NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

103 N° 6 1981

Le règne des mille ans et la seconde mort : origines et sens. Ap 19,11 - 20,6

Gérard ROCHAIS

p. 831 - 856

https://www.nrt.be/it/articoli/le-regne-des-mille-ans-et-la-seconde-mort-origines-et-sens-ap-19-11-20-6-991

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le règne des mille ans et la seconde mort : origines et sens

Ap 19,11 - 20,6 [1]

> La parole ne nous dira jamais rien, tant qu'on se bornera à l'expliquer à coups d'histoire et de philologie. Chose étrange, la parole ne nous parle que lorsque nous déposons le parler prétentieux de notre habituelle représentation, en méditant en quoi consiste le désarroi du destin actuel du monde.
>
> Martin HEIDEGGER

I. — PRÉAMBULE

1. *L'adjectif « apocalyptique » hier et aujourd'hui. Le rôle de l'interprète*

L'adjectif « apocalyptique » qualifie, bibliquement parlant, deux réalités : un mouvement social [2] et une littérature. Comme *phénomène social,* le mouvement apocalyptique est l'action critique et utopique de groupes ne se résignant pas à la mort physique, spirituelle ou culturelle [3]. Comme *littérature,* l'apocalyptique est l'écriture de ce non dit à la mort. Elle est, sous forme d'imaginaire social,

---

1. Communication présentée à la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal (mars 1980), dans le cadre d'un séminaire sur la mort. Quelques modifications ont été apportées au texte et les notes y ont été ajoutées.

2. L'expression « mouvement social » est empruntée au sociologue français Alain Touraine, qui la définit ainsi : « Un mouvement social est l'action collective organisée par laquelle un acteur de classe lutte pour la direction sociale de l'historicité dans un ensemble historique concret » (*La voix et le regard,* Paris, Ed. du Seuil, 1978, p. 49). Plus loin, il écrira : le mouvement social « se situe à l'intérieur d'un système social dont il conteste les forces dominantes et leurs appuis politiques et culturels, Il vise davantage un renversement qu'un changement » (*ibidem,* p. 112).

3. Au lieu de groupes, O. Plöger parle de « conventicules » qui, à l'intérieur de la communauté d'Israël, se retranchent dans une « séparation interne », attendant encore la réalisation des promesses divines (*Theokratie und Eschatologie.* München, 1959, p. 37-68). Certains de ces groupes sont nommément connus : les Assidéens, les Qumranites — au moins ceux de la première heure — et, après la chute de Jérusalem et la destruction du Temple, les « endeuillés de Sion » (*'Abéléy Şiyyôn*). Sur ce dernier groupe, voir Pierre BOGAERT, *Apocalypse de Baruch,* Tome 1, Paris, coll. *Sources chrétiennes,* 144, Ed. du Cerf, 1969, p. 133-144.

« pour une part, l'expression de la misère réelle et, pour une autre, la protestation contre la misère réelle » [4] ; elle est l'énoncé du jugement croyant porté contre la puissance au nom de la justice ou, plus fondamentalement encore, au nom de la survie.

Mais aujourd'hui, l'adjectif « apocalyptique », qui devient omniprésent dans la littérature populaire ou savante, qualifie beaucoup plus la vision d'angoisse devant la fin possible de l'humanité qui serait provoquée surtout par le mouvement d'expansion, de conquête et d'exploration qui donne sa mesure au temps : le temps de sursis ou de répit accordé à l'humanité avant sa fin. « Apocalyptique désigne aujourd'hui une nouvelle conscience du temps, temps du meurtre et du suicide collectif, et non plus temps du mourir, anthropologiquement défini [5]. » Le temps en effet, tout comme l'espace humain, n'est plus appréhendé qu'à travers son manque. Ce défaut de temps et d'espace, qui est devenu le premier problème de l'humanité, a fait de l'apocalyptique une catégorie historique, une désignation essentielle d'une « histoire » de l'exhaustion de la vie. Etrange revanche de ce qui fut longtemps considéré par l'Occident, fier de sa technique et de sa science, comme fantasmagorie de visionnaires, ou expression de l'irrationnel.

Evolution étrange du terme apocalyptique. Le cri utopique ou mythique des apocalypticiens juifs et chrétiens est devenu historique. Leur cri d'espérance en un monde autre, voire même en un autre monde, est devenu appel à la raison, invitation pressante à prendre la mesure du déraisonnable inscrit au cœur des œuvres dans lesquelles l'Occident mit naguère son orgueil. Le jugement porté contre les puissances au nom de la justice est devenu cri d'angoisse devant la fin possible de l'humanité. « Ce ne peut être que la fin du monde, en avançant », disait déjà Rimbaud.

Cette nouvelle perception du monde ou de la spatio-temporalité transparaît dans la mission actuelle que se donnent artistes et poètes. Dans un texte remarquable, le poète québécois Paul Chamberland écrit :

> Les « poètes », les « artistes » ont terminé leur « mission » dans la modernité. Aujourd'hui, parce qu'ils sont contraints de répéter ce qui semble n'avoir été vu et entendu *jusque* dans ses conséquences réelles,

4. Cette phrase est empruntée à K. Marx, qui caractérise ainsi la détresse religieuse et la religion : « La détresse religieuse est, pour une part, *l'expression* de la détresse réelle et, pour une autre, la *protestation* contre la détresse réelle. La religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit de conditions sociales d'où l'esprit est exclu. Elle est *l'opium* du peuple » (cité dans Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Sur la religion*. Paris, Ed. sociales, 1972, p. 42).

5. Cf. J. VINCENT, *L'Apocalypse au présent*, dans *Le monde de la bible*, nº 3, mars-avril 1978, 55-57. Tout le paragraphe est inspiré de cet article.

ILS DISSONNENT. Ils veulent ainsi river l'attention sensible et lucide sur le *déni*, apparemment insurmontable, que l'hyperréalité contemporaine oppose à la vie.

Ce dont ils doivent *témoigner*, c'est d'une défiguration, d'un démembrement, d'un arrachement d'entrailles ; s'ils s'acharnent à retracer tous les progrès du mal, c'est pour titrer de l'accroissement d'intolérable la ressource d'une *réversion* thérapeutique [6]...

La mission du poète et de l'artiste de la modernité s'est, de fait, muée en celle d'apocalypticien. Car « répéter ce qui semble n'avoir été vu et entendu *jusque* dans ses conséquences réelles », « dissonner », « river l'attention sensible et lucide sur le *déni* que l'hyperréalité oppose à la vie », « *témoigner* d'une défiguration, d'un démembrement », « retracer tous les progrès du mal pour tirer de l'accroissement d'intolérable la ressource d'une *réversion* thérapeutique », c'était précisément la mission des anciens apocalypticiens. Et, dans son art poétique, l'artiste catalan et québécois Jordi Bonet écrira : « Fermer nos yeux, ouvrir notre tête, voir : l'art est l'écriture des visions à dire. » Mais n'était-ce pas là aussi la tâche des apocalypticiens qui reçoivent du ciel l'ordre d'écrire leurs visions ? Fonction similaire donc de l'apocalypticien ancien et du poète ou artiste modernes, en des circonstances dissemblables qui peuvent rendre compte de l'évolution sémantique du terme apocalyptique.

Dans ce contexte où l'apocalypticien rejoint le poète, quel sera le rôle de l'interprète ? De montrer tout d'abord les limites, c'est-à-dire de faire le commentaire de l'absence de sens de toute interprétation objectivante, où la vision apocalyptique est conçue, selon l'étymologie même du terme « apocalypse », comme la révélation d'un donné, la communication surnaturelle d'un savoir, l'annonce voilée du futur, et non pas comme un événement, une interrogation, une question. L'interprétation objectivante choisit toujours, en effet, le référent contre la question ; elle se place toujours du côté de la *mimèsis*, non de la *sèmeiosis* ; « pour elle, le mot n'est qu'une vitre qui donne sur le réel ; le procès créatif qu'elle imagine et sur lequel elle fonde ses lois n'a que deux termes : le réel et son expression », fût-elle mythique [7]. Elle postule que le discours apocalyptique annonce, figure, représente par anticipation, et que la

6. *Le Devoir* (Montréal), 24 novembre 1979. Jordi Bonet, artiste québécois d'origine catalane, dira de même : « Si nous devons en tant qu'artistes témoigner de la civilisation inquiétante qui est nôtre, en exprimer l'angoisse, nos œuvres doivent surtout dire l'espérance et ce que nous avons à devenir » (*Le Devoir*, 29 décembre 1979).

7. Cf. R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, coll. *Points*, 116, Paris, Ed. du Seuil, 1971, p. 41-42.

tâche de l'interprète est d'arriver à la paix d'une réponse où l'imaginaire et la réalité s'épouseraient.

La fonction de l'interprète réside, au contraire, dans le travail et le péril de l'interrogation. Interpréter un texte apocalyptique, c'est montrer la tension dialectique entre le témoignage donné du mal, qui appelle une réponse, et le renversement exprimé dans la réponse mythique du texte, qui est elle-même question adressée au croyant persécuté sur le sens de son existence. Interpréter, donner sens, c'est conduire vers cette question qui est en avant et en deçà de toute réponse formulée ; c'est déployer cette question et analyser les liens qui l'unissent à la réponse imaginaire figée dans le texte ; c'est finalement, déceler et confronter, pour une véritable saisie de la différence, la communauté de la question entre les anciens apocalypticiens et les modernes, « en cette fragile instance où la question n'est pas encore assez déterminée pour que l'hypocrisie d'une réponse se soit déjà invitée sous le masque de la question, pour que sa voix se soit déjà laissé articuler en fraude dans la syntaxe même de la question » [8].

