



Assemblées de Smyrne et de Philadelphie et congrégation de Satan

Vrais et faux Judéens dans l'Apocalypse de Jean (2,9 ; 3,9)

Louis Painchaud

Volume 70, Number 3, October 2014

Les mondes grec et romain : définitions, frontières et représentations dans le « judaïsme », le « christianisme » et le « paganisme »

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1032787ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1032787ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval
Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Painchaud, L. (2014). Assemblées de Smyrne et de Philadelphie et congrégation de Satan : vrais et faux Judéens dans l'Apocalypse de Jean (2,9 ; 3,9). *Laval théologique et philosophique*, 70(3), 475–492. <https://doi.org/10.7202/1032787ar>

Article abstract

For nearly two thousand years, the Smyrneans and Philadelphians that the book of Revelation describes (2:9 ; 3:9) as “false Judeans” and as making up a “synagogue of Satan” have been taken to be “Jews,” members of the “synagogues” located in those cities, who were hostile to local “Christians,” to the point of denouncing them to the authorities. In the second half of the twentieth century, in a context in which Christian anti-Semitism was increasingly recognized and critiqued, many argued that these “Jews” were in fact members of the communities addressed by John, belonging to factions hostile to his message. In this paper, I will argue that the people whom John accuses of being blaspheming and false Judeans were members of the Judean ethnos who were seen by John — himself a Judean sectarian — as having become defiled through their integration into the social and professional fabric of the city. From this point of view, the “synagogue of Satan” is not to be seen as a real Judean community, but rather as the pure creation of John, a prophet of Jesus the Living One who did not know that later generations would consider him a “Christian.” Thus John does not intend to demonize all the Judeans in these two cities ; rather, his invective is directed at some Judeans, whom he sees as betraying the commandments and, hence, their own Jewish identity.

ASSEMBLÉES DE SMYRNE ET DE PHILADELPHIE ET CONGRÉGATION DE SATAN

VRAIS ET FAUX JUDÉENS DANS L'APOCALYPSE DE JEAN (2,9 ; 3,9) *

Louis Painchaud

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : Pendant près de deux millénaires, « faux-Judéens » et « synagogue de Satan » de Smyrne et de Philadelphie (Ap 2,9 ; 3,9) ont été considérés comme des « Juifs », membres des « synagogues » de ces villes, hostiles aux « chrétiens » qu'ils auraient même dénoncés auprès des autorités. Dans la deuxième moitié du XX^e siècle, dans un contexte qui a suscité tout un courant de réflexion critique sur l'antisémitisme chrétien, plusieurs ont proposé de voir dans ces « Juifs » des factions hostiles à Jean au sein des assemblées auxquelles il s'adresse. L'hypothèse qui est proposée ici est de voir, dans ces Judéens accusés de blasphème et taxés d'être de faux Judéens ou des Judéens menteurs, des membres de l'ethnos Judéen souillés, aux yeux de Jean, un prophète judéen sectaire, par leur intégration dans le tissu associatif de la cité. Quant à la « congrégation de Satan » qu'ils formeraient, elle ne doit pas être entendue comme la désignation d'une communauté judéenne ayant une existence réelle dans la cité, mais comme une pure construction de Jean, prophète de Jésus le Vivant qui ne se savait pas encore chrétien, visant à démoniser non pas tous les Judéens de ces deux cités, mais certains Judéens infidèles aux commandements et, donc, à leur identité judéenne.

ABSTRACT : For nearly two thousand years, the Smyrneans and Philadelphians that the book of Revelation describes (2:9 ; 3:9) as "false Judeans" and as making up a "synagogue of Satan" have been taken to be "Jews," members of the "synagogues" located in those cities, who were hostile to local "Christians," to the point of denouncing them to the authorities. In the second half of the twentieth century, in a context in which Christian anti-Semitism was increasingly recognized and critiqued, many argued that these "Jews" were in fact members of the communities addressed by John, belonging to factions hostile to his message. In this paper, I will argue that the people whom John accuses of being blaspheming and false Judeans were members of the Judean ethnos who were seen by John — himself a Judean sectarian — as having become defiled through their integration into the social and professional fabric of the city. From this point of view, the "synagogue of Satan" is not to be seen as a real Judean community, but rather as the pure creation of John, a prophet of Jesus the Living One who did not

* Ce texte développe la présentation faite lors du colloque tenu à Montréal en mai 2012. Il a fait l'objet, en mai 2014, d'une deuxième présentation à l'École pratique des Hautes études, dans le cadre des travaux de la chaire « Origines du christianisme », à l'invitation de Simon Claude Mimouni, que je remercie, ainsi que Steeve Bélanger, pour les suggestions et commentaires formulés à cette occasion.

know that later generations would consider him a “Christian.” Thus John does not intend to demonize all the Judeans in these two cities ; rather, his invective is directed at some Judeans, whom he sees as betraying the commandments and, hence, their own Jewish identity.

L'expression συναγωγή τοῦ σατανᾶ intervient deux fois dans l'Apocalypse de Jean de Patmos, dans le contexte des messages aux assemblées de Smyrne (Ap 2,9) et de Philadelphie (Ap 3,9)¹. Leurs membres sont, d'après Jean, des menteurs, car ils se disent Judéens² alors qu'ils ne le sont pas. Ces deux messages sont donc un lieu privilégié pour chercher à comprendre comment l'Apocalypse de Jean trace des frontières identitaires entre ces Judéens et les membres des assemblées auxquelles elle s'adresse, ou encore entre vrais et faux Judéens. Nous allons donc passer en revue les différentes interprétations qui ont été proposées jusqu'ici de ces passages pour proposer une hypothèse qui apporte un éclairage nouveau non seulement à la

1. Communément désignés comme des lettres, ces messages ont parfois été vus comme ayant eu une existence indépendante avant leur insertion dans l'Apocalypse, une hypothèse définitivement écartée au début du siècle dernier par William M. RAMSAY, *The Letters to the Seven Churches edited by Mark W. Wilson*, Londres (réimpr. Peabody, Mass., Hendrickson Publishers, 1994), p. 38-39. Robert H. CHARLES a démontré qu'elles sont bien du même auteur que le reste du texte (*A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John, Vol. I*, Édimbourg, T&T Clark [coll. « The International Critical Commentary », 44, 1], 1920, p. 37-46). Malgré l'injonction d'écrire donnée à l'ange par Jésus, ces messages n'obéissent nullement, même de manière superficielle, aux conventions du genre épistolaire. Dans le contexte d'une lecture de l'Apocalypse comme critique de l'empire romain, David E. AUNE a voulu voir dans leur forme une appropriation subversive de celle des proclamations impériales (voir « The Form and Function of the Proclamations to the Seven Churches [Revelation 2-3] », *New Testament Studies*, 36 [1990], p. 182-204). Toutefois, cette lecture nous paraît peu compatible avec le contenu même des messages, qui vise davantage les comportements de ses destinataires que la critique d'un régime politique ; pour une contextualisation critique de l'exégèse anti-impériale du Nouveau Testament en général et de l'Apocalypse en particulier, voir récemment, Stephen J. FRIESEN, « Apocalypse and Empire », dans J.J. COLLINS, *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 171-177 ; voir aussi Philip F. ESLER, « Social-scientific Approaches to Apocalyptic Literature », dans *ibid.*, p. 132-133. Tobias NICKLAS voit pour sa part dans ces messages « une sorte de correspondance céleste fictive » (ein Art fiktiver 'himmlischer Korrespondenz') destinée à mettre en contact ce monde-ci et le monde d'en-haut (voir « Diesseits aus der Sicht des Jenseits : Die Sendschreiben der Offenbarung des Johannes [Offb 2-3] », dans ID. *et al.*, *Other Worlds and their Relation to this World : Early Jewish and Ancient Christian Traditions*, Leiden, Brill, 2010, p. 251). On se contentera ici de les désigner comme des messages.
2. On traduira ici Ἰουδαῖος par « Judéen » ; voir à ce sujet, entre autres, Shaye J.D. COHEN, *The Beginnings of Jewishness : Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley, University of California Press, 1999, p. 19 ; Simon C. MIMOUNI, *Le judaïsme ancien du VI^e siècle avant notre ère au III^e siècle de notre ère. Des prêtres aux rabbins*, Paris, PUF (coll. « Nouvelle Clio »), 2012, p. 22-24. La question de la traduction du terme Ἰουδαῖος pour la période de l'Antiquité tardive a fait l'objet de nombreuses discussions sur lesquelles nous ne reviendrons pas ici ; voir à ce sujet la contribution de Marie CHANTAL dans le présent numéro (*supra*, p. 449). Sauf lorsque nous ferons référence à des auteurs utilisant les termes « juif » et « chrétien », nous éviterons ici ces termes, car ils nous semblent introduire dans la discussion d'un texte comme l'Apocalypse de Jean, comme en général pour l'ensemble du Nouveau Testament, des catégories inadéquates pour décrire la fluidité des identités et la perméabilité des frontières qui commencent à se dessiner, pour utiliser plutôt les termes « judéen » et « disciples » de l'Agneau, de Jésus ou du Vivant. On peut penser que Jean emploie le terme davantage dans un sens sectaire que dans un sens strictement ethnique ; voir Daniel BOYARIN, « The IOUDAIOS in John and the Prehistory of 'Judaism' », dans Janice C. ANDERSON, Philip H. SELLEW, Claudia J. SETZER, *Pauline Conversations in Context : Essays in Honor of Calvin J. Roetzel*, Londres, Sheffield Academic Press, 2002, p. 216-239.

construction des identités par l'Apocalypse de Jean, mais aussi à la portée de ce texte dans son ensemble.

