

Apocalypse et «*Traditio legis*»

Par YVES CHRISTE

pour Olivier Reverdin

Depuis la parution, en 1959, de l'étude revigorante de Schumacher, de nombreux auteurs ont eu l'occasion de réexaminer la thématique et les origines de la prétendue *traditio legis*¹. Quelques corrections de détail ont été apportées, mais sur le fond même de la question, sur la signification globale de cette image, les conclusions de Schumacher ne devraient pas être modifiées. Il ne s'agit pas d'une « tradition de la loi » ou d'une image de la primauté de Pierre, mais d'une théophanie solennelle du Christ ressuscité qui marque l'instauration d'un règne nouveau, celui du Christ et de l'Eglise. C'est donc à juste titre que F. Nikolasch a récemment insisté sur les implications ecclésiales et « apocalyptiques » de cette image d'apparat qui typologiquement dépend du formulaire impérial de l'*adlocutio* ou du souverain *cosmocrator* en *Sol invictus*².

Cette étude ne vise donc pas à remettre en cause les conclusions iconologiques de Schumacher, de Sotomaïor, de Nikolasch et de Franke, mais à préciser, après K. Berger, la part des références ou des connotations apocalyptiques, de même que leurs résonnances eschatologiques particulières.

Schumacher, sans insister davantage, avait déjà souligné l'intrusion de références à l'Apocalypse en complément de la *traditio legis*: Agneau crucigère au côté ou au-dessous du Christ, fleuves du Paradis, Agneau sur la montagne de Sion, etc...³. Ses remarques ont été développées par F. Nikolasch et plus récemment encore par P. Franke^{3bis}, ceci dans une perspective eschatologique et parousiaque que je crois exagérée. La compré-

¹ Bref rappel bibliographique: J. Kollwitz, *Christus der Lehrer und die Gesetzübergabe an Petrus*, RQ 44 (1936) 45-66; N. Schumacher, «*Dominus legem dat*», RQ 54 (1959) 1-39; voir également *Lexikon der christlichen Ikonographie* IV, 347-351; M. Sotomaïor, *Über die Herkunft der «Traditio legis»*, RQ 56 (1961) 215-230; G. Dawis-Weyer, *Das Traditio-legis-Bild und seine Nachfolge*, Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst 12 (1961) 7-45; Y. M.-J. Congar, *Le thème du don de la loi dans l'art paléochrétien*, Nouvelle Revue théologique 94 (1962) 915-933; F. Nikolasch, *Zur Deutung der «Dominator-legem-dat»-Szene*, RQ 64 (1969) 35-73; Th. Klauser, dans *Frühchristliche Sarkophage in Bild und Wort* (Olten 1966) 72 et suiv.; P. Franke, *Traditio legis und Petrusprimat, Vigiliae christianae* 26 (1972) 263-271; K. Berger, *Der traditionsgeschichtliche Ursprung der «Traditio legis»* *ibid.* 27 (1973) 104-122, où l'on trouvera une bibliographie plus complète.

² Voir H. P. L'Orange, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World* (Oslo 1943), en particulier 165 et suiv.; O. Perler, *Die Mosaiken der Juliergruft im Vatican* (Freiburg in S. 1953). Nombreuses indications en ce sens dans l'article de C. Dawis-Weyer, cité n.l. Pour l'ensemble du problème, voir F. J. Dölger, *Sol Salutis* (Münster in W. 1972³).

hension exégétique de ce texte au IV-VI^e siècles ne permet pas une interprétation aussi nette, de sorte que la dominante eschatologique – ou plus exactement deutéro-parousiaque – que ces deux derniers auteurs ont cru pouvoir dégager tend à s'estomper, sinon à s'effacer au contact des commentaires sur l'Apocalypse.

A l'appui de sa thèse, Nikolasch met en relation, ce que je crois exact, la présence de l'Agneau seul ou de deux files d'agneaux de part et d'autre de la figure apocalyptique du Christ, d'Ap 14, 1-5 où il est question des 144 000 qui entourent l'Agneau sur la montagne de Sion. Le rapprochement, déjà noté par Schumacher, est indubitable, mais d'autres références, par exemple à Ap 1, 12-16; 5, 5 *sq.*; 7, 2 *sq.*; 10, 1 *sq.*; etc. . . ., sont tout aussi légitimes et n'autorisent guère une interprétation exclusivement deutéro-parousiaque, puisque tel est bien le sens du terme eschatologique dans le vocabulaire actuel de l'archéologie chrétienne. Les textes cités par Nikolasch (p. 47, n. 32), bien que de Bérangaud, auteur médiéval postérieur à la fin du VIII^e siècle, montrent déjà que ce n'est pas obligatoirement dans l'eschatologie future ou parousiaque qu'il faut aller chercher la solution. Si par les 144 000 d'Ap 7, 4, il faut entendre les élus de l'Eglise présente, *per 144 000 praesentis Ecclesiae electi designantur quae in hac vita laborat*, je ne vois pas pourquoi les 144 000 d'Ap 14, 1-5, sous prétexte que leurs âmes – et j'insiste sur ce terme – participent déjà à la béatitude céleste, devraient être assimilés aux seuls élus de la seconde résurrection. Il n'est question ici que de leurs âmes, et Bérangaud se contente d'opposer à l'Eglise présente *quae peregrinat in hac vita* l'Eglise céleste des justes décédés *quorum animae in caelesti beatitudine cum domino exsultant*. A travers un document médiéval, nous retrouvons simplement ces deux pôles d'une même réalité, l'*Ecclesia, id est regnum Christi, quae nunc regnat in vivis et mortuis*, thème bien connu, repris et développé par Augustin, qui quels que soient les aménagements apportés par Bérangaud – en particulier l'insistance sur la possibilité donnée aux justes d'accéder dès leur mort aux *regna caelestia*, à la béatitude céleste ne permet pas sans autre de rejeter Ap 14, 1-5 au delà de la Seconde Parousie et du Jugement dernier⁴. L'argument littéraire versé par Nikolasch au dossier de la *traditio legis* est donc préjudiciable à la cause en faveur de laquelle il est cité:

- 1) Il est exclu en effet que l'on puisse l'attribuer à l'Ambrosiaster, à ce contemporain de Damase et de l'épanouissement de la *traditio legis*;
- 2) il infirme de toute manière la thèse « eschatologique » défendue par l'auteur.

