



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

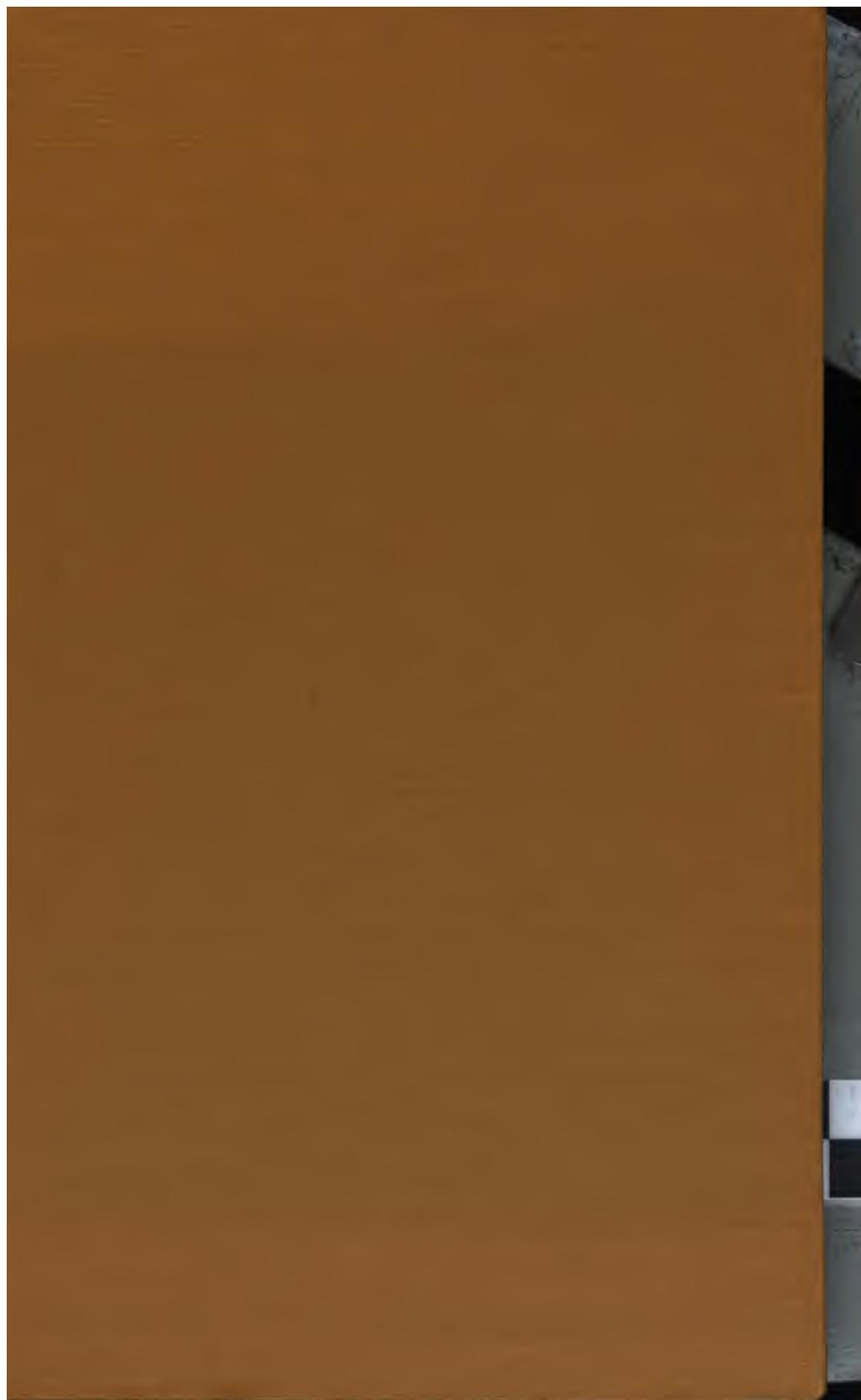
Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>







Manuscript respect

LES
APOCALYPSES JUIVES

ESSAI
DE CRITIQUE LITTÉRAIRE ET THÉOLOGIQUE

PAR
EUGÈNE DE FAYE

licencié en théologie.



PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER

Société anonyme.
33, rue de Seine, 33.

1892

Tous droits réservés.



LES APOCALYPSES JUIVES

LAUSANNE, — IMP. GEORGES BRIDEL & C^{ie}.

LES
APOCALYPSES JUIVES

ESSAI
DE CRITIQUE LITTÉRAIRE ET THÉOLOGIQUE

PAR
EUGÈNE DE FAYE

licencié en théologie.



PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER

Société anonyme.
33, rue de Seine, 33.

1892

Tous droits réservés.

ES 2825

F2

INTRODUCTION

Nous nous proposons d'étudier dans ce travail les apocalypses juives qui ont successivement vu le jour pendant les deux siècles que sépare la naissance du Christ. Nous pensons y trouver les éléments et les données qui nous permettront de reconstruire, en partie du moins, le monde d'idées et d'aspirations particulières qui remplissaient l'âme d'un Juif de Palestine vivant à l'époque où le christianisme commençait à se propager.

En effet, les écrits qui feront l'objet de cette étude renferment les conceptions les plus caractéristiques du judaïsme qui s'est développé en Palestine pendant les deux siècles qui précèdent la ruine de Jérusalem en l'an 70 de notre ère. Il s'agit des conceptions diverses qui touchent à l'avenir d'Israël. A partir de l'insurrection macchabéenne, celles-ci constituent l'âme même du peuple juif. On ne connaîtra bien cette âme que lorsqu'on aura saisi la nature intime de ses rêves et de ses espérances. De là l'importance des écrits qui en sont tout imprégnés.

Ajoutons que de tous les documents qui ont vu le jour pendant la même période, les apocalypses seules nous renseignent sur ce point capital. On comprend dès lors qu'une étude qui a pour but de mettre en lumière ce

qu'il y a de plus saillant dans le judaïsme palestinien se renferme dans des limites très précises et écarte des écrits qui semblaient, à première vue, devoir y rentrer.

Ainsi, il ne pouvait être question, dans ce travail, des apocryphes de l'Ancien Testament. Ces écrits fournissent des données importantes sur les idées morales qui avaient cours dans la société juive. A l'examen, cependant, on constate que les principales maximes formulées dans les apocryphes ne diffèrent pas sensiblement de celles que les écrivains plus anciens inculquaient. On passe ainsi d'un âge à un autre sans que rien de bien frappant vous avertisse du passage. Seul un sens historique exercé rend sensible à ce qui distingue tel moraliste juif, auteur d'un apocryphe, de ses prédécesseurs hébreux. Dans ces conditions, il est clair que les apocryphes ne peuvent servir, que dans une faible mesure, pour nous renseigner sur le caractère intime du judaïsme postérieur à l'exil. Cette remarque s'applique à tous les apocryphes quelle qu'en soit la provenance. Ceux, comme l'*Ecclésiastique*, dont l'origine palestinienne paraît établie, ne font pas exception. Les uns et les autres nous laissent ignorer ce qui appartient en propre au judaïsme indigène et en constitue l'un des traits distinctifs.

Il est une autre raison qui nous oblige d'exclure les apocryphes de notre travail. C'est le judaïsme palestinien que nous nous proposons d'étudier. Dès lors nous devons écarter sévèrement tous les écrits qui trahissent une origine étrangère, en particulier ceux qui ont subi l'influence de l'hellénisme. Au temps où ont été écrits les apocryphes et les apocalypses, cette influence était prépondérante. Elle se faisait sentir partout. Seul peut-être

le judaïsme indigène ne se laissa pas entamer. Il sut conserver son âpre originalité. Nous estimons que l'étude de nos apocalypses est de nature à fortifier cette impression. Mais pour qu'elle se fasse sentir sans mélange, il nous faut rigoureusement éloigner tout écrit suspect, ne fut-ce que d'une teinture d'hellénisme.

Cette raison nous obligerait à elle seule de nous interdire l'usage des apocryphes dans ce travail car la plupart sont d'origine hellénistique. Pour la même cause, nous laissons de côté les *chants sibyllins* du troisième livre dont l'origine juive n'est pas douteuse, quoique, par les idées et par le ton, ces poèmes se rapprochent d'une manière frappante de nos apocalypses. Il suffit que ce soient des judéo-alexandrins qui les aient écrits pour que nous ne les utilisions pas.

Enfin nous ne mentionnons que pour mémoire les fragments d'apocalypses juives dont M. Schürer a donné la liste et recueilli les débris¹. Ils sont trop peu considérables pour nous être de quelque utilité. D'ailleurs, leur origine juive est, croyons-nous, sujette à caution. Les seuls documents dont nous puissions disposer, dans une étude comme celle-ci, se trouvent ainsi réduits aux apocalypses.

Il nous reste maintenant à exposer la méthode d'investigation que nous pensons devoir leur appliquer.

Ce qui rend difficile, presque impossible, l'usage qu'on voudrait faire de ces écrits, c'est la grande incertitude qui règne sur leur composition, leur origine, la date à laquelle ils ont paru. Aucune de ces apocalypses ne nous est parvenue dans la langue dont leurs auteurs se sont

¹ E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 2^{te} Auflage, 1890. 2^e partie, p. 670 à 676.

servis. En outre, il n'est pas douteux qu'elles ne sont plus dans leur condition première, que les unes ont subi des coupures et que presque toutes ont été altérées par des compilateurs qui les ont utilisées pour en former les écrits que nous possédons. Avant d'en faire l'usage que nous nous proposons, il est donc nécessaire d'éclaircir le problème de leur origine littéraire. Ce n'est que depuis quelques années que ce problème semble avoir quelque chance d'être résolu d'une manière satisfaisante.

Les travaux les plus récents ont rendu douteuse l'unité littéraire des différentes apocalypses. On soupçonne que les noms d'Esdras, de Baruch, de Jean ne sont que des rubriques qui servent à tenir ensemble, amalgamés tant bien que mal, des écrits ou fragments d'écrits qui n'ont ni la même origine ni la même date. Déjà M. Dillmann avait frayé la voie dans son savant commentaire sur l'apocalypse d'Enoch¹. Il soutenait, quoique dans une mesure restreinte, la pluralité des auteurs. M. Schnapp, dans une remarquable étude sur les *Testaments des XII patriarches*, a posé, en ses véritables termes, le problème littéraire qui est commun à la plupart de nos apocalypses. Il a analysé et ramené à ses sources premières le document qu'il étudiait. Il a établi que si le fond en est juif de provenance, des interpolations importantes d'origine chrétienne s'y mêlent et en altèrent la physionomie originelle². M. Schürer apportait bientôt à l'appui des résultats de la critique de M. Schnapp l'autorité de sa compétence en tout ce qui touche au judaïsme et à son histoire.

¹ A. Dillmann, *Das Buch Henoch übersetzt und erklärt*. Leipzig, 1853.

² F. Schnapp, *Die Testamente der XII Patriarchen untersucht*. Halle, 1884.

On voyait mieux comment des sources juives et chrétiennes pouvaient se fusionner dans le même document. On comprenait qu'en les séparant on arriverait à une intelligence plus profonde des uns et des autres.

M. Vischer, entrant dans cette voie, chercha à démêler, dans l'apocalypse de Jean elle-même, les éléments juifs et les éléments chrétiens. Grâce au caractère canonique de ce document, la critique de M. Vischer fit du bruit et chacun crut devoir émettre une opinion¹. Enfin, M. Spitta publiait en 1889 un gros volume de 587 pages dans lequel il a traité la question sous toutes ses faces.

Il nous paraît avoir fixé, du moins dans ses grandes lignes, l'analyse littéraire de l'apocalypse de Jean. Il jette une vive lumière sur l'apocalyptique juive, il en explique le symbolisme et les procédés, et, certainement, il fait mieux comprendre ce qu'était une véritable apocalypse juive. C'est un service bien réel qu'il a rendu². Presque en même temps, M. Kabisch, s'inspirant de M. Spitta, publiait une excellente étude sur l'apocalypse d'Esdras. Lui aussi, il y voyait une pluralité d'auteurs et il ramenait cet écrit incohérent et confus dans sa forme actuelle à ses éléments constitutifs³.

On voit quelle a été la tâche que la critique s'est donnée jusqu'ici. Elle s'est appliquée à faire l'analyse littéraire de nos apocalypses. Les résultats que cette méthode a déjà donnés montrent bien que c'est d'elle que nous viendra la solution du problème. D'ailleurs ces résultats ne sont-ils pas conformes à tout ce que la critique nous a

¹ A. Harnack *Texte und Untersuchungen*, II, Heft, 1886.

² F. Spitta, *Die Offenbarung des Johannes*. Halle, 1889.

³ C. Kabisch, *Das vierte Buch Esra*. Göttingen, 1889.

fait connaître des procédés littéraires qui sont usuels dans la littérature hébraïque? Le Juif pas plus que son ancêtre l'Hébreu n'a eu notre notion du livre. Il ne lui vient pas à l'esprit que ce soit un tout dont on doit respecter l'ordonnance et le contenu. D'ailleurs, la plupart des livres qu'il avait entre les mains n'étaient point composés sur un plan bien rigoureux. Ils se disloquaient presque tout seuls. Aussi ce qui eût été impossible pour des ouvrages construits comme ceux des époques classiques de la Grèce ou de Rome a été possible, à toutes les époques, pour le livre juif.

Nous avons repris en sous-œuvre la critique de nos apocalypses; nous avons soumis à un examen aussi minutieux que possible les résultats auxquels on était parvenu avant nous. Nous les avons modifiés lorsque cela nous a paru nécessaire. Ceux qui sont familiers avec les textes trouveront dans les appendices que nous avons ajoutés à ce travail la justification des conclusions littéraires que nous avons adoptées et que nous supposons dans tout le reste de cette étude. Nous obtenons par l'application de la méthode, que nous venons d'indiquer, aux compilations qui portent les noms d'Esdras, de Baruch, d'Enoch, etc., une douzaine d'apocalypses ou fragments d'apocalypses. Peut-on en faire le classement? Nous le pensons. Le plus grand nombre reflète les passions nationales et expriment les rêves qui ont hanté l'âme du peuple juif depuis l'insurrection macchabéenne. Nous les avons groupées ensemble et nous les désignons sous le titre d'*apocalypses populaires*. Il en est d'autres qui, tout en ayant un certain nombre de traits en commun avec celles-ci, ont ce trait de particulier qu'on y trouve la plupart des

des idées théologiques qui constituent l'enseignement des écoles juives. Nous les appelons *apocalypses théologiques ou rabbiniques*. Enfin il y a encore deux ou trois apocalypses qui, quoique évidemment apparentées à celles de la catégorie précédente, ont un caractère à part. Elles contiennent une conception presque spiritualiste du monde à venir. Cette conception frise la métaphysique quoiqu'un abîme l'en sépare encore. Faute d'un terme qui pût en exprimer le vrai caractère, nous les avons appelées *apocalypses transcendantes*.

Il nous a semblé que le moment était venu de tenter de donner une vue d'ensemble de toute cette littérature apocalyptique juive, d'en classer les productions, d'en marquer la provenance et la date approximative et enfin de la caractériser dans ce qu'elle nous paraissait offrir de plus original et de plus instructif. Nous voudrions laisser au lecteur une idée claire et vivante de l'apocalyptique juive. Voilà le but principal auquel nous avons visé. Alors même qu'on repousserait les résultats critiques que nous exposons dans ce travail, peut-être ne sera-t-il pas inutile pour faire mieux connaître non seulement les apocalypses juives, mais le judaïsme indigène dont elles sont les produits authentiques.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

L'APOCALYPTIQUE POPULAIRE

La plupart des apocalypses populaires nous transportent d'emblée au moment où le drame universel qu'elles révèlent se dénoue. On suppose toujours que ce moment est très rapproché et que c'est par une lutte formidable et un bouleversement général que la tragédie finit. L'imagination surchauffée du voyant met en scène les grands acteurs, princes ou peuples, qu'il a sous les yeux. D'un côté, on voit Israël, et de l'autre, les puissances qui lui sont hostiles. C'est le Messie, parfois Dieu lui-même, qui intervient au moment critique et qui décide de la victoire en faveur du peuple élu.

Nos apocalypses n'ont pas toutes la même façon de représenter la crise suprême. A cet égard on peut les distinguer en deux catégories. Dans la première sont celles qui expriment en symboles les péripéties du drame final. Cette peinture ou allégorie, souvent fort bizarre, est suivie d'une explication. Ni l'allégorie ni son interprétation ne

sont toujours transparentes. Elles l'étaient, sans doute, pour les lecteurs intéressés et initiés. Il a pu être commode de jeter un voile sur des écrits qui respiraient la haine de l'ordre établi. L'allégorie est un procédé littéraire qui convient parfaitement à ce but.

Dans d'autres apocalypses, l'avenir est dépeint en termes plus directs. Point de détours. Point de voiles. Les symboles, si on s'en sert, ne sont plus en saillie et ne constituent plus le trait frappant et distinctif de l'apocalypse. Tout se déroule d'après un plan fixé d'avance. Les phases principales du drame final ne varient pas d'une apocalypse à l'autre. On sent que l'auteur avait devant lui un cadre uniforme et traditionnel dont il ne lui était pas permis de se départir. Il n'avait qu'à le remplir. C'est dans le détail et la peinture de cette chaîne d'événements suprêmes, invariable dans ses lignes générales, que son imagination pouvait se donner libre carrière.

En somme il ne s'agit ici que d'une distinction de forme littéraire. Pour le fond des idées, elle est sans importance. Pour l'ordonnance de l'exposition, elle a une grande utilité. Qu'on nous permette de nous en servir.

I

Dans l'apocalypse dite d'Esdras on trouve deux exemples d'allégorie eschatologique. Le premier, c'est la *Vision de l'Aigle*¹.

Voici un grand aigle qui apparaît au Voyant endormi. Il vient du côté de la mer. Il a six paires d'ailes et trois

¹ *Liber Esdrae quartus*, XI, 1 à XII, 38 ; voir Appendice I.

têtes. L'envergure de ses ailes couvre la terre. Les vents le portent et les nues se rassemblent autour de lui. Quatre autres paires d'ailes sortent des premières ; elles se rapetissent et sont moins puissantes que celles-ci. Les têtes sont au repos. L'une des têtes, celle du milieu, est plus grande que les deux autres. L'aigle exerce la domination sur les habitants de la terre : *regnavit super terram*. Pas une seule créature qui s'élève contre lui.

L'aigle fait entendre le son d'une voix ; celle-ci semble sortir du milieu de son corps. Elle ordonne aux ailes et aux têtes de régner, chacune à son tour, d'abord les ailes, puis les têtes.

Les règnes d'ailes se succèdent ; celui de la seconde dure plus du double des autres. Les douze premières ailes et deux de la seconde série disparaissent ainsi. Il reste six ailes et les trois têtes. Deux de ces ailes se séparent des autres et se placent au-dessous de la tête qui était à droite. Les quatre autres tentent de régner. Elles disparaissent. La tête du milieu devient plus puissante que ne l'ont été les ailes ; elle est maîtresse du monde. Les deux autres têtes lui succèdent, mais l'une d'elles, celle de droite, dévore l'autre. Tout à coup, un lion furieux sort d'une forêt. Il parle à l'aigle. Il lui reproche les excès de sa domination, sa ruse, ses mensonges : « Tu as fait souffrir les hommes doux ; tu as fait tort aux pacifiques ; tu as aimé les menteurs. Ton outrecuidance est montée jusqu'à Dieu. »

Pendant que le lion parle, la tête et les deux ailes qui restaient disparaissent. Enfin le corps entier de l'aigle brûle. *Et expavescebat terra valde !*

L'interprétation que Dieu donne au Voyant, qui la lui demande, nous apprend que l'aigle représente le dernier

des quatre empires de Daniel. Douze princes régneront. Pendant la durée de cet empire, *inter tempus regni illius*¹, il y aura des perturbations qui l'amèneront à deux doigts de sa perte. Il se raffermira cependant. Les huit autres ailes sont huit rois dont le règne sera très court. Enfin, surgiront, dans les derniers temps, trois princes, *tres reges*, qui exerceront un pouvoir universel². Le premier, qui sera le plus puissant, mourra dans son lit, au milieu de cruels tourments. De ses deux successeurs l'un fera mourir l'autre et périra lui-même par le glaive. Le lion, c'est le Messie dont la seule parole suffit pour frapper ses adversaires. Puis vient le règne messianique : *jocundabit eos quoadusque veniat finis*. Le Voyant reçoit l'ordre d'écrire ce qu'il a vu et entendu.

L'analyse que nous venons de faire nous suggère, tout d'abord, quelques observations qui s'appliquent à la plupart des écrits dont il sera question dans nos deux premiers chapitres. Ce qui frappe le lecteur au premier moment et même le déroute, c'est l'étrangeté des images qu'on lui présente. Il faut se souvenir que le Juif n'est pas artiste. Il ne connaît pas le souci de la beauté littéraire. Il a souvent l'imagination très riche ; jamais il ne se préoccupe d'harmoniser les images qu'elle lui suggère. De tout temps, le style des prophètes a effarouché les esprits nourris de l'antiquité grecque et romaine. Mais que dire de leurs successeurs des siècles plus récents ? Ici, comme en toutes choses, le judaïsme a développé, à l'extrême, certains traits caractéristiques de l'ancien hébraïsme. L'exagération a, enfin, abouti, dans le domaine de l'imagination, à ces

¹ Leçon de la version syriaque, XII, 18.

² *Ibid.*, XII, 23.

gories bizarres et à ces images incohérentes qui rem-
sent nos apocalypses.

La raison en est que l'idée religieuse et politique précède seule nos auteurs. C'est à l'image à se plier aux exigences de l'idée. Elle n'est qu'un symbole et ne doit avoir aucune autre raison d'être. Il faut donc que le lecteur s'y signe, qu'il rompe avec les habitudes littéraires de son esprit ; qu'il ne s'attache pas aux images qui passeront devant lui, qu'il ne tente pas de se représenter le tableau qu'elles évoquent devant lui ; ce serait leur accorder une importance qu'elles n'ont jamais eue dans la pensée de nos auteurs ; qu'il cherche uniquement l'idée qu'elles avaient pour but d'exprimer, qu'il ne voie dans toutes ces imaginations apocalyptiques que des allégories au sens propre du mot, une sorte de notation par images de faits réels ou imaginaires, propre à les imprimer dans les esprits ou commode pour les voiler à des yeux indiscrets et malveillants.

A l'exception d'une seule, toutes nos apocalypses populaires ont vu le jour sous la domination romaine. Toutes elles respirent la même haine implacable contre Rome ou ses empereurs. C'est à ce signe qu'on en reconnaît le plus sûrement l'origine populaire. Toutes les fractions du peuple juif étaient loin de partager les mêmes passions. La partie la plus cultivée de la nation, celle qui subissait l'influence des Pharisiens, désira toujours la paix ; elle se montrait disposée à se renfermer dans les limites de la vocation religieuse d'Israël et avait peu de goût pour les rêves de domination politique qui hantaient les imaginations plus exaltées¹. Aussi les écrits qui sortent de ces

¹ Renan, *Les Evangiles*, chap. Ier.

milieux sont-ils dans un tout autre ton que nos apocalypses populaires. Nous le verrons, la politique y est reléguée au second plan. Dans les autres, au contraire, elle domine ; c'est la source principale et souvent exclusive de l'inspiration. Jamais on ne poussa plus loin la haine. Le Juif, issu des rangs du peuple, envisage, avec une parfaite quiétude, la perspective d'une extermination complète du monde païen. Il la souhaite, il l'appelle de ses prières et il ne doute pas qu'une partie de sa félicité à venir ne consiste à savourer la volupté de la vengeance satisfaite.

L'écrasement de tous ses ennemis et sa propre suprématie, voilà, en somme, à quoi se bornent les ambitions de ce peuple. Le matérialisme que l'on remarque dans son imagination se retrouve dans ses aspirations. C'est à la terre que se limitent ses espérances. Encore à l'état de germe dans l'ancien hébraïsme, ce matérialisme s'est développé au point de tout envahir. D'autant plus remarquables sont les quelques exemples que nous rencontrerons de conceptions plus élevées et plus spiritualistes. Ce sont là des exceptions. Le matérialisme est la règle et il a trouvé sa consécration définitive dans la théologie talmudique.

Tels sont les traits généraux, communs à toutes nos apocalypses populaires. Sur ce fond identique, chacune se détache avec sa physionomie particulière. Caractérisons celle de la *Vision de l'Aigle*.

Il n'est pas douteux que l'auteur n'ait voulu désigner l'Empire dans l'allégorie de l'Aigle. Les princes qui sont représentés par les ailes et les têtes sont les empereurs. Ce sont eux qui personnifient, aux yeux de notre auteur, les puissances hostiles à Dieu. Ils emplissent l'horizon de leur prestige et rejettent tout le reste dans l'ombre. Les

nations ne comptent pas. On sent que l'auteur vit à une époque où la soumission des nationalités est définitive. Notre auteur va presque jusqu'à voir dans les sujets de Rome des compagnons d'infortune. Sa ruine sera pour eux aussi une ère de délivrance : « Tu disparaîtras, » dit l'Oint à l'Aigle, « afin que toute la terre obtienne le rafraîchissement, soit délivrée de ta domination et espère en la justice et la miséricorde de celui qui l'a créée¹. » Il ne faudrait pas, cependant, trop presser là-dessus notre auteur. Pour l'heure, il ne voit que l'adversaire principal et oublie le reste.

Voilà une première indication qui cadre avec l'opinion émise par la plupart des critiques. C'est sous l'Empire que cette vision a été écrite. Ajoutons, c'est à une époque où la puissance impériale est solidement établie. Elle se dresse devant le Voyant dans tout son prestige. S'il laisse entrevoir, dans son allégorie, que l'Empire a traversé des crises redoutables, qu'il y a eu des usurpateurs rivaux, il est certain qu'au moment où il écrit le gouvernement est entre des mains puissantes et fermes². C'est une dynastie qui règne, et cette dynastie, c'est celle des Flaviens. Les trois têtes de l'Aigle, qui exercent le pouvoir juste avant l'avènement du Messie, représentent Vespasien, Tite et Domitien. Il est inutile d'entrer, de nouveau, dans une longue discussion que l'on a épuisée³. Nous nous bornerons à relever deux ou trois traits qui en montrent la justesse. La première tête, c'est-à-dire le premier prince

¹ *Liber Esdrae, quartus XI, 46.*

² Voyez v. 30-32 : *comedit duas subalares quae cogitabant regnare... perconterruit omnem terram.*

³ Schürer, ouv. cité, 2^e partie, p. 650 à 655. Kabisch, *Das vierte Buch Esra*, p. 159-165.

de la dynastie, meurt, est-il dit, *super lectum et cum tormentis*. Vespasien en effet mourut de mort naturelle. Le reste est peut-être inventé par la haine des vaincus¹. La seconde tête est dévorée par la troisième et dernière. Or on ne douta pas que Domitien ne tramait un complot contre son frère au moment où celui-ci mourut et, dans le public, on crut que Tite était mort empoisonné².

C'est donc, vraisemblablement, sous le règne de Domitien que fut composée cette vision.

Nous avons dans l'apocalypse d'Esdras une autre Vision qui est du même type que celle de l'Aigle, mais qui est d'une autre époque. L'analyse que nous allons en faire montrera qu'elle suppose une tout autre situation politique. Soutenir qu'elle est due à la main qui a écrit la *Vision de l'Aigle* et, encore plus, à celle qui a composé le reste de l'apocalypse dite d'Esdras, c'est se condamner à ne pas en comprendre la signification³.

L'auteur nous transporte près de la mer⁴. L'Homme, *ille homo*, apparaît sur les nues. Tout tremble à son aspect. Le son de sa voix produit un effet inattendu. Ceux qui l'entendent brûlent et fondent comme la cire au feu.

Une multitude innombrable s'assemble de toutes parts pour lui faire la guerre. La lutte s'engage. L'homme se taille une montagne énorme et s'envole sur elle. Il ne combat que de la voix et du souffle. Une flamme s'échappe de ses lèvres ; c'est une tempête de feu qui fond sur la

¹ Suétone, *Vespas.*, XXIV ; voy. Renan, *Évangiles*, p. 144.

² Suétone, *Titus*, X, etc. Voir Renan, *ouv. cit.*, p. 152.

³ *Liber Esdrae quartus*, cap. XIII.

⁴ Tout indique qu'il s'agit de la Méditerranée. L'homme ici, c'est celui des visions de Daniel.

multitude et la réduit en cendres. Il n'en reste plus qu'une odeur de fumée, *fumi odor*. Puis l'homme descend de la montagne. Il appelle à lui une autre multitude composée d'hommes pacifiques ; les uns sont tristes, les autres joyeux ; les uns portent des chaînes, d'autres des dons¹.

Voici maintenant l'interprétation que l'auteur nous donne de cette vision. L'homme qui apparaît sur les nuées, c'est le Messie. A son avènement, les nations, n'oublions pas ce trait, abandonnent leurs querelles particulières et et les guerres qu'elles se livraient les unes aux autres. Elles sortent pour combattre le Messie. Celui-ci se tient debout sur la montagne de Sion. Nous voilà fixés sur le lieu où tout ceci se passe. C'est en Palestine. La Jérusalem nouvelle apparaît toute construite, *sicut vidisti montem sculpti sine manibus*. Puis le Messie accable les nations de reproches. Sa parole, qui est la Loi, les consume. La multitude d'hommes pacifiques qui vient à lui, ce sont les dix tribus exilées au temps du roi Josias. Elles s'étaient réfugiées dans une contrée inhabitée et là elles ont gardé les commandements qu'elles négligeaient autrefois. Ce pays a nom Arzareth. Au temps marqué, elles reviennent en Terre sainte. Comme aux jours de l'exode, Dieu suspend le cours des fleuves pour les laisser passer. Dieu sauvera également ceux de son peuple qui seront restés dans le pays. Ce sera alors l'âge messianique. *Et tunc ostendet eis multo plurima portenta*².

La vision que nous venons d'analyser se rapporte,

¹ Tout ce qui suit jusqu'au vers. 25 porte la trace évidente de la main du compilateur. Voir Kabisch, *ouvr. cité*, p. 111, 112.

² Qu'il nous soit permis de désigner cette Vision par le titre d'*apocalypse de l'Homme*.

comme celle de l'*Aigle*, à l'avènement du Messie. Ce sont deux peintures différentes de la crise dernière. Les couleurs varient, le sujet est le même. Ceux qui ont attribué jusqu'ici ces deux visions au même auteur devraient s'étonner qu'il ait refait, dans le même ouvrage, le même tableau, sans aucune raison apparente. L'étonnement augmente lorsque l'on compare les deux allégories l'une à l'autre. On remarque que la première se rapporte à des événements déterminés. Elle suppose une situation historique précise qui est assez transparente pour que personne ne s'y trompe plus. Il a suffi d'étudier le texte avec soin pour que tous les doutes fussent dissipés. On sait de cette manière que cet écrit peint la situation politique telle que l'avaient faite les Flaviens. Il devient ainsi facile d'en fixer la date très approximative. Il n'en est pas de même dans la *Vision de l'Homme*. La situation politique qui s'y dessine n'a rien de précis. On ne peut la reconstituer que dans ses grandes lignes. Aucune allusion soit à des événements contemporains soit à des personnalités connues. Rien qui permette de retrouver, dans l'histoire des deux siècles qui précèdent la ruine de Jérusalem, le cadre naturel de circonstances dans lequel cette vision pourrait s'emboîter. Un tableau grandiose, mais obscur, voilà ce qu'elle nous offre. Il est difficile de comprendre comment le même auteur, après avoir allégorisé une situation historique très précise, aurait trouvé bon de représenter dans une nouvelle allégorie, qui devait faire suite à la première, une situation également historique, en termes si peu circonstanciés qu'on a beaucoup de peine à la reconnaître, quoiqu'elle se laisse suffisamment entrevoir pour qu'on ne puisse pas la confondre avec la première.

Quelque obscure que soit la situation historique que suppose la *Vision de l'Homme*, il n'est pas impossible d'en fixer le caractère général.

Remarquons, d'abord, que toute la scène se passe en Palestine. Dans la *Vision de l'Aigle* le théâtre des exploits du Messie est bien plus vaste. C'est le monde romain. Ici la lutte est circonscrite et localisée aux environs de la ville sainte. Notre auteur en est encore à croire que le sort du monde se décidera sur ce théâtre mesquin. C'est la commune illusion de tous les faiseurs d'apocalypses qui ont écrit avant la catastrophe de l'an 70. Après la destruction de Jérusalem, on ne pouvait plus concevoir le grand duel entre le Messie et le paganisme que sur une échelle plus vaste et transporté sur la scène du monde civilisé lui-même. N'eût-on que cette indication, comment ne pas conclure qu'en tout cas la *Vision de l'Homme* est antérieure à 70 ?

Il est possible de préciser encore. Dans quel état notre auteur se représente-t-il le peuple élu ? Il est divisé en deux tronçons ; d'un côté, sont ceux qui se trouvent en Palestine au moment de l'avènement du Messie, de l'autre, sont les dix tribus qui, revenues de leur long exil, s'unissent de nouveau aux autres.

N'est-il pas étrange que l'auteur ne parle pas de la *Diaspora*, si considérable au premier siècle ? Qu'on n'allègue pas que, s'il n'en parle pas, s'il feint d'ignorer le monde juif qui existait en dehors de la Palestine, c'est, sans doute, pour rester fidèle à la donnée première du livre tout entier dont il faudrait alors supposer l'unité et pour ne pas faire commettre à Esdras un anachronisme trop criant. S'il est vraiment aussi soucieux de conserver la couleur

historique de son roman, comment se fait-il qu'il oublie les déportés de Babylone et qu'il ne parle pas de leur retour ? Non, la vérité, c'est qu'il vit à une époque où les colonies juives ne sont pas encore assez importantes ni assez éloignées pour qu'il s'en préoccupe. Son horizon ne dépasse pas les limites de la Palestine. Il y a donc lieu de penser qu'il a vécu et écrit probablement dans la première moitié du siècle qui précède la naissance de Jésus-Christ.

Loin d'infirmier cette supposition, la peinture que notre auteur nous fait du monde païen la rend plus vraisemblable encore. Il nous montre l'ancien monde en proie à l'anarchie. Les nations luttent les unes contre les autres. C'est au milieu de ces guerres nationales que l'avènement du Messie vient les surprendre. Il n'est pas question de Rome. On ne la voit pas encore maîtresse absolue, incontestée de l'univers. Notre auteur aurait-il pu dépeindre l'état du monde civilisé sous ces couleurs après la bataille d'Actium ?

A partir de ce moment tous les auteurs d'apocalypses voient en Rome l'incarnation du paganisme et des puissances hostiles à Dieu. Pourquoi celui-ci aurait-il vu autrement ? Au contraire, vivant au temps où la République pénétrait en Orient, écrasait les peuples, suscitait partout des guerres, n'était-il pas naturel qu'un habitant de la Palestine comme lui ne vît dans le monde païen qu'une horrible mêlée encore confuse à ses regards ? Tous les traits que nous avons relevés reportent la *Vision de l'Homme* aux derniers temps de la République. Elle a été composée probablement sous le règne d'Aristobule II ou d'Hyrcan II¹.

¹ M. Kabisch arrive aux mêmes conclusions par une autre voie. Il croit remarquer une analogie entre cette vision et les *Psaumes de Salo-*

On trouve dans l'apocalypse qui porte le nom de Baruch une vision qui offre une analogie complète avec celles que nous venons d'étudier¹. Elle se détache, sans aucun inconvénient, du livre où elle se trouve. Sa disparition laisse, au contraire, mieux apercevoir le plan. Nous exposons ailleurs toutes les raisons qui nous obligent de considérer cette vision comme n'appartenant pas au reste de l'apocalypse de Baruch. C'est un écrit ou fragment d'écrit qu'un compilateur quelconque a inséré dans ce livre².

Une immense forêt, entourée de précipices et d'abîmes, apparaît. En face d'elle s'élève une vigne ; à son pied jaillissent les eaux paisibles d'une source. Celle-ci s'avance vers la forêt ; elle grossit, devient une mer immense dont les flots submergent la forêt, déracinent les arbres et font crouler les montagnes alentour. De toute la forêt il ne reste debout qu'un cèdre. Bientôt lui aussi chancelle et tombe. Alors la vigne s'avance, accompagnée de la source. Elle s'approche du cèdre déraciné qu'on lui apporte : « Et voici, cette vigne ouvrit la bouche, elle parla et dit au cèdre : Seul tu subsistes de la forêt d'iniquité. Tes mains ont continué à faire le mal, jamais le bien. Tu as étendu ton pouvoir sur ceux qui étaient loin de toi et tu retenais ceux qui étaient proche dans les rets de ton impiété. Ton heure est venue. Sois poudre, à ton tour, comme l'est devenue la forêt. » Là-dessus le cèdre s'enflamme et brûle. La vigne grandit. Le lieu où elle se trouve est

mon au point de vue de la croyance en la résurrection, p. 166, 167. Nous ne pouvons discuter ici son opinion, mais nous ne la considérons pas comme fondée.

¹ *Apocalypsis Baruchi*, c. 36-40.

² Voir Appendice II. Nous l'appellerons, la *Vision de la Forêt*.

est une plaine couverte de fleurs qui ne peuvent se faner.

Quelle est l'interprétation que l'auteur nous donne de cette allégorie ? La forêt représente un empire qui sera le quatrième après celui des Chaldéens. Allusion évidente à Daniel. Voici en quels termes l'auteur caractérise cet empire : « Sa domination sera plus dure que celle des empires qui l'ont précédé. La vérité sera voilée tant qu'il durera et l'on y donnera asile à tous ceux que l'iniquité a souillés comme la forêt recueille les bêtes nuisibles qui se glissent sous ses ramures. » Puis le Messie surgira. La vigne et la source en sont les symboles. Il renversera les adversaires. Un dernier chef, *dux ultimus*, restera. On le traînera devant le Messie qui, après l'avoir accablé de reproches et mis au pilori, le fera mourir. Enfin viendra l'ère messianique qui doit durer jusqu'au temps marqué. *Proteget reliquum populum meum qui reperietur in loco quem elegi.*

Pas plus ici que dans la *Vision de l'Homme* n'y a-t-il d'allusion à des événements précis. On est réduit à des conjectures si l'on veut fixer la date de notre document. Il faut se contenter de marquer l'époque où il a probablement paru. Ce fut, croyons-nous, sous l'Empire et avant la destruction de Jérusalem.

L'auteur, s'inspirant de Daniel, annonce que quatre empires se succéderont avant l'avènement du Messie. Il est naturel de supposer qu'il a en vue les empires chaldéen, médoparse, grec, et la domination romaine. Pas un trait qui permette de soupçonner que ces pages datent de l'époque des Séleucides. Au contraire tout ce que l'auteur dit du quatrième empire s'applique fort bien à Rome et à son gouvernement. Sa domination sera plus dure et

plus hautaine que les précédentes. On n'osera plus dire la vérité. Soit qu'on songe à la fourbe, aux ruses, aux détournements des deniers publics, aux falsifications de toute espèce, qui se pratiquaient dans l'entourage du procureur Verrès et de ses pareils, soit qu'on se souvienne des adulations que les villes provinciales prodiguaient à la divinité impériale, le mot de notre auteur, *in eo occultabitur veritas*, n'est pas trop fort pour caractériser l'esprit de mensonge qui régnait dans les derniers temps de la République aussi bien que sous l'Empire. Enfin, dit-il, le quatrième empire sera l'asile de tous les malfaiteurs et de tous les débauchés de l'univers. Juvénal se plaint précisément que Rome est devenue la sentine du monde.

Ce qui nous fait penser que l'auteur écrit sous l'Empire et non sous la République, c'est la mention qu'il fait d'un dernier chef ou prince, *dux ultimus*, qui régnera au moment de l'avènement du Messie. De quel magistrat pourrait-il être question si ce n'est de l'empereur? C'est donc sous le principat d'un empereur qu'il ne veut pas nommer, que notre auteur a vécu et composé son apocalypse.

Enfin son écrit, nous semble-t-il, doit remonter au delà de l'an 70. En effet, aucune allusion à la destruction de Jérusalem, aucune mention de la dispersion d'Israël après cette date néfaste, aucune prédiction d'un retour des exilés en Terre sainte aux approches des jours suprêmes, dans cette peinture des derniers temps. Ajoutez que l'auteur nous laisse croire que ce qui reste d'Israël se trouve encore en Palestine et ne l'a jamais quittée. *Proteget reliquum populum meum, qui reperietur in loco quem elegeri.*

Telles sont les quelques données que le texte de cette

apocalypse nous fournit pour la fixation de sa date. Ce serait donc vers le milieu du premier siècle, peut-être au temps de Caligula, objet des haines particulières du peuple juif, que cet écrit aurait vu le jour. N'essayons pas de préciser davantage.

L'apocalypse d'*Enoch* contient une longue allégorie qui présente tous les caractères du genre littéraire que nous étudions dans ce chapitre¹. On a supposé jusqu'ici qu'elle faisait partie intégrante du livre dans lequel on l'a incorporée. Nous exposons ailleurs les raisons qui nous obligent à mettre en doute cette opinion et à attribuer à cette allégorie une origine indépendante du reste de l'apocalypse d'*Enoch*². Alors même que ces raisons paraîtraient moins décisives que celles que l'on peut alléguer pour établir l'originalité littéraire des autres fragments que nous avons passés en revue, tout au moins nous accordera-t-on qu'il y a un grand avantage à étudier séparément cette allégorie qui serait noyée dans une étude générale du livre auquel elle est censée appartenir. De cette manière il est permis de la classer parmi les productions similaires et de l'éclairer par celles-ci.

Tandis que les fragments apocalyptiques que nous avons analysés ne se rapportent qu'à la catastrophe finale qui doit précéder l'avènement du Messie, l'allégorie *des Bêtes* embrasse d'une même vue le passé et l'avenir, l'histoire et l'eschatologie. Avant de peindre le dénouement du drame universel, l'auteur fait passer devant nous les événements qui le préparent en une longue suite de

¹ *Das Buch Henoch, übersetzt und erklärt* von A. Dillmann 1853, chap. 85 à 90.

² Appendice IV ; nous lui donnerons le titre d'*Allégorie des Bêtes*.

tableaux allégoriques. Il ne connaît que l'histoire d'Israël. Il ne fait allusion à celle des autres nations qu'en tant qu'elle touche à celle du peuple élu. Des animaux représentent les principaux personnages de cette histoire. L'animal est, chaque fois, choisi de manière à correspondre au caractère du personnage dont il est le symbole.

Des taureaux, des génisses, aux couleurs variées figurent Adam, Eve, les hommes primitifs. Des astres qui marchent, mangent, procréent symbolisent les anges qui contractent des unions avec les filles des hommes¹. De ces unions naissent des éléphants, des chameaux, des ânes. Ce sont les géants et les hommes impies de ce temps-là. Noé représentant la race des justes, est un taureau blanc.

Ainsi va cette allégorie froide et ennuyeuse. Le système de l'auteur est bien simple. Pour figurer les nations idolâtres, il choisit les bêtes les plus cruelles et les plus immondes : lions, tigres, loups, chacals, chiens, sangliers, renards, lapins, pourceaux, faucons, vautours et corbeaux. Le bétail à la robe blanche symbolise le peuple élu. Les patriarches, les juges, les rois, les Amorrhéens, les Philistins défilent sous ces masques étranges.

Voici l'exil. Les lions ont triomphé. A ce moment-là l'Éternel désigne soixante et dix bergers qui veilleront sur le troupeau décimé. Ces bergers sont d'origine céleste. Ce sont des sortes d'anges gardiens du peuple élu². Les bergers sont négligents et peu s'en faut que le troupeau ne périsse.

Vient ensuite le retour de l'exil. Trois brebis, qui désignent, sans doute, Néhémie, Zérubbabel et Esdras, restau-

¹ Voyez aussi *Apocal.* de Jean IX, 1 et 2.

² Nous nous rangeons à l'avis de M. Schürer, ouvr. cité, 2^e partie, p. 623. Cf. *Daniel* X, 13, 21 ; XII, 1.

rent l'ancienne demeure et relèvent la tour. On a deviné que la demeure, c'est Jérusalem et la tour, c'est le temple. Mais hélas, que la ville et le sanctuaire sont inférieurs à ce qu'ils étaient ! Le pain que l'on offre dans le temple restauré, dit le Voyant, est souillé !

La domination passe aux mains des Grecs. L'auteur marque ce changement en substituant aux lions, aux tigres, etc., des oiseaux de proie. Bientôt apparaissent des agneaux que les oiseaux de proie harcèlent sans pouvoir les tuer tous. Ces agneaux doivent être les Macchabées. Parmi les agneaux il y en a un qui porte sur le front une corne gigantesque. Ce doit être un des princes asmonéens, peut-être Jean Hyrcan.

L'histoire ne va pas au delà de ce point. Le reste appartient à l'eschatologie. Nous voilà donc fixés sur l'époque où notre auteur écrivait. C'était vers la fin du second siècle avant Jésus-Christ.

Le jugement dernier a lieu ensuite. Les oiseaux de proie disparaissent dans les entrailles de la terre. Quant aux autres gentils, c'est-à-dire, sans doute, ceux qui n'ont point persécuté le peuple de Dieu, il leur est réservé un autre sort. Avant de disposer de ceux-ci, l'Eternel fait jeter dans un endroit embrasé de flammes, d'abord les anges gardiens qui avaient négligé leurs fonctions, ensuite les astres ou anges déchus. Celles des brebis qui n'avaient point été fidèles sont également précipitées dans le gouffre de feu. Puis l'Eternel fait transporter l'ancien temple et l'ancienne ville dans les régions qui sont au midi de la Terre sainte. Il les remplace par une nouvelle Jérusalem et par un nouveau temple d'une merveilleuse beauté. Les gentils qui avaient été épargnés jusqu'ici, oiseaux et bêtes, font acte

de soumission aux brebis. Celles-ci sont réunies dans la nouvelle Jérusalem dont les dimensions embrassent toute la Terre sainte. Plus de guerre. Les brebis pratiquent le bien. Au milieu d'elles apparaît un taureau blanc. C'est le Messie. Bientôt elles se métamorphosent toutes en taureaux blancs.

Il suffit de lire le VIII^e chapitre de Daniel pour apercevoir la parenté des deux apocalypses, qu'une soixantaine d'années à peine séparent. Chez notre auteur, aussi bien que chez son aîné, on trouve déjà un trait qui caractérise la plupart de nos apocalypses. C'est le goût des symboles les plus bizarres empruntés au monde animal. C'est Ezéchiel qui a donné l'impulsion décisive à ce goût étrange. C'est une importation assyrienne qui, avec plusieurs autres, a laissé une trace profonde dans le génie du judaïsme post-exilien. Les chérubs et les roues pleines d'yeux d'Ezéchiel ne s'expliquent pas sans les monuments de l'Assyrie. Ces figures informes, monstrueuses, fantastiques semblent avoir très vivement impressionné les exilés d'Israël et de Juda. Le goût national, sans être bien plastique, avait été jusque-là assez sobre ; après l'exil il s'altère et se modifie profondément. Cela est surtout sensible dans la littérature apocalyptique. Voilà encore un trait qui distingue le judaïsme de l'ancien hébraïsme.

Les alternatives et les vicissitudes de la situation politique exaltaient ou estompaient tour à tour les sentiments de nos faiseurs d'apocalypses. On peut classer le nôtre parmi les plus modérés, quoiqu'il faille entendre cette modération dans un sens bien relatif. D'ordinaire nos voyants rêvent l'extermination de tout ce qui n'est pas juif. Le nôtre, tout en montrant Dieu frappant la terre avec la « verge

de sa colère » et celle-ci se déchirant pour engloutir les persécuteurs des justes, laisse au moins la vie sauve aux autres païens. Il leur accorde même une place dans la Jérusalem nouvelle. Ce qui tempère cette générosité, ce sont les conditions imposées aux survivants du monde païen : « Ils se prosternent devant les brebis, leur rendent hommage et leur sont obéissants en toutes choses. » Le servage, c'est là l'extrême limite de la générosité juive ! Prenons la modération de notre auteur pour ce qu'elle est et concluons qu'il a vécu en un temps où son peuple n'avait pas trop à souffrir. C'est précisément ce qui arriva à l'époque de Jean Hyrcan dont le règne fut, en somme, prospère ¹. Cette période forme ainsi le cadre historique le mieux approprié à notre apocalypse. Les inductions que l'on a tirées du texte même se trouvent ainsi confirmées de la façon la plus naturelle. Cinquante ans plus tard les haines s'enflammaient de nouveau. On en voit encore le reflet menaçant dans la *Vision de l'Homme* qui date de ces sombres années.

Avant de quitter notre auteur, disons quelque chose de ses espérances. Qu'attend-il de l'avenir ? Comment se représente-t-il le royaume messianique, sous quelle forme, dans quel lieu ? Ce sera un royaume tout terrestre. La *pa-lingénésie* commencera et finira ici-bas. Le nouvel ordre de choses ne différera de l'ancien qu'en ce qu'il sera parfait et définitif. Le monde nouveau reproduira tous les traits de celui qui aura passé, mais embellis, agrandis, corrigés. C'est si bien l'ancienne terre, le même sol, le même pays, la même configuration géographique qui subsisteront, à ce qu'imagine notre auteur, qu'il nous dit, sans explica-

¹ Fl. Josephi. *Antiqu. Judaic. liber XIV.*

tion aucune, que l'ancienne Jérusalem et l'ancien temple, trop indignes d'un monde renouvelé, seront relégués au désert dans le sud de Juda. On le voit, c'est le pesant matérialisme qui caractérise, à un si haut point, l'eschatologie populaire. Rien ne le mitige. L'horizon du Voyant ne dépasse pas celui de la terre. Cependant, il nous dit que l'Eternel apportera avec lui la Jérusalem céleste. Voilà une échappée sur un monde supra-sensible. Nous la relevons en passant car nous aurons à y revenir plus tard ¹.

Un point capital, c'est le rôle que joue le Messie dans l'eschatologie de notre auteur. Dans les visions de *l'Aigle*, de *l'Homme*, de la *Forêt*, c'est le Messie qui est le principal acteur ; c'est lui qui parle, qui agit, qui extermine les adversaires. Ici son attitude est toute différente. D'abord il ne paraît pas au moment décisif. Puis il ne prend aucune part à l'écrasement des ennemis de Dieu. C'est l'Eternel seul qui juge, châtie, anéantit. Lui seul consomme la fin de l'ancien monde. Quand le Messie apparaît-il ? Où le voit-on pour la première fois ? dans la Jérusalem nouvelle. « Et je vis qu'un taureau blanc naquit ; il avait de grandes cornes ; toutes les bêtes des champs et tous les oiseaux du ciel le craignaient et le suppliaient en tout temps ». Ces traits suffisent pour caractériser la physionomie particulière d'un fragment dont on ne contestera pas la parenté avec les apocalypses que nous avons analysées jusqu'ici.

¹ Seconde partie, chap. 1er.

II

Dans une autre série d'écrits apocalyptiques nous trouvons la même matière traitée sous une autre forme. Au lieu de présenter la crise finale en une grande peinture allégorique, on y en retrace les phases en termes moins voilés, plus explicites. Comme il s'agit de l'avenir, on a beau user d'un langage plus direct, on n'en reste pas moins dans le vague. Les seuls points vraiment clairs et qui permettent de découvrir un sens à ces écrits bizarres, ce sont les allusions plus ou moins frappantes qu'on y trouve à des événements connus. En dernière analyse, l'une et l'autre forme se valent.