Il convient avant toute chose de préciser un point. Notre approche de cette question se profile sur l'arrière-plan d'une lecture de l'Apocalypse comme l'œuvre d'un prophète judéen sectaire³, disciple du Vivant qui ne se sait pas encore chrétien. Il voit dans la chute de la Cité sainte « piétinée par les nations » (Ap 11,1-2) et la mort et la résurrection de Jésus, messie sacerdotal et royal (Ap 11,3-11), deux événements inaugurant les temps messianiques qui verront les noces de l'Agneau et de la Jérusalem nouvelle descendue du ciel, dans laquelle n'entrera désormais nulle souillure (Ap 21,27).

Au-delà de préoccupations relatives à l'antisémitisme chrétien qui ont pu inspirer aux théologiens et aux biblistes de la deuxième moitié du XX^e siècle de revisiter la nature des rapports entre « Juifs » et « chrétiens » dans les textes canoniques chrétiens, la question intéresse également au premier chef l'historien qui cherche à comprendre les mécanismes de construction et de différenciation des identités chrétienne et judéenne au premier siècle. Plus précisément, il s'agit de se demander comment l'Apocalypse de Jean trace la ligne de partage ou de rupture entre ses destinataires et ces Judéens qu'elle stigmatise : faut-il y voir l'expression d'une rupture entre « Judéens » et « chrétiens » formant deux entités distinctes, d'une rupture interne aux assemblées auxquelles s'adresse Jean entre des fidèles judaïsants et des fidèles non judaïsants, ou encore d'une rupture entre vrais et faux Judéens à l'intérieur de l'*ethnos* judéen ?

Dans la présente contribution, on passera d'abord en revue les interprétations qu'on a récemment proposées de cette formule, puis on examinera à nouveaux frais le contexte dans lequel elle apparaît, pour la situer ensuite dans le contexte plus large de l'Apocalypse.

Mais voici d'abord le texte des messages aux assemblées de Smyrne et de Philadelphie (Ap 2,8-11 et Ap 3,7-13)⁴ :

À l'ange de l'assemblée (ἐκκλησία) qui est à Smyrne, écris : Ainsi dit le Premier et le Dernier, Celui qui fut mort et a vécu. ⁹ Je sais ton épreuve (θλίψιν) et ta pauvreté (πτωχεία) — mais tu es riche (πλούσιος) —, et le blasphème (βλασφημία) de ceux qui se disent Judéens (Ιουδαίους) ; ils ne le sont pas, mais congrégation (συναγωγή) de Satan. ¹⁰ Ne crains rien de ce que tu es sur le point de souffrir. Voici, le diable est sur le

3. « A Jewish sectarian work », pour reprendre une formule de Martha Himmelfarb, qui en a bien résumé les raisons en reconnaissant sa dette à John W. MARSHALL, *Parables of War : Reading John's Jewish Apocalypse*, Waterloo, Ontario, Wilfrid Laurier University Press (coll. « Studies in Christianity and Judaism/Études sur le christianisme et le judaïsme », 10), 2001 : « The category Christian hardly existed in John's days, and "Israel" and "Jews" are clearly positive categories in Revelation. Some recent scholarship has rightly insisted that the letters of Paul constitute evidence for Judaism in the first century. But if Paul counts as evidence for Judaism, all the more should the Book of Revelation. Unlike Paul, who discouraged his converts from observing the laws of the Torah, John criticizes followers of Jesus who are insufficiently loyal to those laws » (Martha HIMMELFARB, *A Kingdom of Priests : Ancestry and Merit in Ancient Judaism*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2006, p. 136-137).

4. Ma traduction, d'après Eberhard NESTLE, Kurt ALAND *et al.*, *Novum Testamentum Graece*, 28^e édition, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2013.

point de jeter certains des vôtres en prison pour que vous soyez éprouvés, et vous aurez une épreuve de dix jours. Sois fidèle jusqu'à la mort et je te donnerai la couronne de la vie.¹¹ Celui qui a des oreilles, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux assemblées. Le vainqueur ne sera pas atteint par la seconde mort.

À l'ange de l'assemblée (ἐκκλησίας) qui est à Philadelphie, écris : Ainsi dit le Saint, le Véritable, qui détient la clé de David, qui ouvre et nul ne fermera, qui ferme et nul ne peut ouvrir.⁸ Je sais tes œuvres. Voici, j'ai donné devant toi une porte ouverte que nul ne peut fermer. Tu as peu de force (δύναμιν), et tu as gardé ma parole et tu n'as pas renié mon Nom.⁹ Voici, je te donne de la congrégation (συναγωγῆς) de Satan, de ceux qui se disent Judéens (Ἰουδαίους), et ne le sont pas, car ils mentent. Voici, je les ferai en sorte qu'ils viendront et se prosterneront à tes pieds, et qu'ils sachent que je t'ai aimé.¹⁰ Parce que tu as gardé ma parole de persévérance, moi aussi je te garderai de l'heure de l'épreuve, qui doit venir sur toute la terre habitée, pour éprouver les habitants de la terre.¹¹ Je viens vite. Tiens ferme ce que tu as, pour que nul ne te prenne ta couronne (στέφανον).¹² Le vainqueur, j'en ferai une colonne (στύλον) dans le Temple de mon Dieu, il n'en sortira jamais plus, et j'inscrirai sur lui le Nom de mon Dieu, et le Nom de la cité de mon Dieu, la Jérusalem nouvelle qui descend du ciel d'auprès de mon Dieu, et mon Nom nouveau.¹³ Celui qui a des oreilles, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux assemblées (ἐκκλησίας).

Outre le parti pris de ne pas gommer les aspérités du texte, cette traduction se distingue des traductions usuelles sur trois points. En premier lieu, elle rend le terme ἐκκλησία non pas par « église » mais par « assemblée » afin d'éviter tout anachronisme que pourrait suggérer le terme « église ». Pour la même raison, elle rend le terme συναγωγή par « congrégation⁵ ». Il faut aussi rappeler que la fréquentation d'une ἐκκλησία de disciples de Jésus par certains fidèles n'impliquait pas nécessairement qu'ils ne fréquentassent pas aussi la συναγωγή⁶. Il n'y a donc pas lieu de postuler *a priori* que l'apocalypse oppose directement ἐκκλησία et συναγωγή comme le croit Trebilco⁷, car le prophète Jean oppose plutôt une congrégation de Satan (συναγωγή τοῦ σατανᾶ) une autre qui ne serait pas de Satan. Il va sans dire que cette συναγωγή τοῦ σατανᾶ doit être entendue comme un rassemblement et non comme un lieu de prière ou de culte⁸. Sous la plume de Jean, ce terme veut sans doute regrouper dans une seule « congrégation de Satan » les Judéens qu'il dénonce, sans que ce regroupement corresponde nécessairement à une communauté réelle du point de vue sociologique⁹. Ce choix de traduction ouvre la possibilité d'envisager l'oppo-

5. Sur les termes συναγωγή et ἐκκλησία, voir la discussion de John W. MARSHALL, *Parables of War : Reading John's Jewish Apocalypse*, p. 84-87 ; et, plus récemment, Paul R. TREBILCO, *Self-designations and Group Identity in the New Testament*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2012, p. 164-206 pour l'usage du terme ἐκκλησία.

6. Paul R. TREBILCO, *Self-designations and Group Identity in the New Testament*, p. 206.

7. *Ibid.*, p. 206 et 311.

8. Voir Stephen K. CATTO, *Reconstructing the First-Century Synagogue : a Critical Analysis of Current Research*, Londres, T&T Clark, 2007.