2. *Le texte à interpréter* (*Ap 19,* 11-*20,* 6). *Comment l'aborder ?*

Le texte à interpréter est célèbre dans les annales de l'exégèse et de la théologie par les problèmes de traduction qu'il soulève, par la multiplicité des interprétations qui en ont été données, et par tous les mouvements messianiques ou révolutionnaires qui, depuis le bas moyen âge, se sont réclamés de lui [9].

Comment l'aborder ? La méthode n'est pas neutre. Elle ne peut, en effet, s'isoler de la réalité de son objet qu'elle crée en itinérant, ni s'emprunter comme un outil, car elle abrite toujours une vue anticipée du sens. Le point de vue choisi par le lecteur ou l'interprète redécoupe et redéfinit son objet. La méthode est le dessin de cet objet qu'elle forme en cheminant.

Axée sur le dit du texte et sur ses sens possibles, l'interprétation objectivante demande : le Christ va-t-il revenir sur terre régner mille ans avec les martyrs ressuscités ? Comment cela se passera-t-il ? Faut-il donner un sens spirituel au texte ? Pour répondre, elle utilisera la philosophie du sens commun, ou l'allégorie platonicienne, ou encore le dogme qui n'est rien d'autre, en ce cas précis d'application, que l'absence de toute philosophie.

Déplaçons la question. Ne cherchons plus le sens du texte, ou son référent, mais la question à laquelle il tente de répondre sous

8. Cf. J. Derrida, *L'écriture et la différence,* coll. *Points,* 100, Paris, Ed. du Seuil, 1967, p. 118.

9. Cf. Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse,* Paris, Julliard, 1964

une forme objectivante et mythique. Questionnons le mythe, pour recueillir l'origine de l'interrogation qui a suscité le texte.

Pour scruter la question objectivée dans le texte, on ne peut recourir ni à la méthode historico-critique qui ne permet pas de remonter au-delà de la forme primitive du texte ou des traditions qui la sous-tendent, ni aux méthodes structurales qui s'attachent à l'organisation et au fonctionnement des systèmes de sens. Il faut emprunter les sentiers de la démarche historique qui étudie le pourquoi de telle ou telle pratique discursive, analyse les conditions de possibilité d'un discours et délimite le champ problématique qui lui assigne un certain mode d'existence, s'il est vrai, comme le dit M. Foucault, qu'à une certaine époque, en un certain lieu, on ne dit pas, on ne dit jamais n'importe quoi. Ces conditions de possibilité d'un texte « ne sont pourtant pas des relations extérieures au discours qui le limiteraient, ou lui imposeraient certaines formes, ou le contraindraient dans certaines circonstances à dire certaines choses. Elles sont en quelque sorte *à la limite du discours,* elles lui offrent les objets dont il peut parler ou plutôt . . . elles déterminent le faisceau de rapports que le discours doit effectuer pour pouvoir les traiter, les nommer, les analyser, les classer, les expliquer » [10].

La tâche de l'interprète ainsi se précise. Il se doit, en effet, de mettre à jour les conditions de possibilité du texte qui sont à la limite même du discours, et d'expliquer ainsi les origines et le sens du règne intermédiaire des mille ans et de la notion de seconde mort, qui sont des matériaux préfabriqués qu'utilise l'auteur.

L'interrogation qui porte le texte est encore marquée par le genre littéraire utilisé. « Le genre est la codification historiquement attestée de propriétés discursives. » Mais s'il est vrai que « la société codifie les actes qui correspondent au plus près à son idéologie », l'étude d'un genre littéraire doit permettre alors de « mettre en évidence quelques traits constitutifs de la société à laquelle il appartient » [11]. « La portée idéologique des *contenus,* c'est une chose aperçue depuis très longtemps, mais *le contenu idéologique* des formes, c'est un peu l'une des grandes possibilités de travail du siècle » dira R. Barthes [12]. En plus de fonctionner comme « horizon d'at-

10. M. Foucault, *L'archéologie du savoir,* Paris, Gallimard, 1969, p. 63. Parlant de la limite, M. Heidegger dira, dans un sens très voisin : « Au sens grec, la limite n'enferme pas, mais apporte, en tant qu'elle-même apportée, le présent au rayonnement. La limite met en liberté dans le non-latent ; c'est par son contour dans la lumière grecque que se tient la montagne dans son éminence et son repos » (*Holzwege. Gesamtausgabe,* Band 5, Franfkurt-am-Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 71).

11. Cf. Tzvetan Todorov, *Les genres du discours,* Paris, Ed. du Seuil, 1978, p. 51.

12. R. Barthes, *Structuralisme et sémiologie : entretien avec P. Daix,* dans *Les Lettres françaises,* 31 juillet 1968, 13.

tente » pour les lecteurs et comme « modèle d'écriture » pour les auteurs, le genre littéraire est aussi révélateur de l'idéologie du groupe ou de la société à laquelle appartient l'auteur. La recherche d'un genre littéraire est donc bien recherche sur *le genre de question* que se posent l'auteur d'un texte et, au travers de lui, le groupe auquel il appartient.

Parce que le genre est coextensif au texte, la première tâche de l'interprète est de délimiter le texte. Où commence-t-il, où finit-il ? Le peu d'attention qui a été portée au genre littéraire du texte du règne des mille ans a eu pour conséquence, dans la plupart des traductions modernes, une mauvaise délimitation du texte.

L'étude qui va suivre partira de cette question primordiale. Elle comprendra quatre parties : Les limites du texte ; son genre littéraire ; sa forme mythique. — Les conditions de possibilité du texte. — Sens et non-sens des interprétations objectivantes. — De la question objectivée dans le texte à notre propre interrogation.

II. — LES LIMITES DU TEXTE SON GENRE LITTÉRAIRE ; SA FORME MYTHIQUE

Où commence et où finit le texte que l'on appelle communément le règne des mille ans ? Quel fragment ou unité de lecture constitue le meilleur espace possible où l'on puisse observer le sens et le questionner ? Les critères de délimitation doivent être l'organisation du dit du texte et sa forme.

Le récit est clos en *20*, 6, puisque le verset 7 ouvre chronologiquement une nouvelle section : « et quand seront accomplis les mille ans . . . ». Où commence-t-il ? Au verset 1 du chapitre 20 ? « Et je vis un ange qui descendait du ciel, ayant la clef de l'abîme et une grande chaîne à la main. Et il saisit le Dragon, l'antique serpent . . . et il l'enchaîna pour mille ans . . . ». Mais la réclusion de Satan n'est que la phase finale d'un combat qui décrit la défaite des ennemis des Eglises dans l'ordre inverse de leur apparition aux chapitres 12 et 13 : Satan (*12*, 3-18 et *20*, 1-3), la première Bête (*13*, 1-10 et *19*, 19-20) et la seconde Bête ou Faux-prophète (*13*, 11-18 et *19*, 20). L'unité narrative à laquelle appartient le règne des mille ans doit donc inclure la victoire sur la Bête et le Faux-prophète, ainsi que la présentation du guerrier victorieux. Le récit s'ouvre donc au verset 11 du chapitre 19, par la vision du ciel ouvert et l'apparition du Cavalier blanc.

Le segment de discours compris entre le verset 11 du chapitre 19 et le verset 6 du chapitre 20 forme donc bien une unité narrative

ou fonctionnelle, mais aussi littéraire. Cette section appartient en effet à une « classe de textes » ou à un genre littéraire appelé combat eschatologique. Ce genre se caractérise par la victoire d'un être céleste — Dieu, le Messie, le Fils de l'homme — sur les ennemis du peuple de Dieu, et par l'établissement du règne de Dieu ou de son légat en faveur des élus. Ce schéma de combat eschatologique, qui est commun à plusieurs textes apocalyptiques, peut varier dans les détails [13]. D'après le sens et le genre littéraire, le texte à interpréter se divise en trois parties :

1. La vision du Cavalier (*19*, 11-16) ;
2. La victoire sur la Bête, le Faux-prophète et Satan (*19*, 17 - *20*,3) ;
3. L'établissement du règne intermédiaire de mille ans du Christ et des martyrs ressuscités (*20*, 4-6).

Lisons ce texte, dont je donne ici ma propre traduction.

1. *La vision du Cavalier* (*19*,11-16)

11 Et je vis le ciel ouvert :
et voici un cheval blanc
que monte Fidèle et Véridique [14],
et c'est avec justice qu'il juge et guerroie.
12 Ses yeux sont flamme de feu [15] ;
et sur sa tête plusieurs diadèmes,
ayant nom écrit
que nul ne connaît,
hormis lui.
13 Il est enveloppé d'un manteau trempé de sang ;
et son nom se dit :
la Parole de Dieu.
14 Et les armées qui sont au ciel
le suivaient sur des chevaux blancs,
vêtues de linon blanc et pur.
15 Et de sa bouche sort une épée affilée,
pour en frapper les nations ;
c'est lui qui les paîtra avec sceptre de fer,
c'est lui qui foule le pressoir du vin de la fureur,
de la colère du Dieu maître de tout.
16 Il a sur son manteau et sur sa cuisse
un nom écrit :
Roi des rois
et Seigneur des seigneurs.

