

L'apocalyptique juive

Partie I — Le judaïsme du Second Temple

Introduction : la fin du monde comme grammaire de l'espérance

Le chapitre précédent a montré comment la halakha et le système de pureté rituelle organisaient, dans le judaïsme du Second Temple, un rapport méticuleux au sacré, au corps et à la frontière entre le pur et l'impur. On pourrait croire qu'une telle attention aux détails de la Loi et du Temple suppose un horizon stable, une religion installée dans la durée. Or, au cœur même de ce judaïsme se déploie un courant qui regarde au-delà du présent et le déclare provisoire : l'apocalyptique. Loin de s'opposer à la halakha — nous verrons que Qumrân les noue intimement —, cette sensibilité affirme que l'ordre du monde, y compris l'ordre religieux établi autour du Temple, n'est qu'une scène appelée à céder bientôt devant une intervention décisive de Dieu.

Le mot « apocalyptique » évoque aujourd'hui des catastrophes et des fins du monde spectaculaires. Dans son sens premier, **apokalypsis** signifie pourtant « dévoilement », « révélation ». Le voyant apocalyptique n'invente pas l'avenir : il prétend recevoir, par un médiateur céleste, la révélation d'une vérité déjà réelle aux yeux de Dieu mais encore voilée aux yeux des hommes. Cette grammaire du dévoilement structure tout un corpus de textes du Ier siècle — la littérature d'Hénoch, *4 Esdras*, *2 Baruch*, *l'Apocalypse d'Abraham*, les manuscrits de Qumrân — et, à travers eux, l'air que respiraient Jean-Baptiste et Jésus.

La question de ce chapitre est dès lors la suivante : que devient notre lecture de Jésus et des origines de l'Église si l'on prend au sérieux le fait que sa prédication du Royaume, ses paroles sur le Fils de l'homme, son attente du jugement et de la résurrection appartiennent de plein droit à cette

matrice apocalyptique juive ? La réponse engage directement la thèse d'Fontes, car elle déplace le centre de gravité de la foi chrétienne primitive vers une attente d'irruption divine que l'Église institutionnelle a, au fil des siècles, largement domestiquée.

I. Apocalypse, apocalyptique, apocalypstisme : trois mots pour un phénomène

La première exigence méthodologique consiste à distinguer trois réalités que la langue courante tend à confondre. On réservera le terme d'**apocalypse** à un genre littéraire précis ; celui d'**apocalyptique** à un ensemble de motifs, de symboles et de structures de pensée ; celui d'**apocalypstisme** à un courant religieux concret, porté par des communautés ou des figures charismatiques. Cette tripartition, popularisée par les travaux de Paul Hanson puis affinée par l'école de John J. Collins, évite les généralisations hâtives : un texte peut être traversé de motifs apocalyptiques sans être une apocalypse au sens strict, et inversement une apocalypse peut contenir des matériaux sapientiels, liturgiques ou halakhiques étrangers à la fin des temps.

La définition de référence est celle qu'a forgée le « SBL Apocalypse Group » sous l'impulsion de Collins. Une apocalypse y est définie comme un genre de littérature révélée, doté d'une structure narrative, dans lequel une révélation est transmise par un être supra-humain — le plus souvent un ange — à un destinataire humain, dévoilant une réalité transcendante à la fois temporelle, en ce qu'elle envisage un salut eschatologique, et spatiale, en ce qu'elle implique l'existence d'autres mondes. Ce noyau distingue l'apocalypse de la prophétie classique, qui annonce des oracles sans nécessairement recourir au voyage céleste ou à la médiation angélique, et de la sagesse, qui s'interroge sur le destin individuel sans dramatiser l'histoire collective.