³ *op. cit.* n. 1, 27-39.

^{3bis} *op. cit.* n. 1.

⁴ A ce propos voir mon article: Apocalypse et interprétation iconographique, BZ 67 (1974) 92-100; voir également Y. Christe, Les représentations médiévales d'Ap. IV (-V) en visions de Seconde Parousie, Cahiers Archéologiques 23 (1974) 61-72.

La dominante eschatologique – *der eschatologische Grundtenor* – donnée comme évidente par P. Franke n'est donc pas aussi nette qu'il y paraît. Ce qui semblait acquis sur ce point reste à discuter, mais avant de revenir plus en détail sur les compléments iconographiques et sur l'eschatologie de la *traditio legis*, je crois utile de définir d'abord son noyau triomphal, et plus particulièrement sa figure du Christ. Sur ce point, les conclusions de Schumacher devraient être maintenues. Il s'agit en premier lieu d'une représentation du Christ triomphant, et que celui-ci fasse le geste de l'*adlocutio* ou du *cosmocrator*, sa définition reste sensiblement la même: le Sauveur est assimilé à un souverain victorieux, parlant à ses troupes à l'issue d'une bataille, à l'occasion de son accession au pouvoir suprême. Le Christ ressuscité, vainqueur de la mort – d'où les palmiers et le phénix – proclame à la face du monde l'instauration des *tempora novissima*, d'un règne nouveau et éternel. Le monticule aux quatre fleuves – une allégorie de l'expansion de l'Eglise – tient lieu de *suggestus*; Pierre et Paul en représentant de l'*Ecclesia ex Gentibus* et de l'*Ecclesia ex Judaeis* ont pris la place du haut état-major impérial, la nature de la victoire étant elle-même rappelée par la croix-trophée que porte Pierre, à cet égard privilégié par rapport à Paul. La *traditio legis* serait donc le synonyme de cette autre composition « militaire » mise en rapport avec l'épiphanie pascale: Christ de face, en *imperator semper et ubique victor*, debout, tenant une croix-trophée à longue hampe. Marquant d'autre part l'instauration d'un règne cosmique à l'occasion d'une épiphanie victorieuse, elle peut être remplacée – et tel est le cas sur le panneau central des sarcophages de haut luxe de la seconde partie du IV^e siècle – par un équivalent statique, mais de même sens: Croix-trophée sommée d'un chrisme, Christ intronisé au-dessus d'une allégorie du cosmos⁵. Dans tous les cas, par une proclamation, une apparition triomphale, l'érection d'un trophée ou une intronisation cosmique est répétée *eadem aliter* la même réalité: l'instauration d'un règne nouveau, inauguré par la victoire de son fondateur, qui à cette occasion proclame la naissance et la diffusion de l'Eglise, *id est regnum Christi*. La dominante est donc pascale et ecclésiale, et s'il fallait parler ici d'eschatologie, le terme devrait être complété puisque le Règne du Christ et de l'Eglise est instauré et que l'essentiel est acquis. Dans ces images d'apparat, et en particulier dans la *traditio legis*, nous verrons donc des formules évidemment orientées vers le futur et le Royaume de Dieu, mais prenant appui sur une réalité déjà présente qui est l'instauration du Règne du Christ. Il conviendrait donc de parler d'eschatologie présente ou en voie de réalisation, l'élément proprement deutéro-parousiaque étant absent de ces images.

Etant donné le caractère pascal, triomphal, et surtout monarchique de la *traditio legis*, il n'est pas étonnant que des références à l'Apocalypse, com-

⁵ Voir Y. Christe, *La Vision de Matthieu* (Paris 1973) 19–22.

me c'est le cas pour d'autres compositions mettant en évidence l'instauration du Règne du Christ, soient venues s'ajouter, au point de le transformer, au répertoire habituel de l'iconographie de tradition impériale⁶.

Traduit en figures ou en formule apocalyptiques, le Christ *cosmocrator* de la *traditio legis* recouvre en effet le Christ ressuscité, debout entre les 7 candélabres – *id est Ecclesia septiformis* – d'Ap 1, 13–16, celui dont la face est resplendissante comme le Soleil. *In facie autem eius claritas eius ut sol. Claritas eius quod dixit, apparitio illius fuit, qua locutus est hominibus facie contra faciem. Solis autem gloria minor est quam gloria Domini, sed propter ortum et occasum et rursus ortum, quod natus sit et passus et resurrexit, ab eo dedit similitudinem scriptura faciem eius gloriae solis⁷. Et facies eius splendebat ut sol... Splendorem eius manifestam dicit in carne praesentiam, qua loquebatur hominibus facie ad faciem. Solis autem comparatio propter significationem congruam adhibetur: propter ortum et occasum et rursus ortum, quod natus sit et passus et resurrexit. Sed et similitudinem gloriae solis, futuram suae Ecclesiae Dominus repromittit dicens: Tunc justi fulgebunt sicut sol in regno Patris mei (Mat 13, 43)⁸.*

