LE SOLEIL DE JUSTICE ET L'ALLÉGORIE DU CHARIOT CÉLESTE

DE

IULIAN MOGA

On va essayer ici d'analyser quelques éléments à valeur symbolique qui se trouvent en connexion directe ou allusive avec l'image allégorique de Jésus Christ en tant que Soleil de Justice. L'inclination vers la parabole et le goût pour les associations ont fait que, tant les artistes que les écrivains, surtout ceux de l'église, trouvent assez de ressources et de moyens en vue de tracer le contour d'une telle image. Cependant, des représentations comme ça, soit iconographiques, soit des projections qui appartiennent à l'imaginaire collectif sont tant concrètes que concises en ce qui concerne l'explication des détails. Ainsi notre recherché n'est-elle pas bornée strictement aux sources chrétiennes proprement dites, surtout celles des écrivains de la période apostolique, des apologistes et des pères cappadociens; on a essayé dans les deux premières paragraphes, d'identifier aussi les sources vétérotestamentaires, les pseudo-épigraphes et les écrits esséniens qui contiennent des prophéties mises en rapport avec l'image du personnage messianique représenté dans le christianisme par Jésus Christ-même en tant que partie de la Sainte Trinité.

En ce qui concerne les divinités païennes et les milieux juives, nous avons abordé seulement les significations symboliques et les représentations iconographiques, mais sans insister sur les aspects doctrinaires, au moins ceux semblables aux dogmes chrétiennes. C'est parce que les implications auraient dépassé, au moins dans le cas du mithriacisme, le niveau d'une argumentation ordinaire. En plus, on a déjà développé dans un ouvrage antérieur un grand nombre des questions dogmatiques sur le mithriacisme, mais aussi quelques problèmes relatifs à la hiérarchie céleste dans le cadre du paganisme métamorphosé («le deuxième paganisme»), surtout à commencer des II^{e}–III^{e} siècles.

Dans la deuxième partie on s'orientera surtout vers l'image du chariot céleste dans le paganisme, le judaïsme et le christianisme comme motif du voyage astral des esprits après leur mort et par cette idée on va configurer la modalité dans laquelle l'idée de justice de la divinité est associée au symbolisme solaire et reflète les espérances apocalyptiques de l'époque. Nous aborderons aussi le problème des emprunts iconographiques de l'image de Hélios entre les milieux païen d'une part et celui juive et chrétien de l'autre et aussi les connexions qui peuvent être réalisées en ce sens.

I. LE SOLEIL DE JUSTICE DANS LES TRADITIONS JUIVE ET CHRÉTIENNE

1. Les écrits vétérotestamentaires

Le plus invoqué des passages de l'Ancien Testament qui annonce d'une manière explicite le Messie comme Soleil de Justice est un petit fragment du livre du prophète Malachie où l'on dit que «pour vous qui craignez mon nom, le soleil de justice se lèvera portant la guérison dans ses rayons (…)»[1]. Presque tous les écrivains ecclésiastiques se sont arrêtés sur ce paragraphe pour tracer le contour de l'image de Jésus-Christ en tant que Soleil de Justice. Mais il y a d'autres places aussi où l'idée d'un Rédempteur est associée à l'esprit de justice et ses mots sages avec la lumière qui purifie les esprits de ceux qui le suivent. On les trouve surtout

[1] *Malachie*, 3, 20.

dans les Psaumes, dans le Livre de la Sagesse de Salomon, les ouvrages de Zacharie et de Jérémie mais aussi dans les idées exprimées dans l'écriture du prophète Ésaïe. Ce dernier se demande au début : «Qui a fait surgir du levant un Justicier sur lequel va se lever la victoire?»[2] – en introduisant ainsi deux thèmes importants: l'association du personnage messianique à l'idée de *levant* et à celle de *victoire* universelle et permanente du messager de la divinité – pour qu'il montre plus tard qui est le Messie et le but de sa venue dans le monde: «Voici mon serviteur que je soutiens, mon élu que j'ai moi-même en faveur, j'ai mis mon Esprit sur lui (…) Ainsi parle le Dieu, le Seigneur (…): C'est moi, le Seigneur, je t'ai appelé selon la justice, je t'ai tenu par la main, je t'ai mis en réserve et je t'ai destiné à être l'alliance du peuple, à être la lumière des nations, à ouvrir les yeux aveuglés, à tirer du cachot les prisonnier, de la maison d'arrêt, les habitants des ténèbres»[3]. A la fin de ce paragraphe on indique par conséquent que le but de l'arrivée du messager de Dieu dans le monde était le renouveau du serment, comme signe de la justice divine, non seulement pour le peuple élu, mais surtout pour l'illumination des peuples. Est introduite aussi l'idée de l'antagonisme symbolique entre *la lumière* et *l'obscurité*, abordées non d'une perspective matérielle, mais d'une purement morale. La lumière symbolise donc le bien par excellence et l'obscurité représente une conséquence de l'état de péché qui rend aveugles les infidèles et les tienne comme dans une prison, en les empêchant de connaître les choses divines et surtout la volonté de Dieu. Vers la même image métaphorique se dirige aussi le texte de Salomon, qui donne des conseils aux repentirs, à la pénitence et à l'abstinence de l'esprit, pour ne pas devenir comme ceux qui voient et ne comprennent rien à cause de leur infidélité[4], persécutant celui qui est fidèle et allant sur la voie de la perdition: «Ainsi nous nous sommes égarés loin du chemin de la vérité, la lumière de la justice ne nous a pas éclairés et le soleil ne s'est pas levé pour nous. Nous avons marché jusqu'au dégoût dans les sentiers de l'injustice et de la perdition, traversé des déserts sans pistes, mais nous n'avons pas connu la voie du Seigneur»[5]. On y préfigure une autre allégorie symbolique associative qui sera utilisée plus tard dans les sources chrétiennes des pères apostoliques – surtout dans la *Didaché* et l'*Épître de Barnabé* – le thème de l'existence des *deux voies*: d'une part la voie de la vérité et de la lumière et de l'autre celle de l'infidélité, de l'obscurité et de la déchéance, associées évidemment à la pureté et au péché ou à la vie et à la mort[6]. Mais ce thème a trouvé ses adeptes tant dans les textes vétérotestamentaires[7], dans ceux des adeptes de la secte de Qumrân[8], dans les écrits rabbiniques et aussi dans les ouvrages des écrivains ecclésiastiques[9]. Dans les écrits intertestamentaires, on le trouve exprimé de la plus claire manière dans les Testaments des douze patriarches[10] et surtout dans le *Testament d'Aser* où l'on montre que Dieu a donné aux fils des hommes deux voies qui peuvent être perçues comme manières d'action, de conduite ou comme finalités[11]. L'esprit de l'homme doit choisir entre la voie veillée par les anges de Dieu et celle des anges de Béliar. Le moment où il quitte ce monde, soit il est torturé par l'esprit du mal, qu'il a servi par ses convoitises et ses œuvres mauvaises, soit il connaîtra l'ange de la paix et acquérra la vie éternelle[12].

---

[2] *Ésaïe*, 41, 2; voir aussi 60, 1–3 et 19.

[3] *Ibidem*, 42, 1–7. Il préfigure le moment de la descente du Saint-Esprit au baptême de Jésus-Christ, quand les cieux se sont ouverts et une voix s'est fait entendre: «Celui-ci est mon Fils bien-aimé, celui qu'il ma plu de choisir» (*Matthieu*, 3, 17).

[4] *La Sagesse de Salomon*, 4, 15.

[5] *Ibidem*, 5, 6–7.

[6] *Învățătura celor doisprezece apostoli către neamuri*, I, 1–V, 2; voir aussi St. Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, 35, 5 (*SC*, 167, p. 156–159); *idem*, *Deuxième Épître aux Corinthiens*, V, 7 et VII, 3; *Épître de Barnabé*, 18, 1–20, 2 (*SC*, 172, p. 194–215); Hermas, *Le Pasteur*, 13, 3; 15, 1 et 35, 4 (*SC*, 53, p. 112–113, 116–117, 170–171). Pour approfondir toute la problématique, voir aussi Ph. Henne, *La pénitence et la rédaction du* Pasteur *d'Hermas*, dans *RB*, 98, 1991, 3, p. 358–397; A. Quacquarelli, *Accenti popolari alla catechesi pneumatologica dei primi secoli*, dans *VChr*, 19, 1982, p. 5–23; M. Marin, *Sulla fortuna delle* **Similitudini** *III e IV di Erma*, dans *VChr*, 19, 1982, p. 331–340; G. Schöllgen, *Die Didache als Kirchenordnung. Zur Frage des Abfassungsweckes und seinen Konsequenzen für die Interpretation*, dans *JAC*, 29, 1986, p. 5–26.

[7] *Le Siracide*, 21, 11: «La route des pécheurs est unie et sans pierres, mais au bout se trouve le gouffre du séjour des morts ».

[8] *Règle de la communauté*, III, 13–IV, 26 (surtout III, 20–21: la voie de la lumière et celui des ténèbres); I.D. Amusin, *Manuscrisele de la Marea Moartă*, Ed. Ştiinţifică, Bucarest, 1965, p. 101.

[9] F. Cumont, *Lux perpetua*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1949, p. 281.

[10] *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, p. 779.

[11] *Testament d'Aser*, I, 3–5.

[12] *Ibidem*, VI, 3–5; voir aussi V, 2–4.

Certains passages des livres des prophètes Zacharie et Jérémie conduisent eux-aussi vers l'idée de la venue d'un Messie qui est présenté comme «Lever», mais aussi comme «germe» et «rejeton », avec des références directes à la descendance de la lignée de David[13]. C'est parce que le terme hébraïque *semah* apparaît traduit dans la *Septante* comme *anatolé*, qui présente les deux sens mentionnés ci-dessus[14].

Deux autres paragraphes des Psaumes 97 et 112[15] parlent du Bienveillant, miséricordieux et juste qui «se lève dans l'obscurité comme une lumière pour les hommes droits». Ils préfigurent les mots de l'Apôtre Jean qui dans son évangile parlait de la vraie lumière, infinie, qui brille dans l'obscurité – associée avec le Mot primordial de Dieu – et qui se verse dans les esprits de ceux qui la reçoivent et croient, en leur donnant le pouvoir et par cela l'opportunité de devenir «des enfants de Dieu»[16]. Mais le monde qu'il a construit ne l'a pas reconnu[17], bien que «*la justice et le droit*» du «notre roi, du Saint d'Israël» sont *les bases du trône de Dieu*[18], qui brille devant lui comme le soleil[19], image métaphorique qu'on retrouve dans un des psaumes pseudo-davidiques de Qumrân[20]. Bien qu'il ait été l'oint du Seigneur, provenant de la dynastie de David[21], il allait être diffamé et rejeté pour que s'accomplisse la prophétie qui dit qu'aucun prophète ne sera bien accueilli dans son foyer et par ses proches[22].

Toutes ces idées sont directement associées à l'idée de droit de la divinité, car «les préceptes du Seigneur sont droits, ils rendent joyeux le cœur; le commandement du Seigneur est limpide, il rend clairvoyant»[23]. Mais *le feu* de sa fureur pourrait détruire dans un seul instant tous les habitants de la terre au grand jour du Seigneur parce qu'ils ont péché contre lui[24]. Car le Dieu de l'Ancien Serment était non seulement le Juge, le Maître qui accomplissait la guérison[25], mais aussi un qui connaissait bien la vengeance et la fureur[26], en détruisant un jour les peuples, surtout ceux fiers et hautains[27], et menaçant d'abaisser même le peuple élu pour sauver son Oint[28]. Mais le Très-Haut représentait paradoxalement en même temps le Bien par définition, juste, victorieux et humble[29], très endurant et très clément, pardonnant ceux qui se repentent avec l'âme sincère, car il regrette la méchanceté des individus[30].

La force, l'essence du divin se retrouve dans la lumière. Et la Divinité soit s'identifie avec elle, tel que l'a montré Ésaïe[31], et plus tard l'apôtre Jean au début de son évangile[32] et dans *l'Apocalypse*[33], soit il envoie la lumière qui «lui obéit en frémissant»[34]: «La lumière devient éclatante. Deux rayons sortent de sa propre main. C'est là le secret de sa force», et puis le prophète Habaquq ajoute: «Le soleil et la lune se sont arrêtés dans leur demeure à la lumière de tes flèches qui partent et à l'éclat foudroyant de ta lance»[35]. En plus, Ésaïe renforce le registre symbolique en associant la justice de Dieu à la lumière qui se disperse et son salut à *un flambeau qui brûle*[36]. C'est toujours dans ses écrits qu'on trouve l'association entre *la lumière divine* et *l'éclat*

[13] *Zacharie*, 3, 8 et notamment 6, 12; *Jérémie*, 23, 5–6.
[14] *PGL*, p. 125–126; *DGF*, p. 143; J. Daniélou, *Simbolurile creştine primitive*, Ed. Amarcord, Timişoara, 1998, p. 96–97; A. Negoiţă, *Noul Testament şi manuscrisele de la Qumran. Studiu critic*, Ed. Stephanus, Bucarest, 1993, p. 85–86.
[15] *Ps.* 97 (96), 10–12 et 112 (111), 3–4.
[16] *Jean*, 1, 1–12.
[17] *Ibidem*, 1, 11.
[18] *Ps*. 89 (88), 14 et 18.
[19] *Ps.* 89 (88), 36–37.
[20] Voir plus en bas, *11QPs*^{a}, XXVI, 9–15.
[21] *Ps.* 89 (88), 35–38.
[22] J.J. Kilgallen, *Your Servant Jesus Whom You Anointed (Acts 4, 27)*, dans *RB*, 105, 1998, 2, p. 185–201.
[23] *Ps.* 19 (18), 9.
[24] *Sophonie*, 14–18.
[25] *Ésaïe*, 13, 22.
[26] *Ps.* 94 (93), 1; *Ésaïe*, 34, 1–5; Tertulian, *Despre răbdare*, 15.
[27] *Ésaïe*, 2, 12.
[28] *Habaquq*, 3, 13.
[29] *Zacharie*, 9, 9.
[30] *La Prière du roi Manassé*, 5–8; *Habaquq*, 3, 2.
[31] *Ésaïe*, 60, 1–3 et 60, 19.
[32] *Jean*, 1, 1–9.
[33] *L'Apocalypse*, 22, 5.
[34] *Baruch*, 3, 33.
[35] *Habaquq*, 3, 4; 3, 11.
[36] *Ésaïe*, 62, 1.

de la gloire de Dieu qui est monté sur Jérusalem[37], pour que plus tard Ézéchiel, par l'intermédiaire de sa vision, indique l'Orient comme lieu d'origine de *la gloire* du Dieu d'Israël[38]. Les astres, créations de la divinité, ne font autre chose que répandre la lumière physique toujours par la volonté de la divinité, car «elles brillent avec allégresse pour leur Créateur»[39].