Sur le plan de la pensée, l'apocalyptique apparaît comme une radicalisation, en situation de crise, de thèmes déjà présents dans la prophétie et la sagesse d'Israël. Isaïe, Ézéchiel et Joël annonçaient des jugements universels et des renouvellements cosmiques ; l'apocalyptique reprend ces motifs mais les inscrit dans un cadre plus nettement transcendantal, multiplie les médiations angéliques et

déplace l'accent vers la révélation de mystères jusque-là « scellés ». Comme l'a souligné Christopher Rowland dans *The Open Heaven*, l'élément déterminant n'est pas tant l'attente de la fin que l'expérience du dévoilement : le ciel s'ouvre, et le voyant accède à un savoir réservé.

L'apocalyptisme, enfin, ne se réduit jamais à la lecture des textes. Il désigne des mouvements pour lesquels la conviction de vivre les derniers temps reconfigure l'identité, la piété, la loi et le rapport au pouvoir. Le groupe de Qumrân en offre l'exemple le plus achevé ; les cercles de Jean-Baptiste et de Jésus en relèvent à leur manière. L'apocalyptisme n'est pas nécessairement insurrectionnel ni violent : il peut au contraire conduire au retrait, à l'intensification rituelle, à l'attente patiente. Ce qui le caractérise, c'est la persuasion qu'une bascule imminente rend dérisoire toute installation durable dans l'ordre présent.

II. Le dualisme et l'eschatologie imminente : l'armature de la pensée apocalyptique

Si l'on cherche le ressort interne de cette littérature, on le trouve dans un **dualisme** structurant, qui se décline sur deux plans. Sur le plan historique, l'apocalyptique divise le temps en deux grandes périodes : « cet âge » — *ha-'olam hazzeh* — dominé par le péché, l'injustice, la souffrance des justes et la domination des empires païens, et « l'âge à venir » — *ha-'olam haba* — caractérisé par la présence manifeste de Dieu, la justice et la restauration. Le passage de l'un à l'autre n'est pas une évolution graduelle, mais une rupture provoquée par une intervention décisive de Dieu, souvent décrite comme un « jour du Seigneur », un jugement ou une grande tribulation.

À ce dualisme historique s'articule un dualisme cosmique. Le monde est peuplé de puissances spirituelles, bonnes et mauvaises, qui infléchissent le cours de l'histoire et le destin des individus : hiérarchies angéliques, démons, « veilleurs » déchus, esprits de vérité ou de mensonge. À Qumrân, la doctrine des « deux esprits » oppose l'Esprit de vérité à l'Esprit de perversité, chacun gouvernant un groupe d'hommes, les **fils de la lumière** et les **fils des ténèbres** . La lutte pour la justice n'est dès lors plus seulement un effort moral humain : elle s'inscrit dans un conflit qui engage les armées célestes elles-mêmes.

Il importe toutefois de mesurer la limite de ce dualisme. Contrairement aux systèmes gnostiques ultérieurs, l'apocalyptique juive ne sacrifie jamais le monothéisme. Les puissances mauvaises, qu'elles soient angéliques, démoniaques ou politiques, n'existent pas comme des principes éternels rivaux de Dieu : ce sont des créatures rebelles, tolérées pour un temps strictement compté. Le dualisme apocalyptique est donc temporaire et eschatologique, voué à être résorbé au moment où Dieu interviendra pour juger et détruire le mal. La souveraineté divine demeure absolue ; elle est simplement, pour l'instant, voilée.

Le second pilier est l'**eschatologie imminente**. C'est elle qui distingue l'apocalyptique d'une simple espérance messianique. Le judaïsme envisageait depuis longtemps un avenir de restauration ; l'apocalyptique du Ier siècle rend cette attente urgente. Le temps est perçu comme comprimé, accéléré, proche de son terme. Les calamités politiques, les persécutions, la domination romaine et surtout la destruction du Temple en 70 sont déchiffrées comme les signes des derniers jours. Cette imminence se traduit moins par des calculs chronologiques — bien qu'ils existent, comme l'« Apocalypse des semaines » d'Hénoch — que par une intensification de l'appel à la vigilance, à la fidélité et à la repentance.