Toutes ces descriptions eschatologiques sont calquées sur un moule uniforme. Trois actes principaux marquent le drame suprême. Tout d'abord, la dissolution de l'ordre actuel des choses s'annonce par des troubles à la fois parmi les hommes et au sein de la nature. Puis le Messie apparaît. Il écrase ses adversaires et fonde le royaume messianique. Après cela commence le siècle à venir. C'est alors qu'a lieu, d'après les idées que l'on rencontre le plus fréquemment, le jugement dernier. C'est l'ordre définitif et éternel qui se constitue. Tel est le cadre traditionnel de l'apocalyptique juive. C'est celui de toutes les apocalypses qui appartiennent à la série que nous étudions en ce moment.

Si nos auteurs ne modifiaient pas le plan général d'après lequel on concevait habituellement la crise suprême, — ils s'en seraient bien gardés, sans doute, car ce

plan avait l'avantage de soutenir, d'encadrer leurs rêves, — ils en variaient le contenu et les détails au gré de leur imagination. C'est dans ces détails qu'il faut chercher les traits qui caractérisent et expliquent chacun des écrits dont il va être question. Telle sera la méthode que nous suivrons dans cette partie.

Nous avons déjà détaché de l'apocalypse qui porte le nom d'Esdras deux allégories dont un examen plus spécial devra établir l'originalité littéraire. Il se trouve encore dans cet écrit les fragments, les *disjecta membra*, d'une apocalypse que nous essayerons également de reconstituer ailleurs¹. Qu'on nous permette de rassembler ici ces fragments épars ; on verra les pièces s'emboîter sans difficulté les unes dans les autres ; de leur combinaison sortira une apocalypse construite selon toutes les règles du genre. Plus cette reconstruction paraîtra simple et naturelle, plus on sera porté à concevoir une présomption favorable à nos résultats critiques.

L'introduction de notre apocalypse paraît nous manquer. On n'en a conservé que le noyau, l'apocalypse pure et simple. Ces sortes de coupures qui ne laissent de l'ouvrage entier que la partie que le compilateur voulait utiliser ne doivent pas nous surprendre. Ce procédé n'est point rare dans la littérature juive. Le discours eschatologique de Jésus en fournit un exemple topique (Mat. XXIV,

¹ *Liber Esdrae quartus* V, 1-13^a; VI, 11-30; VII, 26-(VI) 17; VIII, 63-IX, 8; édition Fritzsche. C'est M. Kabisch qui a reconstitué cette source. Nous acceptons la plupart des résultats de son analyse en ce qui concerne cette source. Il pense que c'est elle qui fut l'apocalypse d'Esdras primitive et, à ce titre, il la désigne par la lettre E. Nous l'appellerons pour plus de commodité *apocalypse d'Esdras*.

Marc XIII). Comment ne pas admettre qu'il s'y mêle les fragments d'une petite apocalypse juive ? D'où viennent-ils ? Faisaient-ils partie d'un écrit plus considérable ? Les a-t-on empruntés à un feuillet détaché de prophétie apocalyptique qu'on se passait de main en main ? Autant de suppositions également vraisemblables. Qu'on ne taxe donc pas d'arbitraire la critique qui ne voit dans un grand nombre d'écrits juifs que des compilations hétérogènes et composites. Admettons la possibilité du fragment.

Dans celui que nous analysons, on nous énumère, tout d'abord, les signes de la fin. L'intelligence humaine s'obscurcit. Le sens moral se pervertit. C'est le règne de la folie. Plus de bonne foi. Un effroyable débordement d'iniquité, tel qu'il ne s'en est jamais vu. La désorganisation s'étend au monde physique. Soudain le soleil brille de nuit ; trois fois la lune se montre de jour. Le sang s'écoule à travers le bois. Des sons sortent des pierres. Les peuples abandonnent leurs antiques demeures et errent sur la terre. *Un roi qu'on n'attendait pas règne*. Les oiseaux émigrent. La mer Morte rejette ses poissons ; une formidable voix en sort que tous entendent. Des enfants d'un an parlent. Des morts ressuscitent¹. Partout des prodiges terrifiants. Il semblera que la justice, fondement de tout ordre, a quitté la terre. Chacun demandera à son voisin s'il l'a vu passer. *Numquid per te pertransiit justitia justum faciens*.

Après les signes vient la catastrophe. Le moment est solennel. Il n'est pas jusqu'aux paroles qui l'annoncent qui n'aient quelque chose de surnaturel. *Audies vocem plenis-*

¹ VI, 21, 22 déplacés et transportés dans le morceau V, 4-13. Voir Kabisch, *ouvr. cité*, p. 54,

simam sonitus. La terre elle-même sent que la sentence suprême va être prononcée. Elle tremble. Ses fondements tressaillent. Que dit la voix dont le son est pareil au bruit des grandes-eaux ¹ ? Elle annonce le châtement de ceux qui ont commis l'injustice. Il ne s'agit pas encore du jugement dernier. C'est une sorte d'avant-scène destinée à préparer l'avènement du royaume messianique. Les livres seront ouverts. La trompette sonnera. Une terreur sacrée saisira les habitants de la terre. La nature inanimée elle-même n'y échappera pas. Les sources cesseront de jaillir. Cela durera trois heures. Grâce à tant de calamités, un triage s'est opéré en Israël. Ceux qui échapperont à tant de dangers, verront le salut de Dieu.

Ici commence la peinture des temps messianiques. Les habitants de la terre changent de cœur. Plus de mal ; plus de fraude ; plus de mensonge. La Jérusalem céleste apparaît. Voici le Messie lui-même ². Son règne doit durer quatre cents ans. Voilà une particularité qui n'appartient qu'à notre apocalypse. Puis il mourra et avec lui tous les hommes qui ont le souffle. *Et erit post annos hos et morietur filius meus Christus et omnes qui spiramentum habent homines*. Encore un trait qu'on ne retrouve pas ailleurs.

Pendant sept jours l'univers retombe dans le silence primordial. Il ne reste plus personne. Les sept jours écoulés, le siècle à venir apparaît. Les morts ressuscitent. Le

¹ Il est difficile de dire s'il s'agit de la voix d'un ange ou de celle de Dieu. Le texte a pu être remanié par le compilateur de manière à laisser entendre que c'est l'ange de l'apocalypse de *Salathiel* qui parle.

² Inutile de faire remarquer que le nom de *Jésus* a été introduit ici par une main chrétienne. Ce n'est pas la seule trace de christianisme qui se trouve dans le quatrième livre d'Esdras. Rien d'autre, d'ailleurs, ne trahit une origine chrétienne dans ce passage.

Très-Haut s'assied sur le tribunal. Le jugement dernier commence. Plus de miséricorde. L'application inexorable de la justice. A chacun selon ses œuvres. Nouvelle et dernière révélation. On voit apparaître la géhenne ardente et, en même temps, le paradis. Tout a disparu. Plus de vestige de l'ancien monde. Les phénomènes, les éléments, la lumière et les ténèbres, le jour et la nuit, tout cela est passé pour toujours. Une clarté divine, éparse et diffuse, reflet de la gloire du Très-Haut, plane seule sur toutes choses. La durée du jugement est de sept années.

Quand commenceront les temps suprêmes, demande le Voyant. Il lui est recommandé d'observer les signes et de marquer le moment où les peuples et leurs princes commenceront à s'agiter et sembleront poussés çà et là par un vent de tempête. Ce sera le commencement de la fin. Temps de troubles et de périls. Seul celui dont les œuvres sont bonnes et la foi ferme échappera à la tourmente et verra le salut. L'accomplissement de cette promesse aura lieu dans le pays que le Très-Haut s'est consacré à lui-même depuis l'éternité. *Videbit salutare meum in terra mea et in finibus meis quoniam sanctificavi mihi a sæculo.*

Ce n'est pas seulement par la structure et le plan que cette apocalypse diffère de celles dont nous avons fait l'étude dans la précédente section, il nous sera facile de relever des différences plus essentielles. Nous la classons, cependant, dans la même catégorie d'écrits. On a pu croire qu'elle a dû émaner d'un rabbin¹, d'un théologien quelconque¹. Mais comme on ne rencontre dans cet écrit

¹ M. Kabisch (*Das vierte Buch Esra* p. 155) croit pouvoir montrer que notre auteur est familier avec l'exégèse rabbinique. Ainsi son idée d'un règne messianique qui n'aurait duré que quatre cents ans serait le

ou du moins dans les fragments que nous en possédons, du reste assez complets, aucune de ces doctrines particulières à la théologie juive qu'on trouve exprimées, presque à chaque ligne, dans les apocalypses incontestablement rabbiniques, nous ne pouvons classer la nôtre parmi celles-ci. Elle appartient encore à l'apocalyptique populaire. On verra qu'elle en a l'esprit et les traits caractéristiques.

Dans les apocalypses que nous avons étudiées, on a pu remarquer l'absence de la doctrine de la résurrection des corps. Elle apparaît ici pour la première fois : *terra reddet qui in ea dormiunt*¹. L'auteur n'a pas pu l'introduire dans son tableau de la crise finale sans en déranger quelque peu le plan traditionnel. Dans les autres écrits apocalyptiques où elle ne figure pas, le jugement dernier a lieu simultanément avec l'avènement du Messie ou le précède². Dans celui-ci l'auteur semble d'abord suivre la tradition. *Libri aperientur, tuba canet*, dit-il au moment où doit paraître le Messie. C'est le jugement dernier, pense-t-on. Point du tout. Il ne s'agit que d'un triage préliminaire des justes et des injustes qui remplace le jugement dernier de la tradition. Pourquoi cette modification ? Parce que l'auteur, faisant ressusciter les morts, se voit forcé de reculer le dernier juge-

résultat d'une combinaison, obtenue selon les procédés de la cabale, de Gen. XV, 13 et Ps. XC, 15. Nous ne nions pas qu'en effet notre auteur ait pu être un rabbin. Mais encore une fois, comme il n'exprime aucune des grandes doctrines qui avaient cours dans les écoles rabbiniques et dont on rencontre les formules à chaque page des écrits que nous classons dans la catégorie d'apocalypses théologiques ou rabbiniques, nous n'avons pas cru devoir y ranger celle-ci. Sans des distinctions un peu tranchées, toute classification devient impossible.

¹ *Liber Esdrae quartus*, VII, 32.

² *Apoc. d'Enoch, vision des Bêtes*, 90.

ment après la résurrection. En effet ce n'est qu'à ce moment-là qu'il a lieu. Ce n'est là qu'un changement de décor. Le fond de son apocalyptique reste le même. Sa conception générale de l'avenir n'est pas moins matérialiste que celle des autres. La félicité qu'il rêve est toute terrestre ; *jocundabuntur*, dit-il des élus. C'est dans une Jérusalem renouvelée, gouvernée par un Messie tout terrestre puisqu'il doit mourir, qu'ils couleront ces jours heureux où la fraude et le mensonge n'existeront plus. La résurrection, suivie du jugement, ne viendra ensuite que consacrer et perpétuer un état de choses dont rien n'indique qu'il sera essentiellement différent du précédent. Voilà un trait qui révèle l'impuissance de l'imagination juive à s'élever à une conception plus spiritualiste. On aurait cru que la notion de la résurrection aurait élargi l'horizon exclusivement terrestre dans lequel elle s'enfermait. Cela n'est arrivé que dans quelques cas rares auxquels nous consacrerons, à ce titre, une attention particulière. Dans ceux-là même on retrouvera, un peu modifié, le vieux fond matérialiste qui caractérise toute l'eschatologie juive. On peut affirmer que, dans les idées qu'ils se faisaient de l'avenir et de la rénovation universelle, les Juifs n'ont jamais réussi à être spiritualistes. Il leur a fallu apprendre ce secret des Grecs. Ce n'est qu'au contact de l'hellénisme que leur pensée s'est affranchie complètement de la tournure essentiellement matérialiste qui la caractérise. Rien n'est plus instructif à cet égard que de comparer l'un à l'autre deux écrits comme la *Sapience de Salomon* et les *Psaumes* attribués à ce même Salomon. L'un est profondément empreint d'hellénisme et l'autre exclusivement juif. Ils sont à peu près contemporains.

Autant l'immortalité de l'âme est nettement affirmée dans l'écrit judéo-hellénistique¹, autant tout ce que les *Psaumes* de Salomon nous disent de la survivance est obscur, incertain et vague. Il est sûr qu'on y affirme que les justes obtiendront la vie éternelle, c'est-à-dire que leur vie se prolongera. Il n'est pas sûr que la résurrection des morts y soit affirmée². Puis comme les espérances du psalmiste sont éloignées de tout spiritualisme ! Qu'on relise le psaume XVII^e. Voilà ce qu'un Juif qui n'est pas sorti de la Palestine attend de l'avenir : le règne du Messie dans une Jérusalem nettoyée et purifiée de toutes les souillures qu'y ont laissées les gentils ! Voilà l'ère nouvelle qu'il appelle à grands cris et dont il souhaite l'éternité !

Répetons-le, la notion de la résurrection ne marque pas un acheminement du judaïsme vers une conception moins étroite de l'avenir. La terre, voilà l'horizon que ne franchissent ni ceux qui affirment la résurrection ni ceux qui semblent l'ignorer. Il faut renoncer à y voir un progrès. Au fond, en dépit de cette croyance, l'eschatologie juive est plus foncièrement matérialiste que celle des prophètes, qui ne parlaient pas de résurrection. Dans celle-ci, au

¹ I, 13; toute la conclusion du second chapitre 21-24; V, 15 *sq.*, IX, 15 *sq.*

² En général on suppose que la résurrection des morts est clairement affirmée dans les *psaumes* dits de Salomon. Les textes sur lesquels on s'appuie sont III, 16; XIV, 2, 7. M. Kabisch a montré que ces textes ne sont pas aussi probants qu'on l'a cru, ouvr. cité, p. 167, 168. Il va trop loin, à notre sens, lorsqu'il affirme que l'auteur ne partageait pas cette croyance, qu'elle n'était pas encore répandue de son temps. Si elle n'est pas affirmée dans ces psaumes, elle est partout supposée. Les grandes espérances qu'il fait briller aux yeux des hommes justes et pieux n'auraient pas de sens si elles ne devaient s'appliquer qu'à ceux qui seront vivants au dernier jour.

moins, on sent un grand souffle moral qu'on chercherait en vain dans les rêves de nos faiseurs d'apocalypses.

La résurrection les préoccupe si peu que la plupart d'entre eux ne la mentionnent même pas. Fait capital et significatif, on remarque ce silence dans des apocalypses qui ne sont pas parmi les plus anciennes. Il n'en est aucunement question ni dans la Vision de l'*Homme* ni dans celle de la *Forêt*. On la cherche vainement dans l'*Assomption de Moïse* qui date de l'an 5 ou 6 de notre ère ; elle ne se trouve pas même dans l'apocalypse de l'*Aigle* qui appartient à l'époque flavienne.

La vérité est que ce ne fut pas pour répondre à une aspiration jusqu'alors inassouvie, au besoin de survivre dans une autre existence qu'on imagina la résurrection des morts. La piété hébraïque, bien plus profonde et plus idéaliste que la piété juive, s'est passée de cette croyance. Celle-ci est née le jour où l'unité d'Israël devint un des grands dogmes du judaïsme. Comment sauvegarder cette unité dans l'avenir si ceux-là seuls étaient destinés à voir le « salut de Dieu » qui se trouveraient sur terre au moment de l'avènement des temps nouveaux ? La résurrection des justes antérieurement morts s'imposait. C'est donc plutôt à un sentiment religieux et national qu'à cette sorte d'instinct philosophique qui fait aspirer à la survivance qu'il faut attribuer l'origine de la doctrine de la résurrection des corps¹.

Un autre trait qui a dû frapper dans notre apocalypse,

¹ Que l'on veuille bien lire les quelques pages que Ferd. Weber a consacrées à ce sujet dans son manuel de la théologie juive, p. 372, etc. Tout ce qu'il cite de la Mischna et du Talmud tend à confirmer notre point de vue. Voyez aussi le rôle attribué, dans cette théologie, aux pères, aux patriarches. Toute la doctrine de la substitution repose sur la notion de l'unité d'Israël, p. 313, etc.

c'est le rôle qu'y joue le Messie. Il est aussi effacé ici que dans l'allégorie des *Bêtes*. Les adversaires sont écrasés avant qu'il apparaisse. Il ne règne que pendant quatre cents ans. Il meurt. On ne sait s'il ressuscite avec les autres morts. Il n'en est plus question. Nous aurons l'occasion d'en faire encore la remarque, au fond, rien de plus vague, de plus flottant, de plus incolore que la figure du Messie. Il fallut la scolastique du judaïsme postérieur pour en fixer les traits indécis.

C'est probablement en Palestine que cette apocalypse a été composée. Il y est dit que, parmi les signes précurseurs, un son formidable viendra de la mer Morte et que tous l'entendront, *omnes audient vocem*. Voilà une imagination qui suppose nécessairement que l'auteur ne se trouvait pas trop éloigné de la mer Morte. S'il avait été à Rome ou à Alexandrie, il n'eût pas été assez extravagant pour parler d'un son qu'on entendrait jusque-là. L'imagination des faiseurs d'apocalypses était bizarre mais pas complètement absurde¹. C'est en Palestine qu'aura lieu, selon notre auteur, l'établissement du royaume messianique. C'est là que se trouveront les élus. Il est dit de l'homme dont les œuvres sont bonnes : *videbit salutare meum in terra mea et in finibus meis, quoniam sanctificavi mihi a sæculo*².

Ce dernier trait tendrait à écarter l'idée de la profanation du sanctuaire et de la ville sainte par Tite. En effet, tout donne à penser que notre auteur a écrit avant les événements de l'an 70. Cette époque funeste a laissé des traces tellement profondes dans l'âme juive qu'on en sent

¹ Kabisch, *ouv. cité*, p. 39.

² *Esdrae liber quartus c. IX, 8.*

brûlante encore l'impression chez tous ceux de nos auteurs qui ont écrit après la catastrophe. En un mot, la douleur, la haine, la stupeur que celle-ci fit naître dans tout cœur juif ne marquent pas cet écrit de manière à ne pas laisser de doute sur le moment où il vit le jour¹.

M. Kabisch pense que notre apocalypse remonte jusqu'aux environs de l'an 30 avant le Christ. Nous inclinons à penser qu'il a raison. Le monde païen que l'auteur nous fait entrevoir est en proie à de grands troubles. Toutes les nations sont en mouvement. On entend le pas des armées qui ébranlent le sol. Puis remarquons ce mot énigmatique qui se rapporte évidemment à quelque fait connu du temps de l'auteur : *regnabit quem non sperant qui inhabitant super terram*. Qui est cet homme qui doit s'emparer de l'empire du monde contrairement à l'attente générale ? Peut-être M. Kabisch a-t-il raison, c'est d'Octave qu'il s'agirait. Le mot s'appliquerait bien à lui. Au lendemain de la bataille d'Actium, la situation était encore profondément troublée. Le tableau que l'auteur fait du va-et-vient des peuples lui convient parfaitement. En Palestine surtout, on ne croyait pas au succès d'Octave. Hérode avait épousé la cause d'Antoine. L'hypothèse de M. Kabisch expliquerait encore un autre trait. Josèphe écrit : « Au temps où eut lieu la bataille d'Actium que César livra à Antoine, en la septième année du règne d'Hérode, le pays des Juifs fut le théâtre d'un tremblement de terre plus formidable que partout ailleurs. Il y eut des pertes

¹ La seule phrase qui rappelle la destruction de Jérusalem est celle-ci : *quando suppleta fuerit humilitas Sion*. C'est décidément trop faible. L'impression d'ensemble subsiste. C'est par elle seule qu'il est possible de se prononcer vu l'état des sources. M. Kabisch a donc probablement raison d'attribuer cette phrase au compilateur.

considérables de bétail. Beaucoup de monde périt aussi par l'effondrement des maisons ¹. » C'est ce tremblement de terre qui aurait causé ces phénomènes qui avaient eu lieu à la mer Morte et qui ont si vivement impressionné notre auteur. Ce serait donc vers l'an 34 avant Jésus-Christ qu'il aurait composé cette apocalypse.

Le caractère bizarre et outré de la plupart des imaginations apocalyptiques de nos auteurs ne doit pas nous faire méconnaître ce qu'elles ont parfois d'intéressant et même de saisissant. La *Vision de l'Homme* respire une poésie qui n'est pas sans grandeur et celle de l'*Aigle* a de beaux endroits. Il est vrai que l'allégorie des *Bêtes* est bien froide et sans originalité aucune. Mais c'est dans l'apocalypse qui porte le nom de saint Jean que l'on trouve les plus beaux échantillons de l'apocalyptique populaire. On connaît l'hypothèse émise, il y a quelques années, par un jeune critique allemand. D'après M. Vischer, la Révélation de Jean contiendrait des parties d'origine purement juive. D'éminents exégètes ont non seulement accueilli cette hypothèse avec faveur mais ils l'ont précisée et dégagée². Nous essayons de montrer ailleurs que les portions juives de la Révélation de Jean se réduisent à deux apocalypses similaires qui ont été disloquées, puis jetées dans un cadre qui n'a rien de commun avec le plan primitif de ces deux écrits. C'est par ce procédé violent qu'on est parvenu à les fusionner avec une apocalypse chrétienne et de composer avec trois sources différentes un seul et même ouvrage.

¹ *Antiquit.* XV, c. 7.

² M. Ménégos, *Revue de théologie et de philosophie*, mars 1887; *Annales de bibliographie théologique*, mars 1888; M. Sabatier, *Les origines littéraires de l'Apocalypse de Jean*, 1888. — Weitzäcker, Pfeleiderer, Spitta, etc.

Dès qu'on les dégage et qu'on leur rend leur vraie physionomie, on aperçoit aussitôt la parenté étroite qui les rattache aux autres apocalypses populaires. On en voit mieux aussi le caractère propre. La grandeur incontestable de certains tableaux, le dramatisme de certaines scènes, la vie intense partout répandue en font les plus belles, peut-être, des productions apocalyptiques juives.

Avant d'en aborder l'examen, il importe de marquer ce qui constitue la véritable originalité de ces deux écrits auxquels on pourrait joindre la vision de *l'Homme*, non moins remarquable. Elle ne consiste ni dans le langage ni dans le style. A cet égard ce ne sont guère que des pastiches de la littérature hébraïque. On y retrouve le même fonds d'expressions et d'images, la même couleur et jusqu'aux mêmes idées. Ezéchiel et Daniel ont le plus influé sur la littérature apocalyptique. Il n'y a peut-être pas une hardiesse de style, pas une métaphore dans les meilleures productions du genre dont on ne retrouve, tout au moins, l'origine dans l'un ou l'autre de ces deux prophètes. Le cadre lui-même dans lequel se meuvent nos apocalypses est stéréotypé. Nous en avons déjà indiqué les grandes lignes. Il ne change pas d'une apocalypse à l'autre. L'originalité de ces écrits est ailleurs. Elle est dans la vie intense qui en déborde et dans la passion qui colore et anime tout ce que l'imagination du Voyant évoque de sa mémoire plutôt qu'elle ne crée. N'est-ce pas là, du reste, le caractère de toute la littérature postérieure à l'exil ? Elle reproduit, copie, imite et cependant conserve encore une originalité incontestable¹.

Analysons maintenant, l'une après l'autre, les deux

¹ *Chroniques, Psaumes de Salomon, Siracide, etc.*

sources juives que nous croyons pouvoir démêler dans la Révélation de Jean.

Le commencement de la première paraît manquer¹. Il est probable qu'elle ouvrait par l'une de ces grandes scènes de consécration au rôle de prophète ou de voyant dont Jérémie et Ezéchiel avaient popularisé le goût. L'apocalypse sœur de celle-ci nous en fournira précisément un exemple.

Quelles sont les premières révélations accordées au nouveau Voyant ? Tout d'abord, il voit les anges qui ont le gouvernement des vents destructeurs. Ces anges reçoivent l'ordre de suspendre le déchaînement des fléaux dont ils disposent². Il faut que les élus soient, d'abord, marqués du sceau de Dieu. Les jugements divins sont sur le point d'éclater. L'heure décisive approche. Il ne faut pas que dans les désastres les élus soient confondus avec les méchants. Il faut qu'on puisse les distinguer³. Dans chaque

¹ Voici le texte de cette source que nous désignerons par la lettre A (Spitta J¹) : Apoc. de Jean VII, 1-8 ; VIII, 2-IX, 21 ; X, 1^a, 2^b-7 ; XI, 14, 15^a, 19 ; XII, XIII ; (XIV, 1-5), XIV, 6-11 ; XVI, 13-20 ; XIX, 11-16, 17-21 ; XX, 1-3, 7-15 ; XXI, 1-6.

Nous n'indiquons pas les membres de phrases, assez nombreux, et les quelques versets isolés qu'il faudrait retrancher des passages ci-dessus pour avoir le texte primitif de l'apocalypse A. On verra, sans peine, à l'analyse, ce que nous gardons et ce que nous supprimons. Nous admettons l'ensemble du texte tel que M. Spitta l'a fixé et qu'il a eu l'excellente idée de publier à part, en appendice à son grand travail sur l'apocalypse johannique (*Die Offenbarung des Johannes untersucht von Fr. Spitta*, Halle 1889). On verra dans l'étude détaillée que nous ajoutons à notre travail que nous différons de ce critique sur des points importants.

² L'apocalypse d'Enoch donne des explications curieuses sur les rapports des anges avec les vents qui jettent une vive lumière sur *apoc.* de Jean, VII, 1. Voyez *Enoch* chap. 76, etc.

³ M. Spitta a fort bien montré que c'est là le seul sens possible du passage VII, 1-8 ; ouv. cité, p. 80 sq. *cf.* XIII, 16, 17. *Ezéch.* IX, 4 et 6.

tribu d'Israël on en compte douze mille. Cent quarante-quatre mille saints reçoivent le signe qui doit les protéger.

Les fléaux vont maintenant se déchaîner. Sept anges, armés de trompettes, entrent en scène¹. L'imagination de l'auteur qui se complait aux contrastes les plus violents, évoque au milieu même de tant de pronostics d'une catastrophe prochaine une scène pleine de douceur et de paix. On voit un ange qui offre à l'Éternel l'encens des prières que les élus lui adressent. Mais, tout à coup, il jette l'encensoir à terre. Des tonnerres éclatent. C'est le signal des fléaux. Aussitôt les anges sonnent, successivement, de la trompette. A chaque coup une nouvelle plaie frappe la terre et ses habitants.

On peut classer les sept fléaux dont l'auteur fait ensuite la description, en deux catégories. Les uns sont purement fictifs, les autres contiennent des allusions manifestes à des faits réels. Les quatre premières plaies sont sorties de l'imagination de l'auteur. Il est facile d'y démêler des réminiscences des plaies d'Égypte et des traits qui sont de tradition dans toutes les peintures apocalyptiques. L'auteur n'a eu qu'à puiser dans sa mémoire². Les trois autres plaies sont de tout autre nature. On ne doute plus qu'elles ne cachent sous leurs symboles une peinture de la situation politique que l'auteur avait sous les yeux. Sans doute,

¹ Remarquez que la trompette joue un rôle dans la plupart des apocalypses juives, *liber Esdrae quartus* chap. V, 4; VI, 23; 4 *Cor.* XV, 52; 4 *Thess.* IV, 16; *Mat.* XXIV, 31.

² Pour la première, voyez *Exode* IX, 17-21; *Lib. Esdrae quartus*, V, 5, 8; *Sibyl.* III, 803. Pour la seconde *Exode* VII, 17, sq., surtout *Enoch* 18, 13; 21, 3; 85; 88. Ces passages donnent le sens de cette curieuse conception des astres et de leur rôle que l'on trouve ici VIII, 10, 11; IX, 1 et 2. Pour la quatrième, voyez *Assomption de Moïse* X, 5, etc.

dans ces tableaux, il faut faire la part des réminiscences et même de la fiction, mais il s'y trouve des traits trop particuliers et trop précis pour qu'ils ne s'appliquent pas à des faits connus. C'est à l'aide de ces traits que l'on peut reconstituer la situation que l'auteur a dissimulée sous ses symboles et replacer ainsi notre apocalypse dans son vrai jour.

M. Spitta a émis l'hypothèse que la situation visée par notre auteur n'est autre que celle qui inquiéta et troubla si profondément les Juifs vers la fin du règne de Caligula. Cette hypothèse nous paraît fournir la meilleure explication que nous connaissions des allusions contenues dans le XIII^e chapitre. Esquissons rapidement la physionomie de cet empereur et rappelons les rapports qu'il eut avec le peuple juif¹.

A peine appelé à l'empire, Caligula eut une maladie très grave qui mit ses jours en danger. Si, dans les débuts, il avait paru vouloir se concilier l'affection des Romains, à partir de ce moment il changea complètement d'attitude. Il devint chaque jour plus extravagant et plus féroce. Il prit très au sérieux ces hommages divins que la flatterie décernait aux empereurs. Il se croyait l'égal de Jupiter Capitolin. On peut lire dans Suétone une foule d'anecdotes qui montrent à quel point cette idée s'était emparée de son esprit malade. Cette folie faillit devenir l'occasion des plus grands malheurs pour les Juifs. Partout on élevait des statues à la divinité de l'empereur. L'adulation et la bassesse furent sans bornes. Seuls, dit Philon, les Juifs résis-

¹ Les sources pour ce qui suit sont : Philon, *de legatione ad Caium* ; Josèphe, *Antiquit.* XVII, cap. 13, XVIII, cap. 1-4, 8. *Bellum judaicum* II, 7-10 ; *Suétone*, sa biographie de C. Cæsar Caligula.

tèrent. Un jour, ceux de Jamnie en Palestine, ville de population mixte, renversèrent un autel que les païens de l'endroit avaient élevé en honneur de Caligula. La fureur de l'empereur fut au comble. Il donna l'ordre à Pétronius, gouverneur de la province de Syrie, de se rendre à Jérusalem et d'installer la statue de l'empereur dans le Saint des Saints. Pour assurer l'exécution de ce projet, Pétronius devait détacher deux des légions qui couvraient la frontière de l'Euphrate et surveillaient les Parthes. Ceci se passait au printemps de l'an 40. Dès que les Juifs apprirent les intentions de l'empereur, ils quittèrent les travaux de la moisson et se rendirent, en masse, à Ptolémaïs où ils assiégèrent Pétronius de leurs lamentations et de leurs prières. Ils renouvelèrent les mêmes scènes à Césarée, en automne.

Pétronius se laissa émouvoir par les plaintes des Juifs. Il eut le courage de demander à l'empereur un délai. Caligula cacha, tout d'abord, l'irritation que lui causaient les lenteurs du procurateur et se contenta de lui recommander de hâter l'exécution du projet. C'était à la fin de l'année. Pétronius ne parvenait pas à arracher une seule concession aux Juifs qui le poursuivaient partout de leurs supplications. Il prit enfin le parti d'écrire à l'empereur pour l'engager à renoncer à son projet. Fort heureusement pour lui et pour ses clients, Caligula mourut, assassiné le 24 janvier de l'an 41. Tels sont les événements, croyons-nous, auxquels assistait notre auteur lorsqu'il écrivait son apocalypse. Naturellement, c'est au point de vue juif qu'il les voit et qu'il les juge. En outre, comme il fallait s'y attendre chez un fils d'Israël versé dans la littérature prophétique et apocalyptique de son peuple, le spectacle qu'il a sous les yeux

évoque des souvenirs analogues. Pour peindre les personnages du drame contemporain, il emprunte au passé plus d'un trait. En particulier, les imaginations grandioses de son prédécesseur Daniel le hantent sans cesse. La fiction et la réalité se mêlent ainsi dans la même peinture. Il est aisé de voir que l'auteur met en scène un empereur romain dont il était le contemporain et, en même temps, on retrouve dans ce personnage les traits distinctifs d'Antiochus Epiphane, le profanateur du temple. Voilà les deux points essentiels qu'il ne faut pas perdre de vue lorsqu'on cherche à démêler dans les tableaux allégoriques de notre auteur la situation historique qu'il a voulu peindre tout en la masquant.

Tout le monde accorde que la bête qui monte de la mer, c'est-à-dire qui surgit à l'Occident, ne peut désigner qu'un empereur romain. Or tout ce que l'auteur nous en dit rappelle le caractère de Caligula tel que nous l'ont dépeint Philon et Suétone. Quel est le trait qui est commun à la fois à la personne impériale que l'auteur dissimule sous les symboles et à cet empereur ? C'est l'impiété poussée aux dernières limites ; c'est la prétention d'être un dieu et de se faire adorer. Les autres vices du personnage, sa cruauté que l'auteur a peut-être voulu symboliser en donnant à la Bête un corps de léopard, des pattes d'ours, une bouche de lion, son despotisme qui s'exerçait sur toute la terre, c'est à peine s'il les mentionne. La démence qui le pousse à s'égalier à Dieu, voilà le crime qui frappe de stupeur le voyant juif, qui lui cache tout le reste et qu'il ne se lasse pas de signaler. « Ils ont adoré la Bête, dit-il, et celle-ci ouvrit la bouche et vomit des blasphèmes contre Dieu, contre son nom et contre son sanctuaire... et tous les

habitants de la terre, dont les noms n'ont pas été écrits dans le livre de vie depuis la fondation du monde, l'adoreront. » Que l'on se souvienne des prétentions de Caligula, de l'unanimité de servilisme et d'abjection qui les accueillit, enfin de l'ordre que donna l'empereur de placer sa statue dans le sanctuaire même de Jérusalem, comment ne pas reconnaître que le langage de notre auteur s'applique, trait pour trait, à celui-ci ? Un Juif vivant en l'an 40 se serait-il exprimé autrement ? Toute l'horreur qu'inspira, alors, aux Juifs la tentative de l'empereur remplit l'âme du voyant et respire dans ses paroles. Celles-ci sont le commentaire populaire et poétique de la narration de Philon. Aucun autre empereur n'a produit la même impression sur les Juifs. Appliqué à tout autre, le langage de notre auteur ne s'expliquerait pas. On a vu Néron dans la Bête. Sans doute, Néron fut aussi extravagant que Caligula. Mais sa folie était d'une tout autre nature. Elle était d'origine essentiellement littéraire et artistique¹. Jamais il n'inspira aux Juifs des sentiments comme ceux que leur faisait éprouver Caligula. Le portrait de notre voyant ne ressemble qu'à ce dernier. Un fait qui nous paraît décisif en faveur de l'hypothèse que nous défendons, c'est que le personnage qu'il vise rappelle à notre auteur Antiochus Epiphane². Or quel autre que Caligula pouvait être comparé au roi sacrilège qui avait érigé un autel dans le sanctuaire juif ?

Peut-être faut-il attacher plus d'importance à certains

¹ Voyez Renan, *Antéchrist*, p. 123 et suiv.

² Les expressions mêmes dont il se sert pour peindre son héros rappellent le langage de *Daniel* et des *Macchabées* lorsque les auteurs de ces livres parlent d'Antiochus. Cf. ἐλάλησεν ὑπερηφανίαν μεγάλην (1 Mac. I, 24) et le στόμα λαλοῦν μέγαλα d'*apoc Joh.* XIII, 5, cf. iedaber niphelaôth, Dan. XI, 36.

traits particuliers, indiqués par notre auteur, qui ne peuvent s'appliquer qu'à Caligula. Ils se rapportent tous, du reste, aux prétentions qui remplissaient le voyant d'horreur. On sait que Caligula, pour se donner des airs de Jupiter tonnant, se servait d'une machine qui imitait, paraît-il, le tonnerre et les éclairs ¹. Il est dit dans notre apocalypse que l'on faisait descendre le feu du ciel pour convaincre les hommes de la divinité de la Bête. Cela ressemble beaucoup à une allusion. En voici une autre qui se rapporte à une autre manie de Caligula. On lit dans notre apocalypse ce détail que l'on attribue d'ordinaire à l'imagination bizarre de notre auteur, « il lui fut permis de donner le souffle à la statue de la Bête, de sorte que la statue parlait. » Une anecdote de Suétone dissipe l'obscurité de cette phrase énigmatique. Cet auteur raconte que Caligula avait des conversations avec la statue de Jupiter Capitolin. « Tantôt, dit-il, il parlait à voix basse, il chuchotait, puis il prêtait l'oreille à son tour ; tantôt il élevait la voix ; il gourmandait le dieu ; il menaçait de l'exiler en Grèce ; enfin l'empereur, à ce qu'il disait, se laissa fléchir et sur l'expresse invitation du dieu de partager le même domicile, jeta un pont du Palais au Capitole ². » On raconte que Simon le magicien savait faire marcher les statues ³. Comment ne pas voir dans les paroles de notre auteur, qui viennent d'être citées, l'écho grossi des histoires et des légendes qui couraient sur le commerce de l'empereur avec les statues des dieux ? Relevons un dernier détail qui n'est

¹ Dion Cassius, LIX, 28 : ταῖς δὲ βρονταῖς ἐκ μηχανῆς τινας ἀντεβρόντα καὶ ταῖς ἀστραπαῖς ἀντήστραψε.

² *Op. cit.*, cap. XXII.

³ Clem. *hom.* II, 34.

pas sans importance. Notre auteur sait que l'empereur Caligula a été gravement malade, qu'il a failli mourir et qu'il s'est guéri : οὗ ἑθεραπεύθη ἢ πληγῇ τοῦ θανάτου αὐτοῦ¹. Voilà des traits trop précis et trop particuliers pour qu'ils puissent appartenir à une création pure et simple de l'ima-

¹ C'est à M. Spitta (*ouvr. cité*, p. 362-395) que nous empruntons le point de vue que nous venons d'exposer. Cet auteur a défendu son hypothèse avec toutes les ressources d'une critique aussi érudite qu'ingénieuse. Il abonde peut-être un peu trop dans son propre sens. Nous nous sommes borné à exposer les arguments qui nous ont paru probants et essentiels de manière à ce que le lecteur puisse juger pour son compte. Notre exposé, cependant, serait incomplet si nous ne discutions brièvement les deux ou trois objections vraiment sérieuses que l'on peut élever contre l'hypothèse que nous défendons. Elles se réduisent aux deux suivantes : 1^o Les deux membres de phrase : καὶ μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ ὡσεὶ ἐσφαγμένην εἰς θάνατον (v. 3) et ὃς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ἔζησεν (v. 14) ne semblent pouvoir s'appliquer qu'à Néron. Nous l'accordons. Mais nous montrerons ailleurs que ces deux membres de phrase ont dû être intercalés par le compilateur dans le texte primitif. Nous montrerons aussi les raisons qu'il pouvait avoir d'identifier la Bête du c. XIII avec Néron. 2^o Le chiffre de la Bête ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ est bien celui de Néron pourvu que l'on en admette l'interprétation généralement acceptée. Celle-ci soulève, cependant, depuis quelque temps, des objections qui ne sont pas sans valeur. Voyez Zahn, *Apocalyptische Studien*, p. 565 sq. L'une des principales, c'est que pour tirer de ce chiffre le nom de Néron César, il faut avoir recours à l'alphabet hébreu (Spitta, *ouvr. cité*, p. 389). Or il existe une autre leçon qui est celle-ci : ἑξακόσιοι δέκα ἕξ. Elle n'est pas aussi bien documentée que l'autre mais la tradition en remonte jusqu'à Irénée. Il se trouve justement que cette leçon, qui a bien pu être celle du texte primitif de notre apocalypse A, lorsque celle-ci était encore détachée des autres écrits dont elle est maintenant inséparable, laquelle le compilateur a pu altérer pour des raisons que nous mettons ailleurs en lumière, donne la transcription grecque de Caïus César.

Avant de clore cette note, disons quelque chose de la seconde bête qui vient de la terre, c'est-à-dire de la Palestine. Elle symbolise, sans nul doute, l'un de ces charlatans juifs qui spéculaient alors sur la crédulité superstitieuse des grands personnages romains. Est-ce Simon Magus ? M. Spitta le soutient avec une remarquable abondance d'arguments. C'est là un point qui n'influe aucunement sur l'interprétation générale du XIII^e chapitre. Aussi le laissons-nous en suspens.

gination de l'auteur et ils rappellent les excentricités burlesques de Caligula d'une manière trop frappante pour que l'on songe à aucun autre empereur.

L'an 40 de notre ère, qui fut si gros de périls pour la religion juive, donna lieu à des appréhensions d'un autre genre. On put craindre à la fois une invasion des Parthes en Syrie et en Palestine et une famine. Les calamités annoncées par la cinquième et par la sixième trompette font probablement allusion à ces deux éventualités.

Quatre-vingts ans auparavant les Parthes avaient envahi la Palestine. Partout ils portèrent la terreur et le ravage. L'impression que firent ces pillards sur la population fut profonde et durable. On peut en juger par la description que notre auteur a faite de ces terribles cavaliers¹. Il y a donné libre carrière à son imagination mais il n'est pas douteux qu'il ne veuille désigner les Parthes. Y avait-il, au moment où il écrivait, quelque chose dans la situation qui les lui rappelât et qui pût lui faire croire à une invasion prochaine de leurs hordes? Précisément. L'empereur avait eu l'imprudence de donner ordre à Pétronius, gouverneur de Syrie, de détacher deux des légions qui gardaient la frontière orientale et de les diriger sur la

¹ IX, 13-20. Ce qui prouve qu'il s'agit bien des Parthes dans ce passage, c'est l'endroit où l'auteur les localise *ἐπὶ τῷ ποταμῷ Εὐφράτῃ*. Ce qui le prouve encore, c'est qu'il s'est souvenu de la description qui en est faite dans l'Apocalypse d'Enoch (36, 3 sq.). La fantaisie et l'exagération qui règnent dans la description de notre auteur ne doivent pas égarer le lecteur. M. Spitta propose de lire au v. 14 : *λύσον τὰς ἀγέλας τὰς δεδεμένους ἐπὶ τῷ ποταμῷ τῷ μεγάλῳ Εὐφράτῃ*. Le compilateur aurait changé *ἀγέλας* en *ἀγγέλους*. Cette correction, aussi heureuse qu'ingénieuse, éclaircirait singulièrement le texte tout entier. *Ἄγγελ* est un terme usité dans les LXX et dans le Nouveau Testament.

Palestine. Dès lors ne pouvait-on pas craindre que les Parthes profitassent de cette faute pour attaquer les Romains et envahir la Syrie ?

Enfin la plaie des sauterelles dont notre auteur emprunte la description au prophète Joël, en renchérissant encore sur son modèle, trouverait une explication assez naturelle dans les événements qui marquèrent l'été de l'an 40. Il y eut alors une très grande sécheresse en Palestine. Quoi de plus vraisemblable qu'elle fût suivie d'une éclosion de sauterelles ? Ce fut là, sans doute, l'origine de la prédiction qu'en fait notre auteur.

A côté de la situation historique qui se reflète dans les chapitres IX et X, l'auteur déroule devant nous une série d'événements qui n'ont rien de réel. Le drame terrestre se complique d'un drame céleste. Une femme apparaît dans les cieux. Elle est revêtue du soleil ; la lune est sous ses pieds ; douze étoiles sont sur sa tête. Elle va accoucher. En face d'elle, apparaît un grand dragon rouge qui s'apprête à dévorer l'enfant qui va naître. Il naît. C'est un enfant mâle « qui doit paître les nations avec une verge de fer. » Aussitôt le nouveau-né est emporté auprès de Dieu.

Le sens de ces symboles ne peut être douteux dès que l'on admet que c'est un Juif qui les a imaginés. La femme, c'est la Jérusalem céleste et l'enfant qu'elle met au monde, c'est le Messie qui doit courber les gentils sous son joug. Il importe de ne pas oublier que tout ceci se passe dans un monde supra-sensible. La femme couronnée de douze étoiles ne doit pas être confondue avec l'Israël terrestre dont il a été question au début. Les élus ne reparaissent que plus tard. Les expressions dont l'auteur se sert ne

conviennent qu'à la Jérusalem à venir, qui est revêtue de la gloire divine. Tout ici est surnaturel. La suite le montre bien.

En effet, après l'enlèvement du Messie une lutte s'engage entre les anges et le dragon. Satan est expulsé des sphères supérieures où habitent les anges. Celles qui sont le plus rapprochées de la terre lui restent seules accessibles. Il ne lui sera plus permis de se présenter devant Dieu pour accuser les élus¹. Cet échec le remplit de rage. Il la tourne contre la femme. Il voudrait anéantir la Jérusalem céleste avant même qu'elle existât sur terre. N'ayant pas été enlevée auprès de Dieu, comme le Messie, elle se trouve encore dans les étages inférieurs des cieux où elle a donné naissance à son fils². Elle n'y est plus en sûreté. Elle fuit sur la terre. Dieu lui donne les ailes de l'aigle. L'Eternel la fait échapper, comme autrefois il fit sortir Israël d'Égypte, à main levée et à bras étendu. Au désert, il la nourrit de pain surnaturel. Le dragon, dans sa fureur, vomit un fleuve après elle que la terre engloutit dans son sein. La Jérusalem nouvelle échappe aux grandes eaux comme jadis Israël aux flots de la mer Rouge.

On le voit, les réminiscences de l'Ancien Testament, les croyances du judaïsme postérieur et les imaginations les plus bizarres se mêlent et se confondent dans tout ce que l'auteur écrit. Peut-on concevoir un esprit plus foncièrement juif ? N'est-il pas absolument de la même famille que les autres apocalypticiens ? Cela ne devrait-il pas suffire pour trancher la question de l'origine au moins de cette partie de l'apocalypse de Jean ? On y remarque tout ce qui distingue

¹ Job I ; *Apoc. d'Enoch*, 40 ; Zacharie III.

² *Apoc. d'Enoch* 14 ; *Testam. XII Patriarch.*, *Levi* 2 et 3 ; F. Weber, *ouvr. cité*, p. 158.

l'esprit juif, rien, absolument rien qui rappelle l'esprit chrétien¹.

Nous sommes toujours dans le domaine du surnaturel et de l'imagination. Nous ne rentrerons plus dans celui de la réalité. Le reste du drame se déroule avec les péripéties d'usage dans l'apocalyptique populaire. Les nations hostiles et idolâtres se rassemblent pour tenter un dernier effort contre les élus qui se massent autour du *bélier* sur la montagne de Sion². Elles prennent position dans un lieu appelé *Harmagédon*³. La lutte suprême débute par un formidable tremblement de terre. Rome, la grande ville, comme l'appelle notre auteur, se partage en trois parties ; les cités païennes s'effondrent ; les îles disparaissent et les montagnes aussi. Au milieu de tous ces bouleversements, le théâtre de la lutte subsiste quoique l'on ait oublié de le dire. A ce moment-là le Messie apparaît. Il a l'aspect d'un guerrier. Il est vêtu d'un manteau trempé dans le sang. L'armée céleste, montée sur des chevaux blancs, le suit. Une épée sort de sa bouche⁴. Le carnage des adversaires va commencer. Un ange appelle tous les oiseaux du ciel pour qu'ils puissent se repaître de chair humaine. Passage d'une grande énergie dont l'idée et les couleurs sont empruntées

¹ Des phrases, comme XII, 11; XIII, 9, qui se détachent sans peine du reste ne suffisent pas pour altérer la teneur générale, essentielle de ces deux chapitres. Un détail ne saurait avoir plus d'importance que l'ensemble lui-même lorsque le sens de celui-ci est bien établi. Si le détail ne cadre absolument pas avec le reste, il devient suspect. C'est justement l'excellente raison qui fait que l'on ne peut admettre ces deux versets dans le texte primitif.

² Ce *bélier* offre quelque difficulté. Est-ce le Messie ? C'est peu probable puisque celui-ci paraîtra dans un instant sous un tout autre aspect. Est-ce un personnage illustre ?

³ M. Spitta pense que ce nom désigne *Meggido*, *ouvr. cité*, p. 404.

⁴ La parole du Messie cause la mort, 4 *Esdras* XII, 1, 2.

à Ezéchiel¹. L'anéantissement des adversaires n'est pas autrement dépeint ici que dans les apocalypses juives. La nôtre offre dans cette page un parallèle complet avec la vision de l'*Homme*².

Satan est enfermé dans l'abîme³. Le règne de mille ans commence. L'auteur ne s'est pas attardé aux descriptions d'usage de l'âge messianique. Peut-être a-t-on omis ce qu'il en disait. La fin de cette période est marquée par une dernière tentative des puissances du mal. Sous les noms de Gog et de Magog, empruntés à Ezéchiel, elles assiègent une dernière fois la ville sainte⁴. Le feu du ciel les dévore. Le diable est précipité dans le lac de feu.

Viennent ensuite la résurrection des morts et le jugement dernier. De nouveaux cieus, une nouvelle terre apparaissent. Celui qui est assis sur le trône s'écrie : Voici je renouvelle toutes choses.

Telle est cette apocalypse. Elle est complète. Elle a été jetée dans le moule traditionnel du genre. Mais de quelle vie intense l'auteur anonyme a rempli le cadre que l'usage lui prescrivait ! Ce qui appartient en propre à notre voyant ce qui distingue son apocalypse des autres productions de la même catégorie, c'est ce monde supra-sensible que sa puissante imagination a évoqué. Monde étrange, fantasque, inouï, où les abstractions et les figures concrètes

¹ Chap. XXXIX, 17-19.

² & *Esdra*s XIII, 40, 41.

³ Voy. les remarques de M. Spitta, *ouv. cité*, p. 332.

⁴ *Ezéch.* XXXVIII, 2, et la note de M. Reuss. Dans notre apocalypse *Μαγώγ* n'est plus un nom de pays mais de peuple. Dans la *Sibylle* (parties juives) III, 319-322, 312 sq., Gog et Magog désignent tous deux des pays. Dans les Targums et la Mischna, Gog et Magog désignent souvent des rois. M. Ferd. Weber cite un passage de *Targ. Jérém.* I absolument parallèle à celui de notre apocalypse, *ouv. cité*, p. 370.

se coudoient et se confondent ; monde essentiellement surnaturel ! Quel bizarre état d'esprit que celui d'un homme qui croyait à la réalisation prochaine de pareils rêves ! Nous aurons l'occasion de les caractériser d'une manière plus complète lorsque nous aurons terminé la partie littéraire de ce travail. La Révélation de Jean contient encore une apocalypse d'origine juive dont le compilateur a enchevêtré dans la première les fragments épars. Nous allons en faire maintenant l'analyse ¹.

Elle n'est guère moins remarquable que la première, quoique d'une tout autre manière. L'homme qui a écrit les pages que nous avons analysées en dernier lieu avait un goût prononcé pour les scènes grandioses, aux vastes proportions, embrassant tant le monde invisible que le monde visible, l'auteur dont nous allons nous occuper a l'âme essentiellement lyrique. Le drame occupe peu de place dans son apocalypse, tandis que les hymnes y abondent. Le mouvement de l'action est remplacé par celui de la passion. L'âme ardente du voyant passe, d'un instant à l'autre, aux sentiments les plus opposés et, dans ses élans contraires, elle a parfois des accents admirables. Quelle puissante allégresse s'exhale dans l'hymne à Dieu qui éclate dans les cieux et qui est le prélude des jugements

¹ Les principaux passages qui composent cette apocalypse que nous désignerons par la lettre B sont les suivants : chap. X, 1^b, 2^a, 8-11 ; XI, 1-13, 15^b-18 ; XIV, 14-20 ; XV-XIX, 8 ; XXI, 9-27 ; XXII, 15. Dans ces passages il faut omettre ceux de la première apocalypse qui s'y trouvent intercalés, tels que XVI, 13-16, 17^b-20, et les versets ou membres de phrases que le compilateur a évidemment introduits dans le texte, soit pour lui donner une couleur chrétienne soit pour cheviller ensemble des passages disparates, par exemple, X, 8 : *ἐν τῇ χειρὶ* jusqu'à *καὶ λέγει μοι* au verset suivant ; XI, 7 : *τὸ θηρίου* jusqu'à fin 8 ; XVI, 2^b ; XIX, 9 et 10 ; le mot *ἄρμον* dans le passage XXI, 9-27.

messianiques ¹ ! Que dire du grand passage sur Babylone ! Quelle large facture ! Quoi de plus saisissant que ces sentences divines qui se croisent avec les lamentations des princes et des marchands pour se mêler ensuite aux chants de triomphe des élus ! Toutes les émotions ont leur note dans cette symphonie. Voilà le ton de cette apocalypse. Des haines implacables et des élans sublimes vers Dieu, des malédictions et des espérances, partout et toujours les violences d'une âme passionnée.

