signale par la salutation, sous forme de lettre, qui se trouve près du début du livre (Apocalypse 1 : 4-5), ainsi que dans les lettres aux sept églises (Apocalypse 2 : 1 à 3 : 22), et dans la bénédiction de clôture du livre (Apocalypse 22 : 21). Avec cette ouverture et cette fermeture en forme de lettre, l'Apocalypse s'inscrit effectivement dans un cadre épistolaire. Les qualités de l'Apocalypse donnent l'impression que Jean a écrit le livre à un moment où il était séparé de ses destinataires, et qu'il l'a envoyé comme substitut partiel à sa présence personnelle.

Cette combinaison de genres littéraires dans l'Apocalypse — apocalypse, prophétie et épître — crée un mélange unique et dynamique de formes littéraires.⁶ Tout d'abord, les aspects apocalyptiques du livre contribuent à ce voyage d'aventure, qui ressemble à un voyage de tourisme, avec des images et des visions saisissantes, et des scénarios de fin du monde à couper le souffle. Deuxièmement, les éléments prophétiques de l'Apocalypse donnent de la force à sa nature d'oracle, en prononçant des paroles fraîches, puissantes et ointes, à la fois pour les générations contemporaines de sa rédaction et les générations suivantes, tout en envisageant le destin ultime du monde. Troisièmement, les caractéristiques épistolaires de l'œuvre personnalisent ses enseignements et les appliquent à des personnes réelles, en veillant à ce que ses visions extraordinaires ne se réduisent pas à de simples illusions ou à des fantasmes éphémères, mais qu'elles soient directement liées aux vies humaines, vécues réellement dans l'espace et le temps.

DES SYMBOLES À DÉCODER

Les symboles sont des signes qui servent à représenter une chose par une autre. L'Apocalypse comporte un symbolisme étendu : un point qui est mis en relief dès le premier verset, où un ange est dit avoir « signifié » le message du livre à Jean.

Le même mot grec utilisé dans Apocalypse 1 : 1 apparaît aussi dans l'Évangile de Jean, où le fait que Jésus soit « élevé » (Jean 12 : 32) sert de symbole « indiquant [signifiait] de quelle mort il devait mourir » (Jean 12 : 33 ; voir aussi 18 : 31-32). De même, Jésus a prédit qu'un jour, Pierre étendrait les mains et qu'il serait emmené malgré lui, « pour indiquer par quelle mort Pierre glorifierait Dieu » (Jean 21 : 18-19).

Il est crucial pour les lecteurs de s'efforcer d'aller au fond des choses, de replacer ce réseau de symboles dans leur contexte juif et gréco-romain antique, plutôt que d'y importer de manière anachronique des significations modernes. Le point de départ de l'interprétation de ces symboles devrait donc être le premier siècle, et non le XXI^e. Il arrive, à l'occasion, que l'Apocalypse explique commodément ses symboles à ses lecteurs (Apocalypse 1 : 20) ; mais le plus souvent ce n'est pas le cas. Alors que l'interprétation des symboles de l'Apocalypse peut parfois sembler évidente aux lecteurs modernes (par exemple, les « sept montagnes » d'Apocalypse 17 : 9 désignent les sept collines de Rome), beaucoup de ses symboles sont beaucoup plus insaisissables (par exemple, le problème délicat de la corrélation précise entre les rois, dans Apocalypse 17 : 10-12, et des empereurs romains). Il est utile, pour comprendre bon nombre des expériences visionnaires de l'Apocalypse, de les remettre dans le contexte des événements et des concepts de l'Ancien Testament.⁷ Par exemple, le récit de l'Exode se répercute dans de nombreuses scènes de l'Apocalypse. Ainsi, les fléaux d'Exode 7 à 12 aident le lecteur à comprendre le jugement des coupes, dans Apocalypse 16.

Ceux et celles qui étudient l'Apocalypse et qui cherchent à démêler le symbolisme complexe du livre devraient consulter, si nécessaire, les recherches de qualité des spécialistes qui ont soigneusement étudié les sources anciennes. Les étudiants doivent toutefois s'attendre à ce que des érudits compétents soient parfois en désaccord sur leur interprétation des symboles

anciens de l'Apocalypse. Les lecteurs modernes doivent être prêts, eux aussi, à constater que leurs tentatives pour s'attacher à la signification du livre se traduiront par un travail de patience, qui n'aura de cesse tout au long de leur vie, un travail d'amour qui ne s'achèvera qu'au moment de la seconde venue, quand « tout œil le verra » (Apocalypse 1 : 7).

UN DÉROULEMENT DRAMATIQUE

Plutôt que de concevoir l'Apocalypse comme des extraits sonores déconnectés, ou comme un référentiel de textes de preuve, à l'appui de tel ou tel schéma de la fin des temps,⁶ il est utile d'envisager l'œuvre et d'en tracer les contours comme s'il s'agissait d'un paysage narratif qui défile devant nous, de façon plus ou moins linéaire. Cela ne veut pas dire que l'Apocalypse dépeint nécessairement les événements d'une manière strictement chronologique. Mais il est plus avantageux de suivre le livre dans son ensemble, comme une histoire unifiée, débordante d'éléments narratifs dynamiques (comme l'intrigue, le cadre, le ton, le style et les personnages), que de goûter le livre de manière fragmentaire. Comme le note James Resseguie, une méthodologie narrative :

...aborde le livre comme un tout organique, une unité avec un début, un milieu et une fin. La façon dont un narrateur raconte son histoire — l'utilisation astucieuse de dispositifs rhétoriques, le développement des personnages, les images saisissantes, le point de vue du narrateur et les rebondissements de l'intrigue — est d'une importance capitale pour l'analyse narrative.⁹

En analysant les détails de l'Apocalypse, le lecteur doit constamment garder à l'esprit le tableau d'ensemble ou les concepts centraux du livre, car, comme le souligne Resseguie,

les « parties ne peuvent être comprises sans comprendre l'ensemble ». ¹⁰

Mais l'Apocalypse n'est pas seulement un récit, c'est un récit dramatique. Elle est remplie de scènes saisissantes, mettant en relief des phénomènes sensoriels qui attirent le lecteur comme un aimant et suscitent chez lui un engagement maximal avec le texte. Si les lecteurs veulent vraiment comprendre le livre, ils doivent aller au-delà d'une lecture plate, passive et sans imagination, pour embrasser l'expérience de l'Apocalypse, c'est-à-dire en « entrant [virtuellement] dans le monde apocalyptique de Jean, pour voir ce que Jean voit et entendre ce qu'il entend ». ¹¹ Si une telle forme de lecture, aussi palpitante et aussi saisissante, exige une imagination vive, elle exige aussi l'illumination de l'Esprit de Dieu, pour que les paroles inspirées de l'Apocalypse prennent vie dans le cœur et dans l'esprit.

NAVIGUER DANS LA STRUCTURE DE L'APOCALYPSE

Comme I Jean, l'Apocalypse est reconnue pour être difficile à esquisser. Bien que la disposition des plus grandes pièces puisse sembler relativement évidente à première vue, les chercheurs ne s'entendent guère sur la façon dont l'auteur a conçu les détails des divisions de l'ouvrage. Le problème est aggravé par les nombreux intermèdes de l'Apocalypse et l'éternelle question de savoir si les scènes se déroulent chronologiquement ou si les sections suivantes récapitulent les sections précédentes. Par exemple, les trois ensembles de sept jugements (les sceaux, les trompettes et les coupes), tout en présentant divers aspects troublants de la fin des temps, se terminent essentiellement par la destruction cosmique et le Jour du jugement (Apocalypse 5 : 12-17; 9 : 7; 11 : 15-19; 16 : 17-21). Parfois, le récit suit un schéma en spirale, en revenant à un scénario antérieur avant d'aller de l'avant. Il semble qu'en composant l'Apocalypse, Jean a eu tendance à superposer une vision à une autre vision, sans se soucier de la chronologie. De tels facteurs donnent à penser que les

interprètes devraient éviter de prétendre qu'ils sont parvenus à déterminer le plan d'organisation définitif du livre.

Afin de mieux saisir la nature dramatique de l'Apocalypse, nous suivrons dans les synthèses ci-dessous l'exemple utile de Craig Koester, qui divise l'Apocalypse en deux actes : les chapitres 1 à 11 et 12 à 22. Acte 1 introduit ses lecteurs des sept églises d'Asie Mineure à la mort et à la résurrection des deux témoins de Dieu et au son de la septième trompette.¹² Acte 2 escorte ses lecteurs à travers « la destruction finale des forces du mal »¹³, jusqu'à la fin des temps et au commencement de l'éternité. Mais avant de faire le tour, il y a encore d'autres aspects de l'Apocalypse qu'il nous faut d'abord considérer.

Introduction à l'Apocalypse

— Partie II

« L'une des merveilles de la Parole de Dieu écrite est sa pertinence éternelle pour chaque époque et chaque situation... Le livre de l'Apocalypse a été une source certaine de force spirituelle pour l'Église, à toute époque. »

— Merrill Tenney

« L'Apocalypse est « un livre d'encouragement et d'exhortation. Pour ceux qui combattent les grandes forces du mal avec apparemment peu de succès, le livre apporte une inspiration particulière. Et pour ceux qui sont enclins, à n'importe quelle époque, à abandonner leur foi parce que les chances contre eux semblent trop grandes, le livre lance un puissant défi à l'endurance. »

— Donald Guthrie

UNE CAPSULE TEMPORELLE

Comme nous l'avons suggéré dans le chapitre précédent, la meilleure façon d'aborder l'Apocalypse est de considérer son texte comme un voyage narratif, mais un voyage qui doit se vivre en accordant, en cours de route, une attention particulière au contexte historique du livre. Cela signifie que nous encourageons les lecteurs à s'imaginer en train de se lancer dans un voyage virtuel, telle une capsule temporelle dans le passé, en s'immergeant dans le monde du texte, tout en tenant compte des stratégies narratives de l'Apocalypse et en répondant aux demandes répétées du texte à l'endroit

de ses lecteurs : de servir fidèlement le Seigneur pendant les turbulences de la fin des temps. Cette approche amène le lecteur à s'attaquer à la signification originelle du texte, avant d'essayer de déterminer lesquelles de ses prédictions se sont réalisées à l'époque contemporaine.

Si l'Apocalypse n'est porteuse de sens et de pertinence que pour ceux qui vivent au XXI^e siècle, on peut se demander ce qu'elle signifiait, au contraire, pour le public originel des congrégations auxquelles s'adresse Apocalypse 2 à 3. Comme Craig Keener l'a fait remarquer avec justesse :

Quelles que soient les autres significations des paroles [de Jean]... elles doivent avoir été intelligibles à son auditoire du premier siècle.... Les auditeurs de l'Antiquité n'avaient pas accès aux journaux modernes, qui constituent la base de certaines méthodes d'interprétation populaires ; mais les générations suivantes ont pu examiner l'Ancien Testament et l'histoire du premier siècle, tout en étudiant le livre. La perspective historique rend donc le livre accessible à *toutes* les générations. »¹

Les paroles inspirées de l'Apocalypse s'adressaient clairement à son premier auditoire et continuent de s'adresser à chaque nouvelle génération. Le point de départ du voyageur est donc ce voyage à travers le temps, pour écouter attentivement la voix de l'Apocalypse dans son contexte originel, condition préalable pour parvenir à discerner comment ses paroles peuvent s'appliquer à notre époque. Pour déplacer légèrement la métaphore, les voyageurs du XXI^e siècle font bien d'accoster au port de l'ancienne signification du texte, d'amarrer leur navire à des bornes historiques éprouvées et authentiques, et de s'équiper d'aides à la navigation et de fournitures appropriées, avant de s'embarquer pour les mers de l'interprétation orientée vers le futur.

LES DEUX FACES D'UNE PIÈCE ROMAINE

En raison de ses visions sombres et pessimistes, le livre de l'Apocalypse n'a pas toujours reçu un accueil chaleureux de la part des interprètes. C'est certainement compréhensible, car les scènes sanglantes du livre, le sang qui monte jusqu'au mors des chevaux (Apocalypse 14 : 20), la guerre totale (Apocalypse 6 : 3-4), la famine (Apocalypse 6 : 5-6), la torture (Apocalypse 9 : 1-12 ; 16 : 10-11), le carnage catastrophique et le chaos général (Apocalypse 8 : 7-13) ne se prêtent pas à une expérience de lecture « agréable ». Mais il est utile de garder à l'esprit que le livre dépeint, du moins en partie, Dieu traitant et jugeant un monde profondément enraciné dans la rébellion (Apocalypse 9 : 20-21 ; 11 : 7-10 ; 16 : 9-11), et des ennemis spirituels qui s'opposent avec violence à son règne et à son plan (Apocalypse 12 : 3-10). Ces adversaires voient leur rétribution venir à eux. À l'autre bout du spectre, cependant, interviennent fréquemment des scènes encourageantes, voire réconfortantes, qui soulignent les soins, la délivrance et la préservation de Dieu envers ses justes, ses saints, durant les périodes de troubles et de perturbations (Apocalypse 7 : 1-17). Heureusement, les enfants bien-aimés et fidèles de Dieu, qui « ont lavé leurs robes », et qui « les ont blanchies dans le sang de l'Agneau », ne doivent pas craindre la colère à venir (Apocalypse 7 : 14 ; voir aussi 1 : 15 ; 3 : 10 ; 19 : 7). Quant à ceux qui répondent à l'appel « Viens », et « [prends] de l'eau de la vie, gratuitement » (Apocalypse 22 : 17), qui font la paix avec leur Dieu et qui marchent fidèlement avec lui, un avenir glorieux et festif les attend (Apocalypse 7 : 15-17 ; 21 : 1-22 : 5).

S'ENVOLER VERS L'AVENIR

Si les lecteurs de l'Apocalypse se contentent aujourd'hui d'amarrer leur navire au passé, le livre ne conserve sa pertinence que pour cette époque révolue. L'Apocalypse est un livre prophétique ; il est donc tourné vers l'avenir. Le Dieu

qui a inspiré les anciennes prophéties de l'Apocalypse est ce Dieu-là même qui règne aujourd'hui, et les mêmes forces spirituelles diaboliques opèrent dans les coulisses du monde actuel. En ce sens, rien n'a changé, au fur et à mesure que l'histoire progresse dans un mouvement de spirale vers son *telos*, c'est-à-dire son but ultime.