9. Pour un usage analogue, voir la Règle de la communauté V,1-2 (la « congrégation des hommes pervers » עֲדַת אֲנָשֵׁי הָעוֹלָם 1QS V, 1-2, Florentino GARCÍA MARTÍNEZ, Eibert J.C. TIGCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition. Vol. 1 [Q1-4Q273]. Vol. 2. [4Q274-11Q21]*, Leiden, Brill, 1997, p. 78-79) ; et l'Écrit de Damas I, 12 (« la congrégation des traîtres » עֲדַת בּוֹגְדִים David HAMIDOVIČ, *L'Écrit de Damas : le manifeste essénien*, Leuven, Paris, Peeters [« Collection de la Revue des Études Juives », 51], 2011, p. 10-11) ; voir aussi André DUPONT-SOMMER, « Règle de la communauté » et « Document de Damas », dans ID., Marc PHILONENKO, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard (coll. « Biblio-

sition que construisent ces messages entre ἐκκλησία et συναγωγή τοῦ σατανᾶ non comme un conflit entre l'Église et la Synagogue entendues comme métaphores du christianisme et du judaïsme, mais comme l'expression de dissensions internes à l'*ethnos* judéen. Enfin, elle rend le terme βλασφημία (Ap 2,9), par « blasphème », contrairement à la plupart des traductions françaises, qui le rendent par « diffamations » (Bible de Jérusalem, 1998) ou « calomnies » (Traduction œcuménique de la Bible, 1988), suggérant ainsi et explicitant parfois (« le mal que disent de toi » traduction en français courant, 1992), que c'est l'assemblée de Smyrne qui en est l'objet¹⁰ ; on y reviendra.

I. L'INTERPRÉTATION HIER ET AUJOURD'HUI

Rédigé vers 260, le plus ancien commentaire de l'Apocalypse qui nous soit parvenu, celui de Victorin de Poetovio, interprète cette « synagogue de Satan » (*synagoga Satanae*) comme assemblée par l'Antéchrist ; ses membres, *Iudeos*, sont coupables de médisance ou de diffamation (*detractionem*) à l'endroit des chrétiens¹¹, et il semble bien que pour l'évêque pannonien, il va de soi que ces *Iudeos*, dont il ne discute pas l'identité, sont distincts des chrétiens. Les limites de cet article ne nous permettent pas de passer en revue l'interprétation patristique et médiévale de ce passage jusqu'aux temps modernes ; il suffira de dire que le commentaire de Victorin est passé dans ceux de Césaire, Primase, Beatus et Ambroise Aupert¹², et qu'il a influencé toute la réception occidentale de l'Apocalypse jusqu'à une date récente.

Jusqu'au milieu du XX^e siècle en effet, l'exégèse occidentale moderne a compris la formule συναγωγή τοῦ σατανᾶ en tenant pour acquise, comme Victorin, la séparation de l'Église et de la Synagogue. Comme lui, elle y a souvent vu une désignation de « Juifs » dénonciateurs des « chrétiens » dans un contexte de persécution par les autorités romaines. En particulier pour Smyrne, on a lu ce passage à la lumière du récit du martyr de Polycarpe et du rôle qu'y jouent les « Juifs¹³ ». Ainsi, William M. Ramsay pouvait écrire, en 1905 :

The humble condition and the sufferings of the Smyrnaean Church are in this letter pointedly connected with the action of the Jews, and especially with the calumnies which they had circulated in the city and among the magistrates and the Roman officials. The precise facts cannot be discovered, but the general situation is unmistakable ; the Smyrnaean Jews

thèque de la Pléiade », 1987, p. 22 et 143, et la n. 12. Philip L. MAYO note la similarité entre la condamnation des Judéens de Smyrne et de Philadelphie et celle du reste des Judéens par la *Règle de la communauté* (voir « *Those Who Call Themselves Jews* » : *The Church and Judaism in the Apocalypse of John*, Eugene, Oreg., Pickwick [coll. « Princeton Theological Monograph Series », 60], 2006, p. 72-73).

10. La plupart des traductions anglaises ont « slander », mais « blasphemy » pour la King James.

11. « Denique ait : Scio uos et pauperes esse et laborare, sed diuites estis : scit enim apud se talibus diuitas esse reconditas, et *detractionem* de Iudeis quos negat esse Iudeos, sed *synagoga Satanae*, quoniam <ab> Antichristo colliguntur [...] » (VICTORIN, *Sur l'Apocalypse* II,2, dans Martine DULAEY, *Victorin de Poetovio. Sur l'Apocalypse suivi du Fragment chronologique et de La construction du monde*, Paris, Cerf [coll. « Sources Chrétiennes », 423], 1997, p. 58).

12. *Ibid.*, p. 28.

13. *Martyre de Polycarpe* XII-XIII, dans Pierre Thomas CAMELOT, *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne. Lettres, Martyre de Polycarpe*, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 10bis), 4^e éd., 2007, p. 224-227.

were for some reason more strongly and bitterly hostile to the Christians than the Jews of Asia generally¹⁴.

De même pour Ernest-Bernard Allo, si le nom de Juif est pour Jean un titre d'honneur, les Juifs qu'il stigmatise ici sont des Juifs infidèles et persécuteurs des chrétiens, et selon lui, « l'hostilité des Juifs à Smyrne et Philadelphie excitait la méfiance et attisait la haine des païens (à l'endroit des chrétiens)¹⁵ ».

Il ne fait pas de doute que pour Allo comme pour Ramsay, Juifs, chrétiens et, bien sûr, païens, « Église » et « Synagogue » constituent des identités religieuses bien définies et clairement distinguées dès l'époque de la rédaction de l'Apocalypse ; et bien qu'Allo ne précise pas en quoi consiste l'infidélité de ces « Juifs », on peut croire qu'il s'agit pour lui de leur refus de croire en la résurrection de Jésus et en sa messianité¹⁶. En tout cas, jusqu'à une date récente, les *Iudaioi* de Smyrne et de Philadelphie désignent bien des communautés « juives » locales distinctes des communautés « chrétiennes » et hostiles à leur endroit¹⁷.

Plus récemment, Shaye J.D. Cohen s'inscrit encore dans cette tradition et considère qu'il s'agit plutôt de vrais Judéens auxquels Jean aurait appliqué une expression avilissante, qui pourrait bien avoir servi dans l'Antiquité à stigmatiser des gentils se comportant en Juifs¹⁸. D'après lui, ce passage doit se comprendre sur l'arrière-plan de l'appropriation du titre *Ioudaios* par les chrétiens¹⁹ :

The author of Revelation believes that the title « Jew » (*Ioudaios*) is an honorable designation and properly belongs only to those who believe in Christ, just as Paul says that the real Jew is not the one outwardly with circumcision in the flesh but the one inwardly with circumcision in the heart and spirit.

Et il ajoute, tout à fait dans la ligne de l'interprétation de Victorin :

The Jews are slandering and persecuting the nascent and relatively powerless churches of Smyrna and Philadelphia, and, as a result the Jews are deemed to be « synagogues of Satan ».

14. William Michael RAMSAY, *The Letters to the Seven Churches*, p. 91.

15. Ernest-Bernard ALLO, *Saint Jean, l'Apocalypse*, 4^e éd. augm., Paris, Lecoffre (coll. « Études bibliques »), 1933, p. VIII et XVI.

16. Une lecture qui ne trouve aucun fondement dans le texte, comme le démontre John W. MARSHALL, *Parables of War : Reading John's Jewish Apocalypse*, p. 68-87.

17. Pour un survol des principaux tenants de cette opinion, voir Adela YARBRO COLLINS, « Insiders and Outsiders in the Book of Revelation and its Social Context », dans Jacob NEUSNER, Ernest S. FRERICHS *et al.*, *To See Ourselves as Others See Us : Christians, Jews, « Others » in Late Antiquity*, Chico, Calif., Scholars Press, 1985, p. 205 et n. 88.

18. Shaye J.D. COHEN, *The Beginnings of Jewishness : Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley, University of California Press, 1999, p. 27.

19. *Ibid.*, p. 26. En note, il renvoie évidemment à Rm 2,28-29 et Phil 3,3, mais aussi à l'exégèse philonienne de « Judah » signifiant « confession ». Il ne cite toutefois pas le commentaire d'Oecumenius qui propose précisément cette exégèse : Ἰούδας »ἐξομολόγησις« ἐρμηνεύεται καὶ Ἰσραὴλ »οἱ νῶ τὸν Θεὸν ὀρῶντες« (OECUMENIUS, *Commentarius in Apocalypsin* II, 5,5, dans Marc DE GROOTE, *Oecumenii Commentarius in Apocalypsin*, Louvain, Peeters [coll. « Traditio Exegetica Graeca », 8], 1999, p. 87) ; voir la discussion dans Adela YARBRO COLLINS, « Insiders and Outsiders in the Book of Revelation and its Social Context », p. 207-208.