Cette imminence n'est pourtant pas vécue sans tension. Les textes les plus profonds, *4 Esdras* et *2 Baruch*, n'hésitent pas à poser à Dieu la question du retard apparent de son intervention, du scandale de la prospérité des méchants et de la souffrance prolongée des justes. L'imminence devient alors le lieu d'un combat intérieur entre l'espérance et la perplexité. C'est dans cet écart, entre la certitude que Dieu règne déjà et l'évidence que son règne demeure caché, que se loge toute la dramaturgie apocalyptique — et, on le verra, toute l'ambiguïté du « déjà-là » et du « pas-encore » dans la prédication de Jésus.

III. Les grands textes : Hénoch, Esdras, Baruch, Abraham

Le corpus connu sous le nom de **1 Hénoch** constitue le laboratoire littéraire de l'apocalyptique juive. Attribué au septième patriarche d'avant le déluge, dont la Genèse dit énigmatiquement qu'il « marcha avec Dieu, puis disparut, car Dieu le prit », il rassemble cinq sections composées du III^e

siècle avant notre ère au Ier siècle : le Livre des Veilleurs, le Livre des Paraboles, le Livre astronomique, le Livre des Songes et l'Épître d'Hénoch. Le Livre des Veilleurs développe, à partir de Genèse 6, le mythe de la chute des anges qui, séduits par les filles des hommes, engendrent les géants et enseignent aux humains des arts interdits : la corruption du monde y reçoit une explication cosmique, et le jugement de Dieu une justification. Hénoch, médiateur céleste, visite les régions de châtement et de récompense, dessinant une topographie de l'au-delà qui marquera durablement l'imaginaire juif et chrétien.

Le Livre des Paraboles, ou Similitudes, probablement composé autour de l'époque de Jésus, est décisif pour notre propos. Hénoch y contemple un personnage tantôt nommé « Fils de l'homme », tantôt « Élu », « Juste » ou « Messie », assis sur un trône de gloire et associé étroitement au jugement final. Cette figure préexistante, cachée auprès de Dieu, est l'agent justicier chargé de juger les rois et les puissants, de défendre les justes et d'instaurer un règne de paix. Comme l'ont montré les travaux rassemblés par Loren Stuckenbruck et Gabriele Boccaccini dans *Enoch and the Messiah Son of Man*, la datation préchrétienne des Paraboles, aujourd'hui largement admise, rend disponible dès le Ier siècle une figure messianique céleste susceptible d'éclairer le langage de Jésus.

Avec **4 Esdras** — chapitres 3 à 14 de ce que la tradition latine nomme 2 Esdras —, on entre dans l'apocalyptique d'après la catastrophe. Composé vers la fin du Ier siècle, le texte se présente comme un dialogue entre Esdras, accablé par la destruction du Temple, et l'ange Uriel. Esdras conteste avec une franchise saisissante la justice de Dieu : comment comprendre la ruine de la ville sainte, la souffrance d'Israël et le triomphe des impies ? Le commentaire de référence de Michael Stone a mis en lumière la densité théologique de cette théodicée, qui culmine dans la vision d'un homme surgissant de la mer et détruisant l'aigle impérial — Rome — par le souffle de sa bouche, reprise manifeste de l'imagerie daniélique du Fils de l'homme.

2 Baruch, l'Apocalypse syriaque attribuée au secrétaire de Jérémie, offre un contrepoint pastoral à *4 Esdras*. Là où Esdras se débat avec la justice divine, Baruch console : le Temple terrestre, lui répond Dieu, n'était que l'image d'un sanctuaire céleste, et la relation d'alliance ne dépend pas d'un édifice de pierre. La Torah, l'obéissance et la fidélité deviennent les véritables lieux de la présence

divine. Cette intériorisation du Temple, en réponse au traumatisme de 70, mérite d'être retenue : elle annonce un déplacement que le christianisme reprendra à son compte en faisant du corps du Christ et de la communauté le nouveau lieu de la présence. *L'Apocalypse d'Abraham*, enfin, conduit le patriarche dans un voyage céleste où, guidé par l'ange Yahoel, il contemple le trône de Dieu, l'histoire du monde et la figure d'Azazel, adversaire satanique associé au bouc émissaire lévitique, symbole de la séparation finale entre ceux qui s'attachent à Dieu et ceux qui le rejettent.