Fidèles à la nature de la prophétie de l'Ancien Testament, les prédictions de l'Apocalypse pour l'avenir génèrent, au fur et à mesure que le temps avance, des réalisations multiples et continues. Un événement ou un personnage envisagé dans l'Apocalypse peut avoir signifié une réalité originale du premier siècle, tout en continuant à se réaliser à différents moments, au fil des générations. Ainsi, bien que la bête ait probablement fait référence à un empereur du premier siècle, de nombreux tyrans, comparables à des bêtes, ont pris le pouvoir politique et militaire, jusqu'aux temps modernes. Les guerres, les famines et les pestes ont frappé pratiquement toutes les générations. Beaucoup de ces forces qui s'opposaient aux destinataires de Jean, qui les harcelaient et qui tentaient de les inciter à faire des compromis avec le monde, quoique sans doute sous des formes quelque peu différentes, se battent aujourd'hui contre l'Église.

Bien que des bouleversements sociaux, culturels et technologiques se soient produits depuis que l'Apocalypse a été écrite, les lecteurs modernes de l'Apocalypse vivent dans la même époque théologique que Jean, car c'est encore « la dernière heure » (I Jean 2 : 18). Les signes cataclysmiques prédits par l'Apocalypse, qui mèneront graduellement à sa fin la vie, telle que nous la connaissons, inaugurant le Jugement du Trône blanc et l'éternité, ne se sont pas encore réalisés. Comme le public originel de l'Apocalypse, les lecteurs modernes vivent entre les époques, dans l'ère de l'histoire qui s'étend de la Résurrection à l'Eschaton. Nous partageons avec les premiers lecteurs de l'Apocalypse une réalité vécue dans le proverbe

« déjà, mais pas encore », en reconnaissant que le royaume de Dieu est présent parmi nous, mais en prévoyant qu'il atteindra, à la fin des temps, sa pleine et dernière réalisation.

LA FIN DE TOUTES CHOSES EST PROCHE

Le voyageur du temps qui revient dans le monde actuel après un voyage dans le contexte original de l'Apocalypse reconnaîtrait que le livre continue d'être pertinent pour la vie contemporaine. Cette pertinence, cependant, ne se trouve pas principalement dans la corrélation entre les nouvelles du jour et les détails de ce texte ancien. L'Apocalypse n'est pas une boule de cristal, pour y voir une chronologie complète des événements. Le livre ne promet pas une bénédiction à ceux qui parviennent, comme un détective avec sa loupe, à décoder ou à déchiffrer tous ses mystères. Elle confère plutôt une bénédiction à « ceux qui entendent... et qui gardent les choses qui y sont écrites » (Apocalypse 1 : 3). Keener observe : « Quand nous pensons à l'Apocalypse aujourd'hui, beaucoup d'entre nous pensent à des débats sur des points précis des événements de la fin des temps, mais ces détails ne sont guère le message principal de l'Apocalypse ».² L'Apocalypse a plus à voir avec la façon de vivre pendant la fin des temps, qu'avec la façon de cartographier précisément les événements eux-mêmes. Le Seigneur, à juste titre, a exhorté les lecteurs du livre à vivre convenablement, à la lumière de sa glorieuse seconde venue : « Et voici, je viens bientôt. Heureux celui qui garde les paroles de la prophétie de ce livre ! » (Apocalypse 22 : 7) Les lecteurs modernes devraient reconnaître qu'ils vivent à la fin des temps, et faire des choix de vie en conséquence, étant donné le retour imminent du Christ. Pierre l'a écrit : « La fin de toutes choses est proche » ; les chrétiens doivent donc être

« sages et sobres, pour vaquer à la prière. Avant tout, ayez les uns pour les autres un ardent amour. » (I Pierre 4 : 7-8)

RÉSISTER AUX PRESSIONS CULTURELLES

L'Église ne cesse d'être mise au défi de se conformer aux normes culturelles du monde. Chaque génération de croyants apostoliques est tentée de faire des compromis avec les normes éthiques et morales qui l'entourent, pour ressembler au monde, agir comme lui et valoriser les mêmes choses que lui. Les sept églises d'Asie Mineure ont dû faire face à des pressions similaires, pour mettre de côté leurs principes, s'aligner sur le statu quo et s'intégrer à la société. Par exemple, ces congrégations refusaient d'adorer des divinités gréco-romaines comme Artémis ou Diane, de participer à des rites et des fêtes religieuses païennes, de contribuer à la production et à la vente d'idoles et de participer au culte de l'empereur, en lui accordant des honneurs divins. L'Apocalypse appelle donc l'Église à résister fermement à l'accommodement, à rester fidèle, même dans des situations de pression et de persécution intenses, et à témoigner avec assurance de la vérité.

Les Lettres de l'Apocalypse aux sept églises, qui relient la section d'ouverture du livre au corps principal, intègrent l'Apocalypse dans une réalité ancienne. Il est clair que de nombreuses circonstances spécifiques auxquelles ces anciennes communautés ont été confrontées diffèrent de l'expérience du XXI^e siècle, car nous ne sommes plus confrontés à l'hérésie nicolaïte (Apocalypse 2 : 7), ni au problème de la consommation des viandes sacrifiées aux idoles (Apocalypse 2 : 14). Ces congrégations d'Asie Mineure n'existent plus et leurs cités anciennes sont aujourd'hui en ruines. Cependant, les chrétiens modernes font toujours face à la persécution (Apocalypse 2 : 10), à la tentation sexuelle (Apocalypse 2 : 14), à la tiédeur (Apocalypse 3 : 15-19), et ainsi de suite. Keener l'a souligné avec justesse : « L'Apocalypse aborde beaucoup de

questions qui n'ont pas changé, parce que la nature humaine et le caractère de Dieu sont restés constants».³

En fin de compte, l'Apocalypse est plus qu'un étalon de mesure pour calculer les événements futurs. C'est un véritable cadre, un cadre éprouvé, pour guider la vie apostolique contemporaine « au milieu d'une génération perverse et corrompue » (Philippiens 2 : 15). Comme l'attestent les lettres aux sept églises, le Seigneur se préoccupe de la dévotion, de la sainteté et du témoignage du peuple de son alliance. Tout comme le Seigneur a marché parmi les congrégations d'Asie Mineure, pour observer leurs attitudes et leurs actions (Apocalypse 2 : 1), il est présent parmi les congrégations apostoliques actuelles, pour voir leurs luttes, évaluer leur engagement, et les encourager à la fidélité.

L'Apocalypse sert donc de miroir dans lequel l'Église peut vraiment mesurer son identité, sa conduite et son dévouement, à mesure que le mal s'aggrave, que la société dégénère et que le rideau de l'histoire tire à sa fin. Non seulement l'Apocalypse est-elle destinée à être lue comme une critique des systèmes mondiaux corrompus et immoraux, mais l'Apocalypse sert de véhicule d'évaluation spirituelle, en lisant ses lecteurs. « Plus que de chercher à être interprétée, l'Apocalypse cherche à *interpréter la réalité* du public. »⁴ La question n'est donc pas de savoir si l'Église scrute correctement l'Apocalypse, mais si l'Église se laisse scruter par l'Apocalypse. En d'autres termes, l'Église écoute-t-elle réellement la voix pénétrante, dérangement, de l'Esprit qui parle à travers le livre de l'Apocalypse ?

LA CHRISTOLOGIE APOCALYPTIQUE

L'Apocalypse, ce livre conçu pour persuader son auditoire de vivre selon la justice à la fin des temps, appelle d'abord et avant tout ses lecteurs à un engagement radical et sans réserve envers son sujet principal : Jésus-Christ. L'Apocalypse brosse un portrait étonnant et varié de ce personnage central, qui est numériquement un, en essence et en personne, mais qui présente de multiples facettes, dans les divers rôles ou manifestations qu'il assume : Seigneur, Rédempteur, Roi et Souverain de la création, du salut et de l'histoire. Ainsi Jésus est « l'Agneau qui a été immolé dès la fondation du monde » (Apocalypse 13 : 8 ; voir aussi 5 : 6, 8, 12-13 ; 6 : 1, 16 ; 7 : 9-10, 14, 17 ; 12 : 11 ; 14 : 1, 4, 10 ; 15 : 3 ; 17 : 14 ; 19 : 7, 9 ; 21 : 9, 14, 22 ; 21 : 23, 27). En même temps, il est le « lion de la tribu de Juda » (Apocalypse 5 : 5).

Dès son premier verset, l'Apocalypse met en relief une christologie : elle met l'accent sur le Christ. Quel que soit le genre de livre que les interprètes de l'Apocalypse ont dépeint, ce livre reste précisément ce que sa phrase d'ouverture suggère : la « Révélation de Jésus-Christ ». Alors que de nombreux lecteurs confondent le livre avec une série de révélations (au pluriel), cette désignation passe clairement à côté de l'objet du livre. Il ne s'agit pas d'une série de révélations, mais d'une révélation (au singulier), un dévoilement de la pleine identité, de la gloire et de la majesté de Jésus Christ. Cette manifestation dynamique, globale et à plusieurs niveaux, du caractère et de la puissance de Dieu sera pleinement réalisée au point culminant du livre : le retour victorieux du Christ sur la terre, lors de sa seconde venue (Apocalypse 1 : 7 ; 19 : 11-16 ; 22 : 7, 12, 20), quand il sera déclaré « Roi des rois et Seigneur des seigneurs » (Apocalypse 19 : 16). À partir de cet événement glorieux, Jésus triomphera de ses ennemis (Apocalypse 19 : 17—20 : 3), régnera avec ses saints (Apocalypse 20 : 4-6), écrasera la dernière rébellion de Satan

(Apocalypse 20 : 7-10), jugera le monde (Apocalypse 20 : 11-15) et créera un « nouveau ciel et une nouvelle terre » où il vivra et régnera avec son peuple à jamais (Apocalypse 21 : 1 à 22 : 5).

Il est important de noter que Jean, ce Juif monothéiste du premier siècle, croyant en Christ, n'a pas envisagé une articulation trine de l'essence de Dieu. Une telle construction reflète un développement théologique néotestamentaire postérieur, qui n'est pas en accord avec le texte de l'Apocalypse, ni avec la christologie exprimée dans les autres écrits de Jean. L'Apocalypse ne soutient pas l'idée que la réalité essentielle de Dieu est triple, mais plutôt qu'il est un dans l'être, sans équivoque. Ce Dieu est cependant un *grand* Dieu qui remplit diverses fonctions, parfois simultanément, dans le drame complexe de l'histoire du salut. Ce Dieu remarquable dirige à la fois le « jeu » divin de l'histoire, tout en jouant divers personnages de cette pièce. Dieu est donc à la fois dramaturge, metteur en scène, chorégraphe et acteur principal. En fin de compte, il n'y en a qu'un seul qui soit assis sur le trône du Ciel : « Il n'y aura plus d'anathème. Le trône de Dieu et de l'Agneau sera dans la ville, et ses serviteurs *le* serviront et verront *sa* face, et *son* nom sera sur leur front » (Apocalypse 22 : 3-4 ; les italiques sont de moi).

Il est donc essentiel de toujours garder à l'esprit le point central de l'Apocalypse : c'est « la Révélation de Jésus Christ » (Apocalypse 1 : 1). Les visions, les images, les vues et les sons du livre contribuent tous à son but premier : présenter Jésus-Christ dans toute sa majesté, sa puissance et sa gloire. Un Jésus-Christ qui, en définitive, gouverne les empires du monde et le cours de l'histoire humaine. En fin de compte, Celui qui, au commencement, a fait débiter le temps mettra fin au temps.

Maintenant que nous avons rassemblé quelques cartes, que nous avons fait connaissance avec notre guide touristique et assisté à une brève introduction avant la tournée, commençons notre visite spectaculaire de ce livre fascinant.

Acte I de l'Apocalypse

LE PREMIER ACTE

Le premier acte spectaculaire de l'Apocalypse transporte les lecteurs de l'Asie Mineure, où se trouve l'auteur (Apocalypse 1-3), jusqu'à la magnifique salle du trône du Ciel (Apocalypse 4 : 1-2), où les sceaux d'un grand rouleau sont brisés, un à la fois, par un Agneau immolé. L'Acte I conduit finalement le lecteur jusqu'à la note finale de la septième trompette, après quoi s'ouvre le temple de Dieu dans les cieux (Apocalypse 11 : 19). Cet acte prépare également le terrain pour « un grand signe » qui apparaît dans le ciel (Apocalypse 12 : 1-2), introduisant ainsi les lecteurs dans l'acte final de l'Apocalypse.

SYNTHÈSE

1 : 1-2. La phrase d'ouverture de l'Apocalypse (« La Révélation [ou Apocalypse] de Jésus-Christ ») clarifie dès le départ le personnage central, le but, la nature et le principal genre littéraire du livre. Le livre dévoilera Jésus-Christ comme son premier protagoniste. Le genre apocalyptique, familier aux anciens lecteurs juifs, évoquait une période de crise mondiale désastreuse, de bouleversements et d'oppression. À travers tout cela, Jésus émergera en tant que Souverain et Seigneur, qui régnera sur le temps, l'espace, les peuples et les empires. L'Apocalypse a été transmise à Jean par l'intermédiaire d'un ange, qui lui a servi de guide (par exemple, Apocalypse 10 : 9-10). L'expression « fait connaître » (de *sēmainō*) indique que le mode de communication du livre sera de nature hautement symbolique.¹

1 : 3. Cette béatitude d'ouverture (bénédiction), qui évoque une bénédiction sur le lecteur du livre (qui lit à haute voix ou qui lit pour lui-même) et sur les auditeurs obéissants, est suivie de six autres béatitudes (Apocalypse 14 : 13 ; 16 : 15 ; 19 : 9 ; 20 : 6 ; 22 : 7, 14). Toutes les béatitudes contenues dans ce livre soulignent l'importance de vivre dans la justice, à la lumière de la venue prochaine du Seigneur.

1 : 4 – 5a. La salutation se lit comme le début d'une lettre antique : elle identifie à la fois l'expéditeur et les destinataires. Les sept églises peuvent être représentatives, car il y avait de nombreuses congrégations chrétiennes, dans cette région d'Asie Mineure. La salutation est élargie pour mettre l'accent sur l'existence et le rôle de Dieu dans le passé, dans le présent et dans le futur (« qui est, qui était, et qui vient »), qui sont en corrélation avec les orientations passées, présentes et futures du livre lui-même. Les sept Esprits peuvent dénoter l'omniprésence de Dieu, car dans chacune des sept communautés ecclésiales, Son Esprit était actif et y résidait. La description du Christ reflète trois aspects primordiaux de son caractère, qui jouent un rôle clé dans la perspective de l'Apocalypse : son témoignage de fidélité dans l'adversité, sa primauté en tant que premier, parmi tant d'autres, à goûter à la résurrection, et sa suprématie incontestée sur tous les pouvoirs en place.