2. Les textes intertestamentaires

En ce qui concerne les écrits intertestamentaires, l'image métaphorique du Soleil de la Justice est utilisée de manière explicite dans une des pseudo-épigraphes de l'Ancien Testament[40]; il s'agit de celle relative aux visions et à l'activité des douze patriarches. Chacun d'eux, avant la fin de leur vie, suit l'exemple de leur père Jacob et appelle ses fils pour prononcer quelques discours contenant beaucoup de références eschatologiques[41]. Jean Daniélou considérait que ce texte constitue en réalité «la connexion entre le Qumrân et le judéo-christianisme». Selon lui, même si l'on prend en calcule la théorie de M. de Jonge, qui la considérait un ouvrage chrétien proprement-dit, ou que l'on reste adepte de la théorie des interpolations en fait il s'agirait d'un ouvrage de type chrétien[42]. Des études plus récentes ont montré que, malgré certaines interpolations chrétiennes du II^e^ siècle ap. J.-C., l'ouvrage dont on parle ne pouvait appartenir qu'à un juif hellénisé du II^e^ siècle av. J.-C., c'est à dire de la période de l'activité des Maccabées. R.H. Charles considérait comme le plus plausible qu'il ait été composé pendant le règne de Jean Hyrcan (137–107 av. J.-C.). Il aurait été le seul personnage messianique ayant des attributions royales, sacerdotales et prophétiques auquel auraient pu faire référence tant le texte en discussion (*Testament de Lévi*), que dans celui appartenant à Flavius Josèphe[43]. M. Philonenko et A. Dupont-Sommer l'ont considéré plutôt d'origine essénienne à cause de ses affinités avec les textes de la Mer Morte. J.H. Charlesworth montre que cette interprétation conduirait surtout vers la perspective du double messianisme, tout comme dans les écrits de Qumrân (trouvable surtout dans le cas du *Document de Damas*), autrement dit de l'existence d'un roi oint de la tribu de Juda et d'un prêtre de celle de Lévi[44].

Dans le *Testament de Lévi*, on dit d'abord que le personnage messianique[45], un équivalent du Maître de la Justice chez Esséniens, allait avoir en même temps des attributs prophétiques, royaux et sacerdotaux. Il allait se lever de la tribu de Juda, porter un nouveau nom et exercer un nouveau sacerdoce[46] pour toutes les nations[47]. Puis on chante pour le nouveau Prêtre un hymne de gloire dont le contenu est très intéressant, parce

[37] *Ibidem*, 60, 1–3; voir aussi F. Tristan, *Primele imagini creştine. De la simbol la icoană (secolele II–VI)*, traducere de E. Buculei şi A. Boroş, Ed. Meridiane, Bucarest, 2002, p. 308.

[38] *Ézéchiel*, 43, 2–4.

[39] *Baruch*, 3, 34–35; on trouve la même idée chez les auteurs ecclésiastiques: St. Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, 1, 20, 1–4; 2, 14, 1 (*SC*, 167, p. 134–135) ou Eusebiu de Cezareea, *Cuvântare ţinută cu prilejul sărbătoririi a treizeci de ani de domnie*, 5 et idem, *Despre sfântul mormânt*, 14 (*PSB*, 14, p. 192, 222).

[40] R. Nouailhat, *Les premiers christianismes*, Éditions Errance, Paris, *s.a.*, p. 52–61; H. Cousin *et al.*, *Le monde où vivait Jésus*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004, p. 474–495.

[41] Selon le modèle du livre 49 de la *Génese*.

[42] J. Daniélou, *op.cit.*, p. 95.

[43] Josephus, *The Jewish War*, I, 68 (*LCL*, 186, p. 35): «He was the only man to unite in his person three of the highest priviledges: the supreme command of the nation, the high priestwood, and the gift of prophecy. For so closely was he in touch with the Deity, that he was never ignorant of the future; thus he foresaw and predicted that his two elder sons would not remain at the head of the affairs»; pour cette triade historique, S. Talmon, *op.cit.*, p. 87–90.

[44] *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, p. 777–778; Th. M. Finn, *Anointing*, dans *EChr*, p. 56–58; A. Negoiţă, *Manuscrisele eseniene de la Marea Moartă*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1993, p. 84–95 (surtout p. 88); I. D. Amusin, *op. cit.*, p. 196–206. Au sujet du double messianisme qumrânien voir aussi S. Talmon, *The Concepts of Māšîah and Messianism in Early Judaism*, dans *The Messiah*, p. 101–107; L. H. Schiffman, *The Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls*, dans *The Messiah*, p. 116–129.

[45] *Testament de Gad*, VIII, 1–2: des tribus de Juda et de Lévi le Seigneur suscitera le salut d'Israel; *Testament de Dan*, V, 10; *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, p. 777: appelé aussi «le Fils» ou le «Sauveur du monde» dans le *Testament de Lévi*, 4, 1 et 14, 2, peut-être suite de certaines interprétations chrétiennes plus tardives.

[46] En s'avérant ainsi la prophétie d'Ésaïe (62, 1–2): «Pour la cause de Sion je ne resterai pas inactif, pour la cause de Jérusalem, je ne me tiendrai pas tranquille, jusqu'a ce que ressorte, comme une clarté, sa justice, et son salut, comme un flambeau qui brûle. Les nations verront ta justice, et tous les rois ta gloire. On t'appellera d'un nom nouveau que la bouche du Seigneur énoncera».

[47] *Testament de Lévi*, VIII, 11–15.

qu'il y a des références à la prophétie de Balaam de la quatrième livre de Moïse: son étoile allait se lever dans le ciel et répandre la lumière de la connaissance tout comme le soleil resplendit de la lumière en plein jour et les ténèbres de dessous le ciel allait disparaître et que la paix règne partout dans le monde[48], allusion claire à l'étoile qui devait monter de Jacob et régner fortement sur ses ennemis, de la cité ou d'ailleurs[49]. On fera connaître tous les mots de Dieu au Nouveau Maître, comme dans le commentaire essénien du livre du prophète Habaquq, où l'on fait découvrir au Maître de Justice tous les mots des servants de la divinité, c'est-à-dire les prophètes[50].

Le Testament de Juda a un plus d'importance non seulement à cause des spéculations messianiques et eschatologiques, mais aussi parce que l'auteur y utilise l'expression existante aussi dans l'écrit de Malachie, dans un contexte pareil, mais y en ajoutant des éléments repris des écrits d'Isaïe, de Jérémie et de Zacharie, surtout au sujet du symbolisme du germe/du rejeton et du sceptre du royaume. Comme dans le cas du *Testament de Lévi*, dans ce texte est rappelée aussi la prophétie de Balaam du livre des *Nombres* relative à l'étoile qui montera de Juda: «Après cela, une étoile se lèvera pour vous de Jacob, dans la paix, et un homme se lèvera de ma descendance, comme un soleil de justice, marchant avec les hommes dans la douceur et la justice et on ne trouvera en lui aucun péché, les cieux s'ouvriront sur lui, pour répandre l'Esprit, la bénédiction du Père saint, et c'est lui qui répandra l'esprit de grâce sur vous. Vous deviendrez ses fils en vérité et vous marcherez dans ses ordonnances, les premières et les dernières. Lui, c'est le Germe du Très-Haut, Elle, c'est la source donnant la vie à tous. Alors le sceptre de ma royauté resplendira, et de votre racine naîtra un tronc, d'où poussera un sceptre de justice pour les nations, pour juger et sauver tous ceux qui invoquent le Seigneur»[51].

On doit préciser que les recherches entreprises dans les dernières années confirment, par une série de résultats spectaculaires la variante biblique au sujet de l'activité de Balaam sur la rive d'est du Jourdain. Balaam avait été appelé par le roi du Moab, Balaq, fils de Cippor (Sephor), à maudire le peuple d'Israël, pour que les désastres qu'ils avaient provoqués aux Amorites ne répercutent pas sur son pays. Il était originaire de Petor, près de l'Euphrate, en Mésopotamie[52]. Conseillé par l'ange de Dieu, il arrivera bénir le peuple d'Israël pour sa croyance et prédire l'étoile qui allait monter de Jacob, bien qu'initialement il eut décidé de consulter sa déité païenne, peut-être un des nombreux Baalim[53]. Mais Balaam est resté connu non seulement par sa prophétie, mais surtout par l'inconstance dans sa foi, étant nommé «devin»[54] et tué par les israélites de pair avec les rois de Madiân pour avoir essayé de déterminer ceux-là de s'abattre de la parole divine[55]. En ce qui concerne lui et les autres pareils, Saint Pierre allait montrer qu'il aurait mieux valu pour eux de ne pas avoir connu *le chemin de la justice* que, l'ayant connu, de s'être détournés du saint commandement que leurs avait été transmis[56]. Sur les pouvoirs magiques de Balaam nous informe aussi une des représentations de ce prophète sur la fresque située dans la catacombe de Via Latina. Il apparaît une baguette de magicien dans la main et à sa droite c'est l'ange qui l'avait conseillé, mais étant vêtu d'une toge et ayant dans la main un couteau au lieu de l'épée brillante[57]. Or de telles baguettes magiques nommées couramment *barsom* auraient eu aussi les mages qui sont venus plus de mille ans après la prophétie de Balaam, lui aussi originaire d'Orient[58], pour voir l'étoile prédite et prier Jésus-Christ[59]. Dans certaines traditions de l'Orient, Balaam n'était pas pris seulement pour un magicien[60], mais il était associé à Zoroastre, selon une équation où, comme le disent Cumont et Bidez, «l'apocalyptique mazdéenne aurait fortement influencé le messianisme d'Israël»[61].

---

[48] *Ibidem*, XVIII, 3–4.

[49] *Les Nombres*, 24, 7 et 24, 17–19; à comparer à *Jean*, 1, 45. Voir aussi J. Daniélou, *op.cit.*, p. 93–109.

[50] *Commentaires d'Habacuc*, VII, 4–5 (*Écrits intertestamentaires*, p. 346).

[51] *Testament de Juda*, XXXIV, 1–4 (*Écrits intertestamentaires*, p. 873–874); *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, p. 801.

[52] Surtout *Les Nombres*, 22–24, aussi que les commentaires ultérieures des écrits vétéro- et néotestamentaires. *DEPB*, p. 419–420.

[53] F. Tristan*, op.cit.*, p. 216.

[54] *Josué*, 13, 22.

[55] *Les Nombres*, 31, 16; *Juda*, 11; *L'Apocalypse*, 2, 14.

[56] *II Pierre*, 2, 15–21.

[57] F. Tristan, *op.cit.*, p. 217–218.

[58] W. Burkert, *Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern*, aus dem Italienischen ins Deutsche übertragen vom Verfasser, Verlag C.H. Beck, München, 2003, p. 107–134.

[59] Voir aussi *Ésaïe*, 2, 5–6; Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, 58 (*SC*, 62, p. 122–123).

[60] J. Délumeau, *op.cit.*, p. 100–101.

[61] F. Cumont, J. Bidez, *Les mages hellénisés*, I, p. 48–49.

Celui qui explique de la manière la plus claire la relation entre les mages d'Orient qui ont vu l'étoile à Bethléem et Balaam c'est Origène: «Les mages voyant un signe de Dieu sur le ciel, désirèrent voir qu'est-ce qu'il montrait. Je crois qu'ils connaissaient les prophéties de Balaam, racontées par Moïse»[62], et dans une autre partie du texte il montre que ces mages auraient été des disciples de Balaam dans les mystères de la magie, étant donné le prestige duquel il jouissait en Mésopotamie[63].

Les fouilles archéologiques réalisées par une équipe hollandaise de chercheurs ont confirmé la présence à l'est du Jourdain, dans la région de Moab, d'un sanctuaire situé à Tell Deir Alla, qui avait été utilisé entre 1600–1200 av. J.-C. environ[64]. Le site respectif a été identifié avec Penouël ou Peniel, une localité moabite mentionnée aussi en d'autres textes bibliques[65]. Ce qui est intéressant c'est que sur les parois du sanctuaire a été découverte une inscription à dater de 750 av. J.-C., qui fait référence aux conseils de Balaam, fils de Béor, «l'homme qui voit les dieux»[66]. Ça confirme donc tant sa qualité de prophète que son idolâtrie, car ici il n'est plus nommé «l'homme qui voit à l'œil ouvert» et celui «qui voit ce qui montre le Puissant», comme à l'époque où il était sous l'ordonnance de l'esprit de Dieu, tel que le disent les Ecrits Saints[67].

Un aspect significatif c'est que la prophétie de Balaam au sujet de l'étoile montée de Jacob a été prononcée près du lieu où celui-ci a lutté avec Dieu dans l'obscurité jusqu'à l'aube et l'emportant, il a reçu, en dehors de la bénédiction divine, un nouveau nom, celui d'Israël[68]. C'est pourquoi le lieu par lequel on pouvait passer la rivière d'Yabboq été nommé Peniel, c'est-à-dire «Face de Dieu» car c'est là que Jacob a vu Dieu face à face[69].

Selon certaines interprétations, une autre vision, présentée dans le *Testament de Neftali*, dans la quarantième année du prophète, est considérée comme une préfiguration de l'apparition de Messie en tant que Soleil de Justice. L'image symbolique de Lévi, qui devient brillant comme le soleil après l'avoir vaincu et les douze rameaux de palmier qu'il reçoit d'un jeune-homme en signe de la victoire, pendant la fête des Tentes du Mont des Oliviers ressembleraient beaucoup, selon certains chercheurs, à l'épisode de l'apparition de Jésus-Christ dans le même lieu et son entrée dans la ville de Jérusalem[70]. Mais cette vision fait référence tant à Lévi qu'à Juda. Le premier triomphe dans la lutte contre le soleil et l'autre contre la lune et leur visage devient brillant comme les astres correspondantes. Pendant que Lévi recevait les douze branches de palmier, de sous les pieds de Juda jaillissaient un nombre similaire de rayons[71]. Ça met en évidence la supériorité de Lévi par rapport à Juda et implicitement de la fonction sacerdotale par rapport à la royauté. L'explication, on la trouve dans le *Testament de Juda*. À Juda on a confié la royauté et la possession sur tout ce qui est sur la terre et à Lévi le sacerdoce et tout ce qui se trouve dans les cieux: «De même que le ciel est au dessus de la terre, de même le sacerdoce de Dieu est supérieur à la royauté terrestre, a moins qu'à cause du péché, il ne se détache du Seigneur et ne soit dominé par la royauté terrestre»[72].

Je crois que dans ce cas il est nécessaire de souligner un autre élément qui nous semble significatif, car il apparaît assez fréquemment dans les textes bibliques que dans les écritures plus tardives des Pères de l'Église: *le motif du juste qui brille comme un soleil*. C'est une image relative à Moïse et à Élie[73], et puis à Constantin le Grand, mais dans ce cas-ci ayant une claire teinte idéologique[74]. Ce qui est intéressant c'est que le témoignage d'Eusèbe de Césarée et renforcé par un micrasiatique. Il s'agit d'une statue équestre de Constantin, élevée à une date inconnue à Termessos, en Pissidie, en tout cas après sa victoire contre Licinius, dédiée

[62] Origen*, Contra lui Celsus*, I, 59–60.

[63] Origène, *Homélies sur les Nombres*, XIII, 7 (*SC*, 29, p. 277–278).

[64] *La Terre Sainte. Cinquante ans d'archéologie*, I, sous la direction de Jacques Briend, Éd. Bayard, Paris, 2003, p. 298–299.

[65] Par exemple en *Juges*, 8, 8–9.

[66] *La Terre Sainte…*, p. 298: «Admonitions de l'inscription de Balaam, Bar Beor, l'homme qui voit les dieux» (trad. É. Puech).

[67] *Les Nombres*, 24, 2–3 et 15–17.

[68] *La Terre Sainte…*, p. 298.

[69] *La Genèse*, 32, 22–32.

[70] J. Délumeau, *op.cit.*, p. 15.

[71] *Testament de Nephtali*, V, 1–4.

[72] *Testament de Juda*, XXI, 2–4.