---

13. Cf. *Dn* 7,2-14, moins les additions sur la petite corne ; *1 Hén* 90,17-38 ; *1 QM* 1,4-9 ; *Ps Sal* 17 ; *Test. de Moïse* 10,1-10, moins la glose 1b-2 ; *4 Esdras* 10,60 - 12,50 ; 12,51 - 13,56 ; *Asc. d'Isaïe* 4,1-18 ; *Ap* 20,7 - 22,5.

14. Le participe *kaloumenos*, que les scribes ont placé à divers endroits dans certains manuscrits, doit être omis avec A P 051 1 2042 2081, la version arménienne, Hippolyte, André et Aréthas de Césarée en Cappadoce.

15. Le *hôs* devant *phlox* doit être omis avec Sin P 046 051 1 94 1611 1854 2020 2042 2053 2081 2138, la version arménienne, Hippolyte, André de Césarée. Il fut vraisemblablement ajouté par des scribes soucieux d'harmoniser ce texte avec 1,14 et 2,18, où l'on lit *hôs phlox*.

2. La victoire sur la Bête, le Faux-prophète et Satan (19,17 - 20,3)

17 Et je vis un ange debout dans le soleil
et qui cria à pleine voix,
disant à tous les oiseaux qui volent au zénith :
« Venez, rassemblez-vous pour le grand festin de Dieu,
18 pour manger chairs de rois,
chairs de grands capitaines et chairs de vaillants,
chairs de chevaux et de leurs cavaliers,
chairs de tous,
de libres et d'esclaves,
de petits et de grands. »
19 Et je vis la Bête
et les rois de la terre
et leurs armées,
rassemblés pour engager le combat
contre le Cavalier et son armée.
20 Et la Bête fut capturée
et avec elle le Faux-prophète
qui faisait devant elle les prodiges
par lesquels il a séduit
ceux qui ont pris la marque de la Bête
et qui ont adoré son image.
Vivants ils furent jetés tous deux
dans le lac de feu, embrasé de soufre ;
21 et les autres furent tués
par l'épée du Cavalier,
qui lui sort de la bouche,
et tous les oiseaux se repurent de leurs chairs.

20,1 Et je vis un ange qui descendait du ciel,
ayant la clef de l'abîme
et une grande chaîne à la main.
2 Et il saisit le Dragon,
l'antique serpent,
qui est le diable et le Satan,
et il l'enchaîna pour mille ans.
3 Il le jeta dans l'abîme,
mit les verrous, y apposa des scellés
pour qu'il cessât de séduire les nations
jusqu'à l'achèvement des mille ans.
Après quoi, il faut qu'il soit lâché un peu de temps.

3. L'établissement du règne intermédiaire de mille ans (20,4-6)

4 Et je vis des trônes
où l'on siégea [16].

16. Le pluriel impersonnel — *ekathisan* — est lourd de sens ! L'auteur ne se montre pas intéressé aux juges, ni au déroulement du jugement proprement dit, comme le montre le passif qui suit : *kai krima edothè autois*. Qui s'assied ? On ne le dit pas. Plusieurs auteurs supposent, d'après Daniel, que les trônes sont pour Dieu et ses assesseurs. C'est sans doute, pour qui cherche un référent, la solution la moins mauvaise. Mais personnaliser l'impersonnel, n'est-ce pas déjà un

Et un jugement fut rendu en leur faveur [17].
Et [je vis] les âmes de ceux qui ont été décapités
pour le témoignage de Jésus
et pour la parole de Dieu,
ceux qui précisément n'ont pas adoré le Bête ni son image,
et qui n'ont pas pris la marque sur leur front ni sur leur main [18].
Ils reprirent vie et régnèrent avec le Christ, mille ans.
5 Les autres morts ne reprirent pas vie
avant l'achèvement de ces mille ans.
C'est la première résurrection.
6 Heureux et saint qui a part en la première résurrection !
Sur eux la seconde mort n'a pas pouvoir ;
mais ils seront prêtres de Dieu et du Christ
avec qui ils régneront pendant ces mille ans.

Le scénario de ce combat est fantastique ! Sa fonction narrative est d'évoquer le triomphe des forces du bien sur celles du mal, dont l'action maléfique avait été décrite aux chapitres 12 et 13, ou encore de fournir une réponse au cri angoissé des martyrs : « Jusques à quand, Maître saint et vrai, tarderas-tu à faire justice, à tirer vengeance de notre sang sur les habitants de la terre ? » (*6*, 9-11). Mais que traduit la forme *mythique* du récit ? Le secours porté par un extra-terrestre pourrait sembler une mince consolation pour des personnes aux prises avec la persécution et la mort. Pourtant, le discours mythique n'est pas vague chimère ou vaine illusion ; il permet, en fait, « de parler d'une réalité qui est au-delà de la réalité objectivable, observable et maîtrisable, d'une réalité qui a pour l'homme une importance décisive, qui signifie pour lui le salut ou la perdition, la grâce ou la colère, qui exige respect et

17. *Krima* désigne ici le résultat du jugement, la décision du tribunal, le verdict, et non pas le pouvoir de juger qui serait *krisis* (cf. *14*,7 ; *16*,7 ; *18*,10 ; *19*,2). *Autois*, datif d'intérêt, désigne, de façon proleptique, ceux qui ont été décapités parce qu'ils avaient refusé d'adorer la Bête, de rendre un culte à l'empereur. La traduction tautologique du début de ce verset, dans la *TOB*, est un contresens.

18. Cette phrase explicative, au nominatif, est tout à fait dans le style de l'auteur (cf. *1*,5 ; *2*,13.20 ; *3*,12 ; *7*,4 ; *8*,9 ; *9*,14 ; *14*,12.14 ; *20*,2). Le *kai* qui l'introduit est épexégétique. « Comme ceux qui ont refusé d'adorer la Bête ont été tués pour la parole de Dieu et le témoignage de Jésus, et réciproquement, ceux qui ont été tués pour le Christ, l'ont été pour refus de participation au culte officiel de l'empire, l'on n'a point ici deux catégories de martyrs, mais deux définitions ou deux aspects du martyr » (A. Loisy, *L'Apocalypse de Jean*, Paris, 1923, p. 352). H. Kraft va dans le même sens : « Ganz abwegig ist der Gedanke, hier seien Klassen von Märtyren und Bekennern unterschieden » (*Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen, 1974, p. 257). W. Bousset, en revanche, veut distinguer deux classes de martyrs : « Es werden scheinbar zwei Klassen von Märtyren unterschieden : a) die, welche überhaupt um der christlichen Offenbarung willen das Martyrium auf sich genommen haben, b) die Märtyrer, die speziell in der Verfolgung des Tieres standhaft geblieben sind. Zusammen machen sie die Gesamtzahl der Märtyrer aus, die nach 6,11 vollendet werden musste. Dabei denkt sich der Apok. offenbar die letzte Gruppe von Gläubigen noch teilweise am Leben. Das tausendjährige Reich wird nicht nur denen verheissen, die im Martyrium vollendet sind, sondern allen, die nur im Kampfe ausgeharrt haben, ohne dass sie gerade den Tod erlitten hätten » (*Die Offenbarung Johannis*, Göttingen, 1906, p. 437).

obéissance »[19]. Le mythe du salut extra-terrestre renvoie le chrétien au sens même de son existence, de son histoire et de l'histoire de l'humanité dans laquelle il vit. Il est une invitation à lire des événements constatables dans le cours de l'histoire — la persécution de Domitien — avec un regard de foi, et à découvrir sous le masque de la persécution et de la mort la victoire possible de la foi. Ce récit mythique qui apporte, sous forme d'imaginaire, une réponse à l'angoisse des chrétiens livrés à la persécution, exprime le paradoxe de la compréhension de l'existence humaine limitée, d'une part, par les puissances du mal et de la mort, et devenant, d'autre part, authentique dans une ouverture libre et confiante dans l'avenir. La réponse qu'offre un mythe est toujours une question adressée à l'homme sur le sens de sa vie.

La forme littéraire, mythique du texte est tout autant une question qu'une réponse donnée aux chrétiens. Mais pourquoi l'auteur exprime-t-il, sous la forme objectivable d'un mythe, sa compréhension du destin de la vie des chrétiens ? Etait-ce là pratique courante des prophètes de l'époque ? L'on sait que non, puisqu'il n'existe que deux apocalypses authentiquement chrétiennes de cette époque : celle de Jean et la partie chrétienne de l'Ascension d'Isaïe. Alors pourquoi ? Parce que les circonstances lui ont tracé en pointillé cette pratique prophétique. Son discours a une grammaire du hasard et non une grammaire logique, cohérente, parfaite. Mais alors, quelle conjoncture politique, économique, sociale, culturelle, religieuse se trouve à la limite de son discours, détermine les relations qu'il entretient avec son milieu et peut rendre compte de sa pratique discursive ? La recherche de cette limite « qui apporte, en tant qu'elle-même apportée, le présent au rayonnement »[20] n'est pas un jeu purement formel, puisque c'est la détermination de son contour qui fait éclore le texte comme mythe et question. Cette recherche permet de mieux cerner la portée de la question objectivée, et d'expliquer, si besoin en était, la différence de discours sur l'Etat que l'on rencontre dans divers textes du Nouveau Testament (*Mc 12*, 13-17 et par. ; *Jn 18*, 20 - *19*, 16a ; *Rm 13*, 1-7 ; *1 P 2*, 13-17).