1 : 5b – 6. Cette première doxologie, c'est-à-dire le premier hymne de louange à Dieu contenu dans ce livre (comparer Apocalypse 4 : 9-11 ; 5 : 13 ; 7 : 12 ; 19 : 1-2) souligne les réalisations du Christ dans l'histoire du salut. Parmi ces accomplissements figure son œuvre sacrificielle d'expiation et d'établissement des saints, pour lui servir de co-régents et de représentants sacerdotaux, indiquant le futur règne glorieux du peuple de Dieu (Apocalypse 5 : 10 ; 20 : 6).

1 : 7-8. Ce passage anticipe le point culminant de l'Apocalypse, l'événement glorieux de la seconde venue (Apocalypse 19 : 11-16), au cours de laquelle Jésus Christ sera pleinement et

universellement révélé comme Seigneur souverain sur toute la création. Ce règne majestueux de Christ s'étend sur les lettres de l'alphabet grec, de la première lettre (*alpha*) à la dernière (*oméga*), symbolisant sa suprématie sur toute l'activité et la communication humaines, depuis le commencement des temps. Comme l'observe avec éloquence le critique littéraire George Steiner : « Toute compréhension cohérente de ce qu'est la langue et de ses performances... [et] tout compte rendu cohérent de la capacité de la parole humaine à communiquer sens et sentiments, est, en dernière analyse, soutenue par l'hypothèse de la présence de Dieu ».² Christ, élevé au-dessus de toutes les capacités et activités humaines, se pose donc en *pantokratōr*, le Tout-puissant.

1 : 9–18. L'apôtre Jean était prisonnier dans la colonie pénitentiaire de Patmos, une île de la mer Égée, au large des côtes de l'Asie Mineure où se trouvaient les sept églises. Sous l'influence de l'Esprit, Jean a rencontré le Seigneur ressuscité, qui lui a demandé de noter une série de visions et d'en transmettre le texte aux congrégations situées sur le continent. Bien que la série de visions contenues dans le livre ne commence pas formellement avant l'ouverture du Ciel (4 : 1-2), cette vision inaugurale frappante (1 : 12-20) prépare les lecteurs à ce qui suit. Au bout du compte, le Christ glorifié est la source et l'objet de ces visions. Comme le note Grant Osborne, cette interprétation spectaculaire du Fils de l'Homme : « ne vise pas à être une description littérale, mais plutôt une image métaphorique. Nous ne sommes pas destinés à mettre tout cela ensemble comme une image de Jésus... Les images accumulées ne représentent pas son visage, mais sa puissance et sa gloire ».³ Assis sur son trône dans les cieux, où il exerce le jugement, le Seigneur ressuscité est aussi présent au milieu de son peuple (Matthieu 18 : 20 ; 28 : 20).

1 : 19–20. De nombreux commentateurs suggèrent que 1 : 19, avec sa double référence à « ce qui est » et à « ce qui doit

arriver ensuite », sert de modèle pour l'orientation temporelle du livre. Cependant, tous ne s'entendent pas sur la façon précise de rattacher ces indicateurs temporels aux événements décrits dans le livre. Il est toutefois raisonnable de supposer que cet oracle, qui fait écho à Daniel (2 : 28-29, 45), correspond à la fois à l'époque contemporaine de Jean, dans les années 90 apr. J.-C. et à son avenir.⁴ Au verset 20, le Fils de l'homme interprétait à point nommé, pour les lecteurs, la signification de l'imagerie des sept étoiles et des chandeliers. Cet indice d'interprétation joue un rôle important dans les lettres aux sept églises, car il a démontré que le Seigneur connaissait intimement les diverses circonstances et les problèmes auxquels chaque congrégation faisait face.

LES LETTRES AUX SEPT ÉGLISES

Les lettres (parfois appelées « oracles ») aux sept églises décrivent la réalité vécue sur terre par le peuple de Dieu, à l'époque où l'Apocalypse a été écrite. Certaines églises s'en tiraient mieux que d'autres, spirituellement, tout comme les églises apostoliques d'aujourd'hui. Chacune des lettres suit un schéma littéraire assez uniforme : la mission donnée à Jean d'écrire à cette congrégation, la nature de Christ découlant de la vision inaugurale, une évaluation des forces et des faiblesses de l'Église, comment l'Église doit faire face à ses faiblesses, une exhortation à écouter attentivement ces oracles, et un appel à vivre victorieusement. Ces lettres incorporent des éléments de la vision inaugurale du livre, celle du Fils de l'Homme (1 : 10-20,) ainsi que des événements et des images décrits plus loin dans le livre, faisant ainsi le lien entre le chapitre 1 et le chapitre 4, et avec les chapitres suivants. Ces lettres encadrées étaient de nature circulaire, car chaque église entendait les différentes lettres adressées aux sept églises. Chaque église s'était probablement fait une copie de la lettre destinée à sa propre congrégation, avant de transmettre le manuscrit original à l'église suivante. La circulation des lettres suit le circuit qu'un voyageur aurait

probablement effectué, dans le sens des aiguilles d'une montre, en partant de la ville portuaire d'Éphèse, jusqu'à Laodicée, à quelque cent milles d'Éphèse. Les lettres mettent l'accent sur les thèmes du maintien d'une dévotion passionnée pour le Seigneur, de la persévérance et de la fidélité dans les tribulations, de la fidélité doctrinale, de la résistance à l'idolâtrie et à l'immoralité sexuelle.

2 : 1-7. La première lettre était adressée à Éphèse, première métropole de la région. La structure civique, le tissu culturel et la prospérité économique d'Éphèse étaient profondément liés à l'idolâtrie. La ville abritait, par exemple, le sanctuaire dédié à la déesse Artémis (Diane). Les passionnés d'Artémis tiraient profit de la vente de ses images. La prédication de l'Évangile, cependant, a perturbé cette entreprise lucrative et a remis en question le statu quo (Actes 19 : 1-41). La salutation d'ouverture, dans Apocalypse 2 : 1, soulignait la proximité du Seigneur ressuscité lui-même, qui était souverain sur toutes les puissances spirituelles résidant dans cette ville (Éphésiens 6 : 10-12). Comme les sept villes, le Seigneur a reconnu les fatigues et les luttes des saints. Bien que l'église d'Éphèse mérite des éloges pour avoir testé et identifié de faux apôtres (notez les liens possibles avec I Jean 4 : 1-3 et II Jean 7-11), ses membres n'avaient pas réussi à garder leur amour initial. La lettre promettait, cependant, que les vainqueurs participeraient au paradis futur édénique (Apocalypse 22 : 1-2).

2 : 8-11. La lettre à Smyrne, qui ne comporte aucune réprimande, provient à juste titre de Celui « qui était mort, et qui est revenu à la vie. Bien que ces saints persécutés feront face à la tribulation et même à la mort, le Seigneur leur épargnera, en tant que vainqueurs, le mal de « la seconde mort » (Apocalypse 20 : 6, 14 ; 21 : 8). Contrairement aux riches Laodicéens (Apocalypse 3 : 17-18), les saints de Smyrne étaient pauvres.

2 : 12–17. Bien que Pergame ait été la capitale de la province, et donc servir de centre politique et militaire au pouvoir impérial romain (« là où Satan a sa demeure »), la lettre qui lui était adressée provenait de celui qui détient la véritable autorité et la justice : « celui qui a l'épée aiguë, à deux tranchants ». Alors que l'église de Pergame résistait fidèlement à la persécution, y compris au martyre d'Antipas, elle se compromettait avec le culte des Nicolaïtes⁵ (contrairement à l'Église d'Éphèse qui, elle, lui avait résisté ; Apocalypse 2 : 6) et avec des pratiques idolâtres et sexuelles semblables à celles de Balaam, le prophète séditieux de l'Ancien Testament (Nombres 25 : 1-3 ; 31 : 16).

2 : 18–29. Thyatire était une ville placée sous le patronage du dieu du soleil Apollon, que les païens croyaient être le fils de Zeus, chef du panthéon grec des dieux. Ce facteur peut expliquer pourquoi la lettre adressée à Thyatire provenait de celui qui, au lieu d'Apollon, était vraiment « le Fils de Dieu ». Les yeux flamboyants de ce personnage ont vu tout ce qui se passait à Thyatire. La référence à ses pieds, « semblables à de l'airain ardent », peut avoir servi d'allusion ironique à la lucrative guilde commerciale du bronze de Thyatire. On se demande toutefois si la mention de « Jézabel » désignait ici le nom réel de la prophétesse, ou s'il symbolisait seulement la méchante reine d'Israël, qui vénérât Baal (I Rois 19 ; II Rois 9) ; mais certains saints de l'église de Thyatire avaient succombé aux voies idolâtres de cette séductrice. Citant le second psaume messianique (2 : 9), la lettre promet que ceux qui sont victorieux régneront finalement avec Christ, en tant que co-régents.

LA REINE FARDÉE

Jézabel, fille païenne du roi de Sidon Ethbaal (« avec Baal ») et épouse du roi israélite apostat Achab, était originaire de la région côtière de Phénicie (I Rois 16 : 31). Quand Jézabel a appris que le prophète Jéhu allait venir, elle s'est parée comme une prostituée⁶, elle « mit du fard à ses yeux, se para la tête » (II Rois 9 : 30). Tandis que Jéhu accusait cette tentatrice de « prostitutions » et de « sortilèges » (II Rois 9 : 22), l'Écriture dépeint le péché principal de Jézabel comme étant l'idolâtrie, en éloignant le peuple de Dieu de sa dévotion à Yahvé pour qu'il adore Baal et Ashera. L'Ancien Testament lie fortement l'idolâtrie à l'immoralité sexuelle, la prostitution servant de métaphore pour désigner l'infidélité d'Israël à servir de faux dieux (par exemple, Deutéronome 31 : 16; Juges 2 : 17). Ce lien est renforcé par le fait que les Cananéens et les nations voisines pratiquaient diverses formes perverses de prostitution sacrée (I Rois 14 : 22-24; Nombres 25 : 1-3; comparer Exode 32 : 1-6). Le Nouveau Testament continue d'associer étroitement l'idolâtrie à la fornication (par exemple, Actes 15 : 20; I Corinthiens 10 : 6-8; Colossiens 3 : 5). Ce contexte soutient l'argument selon lequel la Jézabel mentionnée en Apocalypse 2 : 20-24 cherchait à entraîner l'Église vers le culte et les pratiques cultuelles des divinités thyatiriennes.

3 : 1-6. Selon la lettre adressée à Sardes, cette église n'était pas seulement en lutte, mais le Seigneur l'a déclarée spirituellement morte. Cette congrégation avait besoin du pouvoir de réanimation des « sept Esprits de Dieu », pour la ressusciter. Tragiquement, seuls quelques-uns à Sardes vivaient dans la sainteté et la consécration. La lettre avertissait l'église de se préparer pour la seconde venue. Ceux qui ne vivaient pas victorieusement risquaient d'être rayés du Livre de vie (Apocalypse 20 : 12, 15; 21 : 27; 22 : 19).

3 : 7-13. L'église de Philadelphie, comme celle de Smyrne, n'a reçu aucune réprimande. Celui qui s'adressait à cette congrégation était celui qui détenait la clé royale du roi David

(Ésaïe 22 : 22). Une porte ouverte attendait ces disciples justes, malgré leur persécution et leur expulsion de la synagogue juive. Ils allaient éviter « les dernières épreuves de la fin des temps qui précèdent l'eschaton », ou en d'autres termes : « la conflagration mondiale » et « les jugements messianiques du reste de ce livre ».⁷ Les chrétiens de Philadelphie qui restaient fidèles auraient accès à la demeure éternelle de Dieu.

3 : 14–22. L'église de Laodicée, qui n'a pas su reconnaître sa propre pauvreté spirituelle, a été interpellée par « le témoin fidèle et véritable », qui a bien su diagnostiquer la condition déplorable de ses membres. Certains érudits suggèrent que l'eau tiède qui passait par l'aqueduc de Laodicée, entre les sources chaudes de Hiérapolis et les sources d'eau froide de Colosse, symbolisait la tiédeur spirituelle de cette congrégation. Le Seigneur a ordonné à cette église de se repentir et de répondre à son appel à la communion fraternelle, en promettant qu'ils régneraient avec lui à la fin des temps.

4 : 1–2. La scène change radicalement, une fois franchie la porte ouverte qui donne sur la salle du trône céleste de Dieu. Ici, les lecteurs originaux de l'Apocalypse se sont vu accorder une perspective divine sur la réalité qui contrastait fortement avec ce qu'ils avaient l'habitude de voir. Comme le note Koester : « Le trône céleste est le point de vue à partir duquel Jean veut que les lecteurs regardent le monde des affaires humaines. La culture populaire dans le monde des sept églises gravitait autour des centres de pouvoir humains. »⁸ Du point de vue de la voûte du ciel, d'où Dieu régnait : « le trône de Satan » à Pergame a pâli par comparaison (Apocalypse 2 : 13). De même, la salle d'audience royale et l'entourage de l'empereur Domitien, en bas, à Rome, semblaient assez mesquins et infimes. Regarder la vie du point de vue de Dieu, cela change radicalement la perspective. Jean a reçu une révélation des événements futurs, au cours desquels le cours de la domination mondiale et les

conventions sociales seraient radicalement modifiés par décret de Celui qui est assis sur le trône du ciel.