S'inspirant d'Ezéchiel, l'auteur ouvre la série des visions par une théophanie ². Le Voyant reçoit le livre des révélations. Il lui est ordonné de le manger. Il est doux dans la bouche, amer dans les entrailles. Les visions commencent. Le temple et l'autel des sacrifices sont mesurés, c'est-à-dire mis à part pour échapper à la profanation. Les cours du temple et de la ville sont livrées aux gentils. Deux témoins, peut-être Moïse et Elie, font des signes destinés à épouvanter les païens ³. Ils meurent. Après trois jours et demi ils reprennent vie et la terre contemple avec effroi leur assumption. Une formidable secousse du sol accompagne ce prodige. Des voix célestes célèbrent l'avènement prochain du règne de Dieu ⁴. A ce moment-là apparaît le Mes-

¹ XI, 15^t-18.

² *Ezéch.* I, 27, 28 ; II, 9 sq.

³ Idée que l'on retrouve dans le traité *Debarim rabba* c. 3, etc. Voy. Ferd. Weber, *Altsynag. theol.*, p. 338, 339.

⁴ Nous ne pouvons admettre l'interprétation que M. Spitta donne de tout ce passage. Il veut, à tout prix, que les deux témoins aient la mission de convertir les gentils. Il soutient que l'auteur a de la bienveillance pour ceux-ci. C'est ce que nécessiterait son interprétation. Or, nous ne voyons nulle part la preuve de cette prétendue tolérance de notre auteur à l'égard des idolâtres. Que dire par exemple de passages comme XI, 10, 18, etc. ?

sie¹. Il fauche les épis mûrs ; il vendange les vignes. C'est la destruction des adversaires. Elle s'accomplit aux environs de la ville Sainte². L'auteur a mis à contribution les images les plus fortes d'Esaië et de Zacharie pour peindre l'exaltation de sa rage et la joie féroce que lui procure la vision du sang³. Les fléaux se succèdent rapidement. Les sept plaies traditionnelles frappent la terre et ses habitants. Dans le tableau qu'il en fait l'auteur s'est inspiré de l'Exode dans une mesure encore plus large que son émule. Puis la ruine de la grande Babylone clôt la série des cataclysmes. Personne ne conteste qu'il ne s'agisse de Rome⁴. Aux yeux de notre Juif, elle a mis le comble à toutes les spoliations et à toutes les iniquités. La haine l'a rendu singulièrement éloquent. Il exulte ; il peint avec une satisfaction visible l'effondrement de la grande ville gorgée d'or et de sang. Il piétine avec rage sur les oppresseurs terrassés ; il jouit de la consternation et de l'angoisse des victimes ; il se délecte à ce spectacle. Puis, presque de la même haleine, il éclate en ce superbe chant de triomphe qu'il met dans la bouche des élus.

Le nouvel ordre de choses succède à l'ancien. La Jérusalem céleste prend la place de l'ancienne⁵. L'auteur en fait une description où domine le matérialisme. C'est une profusion de métaux rares et de pierres précieuses. Ici et là quelques traits plus relevés. Une lumière diffuse émane de Dieu et remplace celle du soleil. Seuls les élus sont admis dans la cité sainte.

¹ Réminiscence de *Daniel*, VII, 13.

² XIV, 20. Même idée dans la vision de l'*Homme*, 4 *Edras* XIII, 34, 35.

³ *Esai*, LXIII, 1 sq. ; *Zach.* XIV, 1 sq.

⁴ *Sibylle*, III, 175-190.

⁵ Se souvenir de la fin de la Vision des *Bêtes*, *Enoch*, c. 90.

Ici s'arrête notre apocalypse. On y remarque l'absence des idées de résurrection et de jugement dernier. Peut-être, en effet, ne s'y trouvaient-elles pas. Il est possible aussi que le compilateur ait omis les passages où il en était question. Les coupures sont fréquentes dans les écrits qui ont servi avec d'autres à composer des ouvrages plus étendus. Le Pentateuque en est un exemple mémorable.

L'analyse que l'on vient de lire a dû rendre évidente la parenté de cette apocalypse avec celles que nous avons déjà passées en revue. Point de différences essentielles. Encore moins y relèvera-t-on un seul signe caractéristique du christianisme apostolique. Tout y est profondément juif, sentiments, idées, forme.

Tout d'abord, l'idéal de notre auteur ne diffère aucunement de celui des autres faiseurs d'apocalypses. Il partage les mêmes espérances. Ce qui est plus significatif, il les conçoit de la même manière. Comme eux, il en attend la réalisation ici-bas. On a dû remarquer, en effet, l'impuissance de nos voyants à concevoir une félicité qui soit indépendante de la terre. Même lorsqu'ils parlent d'un cataclysme suprême qui engloutira le monde visible, il ne leur vient pas à l'esprit, un seul instant, que le monde qui lui succédera sera essentiellement différent. Tout se réduira à une *palingénésie* ou réapparition du monde visible renouvelé. Fait digne de remarque, ce n'est pas même dans ce monde renouvelé qu'ils placent, le plus volontiers, la félicité suprême, c'est bien plutôt aux temps messianiques, c'est-à-dire à une époque où la terre, en particulier la patrie juive, existeront encore. Tout ce qui se passera après la fin du monde actuel reste dans le vague. Tout cela est l'indice d'une répugnance profonde à sortir des horizons

terrestres. Les espérances populaires ont été longtemps indéracinables du sol de la Judée. Il a fallu la catastrophe de l'an 70 pour les en arracher. Dans quelques cas rares, nous le verrons, cette transplantation violente en les affranchissant des vieux liens leur a donné des ailes. Dans la majorité des cas, les rêves d'avenir n'en devinrent pas plus spiritualistes. On ne contestera pas, je le pense, le matérialisme de ceux de notre auteur. Il ne semble même pas avoir adopté l'idée d'une résurrection. Alors même qu'on n'insisterait pas sur cette lacune qui n'est peut-être pas de son fait, on n'en serait pas moins fondé à lui reprocher le matérialisme de ses aspirations. Qu'est-ce que la Jérusalem céleste qu'il rêve? Un énorme diamant ou rubis qui descend du ciel pour remplacer, sans doute, comme dans la *Vision des Bêtes*, la Jérusalem ancienne trop souvent profanée et souillée par les gentils! Par ce côté-là, c'est-à-dire par le fond des choses, notre auteur ne diffère pas de ceux qui ont écrit la *Vision de l'Aigle*, celle de l'*Homme* ou celle de la *Forêt*.

Relevons un autre côté, non moins essentiel, par lequel il trahit la même origine. L'idée que notre auteur se fait du Messie est absolument identique à celle que nous avons trouvée dans les autres apocalypses juives. Elle a le même caractère. Au fond, ce Messie est bien pâle, incolore, vaporeux. Il n'apparaît qu'un instant. C'est un météore sinistre qui signale son rapide passage par d'horribles tue-ries. Il n'existe que pour détruire les idolâtres. C'est précisément la fonction que tous les faiseurs d'apocalypses attribuent à leur Messie. Le Messie de l'apocalyptique juive n'est qu'un fantôme sans véritable personnalité ou plutôt c'est un fléau sans conscience et sans entrailles. Le Messie

de notre auteur est-il autre chose ? Il l'est si peu qu'on le cherche en vain dans la Jérusalem céleste. C'est qu'apparemment son rôle est fini.

Vers quelle époque cet écrit a-t-il été composé ? Si l'on n'avait pas élevé des doutes, qui ne sont pas sans poids, sur la provenance du fameux passage XVII, 7-18, qui n'existait peut-être pas, à l'origine, dans notre document, nous serions tout à fait fixés. C'est au lendemain de la mort de Néron qu'aurait été composée cette apocalypse ¹.

¹ Le passage XVII, 7-18 a toujours eu une grande importance pour la fixation de la date de l'Apocalypse de Jean. Le v. 10 a longtemps semblé impliquer qu'elle fut composée, sous le principat de Galba, à la fin de l'an 67. (Voy. Reuss, *Bible, l'Apocalypse*, p. 125 ; *Encyclopédie des sciences religieuses*, tome I, p. 400 ; Renan, *Antéchrist*, p. 415, 432 à 436.) Depuis quelque temps, on conteste cette interprétation du v. 10 qui est devenue courante. (M. Weiss, *Einleitung in das Neue Testament* p. 382, M. Zahn, etc.) — L'hypothèse de M. Vischer déplace nécessairement la question. Le v. 10, quelle qu'en soit l'interprétation, ne peut plus déterminer la date de l'ouvrage entier, mais seulement celle de la source particulière dans laquelle ce verset se trouve. C'est la source B.

M. Spitta qui la fait remonter jusque dans le siècle qui précède la naissance du Christ conteste d'abord que ce passage XVII 7-18 appartienne à cette source et soutient ensuite que le 7^e prince du v. 10 est ou Domitien ou Nerva. (*Die Offenbarung des Johannes*, p. 180 à 190, 528 à 532.) Il arrive à ce résultat en supposant que l'auteur compte en arrière les empereurs en commençant par celui dont il est contemporain, de sorte que Néron serait le dernier et le huitième de la série. Cette supposition est-elle bien vraisemblable ? L'usage s'y oppose. Lorsque Suétone écrit ses biographies des douze Césars, il commence par Jules-César.

D'autre part, M. Spitta a eu raison de relever les incohérences et les contradictions qui éclatent dans tout le passage 7 à 18. Tantôt les sept têtes de la Bête sont sept collines et tantôt sept princes. La Bête est tantôt le siège sur lequel Rome est assise, le symbole de sa puissance, et tantôt c'est une personnalité mystérieuse. Le prince qui a été et qui doit être, c'est tantôt l'une des têtes et tantôt la Bête elle-même. Rappelons aussi qu'il y a une correspondance manifeste entre les interpolations que nous avons relevées au chap. XIII v. 3 et 14 (voy. la note à la page 54) et les phrases du passage 7 à 18 qui identifient la Bête avec Néron *redivivus*. Il nous paraît donc probable que le compilateur a introduit de la confusion dans le texte du chap. XVII. Mais il nous semble impossible

Quoi qu'il en soit, il est hors de doute que notre auteur a écrit à un moment où le prestige impérial subissait une éclipse. Il est instructif de le comparer, à cet égard, avec l'auteur de la *Vision de l'Aigle*. Celui-ci écrivant au temps des Flaviens semble oublier Rome pour ne voir que ses princes. Quoi de plus naturel ! On peut en dire autant de l'auteur de l'apocalypse sœur de celle-ci (A). Vivant sous le principat de Caligula, il ne met en scène que le seul empereur. Dans l'apocalypse que nous étudions en ce moment, quel est le principal personnage, quel est celui qui incarne tous les pouvoirs hostiles ? C'est Rome, ce n'est point un prince. Par ce côté-là, cette apocalypse se rapproche d'une manière frappante de la *Vision de l'Homme*. Là aussi ce n'est point un homme, un empereur qui personifie les adversaires de Dieu et remplit la scène. Qu'avons-nous conclu de ce trait ? C'est que l'auteur n'avait pas sous les yeux un pouvoir personnel fortement organisé, des princes solidement assis. Mais tandis que d'autres observations nous amenaient à conclure que la *Vision de l'Homme* a été composée sous la république, tout ici nous oblige de penser que notre apocalypse a vu le jour sous l'Empire. Celui qui a écrit les chapitres XVII et XVIII connaît Rome de longue date. Il n'y a peut-être jamais été. Son aversion pour elle la lui a fait connaître. Son âme brûlante n'a rien oublié de tout ce qui pouvait la rendre odieuse. On sent qu'il a souvent frémi d'indignation à

de distinguer ce qui lui appartient et ce qui se trouvait dans le texte primitif. Le plus sage peut-être est de renoncer à rien conclure du passage XVII, 7-18 ; en tout cas, il faut se garder d'échafauder sur une interprétation contestable et contestée tout un système pour la fixation de la date du document auquel appartient le passage en question.

L'ouïe des descriptions qu'on faisait de son faste et de ses richesses. Un siècle, au moins, de haines s'est amoncelé dans son cœur. C'est bien l'impression que Rome produisait sur les Juifs, aux environs de l'an 70, que notre auteur a traduite dans son langage enflammé. Ce paroxysme de haines et de colères, Rome ne l'avait pas encore soulevé du temps où écrivait l'auteur de la *Vision de l'Homme*. Voilà pourquoi nous estimons que notre apocalypse date bien du lendemain de la mort de Néron, alors que le monde semblait encore une fois chanceler sur sa base ou plutôt être atteint de démence dans sa tête même, mais où planait encore sur lui l'ombre formidable et maudite de Rome.

Pour clore la série des apocalypses populaires, il nous reste à parler d'un écrit que M. Ceriani a découvert en 1861 dans un palimpseste de la bibliothèque ambrosienne de Milan. Il s'agit de l'*Assomption de Moïse* dont il n'existe plus qu'une version latine dont le texte est en mauvais état et défectueux. Qu'on nous permette d'en donner une analyse assez détaillée. Cet écrit n'est pas l'un de ceux que tout le monde connaît et dont il suffit de résumer le contenu.

Au premier chapitre, Moïse qui est sur le point de mourir fait appeler Josué. Il va donner à son successeur ses dernières instructions. Il commence par passer en revue l'histoire d'Israël. « Le monde, dit-il, a été créé pour lui ¹. » L'idée de la prédestination de ce peuple pour qui « Moïse a été préparé dès l'origine du monde » éclate à travers

¹ « Si Israël n'existait pas, le monde ne subsisterait plus, » lisons-nous dans le traité *Schemoth rabba*, c. 28 ; voir Ferd. Weber, *ouvr. cité*, p. 201, et 190, 191.

toutes les obscurités du texte et donne d'avance le ton de l'auteur. C'est un patriote et un fanatique. Josué reçoit l'ordre de déposer les livres qu'il recevra dans le « lieu que Dieu a préparé à cet effet depuis l'origine des choses. »

Le second chapitre résume toute l'histoire d'Israël jusqu'à l'exil. Les juges, les rois, le schisme, l'apostasie des dix tribus, l'idolâtrie du peuple, la profanation du sanctuaire, puis l'invasion de Nabuchodonosor, la déportation, l'exil, tout cela quoique sommairement raconté ne laisse pas de porter l'empreinte du judaïsme. L'exil, dit l'auteur, produit chez tout le peuple le repentir. Les dix tribus elles-mêmes reviennent à l'Éternel. Dans la pensée de notre zélote, elles doivent s'unir de nouveau à leurs frères¹. Un intercesseur surgit. C'est Daniel sans doute. Dieu se laisse toucher. Il inspire au Roi l'idée de rendre sa patrie au peuple élu. Le retour a lieu. Les deux tribus fidèles ne se consolent pas parce qu'elles ne peuvent pas égaler les sacrifices que leurs pères offraient à Dieu².

Ce qu'il y a d'intéressant dans ces premiers chapitres, c'est la façon dont l'histoire d'Israël y est conçue. Elle s'est déjà profondément modifiée sous l'influence d'un esprit très différent de celui de l'hébraïsme primitif. Les faits ne sont plus présentés de la même manière. Si l'auteur admet l'apostasie momentanée des dix tribus, il n' imagine pas que les deux autres aient jamais été infidèles. Au fond il a déjà l'idée, courante dans la théologie juive, que le peuple élu tout entier participera à la félicité messianique.

¹ IV 9. « *Et decem tribus crescent et devenient apud natos in tempore tribuum* » (Hilgenfeld : *tribulationis*).

² Sans doute le temple et le culte restaurés paraissent trop mesquins à notre auteur. C'est une idée qu'il a en commun avec l'auteur de la *Vision des Bêtes* (Enoch 89, 73).

Au chapitre cinquième, on croit démêler, à travers un récit assez confus, des allusions aux excès du parti hellénistique, à l'insurrection macchabéenne, aux Asmonéens ¹, aux menées de la caste des Saducéens. Puis l'auteur trace le portrait d'un roi qui ne peut être qu'Hérode le Grand. « Un roi orgueilleux leur succédera. Il ne sera pas de la caste sacerdotale. Ce sera un homme audacieux et fourbe. Il les gouvernera comme ils le méritent. Il retranchera les principaux par le fer. Il mettra d'autres à mort et les fera ensevelir ² dans des lieux secrets, de sorte que l'on ne saura où seront leurs cadavres. Il fera exécuter les jeunes gens aussi bien que les vieillards. Il n'épargnera pas. Une terreur cruelle s'emparera d'eux dans leur pays. Il les traitera comme les Egyptiens les traitèrent autrefois. »

Après Hérode viennent ses fils. L'auteur fait allusion aux événements qui marquèrent les débuts de leur règne. Il ne va pas au delà. C'est d'après ce qu'il dit en cet endroit qu'il est possible de déterminer la date de notre document. Reproduisons ce passage important : « Il engendrera des fils qui seront ses successeurs mais qui ne régneront que peu de temps ³. Les cohortes soutiendront leur cause. Un puissant roi de l'Occident viendra ; il les réduira par la force ; il en emmènera en captivité ; il mettra le feu à une partie de leur demeure ; il en crucifiera un cer-

¹ *Qui non sunt sacerdotes, sed servi de servis nati.* Est-ce une allusion à la fable rabbinique d'après laquelle Jean Hyrcan était fils d'une esclave ? Voir Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, I^{re} partie, p. 215.

² *Sepeliet*, leçon proposée par Hilgenfeld.

³ Hilgenfeld autrement : *οἱ παράλληλοι βραχυτέρους χρόνους ἄρξουσιν.*

tain nombre autour de leur ville. Après ces choses viendra la fin des temps, *finientur tempora.* »

Les événements qui survinrent à la mort d'Hérode nous donnent la véritable explication de ce passage ¹. Les Juifs, s'étant révoltés contre Archélaüs qui avait refusé de leur livrer certains conseillers d'Hérode le Grand qui leur étaient odieux, les Romains accoururent. Varus, procureur de Syrie, intervint à deux reprises. La seconde fois la répression fut terrible. On rasa plusieurs villes ; on vendit à l'encan les habitants de Scythopolis ; à Jérusalem on mit en croix un certain nombre des insurgés ; dans l'un des assauts donnés par les soldats romains de la garnison, une partie des maisons fut brûlée. C'est en l'an 4 après Jésus-Christ que ces événements eurent lieu.

A partir de ce moment nous sortons de l'histoire. *Ex quo finientur tempora*, a dit l'auteur. Cela signifie clairement qu'il va maintenant nous peindre les événements qui marqueront la fin. On l'a trop souvent oublié. Ce qui a trompé, c'est que, pour peindre l'avenir, notre auteur emprunte à l'histoire certains traits. Il construit de l'inconnu avec du connu. Mais les couleurs qui sont réelles ne doivent pas donner le change sur le dessin qui est fictif. Voici tout d'abord le portrait des hommes qui gouverneront le peuple élu dans les derniers temps. Ce seront des hommes « funestes et impies, quoiqu'ils se donnent pour justes..... hommes rusés, égoïstes, dissimulateurs, gloutons ; ils dévorent les biens du pauvre tout en assurant qu'ils agissent par des motifs de compassion ; leur bouche est pleine de jactance. » Voilà un portrait qui rap-

¹ Josephé, *Antiqu.*, lib. XVII §§ 206 à 298.

pelle les Pharisiens des Evangiles¹. Cependant ils n'échapperont pas au châtement. Notez que c'est la première fois que nous rencontrons dans l'apocalyptique populaire l'idée que le peuple élu subira une sorte d'épuration aux derniers jours². La persécution qui sévira alors, car c'est bien ce que l'auteur annonce, sera pour les uns le châtement, pour les autres une épreuve salutaire. Quel sera l'organe des jugements de Dieu ? Ce sera « le roi des rois. Il mettra en croix les partisans de la circoncision ; il leur enlèvera leurs femmes ; il livrera leurs fils aux médecins pour que ceux-ci fassent disparaître les traces de la circoncision ; on les forcera de porter en public des idoles et de prononcer des paroles blasphématoires. » Impossible de s'y tromper. C'est le portrait d'Antiochus Epiphane³. Le souvenir du profanateur du temple ne s'est point effacé de la mémoire des Juifs. Ici on le retrouve plus vivace que jamais. Plus tard le monstre Caligula apparaîtra aux âmes pieuses d'Israël comme une incarnation nouvelle du roi sacrilège. Il est infiniment vraisemblable que le voyant qui a écrit la première des deux apocalypses juives de la Révélation de Jean a mêlé les deux figures, celle d'Epiphane et celle de Caligula, pour en composer le portrait de la Bête qui surgit de la mer. Il y aura donc, d'après notre auteur, un persécuteur qui renouvellera les crimes d'Antiochus aux derniers jours. Cette fois-ci il ne devait avoir que trop raison. Trente-six ans plus tard, le persécuteur apparaissait.

¹ Schürer, ouvr. cité, 2^e partie, p. 632.

² La même idée semble impliquée par les 144 000 élus de la source A de la Révélation de Jean. Ici elle est nettement accusée. Ce trait s'explique très bien chez un zélote, ennemi des Pharisiens. •

³ Voir les sources connues, *Daniel*, VII, VIII, XI ; *1 Mac.* I-IV ; Josèphe, *Antiq.*, lib. XII, 6-8.

Que deviendront les Israélites fidèles au milieu de cette persécution ? Les souvenirs du passé inspirent à l'auteur une parabole qui peint le sort des observateurs de la loi en ces jours de malheur. « Un homme de la tribu de Lévi, nommé.....¹, dit à ses sept fils : Ni nous ni nos parents ni nos ancêtres, nous n'avons jamais tenté Dieu de manière à négliger ses ordonnances. Jeûnons trois jours et au quatrième jour réfugions-nous dans une caverne et mourons plutôt que d'enfreindre les statuts du Seigneur des Seigneurs². »

Qu'est-ce donc que cet homme de Lévi qui préfère mourir plutôt que d'abandonner la loi ? C'est sans doute le peuple élu lui-même. C'en est le noyau incorruptible. C'est l'élite qui doit constituer les prémices du royaume de Dieu.

Tout est maintenant prêt pour le dénouement du grand drame. Le royaume de Dieu s'établit dans toute l'étendue de la création. Satan disparaît et avec lui l'angoisse et la souffrance. Le Messie venge les élus sur leurs adversaires³. Le Très-Haut lui-même sort de son habitacle et fait éclater sa

¹ *Taxo*, ce mot énigmatique qui a fait le tourment de tant de critiques ne paraît pas être la vraie leçon du texte. Voyez Hilgenfeld, la note de Fritzsche et les remarques de M. Schürer, *ouvr. cité* 2^e partie p. 633, note.

² Cap. IX. M. Schürer nous semble avoir entièrement raison lorsqu'il se refuse de voir dans le terme *Taxo* une appellation du Messie. Il faut reconnaître en effet que le langage que l'auteur prête à son personnage ne convient aucunement au Messie.

³ Voici le texte de ce passage : *Tunc implebuntur manus nuntii, qui est in summo constitutus, qui prolinus vindicabit illos ab inimicis eorum*. Qui est ce *nuntius* ? Ne serait-ce pas le Messie ? Il ressemble, en tout cas, à celui de l'apocalyptique populaire. Il préexiste : *in summo constitutus* ; il arrive au moment prévu ; il est aussi effacé que le Messie de nos apocalypticiens.

colère. La nature est bouleversée. C'est une peinture qui reproduit les couleurs traditionnelles de l'apocalyptique juive. Enfin a lieu la glorification d'Israël. « Alors tu seras heureux. Tu monteras sur le col et les ailes de l'aigle..... Dieu t'élèvera jusqu'au ciel étoilé..... D'en haut tu verras tes ennemis sur la terre, tu te réjouiras et tu loueras ton Créateur. »

Moïse ajoute à ses révélations quelques exhortations pour encourager son successeur qui se méfie de lui-même, et le document s'arrête là. Il est probable que l'auteur expliquait ensuite comment Moïse fut enlevé au ciel. C'est dans cette partie qu'a dû se trouver le récit de ce combat entre Michel et Satan dont il est question dans l'épître de Jude.

Cette apocalypse est sortie des entrailles du peuple. C'est un des exemples les plus parfaits du genre. Les aspirations qui s'y font jour sont essentiellement populaires. Elles ne dépassent pas l'horizon terrestre. L'auteur n'imagine pas une félicité qui n'aurait pas sa patrie pour théâtre. Aucune trace de la doctrine de la résurrection des corps dans son tableau de l'avenir qui est, cependant, complet.

A quel milieu notre voyant appartient-il ? On a pensé qu'il était zélote. Ce parti commençait alors à se former¹. On s'expliquerait ainsi l'antipathie contre les Pharisiens, qui éclate dans un passage que nous avons cité. Assurément notre auteur n'eût pas été parmi les modérés s'il avait vécu au temps du siège.

A quelle date a-t-il composé cet écrit ? C'est au lendemain des événements qui marquent l'an quatre de notre

¹ Schürer, ouv. cité, 2^e partie p. 635.

ère. C'est au début du règne des fils d'Hérode le Grand. Cela n'offre aucun doute lorsqu'on s'en tient à une exégèse rigoureuse des chapitres VI et VII.

Ce que l'on retrouve dans tous les écrits que nous venons de passer en revue, c'est l'utopie d'une restauration nationale. Voilà le trait caractéristique et dominant. Une théocratie, maîtresse du monde, ayant son siège à Jérusalem et s'incarnant dans le peuple élu, élevé ainsi à une prééminence absolue, voilà le rêve qui hante l'imagination de nos voyants. Leur chimère de grandeur politique les absorbe à tel point qu'ils oublient ou dédaignent toute espérance d'un caractère moins terrestre. Il est douteux qu'ils aient tous connu la doctrine de la résurrection. Du moins la plupart ne semblent pas y attacher beaucoup d'importance. Presque tous ne paraissent même pas soupçonner une félicité qui ne serait pas terrestre. Ceux qui, comme l'auteur de l'*apocalypse d'Esdras* (E), affirment un bonheur éternel qui doit suivre le règne terrestre du Messie ne montrent aucun enthousiasme, pour une conception plus spiritualiste. Soyons sûrs que leur pesant matérialisme à tous traduit fidèlement le sentiment populaire. C'est la chimère d'une restauration nationale qui explique l'histoire juive depuis les Macchabées jusqu'aux dernières catastrophes. L'apocalyptique populaire nous intéresse parce qu'elle nous révèle les sourdes colères, les haines implacables, les espérances de vengeance, les utopies grandioses qui enflammaient les âmes tant qu'il y eut une nation ou un simulacre de nation juive. Lorsque la répression sanglante de l'insurrection de Bar-Coziba eut décidément étouffé tout espoir, l'apocalyptique populaire s'éteint

à son tour. Possible à la fin du premier siècle alors que l'on était encore si loin de la résignation en Israël, les événements de l'an 135 lui enlevèrent toute raison d'être. Les oracles sibyllins d'origine juive ne dépassent certainement pas cette date¹. Aussi à partir des catastrophes qui engloutirent avec elles les chimères politiques d'Israël, nous allons voir l'apocalyptique prendre un caractère tout différent.

¹ Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Zweiter Theil. S. 802, 803.

CHAPITRE II

LES APOCALYPSES RABBINIQUES OU THÉOLOGIQUES

En effet, la plupart des apocalypses que nous devons étudier dans ce chapitre semblent émaner d'écrivains tout différents de ceux que nous avons fait connaître jusqu'ici. Ceux-ci étaient, sans aucun doute, d'ardents patriotes. A ce titre-là, il faut les classer avec les auteurs des portions juives des livres sibyllins. Ils ont le même ton, les mêmes haines, les mêmes utopies. Ceux que nous allons maintenant interroger ont été, selon toute vraisemblance, des rabbins, des théologiens. Nous rencontrons presque à chaque ligne de leurs écrits les doctrines caractéristiques du judaïsme des écoles. Les concordances d'idées que l'on peut y relever avec la théologie de la Mischna et du Talmud sont en si grand nombre qu'il n'est guère douteux que ces écrits ne soient issus du même milieu, des mêmes écoles. Il est vrai que l'on remarque, même dans les apocalypses populaires, certaines traces de cette théologie, mais elles sont peu nombreuses et plutôt accidentelles. Dans celles que nous appelons rabbiniques, c'est le fond même des idées qui appartient à la théologie. A ce point de vue, ces apocalypses sont d'un grand intérêt. Elles nous permettent de constater l'existence et le développe-

ment déjà avancé de cette théologie avant qu'elle ait été consignée dans les documents officiels.

C'est l'apocalypse dite de Baruch qui nous fournira les principaux éléments de ce chapitre. L'écrit dont nous allons maintenant donner l'analyse se trouve dans la première partie de ce document¹.

Vers le temps où les Chaldéens se préparaient à investir la ville Sainte, la parole du Seigneur fut adressée à Baruch, fils de Nérée. Le châtimeut qui allait frapper Israël lui est annoncé. Il lui est en même temps ordonné, ainsi qu'à Jérémie et aux justes qui lui ressemblent, de quitter sans retard la ville coupable « car, dit la voix divine qui lui parle, vos œuvres sont comme une colonne de soutènement pour la ville et vos prières lui servent de fortes murailles. » Baruch, ayant réuni les justes dans la vallée de Cédron, leur communique son message. Tous ils élèvent la voix et pleurent. Puis ils jeûnent jusqu'au soir.

Le lendemain l'armée ennemie campe autour de la ville. Baruch en sort et se tient sous un chêne². Tout à coup, il se sent soulevé dans les airs. Il aperçoit quatre anges aux quatre coins de la ville. Chacun d'eux tient une torche

¹ On verra ailleurs que des doutes sérieux nous restent encore sur l'étendue de cet écrit. Il commence certainement au chapitre 6 et ne va pas au delà de 32, 6. Il n'est pas certain cependant que la portion dont nous venons d'indiquer les limites extrêmes ne puisse pas se résoudre en plusieurs sources, tout au moins en deux éléments principaux. En outre, il nous est difficile d'admettre que les cinq premiers chapitres soient le véritable commencement de cette source. Quoi qu'il en soit, il n'y a aucun inconvénient à considérer les 32 premiers chapitres comme faisant partie d'un seul et même écrit. Cela ne modifie en rien les résultats de nos recherches et notre exposé y gagnera en clarté. Voir appendice III.

² Voyez 4 Esdras XIV, 1 : *sedebam sub quercu.*

allumée. Puis un cinquième ange apparaît qui confie à la terre l'éphod, le propitiatoire, les tables de la loi et les autres objets sacrés. La terre a charge de les conserver jusqu'aux temps messianiques¹. Cet ange ordonne, ensuite, aux quatre autres de mettre le feu à la ville. Les Chaldéens y pénètrent et emmènent le roi et le peuple en captivité.

Baruch et Jérémie paraissent sur la scène. Ils déchirent leurs vêtements en signe de deuil et jeûnent pendant sept jours². A la fin des sept jours, la voix divine ordonne à Jérémie de se rendre auprès des exilés pour les consoler et à Baruch de rester pour recevoir la révélation de l'avenir.

Baruch exhale alors sa douleur dans une lamentation qui est d'une grande beauté. Comme elle exprime le sentiment qui domine dans toute cette apocalypse, nous la reproduisons en partie :

« Heureux, dit Baruch, fils de Nérée, celui qui n'est pas né ou plutôt celui qui étant né est mort.... Vous, laboureurs, ne semez plus, et toi, terre, pourquoi donnes-tu tes fruits ? Toi, vigne, pourquoi donnes-tu encore ton jus, puisqu'on n'en fera plus l'offrande en Sion et que l'on ne présentera plus les prémices ? Vous, cieus, gardez votre rosée, n'ouvrez plus les réservoirs de la pluie. Toi, soleil, sois avare de tes rayons et toi, lune, éteins ta lumière. Vous, femmes, ne priez pas pour avoir des enfants. Pourquoi les hommes auraient-ils encore des fils puisque notre

¹ M. Ferd. Weber cite, dans son manuel de la théologie juive, p. 358, un passage du traité *Bamidbar rabba* où se trouve la même idée.

² Remarquons que tandis que les 7 jours de jeûne coupent en des parties bien déterminées l'apocalypse de *Salathiel* (4 *Esdras*), ici ils n'ont aucun rapport avec le plan de l'auteur. Il les introduit au hasard, sans raison apparente.

mère est dans le deuil et dans la désolation.... En vérité, notre douleur est infinie et nos plaintes sans mesure, puisque, toi, ô Babylone, tu es dans la prospérité tandis que Sion est dans le malheur. »

Ici commence un long dialogue entre la voix d'en haut et Baruch, qui s'étend jusqu'à la fin de l'apocalypse. Il est coupé, de temps à autre, de pauses qui consistent en jeûnes, suivis de changements de scène. Il n'est guère possible de reproduire cette longue discussion. L'enchaînement des idées fait défaut. L'auteur revient à chaque instant sur la même pensée pour l'exprimer à nouveau. Ce n'est que par un mouvement presque insensible que le discours avance. Marquons-en les phases principales. C'est tout ce que l'on peut faire.

La grande préoccupation de l'auteur, c'est d'expliquer et de justifier la conduite de l'Éternel à l'égard de son peuple. Pourquoi a-t-il permis que la ville Sainte fût détruite, le temple profané, les sacrifices et le culte abolis ? Pourquoi les adversaires triomphent-ils ? C'est l'éternelle question que la conscience d'Israël s'est toujours posée : pourquoi le juste est-il malheureux, abreuvé d'outrages, tandis que le pécheur prospère ? Au lendemain des catastrophes suprêmes elle revient plus poignante et plus tragique. Elle obsède, comme un cauchemar, l'âme de ceux qui restent. C'est pour y répondre que notre auteur a écrit son apocalypse. Si sa pensée semble s'en écarter, ce n'est que pour un instant.

Baruch a eu soin de couvrir d'une autorité incontestée, celle de Dieu même, la solution du grand problème qu'il prêche à ses frères affligés. C'est la voix divine qui la lui communique. Elle affirme, d'abord, que les

païens seront punis, les oppresseurs châtiés. Cela ne suffit pas à Baruch. Dans une longue lamentation, il exhale toute l'amertume de son cœur. Il conserve des doutes. Quand même le châtement atteindrait, un jour, les pécheurs, il n'en reste pas moins vrai qu'une foule d'hommes iniques ont réussi ici-bas. Ceux-là échappent au châtement. Quant aux méchants qui seront en vie, au jour de la rétribution, ils seront en petit nombre. Les bonnes œuvres des justes ne devaient-elles procurer à Sion aucun avantage ? Hélas, nous ressemblons à l'haleine qui se dissipe ! Dieu n'avait-il pas, cependant, déclaré à l'origine des choses que le monde a été créé pour l'homme. « Or ce monde, créé pour nous (les Juifs), je le vois subsister, tandis que nous autres nous nous en allons. »

Aux plaintes du Voyant la voix répond alors que si le siècle présent n'apporte aux justes que des souffrances et des angoisses, le siècle à venir leur réserve une couronne glorieuse : *corona in gloria magna*¹. C'est dans une autre vie que le juste trouvera les compensations qu'il n'a pas eues ici-bas. Le problème posé par notre auteur ne comportait pas d'autre réponse. Après la catastrophe de l'an 70, qui portait une si rude atteinte à l'utopie d'une revanche du peuple élu, on semble l'avoir mieux compris parmi les Juifs. L'auteur, qui a composé l'apocalypse de

¹ Il est très curieux de constater la peine énorme qu'ont eue les Juifs à transporter leurs espérances dans l'autre monde. Ceux d'entre eux qui ont subi l'influence de la culture grecque sont arrivés beaucoup plus tôt à se défaire du matérialisme inhérent aux aspirations nationales. La *Sapience* en est une preuve frappante. Ce n'est qu'après 70 que quelques esprits parmi les Juifs qui sont restés étrangers à la culture hellénistique s'élèvent à une sorte de spiritualisme comparable à celui de l'auteur de ce pseudépigraphe. Nous reviendrons sur ce point dans la suite de ce travail.

Salathiel (4 Esdras), n'offre pas d'autre consolation à ses compatriotes.

Elle ne suffisait cependant pas à tout le monde. Notre auteur semble avoir voulu prévenir les objections qu'il prévoyait, peut-être répondre à celles qu'on lui avait déjà faites. Tout le reste de son apocalypse n'a pas d'autre but que de les dissiper. Dans une longue prière qu'il met dans la bouche de Baruch, il montre combien il serait dur d'avoir à se limiter à la vie présente et de renoncer à l'espoir d'une autre existence. Ce qui entretenait les doutes, c'était l'incertitude quant à l'époque de l'avènement du siècle à venir. Notre auteur s'efforce de les atténuer par diverses considérations. Il en emprunte plusieurs à la théologie juive. Il affirme, par exemple, que le nombre des âmes à naître est déterminé d'avance. Le monde durera tant que le chiffre n'en aura pas été atteint¹. Mais c'est sur la prophétie qu'il compte le plus pour raviver les espérances. Il dévoile l'avenir et énumère les signes qui annoncent le siècle nouveau. C'est l'apocalyptique que nous connaissons déjà, mêlée de traits empruntés à la théologie rabbinique². Après les signes précurseurs a lieu le règne messianique. L'auteur en renouvelle les descriptions d'usage. Il vante l'abondance des fruits et des récoltes qui marquera ces jours heureux. En même temps la résurrection des morts aura lieu. Les âmes impies s'étioleront et périront. On le voit, c'est une apocalypse complète, faite selon les règles du genre.

L'auteur doit avoir été un rabbin. Il nous fournit lui-

¹ Ferd. Weber, *ouvr. cité*, p. 218, 220.

² Par exemple la mention de *Behemoth* et de *Leviathan*, les temps précurseurs divisés en douze parties, etc., etc.

même des preuves irrécusables de ses origines et de l'éducation qu'il a reçue. On ne remarque pas chez lui cette ardente passion politique qui est l'âme des apocalypses populaires. S'il est loin d'avoir renoncé à l'espoir d'une restauration matérielle d'Israël, il ne dit pas qu'elle se fera par l'extermination des païens. Il appartient plutôt à ces modérés à qui répugnait le fanatisme des zélotes. Peut-être est-il sorti des écoles de Jabné ou de Lydda¹. Ce qui le fait reconnaître encore mieux que sa réserve en politique, c'est sa connaissance de la théologie juive. Nous en donnons quelques exemples.

L'une des principales doctrines de la théologie juive, c'est que la justice des patriarches, des prophètes et même des rabbins contemporains, éminents en sainteté, a une vertu particulière. Elle peut être imputée à Israël tout entier. Dans le traité *Pesikta* on lit que la présence de Jérémie à Jérusalem préservait la ville ; lorsqu'il la quitta, elle succomba². N'est-il pas dit dans notre apocalypse que les œuvres de Jérémie et de ceux qui lui ressemblent protègent la ville coupable : *opera vestra sunt urbi huic tamquam columna firma, et preces vestrae tamquam murus validus* ? Ailleurs Baruch s'écrie que Sion aurait dû obtenir son pardon, à cause des œuvres de ceux qui avaient pratiqué le bien : *debitum erat Sioni, ut propter opera illorum, qui operati fuerant bona, dimitteretur ei*³. Les théologiens juifs enseignaient que les bonnes œuvres, en s'accumulant, constituent une sorte de trésor ou de capital qui est réservé,

¹ Renan, *Évangiles*, p. 1 à 26.

² Ferd. Weber, *ouvr. cité*, p. 286, 285.

³ *Apoc. Baruchi*, c. 3, 2 ; 14, 7.

mis en dépôt, pour le jour du jugement¹. Voilà une idée qui revient à plusieurs reprises dans les discours de Baruch : *justi bene sperant finem... qui habent apud te vim operum custoditam in thesauris*².

Dans un autre ordre d'idées, les docteurs juifs voyaient dans la mort qui frappe tous les hommes la conséquence de la faute d'Adam³. Ils n'ont pas formulé cette doctrine avec plus de précision que ne l'a fait notre auteur : *Adam... mortem attulit et abscidit annos eorum qui ab eo geniti fuerunt*⁴. On sait que si les théologiens juifs admettaient une sorte de souillure de la nature humaine, conséquence de la chute, ils n'en affirmaient pas moins énergiquement la liberté et la responsabilité des individus. Cette doctrine est une des pierres angulaires de tout le système⁵. L'auteur de notre apocalypse n'a pas manqué de la formuler très nettement à plusieurs reprises : *quia cum novisset fecit, propter hoc... torquebitur*⁶. Le monde, disait la théologie juive, a été créé à cause d'Israël⁷. Notre Voyant se plaint que ce principe, dont il n'avait jamais douté jusqu'ici, a cessé d'être vrai depuis que Dieu a rejeté son peuple⁸. Il n'est guère possible d'expliquer notre apocalypse sans le secours de la théologie juive. Ainsi les rab-

¹ Ferd. Weber, *ouvr. cité*, p. 292, 2 sq.

² 14, 12. Ailleurs on lit cette phrase : *et iterum thesauri, in quibus justitia eorum qui justificati sunt in creatura collecta est* (24, 1).

³ Ferd. Weber, *ouvr. cité*, p. 214, 3 sq.

⁴ *Apoc. Baruchi*, 17, 3. On lit ailleurs cette phrase non moins significative : *quando peccavit Adam et decreta fuit mors contra eos qui gignerentur*. (23, 4 ; cf. *Rom.* V, 12.)

⁵ Ferd. Weber, *ouvr. cité*, p. 218, 223.

⁶ *Apoc. Baruchi*, 15, 6 et 19, 3.

⁷ Ferd. Weber, *ouvr. cité*, p. 196, sq.

⁸ 14 ; 18 et 19.

bins enseignaient une conception très curieuse de la création des âmes. Elles ont commencé d'exister en même temps que le monde. Il en fut alors créé un nombre déterminé. Elles séjournent dans le paradis jusqu'au moment où l'être humain auquel elles sont destinées est conçu. L'âme se mêle alors au fœtus¹. La même idée se trouve, tout au moins en germe, dans des phrases comme celle-ci : « alors la multitude de ceux qui devaient naître fut dénombrée. » Ailleurs Baruch se demande si la multitude des âmes ne rentrera pas dans le néant lorsqu'Israël aura disparu : *an recipiet se multitudo animarum*² ? Dans un passage curieux on rencontre l'idée bizarre que deux monstres, *Behemoth* et *Leviathan*, serviront de nourriture aux justes dans les temps messianiques³. C'est là une imagination essentiellement rabbinique⁴. Enfin, l'homme qui ne mettait rien au-dessus de l'étude de la Loi ne se trahit-il pas lorsqu'il s'écrie : Si tu détruis Jérusalem, où trouvera-t-on à qui expliquer ce qui est dans ta Loi⁵ ? « Semez dans vos cœurs les fruits de la Loi ; elle vous protégera, » c'est sa dernière exhortation⁶.

On nous objectera peut-être les descriptions eschatologiques de notre auteur que l'on s'étonne de trouver sous la plume d'un rabbin. Celles de l'apocalyptique populaire

¹ Voyez dans l'ouvrage déjà cité de Ferd. Weber, *Altsynag. theol.* p. 217, le passage capital du traité *Tanchuma, Pikkude* 3 que cet auteur reproduit tout au long.

² 23, 4 ; 3, 8.

³ 29, 4.

⁴ Ferd. Weber, *ouvr. cité*, p. 384, 495 ; même idée dans 4 Esdras VI, 47 sq. (*apoc. Salathiel*), passage dans lequel il faut corriger *Enoch* en *Behemoth* selon une conjecture heureuse de M. Kabisch.

⁵ *Apoc. Baruchi*, 3, 6. Voyez Ferd. Weber, *ouvr. cité*. p. 25, § 7.

⁶ 32, 1 ; Ferd. Weber, p. 28, § 8.

ne sont pas plus matérialistes. Quelque étrange que cela puisse paraître, notre auteur ne s'est pas écarté sur ce point des traditions de l'école. La théologie juive n'a fait que systématiser les rêves d'avenir qui hantaient l'imagination populaire. Elle n'en a éliminé que l'élément politique, insoutenable après 70. Elle a conservé et consacré le matérialisme grossier, qui caractérise l'eschatologie vulgaire. Les idées de résurrection et de félicité céleste qu'elle y a mêlées n'ont pas suffi pour spiritualiser l'apocalyptique ¹.

Vers quelle époque notre auteur a-t-il écrit ? Sans nul doute, après la catastrophe de l'an 70. La prophétie que Baruch est censé prononcer et qui est la conclusion de cet écrit est décisive. « Dans peu de temps Sion sera renversée. Puis on la reconstruira. Cela ne durera pas longtemps mais la ville sera ruinée de fond en comble. Elle restera gisante ainsi et déserte jusqu'à un temps. Après cela, elle doit être glorieusement restaurée et couronnée à perpétuité. » Il est permis de penser que ce fut presque au lendemain des événements de 70 que notre apocalypse fut composée. On sent, à chaque page, l'amertume des vaincus encore poignante comme au premier jour. La plaie est toujours béante. L'auteur, partout ailleurs terne, languissant, médiocre, a des accents admirables quand il parle des malheurs de Sion. Il en a l'obsession. Pourquoi cette incompréhensible catastrophe ? Voilà la question qui le poursuit sans trêve et sans repos. Dans l'apocalypse de *Salathiel* que nous aurons à étudier, l'auteur exprime avec éloquence la même douleur mais il ne s'y enferme pas. L'énigme que notre apocalypticien ne se lasse pas de

¹ Ferd. Weber, *ouvr. cité*, p. 347-386.

sonder devient pour le premier le point de départ de méditations plus désintéressées. On sent qu'il est déjà plus éloigné de la catastrophe et qu'il a, en partie, recouvré sa liberté d'esprit ¹. Le nôtre n'a qu'une pensée, c'est de verser un peu de consolation dans l'âme ulcérée de ses compatriotes.

La compilation hétérogène qui porte le nom de Baruch nous fournit encore un document qui émane certainement des écoles rabbiniques ². On y relève la plupart des doctrines de la théologie juive dont nous avons trouvé les traces et, le plus souvent, les formules dans l'écrit que nous avons analysé en dernier lieu. C'est pour cette raison que nous classons ensemble ces deux apocalypses. Le document dont il va être question offre une particularité dont on n'a d'exemple que dans deux autres apocalypses. Un aperçu général de toute l'histoire antérieure y précède les descriptions eschatologiques. Ce trait lui est commun avec la *Vision des Bêtes* dans Enoch, et avec l'*Assomption de Moïse*. En récapitulant l'histoire, l'auteur nous fait connaître, sans le savoir, le point de vue auquel on envisageait celle-ci dans les écoles d'où lui-même est sorti. Son apocalypse aussi bien que la précédente nous permet ainsi de constater, en une certaine mesure, le développement déjà considérable de la théologie juive avant qu'elle fût formulée dans la Mischnah et dans le Talmud.

Notre apocalypse débute par une vision. Le Voyant aperçoit une nuée qui monte de la mer. Elle contient des

¹ C'est une remarque faite par M. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*. Zweiter Theil, S. 643.

² *Apoc. Baruchi*, 53-75. Pour plus de commodité nous appelons cette apocalypse la *Vision de la Nuée*.

eaux, en partie claires, en partie foncées. A son extrémité apparaît une sorte d'immense éclair. La nuée passe, couvrant la terre. Les eaux s'en échappent, les claires alternant avec les foncées jusqu'à douze fois¹. Les foncées sont plus abondantes que les claires. A la fin, il n'y a plus que les foncées qui tombent de la nue. Elles sont devenues encore plus noires et du feu s'y mêle. Partout où elles tombent, elles ravagent et détruisent. Tout à coup l'éclair saisit la nue et la précipite en bas. Puis l'éclair illumine toute la terre et la renouvelle. Douze fleuves montent de la mer, entourent l'éclair, lui sont assujettis. Sa domination est universelle. Ayant recouvré ses esprits le Voyant adresse à Dieu une fort belle prière pour lui demander l'explication de la vision qu'il vient d'avoir.

L'ange Ramaliel, chargé d'interpréter la vision, apparaît.

Les eaux claires et les eaux foncées qui tombent en alternant représentent les périodes successives de l'histoire. Les foncées figurent les époques où le mal triomphe et où les calamités abondent. Les autres sont les jours lumineux, marqués par l'ascendant du bien et les bénédictions du ciel. Les périodes qui alternent sont au nombre de douze. L'une des plus sombres est la première lorsqu'Adam transgressa le commandement et attira sur lui et sur ses descendants la mort. Puis Abraham surgit ; les plus grandes bénédictions s'attachent à son nom : *quia illo tempore non scripta lex apud eos nominabatur*. Ensuite une nouvelle période de ténèbres, marquée par la servitude d'Israël en Egypte. L'une des plus lumineuses succède à celle-ci, c'est l'époque glorieuse où fut promulguée la Loi.

¹ Voyez la même idée dans le chap. 27.

Puis vient un temps où Israël commet beaucoup de péchés et où les Amorrhéens font leurs œuvres impies. Ce sont des magiciens et des sorciers d'après l'auteur. Voici les beaux jours de David et de Salomon, suivis de l'apostasie des neuf tribus et demie et de leur exil. Avec Ezéchias, les années de délivrance merveilleuse, de sagesse et de vertu reparaissent. Manassé ramène les ténèbres sur Juda que Josias dissipe ensuite. Survient une des époques les plus sombres et les plus lamentables. Les anges mêmes s'en attristent. Nous avons nommé l'exil, la destruction de Jérusalem, le triomphe des idolâtres. Des jours moins malheureux succèdent à ceux-ci. C'est toute la période qui va de l'exil jusqu'au temps où vit l'auteur. Dans la période suivante nous sortons de l'histoire pour entrer dans l'eschatologie.

Le passage où il est parlé de la dernière période historique a un intérêt capital puisque les données qu'il fournit fixent nécessairement la date de notre apocalypse. Aussi nous en donnons la traduction. « Et les eaux claires qui sont venues en douzième lieu ont le sens suivant. Il viendra un temps après ces choses où ton peuple sera accablé au point qu'ils seront en danger de périr tous. Cependant, ils seront délivrés et leurs ennemis tomberont devant eux. Pendant un certain temps, ils seront dans la joie. Dans ces jours-là, peu après (l'exil), Sion sera de nouveau reconstruite; on restaurera ses sacrifices; les prêtres reprendront leur service; les gentils reviendront pour lui rendre hommage. Cependant ce ne sera pas complètement comme au commencement. Mais, après ces choses, un grand nombre de nations tomberont. »

Nous sommes sur le seuil de l'avenir. La prophétie rem-

place l'histoire. Voici des eaux plus foncées que toutes celles qui ont précédé. Elles représentent les calamités et les catastrophes des derniers jours. L'eschatologie de notre auteur ne diffère pas de celle que nous connaissons déjà. D'abord l'égarément et la folie s'emparent des hommes ; puis les guerres éclatent ; l'anarchie et la confusion suivent ; les fléaux de la nature achèvent de tout bouleverser. Enfin le Messie apparaît. Les derniers adversaires sont livrés entre ses mains. « Toute la terre engloutira ses habitants mais la terre Sainte protégera les siens en ce temps-là. » Puis le Messie juge les nations. Il extermine celles qui ont opprimé son peuple. Il laisse la vie à celles qui ont péché par ignorance et qui n'ont point connu Israël ; elles serviront les élus. Après ces choses commence la félicité des temps nouveaux. L'auteur l'a peinte en couleurs assez vives et parfois heureuses. C'est la fin de l'ancien ordre de choses. *Tempus illud finis est illius quod corrumpitur et initium illius quod non corrumpitur.*

L'auteur ne dit rien de la résurrection¹. Son apocalypse ne va pas au delà du règne messianique. Il ne faut pas se hâter, cependant, de conclure de ce silence que notre rabbin ne partageait pas ou ne connaissait pas cette doctrine. Avec ces apocalypses dont on a fait un si libre usage pour en intercaler des fragments dans les compilations que nous possédons ou pour les y faire entrer tout entières, il ne faut jamais être trop affirmatif. Il est toujours possible que l'on ait retranché justement la partie de l'écrit où se trouvait l'idée dont nous remarquons l'absence, parce qu'elle se trouvait exprimée ailleurs dans quelque autre

¹ La phrase *ex eis vivificabit* signifie non pas « il les ressuscitera » mais comme le contexte l'exige « il leur laissera la vie ; » chap. 72, 2.

fragment que l'on a inséré dans le recueil. Il est tout à fait invraisemblable qu'un écrivain dont l'origine pharisaïque et rabbinique est aussi évidente n'ait pas cru à la résurrection. On peut encore soutenir que la partie eschatologique n'est pas de la même main que le reste de l'apocalypse. Quoi qu'il en soit, il est clair que l'on ne doit se servir qu'avec une extrême circonspection de l'*argumentum ex silentio* quand il s'agit des apocalypses juives.