III. — LES CONDITIONS DE POSSIBILITÉ DU TEXTE

Le texte s'explique d'abord par la pratique discursive de l'auteur, et sa pratique discursive est corrélative à son rôle de prophète (*1*, 3 ; *10*, 7 ; *11*, 18 ; *22*, 6-10.18-19). La fonction du prophète

19. R. BULTMANN, *Foi et compréhension. Eschatologie et démythologisation*, Paris, Ed. du Seuil, 1969, p. 390.

20. M. HEIDEGGER, *Holzwege. Gesamtausgabe*, Band 5, Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 71.

était d'édifier, d'exhorter, d'encourager (*1 Co 14,* 3-4). Et Jean soutient l'espérance des persécutés, ranime le courage des tièdes, stimule la conversion des égarés. Le prophète a, par révélation, une certaine connaissance du mystère de Dieu (*1 Co 13,* 2 ; *Ep 3,* 5). Jean prétend avoir eu connaissance de l'accomplissement du dessein de Dieu sur le monde (*10,* 7). Enfin, tout comme le prophète qui peut, à l'occasion, prédire l'avenir (*Ac 11,* 28 ; *21,* 10s.), Jean a reçu de l'Ange de Dieu la connaissance de ce qui doit arriver bientôt (*1,* 1 ; *22,* 6), qu'il atteste et transmet comme Parole de Dieu et témoignage de Jésus Christ (*1,* 2).

Ce n'est donc pas la fonction qui distingue Jean des autres prophètes, c'est seulement sa pratique discursive. Mais cette pratique discursive apocalyptique, aux contours inimitables, d'où vient-elle ? Des changements historiques, tout simplement, des mille transformations de la réalité historique. Ce sont les hasards de l'histoire, les saillants et les rentrants des pratiques voisines et de leurs transformations qui font que la grammaire prophétique d'une époque consiste à recommander la soumission à l'Etat ou la neutralité à son égard, ou encore à prédire sa destruction : ce n'est pas une raison qui édifie un système cohérent. Les attitudes des chrétiens à l'égard de l'Etat, dans le Nouveau Testament, ne se sont pas développées systématiquement à partir de grands principes ; elles sont la création de l'histoire et non pas celles de la conscience ou de la raison.

La pratique prophétique de l'exhortation, de l'encouragement, de la prédiction, n'est pas la même en temps de paix et en temps de persécutions. Le prophète peut certes prêcher la révolte en temps de paix et la soumission en temps de guerre, ou l'inverse. Jamais, néanmoins, il ne peut prêcher, à moins de se renier, contre ce qu'il est : témoin de la foi. Lorsque la crise devient à ce point grave qu'elle met en cause l'existence chrétienne elle-même — comme ce fut le cas avec le culte impérial étendu et imposé à tout l'empire sous les Flaviens, notamment sous Domitien — alors il lui faut prêcher la fidélité, la persévérance et soutenir la constance des fidèles en annonçant la défaite ou la destruction prochaine du persécuteur par quelque force naturelle ou surnaturelle. Mais quelle force *naturelle* pouvait ébranler, entre 90 et 95, le tout-puissant empire romain ? Les Parthes avaient été repoussés par Vespasien au-delà de l'Euphrate ; sur le Danube, les Daces et les Sarmates Roxolans, les Quades et les Marcomans qui réussirent un moment à ébranler les limites de l'empire, furent contenus, après 92, par neuf légions romaines installées par Domitien [21].

21. Sur la politique extérieure des Flaviens, voir P. PETIT, *Histoire générale de l'Empire romain, 1. Le Haut-Empire,* coll. *Points. Histoire,* 35, Paris, Ed. du Seuil, 1974, p. 127-131.

Le prophète doit avoir conscience des événements qui se produisent autour de lui, s'ancrer sur les réalités du moment, utiliser, le cas échéant, les légendes qui circulent [22], en un mot actualiser les virtualités de son époque qui lui dessinent, comme en pointillé, une pratique discursive adaptée aux contingences historiques. Cette pratique se fait apocalyptique, lorsque, privée de tout appui naturel, la nécessité d'exhorter à la persévérance ne peut plus trouver de soutien que dans l'au-delà qu'elle imagine et représente d'après les images que lui a léguées la tradition. Le discours apocalyptique naît d'une nécessité réelle, d'une tension qui est à son paroxysme entre l'existence menacée et le salut promis dans la foi. Il naît d'une disproportion, d'un écart trop grand, apparemment insurmontable, entre la situation réelle et l'espérance de salut envisagée dans la foi. Le déni que l'hyperréalité du monde semble opposer à la vie devient alors, dans la foi, ressource de réversion où le mal est représenté comme vaincu.

Le discours apocalyptique est donc contingent. Il est le corrélat d'une pratique prophétique qui, pour exhorter à la persévérance, n'a d'autre procédé que d'en appeler à la réalité de l'au-delà, c'est-à-dire à l'au-delà représenté. Devenue l'axiomatique de la foi du prophète, l'apocalyptique est un moyen d'encouragement d'autant plus efficace en période de troubles qu'elle annonce la venue imminente d'un sauveur céleste pour détruire les nations païennes et juger chacun selon sa conduite. Face à la persécution et au déclin possible du courage, la venue prochaine du Christ, sa domination assurée sur tous les peuples, deviennent objet de consolation, d'espérance, de vif désir (*22*, 17). La force du langage symbolique de l'apocalyptique sert éminemment bien cette cause de l'exhortation. Ses images hallucinantes font pressentir la gravité du moment et de l'enjeu. Ses tableaux grandioses et cosmiques traduisent cette lutte gigantesque des forces du mal et du bien qui embrase le ciel et la terre. Loin d'éloigner des conditions historiques, l'imaginaire sert au contraire à en révéler la profondeur, le côté tragique, mais aussi le côté éphémère et futile.

Dans ce contexte, le règne intermédiaire des mille ans et la promesse de ne pas subir la seconde mort accordés aux martyrs ne

22. L'auteur semble bien utiliser en *17*,10-11.15-17 la légende du retour de Néron qui circulait en son temps. En marquant une reprise dans le discours de l'ange (*17*,15-17), l'auteur se reprend lui-même et explique comment, avant le combat final entre l'Agneau, la Bête et ses alliés (*17*,12-14), la Prostituée aura été dévastée par la Bête et les dix rois qui l'auront prise en haine, pillée et brûlée. Néron revenu parachèvera ainsi l'œuvre qu'on lui avait imputée de son vivant, en l'accusant d'avoir lui-même fait allumer l'incendie de Rome. (Cf. A. Loisy, *L'Apocalypse de Jean*, Paris, 1923, p. 313 s. ; W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen, 1906, p. 409 s.)

sont que des procédés pour encourager les chrétiens persécutés à persévérer dans la loi jusque dans la mort. Le prophète exalte le rôle des martyrs en leur réservant un meilleur sort dans l'au-delà, afin d'encourager les chrétiens à la fidélité et à la constance. La fonction de ce passage mystérieux est donc avant tout parénétique. Mais d'où vient cette idée d'un règne intermédiaire du Messie et des justes ? — De la tradition juive.

Les représentations du règne de Dieu sont en effet, à la fin du premier siècle, loin d'être uniformes. Si toutes sont mythologiques, puisqu'elles supposent l'intervention de forces surnaturelles dans le cours de l'histoire, elles diffèrent néanmoins par leur contenu imaginaire. On peut distinguer quatre types de représentations de ce règne futur de Dieu.

1. *Le règne de Dieu, ou du Messie, et des élus sur terre*

La conception la plus ancienne est celle où l'on attend le règne de Dieu, ou du Messie, *sur terre*. On la retrouve dans le livre de Daniel, la Règle de la guerre de la communauté de Qumrân, les Oracles Sibyllins et dans la vision du Fils de l'homme du 4e Esdras. La plus belle illustration en est donnée par le psaume 17 de Salomon où l'auteur, après avoir évoqué la prise de Jérusalem et du Temple par Pompée, élève son cœur vers le ciel pour solliciter sa toute-puissante intervention au milieu des hommes. Que Dieu envoie aux Juifs leur roi, fils de David, et qu'il accomplisse enfin le serment juré à David et les promesses faites à Israël !

> Vois, Seigneur, et suscite-leur leur roi, fils de David,
> à l'époque que tu connais, toi, ô Dieu,
> pour qu'il règne sur Israël, ton serviteur.
> Ceins-le de force
> pour qu'il brise les princes injustes
> et qu'il purifie Jérusalem des païens qui la foulent en les faisant périr ;
> qu'avec sagesse et justice il chasse les pécheurs de l'héritage,
> qu'il brise l'orgueil du pécheur comme vase de potier ;
> qu'avec une verge de fer, il broye tout leur support ;
> qu'il détruise les païens impies d'une parole de sa bouche ;
> qu'à sa menace les païens s'enfuient loin de lui.
> et qu'il convainque de culpabilité les pécheurs
> pour les pensées de leur cœur.
>
> Alors il rassemblera un peuple saint qu'il conduira avec justice,
> il gouvernera les tribus d'un peuple sanctifié par le Seigneur son Dieu ;
> il ne laissera plus l'iniquité séjourner parmi eux :
> aucun homme sachant le mal n'habitera avec eux ;
> car il les connaîtra pour être tous fils de leur Dieu ;
> il les répartira dans leurs tribus à la grandeur du pays.
> L'immigré et l'étranger ne demeureront plus avec eux.