4 : 3-11. Dans cette vision spectaculaire, le trône est la pièce maîtresse de la salle d'audience céleste. Le nom et la description précise de la majestueuse figure assise sur ce trône ont été intentionnellement omis, comme le reflète Apocalypse 4 : 2 : « quelqu'un était assis ». Dieu avait choisi un endroit sur terre où faire résider son nom (Deutéronome 12 : 11) ; mais au moment où Jean écrivait Apocalypse, le premier et le second temple de Jérusalem avaient été détruits depuis longtemps (II Rois 25 : 8-9 ; Marc 13 : 1-2). Du trône céleste émanent des éclairs et du tonnerre, qui rappellent l'épiphanie de Yahvé sur le mont Sinai (Exode 16 : 19-25). Le trône est entouré de riches images tirées de l'Ancien Testament : un arc-en-ciel (Ézéchiel 1 : 28), des lampes ou des torches enflammées (Zacharie 4 : 1-3), et une mer (I Rois 7 : 23-26). Quatre créatures vivantes et vingt-quatre vieillards, assis sur des trônes, sont disposés en cercles concentriques autour du trône. Les quatre créatures vivantes, qui rappellent la vision des séraphins d'Ésaïe (Ésaïe 6 : 1-13) et la vision des chérubins d'Ézéchiel (Ézéchiel 1 : 1-28 ; 10 : 1-22), représentent manifestement le cercle intérieur des serviteurs angéliques de Dieu. Les érudits ne s'entendent pas sur l'identité des anciens : il peut s'agir des douze patriarches de l'Ancien Testament et des douze apôtres du Nouveau Testament (Apocalypse 21 : 12-14), de l'Église elle-même, ou même d'un conseil angélique.⁹ Avec une louange poétique, les créatures et les anciens n'ont de cesse d'adorer avec exubérance Celui qui est sur le trône, l'hymne des créatures glorifiant Dieu pour sa nature éternelle (comparer Ésaïe 6, 3) et l'hymne des anciens louant Dieu pour son œuvre de la Création.¹⁰

5 : 1. Après la critique de l'église (Apocalypse 2-3), cet épisode puissant marquera le début des jugements derniers sur le monde. Dans une scène pleine de tension et de suspense, l'attention se porte sur un livre mystérieux, scellé, tenu

par Celui qui est assis sur le trône. Koester explique que les « sept sceaux sur le rouleau, comme les sceaux apposés sur les décrets royaux, les testaments et autres documents officiels, impliquent que son contenu est valide. À l'époque de Jean, un sceau consistait en un morceau de cire placé sur le bord du rouleau et portant l'empreinte de l'anneau de la personne qui avait envoyé le texte. Le sceau garantissait que le parchemin déclarait vraiment la volonté de son auteur et que personne n'avait modifié le texte. »¹¹

5 : 2-7. Quel message ce livre pouvait-il bien contenir ? Seuls des représentants qualifiés, dûment autorisés, avaient le droit d'ouvrir les sceaux d'un document officiel et d'en divulguer le contenu ; toute autre personne se voyait interdire un tel privilège. Ce privilégié incarnait alors les traits d'un roi souverain et ceux d'une victime sacrificielle vulnérable, qui faisaient de lui une figure unique, majestueuse. Seul le descendant de la lignée royale de David, d'origine messianique, qui était aussi l'Agneau sacrificiel de Dieu crucifié pour les péchés de l'humanité (Exode 12 : 1-30 ; Jean 1 : 29, 36), pouvait ouvrir le livre qui « contient le destin du monde, les buts et plans de Dieu pour toute la création ». ¹² Cet Agneau, dont le sacrifice expiatoire sur une croix romaine constituait le pivot de l'histoire du salut, est alors apparu comme la figure clé de l'Apocalypse, celle qui avait le pouvoir de lancer la saga finale de l'histoire.

5 : 8-14. Après que l'Agneau a reçu le livre, les quatre créatures, les anciens, les anges et toute la création ont exalté l'Agneau magnifique, sa gloire, sa dignité et ses accomplissements. Ainsi, l'adoration intense qui a commencé au chapitre 4 se poursuit au son des hymnes de louange, qui se succèdent dans un crescendo qui culmine avec l'ouverture du premier sceau par l'Agneau.

6 : 1-17. Cette section commence par l'ouverture des quatre premiers sceaux, qui libèrent quatre chevaux de couleur

(Zacharie 1 : 8-11 ; 6 : 1-7) apportant la conquête, la guerre, la famine et la mort. Le cinquième sceau révèle ceux qui ont été martyrisés pour leur foi et qui réclament justice. Le sixième sceau lance les bouleversements cosmiques, comme l'effondrement des cieux, qui sèment la panique et l'hystérie, alors que l'effroyable Jour de Yahvé arrive. Le langage utilisé ici fait fortement écho à Ésaïe 2 : 10-21. Plutôt que d'être suivi immédiatement par l'ouverture du septième sceau, que l'on attend, le chapitre 6 se termine sur une question rhétorique : « qui peut subsister ? », laquelle question recevra une réponse dans le chapitre suivant. Heureusement, les fidèles, les saints de Dieu qui ont été lavés par le sang, n'ont pas à craindre ce jour terrible.

7 : 1-17. Ce chapitre constitue un interlude entre les deux derniers sceaux. Il identifie le nombre de ceux qui sont capables de se tenir debout, pendant le Jour de la colère de Yahvé. Un ange a ordonné aux quatre anges de destruction de retarder la destruction de la terre et de la mer, jusqu'à ce que les saints aient été clairement marqués d'un sceau de protection qui les distingue, en tant qu'« esclaves » de Dieu (*doulous*). L'identité précise des 144 000, un chiffre symbolisant la complétude, est contestée. La forme de cette numérotation tribale rappelle les recensements qui, en Nombres, ont préparé Israël à conquérir la Terre promise (Nombres 1 : 1-54 ; 26 : 1-65). Il est douteux, cependant, que le décompte se réfère littéralement ici aux Juifs ou aux chrétiens d'origine juive. La scène suivante, qui anticipe la vie édénique dans la nouvelle Jérusalem (Apocalypse 21 : 1 à 22 : 5), mentionne un nombre incalculable de personnes en train d'adorer devant le trône. Ces saints, qui avaient lavé leurs robes dans le sang de l'Agneau et enduré « une grande tribulation » (*tēs thlipseōs tēs tēs megalēs*), jouissent d'une existence éternelle et bienheureuse, en présence de l'Agneau.

LA PRÉSERVATION PENDANT LA TRIBULATION

Ceux qui étudient l'Apocalypse débattent fréquemment de l'état de ceux qui, parmi le peuple de Dieu, pourraient vivre pendant la période de la Tribulation. Ces étudiants se demandent si l'enlèvement aura lieu avant, pendant ou après cette période (c'est-à-dire avant, au milieu ou après la Tribulation). Bien que les interprétations varient à ce sujet, les Écritures enseignent quelques principes directeurs qui montrent la gravité de ces événements, mais apportent aussi un sentiment d'espoir. Premièrement, le peuple de Dieu n'a jamais reçu la promesse d'être à l'abri des tribulations (thlipsis); il peut même être appelé à donner sa vie pour sa foi (Apocalypse 2 : 13; 6 : 9-11; 17 : 6; 20 : 4). Deuxièmement, les saints qui ont été lavés dans le sang et qui vivent fidèlement pour Dieu ne sont pas les destinataires de sa colère. La colère de Dieu s'adresse plutôt aux êtres spirituels diaboliques et aux pécheurs impénitents (Apocalypse 6 : 15-17; 9 : 20-21; 16 : 9-11). Troisièmement, les Écritures témoignent de la séparation et de la délivrance miséricordieuses du peuple de Dieu, lorsqu'il répand le jugement (Genèse 19 : 12-29; Exode 8 : 20-23; 9 : 6, 25-26; 10 : 22-23; 11 : 4-7). Enfin, Apocalypse 7 atteste lui-même de la préservation divine du peuple de Dieu, qui « viennent de la grande tribulation » (7 : 14). Bien que l'échéancier exact des événements de la fin des temps soit incertain, ceux qui aiment Dieu n'ont rien à craindre, quoi qu'il arrive (Romains 8 : 35-39).

8 : 1-5. Le lecteur pourrait tout naturellement s'attendre à ce que le niveau sonore s'intensifie, au moment de l'ouverture du septième sceau (et donc du parchemin lui-même), pour révéler le jugement final; mais étonnamment, il introduit plutôt un silence conduisant à un autre cycle de jugements. Raymond Brown compare, à juste titre, cette évolution inattendue à un « casse-tête chinois ».¹³ Les prières des saints jouent un rôle cosmique dans le jugement que Dieu porte sur les méchants, et qui conduit au son des sept trompettes. Les trompettes

retentissantes, qui contrastent avec le silence du septième sceau, évoquent les fléaux sur l'Égypte, pour signifier que les esclaves rachetés par Dieu (Apocalypse 7 : 3) ont été délivrés de la domination d'un autre tyran. Comme les quatre premiers sceaux, les quatre premières trompettes forment un ensemble distinct. Le chapitre 8 se termine par une note de mauvais augure, annonçant trois malheurs inquiétants, qui font écho aux jugements des fléaux d'Ésaïe (par exemple Ésaïe 3 : 9-11 ; 5 : 8-22) et soulignent le choc, l'horreur et l'angoisse des cinquième, sixième, et septième trompettes (Apocalypse 9 : 12 ; 11 : 14 ; 12 : 12).

9 : 1-12. La cinquième trompette présente le jugement effrayant d'une invasion de sauterelles. Un essaim de sauterelles peut rapidement anéantir toutes les récoltes qui se trouvent sur son passage. La scène s'inspire de l'imagerie du fléau des sauterelles sur l'Égypte, un jugement qui n'a pas réussi à assurer un repentir durable, de la part de Pharaon (Exode 10 : 1-20). Cette scène incorpore également des éléments des oracles de Joël, qui décrivent respectivement une invasion dévastatrice de sauterelles (Joël 1 : 1-20), l'approche du Jour de Yahvé (Joël 2 : 1-11), et un appel à la repentance (Joël 2 : 12-17). Le chef des sauterelles était l'ange de l'abîme, ou Hadès. *Abaddon* en hébreu et *Apollyon* en grec signifient tous les deux « Destructeur ». Le narrateur caractérise la première trompette comme étant le premier malheur.

9 : 13-21. La sixième trompette met en vedette la libération de quatre anges de jugement pour détruire, étonnamment, un tiers de la race humaine. Une armée énorme, à peu près semblable aux essaims de cavaliers parthes qui envahirent l'Empire romain, réalise un horrible pogrom. Les masses survivantes, cependant, refusent de se repentir de leur idolâtrie, de leur sorcellerie, de leur immoralité et de leur vol.

10 : 1-11. Un long intermède interrompt le son de la septième trompette. Bien que grondent sept tonnerres, Jean se

voit interdire d'écrire leur contenu, peut-être parce que ces jugements étaient tout simplement trop horribles pour être compris. Une déclaration de l'ange prédit que la septième trompette sera d'une importance capitale, car le plan mystérieux de Dieu sera enfin accompli. Comme le prophète Ézéchiél, qui a mangé un rouleau avant de prophétiser à Israël et en a expérimenté à la fois le goût sucré et les effets secondaires amers (Ézéchiél 2 : 8-3 : 15), une voix a ordonné à Jean de prendre et d'ingérer un petit livre, avant de prophétiser sur le monde. Le goût sucré du livre peut représenter les oracles prédisant le futur heureux qui attendait le peuple fidèle de Dieu (Apocalypse 7 : 14-17 ; 21 : 1-5), mais son aigreur dans l'estomac de Jean annonçait les terribles jugements qui attendent les impénitents (Apocalypse 8 : 7-9 : 21 ; 20 : 11-15).¹⁴

11 : 1-2. Ce chapitre commence et se termine par des références au temple, formant ainsi une *inclusion*. Au moment où l'Apocalypse a probablement été écrite, le Temple de Jérusalem (celui qui existait, du temps de Jésus) avait déjà été détruit par les Romains, environ vingt-cinq ans auparavant. Le temple eschatologique est donc envisagé ici soit au sens littéral, soit au sens symbolique, soit les deux. Bien que Jean doive mesurer le parvis intérieur du temple (voir Ézéchiél 40 : 1 à 43 : 17), peut-être pour indiquer sa préservation, le parvis extérieur devait être exclu (Ézéchiél 40 : 17-27). Le parvis extérieur serait envahi par les païens pendant quarante-deux mois, ce qui correspondait au temps durant lequel les deux témoins serviraient (1 260 jours, Apocalypse 11 : 3) et la femme vêtue du soleil serait nourrie (« un temps, des temps, et à la moitié d'un temps », Apocalypse 12 : 14).

11 : 2-14. Jean avait auparavant (10 : 8-11) mangé un parchemin qui lui permettait de témoigner devant plusieurs nations. Ici, deux témoins oints, inspirés des figures de Moïse (Exode 7 : 14-25) et d'Élie (I Rois 17 : 1-7 ; 18 : 38-46 ; II Rois 1 : 10-14 ; 2 : 1-11) ainsi que Zorobabel et le grand prêtre Josué

(Zacharie 4 : 1-14), étaient habilités à rendre témoignage auprès de plusieurs nations. Bien qu'assassinés par la bête, les deux témoins ont été ressuscités des morts et sont montés au ciel. Un gros tremblement de terre, identifié comme le second fléau, a poussé les survivants, comme par surprise, à glorifier Dieu (comparer Apocalypse 9 : 20-21). On assiste alors à un gracieux revirement du modèle prophétique, où 90 pour cent survivent à ce jugement, alors que dans l'Ancien Testament, seulement 10 pour cent ont survécu aux jugements parallèles (Ésaïe 6 : 13 ; Amos 5 : 3).¹⁵

11 : 15-18. Au retentissement tant attendu de la septième trompette, les voix célestes ont proclamé le transfert de toute la domination terrestre à Jésus-Christ. Les vingt-quatre anciens faisaient office de chœurs, car leurs paroles commentaient le déroulement du drame de l'Apocalypse. Ici, les anciens ont présenté un hymne répétant les grandes lignes de l'épopée en cours : à la manière du Psaume 2, Christ a pris le pouvoir sur les nations, qui se sont rebellées contre son autorité, mais qui font face à la colère de Dieu. Bien que ces nations soient appelées à être jugées, les serviteurs de Dieu, eux, seront récompensés.

11 : 19. Dans la scène finale de l'Acte I, l'intérieur du temple s'ouvre (voir 4 : 1-2 ; 15 : 5), révélant l'arche sacrée de l'alliance. Dans l'Ancien Testament, l'arche représentait la demeure de Dieu, ainsi que le lieu des expiations (Exode 25 : 10-22). L'ouverture du temple était accompagnée de présages épiphoniques et eschatologiques (comparer Apocalypse 4 : 5 ; 8 : 5 ; 26 : 8).

ENTRACTE

À ce stade-ci du drame, les lecteurs de l'Apocalypse pourraient penser à tort que le livre est sur le point de s'achever. Non, ce n'est pas encore la fin, mais un simple moment d'intermède, avant que le rideau ne se lève bientôt pour révéler un signe céleste éblouissant. Malgré les signes qui montrent que

l'objectif du livre a été atteint — après tout, le Seigneur règne en souverain sur tous les royaumes (Apocalypse 11 : 15) —, beaucoup de choses restent encore à venir.

Acte II de l'Apocalypse

LE DERNIER ACTE

Alors que le premier acte spectaculaire de l'Apocalypse s'étendait du premier verset du livre jusqu'au son de la dernière trompette, le deuxième acte transporte les lecteurs, à partir d'un signe céleste étonnant, dans Apocalypse 12 : 1 (« une femme enveloppée du soleil ») jusqu'à la salutation finale, dans Apocalypse 22 : 21 (« Que la grâce du Seigneur Jésus soit avec tous ! »). En cours de route, les lecteurs sont confrontés à des événements à la fois alarmants et pleins d'espoir : le déversement des coupes, le jugement dernier des méchants qui s'opposeront à Dieu, lors de l'avènement de Jésus, les jugements du Millénium et du Trône blanc, et la vision impressionnante d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre.