IV. Qumrân : quand l'apocalyptique devient une communauté

Les manuscrits découverts près de la mer Morte permettent un saut décisif : ils montrent l'apocalyptique non plus comme un genre de voyants isolés, mais comme une **forme de vie communautaire**. Le groupe qui a produit et conservé ces textes — souvent identifié aux Esséniens — se comprend lui-même comme une communauté eschatologique, retirée au désert dans l'attente imminente de Dieu. Florentino García Martínez, dans ses études sur la communauté, a souligné combien l'apocalyptique y structure l'identité tout entière : alliance renouvelée, règles de pureté, repas rituels, hiérarchie sacerdotale, conviction de participer dès maintenant au combat eschatologique.

Le **Rouleau de la Guerre** (1QM) en offre la mise en scène la plus spectaculaire. Il décrit, phase par phase, la guerre eschatologique opposant les fils de la lumière, identifiés à la communauté et à ses alliés, aux fils des ténèbres, qui rassemblent les nations païennes et leurs puissances démoniaques. Cette guerre se déroule sous la conduite conjointe des chefs humains et des armées angéliques commandées par l'archange Michel. Sa dimension est autant liturgique que militaire : trompettes, bannières, prières, bénédictions et malédictions y sont minutieusement réglées. Que ce texte soit un plan réel de bataille ou un scénario symbolique fait débat ; il reste que la communauté se pense comme l'avant-garde d'un affrontement cosmique dont l'issue est garantie par Dieu.

La **Règle de la Communauté** (1QS) expose l'organisation interne du groupe et formule la célèbre « doctrine des deux esprits » : Dieu a créé l'esprit de vérité et l'esprit de perversité, qui se partagent le cœur des hommes et déterminent leur destin, jusqu'au jour où Dieu anéantira définitivement

l'injustice. Les membres se conçoivent comme bénéficiant d'une part accrue de l'esprit de vérité et appelés à vivre dès à présent selon les normes de l'âge à venir. Les *Hodayot*, ou Hymnes (1QH), révèlent enfin la dimension existentielle de cette piété : le priant y confesse sa misère, son inclination au péché, sa fragilité, mais rend grâce d'avoir été arraché au « lot des impies » et placé dans le « lot des saints » par pure grâce divine. On y entend une expérience du salut déjà donné, anticipé, qui n'est pas sans résonance avec la conscience que les premiers chrétiens auront d'eux-mêmes.

Un trait de Qumrân éclaire singulièrement le contexte de Jésus : l'articulation étroite entre apocalyptique et halakha. On pourrait croire que l'attente d'une fin imminente relativise l'observance de la Loi ; c'est l'inverse qui se produit. Vivre les derniers jours impose de se séparer radicalement de la souillure du monde, de se purifier pour la venue de Dieu. La communauté se comprend comme un temple spirituel, un sanctuaire pur que Dieu visitera. L'observance halakhique devient ainsi un acte eschatologique. Ce constat, qui prolonge directement le chapitre précédent sur la pureté, montre qu'une eschatologie intense n'entraîne pas mécaniquement le rejet de la Loi : elle peut tout aussi bien en radicaliser l'interprétation, ce qui rend d'autant plus significative la liberté que Jésus prendra à son égard.

V. Les motifs théologiques : Fils de l'homme, jugement, résurrection, Royaume

Quatre motifs traversent ce corpus et reviendront, transfigurés, dans la prédication chrétienne. Le premier est la figure du **Fils de l'homme**. Sa source est Daniel 7, où le voyant contemple quatre bêtes monstrueuses figurant des empires oppresseurs, puis « comme un fils d'homme » venant sur les nuées, à qui est remis un règne éternel — figure que le texte interprète comme symbolisant « les saints du Très-Haut », c'est-à-dire le peuple de Dieu. Les Paraboles d'Hénoch et la vision de 4 *Esdras* individualisent cette figure collective en un agent eschatologique personnel, juge et roi. Le débat sur le sens araméen de *bar enash*, repris par Geza Vermes, Maurice Casey et John Collins,

montre que l'expression pouvait fonctionner à la fois comme un simple idiome désignant « l'homme » et comme un titre théologique chargé. Cette ambivalence rend plausible un usage flexible par Jésus, oscillant entre l'autodésignation discrète et l'annonce du juge à venir.