Il gouvernera peuples et nations dans la sagesse de sa justice,
et maintiendra les peuples païens sous son joug pour le servir.

Il glorifiera le Seigneur à la vue de toute la terre et purifiera Jérusalem
en la sanctifiant, comme cela était au commencement,
si bien que les païens viendront de l'extrémité de la terre
afin de contempler sa propre gloire,
apportant en offrande ses fils qui avaient été dispersés loin d'elle,
et afin de contempler la gloire du Seigneur, celle dont Dieu l'a glorifiée.

Lui-même sera un roi juste, instruit de Dieu, placé sur eux.
Et il n'y aura pas d'iniquité, pendant ses jours, au milieu d'eux ;
car tous seront saints, et leur roi sera Messie Seigneur...

Ps Sal 17,23-36 [23]

2. *Le règne céleste*

Le règne du Messie sur terre sera idéal. Mais est-ce par pessimisme, ou est-ce sous l'influence de courants religieux différents, d'autres auteurs placent la réalisation du règne de Dieu *au ciel.* Ainsi l'auteur du *Testament de Moïse,* dans une magnifique hymne au Dieu vengeur.

Alors sur toute la création son règne sera manifesté [...]
Car de son Trône royal se lèvera le Céleste,
et Il sortira de sa Demeure sainte,
enflammé de colère en faveur de ses fils.
Et la terre tremblera, jusqu'à ses extrémités elle sera ébranlée ;
et les hautes montagnes seront abaissées ;
elles seront ébranlées et s'écrouleront [dans] les vallées.
Le soleil cessera de donner sa lumière ;
ténèbres deviendront les cornes de la lune :
celles-là seront brisées, et tout entière en sang celle-ci se changera ;
bouleversée sera l'orbite des étoiles.
La mer jusqu'en l'abîme régressera,
et les sources des eaux tariront,
et les fleuves se dessécheront entièrement.
Car Il se lèvera, le Dieu Très-Haut, seul éternel ;
et Il apparaîtra pour châtier les nations,
et détruira toutes leurs idoles.

Alors, Israël, heureux seras-tu !
Sur la nuque et les ailes de l'aigle tu monteras,
et elles seront gonflées.
Et Dieu t'élèvera ;
au ciel des étoiles, au lieu de leur demeure, Il te fixera.
Et regardant d'en haut, tu verras tes ennemis sur la terre ;

23. Je donne ici ma propre traduction quelqu'imparfaite qu'elle soit. Elle est basée tantôt sur le texte grec, tantôt sur le texte syriaque. Il serait trop long et hors de propos de justifier ici le choix des leçons et de la traduction. On se reportera, pour ce texte, au livre : *Les Psaumes de Salomon.* Introduction, texte grec et traduction par J. VITEAU, avec les principales variantes de la version syriaque par François MARTIN, Paris, Letouzey et Ané, 1911, p. 350-361.

et tu te réjouiras en les reconnaissant.
Et en Lui rendant grâces, tu confesseras ton créateur.

Testament de Moïse 10,1a.3-10 [24].

Selon cette conception du règne de Dieu, la fin de la création, l'aboutissement de l'histoire est donc l'ascension d'Israël au ciel des étoiles, au lieu de leur demeure.

3. *La création nouvelle*

L'idée d'une nouvelle création ou d'un monde renouvelé apparaît dans le Trito-Isaïe (*65,* 15 ; *66,* 22). Cette représentation imaginaire du futur deviendra fréquente dans l'apocalyptique (*1 Hén 81,* 16ss ; *2 Ba 32,* 6 ; *57,* 2 ; *4 Esd 7,* 75 ; *Ap 21,* 1-8 ; etc.). Dans le plus pur style des apocalypticiens. Jésus même parlera de la régénération du monde (*Mt 19,* 28). Au début du second siècle, l'auteur de la seconde épître de Pierre, tout comme l'auteur de l'Apocalypse, attend « des cieux nouveaux et une terre nouvelle où la justice habitera » (*3,* 15).

4. *Le règne intermédiaire du Messie*

Il y a entre ces diverses représentations du règne de Dieu un certain antagonisme. Comment concilier en effet le règne terrestre du Messie, éternel par hypothèse, avec l'espérance en un règne céleste ou en un monde totalement renouvelé ? En supposant tout simplement que le règne du Messie sur terre ne sera que temporaire, qu'il aura une fin et devra céder la place à un règne éternel de Dieu sur un monde nouveau. Et c'est ainsi que, dans les derniers écrits apocalyptiques, on rencontre assez fréquemment la séquence : monde présent, règne messianique intermédiaire, monde nouveau. L'allusion la plus ancienne à ce règne intermédiaire se trouverait peut-être dans le livre des Jubilés (*23,* 26-29), mais elle n'y est pas évidente : il est difficile en effet de savoir si les versets qui suivent (30-31) décrivent une époque postérieure à celle qui est mentionnée aux versets 26-29. Ce règne messianique intermédiaire, en revanche, est clairement évoqué dans l'apocalypse des Semaines (*1 Hén 93,* 3-10 ; *91,* 11-17) [25] et dans la vision de l'aigle

24. Traduction de E.-M. LAPERROUSAZ, *Le Testament de Moïse,* dans *Semitica* 19 (1970) 126-130. Les versets 1b-2 sont probablement une glose. On les a sciemment omis.

25. « Le texte araméen de 4QHen[g] confirme définitivement l'hypothèse des éditeurs de l'Hénoch éthiopien qui mettaient la description des trois dernières semaines de l'apocalypse des Semaines, 91,11-17, après celle des sept premières semaines, 93,3-10. » Cf. J.T. MILIK, *Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân,* dans *Harvard Theological Review* 64 (1971) 333-378 ; la citation est reprise de la p. 360 de cet article.

du 4e Esdras (*12, 31-34*). Il est décrit à trois reprises dans l'Apocalypse de Baruch (*29-30 ; 39-42 ; 72-74*).

La durée de ce règne varie selon les auteurs [26]. Le premier à parler d'un règne messianique de *mille ans* fut R. Eliezer ben Hyrcan, qui était le contemporain de Jean le prophète. Il tirait cette conclusion du *Ps 90*, 15 : « Rends-nous en joie tes jours de châtiment, les années où nous avons vu le malheur. » Or ces jours où Israël avait éprouvé le châtiment de Dieu embrassaient mille ans : 400 ans de servitude en Egypte, 111 ans de domination étrangère au temps des Juges et, enfin, selon la chronologie de l'ancienne synagogue, 490 ans entre le début de l'exil de Babylone et la destruction de Jérusalem par les Romains. Il y a donc équivalence entre le temps d'épreuve ou de domination étrangère sur Israël, et le temps de bonheur ou du règne du Messie sur Israël et les nations. Cette idée de compensation pour un temps d'épreuve n'est pas totalement étrangère à la mentalité du prophète Jean qui fait bénéficier les seuls martyrs du règne intermédiaire.

Le règne intermédiaire des mille ans est associé à l'image de *la seconde mort*, de laquelle sont exclus ceux qui ont part à la première résurrection [27]. La seconde mort est mentionnée quatre fois dans l'Apocalypse (*2, 11 ; 20, 6.14 ; 21, 8*), qui en donne la définition suivante : « Alors la Mort et l'Hadès furent jetés dans le lac de feu, c'est la seconde mort ce lac de feu » (*20, 14*). Bien qu'inconnue de l'Ancien Testament, et mentionnée une fois seulement dans la littérature rabbinique (*Pirqé de-Rabbi Eliezer* 34 (18a) — IXe s.), l'expression est juive. On la retrouve six fois dans les Targums (*Dt 33, 6 ; Is 22, 14 ; 65, 6.15 ; Jr 51, 39.57*), où elle désigne l'exclusion de la résurrection et la damnation éternelle. C'est ainsi que le texte massorétique de *Dt 33, 6*, qui porte : « Que vive Ruben et qu'il ne meure pas ! », est rendu par le Targum (Tg fragmentaire, manuscrit 110 de Paris) :

> Que vive Ruben en ce monde
> et qu'il ne meure pas de la seconde mort
> dont meurent les méchants dans le monde à venir.

Le texte du Targum d'Isaïe en *65*, 5s. est encore plus explicite. Les pratiques idolâtres du peuple juif, empruntées peut-être aux

26. Sur la durée du règne intermédiaire du Messie, v. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch.* Dritter Band : Die Briefe des neuen Testaments und die Offenbarung Johannis, München, 1965⁴, p. 824-827.

27. Sur la seconde mort, v. M. MCNAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, coll. *Analecta Biblica*, 27, Roma, 1966, p. 117-125.

Perses, suscitent la colère de Dieu qui déclare selon le texte massorétique :

> Ces agissements provoquent en mes narines une fumée,
> un feu incandescent, à longueur de jour ;
> attention, cela est mis par écrit, en face de moi,
> si bien que je ne resterai pas inactif,
> jusqu'à ce que j'aie payé de retour,
> et payé de retour en plein cœur
> vos perversités et les perversités de vos pères,
> tout à la fois, dit le Seigneur.

Le Targum en rajoute !

> Leur punition : dans la Géhenne !
> où le feu brûle à longueur de jour.
> Voici que c'est écrit devant moi :
> je ne leur donnerai pas une prolongation de vie,
> mais bien une punition de leurs péchés :
> je vais livrer leurs corps à la seconde mort.