Dans sa description de la vengeance de Dieu sur le mal, l'Acte II répond définitivement à la question des martyrs, posée dans l'Acte I : « Jusqu'à quand, Maître saint et véritable, tarderas-tu à juger, et à tirer vengeance de notre sang sur les habitants de la terre ? » (Apocalypse 6 : 10) Pourtant, cette section révèle plus en détail que non seulement le peuple de Dieu s'est heurté à l'opposition de ses ennemis terrestres, mais que, dans les coulisses, des forces spirituelles diaboliques ont tenté d'usurper et de détruire le plan rédempteur de Dieu pour la création.

Tout comme on croyait que le pharaon qui opprimait les Israélites représentait et, peut-être même, incarnait les dieux égyptiens, les puissances maléfiques décrites dans ces chapitres animaient les autorités terrestres correspondantes. Et de même que les Israélites libérés ont continué, même après avoir fui

l'Égypte, à affronter des ennemis, (Exode 17 : 8-16 ; Nombres 20 : 14-21 ; 21 : 1-3, 21-35 ; 22 : 1-25 : 18), y compris Pharaon au cœur endurci, dans un ultime effort pour les capturer près de la mer Rouge (Exode 14 : 1-31), de même, dans cet acte final de l'Apocalypse, les forces opposées à Dieu essayaient-elles d'anéantir les disciples de l'Agneau, avant même qu'ils puissent atteindre la « Terre promise » de la nouvelle Jérusalem. Koester commente : « Alors que le rideau se lève sur l'Acte II, le public se prépare à une nouvelle attaque des forces divines, qui se terminera par la destruction finale des forces du mal ».¹ Bien que Satan mette tout en œuvre pour essayer désespérément de s'accaparer le trône du pouvoir cosmique, son effort sera finalement rapide, furieux et futile. L'un après l'autre, le dragon, la bête, le faux prophète et la prostituée sont présentés dans le récit de Jean et, dans l'ordre inverse, ils sont tous éliminés.² Ces figures maléfiques servent de parodies, de caricatures ou d'imitations exagérées des manifestations de Dieu (le dragon), de Christ (la bête), de l'Esprit (le faux prophète) et de l'épouse de Christ/la Nouvelle Jérusalem (la prostituée/Babylone). Bien que ces contrefaçons puissent sembler terrifiantes et redoutables, elles ne sont pas à la hauteur du Dieu tout-puissant (Apocalypse 1 : 8 ; 11 : 17 ; 12 : 10 ; 15 : 8 ; 19 : 1).

SYNTHÈSE

12 : 1-6. Cet acte commence par l'annonce que Jean a vu un grand « signe » (verset 1), indiquant que cette nouvelle vision revêt une lourde portée symbolique. L'Apocalypse a commencé par une note selon laquelle un ange communiquait son message à Jean par des symbolismes (« fait connaître », Apocalypse 1 : 1), pour inviter les lecteurs à se préparer à interpréter ces expériences visionnaires. Ici, Jean a rencontré une femme qui a donné naissance à un enfant. Celui-ci « doit paître toutes les nations avec une verge de fer », une

référence claire au Psaume 2 : 9. Le Psaume 2 dépeint une grande bataille pour le contrôle de la terre, à la fin de laquelle le Messie écrasera finalement les nations rebelles et régnera sur elles en maître suprême. Un deuxième « signe » (verset 3) a révélé un dragon redoutable, qui tentait de détruire l'enfant. Dans un certain sens, ces visions semblent représenter Marie donnant naissance à Jésus, et Hérode tentant de tuer l'enfant (Matthieu 1 : 18-2 : 23); mais d'un point de vue global, le récit peut englober la totalité du drame messianique, la femme représentant l'Israël ancien (Ésaïe 26 : 17; 66 : 7-8) et le dragon, Satan (Genèse 3 : 1-5, 13-15; Ésaïe 27 : 1; Apocalypse 12 : 9; 20 : 2, 7). Certaines cultures anciennes véhiculaient des mythes sur ces dragons qui essayaient d'empêcher les mères d'accoucher.³ Cependant, Jean n'envisageait pas une fable païenne, mais le véritable récit évangélique (Apocalypse 21 : 5; 22 : 6), symbolisé en un mot par l'incarnation de Christ (ou tout aussi probablement, la mort sur la croix; voir Jean 16 : 20-22) et son ascension vers la gloire.

12 : 7-17. L'histoire de l'Évangile est pleine de conflits, alors que des forces spirituelles adverses s'affrontent violemment au ciel : une lutte qui se dirige vers la terre, après que le dragon a été chassé. Tandis que la femme est épargnée, le dragon poursuit l'Église sans relâche. Les disciples de Dieu parviennent à vaincre l'opposition; non pas par les armes, mais : (1) en étant lavés dans le sang de Jésus (Apocalypse 1 : 5; 5 : 9; 7 : 14); (2) en proclamant fidèlement leur témoignage (Apocalypse 1 : 9; 6 : 9; 11 : 3, 7; 12 : 17; 19 : 10; 20 : 4); et (3) en menant une vie sacrificielle et altruiste pour le Seigneur, peu importe le prix à payer (Apocalypse 2 : 13; 11 : 7-10).

13 : 1-10. Le dragon n'a pas mené tout seul sa campagne pour détruire la progéniture de la femme, mais il a recruté une équipe infernale, pour l'assister dans ses plans diaboliques. Le premier membre de son cabinet démoniaque est une bête blasphématrice qui surgit de la mer. Il s'agit peut-être là

d'une allusion au Léviathan, ce monstre marin mythique très redouté, ou encore à Rahab (Job 41 : 1-34 ; Psaume 74 : 13-14 ; 89 : 9-10 ; 104 : 24-26 ; Ésaïe 27 : 1 ; 51 : 9-10). La bête fait écho à la description des quatre bêtes (un lion, un ours, un léopard et une bête non identifiée, avec des dents de fer et dix cornes) provenant de la mer, que Daniel avait vue dans une vision (Daniel 7 : 1-14). Chacune de ces bêtes représentait un roi (Daniel 7 : 15-27). L'imagerie de cette bête qui surgit de la mer « réunit en elle pouvoir et méchanceté : le léopard signifiant la cruauté et la ruse, l'ours signifiant la force, et le lion signifiant la férocité ».⁴ Cette bête incarne et exerce la puissance du dragon sur la terre. Il est difficile d'identifier cette bête à un personnage historique connu, mais la description qui en est faite, celle d'un être blessé mortellement et en voie de guérison, rappelle Néron *redivivus*, cette légende populaire ancienne, selon laquelle cet empereur est mort et revenu à la vie. Quel qu'ait pu être ce tyran pompeux et antichrétien, le peuple de Dieu ne doit pas se soumettre à ses exigences pour l'adorer. Plutôt que de défier la bête par la résistance armée (comme les Maccabées, ces rebelles qui avaient réussi à vaincre le roi grec oppressif, Antiochus IV Épiphane), le peuple de Dieu de la fin des temps doit le vaincre par la persévérance et la confiance en l'Agneau.

13 : 11-15. Le deuxième membre de ce trio malveillant était une bête fallacieuse qui surgit de la terre, accomplissant des « signes » semblables à ceux accomplis par Élie, qui parodient ceux des deux témoins de Dieu (Apocalypse 11 : 5). Cette seconde bête était identifiée par la suite au faux prophète (Apocalypse 16 : 13 ; 19 : 20 ; 20 : 10), servant de porte-parole et d'agent de relations publiques à la première bête, surgie de la mer.⁵ La deuxième bête servait à soutenir la première bête et à attirer l'attention sur elle. Comme le roi Nebucadnetsar (Daniel 3 : 1-30), la seconde bête a ordonné qu'une image soit faite et a exigé que les gens l'adorent — au mépris de Dieu,

qui condamne l'idolâtrie (Apocalypse 2 : 14, 20 ; 9 : 20 ; 21 : 8 ; 22 : 15).

13 : 16–18. La deuxième bête a également publié un décret qui obligeait toutes les classes de la société à faire preuve de loyauté et de solidarité envers l'empire du dragon, en recevant une marque (*charagma*). Cette marque était nécessaire pour faire du commerce, ce qui rendait autrement impossible toute transaction commerciale, y compris pour se procurer les produits de base de la vie courante. Dieu a marqué Caïn pour l'empêcher de se faire tuer, victime de représailles (Genèse 4 : 15). Les fidèles disciples de Dieu étaient parfois marqués ou scellés, pour les isoler et ainsi les épargner du jugement (Ézéchiel 9 : 4-6 ; Apocalypse 7 : 1-8). La nature exacte de la marque de la bête n'est pas précisée (s'agit-il, par exemple, d'une marque sur la peau ou d'une pièce portant une image ?), mais elle aura évidemment été intelligible aux lecteurs de l'Antiquité, désireux d'effectuer le calcul. En utilisant la gématrie, cet ancien système dans lequel les lettres se voient attribuer une valeur numérique, il pourrait s'agir de l'empereur Néron César, car la translittération hébraïque de son nom donne la valeur 666 (en latin, ce nombre est de 616, que l'on trouve dans certains manuscrits de l'Apocalypse). Bien que Néron lui-même fût mort longtemps avant que Jean n'écrive l'Apocalypse, ce méchant empereur incarnait et symbolisait un régime particulièrement mauvais, de sorte que le chiffre de l'imperfection, 666, incarnait bien son règne.

14 : 1–5. Jean voyait maintenant un Agneau glorieux, debout sur le mont Sion, accompagné de 144 000 disciples rachetés et sanctifiés, ce qui contraste fortement avec les horribles bêtes montant de la mer et de la terre (Apocalypse 13 : 1, 11). (Voir Apocalypse 7 : 4.) Le mont Sion était la ville du roi David (II Samuel 5 : 7 ; I Rois 8 : 1 ; I Chroniques 11 : 5 ; II Chroniques 5 : 2). David avait composé de nombreux psaumes autour de cette colline sacrée où le Seigneur habitait (par exemple,

Psaume 9 : 11, 14; comparer Psaume 48 : 2, 11-12, écrit par les fils de Korê). Comme dans Apocalypse 14 : 2, ces chants devaient s'accompagner à la harpe (Psaume 33 : 2; 43 : 4). Et comme dans Apocalypse 14 : 3, les Psaumes encourageaient à chanter de nouveaux chants (Psaume 33 : 3; 40 : 3; 96 : 1; 98 : 1; 144 : 9; 149 : 1). Alors que sous le régime de la bête, personne n'avait le droit d'acheter ou de vendre des biens terrestres sans porter une marque sur le front (Apocalypse 13 : 16-17), les saints de Dieu, qui étaient marqués du nom de leur Père céleste sur leur front, chantaient de nouveaux chants, qu'ils étaient seuls capables d'apprendre.

14 : 6-8. La scène passe de la jubilation céleste à l'agitation et au suspense terrestres : un messager angélique livre « l'Évangile éternel » à proclamer « à toute nation, à toute tribu, à toute langue, et à tout peuple » (comparer Apocalypse 7 : 9; 10 : 11; 11 : 9; 13 : 9; 13 : 7; 17 : 15) : un dernier appel à adorer le Créateur, avant le jugement de la terre. Jusqu'ici, le texte de l'Apocalypse soulignait l'urgence de la prédication; mais le temps finira par être insuffisant pour les non-sauvés. Tout de suite après cet appel à craindre, à glorifier et à adorer Dieu, un autre ange annonce la destruction cataclysmique de Babylone. Babylone est probablement une référence voilée à la Rome antique (comparer Apocalypse 17 : 18), bien que le terme puisse évoquer, par extension, tous les systèmes politiques, militaires et économiques oppressifs du monde en rébellion contre Dieu, cette Babylone contrôlée par le dragon, et alimentée par la corruption, la cupidité et l'indulgence. Robert Wall soutient l'idée que :

Rome est le meilleur exemple actuel de la Babylone mythique, de la puissance séculière qui caractérise tout autre lieu de l'existence humaine. De plus, les Césars — passés, présents et futurs — ne sont que les récents exemples

de l'élite dirigeante qui a continué à mener les affaires de Satan dans l'ordre sociopolitique.⁶

En d'autres termes : « Rome n'épuise pas la signification de Babylone, mais Rome a incarné l'esprit de Babylone pour les Églises d'Asie Mineure, au premier siècle ».⁷ Le royaume mésopotamien de Babylone, cette ancienne puissance qui avait impitoyablement conduit Israël à l'exil en deux étapes, d'abord en 597 av. J.-C. (II Rois 24 : 10-16), puis en 586 av. J.-C. (II Rois 25 : 1-21), n'était plus, au moment où Jean écrivait l'Apocalypse, qu'une ville sans importance, largement en ruines, dont la destruction avait été annoncée par les prophètes, : « elle est tombée, elle est tombée Babylone » (Ésaïe 21 : 9). La destruction sensationnelle de la Babylone de l'Apocalypse occupera la majeure partie des cinq chapitres suivants (15 à 19).

14 : 9-13. Un troisième ange a averti de ne pas participer au commerce et à la culture de méchanceté de Babylone, car sa destruction était imminente. Ceux qui avaient bu de son vin boiront aussi du vin de la colère de Dieu. Normalement, dans le monde antique, le vin était dilué avec de l'eau, mais les ennemis de Dieu boiront le vin de toute sa fureur « versé sans mélange » (verset 10). Contrairement à ceux qui sont alliés à Babylone, qui souffriront le tourment éternel et qui « n'ont de repos ni jour ni nuit » (verset 11), les fidèles saints de Dieu « se reposent de leurs travaux » (verset 13).

14 : 14-20. Ce passage dépeint deux moissons de la fin des temps : le grain (versets 14-16) et le raisin (versets 17-20). Les spécialistes sont divisés sur la question de savoir : (1) si tous deux représentent des synonymes (ou deux étapes) de la moisson des méchants ; ou (2) si le premier fait référence à la moisson du peuple de Dieu et le second à la moisson des méchants. Bien que l'une ou l'autre option soit possible, il peut être préférable de suivre l'analyse de Grant Osborne, qui

privilégie la seconde perspective, basée sur l'analogie avec la parabole de Jésus sur le blé et l'ivraie (Matthieu 13 : 24-30).⁸ Dans ce cas, la moisson de blé montre « quelqu'un qui ressemblait à un fils d'homme » (Apocalypse 14 : 14; comparer 1 : 13), éloignant le peuple de Dieu de la terre en sécurité, avant la destruction finale des méchants. La description macabre de la moisson eschatologique du vin s'inspire des prophètes (Ésaïe 63 : 3; Joël 3 : 13; Lamentations 1 : 15). Son imagerie est stupéfiante : du vin piétiné dans une cuve, qui s'écoule ensuite comme du sang, pour atteindre le niveau de la bride d'un cheval sur environ deux cents milles.