Il serait aisé de relever dans ce que notre auteur nous a laissé de nombreuses concordances d'idées, sur les points essentiels, avec les doctrines de la théologie rabbinique. Ce qui prouvera également bien qu'il a été rabbin, c'est sa façon de concevoir et d'interpréter l'histoire.

Autant que les théologiens juifs, il sacrifie l'histoire à l'idée. Il impose aux faits un cadre ou un « schématisme » tout artificiel. Il les groupe en douze périodes arbitraires. En cela, du reste, il n'a fait qu'exagérer un procédé qui a déjà été appliqué dans l'historiographie hébraïque elle-même. Dans les livres de Josué, des Juges, des Rois, le point de vue théocratique exerce une influence déjà marquée dans le groupement et l'appréciation des événements. De bonne heure, on perdit en Israël ce goût de conter pour le plaisir de conter qui fait le charme des chroniqueurs de race. Ce peuple n'a jamais produit un Hérodote. Hâtons-nous d'ajouter que, dans l'historiographie hébraïque, la tendance à sacrifier l'histoire à l'idée religieuse ne fait, en somme, que s'annoncer. L'idée projette, sans doute, son ombre sur les faits ; elle ne les dénature pas, du moins d'une façon systématique¹. Chez notre auteur,

¹ Dans les *Chroniques* et dans *Esdras*, la tendance est déjà beaucoup plus marquée. On est en plein judaïsme.

comme dans la théologie juive, le mépris des faits est poussé à l'extrême. Ils se transforment complètement sous l'influence des idées dominantes de cette théologie.

Ce n'est pas seulement par l'esprit et la méthode qu'il applique à l'histoire que notre auteur rappelle la théologie juive, c'est aussi par des concordances frappantes dans la narration de certains événements. En voici quelques exemples.

Comment conçoit-il la faute d'Adam et ses conséquences ? Absolument comme les théologiens juifs. Par sa désobéissance, Adam accumule non seulement sur sa tête mais aussi sur celle de ses descendants une longue suite de maux dont la mort est le dernier. Est-ce donc le péché qui se transmet de génération en génération ? Non point. Notre auteur sait affirmer avec autant de netteté que le plus correct des théologiens juifs que chacun est responsable de ses actes : *Non est ergo Adam causa, nisi animae suae tantum ; nos vero unusquisque fuit animae suae Adam*¹.

Dans ce qu'il dit d'Abraham, un mot, que nous avons cité dans notre analyse, a dû frapper. « La Loi, qui n'était pas encore écrite, était déjà nommée parmi eux, » c'est-à-dire Abraham et ses fils. On suppose que le patriarche connaissait la Loi. Idée souvent formulée dans la théologie rabbinique. R. Lévi disait que le père des

¹ *Apoc. Baruchi*, 54, 49 ; cf. 54, 15 ; 56, 6-14. Les théologiens juifs ont très nettement maintenu le libre arbitre. Voyez le chapitre très important que M. Ferd. Weber consacre à ce sujet dans son Manuel p. 223. Je n'insiste pas sur des points que j'espère avoir suffisamment mis en lumière dans l'analyse de l'apocalypse précédente. La vérité est que notre auteur montre une plus grande précision qu'aucun autre dans ses formules théologiques. Voyez les quelques remarques si justes de M. Schürer, ouvr. cité, seconde partie, p. 642.

croissants avait appris de lui-même la *Thora*. R. Schiméon disait de son côté que ses reins étaient deux sources d'où jaillissait la Loi. Dans les écoles on a fini par se représenter Abraham sous les traits d'un vénérable rabbin¹.

Rien de plus significatif que le passage où il est question de la promulgation de la Loi au Sinaï. Tout y rappelle d'une manière frappante les conceptions de la théologie juive sur la même matière. Il est à peine nécessaire de dire que le récit biblique est entièrement transformé. Voici cette page curieuse : « En ce temps-là, la lampe de la Loi éternelle brilla devant tous ceux qui étaient assis dans les ténèbres. Elle devait annoncer aux fidèles la promesse de leur récompense. Aux méchants était réservé le tourment du feu². En ce temps-là, les cieux se retirèrent de leur lieu et ceux qui étaient sous le trône s'émurent lorsque Moïse pénétra parmi eux³. Car Dieu lui révéla les ordonnances de la Loi, la fin des temps, une foule de choses. Il lui montra la ressemblance de Sion et ses mesures qui devaient servir de modèle pour le sanctuaire de ce temps-là. Il lui fit voir les dimensions du feu, les profondeurs de l'abîme, le poids des vents, le nombre des gouttes de pluie, la force de la colère, l'abondance de la compassion, la fermeté du jugement, la racine de la

¹ F. Weber, *Altsyn. theol.*, p. 255, 257, 258.

² Rien n'éclaircit mieux le texte que nous traduisons que les passages des traités *Pesikta*, *Mechilta*, etc., indiqués par M. Weber, *ouvr. cité*, p. 56 à 59. « L'écriture enseigne que le Saint a présenté la Loi à tous les peuples. Ils ne l'acceptèrent pas jusqu'à ce qu'Israël vint qui l'accepta, » etc. Les *credentes* du texte, sont les Israélites qui ont accueilli la Loi ; les *increduli* sont les païens qui l'ont repoussée.

³ Voici le véritable commentaire de cette phrase que le récit de la Genèse ne saurait expliquer : lorsque Moïse monta sur la montagne, les anges, jaloux d'Israël, se précipitèrent sur lui.... *Schemoth rabba*, c. 28, cité par M. Ferd. Weber, *ouvr. cité*, p. 259.

sagesse, les richesses de l'intelligence, les sources de la science, la hauteur de l'air, l'immensité du paradis, la fin des siècles, le commencement du jour du jugement, le nombre des offrandes, les contrées qui n'existaient pas encore, l'entrée de l'enfer, le séjour des damnés, le lieu de la fidélité, l'endroit de l'espérance, l'image des tourments à venir, la multitude innombrable des anges, la force du feu, la lueur des éclairs, le bruit du tonnerre, la hiérarchie des anges, les dépôts de la lumière, les changements des saisons et les interprétations de la Loi¹. »

Les règnes de David et de Salomon que la tradition rabbinique ne séparait pas passaient pour une sorte d'âge d'or que les temps messianiques renouvelleraient². C'est absolument de cette façon que notre auteur envisage ces deux règnes qu'il ne distingue pas davantage. Il faudrait citer tout le chapitre LXI^e. « Comme ses habitants ne commettaient point de péchés, la terre Sainte surpassait en gloire tous les autres pays. »

Tout ce que notre apocalypse dit d'Ezéchias et de la défaite de Sanchérib rappelle, trait pour trait, la tradition rabbinique. Celle-ci exaltait ce roi au point de dire qu'il « avait compté tous ses membres et montré qu'il n'avait péché avec aucun. » Que dit notre auteur ? *Tunc confisus est Ezechias in operibus suis et speravit in justitia sua*³.

Impossible de rien comprendre à ce que notre Vision

¹ On peut rapprocher ce passage curieux, où l'on a remarqué le mélange de notions abstraites et d'objets concrets, des portions de l'apocalypse d'*Enoch* où le monde supra-sensible est dépeint.

² Ferd. Weber, *ouvr. cité*, p. 366, 367.

³ Ferd. Weber, *ouvr. cité*, p. 224 ; traité *Berachoth*, 28^b, cité par M. Weber, p. 341. Le récit de la destruction miraculeuse de Sanchérib a des amplifications qui sentent leur rabbinisme.

dit de Manassé si l'on ne tient pas compte des traditions rabbiniques relatives à ce roi. Les théologiens juifs ne s'accordaient pas sur le sort que Dieu réservait à Manassé. Les uns disaient qu'il finirait par obtenir la félicité éternelle. Les autres le faisaient impitoyablement damner. Notre auteur semble avoir voulu concilier les deux opinions en supposant que Dieu délivra le roi impie d'une mort affreuse mais seulement pour un temps « afin qu'il sût désormais par qui il devait être tourmenté à la fin ¹. »

Ces exemples suffisent, sans doute, pour montrer à quel point notre apocalypse est saturée de la théologie rabbinique. On la reconnaît aussi bien dans les détails que dans l'esprit général. En cela la *Vision de la Nuée* se distingue nettement des apocalypses populaires. C'est pourquoi nous croyons pouvoir affirmer, en toute sécurité, que notre auteur a fréquenté les écoles des docteurs de la Loi.

A quelle date notre apocalypse a-t-elle été composée ? Au cours de notre analyse nous avons donné la traduction du seul passage qui fournisse des clartés sur ce point. Après avoir mentionné la restauration du sanctuaire et le regain de gloire partielle qui s'y rattacha, l'auteur résume toute la période suivante jusqu'aux temps messianiques en une seule phrase : *sed erit post hæc, erit ruina gentium multarum*. A quoi fait-il allusion ? Sans doute à la conquête romaine. C'est encore bien vague. Une indication plus précise semble ressortir de ce double fait ; d'abord l'auteur ne mentionne aucunement la destruction de la ville Sainte en 70, ensuite il suppose que la terre Sainte protégera ses habitants. Il n'eût pas dit cela

¹ Ferd. Weber, *ouvr. cité*, p. 328, 313, 137.

s'il avait assisté aux événements de l'année funeste. Il nous paraît donc probable que notre auteur a vécu avant la catastrophe de l'an 70. Nous ne pouvons rien affirmer de plus précis. Ce qui importe davantage, c'est qu'on ne peut pas lui contester sa qualité de rabbin. A ce titre il sert à nous faire connaître les doctrines que l'on professait déjà au premier siècle de notre ère dans les écoles juives de la Palestine.

CHAPITRE III

L'APOCALYPTIQUE TRANSCENDANTE.

Il nous reste à étudier deux apocalypses qui se distinguent de toutes les autres par le même trait fondamental. Le monde invisible y joue un rôle prépondérant. A côté des grands événements qui constituent l'eschatologie traditionnelle, les auteurs de ces deux écrits ont la vision d'un ordre de choses qui, quoiqu'il tienne encore au nôtre par certains côtés, est cependant d'une autre nature. Il est essentiellement transcendant. Il s'agira d'en fixer les limites et l'étendue, car, nous le verrons, il ne se confine pas dans l'avenir ; il envahit le présent ; il sera et il est tout ensemble. Cette conception d'un monde supra-sensible, si éloignée de l'ancien hébraïsme, commune aux deux écrits dont il va être question dans ce chapitre, n'est pas complètement étrangère à la théologie juive. On en retrouve même les traces et les germes jusque dans l'apocalyptique populaire.

Nous n'insistons pas davantage sur l'importance de nos deux écrits. Elle justifie l'étude détaillée que nous allons essayer d'en faire.

C'est encore la compilation qui porte le nom de Baruch

qui nous fournira l'une de ces apocalypses¹. Nous lui donnons le titre d'*Assomption de Baruch* que nous justifions ailleurs. Elle commença par une prière. Les idées de la grandeur infinie, de la sagesse incommensurable et de la toute-puissance de Dieu la remplissent et s'expriment dans un langage qui n'est pas sans élévation. L'aveu de la petitesse, de la bassesse, du néant de l'homme rehausse encore le prix de l'adoration. Baruch supplie Dieu d'avoir compassion de son peuple. Il a bon espoir d'être exaucé. « Ne possédons-nous pas ta Loi ? Nous ne pouvons manquer d'être toujours heureux, puisque nous ne nous sommes pas mêlés aux gentils. La Loi qui est parmi nous, nous viendra en aide. »

N'est-ce pas là le ton et le langage des rabbins après la catastrophe de 70 ? Leur seul espoir fut désormais la Loi, *lex quae est inter nos et sapientia excellens quae est in nobis*.

C'est Dieu qui répond à Baruch². On aperçoit aisément, dès les premiers mots, qu'il y a une lacune ou une confusion dans le texte. Baruch avait demandé à Dieu d'avoir compassion de son peuple. Dieu, tout en disant qu'il va lui répondre, l'entretient d'abord du sort des impies et passe ensuite à l'eschatologie³. Dans ce qui en est dit ici, l'auteur ne s'écarte pas encore de la tradition. La voix

¹ *Apoc. Baruchi*, chap. 48 à 52, 7 ; 41 à 43, 2 ; 76, 1-4.

² Dieu ou une voix céleste. Ceci n'est pas spécifié dans nos fragments, soit qu'il en ait été ainsi dans le texte primitif, soit que le passage où le personnage céleste était nommé, ait été supprimé.

³ On est tenté d'intercaler ici le fragment 41, 2 sq. soit en entier soit en partie. Il contient justement les idées qui motivent la réponse qui est donnée dans 48, 27 à 29 et qui ne s'applique pas à ce qui précède dans le texte. Il y aurait, naturellement, à éliminer les retouches dont le compilateur ou tel lecteur inconnu est manifestement responsable.

divine énumère les signes précurseurs de la fin des temps. On sera pris à l'improviste. *Nescient quia appropinquavit judicium meum*. Les rumeurs étranges, les apparitions, les impostures, les prédictions vraies ou fausses foisonneront. Ce sera un temps d'anarchie, de décadence et de folie. Puis les guerres, les hostilités surviendront. Enfin la flamme dévorera les méchants qui ont méprisé les statuts de Dieu. *Veniet enim judex et non tardabit*. Pas d'excuse, car tous les habitants de la terre savaient qu'ils faisaient le mal et s'ils ont ignoré la Loi, c'est leur orgueil qui les en a éloignés¹. Baruch s'émeut à la pensée de tant de pécheurs condamnés à périr : *O quid fecisti Adam omnibus qui a te geniti sunt !* Il se console, cependant, en songeant à la gloire qui est réservée aux justes. Une autre question le préoccupe. Quelle sera la forme, la figure, l'aspect de ceux qui verront le jour de l'Éternel ?

Ici l'auteur développe une conception que nous n'avons pas encore rencontrée.

La résurrection des morts doit précéder immédiatement le dernier jugement. Les morts ressuscitent tels qu'ils étaient. Rien n'est encore changé en eux. De cette manière les vivants reconnaîtront ceux qu'ils ont vu mourir. On ne doutera plus de la résurrection.

Ce premier état, cependant, n'est que provisoire. Aussitôt après le jugement, un merveilleux changement se fait chez les ressuscités. Les méchants deviennent de plus en plus laids, affreux, repoussants. Les justes, au contraire, s'embellissent. Une gloire dont l'éclat augmente sans cesse les enveloppe. « L'aspect de leur face se changera en une

¹ Il y a ici une allusion à l'idée que la promulgation de la Loi a été faite aux nations aussi bien qu'à Israël. Voyez p. 92, note 2.

lumineuse beauté afin qu'ils puissent posséder le monde qui ne meurt pas. » Ceux-ci revêtiront la splendeur des anges, les autres deviendront des fantômes hideux ; ils s'étioleront et se consumeront au point de ne plus être que des apparences, des spectres, des images : *commutabuntur isti et illi, isti in splendorem angelorum et illi ad stuporem visionum et ad visum imaginum maxime tabescent.*

Il s'agit donc, dans la pensée de notre théologien, d'une transformation de l'être lui-même. Le corps se dépouille, en quelque sorte, de son opacité. Il devient lumineux. Sa substance se métamorphose en lumière. Il devient ainsi pareil à celui des anges. D'après la théologie juive, les anges ont un corps de flamme. C'est de la lumière qu'ils tirent leur origine et qu'ils se sustentent¹. En somme, d'après notre auteur, le corps céleste c'est toujours l'ancien corps mais épuré, débarrassé de ce qui l'alourdit et l'épaissit. La matière qui le compose est la plus légère, volatile, impalpable qui se puisse concevoir.

Dépouillés ainsi des parties périssables de leur corps, les justes deviennent sensibles à un ordre de choses qui leur était inconnu. « Car ils verront le monde qui leur est maintenant invisible ; ils verront le siècle qui leur est maintenant céle. Le temps ne leur apportera plus la vieillesse. Car ils habiteront sur les sommets de ce monde-là. Ils seront pareils aux anges ; ils auront l'éclat des astres ; ils prendront toutes les formes qu'ils voudront. Leur beauté deviendra plus exquise ; la lumière qui est leur être se rapprochera de la gloire divine. Car toute l'étendue du paradis se déploiera devant eux. Ils verront l'imposante

¹ Ferd. Weber, *Altsyn. Theol.*, p. 161, etc.

beauté des êtres qui sont sous le trône¹. Toutes les armées des anges que ma parole contient maintenant et qui sont forcés, par mon commandement, de rester en leur place jusqu'à ce que l'heure de leur avènement vienne, leur apparaîtront, etc.². »

Notre apocalypse se terminait, sans doute, par l'assomption de Baruch. Le compilateur, voulant insérer un autre fragment d'apocalypse dans son recueil, l'a rejetée jusqu'au 76^e chapitre. C'est là du moins ce que nous supposons. Baruch reçoit l'ordre de gravir une montagne, d'embrasser d'un regard la terre. Il lui est annoncé que son assomption aura lieu dans quarante jours.

On le voit, cette apocalypse nous introduit dans un ordre de conceptions très différentes de celles que l'on rencontre dans l'apocalyptique populaire. Celle-ci a une tendance marquée à matérialiser l'eschatologie. L'imagination hébraïque elle-même ne sort guère des horizons terrestres. La plupart de nos auteurs ne semblent rien imaginer au delà du triomphe et du règne du Messie à Jérusalem. On dirait qu'instinctivement ils répugnent à toute spéculation qui les porterait en dehors du monde concret. Ceux qui parlent de la résurrection et d'une félicité céleste autre que les joies du règne messianique n'y insistent guère. Ils sont loin d'y attacher l'importance que ces sortes de doctrines ont toujours eue au sein des races aryennes. Voilà ce que nous avons déjà constaté, à plus d'une reprise, au cours de ce travail.

¹ Les *Chajjoth*, *idem*, p. 164.

² Comment ne pas songer aux *σώματα ἐπουράνια* de Saint Paul, 1 Cor. XV, 40 ? La *δοξα* n'en constitue-t-elle pas l'élément essentiel, la substance ?

Il y avait donc une lacune énorme dans les conceptions juives de l'au delà. Une luxuriante eschatologie ne doit pas faire illusion ni dissimuler ce qui leur manquait. Deux ou trois affirmations telles que le règne messianique, la résurrection, le jugement dernier étaient admises par tout le monde. On n'était pas arrivé à les coordonner dans un ordre bien déterminé, Encore moins était-on parvenu à en tirer une conception quelconque de cet inconnu qui devait nécessairement succéder aux temps messianiques.

Voilà la lacune que notre auteur devait aider à combler.

Dans le fragment qu'il nous a laissé, il ne spéculé que sur la nature du corps ressuscité. Mais quel est le fond de sa pensée ? Quelle est l'idée qui le pousse, à son insu, à élaborer la conception du corps ressuscité que nous avons exposée ? C'est qu'il pense que le corps céleste doit être approprié à sa nouvelle demeure. Il est bien clair que notre théologien a déjà dans l'esprit une notion quelconque de cet au delà inconnu dont l'imagination populaire se préoccupait si peu. Il ne serait peut-être pas difficile de tirer de certaines de ses expressions une ébauche de cette notion qui ne serait pas sans intérêt. Qu'il suffise de dire que par sa conception du corps ressuscité, notre auteur introduit un nouvel élément dans l'apocalyptique. C'est dans l'apocalypse de *Salathiel* que nous verrons cet élément prendre une importance capitale.

On comprend aisément que, lorsque la destruction de Jérusalem en 70 et les dernières convulsions qui eurent lieu sous Trajan eurent anéanti les rêves du messianisme populaire et politique, l'eschatologie ait pu se spiritualiser. On conçoit que certaines âmes aient cherché les compensations du présent dans des conceptions plus raffinées et

plus idéales de l'avenir. Nous le verrons, elles n'ont eu qu'à développer certains germes d'idées qui se trouvaient enfouis dans la théologie juive et qu'elles ont été seules à faire fructifier.

Ce que nous venons de dire préjuge la question de la date de notre apocalypse. L'*Assomption de Baruch* vit le jour, sans doute, vers la fin du premier siècle, en tout cas, après l'an 70. Hâtons-nous d'ajouter qu'en dehors des présomptions générales que nous venons de formuler, le texte lui-même ne nous fournit aucune indication sur l'époque de sa composition. Les paroles qui terminent l'oraison de Baruch au chapitre 48^e supposent la destruction de Jérusalem et la ruine des espérances du parti national. Lorsque le Voyant affirme que tant que la Loi restera, Israël ne tombera pas, n'exprime-t-il pas la pensée même qui devint l'âme du judaïsme rabbinique et la sauvegarde d'Israël à travers tant d'orages ? Ne tentons pas de préciser davantage.

La seule doctrine un peu nette qui se dégage de l'écrit que nous venons d'étudier est celle de la résurrection des corps. Par une sorte de métamorphose mystérieuse ceux-ci s'adaptent et s'assimilent aux conditions essentielles du monde céleste. On sent que cette doctrine implique une conception particulière du monde supra-sensible¹. Par bonheur nous possédons une apocalypse

¹ Que le lecteur veuille bien ne pas identifier, d'emblée, les deux mondes dont il est question ici avec le *κόσμος αἰσθητός* et le *κόσμος νοητός* de la philosophie platonicienne ou philonienne. On verra plus loin qu'il ne s'agit que d'une analogie apparente plutôt que réelle, de *forme* et non de *fond*. Les termes dont nous nous servons trompent. Il faut se souvenir que nous exposons des notions essentiellement *sémitiques*, très difficiles à exprimer dans nos langues d'origine gréco-romaine.

juive où les notions que l'on ne fait qu'entrevoir dans l'*Assomption de Baruch* se trouvent développées, précisées, approfondies. Elles en constituent le fond même. De là l'intérêt particulier qui s'attache à cette apocalypse ¹.

Dans la trentième année après la ruine de Jérusalem Salathiel qui est en exil à Babylone raconte qu'il a eu des songes qui l'ont profondément troublé. Un ange lui est apparu qui lui a donné l'ordre de jeûner pendant sept jours ². Ce temps écoulé, Salathiel est en proie à une grande agitation. La pensée des malheurs de Sion et de la prospérité de Babylone l'obsède. Un doute cruel le saisit. Il l'exhale en une prière. Depuis qu'il est à Babylone, a-t-il vu que les vainqueurs fussent moins pervers que les

¹ *Liber Esdr.* IV. Cette apocalypse se compose des quatre premières visions sauf les passages qui constituent l'écrit qui portait le nom d'Esdras avant d'avoir été combiné avec celle-ci. Voyez p. 33 note. Nous pensons que notre apocalypse portait en tête le nom de *Salathiel* et que c'est le compilateur qui lui a donné comme à la compilation entière le titre d'apocalypse d'Esdras. M. Kabisch (*ouvr. cité*, p. 7 à 10) nous paraît l'avoir démontré. Il fait observer avec justesse que, si le nom d'Esdras s'était trouvé dans le texte primitif (III, 1), l'auteur aurait écrit *Esdras qui et Salathiel*, s'il avait tenu à mentionner le nom de Salathiel, et non *Salathiel qui et Esdras*. Pourquoi désigner un homme aussi connu qu'Esdras par un nom tout à fait obscur? *Qui et Esdras* c'est une de ces retouches que l'on reconnaît sans peine. Remarquez aussi la contradiction que fait naître dans le texte cette malheureuse phrase explicative. Comment Esdras aurait-il pu être à Babylone 30 ans après la ruine de Jérusalem? L'auteur se serait trompé de cent ans. Enfin rien dans la situation qu'il suppose, rien de ce qu'il dit de son héros ne convient à Esdras. C'est pourquoi nous appellerons cette apocalypse, *apocalypse de Salathiel*.

² M. Kabisch pense qu'il y a ici une lacune dans le texte. L'auteur mentionnait en cet endroit un premier jeûne de sept jours ordonné par l'ange. En effet, on lit au commencement de la troisième vision cette phrase: « et similiter jejunavi septem diebus ut suppleam tres hebdomadas quae dictae sunt mihi. » Or, d'après le texte en sa forme actuelle, Salathiel n'a jeûné jusqu'ici que deux fois. La conjecture de M. Kabisch paraît donc fondée.

vaincus ? Bien au contraire. Dès lors pourquoi les impies oppriment-ils Israël ? Quel est donc le peuple qui a observé les préceptes de Dieu comme Jacob !

« Tu as cru comprendre la voie du Très-Haut, » lui dit l'ange et il lui prouve qu'il lui est impossible de concevoir un ordre de choses qui le dépasse. Citons des paroles qui méritent d'être attentivement examinées. « Comment, dit l'ange Uriel, ton vaisseau pourrait-il contenir la voie du Très-Haut car celle-ci a pour sphère un domaine insaisissable et celui qui, étant corruptible, appartient à un siècle corruptible est hors d'état de connaître la voie de l'incorruptible. » *Quomodo poterit vas tuum capere Altissimi viam?* Un peu plus loin l'ange ajoute, « ceux qui habitent sur la terre ne peuvent comprendre que les choses qui sont sur la terre, de même que les habitants des cieux ne conçoivent que les choses qui sont sur les hauteurs célestes¹. »

Ainsi, dans la pensée de notre auteur, il existe deux domaines opposés, deux sphères contraires des choses, deux mondes. L'un est celui où se meut le Voyant, l'autre lui échappe ; il ne peut ni le connaître ni le concevoir. Le monde céleste n'est pas seulement supérieur au monde terrestre, il est d'autre substance. Il y a antinomie.

Dans quels rapports sont ces deux mondes ? On ne doit pas se les représenter comme, en quelque sorte, superposés l'un à l'autre. Ils se suivent dans le temps plutôt qu'ils ne se superposent dans l'espace. L'un c'est le monde visible et présent, l'autre c'est le monde à venir. L'un

¹ IV, 11, 21. Cf. ch. IV, 23 : *interrogare de superioribus viis*. Cela rappelle le langage de Paul aux Colossiens (III, 2) τὰ ἄνω προνοεῖτε μὴ τὰ ἐπι τῆς γῆς.

c'est l'αἰὼν οὗτος, l'autre c'est l'αἰὼν ἐκεῖνος. Tout le monde distinguait entre le *Olâm habbâ* et le *Olâm hazeh*. Notre auteur a accentué cette distinction. Les deux siècles ne sont pas séparés par l'ordre de leur succession seulement ; ils le sont encore par leur nature.

Notre analyse de la notion du monde invisible qui est au fond de toute cette apocalypse n'est pas encore complète. Pour notre auteur, comme pour tout juif, le siècle qu'il rêvait fut d'abord dans l'avenir. Il en arriva à le concevoir autrement que la plupart de ses compatriotes. Il lui apparut comme étant d'une nature particulière. Aussitôt cette nouvelle notion du monde céleste s'étendit et s'élargit. Insensiblement le monde invisible envahit le présent. Le siècle qui ne sera définitif que dans un avenir déterminé est censé déjà exister. Entrevu, d'abord, comme réalité prochaine, il a projeté en arrière, jusque dans le passé, sa lumière, de sorte qu'il n'est pas seulement en avant d'Israël mais que déjà il plane sur sa tête quoiqu'il lui soit caché. C'est ainsi que le Voyant en obtiendra une vue anticipée quoiqu'il soit encore éloigné du moment où doit apparaître aux yeux de tous le monde céleste.

Telle est la genèse d'une conception dont l'*Assomption de Baruch* nous a déjà donné le germe. On le voit, elle procède de la notion populaire qui distinguait entre le siècle présent et le siècle à venir. Elle aboutit à la conception d'un monde supra-sensible qui existe déjà mais qui ne sera révélé qu'au temps marqué de Dieu ¹.

¹ Nous n'avons exposé de cette notion que ce qui est nécessaire à l'intelligence de notre apocalypse. Nous discuterons dans une autre partie de ce travail la *nature particulière* de ce monde supra-sensible imaginé par notre auteur.

Il nous reste encore un point important à mettre en lumière avant de reprendre l'analyse de notre apocalypse.

Quomodo vas tuum capere poterit viam Altissimi, a dit l'ange à Salathiel. Dans la pensée de notre auteur l'homme mortel est impuissant à saisir les choses célestes. Sa nature même l'en empêche. En son état actuel, il n'arrivera jamais à connaître le monde invisible. Quelle est donc la nature de cette impuissance qui, d'après notre auteur, borne la vue de l'homme aux horizons terrestres ? Un passage très curieux de notre apocalypse nous l'apprendra. « Ce siècle-ci ne peut supporter les choses qui ont été promises car il est plein de tristesse et d'infirmités. Si donc ce qui a été semé n'est pas arraché et si le lieu même où le mal a été semé ne disparaît pas, celui où le bien a été semé ne viendra pas. Car un grain de mauvaise semence a été implanté dans le cœur d'Adam et que d'impunité il a fait germer et fera germer jusqu'à la moisson¹ ! » Il est clair que ce n'est pas d'une incapacité intellectuelle qu'il s'agit dans la pensée de notre auteur. Ce n'est pas parce que son intelligence n'est pas assez exercée à la vue des entités éternelles que l'homme ne les saisit pas. La cause de son impuissance est d'un tout autre ordre. Si l'homme ne peut comprendre les mystères du monde céleste, c'est parce qu'il est sujet à la corruption. *Non potest corruptibilis*, dit l'ange, *in saeculo corruptibili cognoscere viam incorruptibilis*. Faut-il nous contenter de cette affirmation un peu vague ? Nous ne le pensons pas. Le passage dont nous venons de donner la traduction va nous livrer le vrai sens de cette affirmation. Mais que

¹ *Lib. Esdr. quartus* IV, 27-31. Consultez l'excellente traduction grecque de M. Hilgenfeld et les variantes syriaques, etc.

d'énigmes dans ce passage ? Qu'est-ce que cette mauvaise semence qui a germé dans le cœur d'Adam ? Voilà l'obstacle qui s'oppose à la révélation du siècle à venir. C'est cette mauvaise semence, en outre, qui empêche l'homme de concevoir les choses supérieures.

Fort heureusement la théologie juive nous procure la lumière sans laquelle ce passage resterait parfaitement inintelligible. Elle enseignait que l'homme naît avec une inclination qui le porte au mal. Ce qu'il y a de particulier, c'est que cette inclination est essentiellement physique. Elle a son siège dans la chair. Sans se confondre avec l'instinct de procréation, elle lui est étroitement apparentée. Les rabbins l'appelaient *jezer hara*. C'est la source de tout le mal qui se produit chez l'homme, pensées et sentiments mauvais aussi bien que vices physiques. Jamais le *jezer hara* ne perd sa nature première. C'est un instinct charnel dont l'irradiation va jusque dans l'âme. Impuisant, encore virtuel, avant la chute, cet instinct s'est alors éveillé ; il est devenu, par la suite, la cause de tous les débordements auxquels les hommes se livrent. Voilà ce que notre auteur entend lorsqu'il parle du *granum seminis mali seminatum in corde Adam*. Ailleurs le Voyant s'écrie : « Adam qui portait un cœur mauvais fut le premier transgresseur ¹. »

Ces éclaircissements, semble-t-il, nous donnent la clé de notre apocalypse. Salathiel est impatient de sonder les voies de Dieu qui lui paraissent contradictoires. L'ange lui fait entendre que ce sont-là des mystères qui appartiennent à un domaine qui lui échappe. Qu'est-ce donc qui

¹ Voyez les chapitres si importants que M. Ferd. Weber a consacrés à ce sujet dans le livre que nous citons sans cesse, p. 217-223.

arrête l'essor des désirs de Salathiel ? Lui-même, sa nature qui porte en elle-même le germe corruptible et corrompant, sa chair qui est le siège d'une inclination qui le rend impropre à concevoir les choses divines. Pour qu'il en ait seulement une vue lointaine, il faudra qu'il passe par une série d'épreuves et qu'il se dépouille en quelque sorte des éléments charnels qui l'enchaînent à la terre. Voilà la pensée dont nous allons suivre le développement à travers cette apocalypse. C'est elle qui fait l'unité de ce livre. Les digressions ne manquent pas. Le fil de la pensée mère subit bien des courbes et se replie souvent sur lui-même ; elle atteint, cependant, le but et alors se déploie tout entière.

A deux reprises, l'ange a déclaré à Salathiel que son impuissance à comprendre les voies de Dieu lui en rendait la révélation inutile ; en même temps tout ce qu'il a dit du siècle à venir n'a fait qu'augmenter le désir du Voyant de soulever le voile. Quand aura lieu l'avènement du siècle incorruptible ? L'intervalle qui nous en sépare sera-t-il plus court que le temps écoulé depuis le commencement des choses ? Les péchés des habitants de la terre empêchent-ils peut-être la consommation des temps ? Telles sont les questions que Salathiel agite dans la dernière partie de ce premier entretien avec l'ange Uriel. Celui-ci lui répète, sans cesse, que les temps sont fixés par des lois immuables. Il lui dit, par exemple, que le nombre des âmes qui sont destinées à naître étant déterminé, la fin des temps ne peut avoir lieu que lorsqu'elles auront toutes vécu ici-bas.

L'ange suspend ici l'entretien et de nouveau ordonne à Salathiel de jeûner pendant sept jours. Le retour régulier, à trois reprises, de ces jeûnes d'égale longueur indique, à

lui seul, que l'auteur ne les a pas imaginés sans raison. Ils symbolisent la pensée dominante de son apocalypse. Ce sont des épreuves successives destinées à épurer la chair même du Voyant, à la dépouiller de l'inclination mauvaise, du *cor malignum*, du *jezer hara*, et à amortir les éléments corruptibles qui le rendent inapte aux visions célestes¹.

La seconde vision a été conçue sur le même plan que la première. A la fin des sept jours de jeûne, Salathiel « ayant reçu de nouveau un esprit d'intelligence » élève la voix et se répand en plaintes qui ne diffèrent pas des premières. Pourquoi Dieu n'a-t-il pas châtié lui-même son peuple plutôt que de le livrer aux mains des idolâtres ? L'ange lui répond en lui redisant qu'il est incapable de pénétrer des mystères qui appartiennent à un ordre de choses qui le dépasse. Salathiel semble avoir compris, car il s'écrie : « Qui peut connaître ces choses, excepté celui qui n'habite pas parmi les hommes ? *Nisi qui cum hominibus habitationem non habet. Ego autem insipiens.* Remarquez que chaque nouvel entretien est suivi des mêmes questions et des mêmes réponses. L'auteur n'a-t-il pas voulu marquer par là que Salathiel n'est pas encore prêt pour les révélations qu'il recevra plus tard ? Les communications de l'ange, en même temps que les jeûnes, ont pour but de le préparer à un état, tant physique que moral, qui lui permettra de contempler les choses célestes.

Puis, encore une fois, apparaissent toutes ces questions qu'un Juif qui croyait à l'avènement du siècle à venir, pouvait se poser et dont plusieurs avaient été déjà soule-

¹ L'auteur de la première apocalypse de Baruch fait aussi jeûner le Voyant à plusieurs reprises. Mais de quelle façon arbitraire !

vées dans le précédent entretien. Heureux ceux qui vivront vers la fin du siècle présent, mais qu'advient-il de ceux qui ont vécu avant nous ou de nous-mêmes ? Le siècle penche-t-il vers son déclin ? Par qui Dieu visitera-t-il ses créatures ? En d'autres termes, qui sera l'organe dont Dieu se servira pour accomplir la consommation des temps ? Relevons, en passant, la réponse qui est donnée à cette question. C'est Dieu seul qui interviendra dans le drame final : *finis per me et non per alium*. Dès lors point de Messie.

Nouvelle suspension de l'entretien. Uriel ordonne pour la troisième fois un jeûne de sept jours. Après le jeûne, Salathiel éprouve, comme les autres fois, une grande angoisse. Il prie, il réitère ses plaintes, Dieu n'avait-il pas créé le siècle pour Israël ? Pourquoi son peuple ne jouit-il pas de son héritage dans le siècle ? Uriel apparaît une troisième fois. Un nouvel entretien commence qui n'est pas conçu sur un autre plan que les précédents. « Penses-tu, dit l'ange, que l'on puisse atteindre au siècle définitif sans vaincre de grands obstacles et sans passer par des épreuves redoutables ? Le siècle futur peut se comparer à une cité qui ne serait accessible que par un sentier très étroit, juste assez large pour le pied d'un homme. Il côtoie d'un côté des flammes, de l'autre des eaux profondes. » On a reconnu l'idée principale de notre auteur. L'homme ne parviendra jamais à contempler, encore moins à posséder, le monde céleste sans subir une véritable transformation. Le siècle à venir ne se dévoile qu'à celui qui s'éprouve.

Vient ensuite, comme dans les deux premiers entretiens, une série de questions subsidiaires. L'une des grandes préoccupations de Salathiel avait été de savoir l'époque de

l'avènement des temps nouveaux. Ici il se demande quels seront ceux qui seront jugés dignes de participer à la félicité à venir. Il faut avouer qu'en cet endroit l'entretien devient extrêmement confus. La suite et l'enchaînement des idées ne sont pas bien clairs. Il est vrai que la pensée juive ne se distingue pas par la logique. Elle aime à revenir sur une idée déjà exprimée. Le mouvement qu'elle lui imprime, c'est ce balancement rythmique qui constitue le parallélisme de la poésie hébraïque. Chaque pas en avant suppose un retour partiel en arrière. Ce qui complique encore ce long dialogue qui n'avance pas, c'est qu'il s'y mêle très probablement des éléments qui ne sont pas dûs à la plume de notre auteur¹.

¹ Ni M. Schürer ni M. Kabisch n'admettent d'interpolations chrétiennes dans la troisième Vision. Il nous est impossible de partager complètement leur sentiment. Il nous semble que les remarques de M. Hilgenfeld, qui a jadis défendu l'hypothèse des interpolations chrétiennes, contiennent encore une certaine part de vérité (*Messias Judaeorum, prolegomena*, p. 52 à 54). La difficulté consiste en ce qu'il est à peu près impossible de faire le partage entre ce qui est authentique et ce qui ne l'est pas, par la raison que ces deux éléments sont si bien enchevêtrés, amalgamés qu'ils sont inséparables. Il est certain qu'à toutes les pages et au milieu même des passages les plus suspects, on trouve des traces d'idées juives. Voyez des phrases comme celles-ci : *habes enim thesaurum operum repositum apud Altissimum* [(VI) 50] ou encore : *ut vincerent sensum malum qui fictus fuit in eis* [(VI) 65 ; cf. VII, 48 ; VIII, 33, etc.]. C'est le *jezer hara*. Il y a cependant un trait qui étonne chez un Juif. Comment se fait-il qu'il montre tant de sollicitude pour le sort non seulement des pécheurs en Israël mais des pécheurs en général ? Le petit nombre des élus l'épouvante. Avouons que c'est là une préoccupation absolument étrangère aux écrivains juifs que nous avons étudiés jusqu'ici et tout à fait en contradiction avec les sentiments de haine et de mépris pour le monde non israélite qu'ils respirent partout dans leurs écrits. Nous pensons donc qu'un chrétien quelconque a retouché les passages où notre auteur parlait du sort qui attend les transgresseurs de la Loi en Israël et qu'il a élargi la question et l'a étendue à tous les pécheurs. Nous considérons les passages à tendance universaliste comme d'origine chrétienne et nous les éliminons de notre analyse. Ce qui nous

Déarrassé des éléments étrangers qui contribuent à l'obscurcir, que dit notre texte ? Il nous montre Salathiel préoccupé du sort des transgresseurs de la Loi en Israël. Il les plaint. Après avoir souffert, avec leurs compatriotes, tous les maux du siècle présent, ils ne goûteront pas les joies du siècle à venir ! L'ange réplique que Dieu les avait éclairés sur les conséquences de leurs actes et qu'ils n'ont pas voulu l'écouter. Salathiel ne pouvant nier la justice de la sentence divine, ose, cependant, pousser plus loin la curiosité. Il voudrait savoir ce qu'il adviendra des âmes dans l'intervalle qui doit s'écouler entre la mort et le jugement dernier. L'ange lui dit que les justes jouiront d'une félicité qui se manifestera de sept manières différentes tandis que les impies seront tourmentés également de sept manières. Il serait intéressant d'entrer dans le détail de ce passage. On relèverait, à chaque ligne, des concordances frappantes avec les doctrines de la théologie juive.

Cependant Salathiel ne peut pas se consoler de la perte d'une partie de son peuple. Il éprouvait le même sentiment que la plupart des rabbins à qui l'on doit la *Mischnah* et le *Talmud*. Ceux-ci s'ingéniaient à imaginer des moyens plausibles pour faire rentrer en grâce tous les membres de la famille d'Israël¹. Salathiel, à bout d'arguments, déplore la faute d'Adam, cause et origine de tant de maux. Il n'ose espérer qu'il sera parmi les bienheureux dont la face aura un éclat qui surpassera celui des

confirme dans ces conclusions, c'est la constatation que nous avons faite et que chacun peut refaire, que les passages nettement universalistes ne contiennent pas les formules théologiques juives qui abondent partout ailleurs. Voir 4^{er} appendice.

¹ Ferd. Weber, *ouvr. cité*, p. 280, etc. Toute la théorie rabbinique de la justification et de l'expiation repose sur cette idée.

étoiles. Ses craintes et sa douleur lui tirent une des plus belles prières du livre entier. Que Dieu ait pitié de son peuple ! Qu'il ait égard plutôt aux œuvres et aux mérites des justes qu'aux transgressions des impies ! Qu'il ait compassion de ceux *qui non habent substantiam bonorum operum*. L'ange le tranquillise en lui rappelant qu'il ne peut surpasser l'amour du Créateur pour sa créature et termine l'entretien en lui annonçant qu'il s'est concilié la faveur divine par son humilité. Il s'est mis au rang des transgresseurs. Sa place est parmi les élus. *De similibus tuis inquire gloriam*, voilà ce qui lui reste à faire.

Trois fois Salathiel a subi l'épreuve du jeûne. Un dernier exercice le rendra tout à fait apte à recevoir la glorieuse révélation qui doit dissiper les derniers vestiges de sa douleur et sceller ses espérances. L'ange lui ordonne d'aller dans un champ plein de fleurs où jamais habitation humaine n'a été édifiée ; il ne touchera ni vin ni viande ; pendant sept jours il se nourrira de fleurs et ne cessera de prier.

Salathiel se rend dans la plaine qui a nom *Arphad*. Il s'y nourrit de fleurs. Il se couche sur l'herbe. Sa douleur profonde le ressaisit. Il prie.

Au milieu de ses lamentations, il aperçoit une femme tout éplorée. Questionnée par lui, celle-ci répond qu'après avoir été *trente ans* stérile elle a eu un fils et que, le jour de ses noces, ce fils est mort. Elle s'est enfuie de la ville, elle est venue là pour y mourir. Salathiel, indigné que cette femme se laisse absorber par sa douleur plutôt que par les malheurs de Sion, la tance sévèrement. Il lui parlait encore lorsqu'il la vit se métamorphoser d'une façon merveilleuse. Sa face resplendit, tout à coup, d'un grand

éclat : *ecce facies ejus fulgebat valde subito et specie coruscus fiebat visus ejus*. Ce ne fut plus une femme qu'il eut sous les yeux, ce fut une ville.

Uriel arrive bientôt pour nous donner l'interprétation d'une vision aussi étrange. Cette ville qui surgit dans un lieu qui lui-même n'a rien de naturel, c'est la Jérusalem céleste qui préexiste depuis l'origine des choses. Pendant trois mille ans, qui correspondent aux trente ans de la vision, elle a été stérile. Cela veut dire que pendant cette période aucun signe extérieur n'indiquait l'existence de la Jérusalem invisible. Point de sacrifices¹. A la fin des trois mille ans, Jérusalem est construite et les sacrifices établis. La femme n'est plus stérile. Elle a élevé son fils avec une peine infinie. Cela rappelle le temps que dura la Jérusalem terrestre : *haec erat habitatio in Jerusalem*. Le fils meurt. C'est la destruction de la ville Sainte. Mais la Jérusalem invisible subsiste toujours. C'est elle que le Très-Haut voulait révéler à Salathiel. « Entre, lui dit l'ange, et contemple la splendeur et les vastes dimensions de la ville. Vois tout ce que ton regard peut embrasser, écoute tout ce que peuvent ouïr tes oreilles. Tu es heureux plus que beaucoup d'hommes ; il en est peu que le Très-Haut ait favorisés comme toi. » Salathiel va maintenant contem-

¹ On lit dans le texte de Fritzsche : « et quoniam dixit tibi, quia sterilis fuit triginta annis, propter quod erant anni saeculo MMM quando non erat in *ea* adhuc oblatio oblata » (X, 45). Cette leçon donne un sens absurde. Il n'a pu être question jusqu'ici que de la Jérusalem céleste, l'autre n'ayant été construite qu'après les trois mille ans. Le pronom *ea* se rapportant donc à la Jérusalem céleste, l'auteur aurait dit que des sacrifices n'y avaient pas encore été offerts ! M. Kabisch nous paraît avoir très heureusement corrigé le texte en remplaçant le féminin par le neutre et en lisant *eo* au lieu de *ea*. Le pronom se rapportant alors à *saeculo*, le sens devient parfaitement clair.

pler le spectacle ineffable auquel sa longue initiation l'a préparé. Logiquement le livre devait finir ici.

Telle est cette apocalypse qui est, en somme, l'une des plus belles que nous ayons étudiées. Nul doute qu'elle n'ait été composée après la destruction de Jérusalem par Titus. La donnée fondamentale du livre le suppose. Les faiseurs d'apocalypses cherchaient volontiers des analogies entre la catastrophe contemporaine et celle qui avait englouti la ville Sainte six siècles auparavant. Rien n'explique mieux la genèse, le plan et la matière de notre apocalypse que la situation des Juifs au lendemain de 70. Peut-être même faut-il supposer qu'elle ne vit le jour qu'après la défaite de Bar-Coziba qui anéantit définitivement les espérances nationales juives. Quoi qu'il en soit, cet écrit suppose des lecteurs qui ont perdu l'espoir jusqu'à douter de l'avenir même du peuple élu. L'auteur a voulu les consoler et leur donner de solides raisons d'espérer quand même.

Comment s'y prend-il ? En transportant la substance des rêves qui leur étaient chers dans le monde invisible. A la Jérusalem humiliée, abaissée, profanée il oppose la Jérusalem céleste. Il exalte celle-ci d'autant plus que celle-là est tombée plus bas. Pour bien marquer que la Jérusalem à venir échappe aux vicissitudes du siècle présent, il a soin de creuser bien profond l'abîme entre le monde auquel elle appartient et celui qui a vu la ruine de la Jérusalem terrestre. A cet égard, rien ne pouvait frapper plus vivement ses lecteurs que cette longue initiation à laquelle il oblige son héros de se soumettre avant qu'il lui soit permis de contempler, même en extase, la Jérusalem céleste. Tout est calculé dans ce livre de manière à ins-

pirer aux compatriotes de l'auteur la conviction que les espérances d'Israël reposent sur des fondements désormais inébranlables.

Je ne prétends pas que notre auteur ait conçu son dessein d'une manière aussi consciente. Il n'a pas imaginé sa Jérusalem transcendante tout exprès pour donner une nouvelle assiette aux espérances de sa race comme Platon a élaboré sa théorie des idées pour fournir à ses principes une base inattaquable. Nous le verrons, les notions d'une Jérusalem préexistante et d'un monde invisible et transcendant ne dataient pas de lui. Il les a prises à son compte et les a développées. Où il est original, c'est dans l'application qu'il a faite de ces conceptions. Personne ne s'était avisé, du moins d'après ce que l'on sait, d'en tirer un argument en faveur de l'espérance juive.

L'auteur pouvait-il se flatter d'avoir répondu à toutes les questions et satisfait tout le monde? Il n'avait fait qu'éveiller la curiosité. Quand aura lieu l'avènement du siècle à venir? Qu'advient-il de ceux qui mourront avant ce jour? Sera-ce le Messie qui accomplira ces choses? Quel sera le sort des transgresseurs de la Loi? Que feront les justes dans ces demeures provisoires qui abriteront leurs âmes jusqu'au jour suprême? Autant de questions subsidiaires qui viennent se grouper autour de la question capitale qui est au fond de tout cet écrit : pourquoi la destruction de la ville Sainte et la ruine du peuple élu? Ne sont-ce pas là les questions que les exilés devaient se poser sans cesse et notre apocalypse ne s'explique-t-elle pas par la situation des Juifs vers la fin du premier siècle de notre ère ou le commencement du deuxième?

La note dominante de toute cette apocalypse se fait entendre non sans éloquence dans le passage suivant : « Tu vois, dit Salathiel à la femme qui pleure son fils, que notre sanctuaire est désert, notre autel renversé, notre temple détruit. On n'entend plus ni les psaumes ni les hymnes. Nous n'avons plus de quoi nous glorifier. La lumière de notre lustre est éteinte. On nous a enlevé l'arche du témoignage. Il s'en est fallu de peu que le saint nom qu'il nous est permis de nommer et qui nous a été confié ne fût profané¹. Nos hommes libres ont subi l'ignominie ; nos prêtres ont été livrés au feu ; nos lévites sont allés en captivité ; nos vierges ont été violées ; nos femmes ont subi les derniers outrages ; nos justes ont été enlevés ; nos petits enfants ont péri ; nos jeunes gens ont été réduits en esclavage et nos hommes forts à l'impuissance. Le comble de nos malheurs, c'est que le sceau de Sion, maintenant qu'elle a été privée de sa gloire, a été remis aux mains de ceux qui nous haïssent. » Notre apocalypse condense et traduit avec force toutes les douleurs, tout le désespoir, toutes les craintes, toutes les défaillances de cœur qu'un Israélite instruit et versé dans l'étude de la Loi, pouvait ressentir lorsque l'humiliation de son peuple fut définitivement consommée. Il se détourne des chimères lourdement matérialistes qui avaient prévalu jusqu'à ce moment et s'élève à des espérances plus spiritualistes. En un mot, son apocalypse est une sorte de manifeste d'une élite religieuse d'Israël.

Ceci nous amène à insister sur un dernier point qui est d'une grande conséquence. Nous pensons que l'auteur de l'apocalypse de Salathiel a dû être un rabbin. Il est tout

¹ Cf. *Sirac.*, 36, 17 ; *Ps. Sal.* IX, 18.

imprégné de théologie juive. Presque à chaque ligne de son écrit, l'on pourrait relever des allusions aux doctrines rabbiniques. Quelques traits suffiront pour marquer cette parenté d'esprit et d'idées. Elle frappera tous ceux qui liront cette apocalypse.