La seconde mort désigne bien ici le châtiment dans la Géhenne où le feu brûle à longueur de jour. Ce texte offre un parallèle exact à *Ap 20,* 14 ; *21,* 8.

Cette brève recherche montre bien le milieu de vie *religieux* dans lequel s'inscrit l'auteur de l'Apocalypse. On pourrait la prolonger, pour l'étude de notre texte, en comparant *Ap 20,* 6 : « ils seront prêtres de Dieu et du Christ avec qui ils régneront mille ans » avec le Targum Palestinien d'Exode *19,* 6, ou encore la description du Cavalier d'*Ap 19,* 11-16 avec la description du Messie faite dans le Targum Palestinien en *Gn 49,* 11 [28]. Mais ces comparaisons éloigneraient de l'objet même de l'étude : l'interprétation du texte ou, plus exactement, l'interrogation sur l'interrogation objectivée dans le texte.

Mais quelle est-elle, cette interrogation objectivée dans le texte ? Reprenons les divers éléments mis en place. Le texte est le résultat d'une pratique prophétique d'exhortation qui emprunte son langage, ses images et ses formes à l'apocalypse, parce que la tension entre le vécu des chrétiens et l'espérance de leur foi a atteint son paroxysme. La description du combat eschatologique et du règne des mille ans qui fait miroiter sous les yeux des chrétiens persécutés le sort heureux et prochain des martyrs, est pour eux source d'encouragement et de fidélité jusque dans la mort. Ce récit présente donc, sous forme mythique, la récompense possible de la foi. Le mythe objective la question même de la possibilité de la victoire de la foi sur les

28. Ces deux points ont été étudiés par M. McNamara (cf. note précédente), p. 227-233.

puissances de mal et de mort ou encore la question de la force, de l'énergie de la foi. C'est à ces interrogations, anciennes et actuelles, que le texte renvoie.

IV. — SENS ET NON-SENS DES INTERPRÉTATIONS OBJECTIVANTES

Avant de questionner ces interrogations, il convient de présenter, même succinctement, les interprétations objectivantes du texte. Elles sont multiples. Chacune a son histoire, ses conditions d'émergence qu'il faudrait préciser et analyser en les resituant dans leur contexte d'origine. Mais si indispensable soit-elle pour l'histoire de l'exégèse et de la théologie, cette analyse s'avérerait peu utile pour le questionnement d'un texte considéré comme mythique. On se bornera donc à mentionner cinq courants principaux d'interprétation en les illustrant, le cas échéant, d'un exemple et à rassembler, en conclusion, les objections qu'on peut leur adresser.

Le *premier courant* reprend les données ébauchées dans l'Apocalypse. Il s'efforce de les compléter, de les préciser en insistant sur les traits matériels et terrestres de ce règne intermédiaire de mille ans. On le trouve répandu, durant les quatre premiers siècles, chez des auteurs orthodoxes aussi bien qu'hérétiques, en Orient aussi bien qu'en Occident. Les principaux représentants en sont Papias d'Hiérapolis, Cérinthe, Justin, Tertullien, Irénée, Népos, Commodien, Lactance, Victorin de Pettau. Voici le témoignage de Papias, tel que rapporté par Irénée :

> C'est ce que les presbytres qui ont vu Jean, le disciple du Seigneur, se souviennent avoir entendu de lui, lorsqu'il évoquait l'enseignement du Seigneur relativement à ces temps-là. Voici donc les paroles du Seigneur : « Il viendra des jours où des vignes croîtront qui auront chacune dix mille ceps, et sur chaque cep dix mille branches, et sur chaque branche dix mille bourgeons et sur chaque bourgeon dix mille grappes, et sur chaque grappe dix mille grains, et chaque grain pressé donnera vingt-cinq métrètes de vin. Et lorsque l'un des saints cueillera une grappe, une autre grappe lui criera : je suis meilleure, cueille-moi et par moi bénis le Seigneur ! De même le grain de blé produira dix mille épis, chaque épi aura dix mille grains et chaque grain donnera cinq chénices de belle farine ; il en sera de même, toutes proportions gardées, pour les autres fruits, pour les semences et pour l'herbe. Et tous les animaux, usant de cette nourriture qu'ils recevront de la terre, vivront en paix et en harmonie les uns avec les autres et seront pleinement soumis aux hommes. » Voilà ce que Papias, auditeur de Jean, familier de Polycarpe, atteste par écrit dans le quatrième de ses livres.
>
> *Adversus Haereses*, V,33,3-4 [29].

29. Cette traduction est reprise de l'article de A. BENOIT, *Le millénarisme dans l'église ancienne*, dans *Le monde de la Bible*, n° 3, mars-avril 1978, 48-50.

A la même époque, *un deuxième courant* rattache, en se basant sur le verset 4 du Psaume 90, le règne des mille ans au septième jour de la création :

> Oui, mille ans sont, à tes yeux,
> comme le jour d'hier qui est passé
> et comme une veille dans la nuit (*Ps 90,* 4).

Les sept jours de la création représentent donc sept millénaires : le monde durera donc sept mille ans, le septième millénaire étant alors le repos des saints, le moment du règne des mille ans avec le Christ. Cette interprétation apparaît pour la première fois dans l'Epître de Barnabé (ch. 15) ; on en retrouve quelques traces chez Irénée, tandis qu'Hippolyte de Rome la reprend, la précise et la met directement en relation avec l'Apocalypse dans son commentaire sur Daniel :

> ... Il faut donc arriver à six mille ans pour que vienne le Sabbat, le jour Saint dans lequel Dieu s'est reposé de toutes les œuvres qu'il a entrepris de faire. Le sabbat est le type et la figure de la future royauté des saints, quand ils règneront avec le Christ, après sa venue des cieux, comme Jean le raconte dans son Apocalypse. Car le jour du Seigneur est comme mille ans. Donc puisque Dieu a fait tout en six jours, il faut arriver au chiffre de six mille ans. Et ils ne sont pas encore accomplis, puisque Jean nous dit : Cinq sont tombés, un existe, mais l'autre n'est pas encore venu (Ap 17,10). En parlant de « l'autre », il veut dire le « septième » qui sera celui du repos.
>
> *Commentaire sur Daniel,* IV, 23 [30]

En Orient, Méthode d'Olympe reprendra cette interprétation dans son Banquet (ch. 9, 1).

Cette exégèse par trop littérale ne pouvait certes plaire aux Alexandrins. Origène la récusera (*De Principiis,* II, 11) et, à sa suite, le donatiste africain Tyconius puis Augustin vont présenter une explication du texte qui marquera l'histoire de la théologie jusqu'à aujourd'hui. Le règne des mille ans est à comprendre du temps présent de l'Eglise, entre le premier et le second avènement du Christ. C'est le temps où Satan est déjà lié et vaincu sans être encore définitivement anéanti, c'est le temps que le croyant inaugure par son baptême qui est la première résurrection. Voici ce qu'Augustin dit dans la *Cité de Dieu* :

> Dans l'intervalle des mille ans où le diable est lié, les saints règnent eux-mêmes avec le Christ pendant mille années, à comprendre elles aussi sans aucun doute de la même manière, à savoir de ce temps actuel de son premier avènement... C'est donc de ce royaume en état de guerre où

30. HIPPOLYTE, *Commentaire sur Daniel.* Introduction de Gustave BARDY ; texte établi et traduit par Maurice LEFÈVRE, coll. *Sources chrétiennes,* 14, Paris, Ed. du Cerf, 1947, p. 306-309.

> l'on est encore aux prises avec l'ennemi, où tantôt l'on résiste quand assaillent les vices, tantôt on leur commande quand ils cèdent, jusqu'à ce que l'on parvienne à ce royaume de toute paix où l'on régnera sans ennemi ; et c'est de la première résurrection, celle qui a lieu maintenant (dans le baptême) que parle ce livre (l'Apocalypse).
>
> *Cité de Dieu*, XX,9 [31]

La quatrième ligne d'interprétation est beaucoup plus récente. On comprend le règne des mille ans non pas au sens littéral ou spirituel, mais au sens symbolique, comme en *Ez 37*, 1-14, où la vision des ossements desséchés qui reviennent à la vie symbolise le renouveau du Peuple de Dieu après les épreuves de l'exil à Babylone. Or, dans le texte d'Ezéchiel, cette vision précède immédiatement celle qui montre Gog, roi de Magog, montant à l'assaut de la Terre sainte (*Ez* 38-39), de même que dans l'Apocalypse, la vision de la première résurrection précède immédiatement celle de l'invasion de la Terre sainte par Gog et Magog (*20*, 7-10). La première résurrection pourrait donc symboliser le renouveau de l'Eglise après la période des persécutions : le règne des mille ans correspondrait à la phase terrestre de l'Eglise depuis l'arrêt des persécutions fomentées par Rome jusqu'à la fin des temps.