[73] J. Délumeau, *op.cit.*, p. 79; Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii*, V, 10–11.

[74] Eusebius, *Life of Constantine*, II, 2, 3 (ed. A. Cameron & S. G. Hall, 1999, p. 95); J. R. Fears, *The Theology of Victory at Rome*, dans *ANRW*, II, 17.2, p. 750–752.

«à Constantin Auguste, *le soleil qui voit toutes les choses*»[75]. On retrouve ce motif aussi au sujet de David, dans la description idéalisée offerte par l'huitième psaume pseudo-davidique de Qumrân: «David fut un sage et une lumière semblable à la lumière du soleil, et un scribe, et un homme intelligent et parfait en toutes ses voies devant Dieu et les hommes»[76].

L'association entre l'idée de justice divine et le symbolisme solaire est mise en rÉlief également par certains écrits esséniens. Il s'agit surtout du *Livre des Mystères,* des *Psaumes pseudo-davidiques* et de *l'Écrit de Damas*. Le premier texte (*1Q 27*) présente certaines analogies avec les signes de la deuxième apparition (*parousia*) des textes évangéliques[77] et il est très rapproché du genre apocalyptique aussi, à cause de son contenu[78]. Il provient d'un fragment découvert en 1947 dans la première grotte de Qumrân et contient deux colonnes incomplètes dont une seule a quelques lignes intégrales. Mais le peu d'informations qu'on a pu reconstituer après la lecture de ce texte très dégradé est éloquent. «Le mystère de l'avenir» auquel fait référence le premier paragraphe restera inconnu jusqu'au moment de l'apparition du personnage messianique, tout comme les signes du passé leur sont restés inconnus. Ce texte se réfère, le plus probable, au jugement divin[79]. On dit ça parce que dans le deuxième paragraphe, relatif à l'attente de la venue du Maître de Justice, sont présentés les signes qui deviendrons visibles au moment de l'apparition de ce personnage: une foi détruites les matrices de la perversité, le vice s'évanouira devant la justice tout comme l'obscurité disparaît à la venue de la lumière. Le péché disparaîtra comme la fumée, à jamais, car *la justice* s'épanouira comme un *soleil,* comme un «principe universel». Et ne seront plus même ceux qui retiennent de merveilleux secrets parce que la connaissance remplira le monde et la folie ne trouvera plus sa place[80]. On retient que dans ce cas, le symbolisme solaire se rapporte à l'esprit justicier de la divinité qui se manifeste en signe qui accompagne le moment de l'apparition et non spécialement au personnage providentiel.

L'Écrit de Damas présente certaines analogies avec le texte des Testaments des douze patriarches, surtout ceux de Lévi et de Juda, que l'on a mentionnés ci-dessus, à la différence très importante qu'on y fait une distinction nette entre l'étoile qui montera et qui est représentée par le Chercheur de la Loi, le Messie sacerdotal aaronide, et le sceptre, c'est-à-dire le Maître de Justice, le Messie temporel davidique[81].

Ce sont deux psaumes esséniens pseudo-davidiques qui attirent l'attention. Il s'agit des deux derniers textes de la collection non-canonique, le septième et l'huitième, qui apparaissent sur le rouleau trouvé en 1956 dans la caverne XI de Qumrân. Sur le même rouleau il y a aussi 36 autres psaumes canoniques. Le septième psaume reflète le mieux la mystique essénienne; c'est un hymne adressé à la divinité en tant que créatrice du monde[82] où l'on présente les principaux moments du premier jour de la Genèse[83], quand la lumière est séparée de l'obscurité pour que *l'aurore* apparaisse: «Grand et saint est Iahvé / le Saint de saints pour toutes les générations / Devant lui va la majesté / et derrière lui le grondement des grandes eaux./ Grâce et Vérité environnent sa face; / Vérité et Droit et Justice sont le fondement de son trône[84]. / Il a séparé la lumière de la nuit épaisse, / il a fondé l'aurore par l'intelligence de son cœur / Alors tous les anges ont vu et ils ont poussé des cris de joie, / car il leur a fait voir ce qu'ils ne connaissaient pas (…)». On trouve dans ce passage un rapprochement intéressant entre le texte essénien et le début de l'Evangile selon Jean, où le Logos, le Verbe – appelé par l'apôtre Paul l'image visible du Dieu invisible[85] – est perçu comme *un deuxième Moïse* qui

---

[75] *TAM*, III.1, 45 (p. 39): *Konstanteino Seb(asto), / Helio / Pantepopte / ho demos* ; I. Tantillo, *Attributi solari della figura imperiale in Eusebio di Cesarea*, dans *MedAnt*, 6, 2003, 2, p. 46.

[76] *11QPs*^{a}, 27, 2.

[77] *Matthieu*, 24, 3–51.

[78] De la même manière que dans *La Description du Nouveau Jérusalem*, un autre texte essénien qui fait référence au Nouveau Jérusalem, duquel il est sujet d'ailleurs chez *Ézéchiel*, 40–48 et dans l'*Apocalypse*, 21, 9–27. Voir aussi A. Negoiță, *op.cit.*, p. 79.

[79] *Livre des mystères* (*1Q 27*), I, 3–4.

[80] *Ibidem*, I, 5–7; pour une autre manière de traduction, cf. I. D. Amusin, *op.cit*., p. 118.

[81] *Écrit de Damas*, VII, 10–21; L. H. Schiffman, *op. cit.*, p. 117–119; S. Talmon, *op.cit.*, p. 104–107; J. Délumeau, *op. cit.*, p. 94–95; I. D. Amusin, *op.cit.*, p. 104–105.

[82] *11QPs*^{a}, XXVI, 9–15.

[83] *La Genèse*, I, 3–5.

[84] L'enchaînement des deux termes comme attributs de la divinité apparaît aussi dans le Psaume 111 (110), 7–8; mais on retrouve bien la même image dans le Psaume 89 (88), 14–15: «Le Droit et la Justice sont le fondement de son trône». Voir aussi *Ps.* 112 (111); P. Auffret, *Grands sont les œuvres de YHWH. Étude structurelle du Psaume 111*, dans *JNES*, 56, 1997, 3, p. 183–196.

[85] *Colossiens*, 1, 15.

renouvelle la loi que le prophète a donnée au peuple élu; «et si la Loi fut donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ»[86].

3. Le Nouveau Testament et les ouvrages des écrivains ecclésiastiques

Dans les sources chrétiennes, soit qu'il s'agisse du Nouveau Testament ou des écritures des pères apostoliques, des apologètes ou de tous les écrivains ecclésiastiques jusqu'à Jean de Damas – y compris bien sûr ceux qui sont originaires de l'Asie Mineure, les pères cappadociens –, le concept de Soleil de Justice, qu'il se réfère strictement à l'une des personnes de la Sainte Trinité où à la divinité en ensemble, acquiert de nouvelles valences. Il arrive à souligner *la majorité des aspects doctrinaires* du symbole nicéen de croyance beaucoup avant les deux synodes œcuméniques. On essayera donc de présenter d'abord le contexte où l'expression (Soleil de Justice) apparaît aux Pères Saints, en donnant des exemples représentatifs pour la période jusqu'à deuxième moitié du VI^{e} siècle, et puis on va souligner son importance, surtout dans l'iconomie de la rédemption.

Le texte de l'Évangile parle de l'astre levant venu d'en haut pour donner au peuple le salut par le pardon des péchés par la grâce de Dieu. «Il est apparu à ceux qui se trouvent dans les ténèbres et l'ombre de la mort, afin de guider nos pas sur la route de la paix»[87]. Etant *lumière spirituelle*, il n'a pas pu être vaincu par l'obscurité, mais il l'a emportée[88]. L'Apôtre avait été appelé pour parler de la lumière[89] et de l'incarnation du Verbe[90], le Fils Unique du Père, qui n'est pas né du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu[91]. C'est comme ça que l'ange Gabriel aussi avait annoncé la naissance de ce qui allait s'appeler soi même «la Lumière du monde»[92]: «Voici que tu vas être enceinte, tu enfanteras un fils et tu lui donneras le nom de Jésus. Il sera grand et sera appelé fils du Très-Haut. Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père. (…) L'Esprit Saint viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre; c'est pourquoi celui qui va naître sera saint et sera appelé Fils de Dieu. (…) car rien n'est impossible à Dieu»[93].

Dans un des paragraphes antérieures on a parlé du rapprochement entre les notions de germe/rejeton et celui de Levant, à partir du double sens du mot *anatolé* qui traduit celui de *semah* du texte hébraïque. C'est l'interprétation que *Justin le Martyr* (100–165 ap. J.-C.) donne trois fois aux passages des livres des prophètes Zacharie et Jérémie. Toujours avec cette signification on doit percevoir l'expression «l'astre levant venu d'en haut», que Zacharie, père de Jean-Baptiste, utilise lorsqu'il bénit Dieu et prophétise l'apparition du petit Jésus[94]. Mais outre le sens de Levant, Justin indique d'autres dénominations utilisées dans l'Ancien Testament pour désigner Jésus-Christ: ange, étoile, Fils de l'homme, sagesse, Fils de Dieu, jour, aube, bâton, fleur, la pierre du bout de l'ongle[95], Homme unique, sans péché[96]. Mais de même que *Saint Irénée de Lyon* (130–200 ap. J.-C.), St. Justin mentionne deux aspects dogmatiques très importants: *la préexistence du Fils Unique du Père* depuis toujours et *la double nature* de Jésus, divine et humaine, élu en ce qui concerne le corps de la dynastie de David[97]. Autrement dit, c'est le Fils de Dieu et le Fils de l'Homme. On peut y ajouter *l'affirmation de la consubstantialité,* de l'évangile selon Jean: «Moi et le Père nous sommes un»[98]. C'est donc beaucoup avant que les dogmes respectifs soient définitivement établis dans le credo nicéen. La même importance a la mention de Justin sur la triple qualité sous laquelle a actionné Jésus dans le monde et qui a été préfigurée dans les prophéties de l'Ancien Testament: celle de prêtre éternel, d'empereur des cieux et de prophète[99].

---

[86] *Jean*, 1, 14; 1, 17.
[87] *Luc*, 1, 77–79.
[88] *Jean*, 1, 5; Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens*, 31 (*SC*, 3, p. 157–158); Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, V, 5, 29, 6 (*SC*, 278, p. 72–73); Eusebiu de Cezareea, *Despre sfântul mormânt*, 8 (*PSB*, 14, p. 225); Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 12.
[89] *Jean*, 1, 9.
[90] *Ibidem*, 1, 13–14.
[91] *Ibidem*, 1, 13.
[92] *Jean*, 8, 12; 8, 18–19; 9, 5.
[93] *Luc*, 1, 31–37.
[94] *Luc*, 1, 68–79.
[95] Sf. Iustin Martirul, *Dialog cu iudeul Trifon*, 100; 106; 126 (*PSB*, 2, p. 210, 217–218, 240).
[96] *Ibidem*, 17.
[97] *Ibidem*, 100; *DTO*, p. 190–191.
[98] *Jean*, 10, 30.
[99] Sf. Iustin Martirul, *op.cit.*, 36; 42; 45 (*PSB*, 2, p. 130–131, 137, 140–141).

Au sujet de la *préexistence du Fils*, St. Justin ajoute, en complétant le tableau doctrinaire avec des arguments de la Bible, qu'avant tout, Dieu a crée de Lui-même *un principe* et un certain *pouvoir rationnel*, appelé par le Saint Esprit Gloire de Dieu ou Fils ou Sagesse, ange, Dieu, Seigneur, Verbe, et parfois Il s'appelle soi-même Maître principal de l'armée, par exemple lorsqu'il apparaît à figure humaine à Josué Navi. Car il se nomme toujours selon la manière dans laquelle il servit la volonté divine et du fait qu'il est *né du Père par volonté*[100].

Celui qui renforcera les affirmations de Justin au sujet de la perception de la divinité en général, mais aussi au celui des personnes de la Trinité c'est son contemporain, *Théophile d'Antioche* (deuxième moitié du II^e^ siècle ap. J.-C.). Il est bien connu d'ailleurs l'apport des Antiochiens à l'enrichissement du vocabulaire théologique chrétien. Si son prédécesseur, Ignace le Théophore, a été le premier écrivain ecclésiastique à avoir utilisé les termes de *christianisme* (*christianismos*) et d'*Église universelle* (*katholike Ekklesia*), Théophile a eu le mérite d'avoir utilisé le terme de *Trinité* (*Trias*) justement pour souligner l'unité de Dieu dans les trois personnes de la Trinité – Dieu le Père, le Verbe et la Sagesse ou le Saint Esprit. Ainsi que lui-même le montre, le Verbe c'est Dieu, Fils de Dieu, né de Dieu[101]. Dans son dialogue avec Autolycus, il dit que la déité ne peut pas être perçue avec les yeux du corps, parce que Dieu est illimité et il ne peut pas être saisi par ceux qui n'ont l'âme pure. Car les péchés, dit-il rendent obscure et sont comme une impureté qui, une fois entrée dans l'œil, t'empêche de voir la lumière du soleil, c'est à dire Jésus-Christ[102]. Pour lui la différence entre l'homme et son créateur est semblable à celle entre le soleil et la lune. C'est une différence basée non seulement sur l'importance, donnée par le pouvoir et par la gloire, mais aussi parce que l'homme, de même que la lune, a besoin de la lumière du soleil. De manière pareille, les étoiles, en fonction de leur luminosité sont des images des prophètes et des justes; les étoiles errantes seulement, auxquelles l'obscurité des ténèbres se garde pour eux dans l'éternité[103], représentent ceux qui quittent la loi, les apostats, associés par l'apôtre Juda avec ceux qui suivent la voie de Caïn ou celle des errances des Balaam[104]. De la même manière que Justin, Théophile d'Antioche énumère les principaux dénominations attribuées à la divinité dans un des plus beaux passages de la littérature chrétienne qui parlent de l'essence et de la nature de Dieu: «Sa gloire le rend sans limite, sa grandeur sans bornes, sa hauteur au-dessus de toute idée, sa force incommensurable, sa sagesse sans équivalent, sa bonté inimitable, sa bienfaisance indicible. Si je l'appelle «*lumière*», c'est une de ses créatures que je nomme; si je l'appelle «*Verbe*», c'est son principe; l'appelé-je «*intelligence*»? c'est son intelligence; l'appelé-je «*souffle*»? c'est sa propre respiration; l'appelé-je «*sagesse*»? c'est ce qu'il engendre; l'appelé-je «*force*»? c'est sa domination; l'appelé-je «*puissance*»? c'est son activité; l'appelé-je «*providence*»? c'est sa bonté; l'appelé-je «*souveraineté*»? c'est sa gloire; l'appelé-je «*seigneur*»? c'est le dire juge; l'appelé-je «*juge*»? c'est le dire juste; l'appelé-je «*père*»? c'est dire tout ce que j'en puis dire; l'appelé-je «*feu*»? c'est sa colère que je nomme (…) Il n'a pas de commencement parce qu'il n'est pas engendré; il est immuable autant qu'immortel. (…) Il est Seigneur parce qu'il est maître de tout; Père parce qu'il existe avant tout; Fondateur, Créateur, parce qu'il a tout produit et crée; Très-Haut, parce qu'il est supérieur à tout; universel Souverain, car lui-même il est maître de tout et il contient tout»[105].