15 : 1-4. Le chapitre 15 sert de prélude au déversement des coupes, qui achèvera de détruire les incroyants sur la terre. Comme à d'autres moments charnières de l'Apocalypse, Jean a introduit ce dernier cycle de jugements en le qualifiant de grand « signe » (comparer Apocalypse 12 : 1, 3). Le précédent cycle de jugement s'est terminé par le son de la septième trompette (Apocalypse 11 : 15-19), suivi d'un long interlude (chapitres 12-14). Ce prélude aux Jugements de la Coupe (versets 1-8) se concentre, tout comme les sections précédentes (par exemple, Apocalypse 7 : 1-17; 14 : 1-5), sur la situation des saints. Ceux qui ont résisté à l'autorité et à la séduction de la bête apparaissent ici, jouant de la harpe et chantant sur des paroles qui combinent les récits de rédemption de l'Ancien et du Nouveau Testament, pour en faire un magnifique chant de célébration. Tout comme les Israélites ont chanté le Cantique de Moïse à la mer Rouge, pour commémorer leur délivrance du régime oppressif de Pharaon (Exode 15 : 1-21)⁹, les saints chantent le Cantique de l'Agneau sur la « mer de verre » (verset 2). Ce chant exalte la souveraineté de Dieu, sa sainteté et ses jugements, car il a attiré « toutes les nations » pour l'adorer (Ésaïe 2 : 1-4; 49 : 1, 6-7; 55 : 5; 60 : 3).

15 : 5-8. Comme d'autres passages clés de l'Apocalypse (4 : 1, 11 : 19, 19 : 11), cette section commence par noter une

ouverture dans les cieux. La référence au « temple du tabernacle du témoignage » (verset 5) rappelle la tente du témoignage, que les Israélites ont construite dans le désert (Exode 25-40 ; Nombres 17 : 7-8 ; 18 : 2 ; II Chroniques 24 : 6 ; Actes 7 : 44). Pharaon a d'abord empêché les Israélites d'adorer Dieu dans le désert (et donc de construire le Tabernacle), mais Dieu a envoyé des fléaux pour soumettre et pratiquement détruire le royaume d'Égypte. Maintenant, Dieu enverra des fléaux de son tabernacle céleste, pour détruire Babylone. Comme pour le premier Tabernacle, la gloire de Dieu a rempli ce sanctuaire, empêchant quiconque d'y entrer, « à cause de la présence théophanique de Dieu et de l'imminence du jugement ».¹⁰ Comme les fléaux qui ont frappé l'Égypte, les signes et les prodiges qui étaient sur le point de tomber sur la terre n'étaient pas une pure coïncidence ou le simple résultat de phénomènes naturels inhabituels : ils provenaient du trône de Dieu lui-même.

16 : 1-11. Contrairement aux précédents jugements des sceaux et des trompettes, le jugement des coupes se déroule dans un court délai, sans intermèdes prolongés. Comme les quatre premières trompettes (Apocalypse 8 : 7-13), les cinq premières coupes correspondent à divers fléaux qui ont assailli les Égyptiens (Exode 7-12). Alors qu'on assiste à une mort et à une destruction partielle dans les jugements précédents de l'Apocalypse (8 : 7-12 ; 9 : 18 ; 11 : 13), la seconde coupe, elle, a eu pour résultat la dévastation totale de la vie marine (verset 3). Au moment de la troisième coupe, un ange s'interpose avec un oracle expliquant la raison pour laquelle Dieu était juste en agissant ainsi : les destinataires des fléaux étaient coupables du martyr de son peuple. Pourtant, malgré l'intensité de ces fléaux, le peuple a refusé de se repentir (versets 9, 11).

16 : 12-16. La sixième coupe se réfère, quant à elle, à l'Euphrate (Apocalypse 9 : 14). Cette fois, comme la mer Rouge, le fleuve est asséché, mais dans le but de permettre aux armées des royaumes d'Orient (peut-être en référence aux Parthes) de

traverser. Le trio diabolique répond à ce jugement des coupes en prononçant des paroles de séduction, symbolisées par des grenouilles (comparer Exode 8 : 1-15), pour inciter ces armées à se rassembler pour une ultime bataille de la fin des temps (Ézéchiel 38-39; Joël 3 : 1-17; Zacharie 14 : 1-7; Psaume 2). Cette bataille, on l'appelle Armageddon (littéralement, en hébreu : « la montagne de Megiddo »), une vallée en forme de couloir, reliant la route de Damas à la plaine côtière méditerranéenne. Comme pour la troisième coupe, une voix s'interpose; cette fois, c'est le Seigneur lui-même qui appelle les gens à mener une vie droite, compte tenu de l'imminence de la seconde venue.

16 : 17-21. La dernière coupe donne lieu à une tempête aux proportions cosmiques, avec une grêle dont les grêlons pèsent environ soixante-quinze livres et un tremblement de terre colossal, d'une férocité sans précédent, qui fait basculer et diviser Babylone. Le sixième sceau (Apocalypse 6 : 12-17) et la septième trompette (Apocalypse 11 : 15-19) présentaient tous deux des perturbations importantes dans le ciel. L'annonce solennelle : « C'en est fait ! », rappelle aux lecteurs les dernières paroles de Jésus sur la croix : « tout est accompli » (Jean 19 : 30). Dans ce dernier cas, l'œuvre d'expiation de Christ a été achevée; ici, le jugement sur le monde est terminé.

17 : 1-6. Malgré la proclamation de l'achèvement du jugement de Babylone (Apocalypse 16 : 17), d'autres sections développent davantage l'identité, les vices et la chute de la prostituée et de la bête infâmes. Les spécialistes voient dans les chapitres 17 à 19 « une image agrandie »¹¹ ou une « fenêtre hypertexte »¹² qui amplifie et qui développe davantage l'impact catastrophique de la septième coupe. De son angle de vue dans le désert, Jean observait Babylone, symbolisée par une prostituée fétide, revêtue de parures extravagantes, à cheval sur la bête. Cette image représentait peut-être Dea Roma, la déesse patronne de Rome.¹³ Les eaux sur lesquelles elle est assise représentent les peuples séduits par ses voies de promiscuité

et d'hédonisme (versets 2, 15). Tout comme ses victimes, c'est-à-dire les adorateurs de la bête (Apocalypse 13 : 16-17), elle a sur le front un nom qui permet de l'identifier et qui la désigne clairement comme étant la femme vêtue d'écarlate.

17 : 7–18. Cette section s'étend davantage sur l'infâme duo que forment la prostituée et la bête. Parodie frappante de celui « qui est... qui était... et qui vient... » (Apocalypse 1 : 4, 8 ; 4 : 8), le texte dit, de façon énigmatique, au sujet de la bête, « qu'elle était, et qu'elle n'est plus, et qu'elle reparaitra... ». Peut-être faut-il y voir un lien avec la supposée résurrection de Néron. L'ange invite le lecteur à interpréter les sept têtes de cette bête comme sept montagnes : sans doute une référence aux sept collines de Rome. Ironiquement, bien que cette section vise à clarifier la vision précédente, l'interprétation des dix cornes constitue l'une des énigmes les plus difficiles et les plus controversées de l'Apocalypse. La difficulté d'associer précisément ces dix cornes à dix rois est de savoir à partir de quel roi doit-on commencer à compter parmi la liste des empereurs de Rome, et lesquels parmi eux seraient à écarter du calcul, le cas échéant. Les uns proposent de commencer à partir d'Auguste (ou même de Jules César, dernier dictateur de la République romaine) jusqu'à Vitellius ; d'autres, de débiter par Galba pour finir par Domitien.¹⁴ En tout cas, cette lignée de rois soutiendra la bête, dans sa vaine tentative de vaincre le « Seigneur des seigneurs et Roi des rois » et ses fidèles disciples. Cependant, malgré un témoignage temporaire de solidarité, ces rois fantoches, ces marionnettes de la bête finiront par se retourner perfidement contre la prostituée et la détruire.¹⁵ À la fin, Dieu utilisera l'obstination de ses ennemis pour accomplir ses propres desseins (Romains 9 : 17).

18 : 1–8. Un ange a dénoncé avec fermeté les péchés de Babylone, l'accusant d'être un repaire d'esprits impurs, pour son opulence et pour son arrogance. Comme la méchante ville de Sodome (Genèse 18 : 20 ; 19 : 13), la méchanceté de Babylone

a atteint le ciel. Et comme Lot, les saints devaient quitter les lieux avant que le jugement rapide et juste de Dieu ne tombe (Genèse 19 : 12-17). Cette distanciation de Babylone sous-entendait aussi de quitter cet univers commercial mauvais, car « l'appel 'Sortez' (Apocalypse 18 : 4) pouvait... sous-entendre qu'il fallait se retirer des arènes économiques qui exigeaient de se compromettre, en adorant l'empereur ou par toute autre forme d'idolâtrie ».¹⁶

18 : 9-20. Il est frappant de constater la diversité des réactions, devant la dévastation de Babylone. Les marchands qui, sur terre et sur la mer, profitaient du vaste commerce de Babylone, la regardaient brûler en pleurant. Témoins de sa ruine actuelle, ses dévots se lamentaient, tel un hymne funèbre, en se souvenant de sa gloire passée. L'opulence, la beauté, le parfum et la saveur de ses produits précieux se consumaient maintenant dans une colonne de fumée. La scène fait fortement penser à l'horrible destruction de l'ancien royaume de Babylone, dans l'Ancien Testament (Ésaïe 13 : 1 à 14 : 23). D'autre part, l'ange a encouragé le ciel, les apôtres et les prophètes, à applaudir sa chute.

18 : 21-24. La destruction de Babylone était définitive ; il n'y aurait pas de reconstruction. L'image de la meule jetée à la mer, meule qui sert normalement à moudre le grain, l'un des aliments de base de la vie (Jérémie 25 : 10), symbolisait la fin rapide et violente de la civilisation humaine en rébellion contre Dieu. La vie que les anciens habitants de Babylone avait jadis connue était disparue à jamais : fini la musique, fini les mariages, fini l'industrie, fini le commerce. D'un seul coup, les vestiges de sa culture, de sa société et de son économie se retrouvaient dans les décombres fumants. L'absence de mariages garantissait qu'il n'y aurait plus de naissances pour repeupler la ville, c'est-à-dire qu'il n'y avait plus aucun espoir que de futures générations puissent transmettre son héritage impie.

19 : 1–10. Un chœur de voix retentissantes célèbre la justice de Dieu pour avoir détruit Babylone. La question posée avec insistance par les martyrs, dans le cinquième sceau (« Jusqu'à quand, Maître saint et véritable, tarderas-tu à juger, et à tirer vengeance de notre sang sur les habitants de la terre ? » Apocalypse 6 : 10) a reçu une réponse finale et définitive. En même temps, l'attention mise sur la destruction de Babylone était de courte durée, car elle s'est rapidement tournée vers d'autres questions urgentes : la préparation du souper de noces de Christ et de son Église. Mais avant ce glorieux couronnement, l'Époux doit revenir pour détruire les derniers de ses ennemis — les têtes dirigeantes (le dragon, la bête et le faux prophète) — et organiser un souper d'une autre sorte : un souper macabre d'oiseaux qui dévoreront les carcasses des armées rebelles annihilées du trio.

19 : 11–16. Le retour spectaculaire de Christ du ciel, annoncé au début du livre (1 : 7), forme le point culminant de l'Apocalypse. Comme pour les tournants précédents que prend le récit, cette section débute par un avis annonçant qu'une porte dans le ciel (ou une structure céleste) « était ouverte » (Apocalypse 4 : 1 ; 11 : 19 ; 15 : 5). La représentation complexe que Jean fait du retour de Christ est chargée d'un symbolisme qui englobe les rapports précédents en une seule figure imposante : montant un cheval blanc (6 : 2), un nom qui signifie fidélité et vérité (1 : 5 ; 3 : 7, 14 ; 6 : 10 ; 15 : 3 ; 16 : 7), les yeux comme une flamme (1 : 14 ; 2 : 18), des couronnes ou des diadèmes sur sa tête (6 : 2 ; 14 : 14), une robe ou un vêtement trempé de sang (7 : 13–14) et une épée sortant de sa bouche (1 : 16 ; 2 : 12, 16). Fait significatif, son nom (*onoma*) est mentionné trois fois dans ce passage : il est actuellement secret (2 : 17 ; 3 : 12)¹⁷, la « Parole de Dieu » (comparer Jean 1 : 1, 14), et « le Seigneur des seigneurs et le Roi des rois » (Apocalypse 17 : 14). Ces désignations rappellent aux lecteurs les noms attribués à la bête (les indicibles « noms de blasphème », 13 : 1 ; 17 : 3) et à Babylone

(« la mère des prostituées », 17 : 5). Les descripteurs de Christ, ainsi que les passages précédents qu'ils évoquent, créent un portrait composite d'un grand guerrier qui incarne les attributs d'un Lion et d'un Agneau. Ces désignations soulignent sa fidélité, sa droiture, son jugement, son autorité et sa capacité à mener avec succès une guerre totale. Dans sa démarche pour conquérir ses adversaires, Christ est accompagné par des armées célestes vêtues de lin blanc, dont le rôle militaire était prévu dans le recensement précédent (7 : 1-17). Jean voit dans ce récit de grande conquête, où le Messie frappe pour ensuite régner sur les nations, un accomplissement du Psaume 2.

19 : 17-21. Bien que les lecteurs aient pu anticiper une scène de bataille glorieuse et héroïque, l'issue s'avère un peu terne. Babylone est en ruines, les armées de la bête (16 : 12) font cependant un dernier effort pour attaquer ; mais en vain, car elles ne sont pas de taille, face à la puissance du grand Guerrier. Les légions sont instantanément détruites par l'épée de Christ ; après quoi, les charognards (Lévitique 11 : 13-19) se gavent de leurs carcasses pourries. Ainsi, alors que jusqu'à ce stade, « la scène bouillonne à feu vif... », la grande guerre que le livre prépare depuis 16 : 14, 16 n'arrive jamais vraiment... [et], en fait, aucune bataille n'a lieu... ».¹⁸ La bête et son faux prophète sont précipités dans l'étang de feu, où ils subiront des tourments éternels.