R. Schnackenburg a esquissé une autre solution [32]. La vision décrirait *symboliquement* la victoire des martyrs et la récompense spéciale qui leur revient. Il lui paraît difficile d'admettre que le visionnaire ait lui-même pensé à un royaume intermédiaire *réel* du Christ. Nulle part ailleurs dans le livre de l'Apocalypse, il n'est parlé d'un règne particulier du Christ qui précéderait le véritable règne de Dieu (*11*, 15-19 ; *12*, 10 ; *15*, 3). En *16*, 12-16, il n'est question que d'un seul combat ; ne serait-il pas possible alors que les deux combats des chapitres 19 et 20 ne soient en réalité qu'un unique événement décrivant l'anéantissement des ennemis de l'Eglise dans un ordre inverse de leur présentation aux chapitres 12-13 ? Il semble difficile enfin de montrer comment la descente de la Jérusalem céleste pourrait constituer une nouvelle étape par rapport au règne intermédiaire du Christ. L'Apocalypse ne parle pas de remise du règne du Christ au Père, mais affirme que dans la cité eschatologique il y aura le trône de Dieu et de l'Agneau (*22*, 3), que les serviteurs de Dieu lui rendront un culte et régneront aux siècles des siècles (*22*, 3.5). Bref, pour Jean, il y aurait seulement un royaume de Dieu *et* du Christ. La juxtaposition de différentes images, leur substitution les unes aux autres, leur fusion ne servent qu'à

31. Cette traduction est reprise de l'article de A. BENOIT, *Le millénarisme dans l'église ancienne* (cité *supra*, note 29).

32. R. SCHNACKENBURG, *Règne et Royaume de Dieu*, Paris, 1965, p. 285-291.

faire ressortir des points particuliers. La vision du règne intermédiaire a donc pour but de décrire, de façon symbolique, la victoire des martyrs et la récompense spéciale qui leur est accordée.

Si l'explication de R. Schnackenburg est relativement juste, la démonstration, elle, laisse à désirer. Elle repose en effet sur des considérations ambiguës et fallacieuses. L'auteur se demande si Jean a pensé à un royaume intermédiaire *réel* du Christ, et il répond, preuves à l'appui, que non, même si certains textes auraient pu être invoqués en sens inverse (*2*, 25-28 ; *5*, 10). L'apocalyptique, qui relève du mythe, qui est même selon la définition de S. Frost la mythologisation de l'eschatologie, ne peut répondre à la question soulevée par l'interprète. La réalité dont l'apocalyptique parle n'est pas celle qu'elle représente sous forme imagée ou mythique. La vision est fiction littéraire, réponse imagée à une question réelle. La question à laquelle Jean tente de répondre est bien réelle, mais la forme où il énonce sa réponse, le mythe, ne recouvre pas un objet réel ; pourtant, comme tout mythe, elle dit quelque chose sur quelque chose. La reconnaissance du règne intermédiaire comme mythe aurait permis à Schnackenburg d'éviter la question oiseuse sur la réalité effective d'un règne de mille ans, et la réponse détournée qu'il y donne. Sa réponse emprunte ses présupposés à l'herméneutique romantique, qui recherche l'intention de l'auteur et veut le comprendre mieux que lui-même ne s'est compris. Mais l'intention de l'auteur n'est souvent que projet de réponse, de sorte que rechercher cette intention, c'est d'abord et avant tout rechercher la question à laquelle l'auteur tente de répondre. Pourquoi d'autre part s'appuyer sur l'incohérence dans la construction du texte pour nier la « réalité » du règne intermédiaire ? L'imaginaire n'a ni la cohérence, ni la logique d'une description du réel. « Il n'est rien d'autre finalement que ce trajet dans lequel la représentation de l'objet se laisse assimiler et modeler par les impératifs pulsionnels du sujet, et dans lequel réciproquement . . . les représentations subjectives s'expliquent par les accommodations antérieures du sujet au milieu objectif [33]. » Or Jean, nous l'avons vu, a emprunté la représentation du règne intermédiaire des mille ans à l'apocalyptique de son temps et l'a adaptée au mystère chrétien.

L'interprétation *symbolique* — celle d'Augustin et celle qui s'appuie sur *Ez 37* — cherche de quoi le texte est symbole. Sa réponse est : du temps de l'Eglise. Mais cette réponse méconnaît ce que dit le texte et son genre littéraire. Le texte décrit en effet le combat eschatologique ou encore la Parousie : comment supposer,

33. Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1979[6], p. 38.

dès lors, que *20,* 1-4 se rapporte à un temps qui *précède* la Parousie ? Le règne des mille ans n'est pas donné à tous les chrétiens ressuscités par le baptême ou l'acceptation de la Parole de Dieu, mais bien aux seuls martyrs. Et la première résurrection n'est pas spirituelle : *édzèsan* signifie reprendre vie ; l'aoriste marque le point de départ d'une situation nouvelle : les âmes des martyrs qui étaient sous l'autel (*6,* 9) commencent une vie nouvelle. Comment d'autre part les chrétiens peuvent-ils être encore aux prises avec l'ennemi (Augustin) si Satan est lié au fond de l'abîme ? Le temps de l'Eglise qui n'en finit pas de finir n'est guère compatible non plus avec l'annonce de la venue imminente de Jésus (*1,* 1 ; *2,* 16 ; *3,* 11 ; *22,* 6.7. 12.20). Bref, l'interprétation symbolique confond l'imaginaire et le symbole et objective une seconde fois la question qui était déjà objectivée dans le récit mythique.

L'interprétation *littérale* ne distingue pas entre la question objectivée dans le texte et la forme de l'énoncé. Elle ne tient pas compte du genre littéraire, méconnaît la contingence d'un langage et sa fonction. Le genre littéraire et le langage qui ont un rôle fonctionnel sont compris comme portant des énoncés objectivants. Mais quand le fonctionnel devient du substantiel, la reprise est éventuellement une méprise. On se porte alors vers ce que le texte dit et non vers ce sur quoi il dit. On ne suit pas le mouvement du sens vers la question originelle qui le sous-tend. On ne cherche plus les modes possibles d'être-au-monde que le texte ouvre et découvre. A l'interrogation qu'il porte et à laquelle il renvoie, on oppose le dit du texte, le concret, alibi de tant de théologiens médiocres et de politiciens plats. L'interprétation objectivante ou concrète, supposée résister à l'interrogation, ne génère plus alors la venue du sens que comme farce, c'est-à-dire comme une forme ambiguë qui redouble dérisoirement l'écriture qu'elle lit [34].

V. — DE LA QUESTION OBJECTIVÉE DANS LE TEXTE À NOTRE PROPRE INTERROGATION

Même si, comme le dit Montaigne, il y a plus affaire à interpréter les interprétations qu'à interpréter les choses, il est temps de revenir, après ce bref détour, au texte même, à son langage mythologique et aux questions tout à la fois cachées et révélées en lui. Le récit du combat eschatologique et du règne des mille ans a, disions-nous, une fonction parénétique : il sert à exhorter les chrétiens persécutés à la fidélité jusqu'à la mort. La force de l'exhorta-

34. Ainsi Papias d'Hiérapolis dans le texte cité par Irénée (*Adversus Haereses,* V. 33,3-4).

tion repose sur la promesse d'une récompense prochaine accordée tout spécialement aux martyrs. Mais cette promesse voile sous sa forme mythique ce qu'elle dévoile. Plusieurs interrogations sont occultées dans le scénario fictif du combat eschatologique, du jugement et du règne des mille ans. En quoi la foi est-elle victoire sur la mort ? Quelle force oppose-t-elle aux puissances du mal et de la mort ? Pourquoi les martyrs jouissent-ils d'un sort particulier ? Que signifie cette première résurrection dont ils sont gratifiés ? Que manifeste l'espérance mythique du récit ?

La foi seule est réponse à la mort et au déni que l'hyperréalité d'un monde cruel oppose à la vie. Mais cette réponse de foi est question autant qu'assurance. Elle interroge, fait signe, oriente ; elle ne résout théoriquement rien, car il ne saurait y avoir de réponse théorique, naturelle ou révélée, au phénomène de la mort qui est paradoxe d'un fait brut sans vérité. Le sens n'est repris que par une décision de foi qui est ouverture au Dieu « qui fait vivre les morts et appelle à l'existence ce qui n'existe pas » (*Rm 4*, 17). Alors, dans la mort, se dissout cette possibilité qu'est la mort : elle est transfigurée au sein d'elle-même.

La mort du martyr est, au sens plein, décision de foi, ouverte au Dieu du futur [35]. Reconnaissant son impuissance à disposer de son existence vouée à la mort, le martyr accepte librement de quitter cette vie pour Dieu, de la confier à sa disposition amoureuse. La mort du martyr exprime ainsi le sens véritable de la mort du chrétien. Ce que la mort chrétienne doit essentiellement être, cette mort l'est et le manifeste : une mort acceptée librement et non plus dissimulée sous le couvert de la condition humaine. L'image de la première résurrection, accordée aux martyrs, prend alors moins une valeur temporelle que principielle. Elle évoque le don d'une relation nouvelle à Dieu, lorsque la relation de foi a atteint son épuisement et sa perfection.

Car la résurrection n'est que la condition de la vie éternelle, qui a pour objet d'être avec le Christ ou Dieu. Cette relation — être-avec — n'est ni descriptible, ni objectivable, mais elle est l'accomplissement transfiguré de la relation de foi vécue ici-bas. Cette relation de foi vécue ici-bas n'est pourtant victoire sur la mort que par la mort du chrétien à lui-même, mort qui implique, dans une ouverture radicale et confiante à Dieu, que l'on ait renoncé à projeter dans l'au-delà ses propres désirs ou représentations.