*Méliton de Sardes***,** dont la christologie se rapproche de celle d'Irénée et de Justin le Martyr, offre une parallèle intéressante entre le lever quotidien du soleil de l'Océan universel et son plongeon dans l'eau froide au coucher d'une part et le baptême de Jésus dans le Jourdain de l'autre[106]. Une des appellations qu'il attribue à l'océan est celle de «baptistère du soleil». Un tel rapprochement entre l'idée de *baptême* et celle de *lumière* se retrouve d'ailleurs chez Justin le Martyr[107], chez Clément d'Alexandrie[108] ou chez Tertullien, où le baptême est appelé couramment «illumination», parce que ceux qui sont baptisés deviennent éclairés. Le baptême est

[100] *Ibidem*, 54 et 61.

[101] Théophile d'Antioche, *Trois livres à Autolycus*, II, 22 (*SC*, 20, p. 154–157).

[102] *Ibidem*, I, 2 (*SC*, 20, p. 60–63).

[103] *Juda*, 1, 13.

[104] Théophile de l'Antioche, *op.cit*, II, 14; 29 (*SC*, 20, p. 134–137, 174–175).

[105] *Ibidem*, I, 3–4 (*SC*, 20, p. 62–67).

[106] Méliton de Sardes, *Fragments* (*Sur le baptême*), VIIIb, 3 (*SC*, 123, p. 229–233); J. Daniélou, *Simbolurile creştine primitive*, p. 79, n. 19, où l'on indique de façon érronée le numéro du fragment, VI au lieu de VIIIb.

[107] Sf. Iustin Martirul, *Apologii*, I, 61 (*PSB*, 2, p. 67); idem, *Dialogul cu iudeul Trifon*, 39, 6 (*PSB*, 2, p. 134).

[108] Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, V, 2, 15, 3 (*SC*, 278, p. 46–49=*PSB*, 5, p. 319); idem, *Le pédagogue*, I, 6, 26, 1–I, 6, 30, 3 (*SC*, 70, p. 158–167).

d'habitude mis en relation avec l'idée de Levant, car celui qui va être baptisé reconnaît sa foi en priant tourné vers l'est[109]. En prenant certains éléments de la philosophie païenne, surtout d'Héraclite et des stoïciens, Méliton croyait que le soleil se renouvelait chaque matin et qu'il se nourrissait de l'eau où il se levait à chaque coucher comme «un baptême mystique»[110]. La lune et les étoiles ne faisaient que suivre son exemple et plongeaient eux aussi dans ce baptistère du soleil en se purifiant le scintillement. Brûlant comme une torche qui ne s'éteint jamais, il montait chaque matin dans son char tiré par des chevaux de feu, pour parcourir sa route quotidienne à travers les cieux. D'une manière pareille, Jésus-Christ a plongé dans le Jourdain, Lui qui est Maître de la création, le Soleil de l'Orient qui apparaît tant aux morts de Hadès qu'aux mortels.

St. Hippolyte (170–236 ap. J.-C.) ajoute de nouvelles valences en plan symbolique, en appelant Jésus *jour*, *soleil* et *an.* C'est la raison pour laquelle les apôtres sont associés aux heures du jour et aux mois de l'année. C'est une image symbolique prise du milieu judéo-chrétien qui sera développée ultérieurement par de nombreux autres auteurs chrétiens comme Méthode d'Olympe, Origène, St. Cyprien, St. Ambroise, Zénon de Vérone et St. Augustin. C'est l'image qui a facilité la comparaison avec les douze tribus d'Israël, mais aussi avec les douze signes du cycle zodiacal[111].

Clément d'Alexandrie (vers 150-entre 211 et 215 ap. J.-C.), en associant Jésus au soleil, il lui donne trois dénominations: le *Soleil de l'âme* d'abord, parce qu'il se lève des profondeurs de l'esprit et illumine le regard de l'âme[112], une image très proche de celle présentée au V^e^ siècle par St. Maxime le Confesseur, lorsqu'il parle du *soleil intelligible de la justice*, qui doit être différentié de celui *sensible*[113]. On doit faire la différence entre le premier, nommé d'ailleurs «le maître du feu» ou «le maître des vents», et sa création, l'astre solaire, car c'est le Créateur qui est l'illuminateur du soleil sensible[114].

En deuxième lieu, il est le *Soleil de la Résurrection* qui existe avant l'acte de la Création, parce qu'il est né avant l'étoile du matin. Il «a donné de la vie par ses rayons» avec lesquels il peut éveiller et faire lever de l'obscurité même, ceux qui s'y sont égarés[115]. Il est le maître du jour éternel, car le véritable «aujourd'hui», c'est le jour continu de Dieu, «l'image de l'éternité, et le jour est le symbole de la lumière et le Logos est la lumière des hommes, par laquelle nous voyons Dieu»[116]. C'est pourquoi *St. Cyprien de Carthage* (210–258 ap. J.-C.) conseillait les croyants de prier le vrai Soleil et la vraie lumière le matin et le soir et dans chaque moment du jour et de la nuit, car pour les fils de la lumière, la nuit est jour aussi[117]. Et on ne doit pas prier n'importe comment, ajoute Clément d'Alexandrie, mais en regardant vers l'est, car c'est de là qu'est montée la lumière qui a fait que les ignorants connaissent la vérité; et c'est pourquoi l'Orient représente «l'image du jour de naissance»[118].

Troisièmement, Jésus-Christ est *le Soleil de Justice*. Au ce sujet, Clément donne les plus détaillées et le plus intéressantes explications de l'utilisation de cette formule par tous les écrivains ecclésiastiques. D'abord la justice est le résultat de sa bonté et de sa patience illimitées, parce que Dieu répand partout sa lumière, non différentiée, en donnant à tous la possibilité de la recevoir n'importe quel soit leur état et n'importe s'ils lui obéissent ou non. La lumière de Jésus est beaucoup plus forte et beaucoup plus importante que celle du soleil sensible, car c'est par elle que les aveugles retrouvent leur vue, la nuit disparaît, le feu prend peur et la mort s'en va[119]. Ce qui est intéressant aussi c'est la parallèle que l'auteur fait entre la route parcourue chaque jour

[109] A. Hamman, *La prière,* dans *ANRW*, II, 23.2, p. 1211.
[110] F. Cumont, *Lux perpetua*, p. 289–293.
[111] J. Délumeau, *op.cit.*, p. 111–113; F. Tristan, *op.cit.*, p. 310.
[112] Clément d'Alexandrie, *Le protreptique*, VI, 68, 4 (*SC*, 2, p. 133–134=*PSB*, 4, p. 126).
[113] Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 41 (*Tâlcuire duhovnicească a celor spuse în Evanghelia despre cel căzut între tâlhari*).
[114] Clément d'Alexandrie, *op.cit.*, VI, 67, 2 (*SC*, 2, p. 132–133=*PSB*, 4, p. 125).
[115] *Ibidem*, IX, 84, 1–2 (*SC*, 2, p. 151=*PSB*, 4, p. 137).
[116] *Ibidem*, IX, 84, 6 (*SC*, 2, p. 152=*PSB*, 4, p. 138).
[117] Sf. Ciprian, *Despre rugăciunea domnească*, 34–35.
[118] Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, VII, 43, 6–8 (*SC*, 428, p. 150–153=*PSB*, 5, p. 503): «Et puisque l'orient est une image du jour de naissance et que de là grandit la lumière qui resplendit hors des ténèbres, mais que (de là) aussi s'est levé à la façon du soleil le jour de la connaissance de la vérité pour ceux qui erraient dans l'ignorance, c'est vers le soleil matinal que se font les prières. Aussi les plus anciens des temples regardaient-ils vers le couchant; cela permettait aux gens debout face aux statues d'apprendre a se tourner vers l'orient». Pour la prière vers l'est, A. Hamman, *op.cit.*, p. 1209–1212.
[119] Clément d'Alexandrie, *Le protreptique*, XII, 119, 3 (*SC*, 2, p. 189=*PSB*, 4, p. 159): «Le Christ brille plus que le soleil, lui qui fait voir les yeux des aveugles; la nuit fuira loin de toi, le feu prendra peur, la mort s'en ira; tu verras les cieux, ô, vieillard…».

par l'astre solaire à travers la voûte céleste à l'ordonnance du Père et la voie éternelle suivie par le Fils à travers toute l'humanité en tant que Soleil de Justice: «„le Soleil de justice", qui passe partout dans sa chevauchée, visite également toute l'humanité, imitant Son Père qui „sur tous les hommes fait lever son soleil" distille *la rosée de la vérité*», la rosée de la vraie croyance[120]. Bien que dans le texte ne soit mentionnée explicitement l'existence d'un certain véhicule du soleil, le rapprochement avec le motif iconographique représenté par la fresque de la catacombe des Saints Pierre et Marcellin ou celui de l'hypogée de Vatican est évident[121]. On entrevoit une association avec le motif du Rédempteur comme «eau de la vie» ou comme «source de l'eau vive»[122], un symbole du principe créateur, régénérateur et purificateur[123], ainsi qu'il apparaît mentionné dans les écritures bibliques[124], esséniennes[125] ou chez les apologètes[126].

Pour Clément, Jésus-Christ est nommé Soleil de Justice parce qu'Il a offert à *tout le monde* la possibilité de recevoir le vrai *héritage*, en plantant la nouvelle loi dans les âmes et en donnant le prêche qui divinise l'être humain. Dieu a voulu débarrasser l'homme des chaînes du péché, de la volupté, avec lesquels Adam s'est lié au moment où il avait été attiré par le serpent et a cause duquel il avait été jeté du jardin du paradis. Mais par le miracle de l'incarnation et puis par la soumission du serpent et de la mort, à savoir du péché[127], «Le Seigneur est étendu et l'homme s'est relevé; celui qui était tombé du paradis reçoit une récompense encore plus grande de sa soumission, le ciel»[128]. C'est le rôle même de la transformation symbolique de l'obscurité en lumière et du coucher en lever, car ceux qui avaient été «emprisonnés à l'ombre de la mort» ont pu recevoir la lumière éternelle de la dignité, une lumière plus pure que celle du soleil: «C'est lui qui a changé le couchant en orient, la mort en vie par sa crucifixion, qui a arraché l'homme à la perdition pour l'attacher au firmament; il transplante la corruption pour qu'elle devienne incorruptibilité, il transforme la terre en cieux, lui le laboureur de Dieu, „qui répand des signes favorables, excite les peuples à l'œuvre" du bien, „rappelle le moyen de vivre" selon la vérité; il nous gratifie de l'héritage paternel, réellement grand et divin, et inadmissible; il divinise les hommes par un enseignement céleste, „donnant des lois à leur intelligence et les inscrivant dans leur cœur"»[129].

Jésus-Christ est aussi juge et maître des armées: le Christ-Logos prononce *l'homélie de la justice* – qui peut conduire vers la mort éternelle de ceux qui ne la suivent et peut être parole rédemptrice pour ceux qui suivent l'ordonnance – et en même temps il convoque ses *soldats* pour *la guerre invisible* contre le Mauvais[130]. L'Evangile de la paix est perçue comme une trompette destinée à réunir «son armée non sanglante» et d'annoncer la guerre pour «éteindre les flèches enflammés du diable». Ce qui est promis aux soldats c'est *le royaume des cieux*: «les armes non vulnérables» de l'armée de Jésus-Christ ne sont, paradoxalement, de nature matérielle, car ce n'est ainsi qu'on peut lutter contre les esprits malins. Ce sont les armées de la paix, du Saint Esprit, les mêmes que celles énumérées par St. Apôtre Paul dans son épître aux Ephésiens: la cuirasse de la justice, le bouclier de la foi, la casque du salut, l'épée de l'Esprit, qui est la parole de Dieu[131].

Dans un autre ouvrage, Clément fait une comparaison entre la philosophie hellène et l'écriture chrétienne. La philosophie païenne a joué son rôle jusqu'à la propagation du Verbe. Cette idée à été mise en rÉlief plusieurs fois par des Pères de l'Église comme Clément d'Alexandrie, Lactance ou Eusèbe de Césarée, qui ont essayé de prouver qu'il avait vraiment existé une période de préparation évangélique et que certains écrivains d'avant l'apparition de Messie avaient pu arriver à une connaissance assez profonde de la vérité.

[120] *Ibidem*, XI, 114, 3 (*SC*, 2, p. 182=*PSB*, 4, p. 155).
[121] J. Daniélou, *op.cit.*, p. 78–79.
[122] *Jérémie*, 2, 13; *Ézechiel*, 47, 1; *Zacharie*, 14, 8.
[123] Sf. Iustin Martirul, *Dialog cu iudeul Trifon*, 14 (*PSB*, 2, p. 106).
[124] *Ésaïe*, 41, 18; *Jean*, 4, 10–14.
[125] Dans l'*Hymne O*, 4–8 de Qumrân, Le Maître de justice est envisagé tant comme «un jaillissement d'eau dans une terre aride» et plantateur «des arbres de la vie» de la plantation éternelle, que comme «fontaine éternelle» (*Écrits intertestamentaires*, p. 264–265); voir aussi F. Tristan, *op.cit.*, p. 36.
[126] Sf. Iustin Martirul, *op.cit.*, 69 (*PSB*, 2, p. 175).
[127] Clément d'Alexandrie, *Le protreptique*, XI, 115, 2 (*SC*, 2, p. 183–184=*PSB*, 4, p. 156).
[128] *Ibidem*, XI, 111, 1–3 (*SC*, 2, p. 179=*PSB*, 4, p. 153).
[129] *Ibidem*, XI, 114, 1–4 (*SC*, 2, p. 182–183=*PSB*, 4, p. 155).
[130] *Ibidem*, XI, 116, 1–3 (*SC*, 2, p. 184–185=*PSB*, 4, p. 156–157).
[131] *Ephésiens*, 6, 10–16; voir aussi *Romains*, 13, 12: «La nuit est avancée, le jour est tout proche. Rejetons donc les œuvres des ténèbres et revêtons *les armes de la lumière*»; *Ps.* 45 (44), 7; *Ps.* 7, 12–13; Sf. Ciprian, *Despre gelozie şi invidie*, 10–11; Sf. Iustin Martirul, *Dialog cu iudeul Trifon*, 38 (*PSB*, 3, p. 499–500).

Mais cet essai avait été partial et tronqué. C'est pour cela que la philosophie est semblable à la lumière de la lampe qui n'est utile que pendant la nuit et qui ne représente que la lumière habilement volée du soleil par les hommes, c'est une imitation faible du feu, du «Soleil si grand de la lumière spirituelle»[132].

Selon *Grégoire de Nazianze* (329–389 ap. J.-C.), le baptême de Dieu constitue une possibilité de parallélisme avec le même symbolisme solaire qu'on a trouvé chez Méliton de Sardes, chez St. Justin ou chez Clément d'Alexandrie. Le baptême représente l'image de l'enterrement symbolique d'Adam l'Ancien et de la sanctification à l'intermédiaire de l'eau et du Saint Esprit. La réplique que St. Jean-Baptiste donne à Jésus permet à Grégoire de Nazianze de faire une comparaison entre les deux personnages sous la forme d'une série de correspondances homologues[133]. On trouve le même symbolisme en ce qui concerne les Pâques, les lumières de la nuit de la résurrection annonçant la grande lumière qui brille dans les cieux et qui couvre tout le monde[134], et l'agneau qui a un an, par son symbole de soleil de justice est couronne bénie de la bonté[135], mais aussi Dieu crucifié, soleil assombri et illuminé à nouveau[136].