Il recouvre également l'Agneau-Lion de Juda d'Ap 5, 5. Lui seul, puisqu'il a vaincu, est habilité à prendre et à dérouler le rouleau aux sept sceaux, acte d'investiture et d'intronisation qui précisément inaugure les *tempora novissima*, le Règne eschatologique du Christ et de l'Eglise. *Ad devincendam enim mortem leo dictus est, ad patiendum pro hominibus tamquam agnus ad occisionem adductus est. Sed quia devicit mortem et praevenit carnificis officium, quasi occisus est. Hic ergo aperit et resignat quod ipse signaverat testamentum⁹. Et sic demum resurgens reseravit sigilla, quando discipulis suis aperuit quae scripta erant de eo in lege Moysi¹⁰.*

Sub specie angeli, il est également l'ange qui monte du soleil levant, portant le sceau du Dieu vivant (Ap 7, 2), cet « ange du grand conseil » que tous les commentateurs de tradition ticonienne rapproche d'Is 9, 5 (LXX), dont le nom est *Oriens* (Za 6, 12) et qui désigne le Christ victorieux de la Première Parousie. En passant, on notera l'allusion au soleil levant, au nom d'*Orient* de la référence biblique, toutes choses qui dans le contexte icono-

⁶ Sur quelques-unes de ces images qui à l'origine n'avaient rien à voir avec une illustration de la Seconde Parousie selon Mat. 24–25, voir *Y. Christe, op. cit.* n. 5.

⁷ *Victorin de Pettau* (texte de la recension de Jérôme), CSEL 49 (éd. Haussleiter) 21.

⁸ *Primase*, PL 68, 802C. A propos d'Ap. 1, 12–16, on notera que les commentateurs de tradition ticonienne voient dans ce Fils d'homme victorieux de la mort une théophanie du Christ sous l'aspect d'un ange, l'Ange du Grand Conseil d'Is 9, 5 (LXX), ceci au même titre que celles qui apparaissent plus loin, à des charnières récapitulatives, en Ap. 7, 2 *sq.*, 8, 2 *sq.*, 10, 1 *sq.*, etc. En ce sens, ces quatre visions devraient être considérées comme superposables et synonymes, toutes quatre manifestant sous divers aspects ou figures une même réalité, celle dont Ap. 4–5 livre une version statique et palatine.

⁹ *Victorin* (texte de Jérôme), CSEL 49, 63.

¹⁰ *Aymon d'Auxerre*, PL 117, 1017A.

graphique contemporain renvoient au Christ *cosmocrator* faisant le geste de *Sol invictus*. *Hic Domini Iesu Christi primus declaratur adventus, qui alibi magni consilii Angelus appellatur* (Is 9, 5). *Ideo ab oriente sole secundum quod de illo in Zacharia legimus: Ecce vir Oriens nomen eius* (Za 6, 12)¹¹. Césaire qui au contraire de Primase (mais sur le modèle de Ticonius), assimile l'ange à l'Eglise, livre cependant une exégèse intéressante de la formule *ab ortu solis, (id est) a passione et resurrectione Domini*¹², car appliquée à l'interprétation christologique des révisions orthodoxes du texte de Ticonius, elle définit une image du Christ-Soleil apparaissant dans sa gloire à l'occasion de la résurrection que nous retrouverons à propos d'Ap 10, 1 *sq.*

Au même titre et en fonction des lois de la récapitulation, le Christ de la *Traditio legis* recouvre surtout l'ange qui descend du ciel en Ap 10, 1 *sq.* Lui aussi est assimilé au Christ-ange du grand conseil d'Is 9, 5–6; il domine la terre et la mer, son visage brille comme le soleil, et on le voit apparaître entouré de nuées, main droite levée, tenant un livre ouvert dans la main gauche. En dépit de ces nuées et de l'image de la descente qui normalement auraient dû évoquer la Parousie d'Ap 1, 7 ou de Mt, 24–25, tous les commentateurs, même Victorin de Pettau, (CSEL 49, 88) l'ont assimilé au Christ de la Première Venue, et surtout au ressuscité du matin de Pâques, les deux colonnes qui sont ses jambes étant elles-mêmes interprétées comme des images de Pierre et Paul. *Angelum autem alium fortem, descendantem de caelo nube amictum, Dominum Christum descendantem de caelo, nube amictum, id est Ecclesia, sive nube carnis indutum... Et vultus eius erat ut sol, manifestato per resurrectionis gloriam Domino Iesu Christo*¹³. *Amictus nube, Dominus intelligitur amictus Ecclesia. Et facies erat sicut sol, id est de resurrectione. Sicut sol enim apparuit, quando a mortuis apparuit. Pedes apostolos dicit, per quos in universo mundo doctrina eius discurrit*¹⁴. C'est d'ailleurs ce même ange qui au début du chap. 11 tend à Jean, en figure de l'ensemble de l'Eglise, le petit livre ouvert (le rouleau déroulé?) de la Nouvelle Alliance. *Hic in libro aperto Novi Testamenti revelata claruisse creditur gratia*¹⁵.

L'Agneau sur la montagne aux quatre fleuves, les deux théories de brebis qui des portes de Jérusalem et de Bethléem se dirigent vers lui, renvoient naturellement à Ap 7, 4 *sq.*, aux 144 000 et à la foule immense qui a blanchi ses vêtements dans le sang de l'Agneau, et surtout à Ap 14, 1–5, aux 144 000

¹¹ Primase, PL 68, 841C.

¹² Césaire d'Arles, PL 35, 2425.

¹³ Primase, PL 68, 863 A–B. Ceci a très justement été souligné par K. Berger, *op. cit.* n. 1; je ne le suivrai cependant pas dans sa tentative, par ailleurs séduisante, de rapprocher de notre image les Apocalypses apocryphes.

¹⁴ Césaire, PL 35, 2430. Voir aussi col. 2431. Voir aussi au même endroit Bède, PL 93, 160D: *Et merito facies eius ut sol, quia iam librum gestat apertum*, ceci après avoir renvoyé à Ap. 5.