20 : 1-3. Une fois ses complices éliminés, le Dragon, identifié à nouveau comme étant Satan, poursuivra seul le combat, soutenu par les forces venues de l'Orient, qu'il devra recruter par la tromperie. Dans Apocalypse 12 : 9, il est chassé du ciel. Mais avant qu'il puisse se ressaisir, un ange l'enferme dans l'abîme sans fond, pendant mille ans. Le millénarisme, ou chiliasme, (du mot grec qui signifie « mille ») reflète la croyance que ce passage fait référence littéralement à une période de mille ans. La soi-disant interprétation prémillénariste de cette section sous-entend que le règne millénaire de Christ sur terre

est précédé par la seconde venue (Apocalypse 19 : 11-16) et suivi par la destruction de Satan, le jugement du Trône blanc et le début de l'éternité. La position prémillénariste, qui voit dans le millénium une période intérimaire ou avant-dernière, trouve appui dans les Écritures (par exemple, Psaume 72 ; Ésaïe 11 : 1-9 ; 65 : 20-25 ; Daniel 7 : 13-14 ; Zacharie 2 : 10-13 ; 14 : 8-17) et cette position était soutenue par divers théologiens antiques, comme Papias, Justin de Naplouse, Irénée et Tertullien. Beaucoup de pentecôtistes unicitaires, de nos jours, partagent aussi ce point de vue¹⁹, qui fait partie des articles de foi de l'Église Pentecôtiste Unie Internationale.²⁰

20 : 4-10. L'identité précise de ceux qui exécutent le jugement sur les trônes est contestée ; on pourrait y voir le tribunal céleste de Dieu, les martyrs, ou même tout le peuple de Dieu.²¹ Ce qui est plus clair, cependant, c'est que ceux qui règnent en sacrificateurs avec Christ, pendant le Millénium, sont ceux qui ont résisté à la séduction du royaume corrompu de la bête. Ainsi, comme le fait remarquer Wall : « La communauté eschatologique est composée de deux groupes de croyants : les martyrs et les fidèles non martyrisés, qui ont tous rempli les conditions d'être disciple chrétien » (14 : 4-5).²² La première résurrection signifie la résurrection des morts en Christ, lors de son apparition (I Thessaloniens 4 : 16 ; Apocalypse 19 : 11-16) ; la seconde mort fait référence à la condamnation éternelle et à l'état d'âme de ceux qui ressusciteront pour faire face au Jugement du trône blanc (Apocalypse 20 : 11-15).

20 : 7-10. La longue peine de prison servie par Satan n'a contribué en rien à le changer. Comme un prisonnier nouvellement libéré sur parole et déterminé à commettre d'autres crimes, Satan s'embarque dans une croisade, dès sa libération. Ézéchiél 38-39, où Gog est identifié comme le prince du royaume septentrional de Magog (peut-être une allusion à « la terre de Gog »), sert de toile de fond pour la source de la coalition des disciples de Satan. Cependant, les références

aux nations rassemblées des quatre coins de la terre et à leur nombre incommensurable sous-entendent que cette immense horde vient de partout sur la terre. Dieu a détruit ces armées par le feu du ciel, une allusion au feu qui est tombé après qu'Élie a prié (I Rois 18 : 36-39; II Rois 1 : 9-14; comparer Apocalypse 8 : 5-7; 9 : 18; 11 : 5; 13 : 13; 14 : 10; 16 : 8; 17 : 6; 18 : 8). Et en peu de temps, le plus grand imposteur de tous les temps — Satan, Lucifer, le Serpent — est jeté dans le même étang de feu où ses mercenaires souffrent depuis mille ans. Il est intéressant de noter que le mot « jeté » (verset 10) est à la voix passive en grec (*ēblēthē*) ; personne ne le jette, ce qui signifie peut-être à quel point il était facile de se débarrasser de cette menace (voir aussi 19 : 20).

20 : 14-15. En réalité, Satan n'était pas l'imposant adversaire redouté par tant de gens, car son principal mode d'opération depuis le début ne résidait pas dans la force brute, mais dans la séduction de l'esprit humain : « Dieu a-t-il réellement dit : Vous ne mangerez pas de tous les arbres du jardin ? » (Genèse 3 : 1)

20 : 11-15. La description du Jugement du trône blanc est un rappel qui donne à réfléchir aux conséquences éternelles des péchés dont on ne s'est pas repenti. Personne n'est exclu ni excusé. Toute l'humanité est présente, depuis les vagabonds jusqu'aux dirigeants du monde, en passant par les célébrités. Dans la salle d'audience du tribunal céleste, les accusés ne font pas face à un juge et à un groupe de jurés imparfaits, mais à une seule figure imposante qui, seule, est digne de juger la race humaine (Apocalypse 6 : 10; 11 : 18; 16 : 5; 18 : 8; 19 : 2, 11). Les accusés n'ont pas accès à un avocat ou à un conseil juridique. Ils n'ont pas le droit d'avoir un médiateur, un intercesseur ou une avocate pour les défendre (I Jean 2 : 1-2). Ils sont simplement jugés d'après le registre de leurs œuvres. Il est trop tard pour que le sang d'un Sauveur efface des registres honteux du grand livre. La liste des noms contenus dans le Livre de vie sert de mesure objective : ceux dont les noms manquaient

dans le répertoire de l'Agneau n'ont droit à aucune clémence (Philippiens 4 : 3 ; Apocalypse 3 : 5 ; 13 : 8 ; 17 : 8 ; 21 : 27 ; 22 : 19). La détermination de la peine est rapide, sans espoir d'appel, de grâce, de libération conditionnelle ou d'annulation du procès. Comme Adam et Ève, les condamnés seront chassés de la présence de Dieu (Genèse 3 : 24) ; mais pour les condamnés à la fin des temps, le châtiment sera l'étang de feu qui brûle éternellement — un bannissement beaucoup plus grand qu'ils ne peuvent supporter (Genèse 4 : 13).

UN NOUVEAU CIEL ET UNE NOUVELLE TERRE

Paradoxalement, les représentations que Jean donne du nouveau ciel et de la nouvelle terre sont une combinaison d'images du passé et du futur. Dans un sens, l'histoire biblique a bouclé la boucle. Ainsi, les deux derniers chapitres de l'Apocalypse passent en revue l'intrigue biblique, en montrant comment l'histoire de la Chute et de la rédemption de la création est maintenant résolue. Le Seigneur rétablira sa création qui, autrefois, soupirait et souffrait les douleurs (Romains 8 : 22) de l'enfantement. S'inspirant de la riche imagerie du jardin d'Éden, de Jérusalem et du Temple, Jean a la vision d'un ordre radicalement rénové, mis à jour pour une nouvelle réalité et inaltéré par les ravages passés du péché. Dans un autre sens, cependant, le nouvel ordre surpasse tellement l'ancien, que le passé a disparu et que Jean voit une réalité future où « toutes choses [sont] nouvelles » (verset 5). Dans sa vision du nouveau Ciel et de la nouvelle Terre, Jean tente de décrire, dans un langage humain inadéquat, un lieu transcendant que les mortels n'ont tout au plus rencontré que dans des éclairs de révélation spirituelle. Paul a exprimé le même paradoxe de l'éternité, entre le passé et le futur, en décrivant la transformation glorieuse du corps dans la résurrection (I Corinthiens 15 : 35-58).

21 : 1-8. Après en avoir fini du Jugement des perdus, Jean a eu une grande vision de l'état éternel des rachetés. À ce moment important de l'Apocalypse, les « échos dissonants de conflit et de jugement cèdent la place à un chœur majestueux de concorde et d'espoir ».²³ Jean a consacré le reste du livre à décrire ce futur scénario. Cette section se concentre sur les magnifiques attributs de la nouvelle Jérusalem, qui représente l'épouse du Christ (verset 2). Ces derniers chapitres soulignent la nature idyllique et paradisiaque de l'éternité, le texte faisant allusion à l'état bienheureux de l'union nuptiale de Christ et son épouse. Avant de décrire la ville elle-même, la vision se concentre sur la relation que Dieu entretient avec son peuple, car ils sont en sa présence, face à face (Jean 1 : 14). Cette réalité est soulignée par le langage familier de la filiation (verset 7 ; comparer I Jean 3 : 1-2). Dieu a inversé les effets négatifs, tragiques, de la malédiction de la chute de l'homme, car la douleur, le chagrin et la mort ont disparu (Genèse 3 : 16-19). Le peuple de Dieu ne se voit plus interdire l'accès aux eaux vivifiantes de l'Éden (Genèse 2 : 10-14), mais les impies n'y ont pas accès. La proclamation d'être « l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin », renvoie à l'ouverture de l'Apocalypse (1 : 8, 11) et signale que la conclusion du livre est proche.

21 : 9-10. La vision de Jean de la nouvelle Jérusalem céleste s'inspire de la vision qu'Ézéchiél a eue du troisième temple eschatologique (Ézéchiél 40-48), mais elle la dépasse également par sa taille, sa portée et sa grandeur. Alors que la vieille ville de Jérusalem avait un temple comme sanctuaire central, abritant la présence et le culte de Yahvé, la nouvelle Jérusalem est elle-même un temple (21 : 22). Comme Ézéchiél, Jean a eu sa vision depuis une haute montagne (Ézéchiél 40 : 1-2). Il regardait la ville descendre du ciel vers la terre, indiquant l'union de ces deux royaumes (Jean 1 : 51). La beauté, la splendeur et la pureté de la nouvelle Jérusalem contrastent fortement avec la décadence répugnante, la cupidité et l'idolâtrie de Babylone.

21 : 11–27. Jean commence par décrire la lumière, les portes, les murs et les matériaux de construction de la ville. La ville brille d'un éclat radieux, reflétant la gloire du Dieu qui l'habite. Le mur massif qui entoure la ville comporte douze portes portant le nom des douze tribus d'Israël et douze fondations portant le nom des douze apôtres. Ensemble, ces noms suggèrent que le récit fondateur de la ville met en corrélation l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament, c'est-à-dire d'Israël et de l'Église, et que ce récit est d'origine prophétique et apostolique (Apocalypse 10 : 7; 11 : 10, 18; 16 : 6; 18 : 20, 24; 19 : 10; 22 : 6, 9). Les dimensions étonnantes du mur sont à la fois significatives sur le plan symbolique (144 = une douzaine de douzaines), et elles reflètent les dimensions stupéfiantes d'une métropole colossale d'environ vingt-trois mille kilomètres cubes, ce qui dépeint ainsi « non seulement la perfection, mais une ville assez grande pour abriter tous les saints à travers les époques ».²⁴ Les douze fondements sont faits de pierres précieuses qui nous rappellent les douze pierres du pectoral du sacrificateur (Exode 28 : 17-21). Mais au-delà de toutes ces caractéristiques merveilleuses, il y a le fait que la ville soit directement illuminée par la splendeur, la gloire et la présence dévoilées de Dieu, rendant ainsi inutile la présence d'un temple au cœur de la ville

22 : 1–5. Cette section se concentre sur la vie dans la nouvelle Jérusalem, qui ressemble à un jardin de paradis. L'imagerie souligne à la fois la restauration de ce qui a été perdu à Éden, et la nature supérieure de la nouvelle ville, par rapport à Éden. Les habitants boivent l'eau d'un fleuve vivifiant qui coule du trône, et mangent du fruit de l'arbre de vie (Genèse 2 : 9-14; 3 : 22, 24; Psaume 1 : 3; Ézéchiel 47 : 1-12). Ils voient le visage dévoilé du Seigneur, assis sur son trône, ils vivent pour le servir, et portent son nom sur leur front (Apocalypse 14 : 1).

22 : 6–20. La dernière partie de l'Apocalypse tient lieu de post-scriptum. Elle lance une dernière invitation et un

avertissement urgent aux sept églises, pour qu'elles observent avec confiance tout ce qui a été écrit dans le livre. Bon nombre de ces exhortations se rapportent aux trois premiers chapitres du livre. La section comporte quatre oracles en crescendo, dans lesquels le Seigneur parle directement aux lecteurs, en leur rappelant prophétiquement son retour imminent (versets 7, 12, 16, 20). Chacun de ces oracles est suivi d'une affirmation correspondante.

(1) L'observation des paroles prophétiques du livre apporte des bénédictions (verset 7 ; comparer 1, 3 ; 22, 14). Jean ne devrait donc pas sceller les paroles du livre (verset 11).

(2) L'attention portée aux paroles prophétiques du livre apporte des récompenses (verset 12 ; comparer 2, 17, 26-28 ; 3 : 5, 12, 20-21). Ceux qui les observent peuvent entrer dans la nouvelle Jérusalem et accéder à l'arbre de vie (verset 14).

(3) Le Seigneur a envoyé un ange pour confirmer ces choses aux églises (verset 16 ; comparer 1,1, 20 ; 2,1, etc.). Le Seigneur a dit : « je viens » (*erchomai*, versets 7, 12) ; l'Esprit et l'épouse s'accordent et répètent ses paroles, en invitant quiconque le désire : « Viens » (*erchou*, verset 17). Ainsi, la seconde venue du Seigneur devrait être accueillie par les pécheurs qui répondent à l'Évangile. Les paroles prophétiques de l'Apocalypse sont si sûres que Jean a adressé un avertissement sévère à quiconque modifierait son texte : l'auteur en subira les conséquences éternelles décrites dans le livre (comparer Deutéronome 4 : 2 ; 12 : 32).

(4) L'auteur du livre, Jean, s'est fait l'écho de la déclaration du Seigneur, selon laquelle il reviendra bientôt (verset 20). Cette forme d'appel et de réponse invite les lecteurs de l'Apocalypse à se joindre à Jean pour faire la même déclaration que lui. (Dans I Corinthiens 16 : 22, le terme araméen, *maranatha*, signifie « Notre Seigneur vient ! »)

22 : 21. L'Apocalypse ne se termine pas sur une note de condamnation, mais sa bénédiction finale étend la grâce à ses destinataires.

Épilogue

UN REGARD D'ADIEU SUR LES CHOSES DE LA FIN

Alors que nous reprenons notre souffle, à la fin de notre périple tourbillonnant, quelques réflexions finales s'imposent. Tout d'abord, l'étonnant Livre de l'Apocalypse apporte une contribution irremplaçable à la riche tapisserie que constitue l'Écriture. Il offre une perspective unique et fascinante sur la grande histoire de la Création, ainsi que sur le péché, la rédemption et le jugement, sous l'angle de la fin des temps. Ce dernier livre de la Bible se prétend à juste titre être sur un pied d'égalité avec le livre du Deutéronome, par rapport à l'autorité qu'inspire ce dernier livre du Pentateuque. Malgré l'histoire mouvementée de l'Apocalypse, marquée par les abus et la négligence, l'Église doit continuer à puiser à même dans son texte pour prêcher et pour enseigner. Face aux mauvais traitements que l'on fait subir au livre de l'Apocalypse, la bonne réaction n'est pas de l'ignorer, au détriment de la santé et de la vitalité spirituelle de l'Église, mais d'embrasser cet ultime livre des Écritures canoniques et de l'élever au rang de ressource théologique indispensable, capable de parler avec force, dans la vie de l'Église. Quand le peuple de Dieu relègue l'Apocalypse parmi les livres de seconde classe et ne veut plus tenir compte de ses paroles inspirées, il le fait à ses propres risques (Apocalypse 1 : 3 ; 2 : 7, 11, 17, 29 ; 3 : 6, 13 ; 3 : 20-22).