La suite du chapitre de Cohen concerne la manière de distinguer un Judéen d'un non-Judéen dans le contexte de la cité gréco-romaine et ne revient pas sur ce passage de l'Apocalypse. On notera simplement qu'il reprend sans les critiquer la réception et l'interprétation patristique de ce passage : selon lui, les vrais Judéens seraient pour Jean ceux qui reconnaissent Jésus comme messie ; par conséquent, les Judéens de Smyrne et de Philadelphie mentiraient en se disant Judéens parce qu'ils ne reconnaîtraient pas Jésus comme Messie. Toutefois, rien dans ces passages ni dans le reste de l'Apocalypse ne permet de fonder cette interprétation que Cohen justifie en convoquant Paul.

De même, Philip L. Mayo adopte cette interprétation qui fait d'un groupe de « soi-disant Juifs » des calomnieurs des croyants de Smyrne²⁰.

Récemment, ces passages ont été réexaminés et commentés dans le contexte et à la lumière des discussions relatives à l'antijudaïsme ou à l'antisémitisme chrétien²¹, et diverses hypothèses ont été formulées pour rendre compte du contenu des deux messages et des blâmes dirigés contre ces Judéens et leurs synagogues²². Or certaines d'entre elles considèrent maintenant que ces Judéens sont non pas extérieurs aux assemblées, mais désignent plutôt des factions hostiles à Jean au sein de ces assemblées : des « craignant Dieu » ou prosélytes d'origine païenne à qui Jean aurait dénié la qualité de « vrais Juifs » à laquelle ils auraient prétendu²³ ; un groupe formé de judéo- et de pagano-chrétiens de type paulinien ou néo-paulinien à l'intérieur du

-
20. « They (the members of the Smyrnian Church) are experiencing tribulation (θλίψις), poverty (πτωχεία), and slander (βλασφημία) from a group who call themselves Jews (Ιουδαίτοι) but whom John calls a “synagogue of Satan” (συναγωγή τοῦ σατανᾶ) » (Philip L. MAYO, « *Those Who Call Themselves Jews* », p. 52) ; « This group is accused of slander against the Smyrnian believers » (*ibid.*, p. 58 ; aussi p. 66).
21. Voir entre autres Eduard LOHSE, « Synagogues of Satan and Churches of God », *Svensk Exegetisk Arsbok*, 58 (1993), p. 105-123 ; Jan LAMBRECHT, « Synagogues of Satan (cf. Rev 2:9 and 3:9) : Anti-Judaism in the Apocalypse », dans R. BIERINGER, D. POLLEFEY, F. VANDECASTEELE-VANNEUVILLE, *Anti-Judaism in the Fourth Gospel : Papers of the Leuven Colloquium*, Louisville, Londres, John Knox Press, 2000, p. 279-292 ; Stephen J. FRIESEN, « Sarcasm in Revelation 2-3 : Churches, Christians, True Jews, and Satanic Synagogues », dans David L. BARR, *The Reality of Apocalypse : Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, Atlanta, Society of Biblical Literature (coll. « Symposium Series », 39), 2006, p. 127-144.
22. Paul B. DUFF, « “The Synagogue of Satan” : Crisis Mongering and the Apocalypse of John », dans David L. BARR, dir., *The Reality of Apocalypse : Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, p. 151-154.
23. Helmut KOESTER, « GNOMAI DIAPHOROI. The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity », dans Helmut KOESTER, James M. ROBINSON, *Trajectories Through Early Christianity*, Philadelphie, Fortress Press, 1971, p. 148 ; Charles K. BARRETT, *Essays on Paul*, Philadelphie, Westminster Press, 1982, p. 242 ; John G. GAGER, *The Origins of Anti-semitism : Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, New York, Oxford University Press, 1985, p. 132 ; J.C. HURD, Stephen G. WILSON, « Gentile Judaizers », *New Testament Studies*, 38, 4 (1992), p. 613-615 ; Stephen G. WILSON, *Related Strangers : Jews and Christians, 70-170 C.E.*, Minneapolis, Minn., Fortress Press, 1995, p. 162-163 ; Barclay M. NEWMAN, *Rediscovering the Book of Revelation*, Valley Forge, Penns., Judson, 1968, p. 48-55 ; pour de plus amples références, voir Paul D. DUFF, « “The Synagogue of Satan” : Crisis Mongering and the Apocalypse of John », p. 152, n. 16.

mouvement de Jésus²⁴ ; des chrétiens demeurant associés à la synagogue²⁵, ou encore une faction gnostique judéo-chrétienne²⁶. On le voit, ces hypothèses vont littéralement dans tous les sens, depuis les fidèles judaïsant jusqu'aux prosélytes d'origine païenne en passant par des gnostiques ou protognostiques. Sans reprendre ici les arguments de chacun des auteurs cités en note, il suffira d'observer que tous considèrent d'une part que les deux messages aux assemblées de Smyrne et de Philadelphie n'expriment aucune hostilité à l'endroit des Judéens ou du judaïsme en général, aucune judéophobie, et que d'autre part, ils ne visent pas un groupe extérieur à ces assemblées, mais des factions à l'intérieur de celles-ci.

À la suite d'un survol critique des interprétations considérant que ces passages doivent se comprendre soit dans un contexte d'hostilité de la part des communautés judéennes locales ou dans un contexte de rivalités internes, Paul Duff renvoie toutes ces explications dos à dos et propose plutôt d'y voir une pure création de l'auteur dans le but de susciter un sentiment de crainte devant une crise appréhendée et d'ainsi assurer ou conforter son emprise sur ses destinataires²⁷. Il se fonde pour cela principalement sur le fait que la description du sort final de ces synagogues de Satan est plutôt bienveillante, ce qui cadrerait mal, selon lui, avec une réelle hostilité de ces Judéens à l'égard des destinataires de Jean, ou de celui-ci à leur égard.

Pour sa part, Adela Yarbro Collins soutient que l'expression « ceux qui s'appellent Judéens » désigne bien la communauté judéenne locale et non une faction au sein des assemblées auxquelles s'adresse Jean. Toutefois, sa position est nouvelle, car d'après elle, il n'existe pas pour Jean de rupture entre le judaïsme et le christianisme. En ce sens, la stigmatisation de ces Judéens dans l'Apocalypse serait comparable à celle de certains Judéens désignés comme la « congrégation des hommes pervers » (V,1-20) dans la *Règle de la communauté*²⁸. Martin Stowasser adopte récemment une position analogue, qui voit dans cette stigmatisation de certains Judéens dans l'Apocalypse non pas l'expression d'un conflit entre Juifs et chrétiens, non plus comme celle d'un conflit interne entre différentes tendances au sein des assemblées chrétiennes, mais bien comme l'expression de tensions relatives à l'intégration dans la cité

-
24. David FRANKFURTER, « Jews or Not ? Reconstructing the “Other” in Rev 2:9 and 3:9 », *Harvard Theological Review*, 94 (2001), p. 403-425 ; John W. MARSHALL, *Parables of War : Reading John's Jewish Apocalypse*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press (coll. « Studies in Christianity and Judaism/Études sur le christianisme et le judaïsme », 10), 2001, p. 24-138. Pour lui, ces faux « Juifs » pourraient bien être des fidèles de Jésus issus du paganisme (*gentile followers of Jesus*).
25. Richard BAUCKHAM, *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. « New Testament Theology »), 1993, p. 124.
26. Helmut KOESTER, *Einführung in das Neue Testament : im Rahmen d. Religionsgeschichte u. Kulturgeschichte d. hellenistischen u. römischen Zeit*, Berlin, New York, de Gruyter, 1980, p. 689.
27. Paul B. DUFF, « “The Synagogue of Satan” : Crisis Mongering and the Apocalypse of John », p. 164-167.
28. Adela YARBRO COLLINS, « Insiders and Outsiders in the Book of Revelation and its Social Context », p. 206-208 ; voir la n. 9 ci-haut.

gréco-romaine, de « lignes de rupture » (*Bruchlinien*) à l'intérieur de l'*ethnos* judéen²⁹.

En résumé, on le voit, trois lignes interprétatives se présentent : 1) ces *Judaioi* sont les « Juifs » de Smyrne et de Philadelphie hostiles aux « chrétiens » ; 2) ils représentent une faction judaïsante au sein des assemblées auxquelles s'adresse Jean ; 3) ils représentent des Judéens qui ne mériteraient pas l'appellation de Judéens pour une raison qui n'est pas explicitée sinon par l'accusation de blasphème dirigée contre ceux de Smyrne (2,9). Nous allons maintenant voir à partir du contexte de l'Apocalypse, et en particulier de ces deux missives, comment on doit interpréter cette accusation de blasphème.