¹⁵ *Beatus*, éd. Sanders (Rome 1930) 326.

qui acclament l'Agneau debout sur la montagne de Sion. Or les 144 000, la foule immense qui agite des palmes ne désignent rien d'autre dans les commentaires de tradition ticonienne que l'Eglise des élus dans le *millenium*, *id est de adventu primo Domini nostri usque ad finem huius saeculi*. Il s'agit donc là d'une image idéale de l'*Ecclesia caelestis quae nunc regnat in vivis et mortuis*, de cette Eglise d'avant le Royaume qui est dite Règne du Christ. En conclusion de son commentaire sur Ap 7, 4–17, Césaire d'Arles peut donc s'exprimer ainsi: *omnia haec etiam in praesenti vita spiritualiter Ecclesiae eveniunt*, ceci après avoir cité le célèbre verset: *et deducit ad vitae fontes aquarum*¹⁶.

Il n'existe malheureusement pas de témoignages suffisamment complets sur la signification allégorique d'Ap 7, 4–9–17 et 14, 1–5 aux IVe–Ve siècles. Les commentaires, écrits au VIe siècle, de Primase, d'Apringius et de Césaire d'Arles, de même que les versions médiévales de Bède, de Beatus, d'Ambrosius Autpertus, du Pseudo-Alcuin, d'Aymon, de Remi d'Auxerre et de Bérangaud permettent toutefois de reconstituer dans ses linéaments essentiels le commentaire de l'africain – et donatiste modéré – Ticonius, vers 380. Malheureusement, il est difficile de savoir si ce qui vaut pour cet exégète estimé, auquel se référera toute la tradition latine à partir d'Augustin, vaut également pour la compréhension commune de ce texte entre 360–450. Dans la mesure où l'interprétation d'Ap 20, 4, empruntée par Augustin à Ticonius, correspond à ce qu'en dira par la suite l'ensemble de la tradition catholique; dans la mesure également où l'exégèse anté-parousiaque du cavalier d'Ap 19, 11–16 chez Ambroise de Milan¹⁷ correspond également à une charnière récapitulative *a passione Domini*, dont l'origine remonte à Ticonius¹⁸, on pourrait penser que son influence s'est exercée dès la fin

¹⁶ Césaire, PL 35, 2427.

¹⁷ *Et ideo fortassis Iohanni evangelistae caelum apertum et albus equus est demonstratus, super quem sedebat habens in capite diademata et in femore suo nomen scriptum: rex regum et dominus dominantium. Albus erat qui erat immaculatus, qui nulla peccati inquinamenta cognoverat... hic ergo equus est vulneratus* (Ambroise vient de citer Gen 49, 17), *sed non retardatus. Denique cum ipso vulnere de tumulo resurrexit* (cf. l'Agneau comme égorgé d'Ap. 5, 6), *cucurrit ad caelum supra omnes angelos et archangelos, velocior omni equitatu militiae caelestis inventus, supra equos etiam illos igneos de quibus Helias raptus est. Et merito velocior, qui super omnes caelos et super caelum caelorum ad sedem dei omnipotentis ascendit et sedet, ut scriptura nos docuit dicens: videbitis abhinc filium hominis sedentem ad dexteram Patris* (Mt 26, 64) (Expl. ps. 40, 26, CSEL 64, 247).

¹⁸ Contre toute attente, en dépit de l'interprétation de Victorin-Jérôme (cf. CSEL 49, 136–138) et de ce que sera l'utilisation médiévale de ce thème en iconographie du Jugement dernier, nous voyons Ambroise utiliser Ap 19, 11–16 comme une image de la Résurrection et de l'Intronisation à la droite du Père. Ce faisant, il assimile le cavalier à l'Agneau comme égorgé d'Ap 5, 6 et superpose ainsi ces deux figures christologiques. Or cela correspond tout à fait à ce que l'on trouve chez les commentateurs de l'Apocalypse dans la tradition ticonienne. Chez Beatus et Ambrosius Autpertus qui sont pourtant indépendants l'un de l'autre, chez Aymon d'Auxerre et Bruno de Segni, en même temps qu'un livre

du IV^e siècle, d'autant que ni Primase, ni Césaire, ni Apringius, ni à plus forte raison les chaînes exégétiques carolingiennes, qui pourtant utilisent abondamment Victorin et la recension de Jérôme, n'ont modifié substantiellement l'interprétation ticonienne de l'ensemble du texte. On note ainsi que l'interprétation parousiaque de l'ange d'Ap 7, 2 chez Victorin de Pettau et Paulin de Nole¹⁹, est abandonnée par les commentateurs latins, alors même que devait s'y attacher l'autorité de Jérôme, éditeur et correcteur de Victorin. Lui-même se réfère à Ticonius à propos de l'ouverture de 7^e sceau (CSEL 49, 81), ce qui laisse penser que l'œuvre de ce donatiste fut rapidement connue en dehors de l'Afrique.

Certes, chez Ticonius, la dominante ecclésiale était encore plus marquée – *nihil enim est quod praeter Ecclesiam describit* rapportent les commentateurs catholiques qui se font l'écho de son œuvre – mais ce qui compte ici est moins le transfert sur la personne du Christ de figures interprétées comme ecclésiales par Ticonius que l'*Enteschatologisierung* de l'exégèse apocalyptique rendue possible par sa révision allégorique et a-historique de la révélation de Patmos. Le principe même de l'interprétation récapitulative, principe qu'il n'a pas inventé²⁰ mais systématisé en multipliant à l'excès les péripécies superposables, montre suffisamment son opposition aux déviations historicisantes, millénaristes ou « adventistes », aussi bien que politiques et antiromaines, que l'illusion du triomphe de l'Eglise dans l'Empire devenu chrétien semblait avoir rendu caduques. Il est d'ailleurs frappant de constater que la réintroduction de l'« historicité », ou d'un semblant d'historicité dans l'interprétation de l'Apocalypse va de pair avec une

nouveau, Ap 19, 11–16 introduit une récapitulation nouvelle *a passione, ab origine*, qui chez Primase, Beatus, etc, renvoie au Cavalier, doté du même sens, d'Ap 6, 2. Césaire lui-même introduit une nouvelle homélie par une citation de ce texte. Ceci nous renvoie donc au système de Ticonius, à une charnière récapitulative située dans son commentaire à l'intersection de l'adoration deutéro-parousiaque d'Ap 19, 1–10 et du retour récapitulatif au matin de Pâques d'Ap 19, 11–16.