Dans un des ses commentaires aux textes des psaumes, *St. Basile le Grand* (330–379 ap. J.-C.) souligne que, bien que le Soleil de Justice soit venu pour éclairer tout homme qui vient au monde, ce ne sont pas tous qui reçoivent, par la grâce divine, l'illumination et la communion de son éclat n'est pas prise «que par ceux qui mènent une vie digne de Lui». En prenant comme argument un verset des Psaumes où l'on montre que la lumière s'est levée non pas pour le pécheur, mais pour le juste[137], il continue: «De même que le Soleil s'est levé, mais non pour les chauves-souris, ni pour les autres animaux qui paissent durant la nuit, la lumière a, par sa nature, l'attribut de briller, mais ce ne sont pas tous qui prennent communion de sa brillance». L'évêque cappadocien se réfère ici *au moment du jugement final et du retour de la mort à la vie,* «le jour du juste jugement de Dieu, quand il viendra illuminer les obscurités et de dévoiler les pensées»[138]. En ce moment-là ceux qui ont péché et ne se sont approchés de la vraie lumière, bien qu'ils aient eu cette opportunité pendant toute leur vie, ils iront vers la réprimande et vers la honte. Il ajoute que, pour que la honte soit plus terrible que l'*obscurité et le feu éternel* – appelé parfois «le feu purifiant» ou «le feu du jugement»[139]"–, ils auront tout le temps devant les yeux l'image des péchés qu'ils ont commis, «comme une teinture qu'on ne peut pas effacer».

Un autre commentaire de l'évêque cappadocien met en évidence des points de vue communs avec ceux exprimés par les autres Pères de l'Église, surtout Clément d'Alexandrie. Dieu se trouve au milieu de la cité qui n'est pas ébranlée, car «Dieu la secourt dès le point du jour», dit le psalmiste[140]. Qu'il s'agisse du Jérusalem céleste ou de l'Église visible, la cité ne s'ébranle pas, car la divinité s'est fait foyer au milieu d'elle, et c'est d'ici que celle-là propage ses rayons dans tous les coins : «Dieu est au milieu d'elle et répand partout ses rayons. C'est ainsi que la justice divine est gardée: Il distribue avec la même mesure sa bonté». Il aide la cité en y emmenant l'aurore par le lever du Soleil de justice, l'éternelle lumière spirituelle qui éclaire les âmes et évanouit l'obscurité de la méconnaissance et de la méchanceté. Ceux qui sont dignes de la recevoir deviennent *des fils de la lumière.* Mais l'aide divin doit être reçu au point du jour, car Jésus-Christ a vaincu la mort dans le matin du troisième jour après sa crucifixion[141].

Ces rayons du Soleil de Justice desquels parlait Saint Basile le Grand sont, selon *Grégoire de Nysse* (335–395 ap. J.-C.), *les vertus* qui doivent guider la vie des croyants. Elles ont leur source en Jésus qui représente, entre autres symboles et significations profondes qu'on a lui donnés, *la vraie lumière éloignée du mensonge.* En laissant de côté les actes tus de la honte, nous devenons nous-mêmes une telle lumière et nous pouvons éclairer d'autres personnes à notre tour par nos propres actes. De la même manière que ses

[132] Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, V, 5, 29, 5–6 (*SC*, 278, p. 72–73=*PSB*, 5, p. 327–328); à comparer à *Matthieu*, 5, 15–16.

[133] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântare la Sfintele Lumini*, 15: «„Eu am trebuință să mă botez de către Tine", zice *făclia* către *soare*, *glasul* către *Cuvântul*, prietenul către mirele, şi marele între cei născuți dintre femei către cel născut înainte de toată zidirea, cel care a săltat în pântece către cel închinat în cântece, Înaintemergătorul şi cel care avea să-i premeargă către cel care se arătase şi avea să se arate».

[134] Idem, *Cuvântare la Sfintele Paşti (1)*, 2.

[135] *Ibidem*, 13; J. Délumeau, *op.cit.*, p. 117.

[136] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântare la Sfintele Paşti (1)*, 29.

[137] *Ps.* 97 (96), 11–12.

[138] Sf. Vasile cel Mare, *Omilie la Psalmul XXXIII*, 4.

[139] Sf. Iustin Martirul, *Dialog cu iudeul Trifon*, 56; idem, *Apologii*, II, 7–9.

[140] *Ps.* 46 (45), 5–6.

[141] Sf. Vasile cel Mare, *Omilie la Psalmul XLV*, 5.

antécesseurs qui ont indiqué le rapprochement entre le baptême et la lumière, il montre que par la naissance du haut, de l'eau et du Saint esprit, c'est-à-dire par le bain du baptême, les chrétiens deviennent *des fils du jour et de la lumière* et des frères de Messie, car ils ont choisi la voie de la lumière, celle vers «la vie pure et sainte»[142].

Le témoignage de *Saint Macaire l'Egyptien* (300–390 ap. J.-C.) est important non seulement de la perspective de l'interprétation et du déchiffrement de la vision allégorique d'Ézéchiel au sujet du chariot céleste et de la main qui le dirige – exemple duquel on s'occupera dans le chapitre suivant –, mais aussi pour avoir expliqué *le rôle du Soleil de Justice dans l'iconomie de la rédemption.* Selon lui*,* Dieu a conçu le corps et l'âme de telle manière qu'ils n'aient pas d'autosuffisance, c'est-à-dire que pour pouvoir vivre, ils doivent recevoir du dehors ce qui est nécessaire pour leur existence. Le corps a été construit en état nu et il a besoin de nourriture, de liquides et de vêtements. C'est pareil pour l'âme qui, sans la lumière divine qui l'a créé, n'est pas capable d'acquérir la vie éternelle et elle meurt: sans la lumière divine, lui qui a été créé à l'image de Dieu périt. Car Dieu a voulu que l'âme ait la vie éternelle non par soi même, mais de la divinité, du Saint Esprit[143]. C'est exactement ce que Tatien disait deux siècles plus tôt aux Grecs, que l'âme de l'homme n'est pas immortelle en soi que seulement par l'apport de Dieu, comme don de celui-ci par la résurrection de Jésus[144]. L'homme était incapable d'un acte pareil par lui-même. Le Vrai Archange est venu dans le monde pour détruire le corps pécheur des ténèbres que l'homme a acquiert lorsqu'Adam a transgressé l'ordonnance de Dieu et a obéi le serpent malin. Tout ce qui est visible représente seulement une ombre des vraies réalités de l'âme. Outre *l'homme visible* il existe aussi un autre, profond, rendu aveugle et sourd par Satan. C'est dans ce but que Jésus-Christ est venu, pour guérir cet homme profond[145]. Par suite, le croyant doit s'éloigner de *l'homme ancien*[146], sacrifier son âme et mourir dans la ration et dans la vie qu'il a menés antérieurement et acquérir un nouveau mode de vie, en Dieu, c'est à dire que l'esprit du péché soit détruit, que nous revêtions et que nous recevions l'âme de l'Esprit céleste, que nous soyons transférés de la méchanceté des ténèbres à la lumière de Jésus-Christ[147]. Il est impossible que l'esprit arrive à la vie éternelle s'il ne naît pas pendant la vie terrestre pour la patrie des vifs en se nourrissant des biens qui s'y trouvent, revêtant l'habit divin et augmentant sa croyance en Dieu. Donc il peut obtenir la vie éternelle, par patience, par obéissance, par vertu par croyance et en s'efforçant beaucoup durant la vie terrestre[148], en ouvrant les yeux de son âme et en recevant la vraie lumière – Jésus-Christ en tant que Soleil de la justice, le vrai Soleil ou le dernier Adam – en transformant son âme en foyer où son Seigneur puisse siéger[149]. Ainsi le croyant arrive à recevoir pendant sa vie le trésor éternel, c'est-à-dire le pouvoir ou la grâce du Saint Esprit. Il ne craint pas, mais il est heureux au moment où il quitte le corps, parce qu'il a ce foyer céleste du Saint Esprit et la grâce qui au jour de le résurrection construira le siège du corps[150]. Et au dernier jour son corps sera aussi illuminé et glorifié tout comme l'âme[151], avec la gloire de la lumière céleste[152]. Toujours en ce moment-là on rendra vraiment justice à ces *fils de la lumière* et ils recevront l'héritage et se transformeront en nature divine en devenant des Christs[153].

Le motif du péché qui empêche l'homme d'orienter les yeux de son esprit vers le Soleil de Justice, comme le montrait d'ailleurs Théophile d'Antioche, est repris par *St. Jean Cassien* (360–435 ap. J.-C.) dans sa

---

[142] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre desăvârşire, către monahul Olimpiu* (*PSB*, 30, p. 459–460, 462, 470–471): «El, care este începătura celor adormiți, Se face întâi născut din morți pentru ca să deschidă trupului drumul învierii. Deoarece a voit să ne facă pe noi, prin naşterea cea de sus, din apă şi Duh, fii ai zilei şi ai luminii, deşi mai înainte, prin firea noastră, eram fii ai mâniei, El însuşi a fost călăuzitorul către o astfel de naştere, atrăgând harul Duhului în râul Iordanului asupra începăturii firii noastre. Din cauza aceasta toți cei născuți la viață prin renaşterea cea duhovnicească sunt frați ai Celui de mai înainte născut din apă şi din Duh» (p. 470–471).

[143] Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii*, I, 10 (*PSB*, 34, p. 92).

[144] Tațian Asirianul, *Cuvânt către greci*, 13; J. Pelikan, *Tradiția creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, I, *Naşterea tradiției universale (100–600)*, trad. Silvia Palade, Ed. Polirom, Iaşi, 2004, p. 53.

[145] Sf. Macarie Egipteanul, *op.cit.*, XXXIII, 4 (*PSB*, 34, p. 241).

[146] *Ibidem*, II, 2 (*PSB*, 34, p. 94).

[147] *Ibidem*, I, 6–9 (*PSB*, 34, p. 90–91).

[148] *Ibidem*, I, 11–12 (*PSB*, 34, p. 92–93).

[149] *Ibidem*, XXVIII, 1–5; XXXIII, 2–4 (*PSB*, 34, p. 224–225; 240–241).

[150] *Ibidem*, V, 6–8 (*PSB*, 34, p. 118–119).

[151] *Ibidem,* XXXIV, 2 (*PSB*, 34, p. 242).

[152] *Ibidem*, V, 9 (*PSB*, 34, p. 119): «(…) atunci, împinsă de puterea Soarelui dreptății, iese dinlăuntru slava Duhului sfânt care acoperă şi îmbracă trupurile sfinților, (se arată) acea slavă pe care ei au avut-o ascunsă în suflete».

[153] *Ibidem*, XXXIV, 2–3 (*PSB*, 34, p. 242–243).

lettre à l'évêque Castor. Il fait référence surtout à huit péchés qui rend sombre l'âme, appelés aussi «les huit esprits de la perdition». D'entre eux, l'esprit de la fureur verse sa poison sur celui en cause en lui troublant la raison et ne lui permettant pas de saisir ses propres fautes, mais plutôt celles des autres. C'est le souffle qui couve de façon insaisissable dans notre cœur en obscurcissant les yeux de l'âme pour qu'on n'aie plus le pouvoir de discerner ce qui lui est nécessaire et pour qu'on ne puisse arriver à regarder la lumière divine, le Soleil de Justice. C'est pourquoi, dit St. Cassien, le conseil que St. Paul adresse dans sa lettre aux Ephésiens, «que le soleil ne se couche pas sur votre ressentiment»[154] ne doit être perçu strictement littéralement, avec référence directe au fait que Dieu sait tous nos péchés et à la fureur du jour respectif, jusqu'au coucher du soleil, mais il se réfère à un autre aspect, plus profond. Le Soleil de Justice c'est Jésus-Christ même, qu'on ne doit pas faire coucher dans nos âmes pour que plus tard, par l'éloignement de Lui on perde la lumière de la connaissance te le jugement droit et, sans le Saint Esprit, qu'on fait lieu au diable[155].

II. L'ALLÉGORIE DU CHARIOT CÉLESTE

1. Le rôle du Soleil de Justice dans l'iconomie de la rédemption

L'expression même de Soleil de Justice contient l'idée de singularité, parce que dans la tradition chrétienne il s'agit de l'unique Soleil qui est prédit par les anciens prophètes et qui éclaire les esprits des hommes et juge tout justement[156]. St. Clément de Rome, dans son *Épître aux Corinthiens*[157], parlant du Fils du Créateur de tout ce qui existe et «par lequel il nous a appelé des ténèbres à la lumière» montre que le Fils a été envoyé comme messager pour qu'on connaisse «*l'unique Très Haut dans les hauteurs des cieux*», formule qui est semblable à celle utilisée par Théophile d'Antioche, lorsqu'il mentionne les prophéties de la Sybille – «Seul et unique Dieu, absolu souverain»[158].

La vérité divine a sa source dans *Sa bienveillance infinie et dans sa longue patience*, car «il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes»[159]. Il utilise la même mesure pour tous les hommes. Il ne punit pas de manière arbitraire aussitôt que quelqu'un ait commis une erreur, mais par contre, Il lui laisse le temps nécessaire et la possibilité de se rendre compte du mal qu'il a fait et de redresser sa situation. La même idée est utilisée, selon ce qu'on a vu ci-dessus, par St. Basile le Grand, le moment où il parle de la propagation des rayons divins dans la cité de Dieu et dans les esprits des peuples, comme signe de sa bonté manifestée avec la même intensité envers tout le monde, pour que chacun puisse devenir un des fils de la lumière[160].

L'acte de justice se manifeste également par le fait qu'il *a permis l'accès à la rédemption* non seulement au peuple élu, mais aussi aux autres tribus, par le fait d'écarter les conséquences du péché originaire des

---

[154] *Ephésiens*, 4, 26.

[155] Sf. Casian Romanul, *Cele opt gânduri ale răutății*, 4 (*Filocalia*, I, p. 145–147): «Căci precum fie că punem pe ochi foițe de aur, fie de plumb, la fel împiedicăm puterea văzătoare, şi scumpetea foiței de aur nu aduce nici o deosebire orbirii, tot aşa din orice pricină s-ar aprinde mânia, fie ea, zice-se, întemeiată sau neîntemeiată, la fel întunecă puterea văzătoare».

[156] Méliton de Sardes, *Fragments* (*Sur le baptême*), VIIIb (*SC*, 123, p. 233): «Lui, l'unique soleil qui vint du ciel». Lactance offre lui aussi une explication intéressante à partir du rapprochement étymologique sugéré par Ciceron, entre les mots *sol*, «soleil» et *solus*, «seul»: «The sun which rises every day may do so in solitude (which Cicero wants to see as the origin of its name, because in blocking out the other stars it alone is visible), but just as it is the true light, of perfect plenitude, illuminating everything with its powerful heat and flashing brightness, so too in God, alone though he is, there is perfect supremacy, virtue and brightness»; Lactance, *Divine Institutes*, II, 9, 12 (ed. A. Bowen & P. Garnsey, p. 148–148). Pour l'unicité de la divinité, Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine*, 9, 4; 13, 2; Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 8.

[157] Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, 59, 2–3 (*SC*, 167, p. 194–195).

[158] Théophile d'Antioche, *Trois livres à Autolycus*, II, 36 (*SC*, 20, p. 190–191).

[159] *Matthieu*, 5, 45; Tertulian, *Despre răbdare*, 2: «Cel ce împrăştie deopotrivă *floarea luminii sale* peste cei drepți şi peste cei nedrepți»; D. Marguerat, *Introduction. Jésus de Nazareth*, dans J.-M. Mayeur *et al.* (coord.), *Histoire du christianisme*, II, *Le nouveau peuple (Des origines à 250)*, Desclée, Paris, 2000, p. 38–39.