II. LE MENSONGE ET LE BLASPHEME DES JUDÉENS DE SMYRNE ET DE PHILADELPHIE

Adela Yarbro Collins envisage trois interprétations possibles de l'accusation de blasphème portée contre les Judéens de Smyrne. John pourrait considérer la prétention de ces Judéens d'être Judéens comme un blasphème parce qu'ils auraient refusé de reconnaître Jésus comme le messie. Ensuite, Jean aurait pu voir les protestations des Judéens contre la messianité de Jésus comme un blasphème. Enfin, il pourrait faire référence aux accusations portées contre la communauté chrétienne par les Judéens qui la considéraient comme une menace civile et sociale³⁰. Pour ce qui est des deux premières possibilités, il convient de noter que le terme *Judaioi* utilisé ici dans le contexte de la vie dans la cité ne revient pas ailleurs dans le texte, qui emploie plutôt l'expression « fils d'Israël » en contexte symbolique ou théologique (2,14 ; 7,4 ; 21,12). S'il est concevable que Jean ait pu considérer comme un blasphème de refuser la messianité de Jésus, il est difficile d'imaginer que l'on ait pu, dans la deuxième moitié du I^{er} siècle, dénier pour autant à des Judéens le droit de s'appeler Judéens, c'est-à-dire d'appartenir à l'*ethnos* judéen, puisque cette identité est essentiellement ethnique³¹. D'autre part, rien dans ces messages ne supporte la prétendue hostilité des Judéens à l'égard des destinataires de Jean, ni à Smyrne, ni, encore moins, à Philadelphie. Toutefois, au vu de la condamnation de la cité gréco-romaine par Jean, on peut facilement imaginer que le souci d'intégration des Judéens dans les cités de Smyrne et de Philadelphie ait été vu comme blasphématoire.

Pour comprendre la nature du blâme encouru par les Judéens de Smyrne et de Philadelphie, on doit laisser de côté, autant que faire se peut, toute préconception

29. Martin STOWASSER, « Synagoge des Satans. Innerjüdische Bruchlinien in der Offenbarung des Johannes », dans Thomas SCHMELLER, Martin EBNER, Rudolf HOPPE, *Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt*, Fribourg, Bâle, Vienne, Herder (coll. « Quaestiones Disputatae », 253), 2013, p. 137-165.

30. Adela YARBRO COLLINS, « Insiders and Outsiders in the Book of Revelation and its Social Context », p. 209.

31. Voir Steve MASON, « Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism : Problems of Categorization in Ancient History », *Journal for the Study of Judaism*, 38 (2007), p. 457-512. James C. PAGET n'aborde pas du tout l'Apocalypse dans sa discussion des relations judéo-chrétiennes (*Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity*, Tübingen, Mohr Siebeck [coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 251], 2010).

concernant les relations entre Judéens et « chrétiens » dans les cités d'Asie Mineure dans la deuxième moitié du 1^{er} siècle pour revenir au texte lui-même. Il faut comparer le contenu des messages aux assemblées de Smyrne et de Philadelphie à celui des messages que Jean adresse aux autres assemblées.

Premier constat : les blâmes adressés aux différentes assemblées concernent des attitudes, et plus encore des comportements, non des doctrines. À l'assemblée d'Éphèse, Jean reproche d'avoir perdu sa ferveur première (2,4) ; dans celle de Pergame, certains s'attachent à l'enseignement de Balaam, et à celui des nicolaïtes, dont on ne sait rien de concret sinon qu'il permet de manger des viandes sacrifiées aux idoles (2,14-15) ; à Thyatire, la prophétesse Jézabel (2,20-24), elle aussi, enseigne de manger des viandes sacrifiées aux idoles³² ; l'assemblée de Sardes est morte (3,1-2) ; quant à l'assemblée de Laodicée, le prophète lui reproche sa tiédeur et son apparente richesse alors qu'en réalité, elle est misérable (3,15-18). Ces messages sont à lire, nous semble-t-il, sur l'arrière-plan des exigences de l'intégration sociale dans la cité gréco-romaine, intégration liée à la participation aux divers réseaux formant le tissu associatif de la cité, guildes professionnelles ou associations d'entraide, dont les activités festives, en particulier les banquets, étaient à la fois la vitrine et le ciment, associations dont Paul lui-même s'est inspiré, en empruntant le vocabulaire³³. En effet, le dénominateur commun des reproches adressés par Jean aux assemblées semble être en lien avec l'intégration dans la cité indissociable d'une certaine commensalité et donc, de consommation de viandes sacrifiées, intégration nécessaire pour assurer sinon la richesse, du moins une relative aisance matérielle. On peut penser que c'est le même type de conduite qui est visé par les reproches adressés par Jean aux Judéens de Smyrne et de Philadelphie qu'il considérerait comme des faux Judéens pour ne pas observer les règles relatives à la pureté garantes de l'identité judéenne.

Deuxième constat : lorsque des factions hostiles à Jean et à son message sont en cause à l'intérieur des assemblées, comme cela semble être le cas notamment à Pergame et à Thyatire, Jean n'adresse pas ses reproches à ces factions elles-mêmes, mais aux assemblées. À Pergame il écrit : « Mais j'ai contre toi un peu de choses, tu as là [...] » (ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ ὀλίγα ὅτι ἔχεις ἐκεῖ [...]) (Ap 2,14) ; de même à l'assemblée de Thyatire : « [...] mais j'ai contre toi que tu tolères [...] » (ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι ἀφεῖς [...]) (2,20). En revanche, les assemblées de Smyrne et de Philadelphie ne se méritent aucun blâme. Si, comme le veut le courant exégétique récent mentionné plus haut, ces Judéens étaient des factions au sein des assemblées de Smyrne et de Philadelphie, l'on s'attendrait à ce que Jean serve à celles-ci des reproches analogues à ceux qu'il adresse aux assemblées de Pergame et de Thyatire. Or il n'en est

32. Voir au sujet de Balaam et Jézabel, et de l'utilisation qu'en fait Jean, Edmondo LUIPURI, « From Sodom and Balaam to the Revelation of John. Transtextual Adventures of Biblical Sins », dans Stefan ALKIER, Thomas HIEKE, Tobias NICKLAS, Michael SOMMER, *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 346), 2015, p. 310-318.

33. Philip A. HARLAND, *Associations, Synagogues and Congregations : Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis, Fortress, 2003 ; Gary GILBERT, « Jewish Involvement in Ancient Civic Life : The Case of Aphrodisias », *Revue Biblique*, 113 (2006), p. 18-36 ; Marie-Françoise BASLEZ, « La diffusion du christianisme aux 1^{er}-II^e siècles », *Recherches de Science Religieuse*, 101 (2013), p. 549-576.

rien. Cette totale absence de blâme à l'endroit des assemblées elles-mêmes rend peu vraisemblable que ces Judéens soient des factions internes hostiles à Jean ou à son message. Il est certes hasardeux d'interpréter des silences, toutefois, le contraste de cette absence de tout blâme adressé aux assemblées de Smyrne et de Philadelphie avec les blâmes adressés à toutes les autres assemblées³⁴, en particulier à celles de Pergame et de Thyatire, qui tolèrent en leur sein des éléments que réprovoque Jean, donne à penser que les assemblées de Smyrne et d'Éphèse étaient exemptes de reproches à cet égard. On conclura donc que les Judéens visés par ces reproches sont plus vraisemblablement extérieurs aux assemblées.

Troisième constat : aucune accusation n'est portée explicitement contre les Judéens de Philadelphie si ce n'est de se dire Judéens alors qu'ils ne le sont pas aux yeux de Jean et, par conséquent, de mentir ; quant à ceux de Smyrne, ils sont accusés de « blasphème » (βλασφημία) et il n'est nullement explicité que ce « blasphème » soit dirigé contre les membres de l'assemblée.

On l'a dit, la plupart des traductions entendent ce blasphème comme des calomnies ou des diffamations visant les membres des assemblées, ou même des dénonciations auprès des autorités³⁵. Ainsi, même s'il souligne que dans l'Apocalypse, le mot βλασφημία désigne plutôt des paroles ou une conduite impies à l'égard de Dieu, David Aune considère qu'ici, il désignerait plutôt la conduite de ces Judéens à l'égard des membres des assemblées. Dans sa traduction, il paraphrase le texte « *the slander you endured from those who claim to be Jews but are not*³⁶ » et donne en exemple Mc 15,29 ; Rm 3,8 ; 1 Co 10,30 ; et 1 Pi 4,4.