Préparant une étude sur l'exégèse de ce péricope, je me contenterai pour l'instant, de ces quelques indications.

¹⁹ *Angelum autem ascendentem ab oriente sole: Heliam prophetam dixit qui anticipaturus est tempora Antichristi* (CSEL 49, 81), Cf. également Paulin de Nola, Carm. 24, 139, CSEL 30² (éd. Hartel) 211: *Quod fine mundi dividendis gentibus – Discrimen in cunctis erit – Cum praenotatos ora vexillum crucis – Transibit ultor angelus*. Ce texte montre bien que Paulin ignore encore Ticonius qui, en insérant entre le 6^e et le 7^e sceau, en Ap 7, 1 et suiv, une récapitulation *ab origine*, s'est refusé à assimiler les élus marqués au front aux *praenotati* du Jugement dernier. Pour le reste de la tradition latine, l'ange du Seigneur d'Ap 7, 2 restera jusqu'à Bruno de Segni le Christ-Ange du Grand Conseil de la Résurrection ou des apparitions angéliques du ressuscité au-delà du temps de l'Incarnation.

²⁰ En effet, nous le trouvons appliqué déjà par Victorin de Pettau: *et licet repetat per fialas... Quicquid igitur in tubis minus dixit, hic in fialis est. Nec aspiciendus est ordo dictorum, quoniam saepe spiritus sanctus, ubi ad novissimis temporis finem percucurrerit, rursus ad eadem tempora redit et supplet ea quae minus dixit* (CSEL 49, 85–87).

diminution sensible du nombre des récapitulations²¹. Dans la mesure en effet où celles-ci faisaient obstacle à un déploiement historique, tendant à une révélation tout à la fois rétrospective et prophétique des interventions de Dieu dans l'histoire, la perspective deutéro-parousiaque, manquant de recul, se trouvait brisée par les chicanes réverbérantes de la vision récapitulative.

En rejetant les récapitulations d'Ap 7, 2-17 (qui forme un tout) ou d'Ap 14, 1-5 aux seuls confins parousiaques de l'œuvre du Salut, on ne respecte donc pas les structures récapitulatives qui déterminent largement la compréhension bas-romaine et ticonienne de l'Apocalypse. On va même au-delà de l'opinion millénariste de Victorin qui dans Ap 14, 1-5 voit essentiellement une image de la première résurrection²², avis que partageront la plupart des commentateurs post-ticoniens, règne terrestre et millénaire en moins. Ainsi, lorsque Prudence, vers 400, évoque à son propos le séjour des âmes bienheureuses, il ne manque pas de se référer, en même temps qu'à Mt 19, 12 et Jn 14, 2, à Ap 14, 1-5, aux « vierges » qui suivent l'Agneau. Et il est clair que ce passage désigne pour lui le Règne actuel des justes, et non pas le Royaume post-parousiaque.

Multa in thesauris Patris est habitatio, Christe,

Disparibus discreta locis. Non posco beata

In regione domum; sint illic casta virorum

Agmina . . .

Lux immensa alios et tempora vincita coronis

*Glorificent; me poena levis clementer adurat*²³.

Que l'on adopte donc la position millénariste – et dépassée – de Victorin de Pettau, ou la position privilégiant le présent, les *regna caelestia* du Christ et de l'Eglise dans le *millenium*, qui sera celle de Ticonius et de la tradition latine postérieure, on ne peut rejeter sans autre les allusions iconographiques à Ap 7, 5-12 et 14, 1-5 dans le seul domaine de l'eschatologie deutéro- ou post-parousiaque. Apôtres, martyrs ou fidèles, les agneaux qui se dirigent vers le Christ, vers l'Agneau ou la Croix ne sont encore et d'abord que des âmes. Ils évoluent, si l'on peut dire, dans le temps de l'Eglise, *id est isto iam tempore prioris eius adventus*, sur les prairies verdoyantes du Règne du

²¹ Par rapport à Beatus où s'est maintenue toute la complexité récapitulative du modèle ticonien, on observe déjà chez Primase, puis chez Bède un vif effort de simplification. Bède en effet réduit l'Apocalypse à sept périodes principales, avec récapitulations internes pour les visions 2 à 5. A la fin du XI^e siècle, Bruno de Segni, tout en s'inspirant de Bède, d'Ambrosius Autpertus et d'Aymon, fera un pas de plus en supprimant certaines récapitulations internes. On voit ainsi se préparer une lecture plus discursive, et donc plus historique. J'espère ne plus tarder à achever une étude détaillée sur ce problème des récapitulations dont la structure détermine pour une bonne part la signification des diverses visions. En attendant, voir l'essai fondamental de W. Kamlab, *Apokalypse und Geschichtstheologie* (Berlin 1935).

²² CSEL 49, 140.

²³ *Prudence*, *Hamartigenia*, 952-966, éd. Lavarenne, Coll. G. BUDE, 73.

Christ et de la première résurrection. *Nisi alio (regno) aliquo modo, longe quidem impari, iam nunc regnarent cum illo sancti eius quibus ait: Ecce ego vobiscum sum usque in consummationem saeculi* (Mt 28, 20): *perfecto non etiam nunc diceretur ecclesia regnum eius regnumve caelorum* (*De civ. Dei*, XX, 9 (428)).