Jean, néanmoins, le prophète de l'Apocalypse, a projeté ses désirs dans son récit. A l'instar de plusieurs auteurs du Nouveau Tes-

35. La signification du martyre a été étudiée par K. RAHNER, « Du martyre », dans *Écrits Théologiques*, Tome III, Bruges, Desclée De Brouwer, 1963, p. 169-203.

tament, il attend la manifestation prochaine du Christ qui mettra fin à la persécution (*1*, 1 ; *2*, 16 ; *3*, 11 ; *22*, 6.7.12.20). L'étonnant du récit est que l'angoisse et l'espérance du chrétien ne restent pas muettes, interdites. Elles sont capables de s'élaborer imaginairement, de symboliser, c'est-à-dire d'engendrer un corps de signes, et même de se symboliser, c'est-à-dire de se projeter dans des représentations, et d'en être aussitôt, à tort ou à raison, par conviction ou par illusion, allégées, soulagées, rassurées. L'espérance se recueille dans l'image et, par l'image, le vide compact de la mort semble s'ouvrir au rayonnement d'un autre jour. L'image d'une espérance ainsi projetée devient plus forte que l'angoisse de la persécution et de la mort : on attend avec ardeur et passion la venue prochaine du Christ. Les puissances du mal et de la mort sont présentées comme déjà vaincues par l'apparition du Cavalier céleste qui s'en vient anéantir la Bête, le Faux-prophète et leurs armées, et par l'ange qui descend pour enfermer Satan. Que révèle ce scénario du combat eschatologique, sinon que le chrétien ne peut vaincre de lui-même les puissances du mal et de la mort, et qu'il lui faut attendre le salut d'un autre ? La force ou l'énergie de la foi n'est pas le résultat de l'effort humain ; elle est un don de l'au-delà, le don de la grâce salvifique de Dieu. La foi s'appuie uniquement sur Dieu de qui elle tient sa force : le combat eschatologique et mythique ne dit rien d'autre. « Et la victoire qui a vaincu le monde, c'est notre foi » (*1 Jn 5*, 4).

Cette victoire sur l'angoisse de la mort et sur le monde n'est pourtant pas une possession assurée, car la foi n'est pas une conviction possédée une fois pour toutes, un acte que l'on récite ! C'est un acte que l'on doit accomplir toujours à nouveau. La foi qui vainc la mort est appropriation constante du don de Dieu, mais cette victoire suppose combat et lutte précisément contre toutes les forces de mort à l'œuvre dans le monde. Combat et lutte qui sont porteurs d'espérance.

Le règne des mille ans n'annonce, en effet, la récompense accordée aux martyrs, ou la victoire de la foi, qu'après avoir annoncé la fin des puissants. Ce que ce récit énonce en premier lieu, au nom de la justice ou — pourrions-nous dire —, plus fondamentalement encore, de la survie, c'est un jugement métapolitique contre la puissance ou les idoles. Le discours apocalyptique devient alors l'analyseur premier [36] de la question du pouvoir et de la domination, y compris dans l'institution religieuse.

36. Le terme « analyseur » est un concept sociologique récent : « élément de la réalité sociale qui manifeste avec le plus de virulence les contradictions du système » (R. Lourau).

Le recours au jugement divin contre les puissants évoque bien l'idée qu'il ne saurait y avoir d'espoir *sans justice ni miséricorde*. Parce que la porte du monde était fermée sur les chrétiens, il ne leur restait plus, dans la situation d'angoisse où ils étaient, que la porte de Dieu, l'appel à sa justice salvifique et vengeresse. Dans le discours apocalyptique, ce cri vers la justice et la miséricorde divines est l'ultime protestation contre la détresse réelle, le dernier soupir ou le râle de la créature opprimée. C'est pourquoi l'analyse du discours apocalyptique peut, et doit même, se transformer en critique de la situation sociale, économique et politique.

Par cet appel à la justice, l'énoncé du discours apocalyptique ancien se distingue des discours catastrophiques modernes, qui n'hésitent pas à développer des analyses alarmantes de la situation actuelle. Contre les conséquences prochaines du désordre actuel, les apocalypticiens modernes en appellent à l'instauration d'un ordre nouveau ou d'une solution politique qui perpétuerait en fait les vieilles inégalités. Attirées par l'idée d'une croissance zéro, ces théories ressortissent, en effet, d'un économisme ethnocentrique, oublieux du développement social et de l'injustice constitutive de l'état actuel du développement occidental. Cet énoncé alarmiste moderne reflète l'angoisse ou le vertige de groupes ou de sociétés privilégiés et fascinés par leurs privilèges, alors que l'énoncé apocalyptique ancien exprimait, au contraire, la décision d'un mouvement social pour lequel la question de survie était indissolublement liée à la question de justice, et pour lequel la justice était la condition première de l'existence [37].

Le discours apocalyptique ancien et le mouvement qui le porte est bien le mouvement qui écarte l'ordre et le privilège, le pouvoir et sa propagande, pour retrouver *et* le rapport à celui qui est privé d'expression et de liberté *et* la conscience de la distance, de la contradiction et de la tension, qui toujours existeront entre l'action et l'ordre, l'analyse sociale et le pouvoir. Le discours apocalyptique « rappelle à tous qu'il doit toujours exister un recours contre l'ordre, la loi et le pouvoir » [38].

Le mouvement apocalyptique et son discours révèlent bien un désir de justice et une espérance qu'ils dissimulent sous forme de rêve et d'utopie, annonçant un royaume terrestre bienheureux que d'aucuns néanmoins, au cours de l'histoire, prirent au sérieux. Aujourd'hui, quand on a dissipé le rêve chimérique d'un règne du Christ

37. Ce paragraphe est fortement inspiré de l'article de J. VINCENT, *L'Apocalypse au présent* (cité *supra*, note 5).

38. Cf. Alain TOURAINE, *Lettres à une étudiante*, Paris, Ed. du Seuil, 1974, p. 231-234.

et des martyrs sur terre, et perdu l'illusion naïve de croire qu'un monde de justice et de bonheur dans l'au-delà pourrait effacer à jamais les injustices de ce monde-ci, alors reste l'image « d'une société dans laquelle le pouvoir de l'homme sur l'homme est... à jamais supprimé » qui ne peut laisser personne indifférent [39]. Et cette image, apparemment désacralisée, nous ramène au cœur de l'humain et de la foi, pour à nouveau nous faire rêver et nous interroger. Comment allier l'utopie et l'engagement, articuler l'imaginaire religieux et l'enjeu politique pour faire surgir l'espérance en une décennie où le tragique est précisément la difficulté d'un espoir en un avenir imaginable ? Comment mettre l'imagination au pouvoir pour sauver l'homme [40] ? Quel mot jeter dans la main qui souffre et désespère ? Quel signe de justice tracer sur un monde qui se meurt ? Pour répondre, l'exégète est contraint de s'allier le poète, le philosophe, le sociologue, car la tâche qui lui est propre s'achève sur de nouvelles interrogations [41]. Lui-même n'est qu'un passeur entre les questions du livre écrit et du livre à écrire. Sa fonction est liminaire : se tenir, questionnant et questionné, au seuil des deux livres de vie.

Montréal H2C 3A9 (Canada) Gérard ROCHAIS
10417 Taché

39. K. KOCH, *Ratlos vor der Apokalyptik*, Gütersloh, 1970, p. 119.

40. C'était là, on le sait, l'un des leitmotive des étudiants en mai 1968. Mais, dans le *Manifeste du Surréalisme*, André Breton déjà déclarait : « Réduire l'imagination en esclavage, quand bien même il y irait de ce qu'on appelle grossièrement le bonheur, c'est se dérober à tout ce qu'on trouve, au fond de soi, de justice suprême. La seule imagination me rend compte de ce qui peut être, et c'est assez pour lever un peu le terrible interdit. Assez pour que je m'abandonne à elle sans crainte de me tromper... » (cité dans Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1979[6], p. 8). Dans une interview à France-Culture, diffusée le 21 juin 1979, Allen Ginsberg déclarait de son côté : « La raison pourrait tuer le corps comme nous l'avons vu à Buchenwald dans les camps de concentration, comme nous le voyons maintenant avec la puissance nucléaire : c'est l'extrémité de la raison, la raison *in extremis* qui est la création d'un chaos. Si l'imagination devient le dictateur, elle s'échappe parce que la raison ne peut pas détruire l'imagination, car elle n'est pas corporelle de par sa nature, elle est incréée... Elle est ce qui n'est pas né, la conception qui n'a pas d'origine, c'est-à-dire qu'elle existe sans qu'on puisse en retracer les racines pour dire d'où viennent ces pensées ni d'où vient l'univers » (cité dans le *Magazine littéraire*, n° 157, février 1980, 23).

41. Car « la réponse juste s'enracine dans la question. Elle vit de la question. Le sens commun croit qu'elle la supprime. Dans les périodes dites heureuse, en effet, seules les réponses semblent vivantes. Mais ce bonheur de l'affirmation dépérit bientôt. La réponse authentique est toujours vie de la question. Elle peut se refermer sur celle-ci, mais pour la préserver en la gardant ouverte. » Ce que dit ici Maurice Blanchot de la question de l'art, vaut aussi pour l'exégèse dans la mesure où l'on reconnaît avec H. Gunkel que l'exégèse est au sens le plus noble un art plus qu'une technique. (Cf. Maurice BLANCHOT, *L'espace littéraire*, coll. *Idées*, 155, Paris, Gallimard, 1978, p. 280.)