Mais dans tous ces passages, c'est le verbe et non le substantif qui est employé, et les personnes qui sont l'objet de ces insultes ou calomnies sont toujours précisées, sauf en 1 Pi 4,4 (on y reviendra), soit par le complément du verbe à l'actif (Mc 15,29) ou le sujet du verbe au passif (Rm 3,8 ; 1 Co 10,30) ; dans le récit de la crucifixion, le verbe désigne l'attitude des passants à l'endroit de Jésus, mais dans ce cas aussi, le verbe est employé avec un complément : οἱ δὲ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτόν (Mt 27,39 ; Mc 15,29 ; cf. aussi Lc 23,39 et 22,65 : καὶ ἕτερα πολλὰ βλασφημοῦντες ἔλεγον εἰς αὐτόν).

Pour les occurrences du substantif dans le Nouveau Testament, ou bien elles interviennent à l'intérieur de catalogues de vices (Mt 12,31a ; 15,19 ; Mc 3,28 ; 7,22 ; Ep 4,31 ; Col 3,8 ; 1 Tm 4,6), ou elles désignent un blasphème contre Dieu

34. L'assemblée d'Éphèse a abandonné sa ferveur première (2,4), celle de Pergame compte parmi ses membres des disciples de « Balaam » et de Nicolas (2,14), celle de Thyatire tolère « Jézabel » (2,20), celle de Sardes est morte (3,1) et celle de Laodicée est tiède et se croit riche (3,16-17). Visant la consommation de viandes sacrifiées, les reproches les plus virulents adressés à ces deux assemblées concernent directement la commensalité et, par conséquent, l'intégration dans la cité.

35. La Traduction œcuménique de la Bible (TOB) rend βλασφημία par calomnies au pluriel, suggérant implicitement que ce sont des calomnies proférées contre les membres des « assemblées » ; la Bible en français courant va plus loin et traduit « le mal que disent contre toi » ; quant à la Bible de Jérusalem, elle le rend par « les diffamations ».

36. David E. AUNE, *Revelation 1-5*, Dallas, Word Books Publisher (coll. « Word Biblical Commentary », 52A), 1997, p. 159.

(Mt 12,31b ; 26,65 ; Mc 14,64 ; Lc 5,21 ; Jn 10,3). De même, dans les Actes, lorsque le terme désigne une action ou des paroles contre des personnes, le complément est toujours précisé (Ac 13,45)³⁷ ; voir aussi Tt 3,2 « n'injurier personne » (μηδένα βλασφημεῖν).

Les deux seules occurrences où ce terme pourrait être interprété de la calomnie des fidèles par leurs adversaires, 1 Pi 4,4 et 1 Co 4,13, sont douteuses. En effet, en 1 Pi 4,4, où le participe actif βλασφημοῦντες (ou καὶ βλασφημοῦσιν) n'a pas de complément, il pourrait bien désigner simplement l'impiété des païens et non pas des outrages ou insultes adressés aux fidèles³⁸. Quant à 1 Co 4,13, où les fidèles sont « calomniés » ou « objet de médisance », le participe passif βλασφημούμενοι n'est attesté que dans des manuscrits tardifs : on le trouve en Ƴ68, que l'on date, avec hésitation, du VII^e siècle, et dans le Sinaïticus, de la main d'un correcteur que l'on date aussi du VII^e, alors que la leçon δυσφημούμενοι (calomniés) est attestée en Ƴ46 (ca 200) et dans la plupart des manuscrits.

Dans la Septante, βλασφημία désigne toujours une parole ou une action dirigée contre Dieu, soit dans le sens d'une contestation de son pouvoir de salut, d'une profanation de son Nom ou de sa Gloire, ou désigne plus généralement tout discours, toute conduite impie, source de souillure ; il en va de même le plus souvent dans le Nouveau Testament ; ainsi, les accusations de blasphème dirigées par les scribes et les pharisiens contre Jésus (Mt 9,3 ; 26,65 ; Mc 2,7 ; Jn 10,36). Ce rapide survol indique que le substantif βλασφημία et le verbe βλασφημεῖν pris absolument traduisent dans le NT comme dans la Septante une conduite ou des paroles impies et non des calomnies, injures ou outrages contre des personnes, à moins que cela ne soit autrement explicite. Dans l'Apocalypse même, le blasphème est associé à la bête à sept têtes et à dix cornes (Ap 13,1.5.6 ; 17,3). On conclura donc que le blasphème reproché à ces Judéens consiste non en des calomnies ou injures à l'endroit des membres de l'assemblée à laquelle Jean s'adresse, encore moins en des dénonciations, mais plus vraisemblablement en des propos ou des actes qui les associent à la bête (Ap 13,1.5.6) et à la prostituée (17,3), actes jugés impies par le prophète, actes ou propos qui font d'eux des Judéens souillés, de faux Judéens³⁹.

Mais alors, si l'on écarte la calomnie contre les membres des assemblées en quoi précisément ces Judéens sont-ils coupables de blasphème et en quoi cela fait-il d'eux de faux Judéens ? On peut penser que les louanges adressées aux assemblées de Smyrne et de Philadelphie dessinent en creux les torts de ces Judéens. En effet, aucun

37. En Ac 18,6, il n'est pas clair si les Judéens insultent Paul ou s'ils blasphèment tout simplement, même si les traductions retiennent la première interprétation.

38. La TOB traduit « ils vous outragent » ; la Bible en français courant : « ils vous insultent », de même la Bible de Jérusalem ; Segond, « ils vous calomnient ». Dans ce passage, l'objet du participe βλασφημοῦντες (ou du présent βλασφημοῦσιν dans de nombreux manuscrits) n'est pas spécifié et il pourrait tout aussi bien s'agir de blasphème entendu comme une conduite ou des paroles impies. Dans les autres passages où il s'agit vraiment d'insultes, l'auteur emploie le verbe καταλαλῶ, soit à l'actif accompagné d'un complément explicite (καταλοῦσιν ὑμῶν 2,12), soit au passif dont le sujet grammatical est l'objet de l'insulte ou de la calomnie (καταλαλεῖσθε 3,16).

39. Adela YARBRO COLLINS, « Insiders and Outsiders in the Book of Revelation and its Social Context », p. 207-210.

éloge n'est directement adressé à l'assemblée de Smyrne, toutefois, son épreuve et sa pauvreté, sans doute réelles en termes socio-historiques, sont vues comme « richesse » par Jésus le Vivant, ce qui implique un éloge de cette pauvreté⁴⁰.

Cette pauvreté, que Ramsay attribuait à l'action des Juifs, pourrait résulter de bien d'autres facteurs, mais il est vraisemblable qu'elle soit la conséquence d'un manque d'intégration dans la cité en raison du défaut de participer à la vie associative comme le propose Mayo :

Although it is possible that the believers are poor because they come primarily from the lower economic stratum of society or perhaps because of their liberal giving, it is more likely that the believers found it difficult to make a living in a pagan society. The believers were probably ostracized from society because of what their neighbors viewed as « anti-social » behavior ; this was their unwillingness to participate in the local pagan cults, rituals and guilds. This antisocial behavior would have prevented them from conducting business freely and likely led to persecution (cf. Heb 10.32-34)⁴¹.

Ce qui pourrait empêcher de « faire des affaires librement », c'est donc le retrait de la vie associative de la cité par le refus de la commensalité qu'elle exige, et en particulier par l'abstention des viandes sacrifiées.

Cette condition misérable des fidèles de Smyrne contrastait sans doute avec la relative opulence, ou du moins l'aisance de certains Judéens de cette cité, une richesse nécessairement associées à quelque compromission avec la cité⁴², blasphème et source de souillure aux yeux de Jean. Quant à l'assemblée de Philadelphie, elle reçoit louange pour avoir gardé malgré sa faiblesse la parole de Jésus (3,8) et pour sa persévérance (3,10). Cette faiblesse, tout comme la pauvreté des fidèles de Smyrne pourrait être à la fois l'effet et l'indice d'une faible intégration dans la cité. Cela serait cohérent sur le plan de la critique interne non seulement avec les blâmes adressés à l'assemblée de Laodicée, qui est riche et s'est enrichie (Ap 3,17), et avec la dénonciation de la richesse et du luxe de Babylone au chapitre 18, mais aussi avec les

40. Sur la valorisation de la pauvreté dans les écrits sectaires de la mer Morte et plus généralement dans les sources judéennes antérieures à la chute de Jérusalem en 70, voir Emmanuel FRIEDHEIM, « Richesse et pauvreté dans le judaïsme intertestamentaire et talmudique », *Pardès*, 54 (2013), p. 157-168.

41. Philip L. MAYO, « *Those Who Call Themselves Jews* », p. 52, avec référence à George B. CAIRD, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, London, A. & C. Black (coll. « Black's New Testament Commentaries »), 1966, p. 35 ; voir aussi Colin J. HEMER, *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting*, Sheffield, JSOT (coll. « Journal for the Study of the New Testament - Supplement Series », 11), 1986, p. 68.