[160] Sf. Vasile cel Mare, *Omilie la Psalmul XLV*, 5.

anciens parents dans le même temps que le Juste[161], l'Agneau de Dieu, a assumé les péchés de tout le monde[162]: «Il était méprisé, laissé de côté par les hommes, homme de douleurs, familier de la souffrance, tel celui devant qui l'on cache son visage; oui, méprisé, nous ne l'estimions nullement. En fait ce sont nos souffrances qu'il a portées, ce sont nos douleurs qu'il a supportées, et nous, nous l'estimions touché, frappé par Dieu et humilié. Mais lui, il était déshonoré à cause de nos révoltes, broyé à cause de nos perversités: la sanction, gage de paix pour nous, était sur lui et dans ses plaies se trouvait notre guérison. Nous tous, comme du petit bétail, nous étions errants; nous nous tournions chacun vers son chemin, et le Seigneur a fait retomber sur lui la perversité de nous tous. Brutalisé, il s'humilie; il n'ouvre pas la bouche, comme un agneau traîné à l'abattoir, comme une brebis devant ceux qui la tondent: elle est muette; lui n'ouvre pas la bouche»[163]. C'est ainsi qu'il nous convient «d'accomplir toute justice»[164], car «tout cela, il l'a souffert pour nous, pour que nous soyons sauvés»[165].

On a offert à tous la possibilité de devenir des Fils de Dieu[166] ou, comme le témoigne St. Ignace le Théophore, dans son *Épître aux Philadelphiens,* «des enfants de la lumière de vérité», par l'imitation du modèle de Jésus-Christ[167]. Cette idée de suivre la conduite du Rédempteur est importante puisque dans la littérature chrétienne, lorsqu'on parle de *l'iconomie de la rédemption* comme acte de justice provenant de l'amour et de la bonté – c'est à dire du projet divin de restauration de l'être déchu par l'assomption des péchés de tout le monde par le Messie – on précise toujours l'impuissance de l'homme de se sauver par lui-même, sans l'appui divin venu de Dieu incarné mystérieusement. Un Christ évoqué comme *Soleil invincible*, une brillante lumière de la rédemption qui a fait que les sourds entendent la voie de la bienveillance spirituelle, que les aveugles ouvrent les yeux vers Dieu, que les infirmes acquièrent la santé éternelle, que les boiteux courent pour l'entendre parler, que les muets prient avec des paroles, comme allait le dire au milieu du III^{e} siècle St. Cyprien de Carthage[168]. Il s'agit de ceux qui avaient vraiment besoin de la rédemption de leur corps et de leur âme. Un Jésus-Christ qui pouvait toujours être pris pour modèle de la victoire contre le péché et contre l'obscurité – il s'agit du péché perçu en tant que mort perpétuelle[169] –, qui nous a donné son exemple «pour qu'on s'éloigne de la voie de l'homme ancien»[170] et qu'on devienne *la nouvelle création*[171], *l'homme nouveau*, renouvelé par la transformation spirituelle et crée selon Dieu «dans la justice et la sainteté qui viennent de la vérité»[172], ayant le même corps, mais avec une autre pensée et un esprit changé «par l'eau sainte du baptême»[173]. C'est d'ici que provient l'idée de la métamorphose du couchant qui devient lever, dans la conception de Clément d'Alexandrie, où de l'ouverture des yeux de l'homme vers son intérieur par sa mort envers l'obscurité du péché selon St. Macaire l'Egyptien. D'une manière pareille on a pu observer à Méliton de Sardes le fait que les étoiles – qui pouvaient être perçues comme images des prophètes et des justes dans la vision de Théophile d'Antioche – suivaient l'exemple du soleil, en plongeant et en se purifiant dans l'eau de l'Océan, tout comme Jésus-Christ avait reçu lui-même le baptême. Jésus-Christ est dénommé *Adam le Nouveau* car c'est par son intermédiaire que s'est accomplie la prophétie relative à la restauration de l'esprit déchu de l'homme mais aussi à la résurrection: «Et je relèverai la hutte croulante de David»[174]. Ainsi la rédemption signifiait le rétablissement de la dignité humaine, la réhabilitation de l'être humain par la libération des

---

[161] *Ésaïe*, 57, 1; Sf. Iustin Martirul, *Dialog cu iudeul Trifon*, 16; P. Johnson, *A History of Christianity*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1982, p. 37.

[162] *Ibidem*, 40; Sf. Vasile cel Mare, *Omilie la psalmul XXVIII*, 5; Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântare la Sfintele Lumini*, 16; Sf. Maxim Mărturisitorul, *Viața Maicii Domnului*, 26.

[163] *Ésaïe*, 53, 3–8.

[164] *Matthieu*, 3, 15.

[165] Ignace d'Antioche, *Aux Smyrniotes*, II, 1 (*SC*, 10, p. 156–157).

[166] *Jean*, 8, 12; *Éphésiens*, 5, 8–9: «Autrefois, vous étiez ténèbres; maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur. Vivez en enfants de lumière. Et le fruit de la lumière s'appelle: bonté, justice, vérité»; Sf. Iustin Martirul, *Dialogul cu iudeul Trifon*, 124.

[167] Ignace d'Antioche, *Aux Philadelphiens*, II, 1 (*SC*, 10, p. 142–143).

[168] Sf. Ciprian, *Despre unitatea Bisericii ecumenice*, 2–3.

[169] Clément d'Alexandrie, *Le protreptique*, XI, 115, 2 (*SC*, 2, p. 183–184=*PSB*, 4, p. 156).

[170] Sf. Macarie Egipteanul, *Omilia a II-a*, 2 (*PSB*, 34, p. 94).

[171] *Galates*, 6, 15.

[172] *Ephésiens*, 4, 22–24; Clément d'Alexandrie, *op.cit.*, XI, 112, 2 (*SC*, 2, p. 180=*PSB*, 4, p. 154).

[173] Sf. Ciprian, *Către Donatus*, 3 (*PSB*, 3, p. 416); *DTO*, p. 72.

[174] *Amos*, 9, 11; *Actes*, 15, 16. Daniélou, *op.cit.*, p. 14; Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, 38 et 62 (*SC*, 62, p. 92–93, 128–129).

ténèbres du péché et de la vanité, l'anoblissement de l'homme, le retour à l'état initial d'innocence et non pas d'une manière quelconque, mais à la suite d'un acte de bonté suprême de Dieu par l'incarnation et par le sacrifice de son Fils Unique[175].

Le projet divin de la rédemption est resté inconnu jusqu'au moment où il a été révélé par Jésus-Christ[176]. Dans ce contexte-là, l'économie divine a représenté l'acte d'amour suprême par lequel Dieu s'est manifesté le désir que «tout le monde soit sauvé et que tous arrivent à la connaissance de la vérité» une fois produit l'acte de rachat du Fils[177], le principe de l'amour devenant la principale formule du rétablissement de la Loi, de la restauration de la relation entre Dieu et les individus[178].

Pour Eusèbe de Césarée, le moment même de l'apparition de Jésus-Christ a marqué le début d'une *nouvelle époque* parce que, dit-il, pendant le règne de Tibère «Le Rédempteur s'est montré au monde, le miracle de notre sainte foi est né et un *nouveau monde* a pris (enfin) contour» (n.s., J.M.)[179]. Ce qui est intéressant en ce dernier cas c'est que Eusèbe, pour soutenir son point de vue prend comme argument la prédiction de Virgile de sa IV^e^ *Églogue* au sujet du personnage providentiel qui allait naître et instaurer une ère nouvelle et l'applique au modèle christique, bien qu'elle eut été interprétée dès son apparition plutôt en rapport avec le règne d'Auguste[180].

Jésus Christ est un *nouveau Moïse*, un *intermédiaire* dans le rapport entre Dieu et les hommes, parce qu'il a renouvelé la Loi, étant lui-même *une loi nouvelle* et une *alliance perpétuelle*[181]. Il est aussi *un nouvel Élie*, habitant le désert et étant prêcheur de l'abstinence, le plus grand de tous les prophètes[182]. Mais contrairement aux espérances messianiques de ces temps, «le sceptre de la majesté de Dieu, le Seigneur Jésus Christ, n'est pas venu avec le train de la fierté et de l'orgeuil – et pourtant il le pouvait – mais avec l'humilité du cœur selon que l'Esprit Saint l'avait declaré de lui», tel que St. Clément de Rome le montre dans son *Épître aux Corinthiens*[183]. Ainsi n'a-t-il pas été reconnu par ses semblables[184]; leurs espérances messianiques se dirigeaient plutôt vers un rédempteur d'ordre politique et militaire qui refasse la ligne davidique et qui les libère de la domination romaine[185].

Et non en dernier lieu, Jésus-Christ est perçu comme Soleil de la Justice, parce qu'il *juge justement les hommes, chacun selon ses péchés* et il traite chacun comme ses actes le méritent[186]. Ainsi a-t-il été dénommé *le juge impartial.* Il est *Le Bon Pasteur*, le Verbe qui a répandu la vérité et qui a montré aux hommes «l'hauteur de la rédemption» et qui prend soin de son troupeau pour qu'il puisse se sauver. Clément d'Alexandrie nomme cette œuvre *la proclamation de la justice*, c'est-à-dire «bonne nouvelle si l'on obéit, jujement si l'on désobéit». L'homme détient le pouvoir du choix, il dispose du libre arbitre et il peut décider tout seul entre la fidélité et la déchéance/condamnation[187]. Mais, tel qu'on a vu dans les écritures de St. Basile le Grand, le jour du Jugement dernier, Dieu allumera les coins cachés des ténèbres et les pensées de l'âme pour voir combien d'entre les élus se sont rapprochés de la vraie lumière, mais aussi pour éclairer les justes en les saluant[188]. Avant lui, Athénagore d'Athènes parlait du Grand Juge qui est «tout entière lumière» et qui surveille jour et nuit les pensées des hommes et voit tout ce qui existe dans leurs esprits. Après avoir quitté cette vie, l'homme demeura non seulement comme un corps, mais comme «un esprit céleste», s'il a eu pendant sa vie avoir une âme inébranlable et supérieure à la passion[189].

---

[175] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântare la Sfintele Lumini*, 13; *DTO*, p. 199–200.
[176] *Romains*, 16, 25.
[177] *I Timothée*, 2, 4.
[178] *Marc*, 12, 29–31; *DTO*, p. 199; D. Marguerat, *op.cit.*, p. 36–43.
[179] Eusebiu de Cezareea, *Cuvântarea lui Constantin la adunarea sfinților*, 19,3 (*PSB*, 14, p. 280).
[180] A.F. Segal, *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment*, dans *ANRW*, II, 23.2, p. 1348.
[181] *Ésaïe*, 55, 3, 13; Sf. Chiril al Alexandriei, *Cartea glafirelor la Numeri*, 2; Sf. Iustin Martirul, *Dialog cu iudeul Trifon*, 11; 14; 24; Tertulian, *Despre răbdare*, 12 (*PSB*, 3, p. 194–195).
[182] Sf. Grigorie de Nazianz, *op.cit.*, 15.
[183] St. Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, 16, 2 (*SC*, 167, p. 124–125).
[184] *Ps.* 89 (88), 37–39; voir aussi 89 (88), 15–16.
[185] P. Johnson, *op.cit.*, p. 29; S. Talmon, *op.cit.*, p. 113–115.
[186] *Ésaïe*, 3, 10–11; *Encyclopaedia of Religions*, 13, p. 9115–9118.
[187] Clément d'Alexandrie, *Le protreptique*, XI, 116, 1 (*SC*, 2, p. 184).
[188] Sf. Vasile cel Mare, *Omilie la Psalmul XXXIII*, 4.
[189] Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens*, 31 (*SC*, 3, p. 157–158=*PSB*, 2, p. 379).

2. Le Soleil invincible dans les synagogues juives

Dès la découverte des premières représentations zodiacales dans les synagogues juives de Galilée, à commencer de la fin de la deuxième décennie du XX^e^ siècle, un des éléments de détail a suscité de multiples commentaires et des débats entre les chercheurs. Il s'agit du fait que le lieu central des ensembles iconographiques respectifs était occupé dans la majorité des cas par l'image d'Hélios dans le quadrige. D'autre part, il était difficile à accepter l'idée de la présence dans les synagogues juives de certains éléments figuratifs qui auraient pu naître des controverses du point de vue dogmatique, étant donnée l'interdiction biblique relative à la vénération ou à la représentation de certaines choses qui auraient pu être perçues ou adorées comme divinités, comme dans le cas des astres célestes[190].

La majorité des sites où l'on a découvert des mosaïques ayant des signes zodiacales sont concentrés en Galilée, à Hammat-Tiberiade, Beth-Alpha, Na'aran, Husaïfa, Sephoris avec des similitudes à Yafia et à Khirbet Susiya. La présence d'une telle mosaïque a été suggérée aussi dans le cas de la synagogue de Sardes[191]. On n'a pas enregistré des témoignages littéraires au sujet de telles formes de manifestation artistique. Malheureusement, on a souvent daté les mosaïques d'une manière presque arbitraire n'en respectant toujours les rigueurs scientifiques; c'est-à-dire qu'on a appelé dans la majorité des cas aux analogies existantes relatives au style artistique et conceptuel qu'à l'encadrement chronologique fondé sur le rapport avec le matériel céramique ou numismatique[192].

Par rapport à ces analogies on peut suivre une évolution conceptuelle par étapes, à partir du I^er^ siècle jusqu'au IV^e^, moment où l'on définit le registre thématique et la typologie. Une première étape est soulignée par le parallélisme entre les images trouvées sur la voûte du temple de Bel de Palmyre, à dater du I^er^ siècle, et la mosaïque de Bir-Chana, du III^e^ siècle. On remarque à Palmyre deux registres; dans celui de l'intérieur figurent les sept planètes et celui de l'extérieur contient les signes zodiacaux encadrés aux coins par quatre figures ailées identifiées par Rachel Hachlili aux Sirènes. D'une manière similaire, à Bir-Chana il y a la même typologie conceptuelle (fig. 1 a–b)[193]. D'autres représentations iconographiques qui prouvent la répandue de schémas pareilles et qui sont mis en relation aux croyances astrologiques du temps ont été identifiées à Alexandrie et à Khirbet-Tannur. Dans le premier cas il s'agit d'une émission monétaire de la huitième année du règne d'Antonin le Pieux (145–146) dans laquelle se trouvent les deux registres thématiques, tout comme à Palmyre et à Bir-Chana, et à laquelle s'ajoute en position centrale l'image de Sérapis (fig. 2)[194]. Le deuxième cas se réfère à la découverte de Khirbet-Tannur, dans le sud-est de la Mer Morte, dans un sanctuaire nabatéen, d'une image représentant la déesse Tyché entourée des signes du zodiac et soutenue par un personnage ailé identifié à la déesse Victoire (fig. 3)[195]. Dans cette représentation, Tyché, identifiée à la Vierge de la Lumière des textes gnostiques, est perçue comme juge des âmes, celle qui «assure la guérison des fidèles, en obligeant les douze pouvoirs zodiacaux à renoncer à leur influence maléfique et à se ranger avec soumission autour d'elle, à sa droite siégeant les symboles du printemps et de l'été, c'est-à-dire les signes de la chaleur et de la lumière et à sa gauche les symboles ténébreux et froids de l'automne et de l'hiver»[196]. Au delà de l'expression de cette opposition évidente, soulignée par Guy Bunnens, l'image renvoie donc aux saisons de l'année, présentées d'un façon antagonique, malgré que ceux-ci n'aient été présentées sur le monument d'une manière explicite.