Deuxièmement, l'Église devrait interpréter ce livre d'une manière honnête, sensible et consciente de ses genres littéraires, de son contexte et de sa mission : celle de révéler Jésus-Christ comme étant le point focal de toute époque et de tout lieu. L'Église devrait avoir une approche équilibrée et holistique

de l'interprétation, en accordant une attention particulière aux détails du texte, tout en restant en profond dialogue avec l'ensemble du tableau. L'Apocalypse nous invite, à la lumière de la fin des temps dans laquelle nous vivons, à lire, à réfléchir, à nous repentir et à rester fidèles de manière responsable, alors que le retour prochain du Christ approche à grands pas.

Enfin, cette époque dans laquelle nous vivons, quelque part à la frontière de la fin des temps, montre à quel point l'Église a désespérément besoin de reprendre la grammaire et le vocabulaire de l'Apocalypse, d'adopter son point de vue et d'engager un dialogue animé sur son contenu et ce qu'il signifie pour le présent. L'Église devrait reconsidérer sa façon de parler de ce livre, c'est-à-dire de modifier son « langage de l'Apocalypse ». Au lieu de se contenter de caractériser l'Apocalypse comme un livre impénétrable, rempli de malheur et de morosité, intimidant et impossible à comprendre, l'Église devrait encourager à l'utiliser selon l'usage auquel il était destiné : servir de livre d'avertissement, d'illumination, d'espoir et d'inspiration.

En fin de compte, l'Apocalypse est un livre à mettre en pratique. On ne peut s'empêcher, en parcourant ses pages, de se sentir obligé de réexaminer sa propre marche avec Dieu, à la lumière du retour imminent du Christ. L'Apocalypse appelle les apostoliques à résister à la pression, toujours plus forte, pour se conformer aux pressions culturelles de Babylone. Comme Jean l'a écrit : « Que celui qui a des oreilles entende ce que l'Esprit dit aux Églises. » Que le dernier livre de la Bible prenne la place qui lui revient, dans la vie des croyants apostoliques.

Notes en fin d'ouvrage

HÉBREUX

1. Voici un récit imaginaire, basé sur les archives historiques des récits de Josèphe (*La guerre des Juifs*) et de Tacite (*Histoires*), au sujet de la profanation du Temple de Jérusalem par Pompée.

PRÉFACE AUX ÉPÎTRES DE JEAN ET DE L'APOCALYPSE

1. Jeffrey E. Brickle, *Aural Design and Coherence in the Prologue of First John*. European Studies on Christian Origins; Library of New Testament Studies 465 (New York/Londres : Continuum/T & T Clark, 2012).

INTRODUCTION AUX ÉPÎTRES DE JEAN

1. Les spécialistes préfèrent parfois le terme « protognostique » pour désigner cette croyance du premier siècle. « Protognostique » correspond à la forme primitive de ce qui deviendra, au deuxième siècle, le gnosticisme.
2. Certains spécialistes laissent entendre que les nicolaïtes étaient les disciples du diacre Nicolas (Actes 6 : 5). Selon diverses traditions anciennes, Nicolas a délaissé la vérité apostolique pour prendre la direction d'une secte hérétique.
3. Au sujet de Cérinthe, voir Raymond E. Brown, *The Epistles of John*, The Anchor Bible 30 (New York : Doubleday, 1982), 766-771.
4. Pour un examen détaillé des preuves externes de l'identité de Jean, de sa vie, de ses voyages et de son rôle dans la rédaction des livres portant son nom, voir Bruce G. Schuchard, *1-3 John*, Concordia Commentary (Saint Louis, MO : Concordia Publishing House, 2012), 1-58 ; ainsi que D. A. Carson et Douglas J. Moo, *An Introduction to the New Testament*, 2^e éd. (Grand Rapids, MI : Zondervan, 2005), 229-254 ; 670-675 ; 700-707.
5. Schuchard, *1-3 John*, 2-5.

I JEAN

1. Comparer, par exemple, les récurrences conditionnelles (« Si nous... ») en I Jean 1 : 6-2 : 3, qui sont temporairement interrompues en 2 : 1 par une incise (« Mes petits-enfants » ; voir aussi « Bien-aimés » dans 2 : 7 et « Petits enfants » dans 2 : 18).
2. Voir Brickle, *Aural Design*.
3. George L. Parsenios, *First, Second, and Third John*, European Studies on Christian Origins; Library of New Testament Studies (Grand Rapids, MI : Baker Academic, 2014), 119.
4. Karen H. Jobes, *1, 2 & 3 John*, ZECNT (Grand Rapids, MI : Zondervan, 2014), 38.
5. Parsenios, *First, Second, and Third John*, 85.
6. Parsenios, *First, Second, and Third John*, 108.
7. Voir la discussion utile que fait John R. W. Stott dans *The Letters of John : An Introduction and Commentary*, éd. rév., Tyndale New Testament Commentaries (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1988), 179–184.
8. David K. Bernard, *The Oneness of God*, Series in Pentecostal Theology 1 (Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 1983), note en bas de la page 141–142.
9. Pour un traitement détaillé de la preuve et de l'authenticité du Comma, voir l'annexe dans Brown, *Epistles*, 775–787.
10. Brown, *Epistles*, 612–19, offre une évaluation presque exhaustive des différentes options pour interpréter « un péché qui mène à la mort ».
11. Comparer Hébreux 10 : 26 : « Car, si nous péchons volontairement après avoir reçu la connaissance de la vérité... »

II JEAN

1. Charles R. Swindoll, *New Testament Postcards: A Study of Philémon, 2 John, 3 John, and Jude*, éd. rév., Swindoll Bible Study Guides (Nashville, TN : Thomas Nelson, 1996).

III JEAN

1. W. Hall Harris III, *1, 2, 3 John: Comfort and Counsel for a Church in Crisis: An Exegetical Commentary on the Letters of John* (Richardson, TX : Biblical Studies Press, 2003), 239.

INTRODUCTION À L'APOCALYPSE — PARTIE I

1. Mark Twain, cité par C. Marvin Pate, introduction à *Four Views on the Book of Revelation*, éd. C. Marvin Pate, Counterpoints (Grand Rapids, MI : Zondervan, 1998), 10. Bien que la citation originale de Twain ne vise pas l'histoire tumultueuse de l'interprétation de l'Apocalypse, sa remarque s'y applique certainement.
2. Robert H. Mounce, *The Book of Revelation*, éd. rév., NICNT (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1998), 29.
3. Paul J. Achtemeier, Joel B. Green, et Marianne Meye Thompson, *Introducing the New Testament: Its Literature and Theology* (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2001), 5.
4. On trouvera d'autres exemples dans certaines parties de livres bibliques, comme ceux d'Ésaïe, de Jérémie, d'Ézéchiël, de Zacharie et les Évangiles, ainsi que des livres non canoniques, tels que les Apocalypses d'Abraham, de Moïse et d'Élie.
5. *Parsenios, First, Second, and Third John*, 3.
6. Carson et Moo, *Introduction*, 715–716, font remarquer qu'à cause du « caractère complexe de l'Apocalypse... nous ne devrions pas le placer, de manière absolue, dans une seule catégorie de genre littéraire. Les éléments de prophétie, d'apocalypse et de nature épistolaire se combinent d'une manière qui n'a pas son équivalent dans d'autres littératures. »
7. G. K. Beale and Sean M. McDonough, « Revelation », dans *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, éd. G. K. Beale et D. A. Carson (Grand Rapids, MI : Baker Academic, 2007), 1081, affirme qu'« aucun autre livre du NT n'est aussi imprégné de l'AT que l'Apocalypse. Bien qu'il soit rare de voir son auteur citer directement l'Ancien Testament, on en trouve des allusions et des échos dans presque tous les versets du livre. » Carson et Moo, *Introduction*, 712,

s'accordent pour dire que : « L'Apocalypse emprunte plus à l'Ancien Testament que tout autre livre du Nouveau Testament. La plupart des références ne sont pas sous forme de citations explicites, mais bien d'allusions et d'emprunts conceptuels. »

8. Cela ne veut pas dire que l'Apocalypse ne dépeint pas divers événements qui entourent la fin des temps, ou que le cours de l'histoire est complètement inconnu, mais c'est avec beaucoup de doute qu'on pourrait affirmer que l'Apocalypse entend révéler une carte détaillée de l'avenir.
9. James L. Resseguie, *The Revelation of John: A Narrative Commentary* (Grand Rapids, MI : Baker Academic, 2009), 11.
10. Resseguie, *Revelation*, 17.
11. Resseguie, *Revelation*, 17.
12. Craig R. Koester, *Revelation and the End of All Things* (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2001), 41, 115.
13. Koester, *Revelation*, 115.

INTRODUCTION À L'APOCALYPSE — PARTIE II

1. Craig S. Keener, *The IVP Bible Background Commentary: New Testament*, 2^e éd. (Downers Grove, IL : InterVarsity Press, 2014), 725. Les italiques sont de Keener.
2. Craig S. Keener, *Revelation*, NIVAC (Grand Rapids, MI : Zondervan, 2000), 40.
3. Keener, *Revelation*, 40.
4. David A. deSilva, *Seeing Things John's Way: The Rhetoric of the Book of Revelation* (Louisville, KY : Westminster John Knox, 2009), 14. L'emphase est originale.

ACTE I DE L'APOCALYPSE

1. G. K. Beale, *The Book of Revelation*, NIGTC (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1999), 51, affirme que « l'utilisation symbolique » de ce terme, « dans Daniel 2, définit que, dans Apocalypse 1 : 1, il sert à désigner une communication symbolique, et non pas une simple transmission d'informations. »

2. George Steiner, *Real Presences* (Chicago : The University of Chicago Press, 1989), 3.
3. Grant R. Osborne, *Revelation*, BECNT (Grand Rapids, MI : Baker Academic, 2002), 88–89.
4. Beale, *Revelation*, 152–170, offre un résumé des divers points de vue sur cette question.
5. Voir précédemment la note sur les nicolaïtes (« Introduction aux Épîtres de Jean », note 2).
6. Iain W. Provan, *1 and 2 Kings*, NIBC 7 (Peabody, MA : Hendrickson, 1995), 210.
7. Osborne, *Revelation*, 193.
8. Koester, *Revelation*, 75.
9. Osborne, *Revelation*, 228–229.
10. Pour une étude révélatrice sur l'adoration dans Apocalypse, voir le livre de Melissa L. Archer, *'I Was in the Spirit on the Lord's Day' : A Pentecostal Engagement with Worship in the Apocalypse* (Cleveland, TN : CPT Press, 2015).
11. Koester, *Revelation*, 76–77.
12. Mitchell G. Reddish, *Revelation*, Smyth & Helwys Bible Commentary (Macon, GA : Smyth & Helwys, 2001), 108.
13. Raymond E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, Anchor Bible Reference Library (New York : Doubleday, 1997), 788.
14. Jérémie a également eu du plaisir à consommer la parole de Dieu (Jérémie 15 : 16), mais il a éprouvé de la douleur à livrer ses prophéties (Jérémie 20 : 9).
15. Koester, *Revelation*, 111, citation de Richard Bauckham.

ACTE II DE APOCALYPSE

1. Koester, *Revelation*, 115.
2. Koester, *Revelation*, 116, décrit comment ce modèle forme une structure en chiasme (ABCC'B'A' »).
3. Koester, *Revelation*, 118.

4. George R. Beasley-Murray, « Revelation », dans *New Bible Commentary: 21st Century Edition*, éd. G. J. Wenham et coll. (Downers Grove, IL : InterVarsity Press, 1994), 1454.
5. F. F. Bruce (cité par Osborne, *Revelation*, 591) fait de la deuxième bête le « ministre de la propagande » de l'Antéchrist.
6. Robert W. Wall, *Revelation*, NIBC 18 (Peabody, MA : Hendrickson, 1991), 207.
7. Craig S. Keener et John H. Walton, *NIV Cultural Backgrounds Study Bible* (Grand Rapids, MI : Zondervan, 2016), édition Kindle, Revelation 17 : 5, « Babylon and Rome ».
8. Osborne, *Revelation*, 549–557.
9. Osborne, *Revelation*, 563–564, discute de la possibilité que le Cantique de Moïse puisse se référer également à Deutéronome 31 : 30 à 34 : 43.
10. Osborne, *Revelation*, 572.
11. Reddish, *Revelation*, 321, citation de Jürgen Roloff.
12. Reddish, *Revelation*, 321.
13. Reddish, *Revelation*, 326.
14. Voir la discussion dans Reddish, *Revelation*, 329–331.
15. Wall, *Revelation*, 204, affirme avec raison que « ce qui est vraiment choquant dans ce point culminant de l'histoire, c'est que les puissances du royaume de l'Antéchrist s'engagent dans une guerre civile, les unes contre les autres, qui aboutira à leur autodestruction ! »
16. Keener, *Revelation*, 424.
17. Beale, *Revelation*, 953, affirme que le nom est peut-être inconnu, puisque « la prophétie d'Ésaïe 62 et 65 n'a pas encore été accomplie », mais qu'il attend d'être dévoilé, au moment de « la consommation de la nouvelle alliance de noces faite avec Christ ». Depuis que Dieu a révélé son nom comme étant Yahweh (ou Jéhovah) sous l'ancienne alliance (Exode 3 : 14-15 ; 6 : 3), et Jésus (ou « Yahweh est le salut ») dans la nouvelle alliance (Matthieu 1 : 21, 25 ; Luc 1 : 31–32), il paraît qu'une nouvelle forme du nom de Dieu sera révélée, lors de la célébration du mariage de Christ et de son épouse.

18. Osborne, *Revelation*, 670.
19. Les postmillénaristes, quant à eux, croient que Christ reviendra après le Millénium, alors que les amillénaristes rejettent l'idée d'un règne de mille ans, au sens littéral.
20. *Articles de foi*, Église Pentecôtiste Unie Internationale (Hazelwood, MO : Word Aflame Press, n.d.), 13.
21. Voir la discussion dans Osborne, *Revelation*, 703–705.
22. Wall, *Revelation*, 238.
23. Koester, *Revelation*, 191.
24. Osborne, *Revelation*, 753.

Table de matières

Préface de l'éditeur	5
Préface aux livres d'Hébreux, Jacques, I et II Pierre, et Jude	9
Hébreux	15
Jacques.	89
I Pierre.	109
II Pierre et Jude	127
Préface aux Épîtres de Jean et à l'Apocalypse ...	139
Introduction aux Épîtres de Jean	143
I Jean	155
II Jean	169
III Jean	175
Introduction à l'Apocalypse — Partie I	179
Introduction à l'Apocalypse — Partie II	195
Acte I de l'Apocalypse.	205
Acte II de l'Apocalypse	221
Épilogue	243
Notes en fin d'ouvrage	245