42. Voir Paul R. TREBILCO, *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. « Society for New Testament Studies Monograph Series », 69), 1991, *passim*, et sa conclusion, p. 186 : « [...] we can suggest that, although Jewish communities did not have local citizenship as a body, many members of the communities interacted regularly with Gentiles and were involved to a significant degree in city life. Moreover, some Jewish communities were influential and respected in their cities. Gentiles were also involved in some Jewish communities, most notably as 'God-worshippers' or as patrons, which suggests that the communities concerned had not withdrawn into themselves. There is evidence from Apamea and from Smyrna that the Jewish communities encouraged non-Jews to be involved in synagogue life ; the existence of God-worshippers also suggests this. In addition, the extent to which some Jewish communities were influenced by the customs and practices of their environment indicates a degree of integration within the city. We conclude that the Jewish communities we have studied belonged in the cities in which they lived. They were a part of the social network of the city and shared in many of the characteristics of everyday life ».

blâmes sévères adressés aux assemblées de Pergame et de Thyatire, dont le tort est de tolérer en leur sein des personnes qui acceptent la consommation des idolothytes, favorisant ainsi l'intégration dans la cité. Du point de vue de la critique externe, cela serait aussi cohérent avec ce que l'on sait de la situation des communautés judéennes de la province d'Asie, généralement bien intégrées dans la cité, relativement riches et puissantes. Cette richesse et cette puissance auraient nécessairement été gagnées au prix de compromissions avec la cité dont l'épigraphie et l'archéologie procurent plusieurs exemples⁴³.

Quatrième constat : les Judéens de Smyrne et de Philadelphie n'encourent aucun châtement contrairement à Jézabel et à ses partisans de Thyatire qui seront jetés sur un lit d'amère détresse et qui seront frappés de mort (Ap 2,22-23) ; quant à ceux de Philadelphie, ils sont seulement « donnés » à l'assemblée, de sorte qu'ils viendront se prosterner à ses pieds. Faisant écho à Is 45,14, le prophète de Patmos annonce donc un renversement de situation : le jour viendra où ces Judéens menteurs viendront se prosterner devant les faibles membres de l'assemblée. Loin d'être une condamnation sans appel, cela annonce la soumission, sinon la repentance de ces Judéens, ce qui ne cadre guère avec une réelle hostilité de Jean à l'égard des Judéens.

Cinquième constat : alors que les récompenses promises aux autres assemblées sont formulées en termes plus généraux, la récompense de l'assemblée de Philadelphie est, plus que toutes les autres, formulée en termes que l'on pourrait qualifier de judéens. En effet, à l'assemblée d'Éphèse, Jean promet de « manger de l'arbre de la vie » (2,7) ; à l'assemblée de Smyrne, la couronne de la vie (2,10) ; à celle de Pergame, « la manne cachée, une pierre blanche et un nom nouveau » (2,17) ; à l'assemblée de Thyatire, pouvoir sur les nations, étoile du matin (2,26-28) ; à l'assemblée de Sardes, des vêtements blancs à quelques-uns qui n'ont pas souillé leurs vêtements (3,4) ; à celle de Laodicée, de siéger en compagnie du Vivant sur son trône (3,21). Par contraste, la promesse adressée à l'assemblée de Philadelphie fait appel de manière insistante aux symboles de l'identité judéenne : le Temple, le Nom de Dieu et la « Jérusalem nouvelle qui descend du ciel », symboles dont la force est décuplée par la destruction récente de la Ville et de son Temple. Cette insistance a sans doute pour but de faire apparaître que les vrais Judéens à Philadelphie ne sont pas les membres

43. Simon C. MIMOUNI, *Le judaïsme ancien du VI^e siècle avant notre ère au III^e siècle de notre ère*, p. 665-671 et 771-798 ; voir aussi Paul TREBILCO, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 166), 2004, p. 37-51 ; David E. AUNE, *Revelation 1-5*, p. 168-172. Voir aussi, à propos de la situation économique des communautés judéennes de la Diaspora anatolienne, David FRANKFURTER, « Jews or Not? Reconstructing the "Other" in Rev 2:9 and 3:9 », *Harvard Theological Review*, 94 (2001), p. 403-425 ; Philip A. HARLAND, « Honouring the Emperor or Assailing the Beast : Participation in Civic Life Among Associations (Jewish, Christian and Other) in Asia Minor and the Apocalypse of John », *Journal for the Study of New Testament*, 77 (2000), p. 99-121 ; du même, *Associations, Synagogues and Congregations : Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis, Fortress Press, 2003. Concernant la richesse de la communauté de Laodicée, on sait par le *Pro Flacco* de Cicéron qu'elle avait fourni, en 62 avant notre ère, vingt livres d'or à la collecte en faveur du Temple ; voir Anthony J. MARSHALL, « Flaccus and the Jews of Asia (Cicero "Pro Flacco" 28.67-69) », *Phoenix*, 29, 2 (1975), p. 139-154. La destruction de la ville par un tremblement de terre en 61 (Tacite, *Annales*, 14,27,1) serait-elle responsable de la double insistance sur la richesse de l'assemblée : *πλοῦσιός εἰμι καὶ πεπλούτηκα* (Ap 3,17), au sens que les membres de l'assemblée étaient riches avant le tremblement de terre et qu'ils se seraient encore enrichis après celui-ci ?

de cette congrégation de Satan, mais bien les membres de l'assemblée à laquelle s'adresse Jean.

Si étroitement associée au Temple et à la Jérusalem nouvelle, cette promesse reçoit en outre un éclairage particulier de la description de celle-ci au chapitre 21 et en particulier des motifs qui en interdiraient l'accès, souillure, abomination et mensonge (καὶ οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτὴν πᾶν κοινὸν καὶ βδέλυγμα καὶ ψεῦδος Ap 21,27). En effet, l'un de ces interdits, la souillure (κοινόν) désigne spécifiquement l'impureté rituelle encourue par la transgression des règles de pureté⁴⁴. Or la porte de la Jérusalem nouvelle est toute grande ouverte à l'assemblée de Philadelphie (Ap 3,7) :

Ainsi parle le Saint, le Véritable, celui qui tient la clé de David, qui ouvre et nul ne fermera, qui ferme et nul ne peut ouvrir. Je sais tes œuvres. Voici, j'ai placé devant toi une porte ouverte que nul ne peut refermer.

On observera ici que les attributs du Vivant « saint » (ἅγιος) et véritable (ἀληθινός), sa sainteté et sa vérité, les seuls qui ne sont pas empruntés à la vision qui précède les messages, ne sont pas choisis au hasard. Dès les premières lignes de cette proclamation, ils s'opposent explicitement au mensonge (ψεῦδος) des Judéens dont ils accusent implicitement la souillure, car la sainteté pour Jean, c'est précisément ce qui s'oppose à la souillure⁴⁵.

On peut donc en conclure que les membres de cette assemblée, en raison de leurs œuvres, de leur conduite, se sont gardés purs de toute souillure, de tout ce qui est κοινόν. Quant à ces Judéens menteurs, qui appartiennent à la congrégation de Satan, dont certains étaient sans doute riches et puissants, leur mensonge provient de leur commerce avec la cité, source de souillure, qui fait d'eux une congrégation de Satan aux yeux de Jean. Par conséquent, rien n'indique que ce soit la reconnaissance de Jésus comme le Messie qui permette de tracer la ligne de démarcation entre vrais et faux Judéens. Comme le démontre très bien John W. Marshall, la ligne de partage entre vrais et faux Judéens, comme celle qui distingue au sein des assemblées, ceux que Jean considère comme ses adversaires, c'est celle qui sépare la souillure et la pureté⁴⁶.

44. Il est clair que ce terme désigne ici l'impureté rituelle et qu'il n'a aucune connotation morale, voir David E. AUNE, *Revelation 17-22*, Nashville, Thomas Nelson Publishers (coll. « Word Biblical Commentary », 52C), 1998, p. 1174-1175. Le thème de la pureté est étonnamment peu étudié pour lui-même dans l'Apocalypse de Jean. Pour un arrière-plan dans le contexte général du judaïsme du Second Temple, voir Martha HIMMELFARB, *A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2006, p. 85-142 et *Between Temple and Torah. Essays on Priests, Scribes, and Visionaries in the Second Temple Period and Beyond*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Texts and Studies in Ancient Judaism », 151), 2013. La contribution de Hanna STENSTRÖM à l'étude de ce thème dans l'Apocalypse adopte une perspective davantage soucieuse de l'interprétation de ce texte dans la culture contemporaine que de sa contextualisation historique (« "They have not defiled Themselves with Women..." : Christian Identity according to the Book of Revelation », dans Amy-Jill LEVINE, *Feminist Companion to the Apocalypse of John*, Londres, New York, T&T Clark, 2009, p. 33-54).