Le deuxième motif est le **jugement final**. Il désigne le moment où Dieu mettra fin à l'histoire, convoquera vivants et morts, jugera individus et nations, et fixera la destinée de chacun. Les images en sont solennelles : trônes dressés, livres ouverts, anges rassembleurs, feu dévorant les impies, lumière entourant les justes. À ce jugement se lie une transformation de la conception de l'au-delà. Le judaïsme ancien envisageait surtout la mort comme une descente au Shéol indistinct ; l'apocalyptique introduit une différenciation des destinées, avec des compartiments réservés aux justes et aux pécheurs dans 1 Hénoch, et des réflexions sur l'état intermédiaire des âmes dans 4 Esdras et 2 Baruch.

Le troisième motif, la **résurrection des morts**, constitue une innovation majeure. Daniel l'avait formulée — « beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour la honte éternelle » — et l'apocalyptique l'amplifie, comme condition du jugement. Les modalités en restent fluctuantes : résurrection universelle ou réservée aux justes, corporelle ou quasi corporelle, associée ou non à un royaume messianique terrestre intermédiaire. Cette indétermination même montre qu'au Ier siècle la doctrine n'était pas encore unifiée — ce qui rendra significatif le débat entre Jésus et les Sadducéens, qui niaient la résurrection.

Le quatrième motif est la fin de l'âge présent et l'irruption du **Règne de Dieu**. La fin n'est pas seulement la clôture d'une période, mais la rupture d'un ordre du monde marqué par le mal, souvent précédée d'une période de tribulations, de guerres et de faux prophètes. Le Règne en est la face positive : la manifestation publique d'une souveraineté divine jusque-là voilée. Si le vocabulaire précis du « Royaume de Dieu » n'est pas omniprésent dans les apocalypses, l'idée de la royauté divine triomphant enfin de l'histoire en est l'âme. C'est très exactement le langage que Jésus placera au centre de sa prédication, et c'est pourquoi l'arrière-plan apocalyptique en est la clé de lecture indispensable.

VI. Jean-Baptiste, héraut du jugement imminent

Au seuil des Évangiles se tient une figure dont la prédication est saturée d'apocalyptique : **Jean-Baptiste**. Prêchant dans le désert de Judée un baptême de repentance en vue du pardon des péchés, il annonce la « colère imminente », la cognée déjà posée à la racine des arbres, le van qui séparera le blé de la paille promise au feu inextinguible. Toute cette imagerie traduit la conviction que le jugement de Dieu est proche et que seule une conversion radicale permettra d'y échapper. Le choix du désert n'est pas anodin : il évoque l'Exode fondateur, la purification et la préparation à une nouvelle alliance — exactement le rôle que la communauté de Qumrân s'attribuait en « préparant la voie du Seigneur » selon Isaïe 40.

Les parallèles entre Jean et Qumrân ont nourri d'abondantes hypothèses : même désert près du Jourdain, même accent sur la repentance, même attente des derniers jours, même critique implicite du Temple, même recours programmatique à Isaïe 40. Certains ont supposé que Jean fût passé par un milieu essénien avant d'en sortir pour une mission tournée vers les foules. Mais les différences sont tout aussi parlantes. Jean ne fonde pas une communauté de retrait régie par une halakha stricte : il adresse un appel ouvert à « tout Israël », y compris aux collecteurs d'impôts et aux soldats, et leur demande non l'observance d'une règle détaillée mais des attitudes éthiques fondamentales — partage, justice, honnêteté. Son baptême est unique, public, non réservé à un cercle de fils de la lumière.