Dans la deuxième étape, représentée par la mosaïque de Münster, Hélios représenté dans un quadrige remplace les sept planètes dans le registre intérieur, et dans celui d'extérieur les signes du zodiac sont déjà partagés en cassettes séparées (fig. 4). Les deux cercles sont encadrés, tout comme à Palmyre et dans les représentations ultérieures, d'un quadrilatère aux côtés approximativement égaux dans les coins duquel sont placées quatre figures disposées d'une manière antithétique[197].

---

[190] *Exode*, 20, 4; *Deutéronome*, 4, 19; 25, 31; 27, 15; *Ésaïe*, 47, 13; *Jérémie*, 12, 16. Voir aussi *Lexiconul Herder*, p. 114–115.

[191] E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, VIII, Bollingen Series XXXVII, Bollingen Foundation/Pantheon Books, New York-Toronto, 1965, p. 45.

[192] *Ibidem*, p. 43–47; L.J. Ness, *The Zodiac in the Synagogue*, dans *JAncCiv*, 12, 1997, p. 85.

[193] R. Hachlili, *The Zodiac in Ancient Jewish Art: Representation and Significance*, dans *BASOR*, 228, 1977, p. 62.

[194] F. Cumont, *Zodiacus*, dans *DAGR*, V (T–Z), p. 1049.

[195] G. Bunnens, *Le zodiaque nabatéen de Khirbet-Tannur. Entre les victoires Stéphanophores et les anges caryatides*, dans *Latomus*, 28, 1969, 2, p. 391–407.

[196] *Ibidem*, p. 406.

[197] R. Hachlili, *op.cit.*, p. 63, 68.

La dernière étape, dans laquelle il y a le plus grand nombre de similitudes avec les mosaïques galiléennes, est représentée par les images d'Antioche et de la monastère de Beth-shean, où les saisons sont mises en rÉlief dans les coins du quadrilatère extérieur et les signes zodiacaux du cercle externe sont partagés nettement en cassettes[198].

Les mosaïques des synagogues juives galiléennes sont encadrés entre le IV^e^ et le VI^e^ siècles sinon un siècle d'avant, si l'on prend en considération également les mosaïques de Bir-Chana et Yafa, mais aussi la mention de l'inscription d'En Gedi[199]. Dans un seul cas, celui de Beth-Alpha, on dispose d'indices relatifs aux noms des exécutants de la mosaïque, ici étant sujet de deux personnages, Marinos et Hanina[200]. Bien qu'on arrive finalement à une unité en ce qui concerne la typologie, les zodiacs diffèrent beaucoup entre eux par la façon concrète de représentation artistique. Ainsi on peut distinguer en plus une évolution des formes d'expression à commencer du style naturaliste très expressif rencontré à Hammat-Tiberiada, jusqu'à la stylisation accentuée ultérieure.

Dans chaque synagogue énumérée au-dessus, le panneau central comprenant la représentation du zodiac présente la même typologie, en résultant uniquement de petites différences en ce qui concerne le sens du déroulement des signes zodiacaux ou de la position des quatre saisons. Le dieu solaire représenté dans le quadrige occupe dans la majorité des cas, la position centrale, étant accompagné parfois d'une série d'éléments symboliques qui indiquent le fait que le modèle iconographique initial a été celui de *Sol invictus*. De la sorte, à Tiberiade-Hammat, le dieu solaire a la tête entourée de sept rayons disposés, bizarrement, d'une manière semblable à celle de la représentation de Jésus-Christ en tant que Hélios de l'hypogée des Jules de Vatican[201]. Il porte une chlamyde rouge et tient dans les mains un globe et un fouet. A Na'aran et à Beth-Alpha le dieu solaire est représenté de front en quadrige et sa tête est entourée pareillement de rayons. Dans tous les trois cas, on distingue sur le fond des images de la lune échancrée et des étoiles[202]. Seulement dans le cas de la plus récente synagogue de ce type, celle de Sepphoris, le soleil est remplacé uniquement par son symbole, un quadrige vide[203]. Ce registre inférieur est doublé par un cercle extérieur où se trouvent les 12 signes zodiacaux correspondant aux 12 mois du calendrier, le début de l'année étant indiqué par le signe du Bélier, avec référence au premier mois de printemps. La lecture des signes zodiacaux se fait soit dans le sens des aiguilles de la montre, à Na'aran et Husaïfa, soit en sens contraire, à Beth-Alpha et à Tiberiade-Hammat[204]. Les deux cercles concentriques sont encadrés dans un quadrilatère dans les coins duquel il y a des représentations des quatre saisons de l'année, disposées une en face de l'autre, sous la forme des bustes ailés ayant sur la tête des couronnes de végétaux qui symbolisent l'abondance ou le manque de végétation.

Ces panneaux centraux à de signes zodiacaux sont accompagnés d'habitude d'autres images contenant des scènes bibliques ou des représentations des symboles culturels. Ainsi on trouve à Na'aran une scène présentant Daniel dans la cage des lions, l'arche du serment et deux *menorot*. Ces trois derniers éléments sont représentés dans la partie supérieure de la mosaïque centrale de Tibériade, le registre inférieur étant occupé par deux lions rampants affrontés. A Beth-Alpha, comme à Dura Europos, figure non seulement une ménorah et une arche, mais aussi le sacrifice d'Isaac[205].

Au sujet de la signification des mosaïques galiléennes on a formulé jusqu'au présent trois types de théories divergentes. La première appartient à E.E. Urbach, qui considérait que les images respectives n'ont qu'un rôle purement décoratif, étant privées de toute signification spécifique. Conformément à la deuxième théorie, formulée par Michael Avi-Yonah et développée plus tard par Rachel Hachlili, les symboles zodiacaux auraient la signification de *calendrier liturgique*, ayant pour but de «rappeler les obligations morales envers

[198] *Ibidem*, p. 63, 73.

[199] À En Gedi, dans une synagogue de III^e^–VI^e^ siècles, on a remarqué les douze signes zodiacaux dans une liste où apparaissent les 12 mois du calendrier hébraïque et les noms des patriarches antédiluviens. L.J. Ness, *op.cit.*, p. 84.

[200] L.J. Ness, *op.cit.*, p. 83.

[201] J. Huskinson, *Some Pagan Mythological Figures and their Significance in Early Christian Art*, dans *PBSR*, 42, 1974, p. 78.

[202] R. Hachlili, *op. cit.*, p. 65.

[203] L. J. Ness, *op. cit.*, p. 84.

[204] R. Hachlili, *op. cit.*, p. 66.

[205] E. R. Goodenough, *op.cit.*, p. 44–46, 154.

Dieu»[206]. Lester Ness a critiqué un tel point de vue parce que dans son opinion, la finalité est différente, car le zodiac fait référence à un calendrier solaire et le calendrier juif, par contre, est un mensuel; ce qui fait que les mois juives ne correspondent pas en totalité avec les signes zodiacaux. Il reprend la théorie symbolique développée par Erwin R. Goodenough, en mettant l'accent sur les éléments d'astrologie empruntés dans le judaïsme et adaptés aux réalités religieuses spécifiques et en faisant ainsi du zodiac *un symbole du pouvoir divin*[207]. Ainsi la ligne du déterminisme cosmique et du fatalisme astral, selon laquelle les éléments célestes peuvent influencer les événements terrestres[208], a été modifiée et adaptée dans le sens de l'idée que les planètes et les constellations zodiacales, dans leur signification d'*anges*, de *médiateurs* entre le monde divin et celui terrestre n'étaient autre chose que des représentants de la toute puissance de Dieu par lesquels Celui-ci manifestait sa présence et étant ainsi soumis à la volonté divine[209].

3. Le chariot céleste et le voyage de l'âme

Une des plus intéressantes contributions de la littérature ecclésiastique relatives au rôle de l'âme, à son voyage après la mort et à l'hypostase de Jésus-Christ de médiateur et de dirigeant de celui-là vers les cieux est celle de St. Macaire l'Egyptien, un des initiateurs de la vie monacale. Il fait la distinction entre le chariot céleste de la prédiction du prophète Ézéchiel et l'âme de l'homme sacré en lumière et feu, que Jésus-Christ gouverne, dirige et transforme en sa propre lumière[210]. Par conséquent, l'image de Jésus-Christ comme *guide des âmes* se rapproche beaucoup de celle d'Hélios psychopompe.

Quelques éléments de la conception d'Ézéchiel ont retenu l'attention de St. Macaire et l'ont déterminé d'affirmer que les visions du prophète[211] faisaient référence en même temps à deux aspects: *la miracle de l'âme* et la perspective sur *l'Église invisible* ou de «l'Église céleste des saints».

Tout d'abord le chariot de chérubins du prophète et les quatre bestiaux n'envisageaient autre chose qu'une image de l'esprit humain qui, en recevant Dieu, deviendra trône de la gloire de la lumière immatérielle. C'est parce que «l'âme s'associe à celui avec lequel il s'unit par volonté»[212]. Vers cette réalité nous conduirait la présence du trône de saphir sur lequel se trouve quelqu'un qui ressemblait «à un visage d'homme», personne d'autre que Jésus-Christ: «tout comme dans la vision, le Maître qui siège au dessus de tous est porté dans le chariot et dans le trône de séraphins (c'est de la même manière que Jésus-Christ est porté par chaque âme), qui est devenu pour lui trône et siège, qui se transforme en yeux et en lumière parce qu'il le dirige avec les freins de l'Esprit et le conduit comme Il sait». De même, l'idée que c'est Dieu qui dirige les âmes est renforcée aussi par l'image de *la main divine* sous une apparence humaine, qui se trouve au-dessous des chérubins[213].

Les quatre entités qui tiraient le chariot préfiguraient les facultés conductrices de l'âme ou les fonctions de l'esprit qui dominent les instincts: la volonté, la conscience, la raison et le sentiment (le pouvoir d'aimer)[214]. Chacune d'entre elles avait quatre visages – de lion, d'aigle, de veau et d'homme – et aussi un nombre d'ailes de sorte qu'on ne pût pas distinguer lequel était le front et lequel le dos. En face de chaque visage il y avait trois roues comme de chrysolite qui avaient en eux «essence de vie» qui les guidait pour accompagner les bestiaux partout où ils allaient et pour réagir en fonction de leurs mouvements ou de leur repas. Sur le dos et sur le ventre des entités divines il y avait une multitude d'yeux. Ils représenteraient d'une part «les yeux spirituels et lumineux» en relation avec l'âme ou le nombre très grand des saints que Dieu seul connaît si l'on prend en calcul que la vision pouvait faire référence à l'Église céleste des saints aussi.

---

[206] R. Hachlili, *op. cit.*, 72–76.

[207] L. J. Ness, *op. cit.*, p. 92; E. R. Goodenough, *op.cit.*, p. 152–156.

[208] F. Cumont, *Astrologie et religion chez les grecs et romains*, texte présenté et édité par Isabelle Tassignon, Bruxelles/Brussel-Rome, 2000, p. 80–92; E. Ferguson, *Astrology*, dans *EChr*, p. 136–137.

[209] L. J. Ness, *op. cit.*, p. 92.

[210] Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii*, I, 1–12 (*PSB*, 34, p. 88–93).

[211] *Ézéchiel*, 1, 1–28; 10, 1–22.

[212] Sf. Macarie Egipteanul, *op.cit.*, I, 8 (*PSB*, 34, p. 91).

[213] *Ézéchiel*, 1, 8; 10, 8; 10, 21.

[214] Sf. Macarie Egipteanul, *op.cit.*, I, 3 (*PSB*, 34, p. 88).

Lorsque le corps reste sans souffle, Jésus-Christ, qui est le vrai guide, prend les âmes des droits qui se sont déjà transformés en lumière céleste et *les dirige vers les cieux.* Ce sont les âmes de ceux qui se sont sacrifiés pendant leur vie en éloignant les ténèbres de la méchanceté et du péché et se sont dédiés à un style de vie religieux, en changeant leur existence d'avant et en prenant «les habits de la lumière». Ainsi, sous la commande de Jésus-Christ, les esprits n'arrivent à lutter contre le mal, parce que Dieu vainc toujours pour eux. Ceux qui s'efforcent acquièrent pendant leur vie terrestre la vie éternelle et au Juge dernier leurs âmes seront glorifiées[215].

Selon la conception chrétienne, dans le royaume céleste, organisé comme une société strictement hiérarchisée[216] et où s'impose l'image merveilleuse du Juge divin, il y a beaucoup de situations où les *anges* – appelés parfois *esprits* ou *pouvoirs*[217] – sont chargés d'une série d'attributions, de fonctions cosmiques universelles, en se soumettant ainsi à la volonté divine, en glorifiant Dieu, en s'inquiétant pour le bien-être des gens, en surveillant leur repentir, en leur rappelant le but de leur vie terrestre et la finalité qui est la rédemption, en priant auprès des pécheurs et transmettant leurs prières dans les cieux et étant pour eux un exemple digne à suivre[218].

À la différence des anges déchus ou infidèles, qui essaient de mener les âmes à la perdition[219], les bons anges deviennent dans la religion chrétienne les messagers qui dirigent les âmes des fidèles devant le Juge. Dès qu'elles soient conduites par les anges dans le Paradis, elles sont accueillies par les saints[220]. Dans un des apocryphes, *L'Apocalypse de St. Paul*, ceux qui sont chargés par Dieu de guider au Grand Jour les âmes des fidèles devant le Grand Juge sont dénommés *les anges de la justice* ou les anges saints et ils ont *le visage brillant comme le soleil*[221]. C'est toujours dans ce texte que l'archange Michel ou «l'ange du testament» assiste au juste jugement de Dieu à côté des milliers d'anges, des autres archanges, des chérubins et des vingt-quatre vieux dont la présence est indiquée aussi dans *L'Apocalypse de Jean*[222].

Même dans le milieu païen des premiers siècles du christianisme, sous l'influence de certaines tendances d'origine théologique et philosophico-religieuse de l'époque, commence à se faire sentie de plus en plus fortement la présence de certaines idées relatives à la perception de l'espace divin en tant que société hiérarchisée, peuplée par des entités intermédiaires angéliques ou démoniaques, déléguées à surveiller les diverses régions de l'univers, mais qui pouvaient intervenir pendant la vie terrestre de l'individu en tant que *messagers* de la volonté divine, des *médiateurs* transmettant les messages qui émanaient d'un pouvoir divin suprême, par l'intermédiaire des visions oniriques ou des épiphanies ou même ayant le pouvoir de châtier parfois les personnes pour des délits moraux[223]. De tels personnages surnaturels détenaient également la qualité de justicières dans leur relation avec les individus et devenaient des «anges de feu» invoqués pour

[215] *Ibidem,* I, 11–12 (*PSB*, 34, p. 92–93) et II, 5 (*PSB*, 34, p. 95–96): «Şi după cum împărăția întunericului şi păcatul stau ascunse în suflet, până în ziua Învierii, când chiar şi trupul celor păcătoşi se va acoperi de întunericul, care acum este ascuns în suflet, tot aşa şi *împărăția luminii* şi chipul cel ceresc al lui Iisus Hristos luminează sufletul în chip tainic şi domneşte în sufletele sfinților. Ascuns de ochii oamenilor, Hristos este văzut cu adevărat doar de ochii sufletului, până în ziua Învierii, când şi trupul se va acoperi şi se va preaslăvi cu lumina Duhului, (lumină) care încă de pe acum se află în sufletul omului –, pentru ca şi trupul să domnească cu sufletul, (cu sufletul) care de acum a intrat în împărăția lui Hristos, se odihneşte şi este luminat cu lumina cea veşnică».