Notre auteur a le culte de la Loi. Il a pour elle cette vénération, pour ne pas dire cette superstition qui constitue l'essence du pharisaïsme. *Lex non perit, dit-il, sed permansit in suo honore*¹.

Être docteur de la Loi, c'est être saint, juste, presque parfait. Salathiel prie Dieu de pardonner aux transgresseurs de la Loi en considération de ceux *qui splendide legem docuerunt*².

On trouverait facilement la plupart des doctrines du rabbinisme formulées ou supposées dans notre apocalypse. Comme le théologien juif, notre auteur ne voit que la justification par les œuvres. « Les justes, dit-il, qui possèdent auprès de toi un trésor d'œuvres accumulées, recevront la récompense de leurs propres mérites³. »

Toute conception légaliste implique une théorie de la liberté humaine, d'autant plus absolue que le principe fondamental est appliqué avec plus de rigueur et de logique. Comme ses maîtres, notre auteur affirme le libre arbitre. C'est par lui qu'il justifie, contre son propre cœur, la sentence qui doit frapper ceux de ses compatriotes qui auront dédaigné la loi, *qui legem fastidierunt*⁴.

Faut-il relever encore d'autres traits qui trahissent, du

¹ IX, 37.

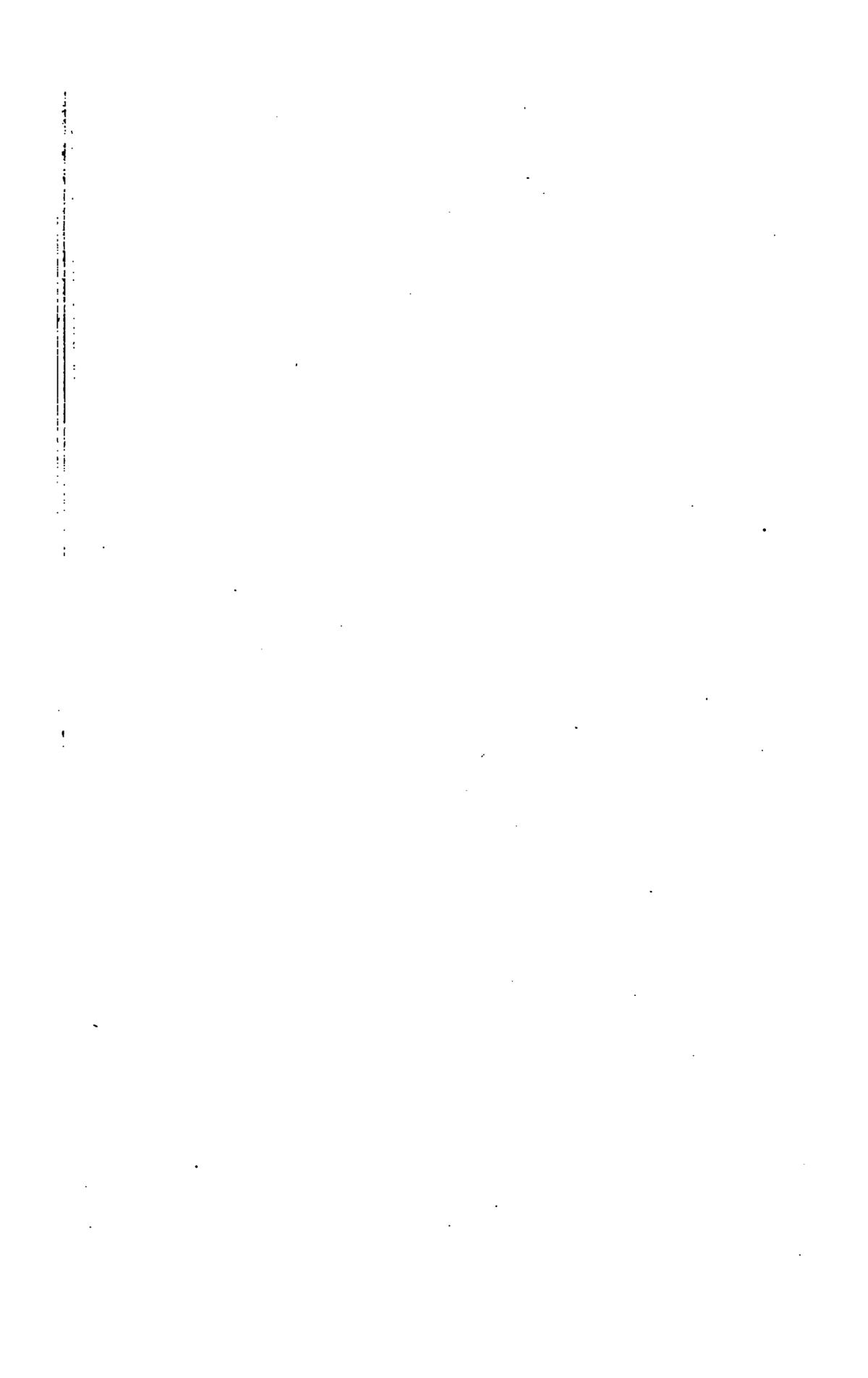
² VIII, 29.

³ VIII, 33, 36, VII, 20 à 25.

⁴ VIII, 56 *ipsi accipientes libertatem*; IX, 41.

premier coup, l'origine rabbinique de notre auteur? Il connaît et formule avec une remarquable précision cette notion du *jezer hara* dont il a été question. On se souvient qu'il parle d'un *sensus malus qui fictus fuit in eis*¹. Il ne peut raconter la création sans donner à son récit une couleur qui rappelle le judaïsme le plus pur. Il ne peut toucher ni à l'anthropologie ni à la sotériologie ni à quelque autre ordre d'idées que ce soit sans se rencontrer avec les théologiens juifs. Il n'est qu'un seul point où l'on serait tenté de croire que l'auteur ait subi une influence étrangère. C'est dans ce qui touche aux idées de préexistence. Nous avons la conviction qu'un examen approfondi dissipe entièrement cette première impression et qu'il en ressort que notre auteur, ici, autant qu'ailleurs, est resté profondément et exclusivement juif. C'est ce que nous désirons établir dans les chapitres suivants.

¹ (VI), 65 ; III, 21 ; IV, 30.



DEUXIÈME PARTIE

La conception juive du monde supra-sensible.

La littérature dont nous avons essayé de reconstituer l'histoire ne laisse pas d'avoir une importance considérable. Il est vrai que les débris qui la composent et qu'il est si malaisé d'extraire des documents pleins de confusion et de désordre dans lesquels on les a noyés, n'offrent pas de grands mérites littéraires. Ils ne témoignent pas moins des sentiments et des aspirations du judaïsme intransigeant qui a toujours repoussé les influences étrangères. Les rêves et les chimères qui ont hanté l'imagination des Juifs fidèles et qui les ont soutenus, consolés aux jours néfastes, s'y expriment avec force et parfois avec éloquence. C'est par ce côté-là que les apocalypses nous frappent en général. On y voit les documents par excellence de l'eschatologie juive.

Il est, cependant, tout un autre côté par lequel elles sont peut-être encore plus intéressantes et plus instructives. Grâce à elles, nous apprenons à connaître tout un

monde de conceptions, particulières au judaïsme, qui ont pour objet le monde invisible.

L'hébraïsme a laissé le ciel vide. Jamais il n'a peuplé le monde supra-sensible. Iahvé seul remplit les sphères supérieures. L'Israélite bornait volontiers sa vue aux horizons terrestres. L'au delà sans contours arrêtés, tangibles, matériels ne disait rien à son imagination. Son génie aussi bien que sa religion l'éloignaient de toute conception transcendante.

Voilà le domaine, celui que s'arrogent habituellement le rêve et la spéculation métaphysique, où le judaïsme postérieur à l'exil devait innover le plus profondément et trancher le plus fortement sur l'hébraïsme des prophètes. Ce monde invisible que l'Hébreu avait laissé vide, on devait le remplir non seulement d'anges que l'on emprunta à d'autres religions durant l'exil, mais aussi des figures et des imaginations dont il va être question et dont nous nous occuperons à l'exclusion des anges. On les voit poindre, ces fantômes, à moitié abstraits, à moitié concrets, dans l'apocalyptique populaire ; on les voit arriver, en quelque sorte, à leur maturité et à leur plein épanouissement dans les apocalypses du type transcendant. Ces dernières nous montrent le monde invisible ayant pris corps dans l'imagination de leurs auteurs ; il est complet ; ses habitants se prêtent à l'examen ; on en peut saisir la nature intime et revivre ainsi au sein des conceptions qui alimentaient, à des degrés variables, les imaginations juives au premier siècle de notre ère. Les besoins de l'analyse nous obligent de marquer avec précision les phases successives de l'évolution mentale que nous venons d'esquisser et que nous allons décrire. Que cette précision ne

trompe pas le lecteur. Qu'il ne pense pas que nous voulions lui donner ici l'image de la réalité. Les conceptions ne se développent pas avec la logique et l'uniformité qu'elles revêtent nécessairement dans l'exposé historique que l'on en fait. Il est sûr que dans certains milieux l'évolution mentale a parcouru toutes ses phases ; dans d'autres elle est à peine ébauchée ; ailleurs enfin elle s'est arrêtée tout court, à tel ou tel stade de son développement. C'est le type parfait, idéal si l'on veut, dont il existait des déviations et des variations sans nombre, que nous avons à exposer.

CHAPITRE PREMIER

LES IDÉES DE PRÉEXISTENCE

La conception juive du monde supra-sensible est déjà en germe dans l'apocalyptique populaire. Il y a dans celle-ci des notions qui l'appellent déjà, implicitement la contiennent, logiquement y conduisent. Ce sont les notions de préexistence. On attribue à certains personnages une existence antérieure à leur existence terrestre. On en a fait autant pour certains objets particulièrement précieux.

L'une des plus répandues et des plus anciennes, c'est la notion de la préexistence du Messie. Il est hors de doute qu'à partir de l'insurrection macchabéenne l'idée d'un Messie personnel devint générale. On peut discuter sur le moment précis où cette idée prit corps. On peut se partager sur ce que l'auteur du livre de Daniel a voulu entendre par l'apparition « de celui qui était comme un fils d'homme. » On ne peut nier que dès le commencement du premier siècle avant Jésus-Christ l'idée d'un Messie personnel et unique ne fût déjà formée¹. Toutes nos apocalypses en font foi.

De bonne heure, on attribua à ce Messie la préexistence. Les termes dans lesquels nos auteurs parlent de son appa-

¹ Schürer, ouvr. cité, 2^e partie, page 444. Voyez *Chants sibyl.* III, 652-656 ; *Psalm. Salom.* XVII, 24 sq.

rition ne laissent pas de doute à cet égard. Dans l'apocalypse qui portait le nom d'Esdras avant d'avoir donné son titre à tout un recueil, l'auteur, écrivant aux environs de l'an 30 avant Jésus-Christ, dit : mon fils sera révélé, *revelabitur*. Dans l'apocalypse de la *Forêt* qui est un peu plus récente, contemporaine peut-être de Caligula, on lit : alors sera révélée la royauté de mon Messie, *revelabitur*. Le même terme reparait dans la première apocalypse qui fait partie du recueil de Baruch : *tunc incipiet revelari Messias. Revelari*, voilà le terme consacré. L'usage que l'on en fait couramment pour désigner l'avènement du Messie montre que c'est là le terme propre et que ce terme a un sens particulier qui ne permet pas qu'on lui substitue un synonyme d'un sens général. Il ne faut pas entendre par là une simple manifestation ou présentation du Messie au peuple, il s'agit de son passage d'une sphère à l'autre. *Revelatur*, c'est-à-dire, il sort du monde invisible pour entrer dans l'existence terrestre ¹. Peut-être l'auteur de l'*Assomption de Moïse* pensait-il à la préexistence du Messie dans les lieux célestes lorsqu'il parlait de ce messager *qui est in summo constitutus* ². Dans celle des deux apocalypses juives contenues dans la *Révélation* de Jean, qui paraît avoir été composée vers l'an 68 de notre ère (B), on voit tout à coup apparaître le Messie sur une nuée, couronné d'une tiare d'or et une faux à la main. Il vient des cieux. C'est l'Homme céleste. Dans l'apocalypse sœur (A) écrite en l'an 40 de notre ère, on nous fait assister, d'abord, à la naissance du

¹ Dans le passage cité de l'*apoc. de Baruch* c. 29, la suite établit le sens indubitable de *revelari*. Ce terme est ici appliqué aux êtres fictifs, Behemoth et Leviathan, qui, eux, préexistent certainement d'après notre auteur.

² X, 2.

Messie dans les cieux. Puis il est emporté auprès de Dieu lui-même. Enfin, au temps marqué, il apparaît. C'est bien le Messie traditionnel dont la parole est une épée tranchante qui doit exterminer les nations¹.

Voilà des passages qui, nous semble-t-il, établissent que nos auteurs ont cru à la préexistence du Messie. Le temps qu'il a passé dans les régions célestes avant de se révéler ici-bas, n'est pas déterminé d'une façon absolue. Chacun le fixait au gré de son imagination. Il est probable, cependant, qu'on en vint bientôt à reculer la naissance de l'Homme céleste au delà de la création du monde. Plus on faisait de cas de la personne ou de l'objet à qui l'on attribuait la préexistence, plus on était tenté de lui supposer des origines lointaines.

L'essentiel, c'est que le Messie appartient au monde supra-sensible, qu'il y naît et qu'il y séjourne pendant un temps plus ou moins long. C'est ce que deux autres passages nous disent en termes dont la clarté ne laisse rien à désirer. Dans l'apocalypse de l'*Homme* qui date de la première moitié du siècle qui précède la naissance du Christ, on lit : le Messie c'est celui que le Très-Haut conserve ou réserve depuis un temps considérable : *quem conservat Altissimus multis temporibus*. Dans l'apocalypse de l'*Aigle*, on trouve des expressions analogues : *hic est Unctus quem reservavit Altissimus in finem ad eos*².

¹ Voyez les remarques de M. Spitta, *ouvr. cité*, p. 352 à 354. Nous nous permettons de recommander vivement la lecture de ces quelques pages qui sont un modèle de saine interprétation et de bonne critique.

² 4 *Esdras* XIII, 26 ; XII, 32, voyez la leçon syriaque et la traduction grecque de M. Hilgenfeld. Elles sont encore plus explicites. — Il est également question de la préexistence du Messie dans les *Targums* et dans la *Mischnah*. Voyez les passages cités par M. Ferd. Weber, *ouvr.*

Remarquons que ce Messie, quelque pâle et incolore qu'il soit, est un personnage réel aussi bien lorsqu'il préexiste que lorsqu'il apparaît sur la terre. Pas un seul indice qu'on y ait vu une figure idéale qui n'existait que dans la pensée divine. Dès qu'il paraît ici-bas, il agit ; c'est un terrible exterminateur. Les voyants qui nous font assister, en imagination, aux hideux massacres qui signalent l'avènement du Messie et qui, en même temps, nous montrent ce grand exécuteur des hautes œuvres de Dieu chevauchant sur les nues avec l'armée céleste, à coup sûr ne distinguaient pas entre le Messie dans le ciel et le Messie sur la terre. Il ne leur venait pas à l'esprit que l'un fût le Messie idéal et l'autre son incarnation. A leurs yeux c'était bien le même Messie, et, s'ils croyaient à l'existence réelle de l'un, ils ne doutaient pas davantage de la réalité de l'autre. Nulle part, en effet, ni dans nos apocalypses populaires ni dans celles qui sont issues des écoles pharisaïques, nous ne voyons que nos auteurs aient éprouvé la moindre difficulté à concevoir le passage du Messie d'une existence antérieure dans les cieux à l'existence terrestre. La question ne se pose même pas. Elle leur est parfaitement étrangère. N'est-ce pas là la preuve qu'ils n'ont jamais supposé que le Messie ait eu deux modes d'existence absolument opposés, l'une tout abstraite, l'autre toute concrète ? L'eussent-ils fait, quelque peu philosophes

*cit*é, p. 339. M. Weber pense qu'il ne s'agit dans ces passages que d'une préexistence tout idéale. Nous ne croyons pas qu'il l'ait prouvé. Nous ne saurions trop le répéter, les Juifs qui sont restés étrangers à la discipline intellectuelle des écoles grecques n'ont jamais compris la distinction du concret et de l'abstrait. Ils ne savent pas ce que c'est qu'une idée pure à la façon des platoniciens. Une préexistence qui ne serait qu'idéale, jamais ils n'eussent compris, encore moins imaginé cela !

qu'ils soient, comment n'auraient-ils pas senti la difficulté et comment, pour y échapper, n'auraient-ils pas imaginé une incarnation quelconque ?

Le Messie n'a pas seul le privilège de préexister. L'apocalyptique populaire elle-même attribue une existence antérieure à d'autres objets. Ici encore l'examen nous conduit aux mêmes résultats.

Dans la *Vision des Bêtes* qui est la plus ancienne de nos apocalypses, il est dit que la Jérusalem terrestre et son temple disparaissent lorsque les temps sont consommés¹. On nous les montre miraculeusement transportés ailleurs et à leur place viennent le temple et la Jérusalem célestes. Il est bien difficile d'expliquer les termes dont se sert l'auteur si l'on n'admet pas qu'il ait cru à la préexistence de la Jérusalem céleste et si l'on suppose qu'il ait pensé, un seul instant, qu'elle n'est entrée dans la réalité concrète qu'au moment où elle toucha terre.

Dans la *Vision de l'Homme*, la Jérusalem céleste est comparée à une montagne dont on ne peut savoir le lieu d'où elle a été taillée. L'auteur explique lui-même sa pensée en disant : « Sion viendra et sera manifestée à tous complète et construite ; » *parata et aedificata*². Comment expliquer ce passage sans y voir la notion d'une préexistence non idéale mais bien réelle ?

Les apocalypses juives de la *Révélation* de Jean ne sont pas moins explicites. Dans la première (A) la Jérusalem céleste est d'abord représentée sous les traits d'une femme. Il ne faut pas s'appesantir sur les détails accessoires dont l'auteur a chargé sa description. L'essentiel, c'est que la

¹ *Enoch* (53, 6) ; 90, 29.

² *Esdr.* XIII, 7, 36.

femme préexiste avant d'apparaître sur la terre. Elle séjourne en un lieu déterminé, quelque part entre le ciel et la terre. Des anges la nourrissent du pain du ciel. Puis, à l'heure marquée, elle apparaît, dépouillée de sa forme symbolique et elle descend sur la terre. Il est certain que, dans la pensée de l'auteur, la Jérusalem céleste préexiste aussi bien que le Messie. Rien n'indique qu'il n'ait pas cru à la réalité, à la matérialité de cette préexistence dans l'un et l'autre cas, quelque étrange que cela nous paraisse.

L'apocalypse sœur (B) est plus explicite encore. Le Voyant assiste à la descente sur terre de la Jérusalem céleste. C'est une ville toute bâtie, à qui rien ne manque. Il est bien clair que l'auteur ne doute pas que les choses ne se passent exactement comme il l'imagine, quand l'heure sera venue. Quelque part dans les cieux, pense-t-il, se trouve la Jérusalem céleste, étincelante d'une lumière divine, parée, incrustée d'énormes joyaux. Un jour elle remplacera la Jérusalem terrestre ¹.

Dans les apocalypses plus savantes dues à des écrivains d'école, ces imaginations d'une Jérusalem céleste qui préexiste sont exprimées en termes moins poétiques. Les symboles disparaissent mais l'idée est la même ; elle ressort peut-être d'autant plus clairement. Dans la vision de la *Nuée*, il y a un curieux passage dans lequel on nous montre Moïse initié aux secrets de l'univers ². Parmi tant d'objets divers, il voit Sion et ses dimensions. Rien n'indique dans le texte que l'auteur veuille dire que Moïse ne con-

¹ Voyez encore dans l'*apoc.* E (4 *Esdr.* VII, 26) ces mots : *apparebit sponsa et apparescens civitas.*

² *Apoc. Baruchi*, 59, 4. Voyez la traduction que nous avons donnée de tout ce passage p. 92.

temple pas des réalités mais seulement les idées des choses qui seront. La Sion qui lui est révélée est tout aussi réelle que les amas de feu et de pluie qu'il aperçoit. Dans la première apocalypse de Baruch, qui est également due à un rabbin, l'auteur fait dire au Seigneur que la Jérusalem terrestre n'est pas celle dont il a dit qu'il l'avait gravée sur les paumes de ses mains. Celle-ci sera révélée un jour ; elle a été préparée auprès de Dieu au moment même où il fit le paradis ; il l'a montrée à Adam, à Abraham, à Moïse. *Et nunc custodita est apud me sicut paradisi*¹.

L'idée de la préexistence céleste répondait si bien aux besoins de la piété juive qu'on l'attribuait volontiers à tous les objets qui inspiraient de la vénération. Le paradis fut censé avoir été créé avant même que la terre sortît des mains du Créateur. On lit dans l'apocalypse de *Salathiel* cette phrase significative : *et induxisti eum in paradiso, quem plantaverat dextera tua, antequam terra adventaret*². Dans le passage de la *Vision de la Nuée* que nous avons cité en dernier lieu, Moïse voit le paradis, *magnitudinem paradisi*³. Notre auteur vraisemblablement se figurait que le monde invisible est le lieu d'origine du paradis d'où il est descendu sur terre pour rentrer ensuite dans les sphères supérieures.

L'une des imaginations apocalyptiques les plus bizarres, c'était que deux monstres, Behemoth et Leviathan, seraient

¹ *Apoc. Baruchi*, 4 chap. La conception de la Jérusalem céleste était courante, *Galat.* IV, 26 ; *Hébreux* XII, 22 ; *Révélation* de Jean, *Apoc. chrét.* XXII, 44. Pour la littérature talmudique, voyez Ferd. Weber, *ouvr. cité*, p. 386.

² & *Apoc. Esdrae*, III, 6.

³ *Apoc. Baruchi*, 59, 8. D'après le traité *Pesachim* 54 et *Nedarim* 39, le paradis a été créé avant le monde. Weber, *ouvr. cité*, p. 330.

donnés, aux temps messianiques, en nourriture aux élus. On ne manqua pas de leur attribuer la préexistence. On lit dans la première apocalypse de Baruch au sujet de ces deux monstres : *duo cete magna quae creavi die quinto creationis et reservavi eos usque ad illud tempus*¹.

On a été jusqu'à attribuer la préexistence aux patriarches. C'est ce qu'entend, sans doute, l'auteur de l'*Assomption de Moïse* lorsqu'il fait dire à celui-ci : « moi qui ai été préparé dès le commencement du monde². »

Nous ne saurions trop répéter qu'à notre sens on se tromperait entièrement si l'on soutenait que nos auteurs n'ont vu que des abstractions dans les êtres ou les objets auxquels ils prêtaient la préexistence. Il en est de cette notion de la préexistence comme de celle du péché dans les épîtres pauliniennes. On a beau vouloir les quintessencier, les rapprocher de nos conceptions tout abstraites, toutes rationnelles, on n'y arrive qu'en les faussant. Au fond de toutes ces imaginations juives il y a, si j'ose ainsi m'exprimer, un reste de matérialité qu'il ne faut pas éliminer. Gardons-nous, cependant, ici des formules trop nettes et trop précises. Ces notions de préexistence sont essentiellement souples, et, pour ainsi dire, contractiles. Chaque esprit les distendait ou les rétrécissait, les matérialisait ou les spiritualisait selon sa propre nature. Les uns concevaient une Jérusalem faite d'une matière plus céleste, plus épurée, plus éthérisée, les autres se contentaient d'une matière plus grossière. L'essentiel, c'est que l'on se sou-

¹ *Apoc. Baruchi*, 29, 4. Cf. *Apoc. Esdrae* VI, 49 sq., passage où il faut lire *Behemoth* au lieu de *Enoch*; voir p. 84. Voyez aussi les passages cités par Ferd. Weber, *ouvr. cité*, p. 384.

² I, 14.

viennent que ces notions de préexistence supposent toujours un fond de matière dans leur objet, quelque sublimée qu'ait été cette matière.

Comment ces conceptions de préexistence se sont-elles formées ? En d'autres termes, à quelle préoccupation a-t-on obéi en attribuant à certains personnages ou à certains objets une phase surnaturelle d'existence ? A une préoccupation d'ordre exclusivement religieux. C'est la piété qui a voulu se satisfaire elle-même en élevant les objets qui lui étaient les plus chers, tels que le Messie, la Jérusalem à venir, le Paradis, au-dessus des vicissitudes de l'existence terrestre et en les introduisant dans le monde invisible où les rêves peuvent se donner libre carrière et que l'ancien hébraïsme avait laissé vide. En effet, pas un seul de ces objets qui ne relève du domaine de la religion nationale. Il est des époques où l'esprit humain éprouve le besoin de construire des abris sûrs et éternels pour les objets de ses plus chères espérances. Ces abris, chaque race les construit selon les lois profondes de son génie. Platon obéissait à des instincts conservateurs lorsque, voyant les notions du juste, du beau, du vrai, menacées et rendues incertaines par les discussions des sophistes, il les éleva, par une hardiesse de spéculation sans précédent, au-dessus de la variabilité des choses et en fit des idées absolues, immuables, éternelles. Mais il était grec. Fidèle au génie de sa race, c'est de certitude intellectuelle qu'il était avide. Ce sont des abstractions qu'il a voulu garantir contre tout ce qui pouvait les ébranler. Encore une fois, ce fut pour garantir des objets d'une toute autre nature que nos Juifs en vinrent à imaginer la notion

•

de préexistence. C'est l'intérêt religieux qui les y poussait¹.

Les remarques que l'on vient de lire suffisent, peut-être, pour expliquer qu'on ait attribué au Messie ou à la nouvelle Jérusalem une *nature céleste*. Mais pourquoi leur prêter la préexistence? Nous pensons que c'est dans l'ancien hébraïsme qu'il faut chercher l'origine de cette idée, et, si je puis ainsi dire, sa première ébauche. On sait quelle est l'importance de l'idée d'élection divine dans l'Ancien Testament. Les prophètes ne cessaient de répéter qu'Israël est un peuple élu. Quoi de plus naturel que l'on étendît l'idée d'élection à tous les objets que l'on vénérât et qui paraissaient particulièrement précieux aux yeux du Très-Haut! On sait l'usage que saint Paul a fait de la prédestination. Moïse, avons-nous lu dans le livre de son *Assomption*, avait été préparé dès l'origine du monde. Or ne l'oublions pas, l'imagination juive répugnait à l'abstraction. Quoi de plus naturel qu'elle en vînt à attribuer une préexistence réelle aux êtres que la piété considérait comme prédestinés dès l'origine des choses? Ici comme partout le judaïsme a exagéré et matérialisé une des plus grandes idées religieuses du prophétisme.

Remarquons, enfin, que ces notions de préexistence ont dû être assez répandues. Nous l'avons vu, on les trouve dans les apocalypses populaires et non dans les moins an-

¹ Schürer, ouvr. cité, 2^e partie, p. 446. Le chapitre que M. Schürer a consacré, dans son beau livre, au messianisme est à lire tout entier. On y trouvera cette justesse et cette sobriété dans les appréciations qui donnent une si haute autorité à tout ce que cet historien a écrit.

ciennes. Ajoutons que partout on en parle comme de choses connues et familières aux lecteurs.

On s'étonne sans doute de rencontrer des conceptions qui frisent la métaphysique côte à côte avec l'eschatologie la plus matérialiste. Ce sont des germes qui ne se sont jamais développés dans l'apocalyptique populaire, mais nous allons voir, en poursuivant cette étude, le parti que certains de nos écrivains issus des écoles rabbiniques surent en tirer.

CHAPITRE II

LA DEMEURE DE DIEU ET LA LUMIÈRE DIVINE.

A côté des idées de préexistence il est un autre groupe de conceptions qui ont également trait au monde supra-sensible. Elles ont pour objet Dieu lui-même, sa demeure, les êtres dont il s'environne dans les cieus. Ces conceptions nous font pénétrer plus avant dans le monde supérieur. Elles nous révèlent l'élément ou la substance qui constituait, d'après nos théologiens juifs, à la fois les demeures célestes et leurs habitants. Ajoutons qu'elles se sont probablement développées à peu près en même temps que les idées de préexistence et ont suivi un mouvement parallèle.

Dans l'hébraïsme primitif, Iahvé avait sa résidence habituelle sur les sommets du Sinaï¹. Dans le judaïsme postérieur à l'exil, tout cela devait se modifier profondément. Le ciel devint la demeure du Très-Haut, et on ne tarda pas à se faire de celle-ci une notion très précise.

Dans la principale des apocalypses qu'on a rassemblées sous le nom d'Énoch, l'auteur se représente le monde invisible comme divisé par des voûtes immenses super-

¹ Voyez les premières strophes du cantique de Débora, Juges V, 1 sq. puis la théophanie qu'Élie eut en Horeb, I Rois XIX, 1-12.

posées les unes aux autres et formant ainsi une série d'étages ¹. A l'étage inférieur, c'est-à-dire le plus rapproché de la terre, sont ces régions si bizarres que parcourt le Voyant, accompagné d'un ange. Quoi que ce soit là qu'Enoch se tienne pendant le temps qu'il est dans les cieux, il lui arrive, cependant, de s'élever aux étages supérieurs. Il y va porter, devant Dieu, les prières des anges déchus. Il pénètre jusqu'à l'endroit mystérieux où siège le Très-Haut.

Voilà le ciel juif : des cercles concentriques dont Dieu occupe et remplit le plus central ou, si l'on veut, une gigantesque demeure dont Dieu siège à l'étage le plus élevé ou bien encore un espace immense divisé, découpé, délimité par des clôtures qui se succèdent, et derrière la dernière et la plus lointaine, est l'Eternel.

Saint Paul ne concevait pas autrement les demeures célestes lorsqu'il parlait de son ravissement *ἕως τρίτου οὐρανοῦ* ².

Dans les *Testaments des XII patriarches*, se trouve un fragment curieux, qui est incontestablement juif et qui date de la fin du premier siècle, où les cieux qui se superposent sont dépeints et leur nombre fixé au chiffre sept ³.

Nous touchons à la littérature rabbinique proprement dite. L'une de ses doctrines les plus anciennes et les plus formelles, est celle des sept cieux dont le plus élevé constitue la demeure de Dieu ⁴. Voilà l'habitation céleste

¹ Quoique nous ne pensions pas que cet écrit soit palestinien mais déjà teinté d'hellénisme, l'élément juif y prédomine et ce que nous citons est bien juif.

² *2 Corinth.* XII, 2 sq.

³ *Levi*, cap. II et III. — ⁴ Voyez, Weber, *ouvr. cité*, p. 158.

telle que se la représentait un juif du temps de Jésus-Christ ou de saint Paul. Quelle en est maintenant la nature ? De quelle essence en sont faits les habitants ?

Disons-le d'avance, l'élément constitutif du monde supérieur et de tout ce qu'il contient, c'est de la lumière ou plutôt de la matière lumineuse. C'est le rayonnement de cette matière sublimée, pour ainsi dire, en lumière qui remplit les sphères célestes et en constitue, en quelque sorte, la substance. Ceci est très sensible dans le passage de l'apocalypse d'Enoch que nous avons mentionné en dernier lieu¹. C'est dans une sphère de flammes que pénètre le Voyant lorsqu'il s'approche de Dieu. Les murs et les parois du sanctuaire sont de feu. Le plafond de la demeure divine ressemble à la voie lactée. Tout ruisselle de lumière. On a la sensation d'être enveloppé d'une immense clarté. Ne nous y trompons pas, ce ne sont pas là des métaphores ni des symboles. Ce serait se méprendre sur la pensée de l'auteur que de voir dans ses descriptions un pur jeu de son imagination. C'est de bonne foi qu'il croit nous dépeindre les abords de l'endroit inaccessible où se trouve Dieu. Sans doute cette lumière surnaturelle qui resplendit sur les sommets de l'Univers n'est pas la faible clarté du soleil. Seul Enoch a le privilège de la percevoir. Mais quelque épurée qu'elle soit, cette lumière divine renferme toujours un *nescio quid* qu'elle a en commun avec la lumière que nos yeux contemplant.

Les mêmes remarques s'appliquent au passage du *Testament de Lévi* auquel nous avons déjà fait allusion. On nous y montre le patriarche s'élevant comme saint Paul jusqu'au troisième ciel. « Il était plus lumineux, dit-il,

¹ *Apoc. Enoch*, cap. 14 ; 8 à 25.

que les deux autres. » L'ange lui dit qu'au-dessus de ce troisième ciel s'étagent quatre autres d'aspect encore plus éblouissant. L'antithèse de la lumière et des ténèbres domine la pensée de l'auteur à tel point qu'il dit du ciel le plus rapproché de la terre « qu'il est plus sombre et plus obscur parce qu'il est plus près des iniquités des hommes. » Devenir plus saint, c'est devenir plus lumineux. Retenons cette idée, elle nous aidera à expliquer quelques-unes des conceptions qu'il reste à exposer. Ce qui prouve combien l'auteur est éloigné de prendre pour un symbole ou une abstraction cette lumière céleste dont il dit qu'elle augmente et devient plus intense dans le voisinage de Dieu, c'est sa description même des cieux. Dans le deuxième ciel sont les amas de feu, de neige, de gelée ; dans le troisième, les armées célestes qui ont mission de châtier, au jour marqué, les esprits qui égarent les âmes ; dans le quatrième se trouvent les saints ; puis au-dessus s'élèvent d'autres cieux ou compartiments occupés par les différentes catégories de la hiérarchie des anges ; tout en haut, hors de vue, resplendit la gloire divine. Sont-ce là des abstractions ou des symboles ? Peut-on citer un seul mot qui donne à penser que l'auteur ait cru peindre des images sans réalité ? Pourquoi nous montre-t-il les amas de neige, etc. dans les cieux, si ceux-ci n'avaient rien de plus concret que les beaux mythes dont Platon agrémentait les dernières pages de sa *République* ? Convenons plutôt que l'imagination juive reste matérialiste au fond, même dans ses envolées les plus hardies.

Les Targums et la Mischna confirment pleinement ce qui vient d'être affirmé¹.

¹ Weber, *Altsyn. theol.* p. 159 à 162.

On y apprend que la δόξα θεοῦ, la gloire de Dieu est, par essence, de la lumière. Cette expression sert à désigner Dieu lui-même. De son trône les ondes lumineuses s'épanchent ; elles constituent, en quelque sorte, la substance du monde supérieur. Cette lumière divine n'est pas une pure abstraction. C'est d'elle que sont composés les corps des anges. Parmi ceux-ci il y en avait qui naissaient, chaque jour, des effluves lumineux qui jaillissaient de dessous le trône de Dieu, pour célébrer, un instant, les louanges du Très-Haut et disparaître ensuite. Enfin les anges, disaient les théologiens juifs, se sustentaient de la clarté céleste qui émane de Dieu. Comment prétendre que cette clarté céleste soit immatérielle, une abstraction ¹ ?

¹ Comparez le passage 2 Cor. III, 7 à IV, 6. Prenez le terme de δόξα dans le sens juif que nous venons d'exposer ; voyez-y une splendeur divine qui n'est pas une pure abstraction mais qui contient un résidu de matière épurée, la pensée et le langage de l'apôtre n'ont-ils pas plus de force ? Remarquez avec quelle insistance il revient aux termes divers qui ont trait à la lumière : φωτισμός, φανέρωσις, κεκαλυμμένον, τὰ κρυπτά, ἐτύφλωσεν, ἀνγάζει, φῶς λάμψαν, ἔλαμψεν, tout cela en six versets.

CHAPITRE III

LE MONDE SUPRA-SENSIBLE.

L'étude d'écrits aussi absolument juifs que nos apocalypses fait naître la conviction que la pensée juive, laissée à elle-même, est à peu près indifférente à cette opposition du concret et de l'abstrait, du corps et de l'âme, de l'esprit et de la matière qui domine la nôtre. Nous lisons presque à chaque page des phrases comme celle-ci : « Tu as établi auprès de toi toute source de lumière (matérielle) et tu as préparé et mis en réserve un trésor de sagesse sous ton trône¹. » On se souvient d'un très curieux passage de la *Vision de la Nuée* dont nous avons donné la traduction et où se mêlent et se confondent dans la même énumération les objets et les notions les plus disparates². D'un côté, il s'agit du feu, des profondeurs de l'abîme, des vents, des anges, des éclairs, des amas de lumière et de l'autre, l'auteur nous dit que Moïse, en même temps qu'il eut la vision de ces choses, eut celle des effets du courroux, de la multitude des compassions, des trésors de l'intelligence, etc. Qu'un homme accouple ainsi ce qui nous paraît s'exclure, qu'il traite des abstractions absolument comme

¹ *Apoc. Baruchi* 54, 13.

² Voyez pages 92, 93 et la note 1.

s'il les prenait pour des objets concrets, qu'il mélange avec cette facilité des choses qui appartiennent à des domaines opposés, n'y a-t-il pas dans cette confusion même qui n'a pas l'air de le choquer, la preuve que cet homme a un mode particulier de penser qui n'est pas le nôtre ?

Ceci nous explique que l'on puisse rencontrer dans l'apocalyptique populaire à côté d'imaginations lourdement matérialistes des conceptions comme celles de la préexistence et de la lumière céleste qui frisent l'abstraction transcendante et, en outre, que ces notions si disparates aient pu coexister sans s'exclure ou se modifier les unes les autres. Qu'il eût été naturel, par exemple, que la conception de la lumière divine eût transformé peu à peu l'apocalyptique populaire et l'eût dépouillée de son matérialisme ! Qu'il n'en ait pas été ainsi, n'est-ce pas la preuve encore une fois que l'intérêt intellectuel et philosophique, à la façon des Grecs, était foncièrement étranger au génie juif ?

Cependant cette modification de l'eschatologie populaire qui, à notre point de vue, nous eût semblé si naturelle et si logique, s'est faite. Les conceptions plus épurées qui y semblaient fourvoyées en ont rendu la spiritualisation possible. Il est, sans doute, inutile d'ajouter que l'intérêt purement intellectuel ne fut pour rien dans cette évolution. Nous avons exposé dans notre étude sur l'apocalypse de *Salathiel* les circonstances qui l'expliquent. Cette évolution fut une nécessité de la foi, point du tout de l'intelligence.

Il nous reste maintenant à en montrer le véritable caractère.

Il importe de faire remarquer, tout d'abord, que la

spiritualisation de l'eschatologie populaire par des juifs qu'on ne peut pas soupçonner d'avoir subi une influence étrangère quelconque est un phénomène probablement rare et exceptionnel. Nous ne disons pas qu'il soit anormal. Au contraire, il s'est produit en parfaite harmonie avec les tendances natives de l'esprit national¹. Mais le courant général des aspirations et même de la pensée théologique juive ne devait pas sortir du matérialisme de l'eschatologie populaire. On se souvient que c'est dans ce fragment que nous avons intitulé *l'Assomption de Baruch* que l'on trouve une conception qui décidément dépasse l'eschatologie courante. Non seulement il y est affirmé que les corps ressuscitent mais la façon dont la résurrection y est conçue est déjà trop spiritualiste pour qu'elle pût s'accommoder de l'apocalyptique populaire. Le corps ressuscité reparaît, tout d'abord, avec ses traits d'autrefois. Puis, il se transforme, devenant pareil aux ténèbres s'il appartient à un méchant, revêtant, au contraire, un éclat qui surpasse celui des astres s'il a été le corps d'un homme juste.

La genèse de cette notion de la résurrection ne se laisse-t-elle pas entrevoir ici ? La lumière, voilà l'élément essentiel qui constitue le corps céleste.

Comment ne pas rapprocher cette lumière, élément constitutif du corps ressuscité, de cette autre lumière dont il a été question dans le chapitre précédent ? En quoi

¹ Les idées essentielles du paulinisme sont-elles en contradiction avec les tendances inhérentes à l'esprit juif ou bien ne sont-elles pas plutôt l'épanouissement de certains germes d'idées que l'esprit légaliste aurait fini par étouffer ? Je me permets de renvoyer le lecteur à un article publié dans la *Revue de théolog. et de philos.* Lausanne, septembre 1891.

diffère la lumière qui constitue, d'après notre auteur, les corps ressuscités de celle dont est formé, selon la théologie juive, le corps d'un ange, dont sont faites, selon Enoch, les parois du sanctuaire où Dieu se cache et qui, selon certains rabbins, est une sorte d'émanation de la gloire de Dieu ? Pourquoi chercher ailleurs l'origine des corps ressuscités de l'auteur de l'*Assomption de Baruch* ? Qu'a-t-il fait si ce n'est d'étendre une notion, qui avait droit de bourgeoisie, depuis plus d'un siècle au moins, dans l'apocalyptique juive, de manière à ce qu'elle embrassât non seulement la gloire de Dieu, son habitacle, ses ministres, mais aussi les élus qui ressusciteront à la fin des temps ?

D'où lui est venue l'idée de donner à cette notion une signification à laquelle, pour autant que nous le sachions, personne n'avait encore songé ? C'est aux circonstances dans lesquelles l'auteur a vécu qu'il faut demander la réponse à cette question. Après les catastrophes suprêmes les âmes pieuses furent portées à chercher, dans des espérances moins matérialistes, la compensation et la consolation des déceptions présentes. Est-il surprenant que l'une de ces âmes, en méditant sur l'avenir, se soit posé cette question : *in quam forma vivent viventes die tuo*¹, et sentant plus que d'autres l'insuffisance de la conception ordinaire, en soit arrivée à celle du corps dont l'éclat surpasse celui des astres² ?

¹ *Baruchi, Apoc.*, 49, 2.

² Il y a certainement parenté entre les corps ressuscités de notre auteur et ceux dont il est question dans 1 Corinth. XV. Il ne faut pas, cependant, méconnaître la différence essentielle entre ces deux conceptions analogues de la résurrection. Dans le corps ressuscité dont parle l'apôtre, il entre un principe inconnu à la théologie juive et à notre

Nous avons déjà fait remarquer que l'apocalypse de *Salathiel* achève et complète ce qui n'est qu'ébauché dans l'*Assomption de Baruch*¹. C'était beaucoup d'avoir élargi la conception de la lumière céleste au point de l'étendre jusqu'aux corps ressuscités ; nous allons maintenant la voir appliquée dans toute la mesure dont elle était susceptible².

On se souvient que l'auteur de l'apocalypse de *Salathiel* est fort éloigné de l'eschatologie populaire. Il a complètement renoncé aux chimériques espérances et aux rêves grandioses qui exaltaient ses compatriotes. Au fond sa piété est plus ambitieuse que la leur. Il attend davantage de l'avenir. Il se représente le monde qui sera, sous des aspects plus brillants que ceux que promettait l'apocalyp-

auteur. C'est le *πνεῦμα*, si bien que Paul parle du *σῶμα πνευματικόν*. Le *πνεῦμα* est donc le principe vital qui anime le corps ressuscité. A ce point de vue il faut maintenir la différence entre les deux notions de la résurrection dont il est question. Mais, d'autre part, si Paul dit clairement que le principe qui donne la vie au corps qui ressuscitera est le *πνεῦμα ζωοποιούν*, il ne dit pas clairement quelle sera la substance ou la matière de ce corps. Eh bien, serait-il très étrange que l'ex-rabbin Paul ait eu là-dessus une notion à peu près pareille à celle de notre auteur ? La matière dont sera composé le corps ressuscité ne serait-elle pas, selon lui, précisément cette lumière céleste dont l'idée se trouvait jusque dans la littérature populaire ? Remarquez que le terme de *δόξα*, qui implique l'idée de l'éclat céleste, revient à chaque instant dans ce passage de Paul : *ἐγείρεται ἐν δόξῃ — φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἑπουρανίου*. Enfin l'idée d'un éclat surnaturel n'était-elle pas inséparable du corps ressuscité dans la pensée de celui qui avait vu le Ressuscité sur le chemin de Damas ? Ainsi donc, selon nous, saint Paul a conçu les corps ressuscités, quant à leur composition, à peu près comme notre auteur. Il n'y insiste pas, car l'essentiel, à ses yeux, c'est le *πνεῦμα* qui anime et c'est de Christ que vient le *πνεῦμα*.

¹ P. 102, 103.

² Nous prions le lecteur de ne pas perdre de vue les remarques faites à la page 123.

tique populaire. Il en vient à affirmer que le monde invisible est tel que l'homme corruptible ne peut pas le concevoir. Entre le siècle qui est et le siècle qui sera il y a une opposition de nature¹.

Comment cet auteur est-il arrivé à une conception pareille ? Tout simplement en donnant à la notion de la lumière céleste toute la portée dont elle était capable. Peut-être l'auteur de l'*Assomption* de Baruch l'avait-il déjà fait. L'état fragmentaire et incomplet de son écrit ne nous permet ni de l'affirmer ni de le nier. Quoi qu'il en soit, l'auteur de l'apocalypse de *Salathiel* ne se contenta pas de faire participer les ressuscités à la lumière céleste, il la répandit, en quelque sorte, dans le monde invisible tout entier. Tous les objets dont l'imagination populaire avait déjà peuplé celui-ci eurent part à la substance lumineuse. La Jérusalem à venir n'eut pas d'autre nature. Ainsi, par une application plus complète de la notion, déjà ancienne, de la lumière céleste, notre auteur transformait celle du monde à venir lui-même. Celui-ci appartenait désormais à un ordre de choses essentiellement différent du nôtre. L'abîme qui séparait le siècle présent du siècle à venir s'élargissait démesurément. L'un était les ténèbres et la mort, l'autre la lumière et la résurrection.

Comme cet homme dut se sentir intérieurement apaisé lorsque cette idée se fit jour en lui ! Ne répondait-elle pas à ce que réclamait le plus impérieusement sa piété ? Après tant de mécomptes en ce siècle, cet Israélite avait besoin de pouvoir croire en un siècle à venir qui ne serait pas sujet aux anciennes vicissitudes. Sa foi profonde ne pouvait se passer de cette consolation. Tout son livre respire

la satisfaction de l'avoir obtenue. Sans doute tout le monde n'éprouva pas les mêmes besoins avec la même vivacité. Mais est-il inadmissible que quelques âmes d'élite aient eu des sentiments qui paraissent si naturels après l'anéantissement définitif des espérances nationales ? Ne vit-on pas, presque dans le même temps, le christianisme naissant offrir un spectacle tout semblable ? Saint Paul n'en a-t-il pas extrait le spiritualisme religieux du Maître que d'autres y auraient laissé enfoui ? De même il s'est trouvé à la fin du premier siècle de notre ère, avant que ne commença le règne du judaïsme talmudique, deux ou trois rabbins qui surent faire fructifier certains germes d'idées plus spiritualistes perdus soit dans la théologie traditionnelle soit dans les conceptions populaires et qui, à l'aide de ces quelques notions, se construisirent un monde invisible et à venir qui pût les dédommager de toutes les déceptions du présent.

Ainsi donc le monde invisible que rêve notre auteur n'est pas une abstraction ; il est parfaitement réel ; son principe ou son élément constitutif, c'est la lumière céleste. Entendons par là cette lumière épurée, éthérisée, insaisissable à la chair corruptible, dont la notion, je le répète, était relativement ancienne au sein du judaïsme.

Deux ou trois citations suffiront pour montrer que notre auteur n'a nullement modifié cette notion et qu'elle domine toute sa conception du monde supérieur. En parlant de l'avenir, le Voyant Salathiel s'écrie : « La face de ceux qui ont pratiqué la tempérance aura plus d'éclat que les astres¹. » L'ange lui avait dit, quelques instants aupara-

¹ IV *Liber Esdrae*, VII, 55. Nous prions ceux qui ne veulent voir dans les apocalypses que des métaphores et des images de relire le passage de l'apocalypse de Baruch qui offre un parallèle complet à celui-ci, chap. 51, 3, 5.

vant, que le visage des justes respendit comme le soleil de sorte qu'ils deviennent pareils à la lumière des astres et incorruptibles, *futurum est ut assimilentur luci stellarum neque iterum corruptentur*¹. Qu'est-ce qui distingue la Jérusalem céleste de l'*Apocalypse de Salathiel*? N'est-ce pas l'éclat surnaturel, la lumière céleste dont elle brille? Lorsque la femme qui symbolise la Jérusalem à venir se transforme en ville aux yeux du Voyant, il est dit, « Voici son visage brilla très fort tout à coup et son aspect devint éclatant. » L'ange, en recommandant à Salathiel d'entrer dans la ville céleste, lui dit : *Altissimus ostendit tibi claritatem gloriae ejus*².

Tout ce qui précède suffit peut-être pour montrer que le monde supérieur que notre auteur attend de l'avenir mais qui, dans sa pensée, existe déjà, n'a jamais été, à ses yeux, une abstraction, un monde intelligible comme dirait un platonicien, mais un monde bien réel, d'essence lumineuse³. Quoi qu'il en soit, il nous en fournit lui-même la preuve décisive dans ce qu'il dit des obstacles qui empêchent l'homme de concevoir et de saisir l'ordre supérieur des choses. En quoi consistent-ils? Dans une impuissance intellectuelle quelconque? Point du tout. Ce qui ferme au plus fidèle des Israélites l'accès au siècle incorruptible, c'est une cause à la fois physique et morale, c'est le *cor malignum*, c'est le *jezer hara*⁴. Quelques expressions ou des analogies plausibles que nous pourrions remarquer chez notre auteur ne doivent pas nous égarer. Le fait capital qui

¹ *Idem* : (VI, 71.) Nous ne citons que les passages *juiifs*.

² IV *Esdrae Liber X*, 25, 50.

³ Voyez p. 105, 106.

⁴ Pages 118 et 109.

s'impose, c'est que cet intérêt intellectuel, si cher aux Grecs et que les judéo-hellénistes qui fréquentaient leurs écoles apprenaient sans peine à partager, n'existe absolument pas pour notre auteur. Il a spiritualisé l'apocalyptique reçue, non en empruntant ses idées à une pensée étrangère mais en donnant la prépondérance à certaines notions que l'indifférence philosophique de ses compatriotes avait laissé subsister côte à côte avec des conceptions d'un tout autre caractère. Ces tentatives diverses que firent quelques âmes élevées pour spiritualiser l'apocalyptique populaire et que la situation du peuple juif au commencement du second siècle de notre ère rendait si naturelles n'ont pas eu de succès. L'apocalyptique qui devait prévaloir au sein du judaïsme rabbinique lui-même n'est que la systématisation de tous les rêves eschatologiques antérieurs et n'est pas moins matérialiste.

CONCLUSION

De tout temps l'imagination juive a été matérialiste. L'abstraction décidément lui répugne. On remarque déjà ce trait chez les plus anciens écrivains hébreux. Les peintures de l'avenir que traçait la plume éloquente des prophètes sont chargées des couleurs les plus réalistes. Ce qui les rehausse et en constitue la grandeur et l'élévation, c'est le puissant souffle moral qui les traverse. Quoiqu'ils ne rêvent qu'une félicité toute terrestre, les prophètes n'imaginent pas qu'elle puisse exister sans la justice et la sainteté. Nos faiseurs d'apocalypses, pour la plupart, bornent également leurs aspirations à la terre. Mais combien leurs ambitions sont moins pures et moins élevées, combien leur rêve de félicité est plus grossier que celui des prophètes ! A tous les points de vue, ce sont des épigones. Il n'en reste pas moins que les uns et les autres accusent les mêmes tendances mentales. Les Juifs aussi bien que les Hébreux étaient incapables de concevoir l'idée pure. Au fond de toutes leurs conceptions, l'analyse découvre, si l'on peut ainsi dire, un résidu irréductible de matière. Voilà le signe auquel on reconnaît le Juif qui n'a pas subi l'influence de l'étranger.