Surtout, Jean ne se place pas au centre de l'intervention divine. Il prépare la voie à « celui qui vient », un personnage plus puissant que lui, qui baptisera dans l'Esprit Saint et le feu. L'identité de ce « venant » reste indéterminée dans les couches les plus anciennes de la tradition : messie royal, prophète eschatologique, agent quasi angélique, ou manière de désigner Dieu lui-même intervenant en personne. Cette indétermination ouverte permettra à la communauté de Jésus de reconnaître dans le Nazaréen l'accomplissement de l'attente. Le baptême de Jésus par Jean, attesté par des traditions multiples et embarrassantes pour l'Église primitive — ce qui plaide pour son historicité —, indique que Jésus s'est inscrit, au moins un temps, dans ce mouvement de repentance et d'attente eschatologique.

VII. Jésus, prophète apocalyptique et sa relecture créatrice

Depuis Albert Schweitzer, l'interprétation de Jésus comme **prophète apocalyptique** occupe le cœur du débat sur le Jésus historique. Schweitzer y voyait un visionnaire convaincu de la proximité de la fin, finalement déçu sur le calendrier de l'intervention divine. Le XX^e siècle a nuancé ce portrait — Joachim Jeremias, Geza Vermes ont mis en avant le rabbin charismatique, le maître de sagesse —, mais la thèse apocalyptique a été vigoureusement réhabilitée par Dale Allison et Bart Ehrman. Dans *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet*, Allison accumule les indices d'une eschatologie imminente : la conviction que certains contemporains ne mourraient pas avant de voir le Royaume, l'appel à tout quitter en vue d'une récompense prochaine, l'usage massif de l'imaginaire des tribulations et du jugement. Ehrman, dans *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, présente un Jésus héritier direct de Daniel, d'Hénoch et de Jean-Baptiste, attendant l'intervention de Dieu pour renverser le mal, instaurer le Royaume, ressusciter les morts et juger les hommes.

D'autres voix, comme celle de N. T. Wright, proposent de lire le langage apocalyptique de Jésus moins comme l'annonce d'une fin cosmique du monde que comme un langage symbolique de jugement historique sur Israël, culminant dans la ruine du Temple en 70. Christopher Rowland et John Collins, pour leur part, insistent sur la diversité de l'apocalyptique juive et invitent à ne pas réduire Jésus à un type unique. De ce débat se dégage une position équilibrée : Jésus partage indéniablement l'horizon apocalyptique de son temps, mais il le reconfigure de manière originale. Sa prédication du Royaume tient ensemble une dimension future — le Royaume vient, il faut veiller — et une dimension déjà présente : « si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, alors le Royaume de Dieu est arrivé jusqu'à vous », « le Royaume de Dieu est au milieu de vous ».

Les paraboles cristallisent cette tension. Le grain de moutarde et le levain suggèrent une croissance lente et cachée au sein de l'histoire ; les vierges sages et folles, le filet, les serviteurs jugés au retour du maître relèvent de la crise soudaine et du jugement final. Cette coexistence du « déjà-là » et du « pas-encore » est le trait le plus singulier de l'eschatologie de Jésus. Sur le Fils de l'homme, ses paroles se répartissent entre la figure présente et active, l'autorité présente de pardonner les péchés,

et la venue future dans la gloire pour juger et rassembler les élus — répartition qui suppose, dans l'arrière-plan daniélique et énochéen, un agent eschatologique auquel Jésus semble s'identifier, sans que l'on puisse toujours démêler ses propres paroles des relectures pascales de la communauté.