Il est vrai – et il convient de le souligner – que l'on rencontre d'autres appréciations, de caractère plus nettement eschatologiques, par exemple chez Jérôme ou Paulin de Nole. A l'occasion de sa recension de Victorin, en Ap 20, 1 *sq.*, Jérôme s'oppose d'abord à l'interprétation millénariste du martyr pannonien, puis définit le règne de mille ans de manière allégorique et morale. Ceux qui observent le Décalogue (= 10) et mènent une vie chaste (= 100), ceux là sont les vrais prêtres du Christ (cf. Ap 20, 6). Ils règnent spirituellement avec lui dans le *millénium* et le démon est lié en eux (cf. Ap 20, 2). Par la suite, après la résurrection des corps, ils seront réunis à l'Agneau. *Et post modicum tellus reddit sanctorum qui dudum quieverant corpora: immortale cum aeterno rege suscipientes regnum, qui non solum corpore virgines sed et lingua et cogitatione, exultaturos cum agno demonstrat*²⁴. Ap 14, 1–5 est donc bien situé ici au delà de la Parousie et du Jugement, et non plus en deçà, dans le «règne millénaire» comme c'était le cas chez Victorin.

Nous trouvons à la même époque, dans la lettre L de Paulin de Nole, une conception similaire d'Ap 7, 5 et 14, 4: encore une fois l'adoration de l'Agneau semble bien être rejetée au delà de la fin des temps. *Aut quia ex ipsis impiis eorum generatio ventura est electorum, qui de singulis tribubus electi in duodenis milibus signabuntur, quibus ipsa revelatio Johannis ex voce angeli praenuntiantis hoc testimonium perhibet, quia comitatu regis aeterni familiarius adhaerebunt penitus immaculi et humanae coniunctionis expertes, de quibus specialiter ait: sequentur agnum quocumque ierit, quia cum mulieribus se non coïnquinaverunt; virgines enim sunt*²⁵.

Mais à la même époque aussi, l'interprétation anté-parousiaque qui sera celle de la tradition ticonienne est attestée à Rome, chez Prudence, que nous venons de citer, et chez l'Ambrosiaster, ainsi qu' à Milan, chez Ambroise. Celui-ci évoque Ap 14, 1–5 à la fin de *De excessu fratris*, II, 132: *Habet animus ex hoc iam vitae anfractu et terreni corporis conlutione discedere et ad illa concilia superna contendere, etsi sanctorum sit pervenire, laudem dicere deo – quam citharizantes illos dicere prophetica lectione conperimus*²⁶.

Il en est de même chez l'Ambrosiaster dans son commentaire de 2 Th 1, 9: *illi autem* (les bons, par opposition aux mauvais) *ut sint in requie cum ceteris sanctis qui de magna tribulatione venientes, regnum accipient aeternum in*

²⁴ CSEL 49, 147.

²⁵ CSEL 281 (éd. Hartel) 410.

²⁶ CSEL 737 (éd. Faller) 323.

*adventu domini de caelo, cum coeperit venire cum caelesti exercitu suo*²⁷. Si à la fin des temps les bons accéderont au Royaume de Dieu pour être réunis aux autres saints qui sont venus de la grande tribulation (Ap 7, 14), cela signifie donc que ces derniers participaient déjà, d'une certaine manière, à la béatitude céleste, au Règne du Christ, que recouvre la vision de l'Agneau et de la foule immense qui l'acclame.

Ce texte de l'Ambrosiaster rejoint ainsi la prière faite au Christ par Prudence, où en conclusion de son Hamartigènie est évoqué le sort des justes avant la seconde résurrection.

D'autres sondages, plus systématiques, devraient être poursuivis. Les quelques textes déjà cités montrent toutefois l'ambivalence d'Ap 7, 5-17 et 14, 1-5, la bipolarité du terme *regnum*, tantôt Règne, tantôt Royaume de Dieu²⁸. Ceci dit, et tout en tenant compte des notes discordantes de Jérôme et de Paulin de Nole, on peut voir en quel sens l'iconographie de l'Agneau et de son escorte a tranché. Les artistes du IV^e siècle avaient à leur disposition les éléments suffisant d'une interprétation de la résurrection des morts. Il leur eût donc été facile, s'ils l'avaient voulu, de situer cette image dans un contexte deutéro-parousiaque, en installant à l'une et l'autre extrémité de la composition quelques petits morts, nus ou vêtus, sortant d'un sarcophage. Le thème existe, à propos de scènes miraculeuses, et s'il n'a jamais été retenu en complément d'une théorie de brebis, cette omission ne peut être que significative. Sans exclure une projection, mais *a posteriori*, d'une image du Règne dans le registre complémentaire du Royaume, on a voulu insister d'abord sur quelque chose d'acquis, la réalité actuelle du Règne du Christ, où pouvait se reposer une espérance eschatologique particulière ou collective.

Nous possédons d'ailleurs un monument du IV^e siècle où la question est clairement résolue; l'épithaphe historiée d'Aurelios Théodoulos. Ici, les brebis sont assimilées aux âmes de la première résurrection. L'accusé absout reçoit l'imposition des mains de son maître: le Christ trônant de profil sur une estrade et désigné comme tel par un chrisme et l'inscription ΔΕΠΙΟΤΗC ΗΜΩΝ. Affranchi de tout péché, Théodoulos est admis ΕΙC ΑΓΑΠΗΝ, en compagnie d'autres âmes-agneaux²⁹.

Sur la situation des justes décédés qui dès leur mort règnent avec le Christ, Augustin adoptera une attitude plus rigoriste. Il les exclut, au même titre que les martyrs et les apôtres, de l'Église angélique où ils ne pénétreront qu'après la seconde résurrection³⁰. Sa position est pourtant plus nuancée

²⁷ CSEL 813 (éd. Vogels) 237.