C'est la conclusion de ce travail. Nous espérons avoir démontré que, si quelques âmes d'élite pressées par les besoins d'une piété plus profonde sont parvenues à spiri-

tualiser l'apocalyptique populaire, il est, cependant, un point que d'elles-mêmes elles n'ont jamais dépassé. Quoiqu'elles aient épuré, raffiné, sublimé ce résidu de matière qu'il faut toujours supposer au fond des conceptions juives, elles ne l'ont pas supprimé. Pas plus que le vulgaire, ces théologiens, qui pouvaient être si subtils, n'ont conçu la pure abstraction. Leurs idées les plus éthérisées ne sont, en dernière analyse, que des conceptions mixtes, à la fois concrètes et abstraites. Cette particularité de l'esprit juif est bien faite pour étonner ceux qu'une discipline intellectuelle toute différente a familiarisés avec les abstractions. Faut-il, cependant, la méconnaître ? L'historien ne doit-il pas se dépouiller de ses propres habitudes d'esprit pour comprendre celles des hommes dont il expose les pensées ou les espérances ?

C'est l'étranger qui a initié le génie juif aux conceptions abstraites et à la métaphysique. Platon n'a pas seulement donné à sa race la pleine conscience de cet intellectua- lisme rigoureux qui constitue le trait dominant de l'esprit grec, il devait, par les disciplines philosophiques qui déri- vent de lui, ouvrir au judaïsme extra-judéen de nouveaux horizons et surtout lui apprendre à manier les idées pures. Grâce à l'éducation hellénistique l'esprit juif parvenait à se dépouiller enfin de ce matérialisme qui lui était inhérent. Il n'éprouvait alors aucune peine à substituer à des notions comme celles de la résurrection des corps et du règne messianique, celles de l'immortalité de l'âme et de la vie éternelle. Pour mesurer le pas de géant que la culture hel- lénistique était seule capable de faire faire à l'esprit juif, il suffit de comparer la *Sapience de Salomon* à l'apocalypse de *Salathiel*. Deux siècles les séparent. Mais au point de

vue de la méthode et des formes de la pensée, combien l'ouvrage plus ancien est supérieur au plus récent !

Le trait fondamental du génie juif que nous avons essayé de mettre en lumière ne doit pas être méconnu. Qu'on se garde surtout de penser qu'il ait suffi du simple contact de la civilisation hellénistique pour l'effacer. Je le répète, seule la discipline intellectuelle des écoles grecques pouvait modifier ce trait. Lorsqu'on a constaté que l'hellénisme s'est installé, au lendemain des conquêtes d'Alexandre le Grand, dans un certain nombre de villes en Palestine, on n'a pas encore prouvé que le judaïsme indigène ait été entamé jusque dans ses racines¹. Nous n'avons aucune preuve que les efforts que fit Antiochus pour helléniser la Judée aient réussi au point de transformer le génie même de la race la plus réfractaire aux influences du dehors qui ait jamais existé. Une chose est sûre, c'est que le judaïsme palestinien sortit vainqueur de la crise formidable qu'il traversa alors. S'il ne parvint pas à rejeter complètement les partisans des mœurs et des idées étrangères, il resta, du moins, dans son immense majorité, fidèle aux partis conservateurs des coutumes et de l'esprit traditionnels. La catastrophe de l'an 70 eut pour conséquence le triomphe complet du pharisaïsme. Que deviennent alors les éléments qui avaient pactisé avec l'hellénisme ? Où sont les Sadducéens et les disciples de Philon au deuxième siècle ? Seul le judaïsme strict surnage et subsiste. Désormais il va se renfermer en lui-même. Il va dévorer ses haines implacables dans le silence et dépenser l'étonnante force dont il dispose en des subtilités bizarres dont le Talmud sera le monument et le cénotaphe !

¹ H. Bois, *Origines de la philosophie judéo-alexandrine*, p. 26-38.

Ne nous empressons donc pas de supposer des infiltrations d'idées hellénistiques au sein du judaïsme, du moins à partir du jour où il est définitivement constitué. On ne doit pas se contenter de quelques rapprochements ingénieux de textes pour conclure que l'auteur d'un écrit foncièrement juif de forme et de fond ait subi l'influence des idées philosophiques de l'hellénisme. Sans doute on remarquera une certaine analogie entre ces dernières idées et quelques-unes des conceptions que nous avons étudiées dans des écrits comme *l'Assomption de Baruch* et *l'Apocalypse de Salathiel*. Qu'est-ce à dire si ce n'est qu'alors, de tous les côtés de l'horizon, les pensées et les aspirations convergeaient vers le même point ? Seulement chacun les exprimait selon les formes mentales qui étaient propres à sa race. Voilà ce que nous avons voulu rappeler à ceux qui risquent peut-être de ne pas rendre justice à l'originalité du judaïsme palestinien.

APPENDICES



APPENDICE I

L'apocalypse dite d'Esdras.

Dans la partie principale de ce travail nous avons supposé que les documents qui portent les noms d'Esdras, de Baruch ou d'Enoch ne proviennent pas, séparément, d'un seul auteur, mais qu'ils contiennent des sources d'origine et d'époque diverses rassemblées sous une rubrique commune par un compilateur quelconque. En cela nous nous sommes inspiré des résultats de la critique la plus récente en cette matière. Il nous reste donc à justifier en détail le point de vue littéraire que nous avons adopté.

Nous n'ignorons pas les objections que soulève notre méthode, ni les inconvénients qu'on peut signaler dans la façon dont nous avons disposé notre matière. Ceux qui n'ont pas encore lu les solides études de MM. Spitta, Kabisch, Schnapp, etc., trouveront prématurée la tentative que nous avons faite de reconstituer, dans son ensemble, l'histoire littéraire de ces *disjecta membra* auxquels la critique a réduit les principaux documents de l'apocalyptique juive. Mais l'inconvénient auquel nous sommes le plus sensible, c'est que la disposition que nous avons donnée à notre matière nous interdit de faire une étude critique de chacun des principaux documents qui soit complète et qui puisse présenter, à la fois, tous les arguments qu'on peut faire valoir en faveur de notre point de vue. Une partie de cette étude critique est déjà faite dans le corps de notre travail. Nous n'avons plus qu'à la compléter.

Cependant, il y avait un inconvénient bien plus grand à ne présenter qu'une série de monographies qui n'eussent pas con-

stitué un livre. Chose plus grave encore, nous n'eussions pas atteint le but principal que nous avons en vue, à savoir, de faire connaître l'apocalyptique en elle-même et, par elle, le fonds d'idées et de conceptions répandues dans le monde juif resté fermé aux influences du dehors, à une époque qui vit se préparer, naître et grandir le christianisme.

Nous devons à nos lecteurs ces quelques explications.

Ceux qui désirent une étude de l'apocalypse d'Esdras faite selon toutes les règles de la critique allemande la trouveront dans le travail de M. Kabisch que nous avons si souvent cité. Ce critique ne laisse rien passer sans en avoir donné une explication quelconque. Il ne se contente pas de découper dans l'apocalypse d'Esdras deux ou trois sources principales ; il entre dans les détails les plus minutieux ; pas une phrase du livre dont il ne nous dise à laquelle de ses sources elle appartient. C'est un art de mosaïque consommé. Nous admettons ce procédé, qui a cependant ses inconvénients auxquels certains excellents critiques, même en Allemagne, se sont montrés sensibles, lorsqu'il s'agit de l'*Hexateuque*, mais on sent qu'il est parfaitement déplacé et inutile lorsqu'il s'agit de documents comme les nôtres¹. Nous nous bornerons donc à exposer les principales raisons, celles qui nous paraissent moins ingénieuses que probantes, qui nous ont amené à décomposer le quatrième livre d'Esdras en ces quatre sources que nous avons déjà analysées et présentées au lecteur.

Nous ne pensons pas nous tromper en croyant qu'une lecture attentive des analyses que nous avons données a dû le prédisposer en faveur de la pluralité d'auteurs que nous supposons dans l'apocalypse d'Esdras et dans les autres. On a dû avoir l'impression que chacune des portions de ces documents que nous détachions pour la considérer comme une source indépendante, constitue, en effet, un écrit qui a un commencement et une fin, qui a son caractère propre, qui reflète bien les émotions et les aspirations qu'on a ressenties, à un moment déterminé,

¹ Voir la préface d'une remarquable traduction critique de la Genèse par MM. Kautzsch et Socin : *Die Genesis, mit äusserer Unterscheidung der Quellschriften*. 1888.

dans le monde juif, enfin qui est régulièrement construit, selon les règles traditionnelles du genre auquel il appartient. Est-il vraisemblable qu'on pût découper ainsi dans un livre composé par un seul homme sous le coup de certaines préoccupations très visibles, pour tout dire, dans un livre de circonstance comme l'était nécessairement une apocalypse juive, deux ou trois écrits qui, dégagés les uns des autres, prissent une physionomie littéraire distincte et parussent composés à des époques différentes ? Comment une pareille opération pourrait-elle se faire avec quelque succès ou même avec plausibilité, si elle n'avait absolument rien de fondé dans l'état du document lui-même ? Voilà des réflexions qu'on ne peut pas manquer de se faire. Elles nous semblent propres à dissiper l'impression défavorable qu'on pourrait concevoir d'une critique aux apparences arbitraires.

Entrons maintenant dans le détail. Les quatre premières visions contenues dans l'apocalypse dite d'Esdras en composent la source la plus importante. Il n'y a pas d'inconvénient à ne point tenir compte, pour le moment, des quelques passages que nous en détachons pour les attribuer à la source E. Ces quatre visions nous offrent, sûrement, une base sérieuse et solide. On ne nous accusera pas d'isoler une petite partie de l'ouvrage total ou d'en rapprocher, arbitrairement, des portions qui jurent d'être ensemble de manière à tirer d'une source ainsi composée des conceptions qui s'évanouissent dès qu'on replace le prétendu écrit ou les pièces de rapport qui le composent dans leur cadre naturel. Nos quatre visions constituent la plus forte portion du livre. On peut donc parler d'une conception qui lui est propre et qu'on doit retrouver dans tout le reste du livre s'il provient vraiment du même auteur.

Nous avons déjà exposé l'idée-mère de l'apocalypse de *Salthiel*. On a vu qu'elle ressort à toutes les pages, et qu'elle a été formulée par l'auteur en termes si clairs et à tant de reprises qu'il est impossible de la méconnaître. On se rappelle, en outre, que cette conception fondamentale, nettement dégagée, explique toute la structure de cette apocalypse et en a été manifestement la raison d'être. On a remarqué, enfin, qu'elle répond parfai-

tement à ce qu'on pouvait attendre d'une âme religieuse doublée d'un rabbin aux temps que suppose l'écrit lui-même, c'est-à-dire après les catastrophes qui marquent la fin du premier siècle.

Or, voici le point essentiel qu'il ne faut point perdre de vue, c'est que l'idée fondamentale qui traverse toute cette apocalypse, sans laquelle elle serait inexplicable tant au point de vue du plan sur lequel elle a été conçue que pour le fond de la pensée de son auteur, ne permet pas qu'on suppose que cette apocalypse ait dépassé la quatrième vision. En effet, dans tout cet écrit de *Sala-thiel*, qu'est-ce que l'auteur attend de l'avenir, quelle est la vision sur laquelle s'attachent ses regards et qu'il propose à ses compatriotes pour les consoler des amertumes du présent? Celle du monde invisible et incorruptible. Il a pris son parti de celui-ci ; il n'en attend plus rien. Un passage comme celui du chapitre IV, 27 et suivants est absolument décisif à cet égard. Inutile, du reste, de répéter ce qui a été déjà dit. Notre auteur se réjouit de la proximité de la fin. Ce sera la disparition du *siècle d'Esau*. Il ne peut y avoir aucun doute sur la pensée fondamentale de *toute cette partie de l'apocalypse dite d'Esdras*.

Dès lors, une fois que notre Voyant a entrevu la Jérusalem céleste dans sa quatrième vision, qu'on lui a entre-bâillé la porte du monde invisible, que lui reste-t-il à voir ou à désirer? Ne le voilà-t-il pas rassuré, consolé? Il attendra patiemment. Quoi? La fin du siècle présent. Il est donc clair que notre auteur a renoncé à l'attente d'un règne messianique sur cette terre. Il a abandonné le rêve du triomphe et de la domination politique d'Israël. Les espérances de son peuple se sont écroulées dans son âme pour faire place à un spiritualisme très réel. On conçoit aisément que l'auteur de la première apocalypse de *Baruch*, qui se rapproche de notre auteur par les mêmes tendances, mais qui est bien loin d'en avoir eu aussi nettement conscience et encore plus d'avoir fait de la même pensée fondamentale, expression de ces tendances mêmes, le nerf et l'idée-mère de son apocalypse, ait pu être assez inconséquent pour admettre avec toute l'école rabbinique l'eschatologie traditionnelle côte à côte avec des affirmations qui l'excluent. Mais c'est là une inconséquence abso-

lument invraisemblable chez l'auteur de l'apocalypse de *Salathiel*. Il est décidément trop conscient de sa pensée. Il en a fait trop visiblement le pivot de toutes ses exhortations. Il en attend, avec trop de certitude, la consolation qu'il n'a pas trouvée ailleurs. Dans un passage que nous avons relevé, à plusieurs reprises, il repousse trop catégoriquement l'idée même d'un Messie pour qu'on puisse croire qu'il n'ait pas consciemment répudié toute l'eschatologie populaire. Nous l'avons déjà dit, il en a senti l'impuissance et son livre n'a pas d'autre but que de substituer aux grossières espérances populaires d'autres plus certaines. Il ne nous paraît donc pas possible qu'il ait terminé son livre par des descriptions eschatologiques dans le goût traditionnel.

Que penser, alors, des deux visions de l'*Aigle* et de l'*Homme* qui viennent s'ajouter aux visions de *Salathiel*. Comment les faire cadrer avec celles-ci ? Elles sont manifestement dominées par l'idée messianique sous sa forme populaire. La contradiction est flagrante. Pourquoi, dès lors, les attribuer au même auteur ? Quelle raison plausible peut-on alléguer ? On le voit, nous nous fondons sur la nature absolument opposée de ces écrits, de l'apocalypse de *Salathiel* d'une part et des deux visions de l'*Aigle* et de l'*Homme* d'autre part, pour affirmer qu'ils ne sont pas de la même main. On nous permettra de penser que cette raison est suffisamment péremptoire pour que nous ne prolongions pas la discussion en exposant toutes les raisons accessoires qu'une comparaison détaillée des textes en question ferait ressortir.

Les analyses des visions de l'*Aigle* et de l'*Homme* et les considérations dont nous les avons fait suivre ont dû montrer que si ces deux fragments appartiennent également à l'apocalyptique populaire la plus caractérisée, ils diffèrent, cependant, par des points trop essentiels pour qu'on les attribue au même auteur. Remarquons, en premier lieu, que tous deux se rapportent absolument au même sujet. Tous deux dépeignent la grande bataille finale du Messie avec les adversaires de Dieu. A ce point de vue, ces deux visions font double emploi. L'apocalypse elle-même n'avance pas d'un seul pas avec la vision de l'*Homme*. Avant comme après, nous en sommes au règne messianique en Pales-

tine. En soi cela est déjà surprenant. Pourquoi le même auteur aurait-il introduit dans le même écrit une double description des mêmes événements ? Mais cadrent-elles l'une avec l'autre ? Sont-elles identiques pour le fond des choses ? On le prouverait bien difficilement. La situation politique qu'elles supposent l'une et l'autre n'est pas la même. Dans la vision de l'*Aigle*, le Messie se trouve en présence de la Rome impériale. Peut-on en dire autant de la vision de l'*Homme* ? Est-ce la Rome impériale que le Messie combat dans celle-ci ? Nous avons exposé ailleurs les raisons que nous avons de ne pas le penser. Quand même ces raisons ne seraient pas fondées, qu'on nous explique pourquoi rien dans la vision de l'*Homme* ne rappelle la situation si clairement indiquée dans celle de l'*Aigle*. Pourquoi tant de vague et d'obscurité après tant de clarté ?

Jusqu'ici il nous a été relativement facile de séparer nos sources et de les rendre à elles-mêmes. Il n'a pas été nécessaire d'épuiser toutes les raisons de détail qu'on pourrait alléguer pour justifier la division que nous avons adoptée. La tâche est moins aisée en ce qui concerne la source que nous avons désignée par la lettre E. M. Kabisch, que nous suivons ici, du moins dans les grandes lignes, a très bien dégagé les passages qui constituent cette source, de l'apocalypse de *Salathiel* dans laquelle ils se trouvent enchâssés. Toute cette partie de son analyse nous paraît excellente. Il est nécessaire d'entrer avec lui dans un examen plus minutieux des textes. Le premier passage qui appartienne à la source E est le suivant : IV, 52-V, 13^a. Dès le verset 52 du chapitre IV on sent que le texte a subi quelque altération. Que signifient ces mots : *De signis de quibus me interrogas, ex parte possum tibi dicere* ? Il n'a pas été question des signes des derniers temps dans tout ce qui précède. Cette phrase interrompt complètement la suite de la pensée. La vraie réponse à la question de *Salathiel* est celle-ci : *De vita tua non sum missus dicere tibi*.

La phrase qui nous paraît avoir été introduite semble bien l'avoir été précisément dans le but de rattacher à la fin de la première vision un passage d'autre provenance qui roule sur les signes avant-coureurs de la fin dont il n'a nullement été question

dans ce qui précède. Un autre indice, c'est le changement de scène que ce fragment suppose. Tandis que le Voyant est censé être à Babylone d'où il ne sort pas tant que durent ses extases, on nous parle ici d'une voix qui doit venir de la mer Morte et que tous entendront : *Omnes audient vocem ejus*. Il faut bien supposer que l'auteur qui a écrit cette phrase vivait à Jérusalem et pensait aux habitants des régions avoisinantes de la mer Morte. Sûrement il n'a pas voulu dire qu'on entendrait à Babylone une voix venue de la mer Morte. Comment saurait-on qu'elle venait de là ? Il ne faut pas lui faire dire des absurdités trop fortes.

Le second fragment que nous attribuons au même auteur, c'est-à-dire, VI, 11-30, se donne lui-même comme la suite du passage dont il vient d'être question. Il reprend l'énumération des signes au point où l'avait laissée l'autre passage. C'est assez dire qu'il n'y a aucune liaison entre notre fragment et ce qui précède dans le texte. L'ange venait de parler des deux siècles, celui d'Esau et celui de Jacob ; le siècle incorruptible doit succéder sans intervalle au premier. Cette déclaration supprimait toute perspective d'un règne messianique. Or, voici tout un passage où n'est question que des préliminaires du règne messianique, puis de ce règne lui-même ; tout cela conçu dans un ton bien différent de ce qui précède et de ce qui suit. Il y a, en réalité, opposition foncière entre ce fragment et le texte dans lequel on l'a intercalé.

Un autre indice de la violence qu'on a exercée sur le texte de notre passage pour l'introduire dans celui des visions de *Salathiel*, c'est le désordre manifeste qu'on peut y constater. On a énuméré dans le fragment du V^e chapitre les signes avant-coureurs. Ici, dès les premiers mots, on voit qu'il va être question de la crise finale. Que viennent faire, en cet endroit, les versets 21 et 22 où il s'agit de signes ? Il est infiniment probable qu'on les a déplacés et qu'ils devraient se trouver dans le premier fragment. Autre remarque : au verset 18, c'est bien la voix des grandes eaux qui parle ; puis au verset 30, c'est de nouveau l'ange qui parle. A quel moment a-t-il repris la parole ? Rien de tout cela n'est indiqué.

Ce qui est essentiel, c'est que notre passage est la suite naturelle du premier fragment. Après les signes, voici le règne messianique qui s'annonce et commence à s'établir. Cet enchaînement naturel qui reproduit les phases traditionnelles du drame apocalyptique est la meilleure preuve que nos conclusions n'ont rien d'arbitraire.

Dans cet ordre d'idées, quelle est la péripétie du drame que nous devons attendre maintenant? Evidemment l'avènement du Messie lui-même. C'est justement ce qui est dépeint dans le troisième fragment, VII, 26 à (VI, 17), que nous attribuons au même auteur. Dès les premiers mots, une allusion nous rappelle les passages précédents : *Signa quae praedixi tibi*. Inutile d'insister longuement sur l'opposition foncière qu'il y a entre la conception d'un règne messianique tout terrestre et celle que l'auteur de l'apocalypse de *Salathiel* exprime si souvent. Nous l'avons déjà dit, l'incompatibilité est absolue entre ces deux ordres d'idées. En outre, on ne peut imputer à un esprit aussi conscient du point de vue auquel il se place une inconséquence de cette force-là.

Dès le commencement du IX^e chapitre (1-8) on remarque une allusion aux passages que nous venons de détacher de l'apocalypse de *Salathiel* : *Pars quaedam signorum quae predicta sunt*. Tout dans les quelques versets suivants indique que nous avons ici un passage de même nature que les précédents. C'en est la conclusion naturelle. C'est l'exhortation pratique qui en découle. Il y est dit à quelle condition on participera « au salut de Dieu. » Remarquez ce point essentiel, c'est que ce salut ou cette félicité à venir est conçu d'une manière toute matérialiste. Il aura lieu ici-bas, dans la Terre-Sainte que Dieu a préservée de la souillure du siècle. Notez enfin que la situation politique que l'auteur indique, en quelques mots, paraît être pleine de trouble, d'agitations, d'incertitudes. C'est là un état du monde que l'auteur de l'apocalypse de *Salathiel* ne semble pas avoir eu sous les yeux.

Dans une note, à la page 111, nous avons exprimé l'opinion que la troisième vision de l'apocalypse dite d'Esdras contient des interpolations chrétiennes. Dans cette note, nous n'avons dit que ce qui était nécessaire pour l'intelligence de l'analyse de cette

vision. Qu'on nous permette maintenant de justifier rapidement l'opinion que nous avons émise.

Nous rappelons que deux questions connexes se mêlent et se confondent dans cette troisième vision, 1^o celle qui traite du sort des transgresseurs de la Loi en Israël; c'est la question purement juive, 2^o celle qui traite du sort des méchants en général. Question chrétienne qui est venue se greffer sur la première.

Essayons de faire le départ entre les passages juifs qui se rapportent à la question qui intéressait la conscience juive et les passages chrétiens d'une signification décidément universaliste. Le caractère général des différents passages n'est pas le seul critère que nous ayons pour nous guider dans ce partage délicat et hasardeux. Il nous permet de faire un premier choix. Puis un examen plus détaillé de chacune des deux séries qu'on a ainsi obtenues fait constater dans l'une les traces réelles des doctrines particulières du judaïsme et dans l'autre celles du point de vue chrétien.

Jusqu'au 45^e verset du chapitre VII rien d'insolite. L'entretien s'est déroulé d'après un plan absolument semblable à celui des visions précédentes. L'ange a déclaré, une fois de plus, que le siècle définitif ne peut être possédé par l'homme tant qu'il sera ce qu'il est, corruptible. Puis encore une fois, l'entretien roule sur l'une de ces questions subsidiaires que l'auteur a introduites et discutées, à côté de celle qui tenait le plus de place dans son cœur. La question accessoire, ici, concerne le sort des transgresseurs de la Loi. L'auteur ne songe qu'à ses compatriotes et il n'est question que de ceux-ci dans le passage VII, 17-25.

Mais dès (VI) 18 à 48 c'est des pécheurs en général qu'il s'agit. Qu'on veuille bien relire tout ce passage, on n'y remarquera aucune des idées spécifiquement juives ou rabbiniques qu'on peut relever presque partout ailleurs. Ici, au contraire, on sent circuler une atmosphère toute différente. Voyez, par exemple, comment il est parlé ici du *cor malum*. C'est tout autrement que notre auteur s'exprime lorsqu'il parle du *cor malignum*. Tandis que le *cor malignum* désigne, sans aucun doute, le *jezer hara* de la théologie juive, le *cor malum* de notre passage est pris

dans un sens plus étendu et plus spiritualiste. Aucune trace du matérialisme inhérent à la notion juive.

Le passage suivant (VI), 49 à 76, est certainement juif. Il l'est par le ton et par les idées. Il y est question du sort des justes et des injustes après la mort. L'ange apprend au Voyant ce qui leur adviendra aux uns et aux autres pendant l'intervalle qui s'écoule entre la mort et le jugement dernier. Ceci fait suite de la façon la plus naturelle, à ce qui avait été dit dans VII, 17 à 25. Ajoutez que les idées juives foisonnent dans ce passage. Voir les versets 50, 57, 65 ; comparez versets 63 à IV, 41 ; voir la conception des *promptuaria*, 68.

Au verset 77 reparait la question du sort des méchants en général. Dans tout ce passage (VI), 77 à VII, 45, nous ne voyons rien qui trahisse le juif. Au contraire, l'idée rabbinique de la justification par les mérites des patriarches et des saints y est nettement combattue.

Dans le passage VII, 46 à 56, le *nos* indique déjà qu'il s'agit des Juifs seulement. On comprend qu'après la peinture du sort des transgresseurs, Salathiel s'écrie : « Il eût été mieux qu'Adam n'eût pas été créé ou qu'il eût été forcé de ne pas pécher. »

Le ton du passage VII, 57 à VIII, 15, où l'on ne relève aucun trait qui rappelle soit notre auteur soit la théologie juive nous paraît décidément chrétien. C'est toujours la question du petit nombre des élus. Les versets 16 à 19 font l'effet d'une suture assez gauchement faite.

Le passage VIII, 20 à 62, dont toutes les parties s'enchainent parfaitement, clôt dignement le dialogue de l'ange avec Salathiel. Celui-ci s'incline devant Dieu et le supplie de se souvenir de ceux *qui legem tuam splendide docuerunt*. Leur justice suppléera à celle qui fait défaut aux transgresseurs.

Le passage IX, 14 à 22, qui est dans le ton des passages chrétiens, nous paraît en être aussi.

On reconnaîtra que la troisième vision gagne beaucoup à être débarrassée de passages qui sont étrangers à tout le contenu de l'apocalypse de *Salathiel*, qui étonnent sous la plume d'un Juif et qui embrouillent complètement la pensée de notre auteur.

Notre tâche qui consistait à décomposer l'apocalypse dite d'*Esdras* en ses sources primitives est terminée. Il ne nous reste qu'à dire quelques mots du compilateur. C'est sans doute lui qui a écrit la septième et dernière vision. Il avait tous les documents sous les yeux. Voir l'allusion du verset 17, chapitre XIV. C'est lui aussi qui a rassemblé les pièces sous la même rubrique. Le nom d'*Esdras* a probablement appartenu d'abord à l'apocalypse que nous avons désignée par la lettre E. Il l'a attribué à la collection entière. Il y a, ici et là, comme on devait s'y attendre, des retouches dont il est responsable. Nous n'insistons pas davantage sur la part qui lui revient dans l'œuvre totale. L'essentiel, c'est que nous ayons établi qu'elle contient quatre sources principales et que l'usage que nous en avons fait paraisse justifié.

APPENDICE II

Les apocalypses juives contenues dans la Révélation de saint Jean.

I

Depuis qu'on a émis l'idée qu'il y a dans la Révélation de saint Jean des portions qui ont une origine juive, un débat très animé s'est engagé. Nous n'en retracerons pas ici les phases successives. Par l'importance et l'étendue de son travail sur l'apocalypse de Jean, M. Spitta nous paraît avoir clos la discussion. Il est désormais impossible de traiter la question des origines littéraires du dernier des livres du Nouveau Testament sans tenir compte, en première ligne, de l'ouvrage de ce savant critique ¹.

Nous voudrions essayer de formuler ici les résultats qui nous paraissent acquis au débat. Les grandes lignes de la structure littéraire de l'apocalypse de Jean peuvent être considérées comme fixées.

Nous nous appliquerons, en premier lieu, à établir, sommairement, la présence de certains éléments distinctement juifs dans notre apocalypse.

C'est surtout à partir du chapitre X^e qu'on a le sentiment qu'on entre dans un monde d'idées et d'aspirations étrangères au christianisme. Ce fut l'impression qui guida les initiateurs de l'hypothèse qu'un si grand nombre de critiques acceptent aujourd'hui. Elle est juste ².

¹ *Die Offenbarung des Johannes untersucht*, von F. Spitta. Halle, 1889.

² Il est bon de rappeler le jugement que Luther a porté sur l'Apocalypse de

On l'éprouve au plus haut degré dans tout ce qui est dit du Messie et de son rôle. Rappelons les principales affirmations qui concernent celui-ci :

Dans trois passages essentiels, le Messie est représenté comme l'exécuteur des hautes œuvres de Dieu. Ce sont XII, 5 ; XIX, 11 à 16 ; XIV, 14 à 20. Une phrase comme celle-ci : « Elle mit au monde un fils mâle qui doit régir toutes les nations avec une verge de fer, » ne laisse subsister aucun doute sur le rôle du Messie. Il est essentiellement l'exterminateur des adversaires de Dieu. Tel il paraît avec éclat dans le passage XIX, 1 à 16, où l'on sent toute la convenance qu'il y a à effacer les mots : *καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* et à les attribuer au compilateur. Le Logos n'a vraiment rien à voir avec le chef des armées célestes. Remarquons aussi l'arme dont il se sert pour exterminer les adversaires. « De sa bouche sort une épée aiguisée pour frapper les nations ¹. » Vient ensuite une description brutale de l'horrible massacre que fait cette épée. On a bien fait de nous dire que ce Messie est vêtu d'une tunique trempée dans le sang. On le retrouve sous les mêmes traits dans le passage XIV, 14 à 20. C'est le moissonneur livide, assis sur les nues. Il fauche la terre. Si l'on admet les suppressions que M. Spitta fait dans le texte et qui paraissent assez justifiées, le verset 17 et le mot *ἀγγελος* au verset 19, la peinture est encore plus frappante. En même temps que le Messie fauche, il vendange aussi. Ce vendangeur écrase les grappes humaines ; une mer de sang se forme et grossit jusqu'à atteindre les freins des chevaux.

Telle est la seule et exclusive fonction attribuée au Messie dans toute cette partie du livre. On n'a peut-être pas assez remarqué

Jean : « Pour l'Apocalypse, je laisse chacun maître de suivre son sentiment... Je dis ce que je sens. Dans ce livre, il me manque plus d'une chose ; je ne crois pas qu'il soit *apostolique* ni *prophétique*... J'estime ce livre à peu près à l'égal du quatrième livre d'Esdras et je ne puis y découvrir l'inspiration du Saint-Esprit... » (*Œuvres de Luther*, édition d'Erlangen, LXIII, 169.)

¹ M. Spitta biffe ces mots et les attribue à R, p. 204. Nous ne partageons pas son sentiment sur ce point. Dans toutes les apocalypses populaires la parole du Messie joue un rôle spécial. Elle détruit. C'est son arme. L'image de l'épée appliquée à la parole du Messie est donc parfaitement conforme à la tradition.

que le Messie joue, dans le drame des derniers jours, un rôle qui, quelque effrayant qu'il soit, est de courte durée ; en somme, il est subordonné, secondaire, presque effacé. Le Messie n'apparaît qu'un instant pour écraser les adversaires. Il ne fait, en fin de compte, qu'achever l'œuvre de destruction commencée par divers éléments déchainés, vents, guerres, tremblements de terre, etc. Même quand il est question du règne de mille ans en Terre-Sainte, il n'est pas mentionné¹. C'est lui qui règne, sans doute, puisqu'il a le titre de « Roi des rois, » mais on ne nous dit rien de son règne. Toute sa vie antérieure se passe loin de la terre. Dès sa naissance il a été enlevé auprès de Dieu. Il ne réparaît, encore une fois, que pour détruire et tuer. Puis cette œuvre de sang et de vengeance accomplie, il s'éclipse. Il n'est plus question de lui. Il ne prend aucune part au jugement dernier. On ne remarque pas sa présence dans la Jérusalem céleste².

Tous ces traits rappellent aussitôt le Messie de nos apocalypses juives. Ce qui frappe dans les peintures qu'on en fait, c'est le rôle aussi éphémère que terrifiant que lui attribuait l'imagination populaire. On se souvient que dans la *Vision de l'Aigle* le Messie n'apparaît qu'un instant pour accabler l'Aigle de ses paroles vengeresses. Celui-ci se consume aussitôt. Puis le Messie disparaît et ne joue plus aucun rôle dans le drame final. Dans la *Vision de l'Homme*, l'apparition du Messie n'est pas moins passagère. Dans l'apocalypse E, le Messie meurt après un règne de quatre cents ans, tant son rôle est limité à une fonction particulière. En tout ceci le judaïsme montre bien qu'il reste fidèle au monothéisme. Tout en attribuant la préexistence au Messie et tout en peignant de si fortes couleurs son intervention passagère dans le drame des derniers jours, il le subordonnait au *παντοκράτωρ*.

¹ Nous pensons avec M. Spitta que les versets 4 à 6, chapitre XX, sont d'une main chrétienne. On y retrouve une allusion aux martyrs chrétiens, l'idée de la royauté céleste des fidèles, une notion toute chrétienne du sort des méchants qui ne doivent pas ressusciter jusqu'à la fin des mille ans.

² XIX, 1-8 ; XX, 11-15 ; XXI, 9-27. Inutile de faire remarquer qu'il faut biffer, dans tous ces passages, le mot *ἀπνίον*. Partout il est si gauchement soudé au texte qu'il suffit, comme on l'a dit, de secouer celui-ci pour que ces retouches tombent d'elles-mêmes.

Faut-il rappeler que cet autre trait, que nous avons relevé dans la physionomie du Messie, dans les portions juives de la Révélation de Jean, celui d'exterminateur, est précisément ce qui distingue le plus le Messie de nos apocalypses ? Partout, soit dans la *Vision de l'Aigle* soit dans celle de l'*Homme*, il apparaît comme l'exécuteur des hautes œuvres de Dieu. Son rôle est de détruire. Ici, comme dans les passages johanniques dont il est question, il a devant lui les adversaires des élus et de Dieu. Tantôt il les écrase sans qu'ils offrent de résistance, tantôt ceux-ci se rassemblent contre lui et périssent dans la lutte. Le parallèle est complet.

Comme ce Messie diffère du Christ des chrétiens du premier siècle ! Leur christologie se développe dans un sens absolument opposé au courant des conceptions messianiques. L'importance du Christ, surtout dans les milieux pagano-chrétiens, tendait à grandir tous les jours. On lui attribue un rôle prépondérant non seulement dans le drame de la rédemption mais dans celui de la création et dans le gouvernement du monde. Partout, au premier siècle, on parle de lui, *ὡς περὶ θεοῦ*¹. C'est là l'expression de la foi commune dans tous les milieux chrétiens qui comptent². Le Messie juif ne joue aucun rôle ni dans l'ordre moral ni dans l'ordre cosmique. C'est dire qu'il n'a rien de commun avec le Christ des chrétiens.

Ce n'est pas seulement dans ce qui touche le Messie que se révèle le caractère essentiellement juif de toute une partie de l'apocalypse de Jean, c'est encore par d'autres traits, non moins significatifs.

Le sentiment national du peuple juif s'y manifeste dans toute son âpreté. Rien de plus opposé à l'universalisme chrétien que l'exclusivisme qui éclate à chaque page depuis le VII^e chapitre jusqu'à XXII, 6³. Il n'y a, dirait-on, que les Juifs au monde. C'est à leur profit que le drame universel se dénoue. C'est pour satisfaire leurs haines et leurs rancunes que le Messie frappe et tue. Les visionnaires qui nous montrent d'un côté le monde païen criblé, lapidé par les fléaux du ciel, décimé par tous les maux

¹ II *Clem. romani epistol.*, cap. I, 1 sq.

² Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. I, p. 131 à 140.

³ Bien entendu, à l'exception de VII, 9 à 17 et de certaines expressions isolées qui sont des interpolations manifestes.

imaginables renouvelés des plaies d'Égypte, noyé dans une mer de sang, et de l'autre côté, rassemblée sur la montagne de Sion l'élite d'Israël, les 144 000, sont positivement ivres de vengeance. Absolument comme les auteurs de nos apocalypses juives, ils éprouvent une véritable allégresse à la pensée de l'extermination complète du monde païen. La seule concession qu'on fasse à l'humanité, c'est de supposer que les idolâtres seront les sujets d'Israël dans les temps nouveaux ! Les auteurs de l'apocalypse des *Bêtes* ou de celle de l'*Homme* pensent-ils, parlent-ils autrement ? Que dire enfin de la haine contre Rome qui éclate dans toute la partie de la Révélation johannique dont nous affirmons l'origine juive ? Ne retrouve-t-on pas dans les chapitres XVII et XVIII et ailleurs toutes les colères et toutes les rancunes de l'âme juive contre la Rome impériale ou républicaine ? Y sont-elles exprimées avec moins d'éloquence que dans le troisième chant des oracles sibyllins ?

Tout cela jure complètement avec les tendances qui prévalaient de plus en plus parmi les paisibles disciples du Christ. Le grand courant était à l'universalisme. Toute la littérature chrétienne des deux premiers siècles en est pénétrée. Le nombre des disciples qui restaient attachés à l'exclusivisme juif était très restreint. Cette forme du christianisme, la seule qui mérite le titre de judéo-christianisme, n'a exercé aucune influence sérieuse soit sur le développement historique soit sur la formation des idées au sein de la primitive Église¹. Quant aux sentiments des chrétiens à l'égard de Rome et de son gouvernement, ils sont trop connus pour que nous y insistions.

Voilà, si nous ne nous trompons pas, un ensemble de traits qui donnent aux passages en question une physionomie bien juive. On peut admettre que le christianisme du premier âge, même devenu universaliste, a retenu non seulement de l'Ancien Testament, mais même du judaïsme postérieur, tout ce qui n'était pas absolument incompatible avec son principe, ses tendances, son orientation générale, quitte plus tard à éliminer ou à remplacer les éléments devenus gênants pour la foi chrétienne grâce à leur

¹ Harnack, ouv. cité, vol. I, p. 215.

caractère juif, mais il ne peut y avoir d'hésitation lorsqu'on rencontre quelque part un écrit ou des fragments d'écrit qui contiennent des éléments absolument irréconciliables avec les tendances les plus prononcées du christianisme primitif. Il faut en reconnaître l'origine juive. C'est le cas de toute cette portion de l'apocalypse de Jean dont il a été question. On conçoit qu'une notion comme celle de la préexistence puisse trouver place dans un écrit chrétien. On ne comprend pas que la conception d'un Messie-bourreau s'y trouve. Voilà ce qui fait que toute cette partie de la Révélation de Jean n'a pas pu émaner d'un chrétien. Ajoutez que les traits vraiment caractéristiques du christianisme y font défaut. On n'y trouve pas les notions essentielles du péché et du salut. On avait senti tout cela depuis longtemps. On s'en tirait en mettant notre apocalypse sur le compte d'un judéo-christianisme apocryphe. Il faut revenir à la vérité historique et rendre à César ce qui appartient à César. Les portions de l'apocalypse de Jean dont il a été question sont juives et rien que juives.

II

Dans ces pages, dont nous considérons l'origine juive comme hors de doute, règne un désordre évident. Il est difficile de voir une suite dans les tableaux qui se succèdent. Il n'est pas surprenant qu'on y ait vu une série d'oracles juifs reliés par un *schématisme* artificiel¹.

Un rapide examen préalable de cette partie de notre apocalypse nous révélera peut-être la cause du désordre qu'on y remarque et nous fournira les éléments de la solution que nous avons adoptée.

¹ A. Sabatier, *les Origines littéraires et la Composition de l'apocalypse de saint Jean*, 1888.

Dans un remarquable article qu'il a donné dans les *Annales de bibliographie théologique* (mars 1888), M. Ménégos, après avoir fait ressortir la justesse des amendements que M. Sabatier proposait alors de faire à l'hypothèse de M. Vischer, montre cependant que celle-ci, même amendée, ne l'est pas encore suffisamment. Il fait remarquer en particulier que les « visions symétriques ne ren-

C'est au chapitre VII qu'on sent, pour la première fois, la présence d'un élément étranger dans le texte. Jusque-là tout s'enchaîne et se suit. Après les messages aux Eglises, les révélations ont commencé. On nous transporte au ciel. On nous montre Dieu. On nous fait assister aux liturgies sacrées. Puis l'ouverture des sceaux a lieu. C'est le drame terrestre qui commence. Tous les signes précurseurs se succèdent. Puis vient la catastrophe suprême. C'est bien la fin. Rien n'y manque. Le soleil s'obscurcit. La lune se change en sang. Les astres tombent. Le firmament s'en va comme l'on roule un parchemin. Montagnes et îles se déplacent. Les puissants et les riches se lamentent, car le grand jour de la colère de Celui qui est assis sur le trône est arrivé. Après le jugement des méchants, il n'y a plus à attendre que la révélation de la félicité des élus. C'est ici qu'on constate une solution de continuité dans la suite de ces tableaux qui s'enchaînent sans difficulté.

Que signifie cette élite de 144 000 élus pris au sein des tribus d'Israël dont il est question dans la première moitié du VII^e chapitre ? Pourquoi l'auteur les mentionne-t-il en cet endroit ? On les a marqués du sceau de Dieu, c'est-à-dire on leur a donné le signe qui doit les préserver au milieu des fléaux qui vont se déchaîner. C'est donc avant ce déchainement qu'il eût fallu en parler. D'ailleurs qui sont-ils, d'où viennent-ils ces 144 000 ? On sait qu'ils ont toujours embarrassé les exégètes. On a voulu, à tout prix, y voir des chrétiens. Ce sont des Israélites au sens spirituel. Tout ceci est une allégorie. Fort bien, mais alors que faites-vous de l'innombrable multitude du passage qui suit ? Les premiers sont des judéo-chrétiens, ceux-ci des pagano-chrétiens ! Alors, dans cette hypothèse, comment expliquer pourquoi les uns sont dé-

ferment pas d'éléments spécifiquement chrétiens. » D'après lui, les parties chrétiennes de l'apocalypse de Jean sont les chap. I-III et chap. XXII, 6-21. On voit jusqu'à quel point M. Ménégoz anticipe sur l'hypothèse de M. Spitta que nous croyons devoir accepter dans ses grandes lignes. M. Ménégoz n'aurait qu'à nous accorder que les chap. IV, V, VI constituent précisément le corps d'une apocalypse chrétienne, pour que l'accord fût complet. Il nous semble que la seule considération qui l'ait arrêté dans la voie qu'il suivait, c'est l'idée que les trois séries de plaies appartiennent au même *schématisme*.

nombrés et les autres ne le sont pas? Tout cela est très arbitraire. Le fait est que ces 144 000 élus ne sont et ne peuvent être que des Juifs. Ils représentent la communauté juive qui existera aux derniers jours. Dieu les protège et les met à l'abri. Pourquoi l'auteur spécifie-t-il que chaque tribu fournira un douzième du chiffre total des élus? Quel sens cela aurait-il s'il s'agissait de chrétiens? Nous estimons donc que ce passage VII, 1 à 8 n'appartient en aucune façon aux chapitres qui le précèdent et qu'il y a ici une coupure évidente.

Le passage VII, 9 à VIII, 1, nous l'avons fait entrevoir, n'a rien de commun avec celui que nous venons d'examiner. Nous en discuterons plus loin la provenance. En omettant VII, 9 à VIII, 1, on obtient de VII, 1 à IX, 21 une suite naturelle qu'aucun élément étranger ne vient apparemment interrompre. On se souvient que nous sommes, en ce moment, dans la partie essentiellement juive de notre apocalypse. Si nous y constatons la présence d'un nouvel élément, ce sera un élément de provenance juive.

Or, on remarque au chapitre X une perturbation dans le texte qui indique qu'on y a probablement introduit une source nouvelle.

La sixième trompette a sonné. Les fléaux ont accompli leur œuvre de destruction. On conçoit qu'à ce moment-là, avant la septième trompette, il y ait un intermède. Un ange proclame, avec un serment solennel, que le temps ne sera plus et que le mystère de Dieu est consommé. Puis la septième trompette sonne. Voilà une suite qui est naturelle. Dans le texte actuel, elle n'existe pas. Des tableaux d'un caractère tout différent de ceux qu'on attendrait en cet endroit, prolongent démesurément l'intermède entre la sixième et la septième trompette.

En effet, il est question dans le X^e chapitre d'une scène qui dénature cet intermède et lui donne une signification qu'il ne peut pas avoir. On nous montre un ange qui donne au Voyant un livre qu'il doit dévorer. C'est d'Ezéchiél que cette scène est prise et c'est dans ce prophète (cap. III) qu'il faut en chercher l'explication. Pourquoi le prophète reçoit-il un livre qu'il doit dévorer? Pour qu'il s'inspire de la pensée divine. Qu'est-ce que

ce livre ? Le recueil des prophéties qu'il doit proclamer. En un mot, toute la scène est une scène de consécration. C'est une ouverture solennelle. Sa place est au début du livre. Or, quel autre sens la même scène, reproduite jusque dans les détails, peut-elle avoir dans notre apocalypse ? Elle est ici comme chez le prophète l'ouverture solennelle d'une série de prophéties. On ne peut en expliquer la présence en cet endroit qu'en y voyant le début d'une nouvelle apocalypse juive qu'on a greffée sur la première dont nous avons constaté l'apparition au VII^e chapitre. Sans doute cet endroit a paru le plus favorable pour cette opération.

L'examen du texte confirme pleinement l'impression générale que nous venons d'indiquer. La première phrase du premier verset : *καὶ... καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* a sa suite naturelle dans la seconde partie du deuxième verset : *καὶ ἔθηκεν τὸν πόδα*, etc. Voilà une image qui se conçoit sans peine. Les mots qui s'intercalent entre ces deux phrases nuisent à la clarté de l'image et, au point de vue de la grammaire, se comprendraient mieux immédiatement après *ισχυρόν* plutôt qu'après *καταβαίνοντα*. Remarquons, en outre, que dans Ezéchiel, à qui tous les traits de cette description sont empruntés, il s'agit de Dieu lui-même. Il est certain que toute cette peinture suppose une figure au repos et qu'on a quelque peine à la concevoir en mouvement comme le veut le texte actuel. En tout cas, il ne s'agit pas d'un ange. Pourquoi supposer que l'auteur qui a suivi son modèle de si près dans les détails ait donné un tout autre sens soit à la scène entière, soit à une partie aussi essentielle que celle-ci ? C'est cependant à quoi il faut en arriver si l'on refuse d'admettre la juxtaposition ou plutôt la fusion de deux éléments différents dans le texte actuel. Ce sont là les principales raisons qui nous font penser que tout ce qui est directement imité d'Ezéchiel dans ce chapitre appartient à une nouvelle source juive qui apparaît ici pour la première fois. C'en est l'ouverture. Le reste (1^a, 2^b à 7) constitue l'intermède naturel entre la sixième et la septième trompette.

Voilà donc deux sources différentes dont nous constatons la présence dans la partie juive de notre apocalypse. A partir de ce

moment elles s'enchevêtrèrent à tel point qu'il devient très difficile d'en démêler l'écheveau. Nulle part, dans tout ce qui suit jusqu'à la fin de la partie juive, n'apercevons-nous une troisième source juive. Nous pensons qu'on peut ramener toute cette partie aux deux sources dont il a été question et reconstituer ainsi ces deux apocalypses juives dont nous avons donné l'analyse dans la première partie de ce travail. C'est ce que nous allons essayer de faire.

III

Nous avons adopté, du moins dans ses grandes lignes, la solution du problème de la composition de l'apocalypse de Jean, proposée par M. Spitta. Nous pensons avec lui qu'elle peut se décomposer en trois sources principales, une source chrétienne qui encadre les deux autres, puis deux sources juives enchevêtrées l'une dans l'autre. Le compilateur qui a réuni et fusionné ces trois documents était chrétien.

Il s'agit maintenant de délimiter plus nettement nos trois sources, en insistant davantage, conformément au dessein de ce travail, sur l'examen littéraire des parties juives.

A. L'apocalypse chrétienne.

Le premier point que nous ayons à examiner est celui-ci : les chapitres IV, V, VI font-ils suite aux trois premiers, appartiennent-ils au même document ? De la solution de cette première question dépend l'existence présumée d'une apocalypse chrétienne. Sans reprendre en détail une discussion que MM. Weizsäcker, Sabatier, Spitta et d'autres ont épuisée, énumérons brièvement les principales raisons qui nous déterminent à penser avec eux que ces trois chapitres ne doivent pas être séparés des trois précédents, mais font corps avec eux.

Les premiers mots du IV^e chapitre supposent, sans contredit, une vision antérieure : *μετὰ ταῦτα εἶδον*. Il faut donc supposer ou bien que cette vision est celle du I^{er} chapitre ou bien que la vision qui a réellement précédé celle du chapitre IV a été éliminée et remplacée par celle du I^{er} chapitre. En tout cas, le IV^e cha-

pitre ne peut pas être le début d'une apocalypse. Nous estimons qu'il n'y a vraiment pas de raisons pour ne pas considérer la vision du 1^{er} chapitre comme celle qui a dû précéder le IV^e chapitre. Il serait facile de relever certains traits particuliers dans IV à VI qui supposent II et III. Ainsi dès les premiers versets du IV^e chapitre, mention est faite de la *φωνή σαλπιγγος* de I, 10. Ici comme au 1^{er} chapitre le Voyant est « en esprit. » Partout dans ces six premiers chapitres on remarque le rôle important que le chiffre sept y joue, sept étoiles, sept lampes, sept Eglises, les sept cornes et sept yeux de l'agneau, les sept sceaux.

Ce qui est plus décisif, c'est que ces six premiers chapitres ont absolument le même caractère. Tous ils émanent d'une plume chrétienne et à ce point de vue se distinguent nettement du corps de l'ouvrage. C'est en vain que M. Vischer a essayé d'éliminer des six premiers chapitres tout ce qui paraissait chrétien. Tandis que dans les portions juives de notre apocalypse, on n'a qu'à secouer le texte pour que les interpolations chrétiennes s'en détachent, ici il faudrait faire violence au texte pour arriver au même résultat. Le trait capital qu'on ne peut pas éliminer, c'est la christologie de ces six chapitres. Qu'il s'agisse de la vision du Christ au 1^{er} chapitre ou de l'Agneau dans les trois derniers, c'est la même chose. Le Christ joue ici un rôle capital. Il est élevé à une dignité qui est bien supérieure aux fonctions passagères que l'apocalyptique juive attribuait à son Messie. Il partage ici les hommages qu'on adresse à Dieu lui-même. Impossible de ne pas reconnaître la christologie qui régnait dans les Eglises dès la fin du premier siècle.

Il est bien d'autres traits qui révèlent le christianisme de ces six chapitres. Remarquez, par exemple, l'universalisme qui est commun à tous. Aucune trace des aspirations nationales juives. Une comparaison détaillée des trois premiers chapitres aux trois suivants aurait pour résultat de montrer que les uns et les autres sont également pénétrés de l'esprit chrétien. Dès lors pourquoi les séparer ? Le but particulier de notre travail ne nous permet pas de faire cette comparaison. Il est un autre point qui sollicite notre attention et nécessite quelques éclaircissements. Le pas-

sage sur les sept trompettes et celui sur les sept coupes font-ils également partie de l'apocalypse chrétienne dont les six premiers chapitres constituent le fond ? On l'a soutenu. Sur ce point nous sommes contraint de donner raison à M. Spitta qui soutient la négative. Ici encore qu'on nous permette d'exposer brièvement nos raisons sans entrer dans une discussion détaillée.