45. Louis Isaac LE MAISTRE DE SACY, *L'Apocalypse de S. Jean traduite en françois, avec l'explication du sens littéral & du sens spirituel*, Bruxelles, Eugène Henry Fricx, 1703, p. 47.

46. John W. MARSHALL, *Parables of War: Reading John's Jewish Apocalypse*, p. 122-135.

CONCLUSION

En résumé et pour conclure, on a vu que la recherche antérieure a généralement considéré les « Juifs » de Smyrne comme des ennemis de l'Église « chrétienne » de cette ville, qui seraient même allés jusqu'à dénoncer les membres de celle-ci auprès des autorités locales, et formant de ce fait une « synagogue de Satan ». Récemment, certains chercheurs ont inversé la perspective pour voir plutôt dans les Judéens de Smyrne et Philadelphie les membres de factions à l'intérieur des assemblées auxquelles s'adresse Jean. Toutefois, on a vu que l'accusation de calomnies ou de dénunciations portées contre les membres des assemblées par les Judéens de Smyrne n'était pas soutenue par le texte, d'abord parce que cela n'est pas explicité, ensuite parce que ces Judéens ne sont passibles de nul châtement. D'autre part, l'hypothèse selon laquelle ces Judéens seraient une faction au sein de ces assemblées ne tient pas davantage puisque les messages adressés aux assemblées de Smyrne et de Philadelphie n'expriment aucun reproche, contrairement à ceux qui sont adressés à d'autres assemblées qui tolèrent en leur sein des factions que Jean désapprouve. Enfin, la récompense eschatologique promise aux membres de l'assemblée de Philadelphie fait appel à des symboles fondateurs de l'identité judéenne : le Temple, le Nom et Jérusalem, les consacrant comme vrais Judéens, et le fait que la porte de la nouvelle Jérusalem leur soit ouverte indique qu'ils ne se sont pas souillés avec la cité gréco-romaine.

En conséquence, il nous semble plus vraisemblable que ces Judéens auxquels Jean dénie d'être de « vrais Judéens » soient, tout comme Jean lui-même, des membres de l'*ethnos* judéen, trop compromis à ses yeux, tout comme les partisans de Jézabel à Thyatire et de Balaam à Pergame, avec la cité gréco-romaine. Ces « faux Judéens » à l'extérieur des assemblées, ne méritent pas le nom de Judéens en raison de leur compromission avec la cité, jugée blasphématoire. À l'opposé, les assemblées de Smyrne et de Philadelphie comptent sans doute parmi leurs membres, comme toutes les autres assemblées auxquelles s'adresse Jean, à côté de membres d'origine non judéenne, des membres d'origine judéenne qui, eux, se méritent implicitement par contraste l'appellation de Judéens parce que refusant les compromis qu'exigeait la participation à la vie associative des cités, compromis jugés blasphématoires par Jean. Comme ces fidèles sont d'origine judéenne, comme sans doute Jean lui-même, il n'est nul besoin d'argumenter de leur identité judéenne puisqu'elle va de soi sur le plan simplement ethnique. En ce sens, l'identité judéenne implicite de certains fidèles est strictement liée à leur appartenance à l'*ethnos* judéen ; sa vérité s'exprime dans le respect des observances judéennes en matière de pureté et elle n'a rien à voir avec la perspective théologique supersessionniste selon laquelle le christianisme, *verus Israël*, se serait substitué à Israël⁴⁷, une idée qui paraît totalement étrangère à l'Apocalypse. À cet égard, le chapitre 14 est parfaitement clair, qui pose tant de problèmes aux commentateurs en raison de la superposition des 144 000 « rachetés de la terre » des « 12 tribus d'Israël et de la proclamation d'un Évangile éternel » à « toute nation, tribu, langue et peuple » (Ap 14,6). Ces 144 000, contrairement aux Judéens de Smyrne

47. Voir la contribution de Steeve BÉLANGER dans le présent numéro, *supra*, p. 425.

et de Philadelphie, ne sont pas coupables de mensonge et ils sont « irréprochables » (ἄμωμοί) (Ap 14,5). Ce terme désigne dans la Septante et dans le Nouveau Testament la qualité d'une victime propre au sacrifice (Ex 29,1.38 ; Lv 1,3.10 ; 3,1.6 etc. ; 1 Pi 1,19 et He 9,14) et connote donc la pureté rituelle⁴⁸.

Comme le pensent Adela Yarbro Collins, mais aussi Martha Himmelfarb⁴⁹, le prophète Jean incarne une certaine conception de type sectaire de l'identité judéenne analogue à celle qu'exprime la *Règle de la communauté* (1 QS V, 1-7)⁵⁰. Il reste attaché aux règles judéennes relatives à la pureté rituelle puisque rien de κοινόν n'entrera dans la Jérusalem céleste (Ap 21,27)⁵¹. Ce souci de pureté transparait tout au long de l'Apocalypse, notamment dès les messages des chap. 2 et 3, dans le refus des idolothytes (2,14.20), dans la description des 144000 « qui ne se sont pas souillés avec des femmes » (Ap 14,4), dans l'opposition entre la prostituée écarlate assise sur une bête (Ap 17) et l'épouse vêtue de lin resplendissant et pur (19,7-8), une opposition qui structure toute la fin du texte. À cet égard, la métaphore de la souillure ou du lavage du vêtement, qui traverse tout le texte (3,4 ; 7,13-14 ; 22,14), et qui est au cœur de la dernière des sept béatitudes de l'Apocalypse (22,14) et qui a été diversement interprétée comme une référence au baptême ou au martyre, doit plutôt être entendue sur l'arrière-plan des prescriptions judéennes relatives à la pureté rituelle. En effet, l'emploi du verbe πλύνειν (7,14 ; 22,14) fait écho à Lv 14,9 LXX, καὶ πλύνει τὰ ἱμάτια καὶ λούσεται τὸ σῶμα αὐτοῦ ὕδατι⁵². Il ressort de cette insistance sur la pureté rituelle qu'il y a tout lieu de croire que pour le prophète Jean, celle-ci était requise tant par la fidélité à Jésus qu'à l'identité judéenne. Or la pureté rituelle n'est guère compatible avec l'intégration dans la cité. On conclura donc que ces Judéens que Jean stigmatise comme menteurs sont bien des Judéens, c'est-à-dire qu'ils appartiennent à l'*ethnos* judéen, et que la « congrégation de Satan » désigne non pas une « synagogue », c'est-à-dire une congrégation judéenne ayant une existence réelle dans la cité, mais la construction par Jean d'une « congrégation fictive » réunissant tous les Judéens dont

48. Voir le commentaire de David E. AUNE, *Revelation 6-16*, Nashville, Thomas Nelson Publishers (coll. « Word Biblical Commentary », 52B), 1998, p. 822-823, qui signale que ce terme forme une inclusion avec « ceux qui ne se sont pas souillés avec les femmes » du v. 4. Il n'y a toutefois pas de raison de croire comme il le suggère que le v. 4 concerne la pureté rituelle, et le v. 5, la pureté morale. Dans un cas comme dans l'autre, le vocabulaire choisi indique bien qu'il s'agit bien de pureté rituelle.

49. Voir la n. 3.

50. Adela YARBRO COLLINS, « Insiders and Outsiders in the Book of Revelation and its Social Context », p. 207-210.

51. Louis PAINCHAUD, « Identité chrétienne et pureté rituelle dans l'Apocalypse de Jean de Patmos. L'emploi du terme *koinon* en Ap 21,27 », *Laval théologique et philosophique*, 62 (2006), p. 345-357. Or ce terme désigne précisément l'impureté rituelle que les pharisiens reprochaient aux disciples de Jésus (Mc 7,1-5 ; voir aussi Ac 10-11).

52. « These factors suggest that the origin of the metaphor of washing one's garments is rooted in the practice frequently attested in the OT and early Jewish literature of the washing of garments (and sometimes the body as well) as a purification ritual (πλύνειν is used of washing things that are not the body or a part of the body ; e.g. LXX Lev 14:9, καὶ πλύνει τὰ ἱμάτια καὶ λούσεται τὸ σῶμα αὐτοῦ ὕδατι, "and he will wash his garment and his body in water"). It must therefore be understood in the active sense of what a person must do, i.e., either reform his or her way of living or (less likely) die as a witness for Christ » (David E. AUNE, *Revelation 17-22*, p. 1220-1221, en particulier pour les références aux écrits sectaires de la mer Morte).

le « blasphème » est sans doute, non de ne pas reconnaître Jésus comme le Messie, mais de trahir leur identité judéenne, souillée pour être trop compromise dans la cité.