²⁸ J'utilise ici, à propos de la notion de ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ, la distinction de R. *Schnackenburg*, Règne et Royaume de Dieu (trad. franç. de Gottes Herrschaft und Reich) (Paris 1964).

²⁹ Ws 205, 2. Voir L. de Bruyne, L'imposition des mains dans l'art chrétien ancien, RivAC 20 (1943) 254-255, fig. 36.

³⁰ E. *Lamirande*, L'église céleste selon saint Augustin (Paris 1963). Sur le sort de l'âme après la mort, voir l'étude générale de A. *Stuiber*, Refrigerium interim [Theophonia 11]

dans ses sermons au peuple, à l'occasion de la fête des martyrs³¹. Il rejoint alors l'« optimisme » de Damase, de Paulin de Nole, celui des inscriptions funéraires contemporaines où s'exprime l'espérance eschatologique des fidèles qui finira par imposer l'*in paradiso deducant te angeli* de la liturgie des funérailles. *Purpuream rapiunt animam caelestia regna* (à propos de saint Félix martyr)³². *Venit festa dies caelo celeberrima terris – Natalem Felicis agens qua corpore terris – Occidit et Christo superis est natus in astris – Caelestem nactus sine sanguine martyr honorem* (à propos de saint Félix, confesseur)³³. *Hunc cito sideream raptum omnipotentis in aulam – Et mater blanda et frater sine funere quaerunt* (à propos de l'évêque Concordius d'Arles)³⁴. *Bassa caret membris vivens per saecula – Aeterias secuta domos ac regna piorum – Solvere corporeos meruit pulcherrima nodos – Stelliger accepit polus hanc et sidera caeli* (à propos d'une simple fidèle)³⁵.

Sans aucun doute, c'est une interprétation de ce type qui a dû prévaloir dans l'art funéraire: sarcophages (25 exemples), plaques de *loculi* (1), fond de verre (1), décor de tombeau (3), ou martyrial (coffrets de Pola et de Ravenne), et par extension baptismal (Naples), où nous trouvons la quasi totalité des monuments conservés ayant fait place à la *traditio legis*. Le contexte commun, celui de la première résurrection, de l'accession à la communauté ecclésiale des justes ou des élus, ne pouvait pas ne pas conduire à une interprétation optimiste de l'introduction dans le Règne du Christ. Les défunts en proskynèse aux pieds du Christ et de l'Agneau des sarcophages Borghese au Louvre, de Saint-Ambroise à Milan ou de Saint-Sauveur à Aix témoignent par leur attitude de cet espoir nouveau. Mis en présence du Christ, reçus en audience dans son palais-temple céleste, ils manifestent leur désir d'être accueillis dans la communauté de ses agneaux, quelles que soient la réalité, la localisation exacte de ce règne paradisiaque qui anticipe le Royaume futur, accordé déjà au centurion et à l'hémorroïsse.

Ceci dit, nous pouvons revenir plus en détail sur l'arrière-plan exégétique et scripturaire de la figure du Christ en ressuscité, en nouveau *Sol invictus* du matin de Pâques. Nous avons vu plus haut que l'ange qui monte du soleil levant d'Ap 7, 2, de même que l'ange qui descend du ciel au milieu de nuées d'Ap 10, 1, désignent le Christ triomphant de la Première Parousie. Ces deux anges sont donc des figures équivalentes, et en ce sens superposables, qui en vertu du principe de récapitulation sont synonymes de la vision entre les candélabres ou de l'apparition de l'Agneau-Lion de Juda. La référence au soleil et à la résurrection appelle aussitôt des citations de textes vétéro-

(Bonn 1957) et le compte-rendu de cet ouvrage par L. Debruyne, RivAC 34 (1958) 87–118. ³¹ *ibid.* 201 et suiv.

³² Carm. 721, 9 (= Ihm 42, 9), A. Ferrua, Epigrammata Damasiana (Rome 1942) 252.

³³ Paulin de Nola, Carm. 14, 1–4, CSEL 30 (éd. de Hartel) 45–46.

³⁴ CIL XII, 942. Inscription sur le couvercle du sarcophage de l'évêque Concordius d'Arles, vers 380. Ws. 34, 3. Arles, inv. n° 5.

³⁵ Cimetière de Praetextat, cf. E. Josi, RivAC 12 (1935) 13; Ws. 207, 1.

testamentaires jugés complémentaires, par exemple Is 9, 5-6: *Parvulus natus est nobis, filius datus est nobis, cuius principatus factus est super humerum eius. Et vocabitur nomen eius magni consilii nuntius: adducam enim pacem super principes* (Vulgate: *et vocabitur nomen eius admirabilis, consiliarius, Deus, fortis, pater futuri saeculi, princeps pacis*). Est également cité Za 6, 12: *Haec dicit dominus omnipotens. Ecce vir, Oriens nomen eius*: Ml 4, 2: *Et orietur vobis sol justitiae*; Ps 23, 8: *Quis est iste rex gloriae. Dominus fortis et potens, dominus potens in proelio*; Ps 71, 4: *Orietur in diebus eius justitia et multitudo pacis*; etc. . . .