Ce qui distingue Jésus dans ce paysage, c'est l'inflexion qu'il imprime aux motifs hérités. Sur la résurrection, il prend parti contre les Sadducéens, mais relie la doctrine à la fidélité de Dieu envers les patriarches — « Dieu n'est pas le Dieu des morts mais des vivants » — plutôt qu'à une curiosité spéculative. Sur le jugement, la parabole du riche et de Lazare en maintient la rigueur, mais Jésus y joint une insistance inédite sur la miséricorde, la joie de Dieu pour le pécheur qui se repent, la gratuité du pardon offert jusqu'au dernier instant. L'apocalyptique de Jésus est ainsi tendue entre la gravité du jugement et la largesse de la grâce. Et lorsque sa mort sur la croix vient apparemment démentir l'attente d'une intervention triomphale, ses disciples interprètent la résurrection non comme un simple retour à la vie, mais comme le commencement de la résurrection générale, le prélude de l'âge à venir déjà inauguré dans sa personne — réinterprétation qui fait de l'apocalyptique juive la matrice même des premières confessions christologiques.

Conclusion : ce que l'apocalyptique change pour lire l'Église

Ce chapitre aura montré que l'apocalyptique n'est pas un décor exotique en marge du judaïsme du Second Temple, mais l'une de ses grandes voix, capable de déclarer provisoire l'ordre religieux le plus établi — y compris celui du Temple et de sa pureté rituelle. Jean-Baptiste et Jésus n'inventent pas l'attente d'une irruption décisive de Dieu : ils en héritent, la partagent avec Qumrân, avec les héritiers d'Hénoch, avec les pleureurs d'après 70. Mais Jésus la transforme de l'intérieur, en proclamant un Royaume déjà commencé dans ses gestes de guérison et de pardon, tout en demeurant attendu dans sa plénitude. Cette structure du « déjà-là » et du « pas-encore » est le cœur battant du christianisme primitif, et c'est là que l'enquête d'Fontes doit fixer son regard.

Car la thèse centrale d'Fontes trouve ici un point d'appui considérable. Si le message de Jésus est fondamentalement apocalyptique — s'il annonce l'irruption imminente du Règne de Dieu et un renversement radical de l'ordre du monde —, alors une question s'impose à l'Église qui s'en

réclame : qu'a-t-elle fait de cette attente ? L'histoire montre une institution qui, devant le retard de la parousie, a progressivement transformé une espérance brûlante de transformation imminente en un système d'administration patiente du salut, déplaçant le Royaume de l'horizon historique vers l'au-delà individuel, et de l'irruption gratuite de Dieu vers la médiation cléricale et sacramentelle. Reconnaître l'enracinement apocalyptique de Jésus n'est pas un détail d'érudition : c'est rouvrir la possibilité de mesurer l'écart entre une Église installée et un message qui, à l'origine, refusait toute installation. La fidélité aux sources n'impose pas de rejouer les calculs de la fin, mais de retrouver le primat de l'urgence éthique, de la conversion, du renversement des puissants et de la priorité accordée aux pauvres et aux marginaux — tout ce que l'attente du jugement rendait non négociable.

Reste qu'aucune de ces figures n'a prêché ni agi dans le vide politique. L'attente apocalyptique se déployait sous le poids d'une domination étrangère et au contact d'une élite religieuse engagée dans un délicat compromis avec elle. Le prochain chapitre, consacré à la domination romaine et au compromis avec l'élite religieuse, éclairera ce versant : comment l'espérance d'un renversement divin s'articulait — ou se heurtait — à l'ordre du pouvoir établi, et pourquoi la rencontre entre un prophète du Royaume et les gardiens de cet ordre devait conduire à la croix.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : John J. Collins, The Apocalyptic Imagination (1998, 3e éd. 2016) ; Christopher Rowland, The Open Heaven (1982) ; Dale C. Allison, Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet (1998) ; Bart D. Ehrman, Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium (1999) ; N. T. Wright, Jesus and the Victory of God (1996) ; Loren Stuckenbruck & Gabriele Boccaccini (dir.), Enoch and the Messiah Son of Man (2007) ; Michael E. Stone, Fourth Ezra: A Commentary (1990) ; Florentino García Martínez, The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community (1996) ; G. W. E. Nickelsburg, Jewish Literature between the Bible and the Mishnah (2005).