Les sept trompettes qui donnent le signal d'une nouvelle série de fléaux ne sauraient, en aucune façon, faire suite aux sept sceaux, d'abord parce que, à l'ouverture du septième sceau, le cataclysme final vient d'avoir lieu. La nature est déjà bouleversée ; les astres sont tombés ; le ciel a disparu ; les îles et les montagnes ont été déplacées. C'est la fin. Les méchants n'attendent plus que le jugement. Il ne reste plus à l'auteur qu'à dépeindre la félicité des élus. Or, lorsque les trompettes commencent à sonner, rien de tout cela n'a eu lieu. La terre subsiste encore. Au trois premiers coups de trompette, les premiers fléaux frappent la terre. Ce n'est qu'au quatrième coup que les grandes perturbations commencent, du moins dans le ciel. Encore est-on loin de la fin. Les événements dont les autres coups de trompette sont le signal se passent en bonne partie sur la terre. Les mêmes observations s'appliquent aux coupes. Si donc les trompettes et les coupes font partie du même drame que les sceaux, il n'y a pas gradation dans les dernières catastrophes, il y a, tout simplement, répétition. Ce sont trois séries de fléaux avant-coureurs de la fin, calquées à peu près sur le même modèle. Le cadre étant donné par la tradition apocalyptique, chacun le remplissait à son gré. A notre sens, ce sont donc trois séries parallèles émanant de trois sources différentes. Ce ne sont pas trois tableaux successifs et gradués. Dans ces conditions, est-il vraisemblable qu'ils émanent du même auteur ?

Ensuite, à y regarder de près, le contenu de chacune des trois séries témoigne de leur origine opposée. Les deux dernières, que nous attribuons à une plume juive, rappellent les plaies d'Égypte. La première semble plutôt inspirée du discours eschatologique de Jésus. Les quatre premiers sceaux nous donnent l'ἀρχὴ ὠδῶνων ; le cinquième, c'est la μεγάλη θλίψις qui éprouve les fidèles eux-

mêmes ; le sixième, c'est le *τελος*. Ainsi, de toutes les manières, nous paraît-il difficile d'attribuer au même auteur ces trois séries de tableaux. On ne voit aucune raison qu'il ait pu avoir de se répéter ainsi lui-même. La seule raison qu'on puisse alléguer pour soutenir que les trois séries font partie de la même apocalypse, c'est qu'on aurait là le cadre même, consistant en sept fléaux avec trois reprises au moment où tout semblait terminé, qui forme la charpente de l'apocalypse primitive. Ce serait là un *schématisme* très organique et très saisissant. Cependant, nous ne croyons pas qu'on doive sacrifier à cette considération, quelque séduisante qu'elle soit, les raisons de fond qui militent contre l'attribution au même auteur de ces trois séries de tableaux. Nous l'avons déjà fait sentir dans les analyses des deux apocalypses auxquelles les deux dernières séries appartiennent et nous y reviendrons dans un instant, les passages relatifs aux trompettes et aux coupes sont de provenance juive. Dès lors, il ne peut pas être question de les attribuer à l'auteur de l'apocalypse chrétienne. Quant au *schématisme*, il est probable que c'est le compilateur à qui l'on doit la Révélation de Jean dans sa forme actuelle qui l'a imaginé.

Il reste un dernier point à élucider avant de quitter l'apocalypse chrétienne. Si les sept coupes ne donnent pas le contenu du septième sceau, où se trouve-t-il ? M. Spitta nous semble avoir fort heureusement réussi à donner la vraie solution du problème. Il fait remarquer qu'après le bouleversement du monde terrestre dont le sixième sceau a été le signal, il n'y a plus à attendre que le triomphe des justes et des martyrs. Or, tout le monde accorde que le passage VII, 9 à 17 ne cadre pas du tout avec celui qui précède. Il semble déplacé. Il est sûrement d'origine chrétienne. On y retrouve l'universalisme des premiers chapitres. Comparez V, 9 et VII, 9. L'agneau qui donne la vie reparait ici. (Vers. 17.) On remarque aussi les animaux, les anciens, la liturgie céleste des premiers chapitres. Il s'y trouve une allusion très caractérisée aux calamités du cinquième sceau. (Vers. 14.) Tout cela ne laisse aucun doute sur l'étroite parenté entre ce passage et les chapitres I à VI. Or, de quoi est-il ques-

tion dans tout ce passage ? Précisément de la béatitude des fidèles. Combien plus spirituelle que la félicité dépeinte par les auteurs des apocalypses juives ! N'aurions-nous pas ici le contenu du septième sceau ? Mettez le verset 1 du chapitre VIII en tête de ce morceau, avec ce grand silence qui s'interpose entre la fin de l'ancien ordre de choses et l'avènement des temps nouveaux, tout s'enchaîne et s'explique.

Puis vient le corps de notre apocalypse qui, à part les interpolations, est juif. Enfin le même ton et la même plume reparaisent au XXII^e chapitre, verset 6. C'est la conclusion de l'apocalypse chrétienne. Celle-ci est donc une lettre¹. Cet écrit a la forme épistolaire commune aux productions chrétiennes de l'époque. Cette lettre contient une apocalypse ou révélation de l'avenir qui est complète. L'attente de la fin prochaine remplit cet écrit. Cette préoccupation explique, sans doute, la succession rapide des tableaux de l'auteur. Chacun remarquera l'esprit admirable, l'élévation toute chrétienne et, à travers les symboles, la haute spiritualité qui règnent dans ce petit livre. Quel contraste avec tout le reste de notre apocalypse !

B. Les deux apocalypses juives.

Dès qu'on incorpore les passages relatifs aux trompettes et aux coupes dans l'apocalypse chrétienne, il devient très difficile, sinon impossible, de découvrir un ordre et une suite quelconque dans les parties qu'on croit d'origine juive. L'hypothèse d'une série d'oracles juifs enclavés ici et là dans l'apocalypse chrétienne devient alors la plus vraisemblable. Dès qu'on reconnaît le vrai caractère des deux passages en question, il devient possible, croyons-nous, de démêler dans la partie juive de l'apocalypse de Jean deux sources actuellement disloquées et dont les *disjecta membra* s'enchevêtrent les uns dans les autres.

Nous avons déjà montré le caractère essentiellement juif du passage VII, 1 à 8. On se souvient que la scène qui y est dépeinte ne peut avoir qu'un seul sens. Les 144 000 élus reçoivent le sceau divin afin que ce signe les protège au milieu des calamités qui vont frapper les hommes et le monde. Comme au temps où Israël

¹ A. Sabatier, ouv. cité, p. 10 et suiv.

recevait, en Égypte, le signe qui devait éloigner l'ange destructeur, ici les élus sont à l'abri. Il est clair que si tel est le sens de cette scène, elle ne peut être qu'un prélude au déchainement des calamités dernières. Dès lors quoi de plus naturel que de voir dans le passage VIII, 2 et suivants la suite de cette scène dont il n'est séparé que par un passage (VII, 9 à VIII, 1) qui n'a rien à voir ni avec VII, 1 à 8, ni avec VIII, 2 et suivants. L'analyse que nous avons faite de l'apocalypse A a eu pour but de relever le caractère essentiellement juif des parties qui la composent. Ici nous marquons plutôt la liaison de ces parties. Rappelons, cependant, que dans le passage sur les trompettes, il n'y a pas un trait qui ne rappelle les autres apocalypses juives. Les trompettes, les étoiles considérées comme des êtres vivants, les montagnes de feu, etc., tout cela se trouve dans les apocalypses connues sous les noms d'Esdras, Baruch, Enoch.

Ainsi donc en rapprochant VII, 1 à 8 de VIII, 2 et suivants nous obtenons un commencement d'apocalypse. Tout s'enchaîne parfaitement jusqu'au X^e chapitre. C'est déjà un fragment important qu'on ne nous accusera pas d'avoir obtenu par des moyens arbitraires.

C'est à partir de ce X^e chapitre que commencent les vraies difficultés. On se souvient que c'est en cet endroit qu'apparaît une nouvelle source juive. Il est à présumer que tout le reste se compose des parties désagrégées de ces deux sources, à moins qu'il ne surgisse une troisième. Tout le problème consiste à démêler et à séparer ces deux courants qui confondent leurs eaux, et cela sans violence et d'une manière naturelle. Nous l'avons déjà vu, il y a, dans ce chapitre X, d'abord un intermède qui a sa place toute trouvée entre la sixième et la septième trompette, puis il y a l'ouverture d'une nouvelle apocalypse juive.

A laquelle de ces deux sources appartient le passage suivant XI, 1 à 13 ? Le contenu doit décider. Le Voyant reçoit l'ordre de mesurer le temple et l'autel, puis les deux témoins apparaissent. Nous avons fait ressortir ailleurs le caractère juif de tout ce morceau. A quel moment du drame apocalyptique ce passage nous reporte-t-il ? N'est-ce pas à un moment antérieur à

celui où la sixième trompette nous a laissés ? Le temple est mesuré pour être préservé de la profanation, les prophètes prêchent. Ne sont-ce pas là des événements qui appartiennent à la période qui précède les catastrophes dernières ? Dans ce cas, il est plus naturel de supposer que le passage XI, 1 à 13 est la suite du passage qui contient le début de la nouvelle source dans le chapitre précédent. Voilà donc le commencement de la source B.

Le verset 14 et le commencement du verset 15 nous ramènent à la source A. Il s'agit de trouver le récit des fléaux déchainés au son de la septième trompette. Nous pouvons, sans aucun inconvénient, faire abstraction du passage XI, 15^b à 18. Venons-en tout de suite à un long fragment qui commence à XI, 19 et va jusqu'à la fin du XIII^e chapitre sans aucune cassure. Nous ne parlons pas des quelques interpolations chrétiennes qui s'y trouvent et qui tombent d'elles-mêmes.

Ce morceau relate la naissance du Messie, le combat dans les cieux, les tentatives du dragon, l'apparition des deux bêtes. Nous sommes au beau milieu des derniers fléaux. Quelle raison s'oppose à ce qu'on y voie les calamités dont la septième trompette devait être le signal ? Dans un court intermède entre le quatrième et le cinquième coup de trompette, un aigle avait annoncé trois *οὐαί* plus terribles que les fléaux précédents. En effet, depuis ce moment, il y a une gradation marquée. Les fléaux des chapitres XII et XIII sont bien le couronnement tragique de tous les précédents.

La suite des chapitres XII et XIII se retrouve d'elle-même dans le passage XIV, 6 à 13. On aura soin d'omettre les mots : *και ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου* au verset 10 et les versets 12 et 13 qui sont des interpolations chrétiennes évidentes. On fera peut-être bien d'omettre aussi le verset 8 qui fait allusion à un événement dont il n'a pas été question jusqu'ici dans A. Sans parler des allusions des versets 9 à 11, ce passage est la suite naturelle de XIII en ce qu'il annonce la fin. Il nous prépare au dernier acte du drame.

Nous ne dirons pas grand'chose du morceau XIV, 1 à 5. Les difficultés sont à peu près égales, soit qu'on l'attribue à une main chrétienne, soit qu'on essaie de le rattacher à l'une ou à

l'autre de nos deux sources juives. Les 144 000 élus rappellent les 144 000 Israélites qui avaient reçu le signe de Dieu. En outre l'idée de représenter le Messie sous l'image d'un bélier semble assez naturelle chez l'auteur de l'apocalypse A. Dans XIII, 11, la seconde bête ressemble à un bélier. C'est, peut-être, comme le veut l'ingénieur M. Spitta, pour avertir le lecteur que cette seconde bête est une caricature du Messie. D'autre part, les traits chrétiens abondent dans ce fragment, notamment dans les versets 2 à 4. Il n'est donc pas étonnant que les avis soient partagés sur la provenance de ce passage. Il faut ou bien opérer des coupures violentes, comme l'a fait M. Spitta, ou bien renoncer à trancher la question. Ce passage n'est pas assez considérable ni assez important pour qu'il influe sur la solution du problème de la composition de l'apocalypse de Jean. Aussi préférons-nous laisser en suspens la question de sa provenance.

Ainsi donc la source A nous a amenés au dernier acte. La période des fléaux, des *ᾠδίνες*, est finie. Reste la catastrophe suprême, la fin dont A n'a pas encore fait le récit. D'autre part, B est loin d'en être au même point. Nous n'avons vu de cette source que le prélude. S'il se trouve dans ce qui reste des fragments qui appartiennent à B, ils ne peuvent nous donner que le récit des fléaux précurseurs. Il est heureux que la tradition apocalyptique ait fixé le cadre des révélations avec tant de rigueur !

Nous soupçonnons que le passage XIV, 14 à 20 a été déplacé. Aussi en réservons-nous la discussion pour le moment.

De nouveau nous arrivons à un long morceau dont toutes les parties se tiennent. Ce sont les chapitres XV et XVI. Dès XV, 1, il est question des fléaux qui précèdent la fin. Dans XVI nous en avons la description. En outre, on aperçoit, sans peine, que de leur côté les chapitres XVII, XVIII, jusqu'à XIX, 8 constituent un fragment également coulé d'un seul jet. Tout s'y déroule avec une suite parfaite. La grande prostituée, le jugement qui la menace, les lamentations des rois et des marchands, la destruction de la ville maudite, le chant de triomphe des élus qui applaudissent à sa chute, voilà autant de tableaux qui s'appellent les uns les autres.

Eh bien, ces deux grands morceaux, XV et XVI d'une part et XVII à XIX, 8 d'autre part, se font-ils suite? Nous le pensons. Les raisons qu'on peut alléguer pour soutenir l'opinion contraire se réduisent à celles-ci. Remarquons, au préalable, que si l'on suppose à chacun de ces deux morceaux une origine différente et qu'on les sépare, c'est surtout parce que, préoccupé du *schématisme* qui constitue, croit-on, le cadre de l'apocalypse chrétienne, on attribue à celle-ci le passage sur les coupes. Comme d'autre part on tient XVII et XVIII pour foncièrement juifs, il est clair qu'il ne peut y avoir rien de commun entre ces deux morceaux. Or, que peut-on mettre en avant pour prouver que ces deux morceaux ne se font pas suite? C'est que, d'après XVI, 19, Rome, ἡ μεγάλη πόλις, est déjà détruite. Comment donc l'auteur referait-il, aussitôt après, la peinture de la destruction de Rome? Cette remarque est parfaitement juste. Ce qui est dit au verset 19 du chapitre XVI ne s'accorde pas avec la peinture du XVIII^e chapitre. C'est justement l'une des raisons qui nous font penser qu'il y a dans le passage relatif à la septième coupe comme dans celui où il est question de la sixième, un élément étranger au texte primitif du chapitre XVI; nous verrons, dans un instant, qu'on a introduit dans cet endroit un fragment important de l'autre source. Si cela est, l'argument sur lequel on se fonde pour nier la connexion entre nos deux morceaux tombe de lui-même. En tout état de cause, on peut le considérer comme précaire. D'autre part, en dehors des considérations tirées du plan qu'a dû avoir l'apocalypse à laquelle nous attribuons ces deux morceaux, lesquelles ne sont pas les moins importantes, nous ferons remarquer que XVII, 1 fait directement allusion au passage des coupes. J'avoue, cependant, qu'en somme ce qui me décide à ne pas séparer l'un de l'autre nos deux morceaux, c'est que, comme nous allons le voir, ils forment ensemble une suite naturelle et logique aux parties de la source B que nous avons déjà fixées. En une matière où l'incertitude est grande et la confusion facile, sont-ce, après tout, les raisons de détail ou les considérations d'ensemble qui doivent guider? Il est facile de contester les premières, les autres ont, au moins, une base plus large. Voilà donc

un fragment considérable, XV, 1 à XIX, 8 dont nous estimons l'unité assurée. Il est du même auteur. Bien entendu, les difficultés de détail ne manquent pas. Le compilateur, nous le verrons en son lieu et place, a passablement retouché ses documents. Tenons-nous-en aux grandes lignes de ce fragment.

A laquelle de nos deux sources peut-on attribuer ce morceau avec vraisemblance ? Nous en étions arrivés dans la source A au point où devait avoir lieu le dénouement du grand drame, c'est-à-dire, la fin. Or, comme notre fragment dépeint les grands fléaux qui précèdent ce moment, il ne peut pas être la suite attendue, naturelle de A. D'autre part nous n'avons eu de la source B que la partie préliminaire (X et XI) ; d'après les règles du genre, c'est la peinture des fléaux précurseurs qui devrait succéder au prélude. Pourquoi notre morceau ne serait-il pas précisément cette peinture ? N'est-il pas tout indiqué ? Ne s'emboîte-t-il pas parfaitement dans une lacune que lui seul ou un morceau absolument de même nature pourrait remplir ? Cette adaptation de passages qui, pris dans leur ensemble, ont l'air d'être faits l'un pour l'autre, a-t-elle rien de forcé ou d'arbitraire ?

Il est une autre considération qu'on peut faire valoir en faveur du point de vue que nous défendons. Notre fragment, XV, 1 à XIX, 8, ne peut pas appartenir à la source A parce qu'il y ferait double emploi. Cela est clair pour le passage sur les fléaux. Mais XVII et XVIII feraient également double emploi s'ils se trouvaient dans A. Ces pages éloquentes prophétisent et célèbrent la ruine de Rome et l'anéantissement de sa puissance. Dans la source A n'est-il pas aussi question de Rome, aux chapitres XII, etc. ? Mais de quelle Rome ? Nous l'avons montré ailleurs, de la Rome impériale. Quoique l'auteur de A n'y insiste pas, il n'oublie pas d'annoncer à son tour la destruction de la grande ville, précisément dans ce passage XVI, 17 à 20 dont il a été question et qui doit être attribué, comme nous le montrerons dans un instant, à A. Impossible de faire accorder ces deux peintures. Elles contiennent des traits qui ne peuvent se concilier. Dès lors elles n'ont pu émaner du même écrivain.

Le passage XIX, 11 à 21 est parallèle à celui dont nous avons

réserve la discussion, XIV, 14 à 20. Tous deux racontent l'avènement du Messie. C'est une répétition qu'il faut ajouter à toutes celles que nous avons déjà relevées, deux séries de fléaux, deux destructions de Rome, et nous ne sommes pas au bout des passages à double emploi. Ceci montre bien qu'il y a deux sources distinctes dans la partie juive de l'apocalypse de Jean. Nous discuterons en même temps les deux passages relatifs au Messie. Ce qui reste à analyser, XX, 1 à XXII, 5 se divise tout naturellement en deux parties. Il y a d'abord le fragment XX, 1 à XXI, 6 qui continue et clôt la source A. Le contenu de ce passage indique clairement sa provenance. Voici la première défaite complète du dragon, puis le règne de mille ans, puis un suprême effort des puissances hostiles, le jugement, la Jérusalem céleste, le nouvel ordre de choses établi pour toujours, enfin le mot solennel qui termine l'apocalypse, *γέγονεν*. C'est complet.

Quant au passage XXI, 9 à XXII, 6 qui est aussi une fin, — encore une répétition ! — dès les premiers mots on est fixé sur sa provenance. Il dépend du passage sur les coupes. Il appartient à B dont il constitue une fin tout à fait normale. Dans XIX, 1 à 8 nous avons eu l'hymne de triomphe des élus. Voici maintenant la description de la Jérusalem céleste qui doit être leur demeure. C'est le nouvel ordre de choses. Ici l'apocalypse s'arrête.

Pour être complet, il nous reste à dire notre sentiment sur les quelques passages dont nous avons ajourné l'examen.

Les passages XVI, 13 à 16¹ et dans le même chapitre 17^b à 20 portent en eux-mêmes leur marque d'origine. Ils tranchent nettement sur le contexte dans lequel ils se trouvent. Ils se rattachent aux passages où il est question du dragon et des deux bêtes. A y regarder de près, ils constituent le chaînon qui relie XII-XIV, 11 au chapitre XX et suivant. D'après XIV, 10, 11, on s'attend à un dernier conflit dans lequel les adversaires succomberont. C'est de ce conflit qu'il s'agit dans XVI, 13 à 16. Après cela viendra le règne de mille ans. Dans cette lutte suprême, l'ancien ordre de choses s'écroule et disparaît. C'est ce

¹ Il faut éliminer le verset 15 qui interrompt la suite des idées et émane certainement d'une main chrétienne.

qui est raconté dans 17^b à 20. Dans XX, 11, il y a une allusion claire à ce passage.

Enfin, que faut-il penser des deux passages parallèles qui racontent tous deux l'avènement du Messie, XIV, 14 à 20 et XIX, 11 à 21 ? Ils n'ont pas pu émaner du même auteur, car ils reproduisent le même événement. Le dernier, XIX, 11 à 21, semble bien appartenir à A. Les allusions à la bête et au faux prophète ne laissent guère de doute à cet égard. Dans ce cas, XIV, 14 à 20 reviendrait à B. Il y a, cependant, une difficulté. Ce passage n'a-t-il pas été déplacé ? D'habitude l'extermination des adversaires par le Messie a lieu après les fléaux précurseurs. L'exécuteur des hautes œuvres n'apparaît que pour donner le coup de grâce. C'est ce qui se fait dans A. Quoi qu'il en soit, cette irrégularité, si elle est du fait de l'auteur de B et si le compilateur n'en est pas plutôt responsable, ne suffit pas pour ébranler les résultats auxquels l'analyse nous a conduits.

Deux choses nous paraissent ressortir de notre étude de la partie juive de l'apocalypse de Jean. D'abord nous n'y avons pas constaté la présence d'un troisième élément à côté des deux autres qui s'y trouvent. Rien ne nous a obligé de le supposer. Ensuite il est possible de tirer de cette masse confuse, qui constitue le corps de notre apocalypse actuelle, deux apocalypses distinctes, composées selon les règles traditionnelles du genre. M. Spitta nous paraît avoir obtenu ce résultat sans avoir eu recours à des procédés arbitraires. C'est ce qui nous a décidé à adopter, du moins dans ce qu'elle a d'essentiel, son hypothèse sur la composition de l'apocalypse de Jean.

C. Remaniement des documents primitifs par un rédacteur ou compilateur chrétien.

La compilation et le remaniement d'anciens documents ont abondamment fleuri dans les littératures juive et chrétienne. Il est très peu d'ouvrages portant un nom juif ou chrétien, avant le deuxième siècle, qu'on ne puisse pas soupçonner d'avoir subi des coupures, des retouches, des augmentations parasites. Cette liberté dont on usait à l'égard des anciens livres date de loin. L'Hexateuque, les Juges, les Rois, les recueils de prophéties aussi

bien que les apocalypses juives, les évangiles synoptiques manquent d'unité littéraire. Ce n'est que tardivement que ces écrits ont reçu leur forme actuelle. Pendant qu'ils étaient à l'état de formation, que de feuillets ont été déplacés, combien d'autres se sont perdus tandis que des feuillets étrangers s'y glissaient ! Enfin est venu le dernier rédacteur qui a disposé, arrangé, remanié tous ces matériaux un peu au hasard et souvent au gré de ses idées.

Il importe de savoir dans quelle mesure le dernier rédacteur de l'apocalypse de Jean a remanié, refondu, interpolé les documents dont il a formé un livre. C'était un chrétien. On peut l'affirmer d'avance, car il n'y a qu'un chrétien qui ait pu avoir l'idée de fusionner une épître chrétienne et deux apocalypses juives. L'inverse est inadmissible. Un lecteur habitué aux idées et aux conceptions de l'apocalyptique juive ne saurait se soustraire au sentiment très net que le corps de l'apocalypse de Jean est d'origine juive. Il aura, néanmoins, ici et là des surprises. Au moment où il se retrouvera le plus complètement dans le monde des imaginations juives, où il sera redevenu juif avec les juifs, voici, tout à coup, un mot, une phrase, un verset qui le déroutent. En un clin d'œil le voilà transporté dans un tout autre monde. Les sentiments, les aspirations, les convictions ne sont plus les mêmes. Il lui semblera recueillir une parole tombée de lèvres chrétiennes et même johanniques. Ce sera pour son sens historique une discordance très nettement perçue.

Voilà le sentiment que nous allons justifier par quelques exemples. Bien entendu il n'y a pas que le sentiment intuitif qui nous guide. Il faut que des signes extérieurs le confirment avant qu'on s'y fie. L'état du texte tout autour de l'interpolation qu'on soupçonne, la nature de la déchirure qui a dû se produire pour qu'une place fût faite à cette interpolation dans le texte, le caractère de la couture qui devait faire disparaître les traces de la plaie, voilà autant de critères qui permettent de contrôler les intuitions du sentiment.

Voici un certain nombre de passages que nous choisissons parmi beaucoup d'autres. Ils émanent d'une plume chrétienne :

XII, 11 ; XIII, 9 ; XIV, 12 et 13 ; XVI, 15 ; XX, 4 à 6 ; XXI, 6^b à 8.

Les sentiments et les idées que ces versets expriment jurent avec ce qui se trouve dans le contexte. Partout dans les passages incontestablement juifs de notre apocalypse, les élus, c'est-à-dire les Israélites fidèles, sont mis à part. Un abîme les sépare des autres peuples dont ils sont les ennemis implacables. Tandis que ceux-ci succombent sous les fléaux, les élus, massés sur la montagne Sainte, chantent des hymnes de triomphe. Le sceau divin les protège. Lorsqu'enfin les impies cernent la cité Sainte, le Messie apparaît pour les noyer dans leur sang. Les élus d'Israël miraculeusement protégés, voilà bien l'idée qui perce partout dans les passages juifs de notre apocalypse. C'est exactement ce que pensent et affirment les différents auteurs des apocalypses qui passent sous le nom d'Esdras, Baruch, etc. Or, dans les passages détachés que nous venons de désigner, domine une conception du sort des élus absolument différente. Ceux qui ont écrit ces phrases n'imaginent pas que les fidèles puissent traverser les derniers jours sans souffrir eux-mêmes et sans subir de formidables persécutions. Ils sont à cent lieues de se figurer que le Messie va guerroyer contre les impies. En fait de combattants, ils ne parlent que des martyrs. Les seules armes dont ils conseillent l'usage, sont la patience et la fidélité. Chacun peut lui-même constater la contradiction qui règne sur ce point entre le contexte et ces passages qui font tache sous d'autres rapports. D'autre part, la concordance entre les sentiments que les textes cités expriment et ceux qui règnent dans toute l'apocalypse chrétienne est frappante.

Ajoutons que le contraste est non moins grand sur un autre point. Tandis qu'on retrouve dans les passages en question toutes les grandes aspirations morales du christianisme : sentiment profond du péché, ardent effort pour atteindre un degré supérieur de moralité, tandis qu'il y est question de l'expiation par le sang de l'agneau, de la nécessité de vaincre par le martyre et par la fidélité, des deux morts, etc., il n'y a aucune trace de ces sentiments dans le contexte juif. Sans parler du matérialisme

grossier des conceptions que nous avons relevé ailleurs, partout on y constate le sentiment très enraciné de la supériorité de religion, du privilège de race, de la justice propre, de la quiétude la plus parfaite dans la perspective du jugement de Dieu.

Si ces considérations, qui nous paraissent décisives, ne suffisent pas, voyons deux ou trois exemples et examinons-les dans le détail.

Dans le passage XII, 41 il s'agit de la victoire spirituelle des fidèles sur le Malin. D'autre part, dans le contexte, il n'y a pas un mot d'une lutte quelconque des fidèles contre les puissances du mal. Plus tard il sera question de cette lutte. Le seul combat dont il s'agisse dans le contexte est celui de Michel et du dragon. Tout se passe encore dans le ciel. Voilà pourquoi il est dit au verset 12 que le ciel doit se réjouir et la terre se lamenter. Le théâtre de la lutte va être transporté sur celle-ci. De là, la joie en haut et la tristesse en bas. Voilà le sens clair et naturel du contexte. Le verset 11 y jette le plus grand trouble. Non seulement il y introduit l'idée d'une lutte des fidèles contre le Malin, mais, enclavé entre les versets 10 et 12, il donne à ce dernier un tout autre sens. Les cieux se réjouissent parce que les fidèles ont triomphé. Ce n'est plus le sens qui correspond à tout ce qui précède dans le contexte.

Dans le passage XIV, 12 et 13, quel rapport y a-t-il entre l'idée qu'il exprime et le contexte? Dans celui-ci il est question de la prochaine défaite de la bête et de ses adorateurs. Pas un mot des fidèles, de leurs souffrances. Les élus sont à l'abri depuis longtemps et attendent la fin en spectateurs.

On voit tout de suite que XVI, 15 a été amené par l'idée du grand jour de Dieu. On a pris l'expression, *ἡ μεγάλη ἡμέρα*, dans le sens chrétien du dernier jugement où tous doivent comparaître. L'interpolateur n'a pas vu que dans le texte il s'agit du jour messianique. C'est tout autre chose.

Il faut se souvenir que les chrétiens des deux ou trois premières générations se croyaient le droit de s'appropriier les écrits qui constituaient le patrimoine littéraire du judaïsme; on les interprétait selon les idées chrétiennes; on retrouvait tout l'évangile

dans l'Ancien Testament. M. Harnack a parfaitement mis cela en lumière. (*Dogmengeschichte*, vol. I, p. 38 et 39.) Dès lors n'est-il pas possible qu'un lecteur chrétien, lisant nos apocalypses juives à travers le prisme de ses idées chrétiennes, ait glissé ici et là dans le texte des gloses qui faisaient mieux ressortir le sens qu'il croyait voir dans le texte ? Il n'aurait fait que ce qui se pratiquait couramment dans le monde juif. Tant de paroles d'une si grande beauté et d'une si haute spiritualité, avant d'avoir été insérées tant bien que mal dans ces écrits juifs, ont pu se répéter longtemps dans les entretiens des fidèles. Un jour, on les a saisies au vol et on les a fixées dans les feuillets de nos apocalypses juives. Peut-être même émanent-elles du foyer puissant dont la personne de Jean est inséparable. N'ont-elles pas un véritable parfum johannique ? Ce sont là des conjectures. Nous n'y insistons pas.

Plusieurs admettront des interpolations du genre de celles que nous venons d'indiquer. Faut-il aller plus loin ? Faut-il admettre un remaniement plus complet et plus conscient par le dernier rédacteur ? Nous le pensons. Il y a d'abord le plan de notre apocalypse actuelle qui est dû, nécessairement, au dernier rédacteur. Ce plan a été peut-être conçu avec moins d'art qu'on ne l'a cru. La tradition apocalyptique fournissait à notre compilateur un cadre général tout trouvé et dont il ne pouvait pas s'écarter sous peine de ne plus avoir d'apocalypse. Les fléaux, la fin ou le dénouement, le nouvel état de choses, telles étaient les grandes divisions dont il ne pouvait se passer. Qu'a-t-il fait ? Il a tout simplement tiré de ses trois documents, d'abord, trois séries de sept fléaux qu'il a groupées à la suite les unes des autres. Les passages qui précédaient et annonçaient les fléaux ont servi d'intermèdes entre ces trois actes principaux. Quoiqu'il n'y eût pas gradation dans l'intérêt dramatique et que l'action en restât au même point, il y avait cependant une certaine suite dans ce groupement. De même notre compilateur a groupé ensemble les passages relatifs à la fin d'un côté et ceux qui composaient la peinture du nouvel ordre de choses de l'autre. C'est ainsi que notre apocalypse actuelle s'est constituée par un groupement nécessaire

des matériaux qui provenaient de trois documents différents. On pourra discuter sur le plus ou moins d'art que le compilateur a déployé dans l'arrangement des éléments dont il disposait. L'essentiel, c'est qu'on n'oublie pas la méthode générale qu'il a dû appliquer parce que la tradition la lui imposait.

Nous pensons, en outre, qu'il faut admettre que ce rédacteur a cherché à harmoniser le plus possible les passages disparates dont il a composé son apocalypse. Il n'est pas allé, sans doute, jusqu'au fond des choses. Il n'a pas vu qu'il tentait d'associer non seulement des matériaux étrangers les uns aux autres mais aussi des conceptions et des sentiments qui s'excluaient. Son harmonistique est tout extérieure. En voici un exemple qui permet de juger le procédé de notre rédacteur. Il était question d'une bête apocalyptique dans la source B aussi bien que dans la source A. Dans la source B la bête désignait assez clairement Néron. (XVII, 11.) Dans la source A la bête figurait Caligula. (XIII, 1 à 10.) Qu'a fait le rédacteur? Il a introduit dans le passage de A, où il était question de la bête, des retouches qui ont eu pour résultat, d'identifier la bête de A avec celle de B et d'y substituer Néron à Caligula. (Vers. 3, 14, 18.)

Plus on examine la part d'initiative qui revient à ces compilateurs qui nous ont donné nos apocalypses dans leur forme actuelle plus on constate qu'elle varie beaucoup d'un compilateur à l'autre. Celle dont le dernier rédacteur de l'apocalypse de Jean a fait preuve est considérable. Je crois cependant que M. Spitta l'a exagérée. Nous avons essayé de ne pas aller au delà des données du texte lui-même et de ce qui paraît vraisemblable. Il ne faut pas être trop affirmatif en un sujet où la conjecture a nécessairement une large part. La porte doit rester ouverte aux rectifications qui n'entament pas le fond même des résultats critiques qu'on croit assurés.

APPENDICE III

L'apocalypse dite de Baruch.

L'étude des apocalypses d'Esdras et de Jean nous a sans doute préparés à admettre que l'apocalypse de Baruch est également dépourvue d'unité littéraire. En effet, l'analyse de cet écrit nous révèle la présence de plusieurs documents de date et de provenance diverses. Qu'on essaie de tirer des quatre-vingt-sept chapitres qui composent ce livre un plan quelconque, on apercevra aussitôt qu'il y a non seulement du désordre, mais qu'il s'y trouve des solutions de continuité telles qu'il est difficile de ne pas supposer que, par endroits, on passe d'une source à une autre.

Avant d'aborder l'examen critique de notre apocalypse donnons quelques exemples des lacunes dont nous parlons. Nous justifions ainsi d'avance le dessein de cette étude. Jusque vers le milieu du 32^e chapitre le plan du livre se déroule assez bien, quoique les inégalités ne manquent pas. On peut néanmoins supposer qu'un seul et même auteur a écrit toute cette partie. A partir de ce chapitre le désordre commence. Voici d'abord un fragment, 36 à 40, qui diffère du tout au tout de ce qui précède. L'examen détaillé de ce morceau achèvera de montrer ce que l'analyse a déjà dû faire entrevoir, qu'il est impossible d'attribuer ces quelques chapitres à l'auteur des trente-deux premiers¹. Les mêmes observations s'appliquent au morceau qui commence au 48^e chapitre et qui va jusqu'à 52, 7. Vient, ensuite, tout un fragment qui embrasse les chapitres 53 à 76,

¹ Voir p. 25 et suiv.

très homogène mais dont on cherche en vain le lien avec ce qui précède. Je ne dis rien de la prétendue lettre de Baruch aux exilés si ce n'est qu'elle n'a rien de commun avec le corps du livre. Du reste, elle en a été longtemps séparée. Ainsi donc, s'il est possible de trouver un plan dans les trente-deux premiers chapitres, il faut y renoncer dès qu'on aborde la seconde moitié du livre. Tout ce qu'on aperçoit dans ce chaos, c'est ici et là une série de chapitres qui s'enchaînent et se suivent, mais on ne voit aucun lien entre les différentes séries.

Cette remarque générale, que chacun peut vérifier, justifie assez notre dessein. L'examen détaillé de notre apocalypse en établira l'exactitude. Nous nous permettrons d'exposer sommairement les résultats auxquels nous sommes parvenu sans obliger le lecteur de refaire, à son tour, le chemin, long et ardu, qui nous y a conduit. Du reste, il faut se méfier de ces analyses qui ont la prétention de ne rien laisser d'incertain et de tout expliquer, comme certains critiques allemands se croient obligés de les faire. Il faut se contenter de marquer quelques points de repère qui soient sûrs.

Nous ne référons pas l'analyse des trente-deux premiers chapitres de notre apocalypse. Nous les avons considérés comme constituant un écrit complet. Rappelons-en ce qui est nécessaire aux remarques critiques que nous allons présenter.

Les cinq premiers chapitres constituent l'introduction du livre. Dieu console le Voyant qui déplore la ruine prochaine de la ville Sainte en lui révélant l'existence de la Jérusalem céleste. Après un récit de la prise de Jérusalem vient un premier entretien de Dieu avec Baruch. Il a pour sujet les problèmes que posait à la conscience juive la ruine de la ville Sainte. Un changement de scène entraîne un nouvel entretien qui roule sur la fin des temps. Ces deux entretiens peuvent, nous semble-t-il, avoir fait partie du même écrit. Nous n'avons remarqué aucune contradiction réelle entre les données de l'une et de l'autre conversation. Puis il est naturel qu'une méditation sur les calamités qui ont accablé Jérusalem porte la pensée vers l'avenir et arrête le regard sur les perspectives qu'il semble offrir. Où donc un Juif aurait-il cherché

la consolation au lendemain de la catastrophe de 70 si ce n'est dans l'avenir? Il nous semble donc tout naturel, nécessaire même que la prophétie s'ajoute au dialogue qui reflète et exprime les préoccupations douloureuses de l'auteur. Cette prophétie, nous l'avons vu, est complète. C'est une apocalypse faite selon les règles. Ainsi donc rien ne s'oppose à ce que nous considérons les chapitres 6 à 32, 7 comme un écrit complet. Les deux parties principales, qui le composent, s'appellent et se supposent réciproquement. Une double question nous reste, cependant, à résoudre. Où commence et où finit exactement cet écrit? En d'autres termes, les cinq premiers chapitres en sont-ils l'introduction, et notre écrit ne va-t-il pas au delà de 32, 7?

A première vue, les cinq premiers chapitres constituent une excellente introduction à l'écrit en question. C'est une scène comme celle qui y est dépeinte qui en a probablement été la première page. Il était naturel de présenter d'abord le héros des révélations, dont on allait faire le récit, comme étant en extase et en communion avec Dieu avant la catastrophe. Il est, cependant, un certain nombre de traits qui nous font douter que le lien entre ces cinq chapitres et notre première apocalypse soit aussi intime qu'il le paraît au premier abord. Ces cinq chapitres sont une première conversation de Dieu avec Baruch. Quoique moins longue que les deux entretiens qui constituent le corps de la première apocalypse, elle contient tout ce qu'il y a d'essentiel dans ceux-ci. D'avance elle épuise la discussion. On pourrait insister encore et montrer qu'elle dit les mêmes choses que l'apocalypse elle-même mais avec plus de netteté et de force. Disons, cependant, que, nos auteurs d'apocalypses ne se piquant pas de logique et ne craignant pas de se répéter à satiété, le nôtre n'a pas vu la contradiction ou n'en a eu cure. Mais voici d'autres traits, que chacun peut constater, qui nous paraissent plus difficiles à écarter :

1° Au chapitre 2° l'ordre est donné à Baruch d'aller dire à Jérémie et aux autres justes de s'éloigner de la ville. Pourquoi? Parce qu'ils en écartent le châtement par leur seule présence : *quia opera vestra sunt urbi huic tanquam columna firma, etc.*

L'ordre doit s'appliquer à Baruch lui-même puisqu'en sa qualité de saint personnage il est, aussi bien que Jérémie et les autres, un obstacle à la consommation de la ruine de la ville. Au 5^e chapitre l'ordre est transmis aux intéressés. Tournez ensuite la page. Qui apercevez-vous *après* la prise de la ville ? Baruch, Jérémie et les autres qui n'ont pas quitté Jérusalem et devaient y être au moment même où la ville fut prise puisqu'il est dit de Jérémie : *qui captus non fuerat in occupatione urbis*. De deux choses l'une, ou bien l'auteur a oublié l'ordre qu'il a fait donner par Dieu à Baruch et à Jérémie ou bien, c'est un nouvel auteur qui tient la plume à partir du 6^e chapitre.

2^o On lit cette phrase significative dans 6, 9 : « L'heure est venue où Jérusalem sera livrée pour un temps jusqu'à ce qu'il soit ordonné qu'elle soit de nouveau restaurée pour l'éternité. » Il est clair que l'auteur se place au point de vue de son propre temps ; il est au lendemain de 70 et prédit une restauration à venir de la ville Sainte ; cette restauration sera définitive. Il répète absolument la même chose, à la fin de son livre, 32, 3 et 4. Après avoir prédit la destruction de la seconde Jérusalem, il ajoute comme dans 6, 9 : *Et postea oportet renovari in gloria et coronabitur in perpetuum*. On remarque qu'il s'agit dans ces deux passages d'une *restauration* de la ville. Pas un mot de la Jérusalem céleste qui doit remplacer l'ancienne, comme cela est clairement dit dans l'apocalypse des *Bêtes*. Si l'auteur y avait pensé, ne l'aurait-il pas dit aussi clairement que l'auteur de cette apocalypse ? C'est donc à une restauration de Jérusalem qu'il pense. Il est absolument matérialiste dans ses espérances. Mais alors que dire de 4, 2 et 3 ? C'est de la Jérusalem céleste qu'il s'agit là et non d'une restauration de l'ancienne. Comment concilier des déclarations aussi contradictoires ? Est-ce bien le même auteur qui en est responsable ?

3^o Dans 1, 1 l'auteur commet une erreur très grossière. Il parle de la vingt-cinquième année de Jéchonias ou Jojakin. Or, celui-ci avait dix-huit ans quand il devint roi et ne régna que trois mois. Ensuite, si les chapitres 1 à 5 font partie de notre apocalypse, comme la prise de la ville a eu lieu le lendemain du

jour où l'Éternel l'annonce à Baruch, c'est sous Jojakin que notre auteur a dû placer la destruction de Jérusalem. Et cependant cet auteur, qui commet de telles confusions, revient à la vérité historique à deux pages de distance. (8, 5.) De pareilles contradictions ne s'opposent-elles pas à ce qu'on attribue les chapitres 1 à 5 à l'auteur de la première apocalypse ?

Nous pensons que notre apocalypse ne va pas au delà de 32, 7. Cela ressortira de la discussion du morceau 36 à 40 que nous avons appelé l'apocalypse de la *Forêt*. Le passage qui sépare ces deux morceaux, 32, 7 à 35, 5, nous paraît dû à la plume du dernier rédacteur. Nous exposerons les raisons qui nous le font penser lorsque nous discuterons l'ensemble des passages que nous attribuons à ce dernier.

Le compilateur fait dire à Baruch qu'il espère recevoir de nouvelles illuminations : *si forte illuminer aliquid magis.* (34.) C'est une manière heureuse de ménager la transition entre deux morceaux qui ne se ressemblent guère. Il entend, sans doute, par ces nouvelles illuminations, qui doivent surpasser les précédentes, la *Vision de la Forêt*. On se demande cependant quelles pourraient bien être ces révélations. On nous a déjà fait connaître l'avenir avec tous les détails que l'apocalyptique usuelle peut fournir. Que pourra-t-on bien ajouter à ce qui a été révélé ?

La lecture de ce morceau, 36 à 40, ne fait que confirmer nos soupçons. On ne nous y révèle absolument rien de nouveau. Qu'on veuille bien se reporter à l'analyse que nous avons donnée de la *Vision de la Forêt* et l'on verra aussitôt qu'elle ne nous fait point avancer d'un seul pas¹. A la fin du 40^e chapitre nous en sommes au même point qu'à la fin du 32^e. On pourrait aller plus loin et montrer que la première apocalypse est plus complète que celle-ci, qu'elle nous dépeint la félicité du royaume messianique et qu'elle parle du jugement dernier et de la résurrection tandis que la *Vision de la Forêt* ne va pas au delà du Messie et de sa victoire. Sont-ce là les nouvelles illuminations qu'on nous avait promises ? Je le demande, ne nous a-t-on pas révélé dans 24 à 30 tout ce qui est dit dans l'allégorie de 36 à 40 ? N'est-

¹ P. 25 et suiv.

il pas clair que ce sont là deux apocalypses indépendantes ? Dès lors ne serait-il pas étrange que le même auteur les eût fait suivre ainsi dans le même ouvrage, dans un livre qui lui-même devait être une apocalypse ? On conçoit qu'un compilateur ait pu se tromper au point de croire que la *Vision de la Forêt* apportait quelque clarté nouvelle sur l'avenir et constituait une révélation supérieure à la précédente. Les hommes de ce temps-là lisaient autrement que nous ; ils lisaient à travers leurs idées préconçues et voyaient dans les textes des choses auxquelles les auteurs n'avaient point songé. Mais encore une fois, une pareille méprise est-elle concevable de la part de l'auteur lui-même ? Du moment qu'on reconnaît que la *Vision de la Forêt* est une apocalypse du genre de celle de l'*Homme* ou de celle de l'*Aigle*, il ne peut venir à l'esprit de personne que l'auteur soit celui des chapitres 1 à 32, 7.

L'incompatibilité de ces deux morceaux éclate avec encore plus d'évidence lorsqu'on examine le caractère propre de nos deux morceaux et la situation générale qu'ils supposent l'un et l'autre.

Nous risquons de nous répéter ici. Rappelons seulement que la *Vision de la Forêt* a un caractère essentiellement populaire, qu'elle est non seulement matérialiste dans ses peintures de l'Avenir, mais que toutes les passions nationales et toutes les chimères politiques des Juifs du premier siècle s'y expriment, tandis que, si le matérialisme apocalyptique subsiste dans l'apocalypse 1 à 32, 7, comme il a persisté dans la théologie rabbinique elle-même, la passion purement politique en a disparu ou se laisse très peu entrevoir et qu'enfin son auteur nous donne des preuves abondantes de son instruction rabbinique et théologique. Faut-il rappeler enfin que, tandis qu'il est hors de doute que 1 à 32, 7 a été composé après les événements de 70 et a jailli des amertumes et du désespoir qui en résultèrent, il est non moins indubitable que la *Vision de la Forêt* a été écrite avant 70. Le texte du 39^e chapitre ne permet aucun doute à cet égard. Qu'on veuille bien peser ces quelques considérations et l'on se convaincra que la *Vision de la Forêt* n'a pas pu émaner de la même main que la première apocalypse de Baruch.

Nous n'avons pas à faire ici une étude critique et littéraire complète de l'apocalypse de Baruch. Nous devons nous borner à justifier l'usage que nous en avons fait dans le corps de notre travail. Dans une étude plus complète, les chapitres 41 à 47 mériteraient un examen très attentif. Nous avons le sentiment bien net non seulement que c'est le dernier rédacteur qui les a écrits mais qu'une autre main a retouché, interpolé l'œuvre telle qu'il l'avait faite. Il ne s'agit pas d'un nouveau remaniement qu'on aurait fait subir à une première compilation des documents primitifs qui composent notre apocalypse. Il ne s'agit que de simples retouches, de gloses qu'on a introduites dans le texte. C'est un chrétien qui nous en paraît responsable. Qu'on relise les chapitres 41 ; 42 ; 44, 9 à 15, on aura le sentiment que l'on n'est plus dans le monde des idées purement juives. Dans 46, 7 nous voyons une glose faite après coup par un lecteur qui a remarqué la contradiction entre 43, 2 et 44, 2 et qui a voulu la faire disparaître en l'expliquant. Nous verrons plus loin qu'il faut attribuer tout le reste au dernier rédacteur, à l'exception de 43, 1 et 2 qui nous paraît appartenir au morceau que nous avons intitulé *Assomption de Baruch*.

C'est cette dernière apocalypse ainsi que la *Vision de la Nuée* qu'il nous reste à étudier.

L'analyse que nous avons donnée du morceau 48 à 52, 7 a déjà fait ressortir la différence foncière, qu'il est impossible de dissimuler, entre celui-ci et les autres fragments qui se détachent d'eux-mêmes de notre apocalypse actuelle et que nous envisageons comme des écrits indépendants. Nous n'avons guère qu'à tirer les conséquences implicitement contenues dans nos précédentes analyses.

Il n'est pas besoin d'insister sur l'abîme qui sépare le morceau 48 à 52, 7 de la *Vision de la Forêt*. Sans parler de la différence de fond, qui repose sur une différence dans les aspirations, dans les espérances et dans les conceptions mêmes, il en est une qui s'oppose absolument à ce qu'on attribue ces deux fragments au même auteur. Nous l'avons montré ailleurs, la

Vision de la Forêt date d'avant l'an 70, l'*Assomption de Baruch* a certainement été composée après cet événement.

Les mêmes remarques s'appliquent à l'*Assomption* et à la *Vision de la Nuée* comparées l'une à l'autre. Par le fond et par la date de la composition, ces deux écrits témoignent avec évidence de leur indépendance réciproque. Aucune trace, dans la *Vision de la Nuée*, des conceptions particulières de l'*Assomption*.

Enfin l'*Assomption* est-elle indépendante de l'apocalypse 1 à 32, 7? Remarquons, d'abord, que si cette dernière constitue vraiment une apocalypse complète, comme nous avons essayé de le montrer, la question est tranchée. L'*Assomption* n'a rien de commun avec elle, à moins qu'on ne lui trouve un endroit dans la première apocalypse où on puisse l'intercaler. Ce serait déjà difficile. Mais y a-t-il compatibilité réelle entre ces deux fragments? Nous ne le pensons pas. Voici d'abord une incompatibilité tout extérieure. Dans l'*Assomption*, Baruch doit être enlevé vivant dans le ciel. De là le nom que nous avons donné à ce fragment. Dans la première apocalypse, il doit continuer à vivre jusqu'à la fin « en signe de ce que le Très-Haut fera aux habitants de la terre. » (25, 1.) Ensuite ces deux fragments témoignent, chez leurs auteurs, de préoccupations très différentes. Je le rappelle, l'auteur de la première apocalypse est obsédé par les questions qui se posaient au lendemain de 70. Ce n'est pas un spéculatif quoiqu'il soit rabbin. Faut-il désespérer? Dieu nous a-t-il abandonnés? Pourquoi cette effroyable catastrophe? Quel espoir reste-t-il? Voilà le problème poignant, cruel et urgent, qui l'obsède sans relâche. L'auteur de l'*Assomption* vit dans une situation tout autre. Sans doute, elle réagit sur sa pensée et la pousse dans une certaine direction, mais, au moins, vit-il en des temps assez calmes pour se livrer à des spéculations très curieuses sur les corps ressuscités.

Il suffit de parcourir les chapitres 48 à 52, 7 pour se convaincre que nous n'avons pas ici un écrit complet. C'est un fragment. Se trouve-t-il, par hasard, dans la compilation qui porte le nom de Baruch, d'autres fragments du même écrit et les *disjecta*

membra rassemblés forment-ils un écrit qui mérite le titre d'Assomption de Baruch ?

On nous accordera que, partout où mention est faite de l'assomption du Voyant, nous avons le droit de nous considérer sur la piste d'un fragment de notre écrit.

C'est bien de l'assomption de Baruch qu'il s'agit, dans notre fragment lui-même : *Propter hoc assumptus assumeris* (48, 30.) Or, dans 43, 2, on lit : *Abibis enim de loco isto, et transibis de regionibus quae apparent tibi nunc, et oblivisceris quicquid corrumpitur neque recordaberis iterum eorum quae inter mortales sunt*. Il est clair que ce n'est pas de la mort qu'il s'agit dans cette phrase, mais bien d'une assomption. Enfin, dans 76, 2, on lit : *quia discedens discedes ab hac terra, verumtamen non ad mortem sed ad reservationem temporum*. Quoi de plus explicite ? Dans ces conditions est-il possible de séparer de notre fragment les deux morceaux où se trouvent les passages cités ?

Ce qui nous oblige à les rattacher à 48 et suivants, c'est que partout ailleurs, où il est question de la fin de Baruch, soit dans la première apocalypse, soit dans les passages qui émanent du dernier rédacteur, elle est envisagée d'une tout autre façon.