Dans le contexte idéologique de la fin du IV^e siècle, en regard de l'iconographie impériale contemporaine, on voit immédiatement quel pouvait être l'écho de ces quelques références bibliques. Le passage d'Isaïe, on le sait, évoque immédiatement le Christ en empereur victorieux, croix-trophée sur l'épaule gauche (*et imperium super humeros eius*) ou la formule statique équivalente, qui par ailleurs renvoie au *Dominus potens in proelio* de Ps 23, 8: Christ debout, de face, croix-trophée à longue hampe dans la main droite. Ce dernier type, on l'a vu, peut remplacer la *traditio legis* sur le panneau central d'un sarcophage. Quant au Christ-ange dont le nom est Oriens, le soleil de justice qui vient de se lever, il évoque naturellement l'image de l'empereur *cosmocrator*, *pacator orbis*, *restitutor pacis*, etc. . . . de la propagande monétaire. Sur l'arrière-plan ecclésial d'Ap 7, 5-17 et 14, 1-5, qui n'est lui-même guère dissociable de l'intronisation d'Ap 5, nous voyons ainsi se dessiner la silhouette exégétique de la figure du Christ ressuscité, cet Ange-Soleil d'Ap 1, 12-16; 7, 2 et 10, 1 que note iconographiquement la formule impériale jugée la plus adéquate, celle du souverain *semper et ubique victor*, debout sur un tertre et faisant le geste du *cosmocrator*³⁶. L'expression matérielle est donc claire, bien définie sémantiquement. Accompagnée de l'Agneau, superposée à une théorie de brebis ou d'agneaux qui s'avancent vers lui et de ses sources d'eaux vives, souvent même insérée dans une évocation de la Passion, elle s'enrichit pourtant de connotations scripturaires qui la situent pour le spectateur averti dans son véritable contexte: celui d'une réflexion s'exprimant par l'image sur la victoire et sur les conséquences de l'épiphanie victorieuse du Christ ressuscité. Or ceci constitue l'essentiel des préoccupations des commentaires sur l'Apocalypse, et il serait étonnant que le développement d'une iconographie triomphale où il est fait allusion à ce texte ne doive rien, d'une manière ou d'une autre, au développement parallèle de l'interprétation exégétique³⁷.

³⁶ PAULY-WISSOWA I, 375-376; Enciclopedia dell'arte antica I, 265-267; H. P. L'Orange, *op. cit.* n. 2, 141 et suiv.; Apotheosis in Ancient Portraiture (Oslo 1947) 61 et suiv.

³⁷ Un rapprochement de l'image du Christ de la « *traditio legis* » avec celles du *Sol invictus* romain et des figures « angéliques » d'Ap 1, 12-16; 7, 2; 8, 2; 10, 1 devrait être étendu aux apparitions triomphales du panneau des portes de Sainte-Sabine ou de l'abside

Les commentateurs que nous avons cités sont évidemment postérieurs à la constitution de cette image. Toutefois, dans la mesure où le témoignage de Primase, de Césaire d'Arles ou d'Apringius reste constant et concordant alors même qu'ils ont élaboré leur commentaire indépendamment l'un de l'autre, on serait en droit d'admettre que tous les trois s'inscrivent dans un même courant, celui qui a sa source dans l'œuvre aujourd'hui perdue de Ticonius. N'étant eux-mêmes que des auteurs de second plan, sans originalité, ni personnalité très affirmée, on peut penser qu'en se référant unanimement à un auteur comme Ticonius, à un hérétique, ils ne faisaient que poursuivre une habitude déjà bien établie. Nous avons vu aussi que celui-ci est régulièrement préféré à Victorin-Jérôme, qu'il leur fournit non seulement de la matière exégétique, mais la structure récapitulative et allégorique de l'ensemble de l'interprétation. Vers 380, l'œuvre de Ticonius représentait donc l'avenir, alors que la recension de Jérôme – qui déjà subit son influence – était encore tournée vers le passé, apparaissait comme une survivance déjà caduque des points de vue eschatologiques qui jusqu'au triomphe de l'Eglise avaient dominé l'interprétation de ce texte.

Entre la fin du IV^e et le milieu du VI^e siècle, où à travers Primase, Césaire, Apringius – et même Cassiodore – nous saisissons enfin ce que fut la « révolution » ticonnienne, l'iconographie apocalyptique supplée dans une certaine mesure aux lacunes de notre information littéraire. Ainsi qu'ont pu le constater les chercheurs de Beuron qui s'occupent de la *Vetus Latina*, l'Apocalypse, en dehors des commentaires proprement dits, est peu citée³⁸. En revanche, nous assistons entre la fin du IV^e et le milieu du VI^e siècle, notamment à Rome, à une « invasion apocalyptique » dans l'art sacré de grand style. Sereine et triomphale, de caractère essentiellement monarchique, centrée surtout sur une exaltation du Christ et de son Règne-Eglise, elle nous fait saisir ce que pouvait être la compréhension de ce texte en milieu orthodoxe avant et après l'intervention de Ticonius et l'« éloge » de ce dernier par Augustin. En dépit de la perte de son commentaire, des lacunes ou de la discrétion de la documentation patristique contemporaine, une analyse strictement formelle de l'iconographie apocalyptique révèle une concordance assez étroite entre la conception du message apocalyptique dans l'art et celle qui se fait jour

de Saints-Cosme-et-Damien à Rome. Pas plus que sur les portes de l'Aventin, je ne reconnais en effet, dans l'abside des Saints-Anargyres, une évocation deutéro-parousiaque en rapport avec l'*ecce venit cum nubibus* d'Ap 1, 7. En dépit du brillant essai de E. H. Kantorowicz (*ArtBull* 26 [1944] 221 et suiv.), je persiste à croire, avec Altendorf, *Wiederkunft und Kreuz*, *Habilitationschrift* manuscrite (Tübingen 1966) 113 et suiv., à une apparition triomphale dans un contexte pascal, une référence à Ap 10, 1 *sq.* me paraissant préférable une fois encore à la vision deutéro-parousiaque d'Ap 1, 7 régulièrement évoquée à cette occasion. Je reviendrai sur ce problème dans le t. II de *ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ*, suite du T. I: *La vision de Matthieu* (Paris 1973).

³⁸ Voir B. Fischer, *Das neue Testament in lateinischer Sprache. Die alten Übersetzungen des neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare*, herausgegeben von K. Aland (Berlin-New York 1972) 27–28.