D'après la première apocalypse, nous l'avons déjà remarqué, Baruch doit rester sur la terre jusqu'à la fin des temps. (25, 1.) Où cela ? Peu importe. C'est sur terre qu'il se cache pour paraître au moment opportun. Notion bizarre, mais loin d'être étrangère à nos faiseurs d'apocalypses. En tout cas, pas un mot d'une assomption dans ce passage. Dans 43, 3 on retrouve exactement la même idée : *propter hoc servatus servaberis in finem temporum, ut sis in testimonium*. La présence de la même idée relative à la fin de Baruch dans les deux parties de la première apocalypse, c'est-à-dire à la fois dans la partie consacrée aux entretiens de Dieu avec Baruch et dans celle où est développée l'eschatologie, montre bien que ces deux parties ne doivent pas être séparées mais appartiennent au même auteur. D'autre part, dans tous les fragments que nous attribuons au dernier rédacteur, Baruch doit mourir. Le compilateur n'a-t-il pas remarqué qu'il était question dans un de ces documents d'une assomption ? C'est possible. J'in-

eline à le croire, puisque c'est lui qui est responsable de la contradiction entre 43, 2 et 44, 2, qu'un lecteur quelconque a très bien vue et corrigée par la glose de 46, 7. Quoi qu'il en soit, le compilateur fait mourir Baruch. Voici les passages où cela est nettement indiqué : 44, 2 ; 78, 5 ; 84, 1 ; 77, 12.

On avouera que ces affirmations contradictoires au sujet de la fin de Baruch viennent fort à propos à l'appui de notre thèse de la diversité d'auteurs dans l'apocalypse de Baruch et, en même temps, concordent d'une manière assez frappante avec la division des sources que nous avons adoptée.

Nous arrivons maintenant au dernier point que nous ayons à examiner dans cette étude. Que faut-il penser de la prétendue lettre de Baruch qui clôt notre apocalypse ? Nous l'attribuons au dernier rédacteur.

Examinons-la, d'abord, en elle-même et montrons qu'elle est entièrement indépendante des sources primitives qui constituent notre apocalypse. Nous n'insistons pas sur le fait que cette lettre a été longtemps détachée du corps du livre et connue deux siècles avant la découverte de l'apocalypse elle-même. Nous avons déjà fait remarquer que, d'après son auteur, Baruch meurt. Indice non sans importance que cette lettre n'a rien à voir avec les documents constitutifs de notre apocalypse. Les raisons de fond qui militent en faveur de notre point de vue nous paraissent encore plus décisives.

Une lecture attentive de cette partie de notre apocalypse laisse l'impression très nette qu'elle a été composée non seulement après 70, mais à une époque bien postérieure, époque où les Juifs étaient installés définitivement en pays païen. Ils y avaient leurs synagogues tout organisées, leurs jeûnes réguliers, leurs solennités, leurs sabbats. (86, 1 ; 84, 8.) Peut-être même risquaient-ils d'oublier la Terre-Sainte. Sion n'était plus qu'un grand souvenir et personne ne songeait plus à sa restauration : *Recordantes sitis Sionem, terram quoque sanctam.* (84, 8.) Sans doute, l'auteur est censé écrire aux tribus perdues d'Israël. Mais nos auteurs oublient tous la fiction pour peindre la réalité qu'ils ont sous les yeux. Pourquoi celui-ci n'en aurait-il pas fait autant ?

En tout cas, cet homme n'a plus qu'un seul espoir. C'est la Loi : *Neque quidquam habemus nunc praeter Fortem et legem ejus.* (85, 3.) C'est la Loi qui désormais remplacera la prophétie, ce sont les docteurs de la Loi qui succèdent aux prophètes. (85, 3.)

Remarquons que cette idée est particulièrement accentuée dans les autres passages que nous attribuons au compilateur. *Veruntamen non deficiet Israel sapiens neque filius legis generi iacob*, dit Baruch au peuple. (46, 4.) Ailleurs le peuple s'écrie : *Defecerunt pastores Israel et extinctae sunt lucernae.* (77, 12.) Que répond Baruch ? *Pastores et lucernae et fontes a lege erunt ; et si nos abeamus, attamen lex stat.* La Loi est debout ; elle demeure ; elle est la lumière ; n'est-ce pas tout le programme du judaïsme postérieur ? Ce n'est pas au lendemain de la catastrophe de 70 qu'il a pu être conçu d'une manière si claire. On le sent bien s'ébaucher dans la première apocalypse (1 à 32, 7), composée peu après la catastrophe, mais ce qu'on aperçoit encore mieux dans ce dernier écrit, c'est le désarroi des idées et le bouleversement intérieur qui ont certainement accablé la conscience juive après l'anéantissement tragique de toutes les illusions. Ici, dans une lettre qui doit être lue dans les synagogues, éclate la pensée, qui portera ce peuple étrange à travers les siècles, avec une force et une clarté qui me paraissent l'indice d'un temps où ce peuple avait repris possession de lui-même.

Nous venons d'indiquer l'une des principales raisons qui nous font attribuer à l'auteur de cette lettre les passages que nous avons écartés jusqu'ici, à savoir 32, 7 à 35, 5 ; 41 à 47, 2 ; 76, 5 à 78. Il suffit de les lire pour s'assurer qu'ils ont été écrits pour relier, souvent assez gauchement, les sources premières. Nous avons déjà relevé plus d'une contradiction entre celles-ci et ces passages, et d'autre part des concordances importantes entre ces mêmes passages et la lettre de Baruch. Il en est d'autres qu'on pourrait ajouter. Mais je le répète, la raison principale, c'est la concordance de fond. L'esprit, les idées, les affirmations sont les mêmes dans les passages dont il s'agit et dans la lettre de Baruch.

N.-B. L'étude qu'on vient de lire était terminée lorsqu'a paru dans le numéro du mois de décembre 1891 des *Jahrbücher für protestantische Theologie*, un article de M. Kabisch sur l'apocalypse de Baruch.

Nous avons constaté avec plaisir que, dans l'analyse critique de ce document, M. Kabisch aboutit, sur plusieurs points importants, aux mêmes résultats que nous-même. Comme nous, il y distingue une *Vision de la Forêt* et une *Vision de la Nuée*. Nous différons, cependant, sur deux points essentiels. M. Kabisch délimite autrement que nous ne l'avons fait la première apocalypse de Baruch. Il en retranche toute la partie eschatologique (24 à 29) et, d'autre part, il y fait rentrer la presque totalité des passages que nous attribuons soit à l'auteur de *l'Assomption*, soit au dernier rédacteur. Selon lui, il y aurait trois sources principales dans l'apocalypse de Baruch au lieu de quatre.

La principale raison que M. Kabisch donne pour refuser à l'auteur de la première apocalypse l'eschatologie des chapitres 24 et suivants, c'est qu'elle est incompatible avec le fond même des conceptions de cet auteur. Celui-ci, comme l'auteur de l'apocalypse de *Salathiel*, serait une sorte de spiritualiste juif qui sacrifie le siècle présent aux perspectives d'un monde à venir essentiellement différent de celui-ci. Cette appréciation de la première apocalypse de Baruch nous paraît erronée. Nous avons précisément montré que, tandis que l'auteur de l'apocalypse de *Salathiel* exclut très consciemment le matérialisme de l'eschatologie populaire, on ne peut pas en dire autant de celui de la première apocalypse de Baruch. On trouve bien chez lui de vagues échos de conceptions analogues à celles de l'auteur de *Salathiel*, mais rien de précis. Je ne saurais trop le répéter, l'auteur de la première apocalypse, comme l'a très bien vu M. Schürer, est dominé par la catastrophe de l'an 70 et cherche à s'en consoler. En somme, c'est encore l'eschatologie populaire qui lui fournit la meilleure consolation. Nous savons, du reste, par la théologie juive qu'on pouvait être très subtil rabbin et admettre les vues sur l'avenir les plus matérialistes. Quant à attribuer à l'auteur de la première apocalypse la lettre de Baruch, cela nous paraît bien difficile. Nous osons croire que la réfutation d'une pareille appréciation se trouve dans les pages précédentes dans lesquelles nous essayons de dégager le véritable caractère de cette partie de notre document. Il est un autre point sur lequel nous différons de M. Kabisch. Il voit dans le 51^e cha-

pitre un élément chrétien. Il n'indique que vaguement les raisons de ce sentiment. Quant à nous, nous persistons à y voir une page écrite par un Juif. Il ne serait pas difficile d'y relever des conceptions purement juives. La notion même de la résurrection des corps, si elle rappelle celle de saint Paul, ne lui est pas identique. Que fait-on de 50, 1 à 3¹ ?

Il n'en reste pas moins que l'excellent article de M. Kabisch démontre parfaitement que l'apocalypse de Baruch n'émane pas d'un seul auteur. Voilà l'essentiel. Après quelques tâtonnements, le critique arrivera à se mettre d'accord sur l'étendue et le caractère des différentes sources qui constituent cet intéressant document.

¹ Voir p. 143, note 2.

APPENDICE IV

L'apocalypse d'Enoch.

On s'étonne, peut-être, que, dans une étude sur l'apocalyptique juive, nous ayons presque complètement laissé de côté l'apocalypse d'Enoch. Nous n'en avons analysé que les quelques pages qui renferment la *Vision des Bêtes*.

Qu'on veuille bien se souvenir de ce que nous avons dit dans notre Introduction¹ : « C'est le judaïsme palestinien que nous nous proposons d'étudier. Nous devons, en conséquence, écarter tout écrit suspect, ne fût-ce que d'une teinture d'hellénisme. » Or, comme nous le montrerons dans un instant, l'apocalypse d'Enoch, dans sa partie la plus importante, porte des traces non équivoques d'hellénisme. Si cette raison ne nous permet pas de classer, dans notre tableau de la littérature apocalyptique juive, les différents documents ou fragments, qui constituent l'apocalypse d'Enoch, à l'exception de la *Vision des Bêtes*, elle ne nous dispense pas d'en faire ici un rapide examen critique, d'autant plus que nous avons fait usage, dans notre seconde partie, de certains passages de l'un de ces documents.

L'apocalypse d'Enoch, dont nous ne possédons plus qu'une traduction éthiopienne et quelques fragments en grec, diffère profondément des productions apocalyptiques qui ont fait l'objet de notre étude². Tandis que celles-ci embrassent toujours l'avenir dont elles sont la prophétie et, parfois, le passé dont elles

¹ p. 6.

² *Das Buch Henoch*, übersetzt und erklärt von A. Dillmann. Leipzig, 1853. La bibliographie dans Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes*, 2^e partie, p. 629.

condensent l'histoire en un rapide tableau, l'apocalypse d'Enoch roule, principalement, soit sur des légendes bizarres, soit sur des explications enfantines de certains phénomènes de la nature. Quelques pages sur la demeure de Dieu, le séjour des justes, la condition des morts, voilà tout ce qui présente un intérêt réel dans cet écrit. Quant aux passages messianiques des *Allégories*, si frappants à tant d'égards, nous essaierons de montrer qu'il faut en rabattre, dans une large mesure.

Par suite de différentes circonstances, l'apocalypse d'Enoch a été beaucoup étudiée et est, par conséquent, plus connue que les autres. Des critiques comme MM. Dillmann, Köstlin, Hilgenfeld, Volkmar, Halévi, Reuss, Vernes, Schürer, s'y sont appliqués. Aussi on peut affirmer que les grandes lignes de l'analyse littéraire de ce livre sont maintenant fixées. M. Schürer a tiré les conclusions définitives, ou, peu s'en faut, du débat littéraire qui s'est continué depuis que Laurence publia pour la première fois, en 1821, une traduction du texte éthiopien du livre d'Enoch qu'il avait exhumé de la bibliothèque bodléienne d'Oxford où on l'avait apporté d'Abyssinie, à la fin du dernier siècle.

Comme M. Schürer, nous distinguerons, dans ce livre, d'abord un écrit principal qui en constitue la partie la plus considérable. Nous nous séparons de M. Schürer en ce que nous détachons de cet écrit la *Vision des Bêtes*. Puis nous classons à part les *Allégories* et enfin les fragments dans lesquels le nom de Noé joue un rôle prépondérant. Nous avons donc dans ce livre d'Enoch quatre sources principales que nous allons maintenant passer successivement en revue.

1^o Apocalypse d'Enoch proprement dite. (Chap. 1 à 36 ; 72 à 82 ; 91 à 105.)

On peut considérer les cinq premiers chapitres comme l'introduction au livre. C'est Enoch lui-même qui parle. Il dit qu'il a reçu la révélation de l'avenir. Dieu jugera et punira les méchants ; il bénira les justes et les élus. Le patriarche justifie les jugements de Dieu en montrant que, tandis que l'ordre règne partout ailleurs, les hommes se livrent au désordre et à l'iniquité.

Au chapitre 6, l'auteur nous reporte à l'époque où les mau-

vais anges s'unirent aux filles des hommes, où naquirent les géants, où les fondements de la civilisation furent jetés, où le mal s'accrut dans des proportions inouïes. Dieu ordonne le châ-timent des coupables et la purification de la terre. On a, dans ces chapitres, un exemple très curieux de la façon dont on altérait et amplifiait les récits de la Genèse, dans certains milieux juifs. Ce qui est dit des anges et des géants rappelle le début du troisième livre des *Chants sibyllins* qui est, comme on le sait, d'origine juive. (Vers. 105 à 155.) Les chapitres 10 et 11 tiennent de la prophétie. Au chapitre 12, l'auteur revient à Enoch. Les anges coupables l'ont prié d'intercéder pour eux auprès de Dieu. Il a pénétré jusque dans la demeure du Très-Haut. Il a reçu l'ordre de retourner auprès des anges coupables et il leur a signifié la sentence irrévocable de Dieu. A partir de ce moment il n'est plus question que d'Enoch lui-même. Il est transporté dans les lieux célestes.

Toute la partie du livre qui va du 17^e chapitre jusqu'à la fin du 36^e est consacrée au récit de ce que le patriarche voit, principalement, dans les cieux. N'avons-nous ici rien que le texte primitif? On peut en douter. Il y a des répétitions qui étonnent; par exemple, le passage 18, 12 à 16 se retrouve au 21^e chapitre.

Rien n'est plus curieux que la façon dont l'auteur conçoit les cieux. Ils lui apparaissent comme autant de voûtes immenses superposées les unes aux autres. Dans l'étage le plus élevé de ce singulier édifice siège l'Eternel. Enoch est redescendu des étages supérieurs; il se trouve maintenant sur celui qui est le plus rapproché de la terre. Tantôt il semble marcher sur la voûte de notre ciel, de l'autre côté de ce gigantesque plafond et tantôt il voyage sur la terre elle-même. Il voit des montagnes de feu, des gouffres béants, les lieux d'où viennent les vents, ceux où la lumière des astres est emmagasinée, les vastes eaux qui enveloppent les extrémités de la terre, l'endroit où les rebelles, anges et astres, sont emprisonnés, l'emplacement de la future Jérusalem, etc. Tout ce singulier passage rappelle celui de la *Vision de la Nuée* (*Apoc. Baruchi*, chap. 59) où les mystères que Moïse a contemplés sur le Sinaï sont énumérés.

L'auteur, qui est très préoccupé d'exposer les mystères de sa sagesse, ne se contente pas de faire voyager Enoch dans les régions soit célestes, soit terrestres, il nous donne, ensuite, une sorte de traité d'astronomie. (72 à 82.) Il décrit, d'abord, le « cours des luminaires du ciel. » Il formule la loi qui détermine, respectivement, la marche du soleil, de la lune et des astres. Il explique, ensuite, l'origine des vents. Il énumère les noms des luminaires. Il insiste sur l'importance de la science des astres ; il prédit un bouleversement de l'ordre naturel des choses dans l'avenir. Telle est la substance de ce long discours que l'ange Uriel adresse à Enoch. Les explications des phénomènes physiques, que donne l'auteur, sont enfantines. La métaphore, les réminiscences bibliques, l'imagination, quelques observations des plus ordinaires en font les frais principaux. Que tout ce verbiage est puéril, même à côté des cosmogonies grecques ! On n'y découvre pas la plus légère trace de cette curiosité toute rationnelle, déjà philosophique, qui caractérise les premiers balbutiements des Thalès et des Anaximandre. Pour une fois que le génie juif a tenté d'aborder la physique et l'explication du monde, on peut dire qu'il a piteusement échoué.

Il est presque superflu d'ajouter que l'exposition n'est pas supérieure aux idées. Les répétitions abondent ; les redites pullulent ; la confusion est partout. Le livre astronomique, comme on a appelé cette partie de l'apocalypse d'Enoch, forme un tout complet. On pourrait le détacher, sans beaucoup d'inconvénient, du corps de l'ouvrage. En somme, c'est une longue digression. On pourrait se demander si cette partie n'émane pas d'une autre main.

Si l'auteur suivait un plan tant soit peu logique, il serait à présumer qu'en effet ce livre astronomique ne lui appartient pas. D'autre part, les matières qui y sont traitées occupent une grande place dans les portions du livre d'Enoch qui sont certainement dues à la plume de cet auteur. Partout c'est le même goût des explications physiques. Il n'y a point de différence pour le fond des idées. Il est donc probable que l'auteur a voulu exposer, dans cet endroit de son livre, l'ensemble de ses vues sur la

nature. Dans sa pensée, elles ont une importance capitale. Elles constituent une révélation indispensable au salut des hommes. « Ceux qui la comprendront n'en dormiront plus, tant sera grand leur désir d'apprendre cette sagesse. » (82, 3 ; voir surtout 80, 7.) Concluons que l'auteur écrit sans ordre et qu'il ne recule pas devant les digressions les plus étrangères à son sujet. Du reste, c'est ce qu'on remarque même dans les parties les plus homogènes de son livre.

Il est un troisième fragment d'une certaine étendue, les chapitres 91 à 105 inclusivement, qui paraît également appartenir à la principale des sources du livre d'Enoch. Elle semble constituer une conclusion assez naturelle des passages que nous venons d'analyser. D'une manière générale, elle consiste en une longue exhortation mêlée de prédictions sur le sort des bons et des méchants, d'un caractère assez vague. Tout n'est pas en ordre dans le texte. Ainsi il est très évident que le passage 91, 12 à 19 a été déplacé et a dû se trouver après 93, 14. Il n'est pas sûr qu'il n'y ait pas dans ce long fragment des morceaux de provenance diverse, cousus ensemble. A partir du chapitre 94, cependant, le discours suit un cours plus régulier. Le prophète s'adresse alternativement aux pécheurs et aux justes. Il est inépuisable dans l'imprécation. Il n'est pas de malheur qu'il n'invoque sur la tête des méchants qu'il confond avec les ennemis de son peuple. Il y a de la rage dans son acharnement. Les passages où il célèbre la félicité qui attend les justes font un contraste saisissant avec les autres. On pourrait y glaner de belles sentences sur le triomphe de la justice et de la droiture. Telle est bien l'âme juive, passionnée et extrême en tout, ne sachant ni haïr ni espérer à moitié.

Il ne serait pas sans intérêt de soumettre à un examen attentif les affirmations de notre auteur qui concernent l'avenir. Elles sont, en somme, assez vagues. Conçues en des termes généraux elles contrastent avec la précision des prophéties eschatologiques, des autres apocalypticiens. L'auteur semble bien ici et là affirmer la résurrection, 91, 10 ; 92, 3 ; 100, 5. « Les Justes, dit-il sortiront du sommeil » (de la mort.) Il est à remarquer, cependant que l'auteur ne dit pas expressément que les corps ressuscite-

ront. Les termes qu'il emploie impliquent la survivance des Justes. Mais quelle sera leur condition ? Au chapitre 3^e, dans un passage très intéressant, il est dit que « les esprits des Justes vivront tandis que l'esprit des méchants disparaîtra dans les ténèbres et dans les flammes. » Tout ce que l'auteur dit du sort des Justes, de l'abaissement dont ils souffrent ici-bas et des compensations merveilleuses que l'avenir leur réserve, rappelle très nettement les affirmations analogues de l'auteur de la Sapience (III, 1 à 9 ; IV, 7, sq.)

En résumé, l'impression que nous ressentons, pour notre part, à la lecture de toute cette portion du livre d'Enoch est double. Nous y sentons l'empreinte à la fois de l'esprit juif et de l'esprit hellénistique. A chaque page, à chaque ligne, le Juif se trahit. C'est le ton, les aspirations, la passion véhémement, c'est le goût des prédications morales, c'est le besoin de justice, c'est la foi indomptable au triomphe de son idéal, enfin ce qui caractérise l'Israélite. D'autre part, il y a des lacunes considérables qui étonnent chez un Juif. Où sont ces ardentes aspirations nationales qui caractérisent l'apocalyptique populaire ? L'auteur ne les ignore pas complètement (91, 12), mais il n'y insiste pas ; elles sont reléguées au second plan. Trouve-t-on, au moins chez notre auteur, — ici nous embrassons son œuvre tout entière telle que nous l'avons analysée, — ces conceptions propres au judaïsme dont nous avons constaté la présence même et surtout dans les apocalypses juives qui s'éloignent le plus du type populaire ? La loi, la justification par les œuvres, le libre arbitre, ces notions qui reviennent sans cesse, dans la *Vision de la Nuée* ou dans l'*apocalypse de Salathiel*, font ici justement défaut. C'est l'âme même du judaïsme pharisaïque qui est absente de ce livre. On y trouve bien certaines notions qui ont trait à la gloire de Dieu, à la lumière éparse dans le monde supérieur, aux cieux, lesquelles notions sont du plus pur judaïsme. Mais, nous insistons sur ce point, ce qui constitue la substance même du judaïsme palestinien manque absolument à notre auteur.

Ce qui le préoccupe le plus n'a rien de commun avec ce qui passionnait tout juif palestinien. N'est-il pas curieux que, dans un

livre qui est et qui veut être une apocalypse, il soit, en somme, si peu question d'eschatologie ? C'est toujours en termes vagues et presque en passant que l'auteur fait allusion aux événements qui marqueront l'apparition du Messie. La vérité est qu'il est préoccupé de tout autre chose. Nous en avons déjà fait la remarque, notre auteur se croit en possession d'une science merveilleuse dont la connaissance pourra sauver le monde. Cette science consiste en ces explications des phénomènes physiques qu'il a prodiguées dans toutes les parties de son livre. A ses yeux, elle est la sagesse même. Très naïvement il plaint les pécheurs de ne pas la connaître et voit dans cette ignorance la cause de leur perte. (80, 7.) Ailleurs, dans une sorte d'apocalypse très condensée, il déclare que le grand événement de l'avenir, ce sera la manifestation de l'instruction au sujet de la création. » (93, 10 à 14.)

On avouera que l'intérêt que l'auteur montre pour la physique est rare chez un juif. Où donc a-t-il puisé le goût de l'astronomie ? Ce n'est certainement pas au sein du judaïsme indigène. Ce goût lui vient, sans doute, du dehors. Notre auteur est probablement quelque judéo-alexandrin qui a voulu opposer à la sagesse païenne, une sagesse dont il a essayé de tirer les éléments des livres sacrés de son peuple. C'est un Juif qui veut combattre des adversaires sur leur propre terrain, qui essaie de leur emprunter leurs armes et qui, à son insu, se pénètre de leur esprit et s'imprègne de leur génie. C'est précisément ce qui est arrivé à tous les apologètes du judaïsme que leur milieu et leur éducation ont poussés à combattre le paganisme sur son propre terrain¹.

Nous n'en sommes pas réduits à la remarque générale qui vient d'être faite. Fort heureusement nous avons des indications précises qui ne laissent pas de doute sur l'origine judéo-hellénistique de notre écrit.

Notre auteur connaît la mythologie grecque. Comme l'auteur du 3^e livre de la Sibylle qui est juif aussi, il a rapproché la légende des *Titans* du récit de la Genèse, où il est question des géants. Les fleuves classiques, le *Phlégéthon*, le *Styx*, l'*Achéron*

¹ E. Schürer, ouv. cité ; 2^e partie, p. 782 à 807.

figurent dans sa carte de l'Inconnu. Il connaît l'*Oceanus* qui enveloppe la terre. D'accord avec la mythologie grecque, il place le *Scheol* au delà de l'*Oceanus*, dans la région des ténèbres. (Consultez le commentaire de M. Dillmann, p. 116, 118, 124.)

Concluons. Les trois grands fragments que nous venons d'analyser nous paraissent appartenir à la même source. S'ils ne se suivent ni ne s'enchainent bien, c'est que le plan de l'auteur est très défectueux. Il ne sait pas composer et, du reste, il n'a cure d'un art que ses compatriotes ont toujours négligé ou dédaigné. Ces fragments ont la même origine parce que les matières et le fonds d'idées qui s'y trouvent sont absolument identiques. Ensuite, il nous semble acquis que cet écrit n'est pas d'origine purement juive. Dès lors, nous ne pouvions pas le classer parmi les apocalypses qui ont fait l'objet de cette étude.

Dans notre analyse de la principale source du livre d'Enoch (*die Grundschrift*) nous avons omis la *Vision des Bêtes*. (85 à 90.) M. Schürer et la plupart des critiques ne séparent pas cette allégorie du corps de l'ouvrage. Il est difficile de se décider dans l'un ou dans l'autre sens. Nous ne nions pas qu'on pourrait relever certaines affinités entre l'allégorie et la source principale, quoiqu'elles soient plus apparentes que réelles. Il faut convenir que les différences sont bien plus sérieuses. La plus importante est que l'auteur de la *Vision* montre un souci des choses finales, de l'eschatologie proprement dite, qui est fort éloigné des préoccupations de l'auteur de la source principale. C'est précisément par ce côté-là que l'auteur de la *Vision* se rapproche des autres apocalypiciens. La *Vision des Bêtes* s'est encadrée au milieu des apocalypses juives avec une facilité et une aisance qui sont une preuve qu'elle ne leur est pas étrangère. Des écrits qui s'éclaircissent par le rapprochement doivent avoir une parenté réelle.

Quoi qu'il en soit, nous préférons laisser la question en suspens. L'élément qui aurait tranché le débat nous manque. C'est le texte primitif. Ce n'est que par l'examen minutieux de celui-ci que nous aurions pu vérifier notre conjecture.

Les critiques accordent tous que cette portion du livre d'Enoch qui s'intitule les *Allégories* (37 à 72) est indépendante

du reste de l'ouvrage. Depuis Köstlin (*über die Entstehung des Buchs Henoch, Theolog. Jahrbücher*, 1856, p. 240 à 279, 370 à 386) on est unanime sur ce point. M. Dillmann lui-même (Herzog, *Real-Enc.* 2^e édit. XII, p. 350 à 352) reconnaît la justesse d'une opinion à laquelle M. Schürer a apporté la consécration de son autorité (*ouv. cité*, 2^e partie, p. 625). Il est facile, en effet, de voir que les *Allégories* diffèrent sur une foule de points des autres parties du livre. L'eschatologie et la conception du Messie en sont les plus essentiels. Il ne faut pas, cependant, méconnaître la parenté réelle qui existe, au moins sur un point, entre les *Allégories* et la source principale. On y retrouve le même goût des explications physiques qui constitue le caractère le plus frappant de ce dernier écrit. Voyez les chapitres 41, 43, 52, 59, 60.

Concluons que nous avons dans les *Allégories* et dans la source principale deux documents indépendants mais probablement issus du même milieu.

Notre intention n'est pas de présenter une étude complète du livre d'Enoch, qui serait un hors-d'œuvre dans notre travail. Aussi nous bornerons-nous à examiner les *Allégories* au seul point de vue qui nous intéresse réellement. Que faut-il penser de tout ce que l'auteur de cet écrit nous dit du Messie ? Tandis que, dans la source principale, le Messie brille par son absence, ici il occupe et remplit toute la scène. Tout s'efface devant lui. L'attention se partage entre le Très-Haut et l'Elu. Qu'on veuille bien relire quelques-uns des passages nombreux où il est question du Messie. En voici quelques exemples.

Dans la première *Allégorie*, le Messie est appelé, non seulement le *Juste*, mais la *Lumière* (38, 1 et 2 ; 40, 5 ; remarquez le passage sur la Sagesse, chap. 42).

C'est dans la seconde *Allégorie* qu'il est le plus souvent question du Messie.

Nous lisons (45, 3) : « En ce jour-là, l'Elu s'assoira sur le trône de la gloire,... je ferai qu'il soit une bénédiction éternelle et une lumière. »

Ailleurs, l'ange dit du Messie qu'il est « le fils de l'homme qui possède la justice, auprès de qui habite la justice et qui révèle

tous les trésors cachés, » etc. (46, 3 et suiv., voyez aussi 46, 1.)

Dans un autre endroit, nous lisons qu'en « cette heure ce fils de l'homme fut nommé devant le Seigneur des esprits.... Avant que le soleil et les signes fussent créés... son nom fut nommé devant le Seigneur des esprits. Il sera le bâton sur lequel s'appuieront les justes,... il sera la lumière des peuples et l'espoir de ceux qui ont le cœur affligé. Tous ceux qui habitent sur la terre se prosterneront devant lui et l'adoreront. (48, 1 à 6.) « En lui demeure l'esprit de la sagesse... il jugera les choses secrètes, etc. » (49, 2 et 3.) Tout le chapitre 52 célèbre la puissance et le pouvoir surnaturel de l'Elu (51, 3 ; 52, 9, etc). Ailleurs Dieu dit que l'Elu doit s'asseoir sur le trône de sa gloire. (55, 4.)

Dans la troisième *Allégorie* on trouve des passages relatifs au Messie, non moins remarquables que ceux que nous venons de citer. (Voir 61, 4.) « Et le Seigneur des esprits fit monter l'Elu sur le trône de sa gloire et il jugera toutes les œuvres des saints dans le ciel. » (61, 8.) Les rois de la terre trembleront « lorsqu'ils verront ce fils de la femme s'asseoir sur le trône de la gloire. » (62, 5, voir 62, 1 ; 7 ; 9.) « Les Justes demeureront avec ce fils de l'homme d'éternité en éternité. » (62, 14.) Enfin, voici la conclusion de la troisième allégorie, « désormais il n'y aura plus rien de périssable car, lui, le fils de l'homme est apparu ; il est assis sur le trône de sa gloire. Tout mal disparaîtra de devant lui. » (69, 29, 27.)

Sans vouloir exposer en détail la notion du Messie que tous ces passages impliquent, relevons-en les points essentiels. On nous dit : 1° que le Messie préexiste depuis l'origine des choses, 2° qu'il est infiniment supérieur aux anges, 3° que tous les pouvoirs lui sont remis, 4° qu'il s'assied sur le trône de Dieu lui-même, 5° qu'il jugera toute la terre, châtiant les pécheurs et récompensant les justes, 6° qu'il possède toute sagesse, toute science, toute justice. En un mot, il est le centre du monde, tant moral que physique. Il n'est subordonné qu'à Dieu seul.

Telle est la conception messianique qui nous paraît contenue dans les *Allégories* et découler des passages que nous avons cités. Sans doute, chacun de ces passages pris à part est loin

d'impliquer à la fois tous les éléments de la notion. Tel passage accentue tel côté de la conception totale, tel autre passage en met en lumière tel autre aspect.

Eh bien, nous le demandons, est-ce là la notion juive, disons palestinienne du Messie ? Reconnaissons-nous ici le Messie de nos apocalypses ? Remarquez qu'alors même qu'on nous objecterait que nous n'obtenons l'impression totale que nous avons dégagée des passages messianiques des *Allégories*, que par un rapprochement artificiel de ces passages, nous aurions encore la ressource de signaler des passages isolés, ceux, par exemple, qui appartiennent aux séries 4^o et 6^o, qui donnent, à eux seuls, une notion du Messie absolument incompatible avec celle qui découle de nos apocalypses. Mais de quel droit amoindrir, en l'émettant ainsi, l'impression totale qui se dégage des passages messianiques des *Allégories* ? Pour la ressentir, il n'est pas nécessaire de rapprocher ces passages, il suffit de lire avec soin les *Allégories* elles-mêmes. On sortira de cette lecture avec l'image d'un Messie grandiose qu'on ne connaissait pas. Tandis que le Messie de l'apocalyptique juive est en définitive pâle, incolore, effacé, quoiqu'il soit le bourreau de Dieu, — c'est une sorte de spectre sinistre et rien de plus, — le Messie des *Allégories* est un personnage très vivant, qui a de la chair, du sang, de la couleur. Il n'y a réellement aucune proportion entre ces deux Messies, aucune parenté. Voilà ce qui frappe, voilà l'impression à laquelle on ne peut se soustraire dès qu'on examine attentivement les textes.

Dans ces conditions, il nous semble difficile de ne pas supposer qu'un élément chrétien s'est introduit dans le texte primitif des *Allégories*. Les passages que nous avons cités ont une saveur marquée de christologie. Qu'y a-t-il d'invraisemblable à ce qu'un lecteur chrétien ait mis en marge de son exemplaire, aux endroits où il était question du Messie, des gloses explicatives ou de petits commentaires qui se sont glissés dans le texte et y sont devenus des interpolations ? Comme nous ne possédons pas le texte primitif, nous n'avons aucun moyen de constater les sutures et les raccords qui trahiraient l'interpolation. On sait que le procédé

que nous supposons a été en grand usage dans l'église primitive. La *Révélation de Jean*, les *Testaments des douze patriarches*, etc., en fournissent des exemples frappants. Il ne faut jamais oublier que les premiers chrétiens se croyaient le droit de s'appropriier les livres juifs et, par conséquent, de les adapter à leurs besoins. Ce qui avait appartenu à l'ancien Israël, devait passer aux mains de l'Israël nouveau !

Nous sommes loin de soutenir, comme on l'a fait, que les *Allégories* elles-mêmes émanent d'un chrétien. Les objections que M. Schürer et d'autres ont élevées contre cette hypothèse sont insurmontables. Sous cette forme, elle doit être abandonnée, mais dûment délimitée, elle nous paraît parfaitement acceptable. L'hypothèse contraire, qui suppose que les *Allégories* ont une origine purement juive, se heurtera toujours à l'énorme difficulté que nous avons signalée.

Il ne nous reste qu'à mentionner les parties du livre d'Enoch où le nom de Noé figure. Ce sont les passages 54, 7 à 55, 2 ; 60 ; 65, 1 à 69, 15. Les chapitres 105 et 107, peut-être 84, semblent faire partie de la même source. Il n'y a rien à tirer de ces fragments dont la date est incertaine. L'histoire du déluge défraie ces pages ternes et pleines de répétitions.

Redisons-le, nous n'avons pas voulu faire ici une étude complète du livre d'Enoch. Notre but a été d'expliquer pourquoi nous n'avons pas pu en classer la source principale parmi nos apocalypses et pourquoi nous n'avons pas pu utiliser les passages messianiques des *Allégories*. Nous espérons avoir montré que cette source est trop suspecte d'hellénisme pour pouvoir figurer dans un tableau de l'apocalyptique purement juive et, en outre, que les passages messianiques des *Allégories* sont trop suspects d'avoir été retouchés par une main chrétienne pour pouvoir ressortir à une analyse de la notion purement juive du Messie.

APPENDICE V

Les Testaments des douze patriarches.

Rien n'est plus instructif que les longues hésitations de la critique au sujet du document dont on a le titre sous les yeux. Elles nous font toucher du doigt la cause qui a si longtemps empêché qu'on ne vit clair dans les origines des apocalypses juives. Aussi, quoique nous ne puissions pas utiliser directement les *Testaments* dans une étude comme la nôtre, nous estimons qu'un examen sommaire de la question des origines littéraires de ce document peut servir, en une large mesure, à justifier la méthode critique que nous avons appliquée à nos apocalypses. C'est à ce titre que nous ajoutons à notre étude ce nouvel appendice¹.

On a longtemps cru que les *Testaments* étaient d'origine chrétienne. Dans cette supposition, il s'agissait de déterminer s'ils émanaient d'un judéo-chrétien ou d'un pagano-chrétien. Le document lui-même fournissait des arguments également plausibles aux défenseurs de l'une et de l'autre hypothèse. Par certains côtés, les *Testaments* sentaient fortement leur judaïsme ; d'autre part, ils avaient une saveur nettement chrétienne, surtout pagano-chrétienne. Les *Testaments* présentaient un cas absolument analogue à celui de l'*apocalypse* de Jean. La question de la provenance de l'un et de l'autre document se posait dans les mêmes termes. Pour tous deux la vraie solution devait venir du même côté et par l'application de la même méthode.

¹ Voir le texte publié par M. R. Sinker, *Testamenta XII Patriarcharum, ad fidem codicis Cantabrigiensis edita : accedunt lectiones cod. Oxoniensis*, 1869. M. Sinker a publié plus tard des collations faites sur deux manuscrits, l'un de Rome et l'autre de Patmos, 1879.

La lumière se fit d'abord sur les *Testaments*. C'est M. F. Schnapp qui nous a rendu ce service. En 1884 il publiait une analyse très soignée des *Testaments*. (*Die Testamente der zwölf Patriarchen*, untersucht von Lic. Friedrich Schnapp, Halle, 1884.) S'inspirant de quelques indications de Grabe, le premier éditeur du texte grec (*Spicilegium Patrum*, vol. I, Oxon. 1698), M. Schnapp suppose que cet écrit est, pour le fond, d'origine juive et que, plus tard, au second siècle, il a été interpolé par un chrétien. En outre, ce critique distingue dans la partie juive des *Testaments* deux sources différentes, également juives mais non du même âge. Il ramenait ainsi ce document à trois éléments principaux. A part quelques réserves qui sont plutôt des doutes, M. Schürer adopte les conclusions de M. Schnapp. (*Geschichte des Jüdischen Volkes*, 2^e partie, p. 666.)

Les *Testaments* consistent en des discours que les patriarches sont censés avoir prononcés au moment de mourir. Tantôt c'est une confession et tantôt c'est un panégyrique. Le patriarche insiste sur un trait marquant de sa vie, défaut ou qualité, et en tire de pressantes exhortations qu'il est supposé adresser à ses fils et petits-fils. En somme, ces *Testaments* sont des sermons juifs. Le récit biblique, agrémenté d'amplifications du genre des légendes rabbiniques, sert de texte et de point de départ aux applications morales et édifiantes. Tels sont, semble-t-il, le cadre et le type primitifs des *Testaments*. L'exemple le plus parfait du genre, c'est le *Testament de Gad*. Il ne s'y mêle presque aucun élément étranger. M. Schnapp pense que les *Testaments*, dans leur forme primitive, ont dû être composés avant la fin du siècle qui précède l'ère chrétienne.

M. Schnapp a démêlé dans le texte actuel des *Testaments* une série de passages également d'origine juive mais probablement dûs à une autre plume que celle qui a rédigé les *Testaments* primitifs. Il a démontré, en particulier pour ce qui concerne les *Testaments* de Lévi, Juda, Joseph, Naphthali, que les passages qu'il signale font violence au contexte, brisent le fil de la narration ou du discours, enfin trahissent de toutes les manières leur caractère d'interpolations. Par exemple, le long passage, dans le

testament de *Lévi*, qui commence par ces mots du 2^e chapitre : *ὡς δὲ ἐποιμαζόμεν*, etc., et qui va jusqu'au commencement du 6^e chapitre, *καὶ συνετήρουν τοὺς λόγους τούτους*, etc., présente des incompatibilités palpables avec le reste du contexte, les unes purement externes, les autres plus profondes. Il faut en dire autant du chapitre 7 tout entier. Or, ce qu'il y a de remarquable, c'est que l'on constate une ressemblance réelle de ce dernier passage avec celui du 2^e, 3^e chapitres, etc. On est ainsi amené, d'une part, à constater que ces passages sont des interpolations manifestes et, d'autre part, qu'ils ont la même provenance. Or, on peut relever dans presque tous les *Testaments*, excepté dans celui de *Gad*, des passages absolument de même nature que ceux que nous venons de signaler. Ils ont tous des traits communs auxquels on les reconnaît sans peine. Ce sont tous de petites apocalypses très vagues et très embryonnaires. Les patriarches prévoient un temps d'apostasie générale en Israël. Le châtement ne tardera pas. Le peuple élu reviendra à son Dieu. Ce sera alors la fin des siècles. Les païens seront anéantis. (*Siméon*, 6.) Jérusalem ne sera plus incendiée. Ce dernier trait semble impliquer que ces interpolations ont été écrites après 70. (*Juda*, 13.) Ce sera l'ère messianique, qui est dépeinte en certains passages, avec d'assez vives couleurs. Tel est le caractère habituel de ces fragments qui viennent se placer, tant bien que mal, vers la fin du discours de chaque patriarche. On remarque également que, dans ces passages, *Lévi* et *Juda* ont des rôles prépondérants. *Lévi* en particulier est l'homme de Dieu, impeccable et consacré pour l'éternité. C'est aussi, dans ces passages, que le livre d'*Enoch* est cité quoiqu'on ne retrouve pas les allusions ou citations dans cette apocalypse, du moins telle que nous la possédons. Il n'est pas nécessaire de supposer que les passages en question aient constitué une source indépendante qu'on a fusionnée avec les *Testaments primitifs*. Ils ont plutôt le caractère de simples interpolations. Il n'est même pas sûr qu'ils soient tous dûs à la même main ou qu'ils datent de la même époque. Quoi qu'il en soit, ces interpolations sont du plus haut intérêt en ce qu'elles illustrent un procédé littéraire, usuel chez les Juifs, dont l'application

changeait parfois complètement le caractère des documents originaux.

Il ne peut y avoir aucun doute sur l'origine juive à la fois des *Testaments* primitifs et des interpolations dont il vient d'être question. Celles-ci surtout frappent par leur ressemblance avec nos apocalypses. Il suffirait de rapprocher les unes et les autres pour que leur parenté éclatât avec une évidence irréfragable.

D'autre part, il n'est pas moins certain qu'il y a des interpolations d'origine chrétienne dans les *Testaments*. Elles se révèlent par des sutures très apparentes. Dans la plupart des cas, la déchirure faite dans le texte s'aperçoit du premier coup d'œil. Voir *Lévi 4*, *Isachar 7*, *Dan 6*, *Naphthali 7*, *Joseph 19*, etc.

Dans *Siméon 6*, par exemple, la phrase : « Car le Seigneur, le grand Dieu d'Israël, apparaissant sur terre comme homme et sauvant par lui-même Adam, » n'a absolument aucun rapport avec le contexte. Dans *Dan 9*, la phrase *και ὄψεσθε θεόν ἐν σχήματι ἀνθρώπου* est bien l'une des retouches les plus caractérisées qu'on puisse voir.

Ce ne sont pas seulement des marques extérieures qui trahissent la présence des interpolations chrétiennes. C'est leur contenu. Il y est question de la mort, de la résurrection, de l'ascension du Christ ; il y est fait mention de l'Agneau, de la Vierge, etc. Voir *Lévi 4*, *Benjamin 9*, *10*, *11*, *Joseph 19*, etc.

Remarquons que ces interpolations chrétiennes ont été introduites dans les parties les moins cohérentes et les plus récentes du texte, c'est-à-dire côte à côte avec les interpolations juives. Les prédictions, en particulier celles qui touchaient au Messie, étaient de nature à paraître incomplètes aux yeux d'un chrétien. Il devait lui être difficile de ne pas ajouter au texte quelques phrases qui répondissent mieux à son sentiment chrétien. Ce qu'on est réduit à conjecturer au sujet des passages messianiques des *Allégories d'Enoch* se trouve vérifié ici de la manière la plus frappante. N'a-t-on pas constaté le même procédé dans les portions certainement juives de l'apocalypse de Jean ? M. Harnack a montré, avec une grande justesse, que l'Eglise primitive s'est approprié les livres sacrés des Juifs et, au moyen de l'exégèse allégo-

risante, les a adaptés aux besoins de la piété nouvelle. Elle se croyait l'héritière légitime de l'Israël déchu. Ses trésors spirituels lui appartenaient. M. Harnack aurait pu étendre cette remarque et l'appliquer à toute la littérature juive qui est tombée entre les mains des chrétiens. Ils l'ont adoptée et, le plus souvent, transformée¹. C'est là un fait qui explique plus d'un point obscur dans les documents dont les Juifs et les chrétiens ont fait un égal usage.

¹ Harnack, *Dogmengeschichte*, erster Band, p. 37 à 40; 120 à 125.

APPENDICE VI

L'Assomption de Moïse.

L'analyse de l'*Assomption de Moïse* que nous avons donnée (p. 67 à 74) repose sur un point de vue critique qui a besoin d'être justifié. A notre connaissance, M. Schürer est le premier qui l'ait nettement affirmé. (Ouv. cité, 2^e partie, p. 630 et suiv.) Ce point de vue est que, pour déterminer la date de notre document, il faut s'en tenir exclusivement aux données du VI^e chapitre. M. Colani a autrefois publié, dans la *Revue de théologie* de Strasbourg (1868, 2^e livraison), sur l'*Assomption de Moïse* un article qui mérite encore d'être lu. Il exprime avec force les vues que la critique a dû abandonner dans la suite. Discuter celles-ci, ce sera justifier le point de vue que nous avons adopté.

M. Colani préconise la solution du problème littéraire soulevé par l'*Assomption de Moïse* que Volkmar proposait alors. Ces deux critiques soutiennent que ce document a été composé vers 137 ou 138 de notre ère, au lendemain de l'insurrection de Bar-Coziba. L'auteur serait un Juif pieux que la mollesse et l'indifférence des Pharisiens du parti d'Aquiba auraient forcé de protester. Partant de cette donnée, M. Colani reconstitue, un peu à l'aide de son imagination, les circonstances dans lesquelles son héros a vécu et écrit. D'après lui, ces quelques pages markeraient le moment capital où le judaïsme, « renonçant à voir renaître le temple, se constitua en religion de la Loi. » *Moriamur*, dit l'auteur au nom de ceux qui partagent ses sentiments, *potius quam praetereamus mandata Domini Dominorum*.

Voilà en quelques mots, qui ne rendent pas justice à M. Colani,

l'hypothèse qu'il propose. Elle se heurte contre deux ou trois difficultés qui nous paraissent insurmontables. D'abord, elle accorde trop de confiance à un texte profondément defectueux et incertain. L'un des principaux arguments de M. Colani et de presque tous les critiques est tiré de l'interprétation du mot *Taxo* (IX), laquelle varie d'un critique à l'autre. Or, la leçon qui donne le mot *Taxo* est incertaine et la signification de ce terme nous échappe absolument.

M. Colani, comme presque tous les critiques, fait reposer toute son argumentation, lorsqu'il essaie de fixer la date de notre document, sur l'interprétation des chapitres VIII et IX. On s'efforce d'y trouver des allusions à des événements historiques. Les essais qu'on a faits dans ce sens prouvent bien qu'en tout état de cause il n'y a rien de certain à tirer de l'obscurité de ces deux chapitres.

On s'est également appuyé sur la fin du chapitre VII qui est absolument mutilé. M. Colani a même essayé de reconstituer le texte primitif à cet endroit !

Combien plus sages sont les critiques qui, comme M. Schürer, cherchent à établir leurs conjectures sur les données les plus sûres que nous offre le texte si incertain de notre document ! Où les trouve-t-on ? Au VI^e chapitre et nulle part ailleurs. En effet, il n'est pas douteux, tout d'abord, que le *rex petulans*, dont les faits et gestes sont dépeints dans ce chapitre, ne soit Hérode le Grand. On sait que ses fils, Archelaüs, Antipas et Philippe lui succédèrent. C'est à eux que l'auteur de l'*Assomption* fait allusion lorsqu'il dit : *Et producet natos qui succedentes sibi breviora tempora dominarent*. Ici l'auteur s'est trompé. S'il avait écrit non au lendemain de la mort d'Hérode le Grand, mais vingt ans plus tard, il n'eût pas prédit que ses fils auraient un règne de courte durée. On lit ensuite dans le texte : *In partes eorum cohortes venient*. C'est l'armée romaine qui entre en scène. *Et occidentis rex potens*. A la mort d'Hérode, ce *rex* ne pouvait être qu'un général romain. *Et partem aedis ipsorum igni incendet, aliquos crucifiget circa coloniam eorum*. C'est précisément ce que fit Varus, gouverneur de la province de Syrie, accouru à Jérusa-

lem pour réprimer l'insurrection qui éclata au lendemain de la mort d'Hérode, en l'an 4 de notre ère. (Joseph, *Antiq.*, XVII, 295, etc.)

Après avoir fait allusion aux événements, qui se passèrent en l'an 4 à Jérusalem, en ces termes qui paraissent assez clairs, l'auteur ajoute cette phrase significative : *Ex quo facto finientur tempora*. Ce qui veut dire que l'auteur quitte le terrain de l'histoire et qu'il va parler des derniers temps. Tout ce qui suit appartient donc à la prophétie. Que faut-il conclure du fait que l'auteur arrête son récit historique aux événements de l'an 4 et commence aussitôt ses prédictions apocalyptiques ? C'est qu'il a écrit justement à ce moment-là.

On le voit, les chapitres VI et VII nous fournissent les seules données un peu sûres qui permettent de fixer la date de l'*Assomption*. C'est bien là et non ailleurs qu'il faut les chercher.



TABLE DES MATIÈRES

	Pages
INTRODUCTION	5

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER. <i>L'apocalyptique populaire</i>	13
1. La vision de l'Aigle.	14
La vision de l'Homme	20
La vision de la Forêt	25
La vision des Bêtes	28
2. L'apocalypse E.	35
L'apocalypse A. (Révélation de saint Jean).	47
L'apocalypse B. (Révélation de saint Jean).	60
L'Assomption de Moïse	67
CHAPITRE II. <i>Les apocalypses rabbiniques</i>	76
Première apocalypse de Baruch	77
La vision de la Nuée	86
CHAPITRE III. <i>L'apocalyptique transcendante</i>	96
L'Assomption de Baruch	97
L'apocalypse de Salathiel	103

DEUXIÈME PARTIE

La conception juive du monde supra-sensible.

CHAPITRE PREMIER. <i>Les idées de préexistence</i>	124
Le Messie	125
La Jérusalem céleste	128
Le Paradis	130
Behemoth et Leviathan	131
Caractère et origine des idées de préexistence	132

La lumière se fit d'abord sur les *Testaments*. C'est M. F. Schnapp qui nous a rendu ce service. En 1884 il publiait une analyse très soignée des *Testaments*. (*Die Testamente der zwölf Patriarchen*, untersucht von Lic. Friedrich Schnapp, Halle, 1884.) S'inspirant de quelques indications de Grabe, le premier éditeur du texte grec (*Spicilegium Patrum*, vol. I, Oxon. 1698), M. Schnapp suppose que cet écrit est, pour le fond, d'origine juive et que, plus tard, au second siècle, il a été interpolé par un chrétien. En outre, ce critique distingue dans la partie juive des *Testaments* deux sources différentes, également juives mais non du même âge. Il ramenait ainsi ce document à trois éléments principaux. A part quelques réserves qui sont plutôt des doutes, M. Schürer adopte les conclusions de M. Schnapp. (*Geschichte des Jüdischen Volkes*, 2^e partie, p. 666.)

Les *Testaments* consistent en des discours que les patriarches sont censés avoir prononcés au moment de mourir. Tantôt c'est une confession et tantôt c'est un panégyrique. Le patriarche insiste sur un trait marquant de sa vie, défaut ou qualité, et en tire de pressantes exhortations qu'il est supposé adresser à ses fils et petits-fils. En somme, ces *Testaments* sont des sermons juifs. Le récit biblique, agrémenté d'amplifications du genre des légendes rabbiniques, sert de texte et de point de départ aux applications morales et édifiantes. Tels sont, semble-t-il, le cadre et le type primitifs des *Testaments*. L'exemple le plus parfait du genre, c'est le *Testament de Gad*. Il ne s'y mêle presque aucun élément étranger. M. Schnapp pense que les *Testaments*, dans leur forme primitive, ont dû être composés avant la fin du siècle qui précède l'ère chrétienne.

M. Schnapp a démêlé dans le texte actuel des *Testaments* une série de passages également d'origine juive mais probablement dûs à une autre plume que celle qui a rédigé les *Testaments* primitifs. Il a démontré, en particulier pour ce qui concerne les *Testaments* de Lévi, Juda, Joseph, Naphthali, que les passages qu'il signale font violence au contexte, brisent le fil de la narration ou du discours, enfin trahissent de toutes les manières leur caractère d'interpolations. Par exemple, le long passage, dans le

PB-42235-SB
5-05
CC
BT

2825

Libraries



256 889

ord University Lib
Stanford, California

Return this book on or before date

1985