[216] Sf. Dionisie, *Despre ierarhia cerească*, 6–9; voir aussi les exemples de la littérature pauline: W.S. Babcock, *Angels*, dans *EChr*, p. 53–54.

[217] Didim din Alexandria, *Despre Duhul Sfânt*, 56: en comprenant par esprits les pouvoir célestes et rationaux appelés couramment dans les Saintes Écritures anges et pouvoirs.

[218] W. S. Babcock, *op.cit.*, p. 54.

[219] *Apocalipsa lui Pavel*, 14, 1–6.

[220] H. Leclercq, *Dogme*, dans *DACL*, IV.1, col. 1268; *WDM*, p. 37–38.

[221] *Apocalipsa lui Pavel*, 12, 1.

[222] *Ibidem*, 14, 7; *Apocalypse de Jean*, 4, 10.

[223] R. MacMullen, *Le paganisme dans l'empire romain*, Presses Universitaires de France, Paris, 1987, p. 96–105; 132–139; F.E. Brenk, *In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period*, dans *ANRW*, II, 16.3, p. 2068–2145; F. Cumont, *Les Anges du paganisme*, dans *RHR*, 72, 115, p. 159–182; I. Moga, *Justice and Vengeance of the Gods in the Western Microasian Epigraphical Sources*, dans *Studia Antiqua et Archaeologica*, X–XI, 2004–2005, p. 123–131; J. Z. Smith, *Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity*, dans *ANRW*, II, 16.1, p. 425–439.

abattre la fureur divine et pour venger les injustices[224]. Le rôle d'anges de justice était assimilé dans certains cas, surtout dans la région anatolienne, même par certaines divinités solaires comme Apollon ou Hosios kai Dikaios (le Saint et Juste)[225]. Mithra aussi, connu pour sa valeur de *médiateur*, mais aussi de déité aux particularités solaires[226], est invoqué en tant que divinité de la justice dans une inscription découverte à Tyana[227]. Mais parallèlement à la présence de plus en plus prégnante des doctrines qui prêchaient l'immortalité dans le plan astral, des exégèses stoïciennes et néoplatoniciennes et aussi de fortes tendances hénotéistes, le rôle de divinité de la justice qui serve de médiateur dans la relation entre le monde divin et le monde terrestre et qui conduise les âmes vers les hémisphères célestes a revenu à une divinité solaire suprême, toute puissante et universelle (*kosmokrator*), identifiée en dernière instance à Hélios[228]. Mais celui-ci n'était plus seulement un Hélios *pantepoptes* des épopées homériques et aussi il ne pouvait plus être assimilé à *Sol indiges* spécifique à la religion romaine traditionnelle, mais il avait acquiert l'image d'une divinité de type oriental dénommé par suite *Sol invictus*[229]. Selon les idées des théologiens et des philosophes païens de l'époque, surtout les néoplatoniciens et les stoïciens, il ne s'agissait d'un astre ordinaire uniquement, mais d'un démiurge universel, un maître du monde, un feu éthérique, un pouvoir rationnel, «une lumière intelligente» dont les rayons représentaient les *véhicules* par lesquels l'âme se levait vers les hauteurs des cieux[230].

Dans certaines parties des Saintes Ecritures, il est sujet du fait que le soleil même sera le siège de la divinité[231], d'où l'éclat de sa beauté, le feu et l'ouragan qui l'entourent[232], mais aussi la chaleur à laquelle rien n'échappe dans son parcours d'un bout du ciel à l'autre[233]. Cette représentation symbolique est d'ailleurs très rapprochée de celle que les penseurs païens attribuaient à Hélios, celui auquel on ne pouvait rien taire et qui courait la voûte céleste d'un bout à l'autre chaque jour dans son char tiré par quatre chevaux blancs[234]; cela permettra le rapprochement conceptuel et l'emprunt ultérieur de la représentation symbolique par l'image de Jésus-Christ dans le chariot céleste tiré par quatre chevaux, sur le mosaïque de la nécropole trouvée en dessous de la basilique San Pietro ou dans la catacombe des Saints Pierre et Marcellin de Rome[235] ou même l'image d'Hélios sur les mosaïques des synagogues hébraïques de Galilée et peut-être de Sardes, entouré par les symboles zodiacaux celles des saisons de l'année[236]. Il est sûr que d'autres représentations symboliques telles que le chariot céleste (*merkava*) de la vision d'Ézéchiel[237] ou la charrette d'Israël à chevaux de feu, dans laquelle le prophète Élie avait été envoyé vers les hauteurs aient contribué à la mise en évidence de cette

[224] A.R.R. Sheppard, *Pagan Cults of Angels in Roman Asia Minor*, dans *Talanta*, 12–13, 1980–1981, p. 86, nr. 7, à Kidrama, en Caria. Un autre exemple est celui offert par Plutarque, qui parle de l'existence de certains *démons justicières*: Plutarh, *Despre părăsirea oracolelor*, 15 (418 B–C).

[225] A. R. R. Sheppard, *op.cit.*, p. 78–86, nr. 1–6; *IGSK*, 52, 19; *RECAM*, II, 44 et 242.

[226] Pour une comparaison doctrinaire avec le christianisme, voir G. Lease, *Mithraism and Christianity. Borrowings and Transformations*, dans *ANRW*, II, 23.2, p. 1306–1332.

[227] *IGSK*, 55/1, 34=*TMMM*, II, no. 3, p. 91=*CIMRM*, I, 18.

[228] F. Cumont, *Lux perpetua*, p. 171–188, 289–293; idem, *Sol*, dans *DAGR*, IV.2, p. 1375–1377; idem, *La théologie solaire du paganisme romain*, dans *MAI*, 12, 1913, 2, p. 447–479; I. Tantillo, *op.cit.*, p. 46; A. F. Segal, *op.cit.*, p. 1349; G. Halsberghe, *The Cult of Sol invictus*, E.J. Brill, Leiden, 1972, p. 82.

[229] *Iliada*, 3, 277; *Odiseea*, 12, 323.

[230] F. Cumont, *Lux perpetua*, p. 179–180; idem, *La théologie…*, p. 461–463; S. Mitchell, *Anatolia*, II, p. 44, 51; P. Athanassiadi, *Philosophers and Oracles…*, dans *Byzantion*, 62, 1992, p. 50, 53; J. M. Dillon, *Philosophy*, dans *CAH*, XI, 2000, p. 927, 936; à comparer aussi avec Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique*, II, 25, 3–4 (*SC*, 2, p. 80=*PSB*, 4, p. 86) et Lactance, *op.cit.*, I, 7, 1; VII, 13, 5–8 (ed. A. Bowen & P. Garnsey, p. 72, 418).

[231] *Ps.* 19 (18), 5–7.

[232] *Ps.* 50 (49), 3–7.

[233] *Ps.* 19 (18), 5–7.

[234] P. Wathelet, *Le Soleil et les héros solaires dans l'épopée homérique*, dans *Les astres. Actes du Colloque International de Montpellier, 23–25 Mars 1995*, I, *Les astres et les mythes. La description du ciel*, Université Paul Valéry, Montpellier, 1996, p. 37–51; Ferrari, *DMGR*, p. 407.

[235] J. Daniélou, *op.cit.*, p. 78–79; F. Tristan, *op.cit.*, p. 307–311.

[236] E. R. Goodenough, *op.cit.*, XIII, p. 41–48, 152–157; R. Hachlili, *op.cit.*, p. 61–77; L. J. Ness, *op.cit.*, p. 81–92.

[237] *Ézéchiel*, I, 4–26. On n'a plus insisté ici sur les aspects des mystiques *merkava* et *hekhaloth* relatives à l'ascension de l'âme par les sept sphères célestes vers le trône de Dieu développées dans la littérature juive à partir de l'école de Yavne de Iohanan ben Zakkai et Rabbi Akiva. Les meilleurs guides dans cette direction restent les ouvrages de Gershom Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, traduction de M.-M. Davy, Payot, Paris, 1977, p. 53–93 (Chap. «*La mystique de la merkaba et la gnose juive*») et *La Kabbale. Une introduction. Origines, thèmes, et biographies*, préface de Joseph Dan, Les Éditions du Cerf, Paris, 1998, p. 54–69.

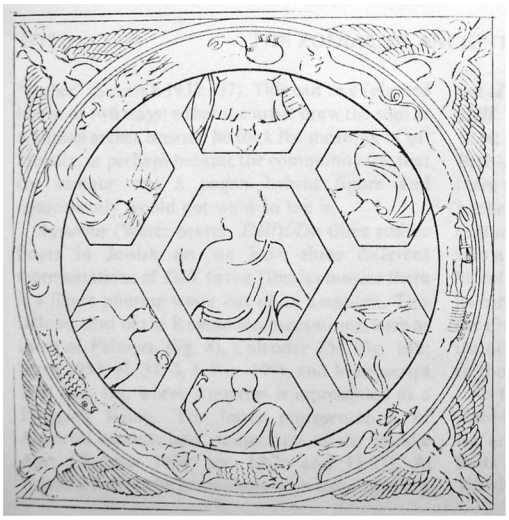
perspective[238]. D'autre part, il est tout à fait claire que ce phénomène n'ait pas eu la signification – comme d'ailleurs dans plusieurs autres cas de mise en valeur des éléments à valeur symbolique spécifiques au polythéisme classique gréco-romain (le sarment de lierre ou de vigne, le symbole de la couronne ou du vaisseau contenant l'eau de la vie) – d'une interférence avec des élément païens, mais il s'agit seulement d'un emprunt d'un métalangage iconographique, très commun dans cette époque-là et qui aurait pu être compris et déchiffré sans de grandes difficultés par tout le monde.

En conclusion, l'analyse des témoignages iconographiques et littéraires relève un fait significatif, celui de l'existence d'un imaginaire symbolique très élaboré et complexe en même temps, non seulement par rapport à la personne de Jésus-Christ, mais aussi en ce qui concerne l'orientation des prières, des vaisseaux de l'église, la signification de la résurrection et des saints sacrements de l'eucharistie et du baptême. Tous ces éléments montrent un profond symbolisme solaire. Malgré leur grand nombre, les sources littéraires n'offrent beaucoup de détails relatifs au sens de l'expression «Soleil de Vérité» ou aux implications eschatologiques qui en découlent. L'explication la plus détaillée en ce sens appartient à Clément d'Alexandrie, sur la typologie tripartite duquel on s'est basé au moment où l'on a parlé de l'iconomie de la rédemption, au début du deuxième chapitre. Jésus-Christ n'est seulement un soleil intelligible de l'âme, autre que le soleil sensible, qui dévoile les choses profondes de tout homme. Sa justice est un acte de l'amour, de la bonté, de la patience infinie de Dieu qui distribue sa lumière physique et spirituelle dans le monde d'une manière égale. Il offre à tous avec la même mesure et ne punit dès que l'homme a péché, mais Il laisse à celui-ci une période pendant laquelle il puisse se redresser. Dieu a donné à tous la possibilité de devenir des fils de la lumière, de recevoir l'héritage éternel, le royaume divin, en suivant le modèle christique du repentir et du pardon. Il a donné aux hommes l'opportunité de devenir semblables à la divinité, comme au début de l'humanité, pouvant se sacrer par obéissance et par vertu et par la lutte incessante contre le Malin. Et ce qui est le plus important c'est qu'Il a donné la possibilité de se débarrasser du péché, car l'individu était incapable de se sauver lui-même à cause de son impuissance. Le Soleil de Vérité est en effet le Soleil rédempteur, qui rachète les péchés. C'est celui par lequel Le soleil de Vérité est en fait le Soleil Rédempteur, qui rachète les péchés. C'est lui par lequel s'est accomplie toute la vérité, s'est révélé l'économie, c'est-à-dire le projet divin de restauration de l'esprit humain déchu lors du péché d'Adam, par le miracle de l'incarnation et par le rachat de tous les péchés du monde pal l'Agneau de Dieu. C'est la signification même de la transformation du Couchant en Levant, car, par sa crucifixion, il a changé la mort en vie et il a délivré l'homme des chaînes du plaisir et du péché en le faisant partie de l'éternité. Ainsi son âme est devenu immortelle seulement par l'intervention de Dieu, comme don de celui-ci par la résurrection de Jésus-Christ.

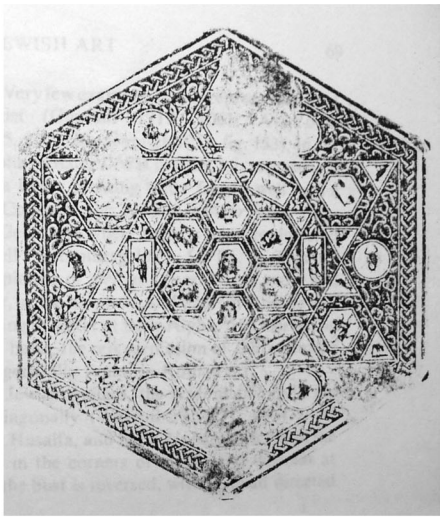
Le Fils de Dieu est aussi le juge éternel, impartial, qui jugera les actes des hommes au moment du jugement dernier. Lors de sa venue dans le monde, il a prononcé ce que l'on a nommé le prêche de la vérité, qui est pour la perte éternelle de ceux qui ne suivent les ordonnances et ne prennent en considération la demande de la divinité, ou comme parole guérisseuse pour ceux qui ont fait de leur âme l'abri du Saint Esprit.

D'autre part, les motivations qui ont déterminé l'adoption de l'iconographie d'Hélios oriental dans les représentations plastiques juives et chrétiennes sont en grandes parties similaires. Le chariot céleste d'Ézéchiel et celui d'Élie ont transporté ceux-ci jusqu'aux cieux. De manière pareille, le chariot d'Hélios dirigeait les âmes jusqu'aux plus hauts lieux célestes. L'âme de l'homme est perçu également comme un véhicule. Il pouvait être transporté vers les hauteurs par le soleil, un astre devenu ange soumis à la volonté de Dieu dans la tradition juive ou identifié à Jésus-Christ en tant que soleil de vérité dans le monde chrétien.

[238] *IV Rois*, 2, 11–12.



1a.



1b.

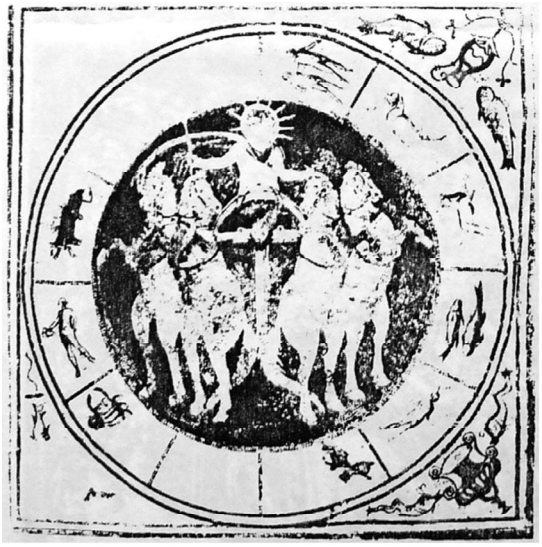
2

3

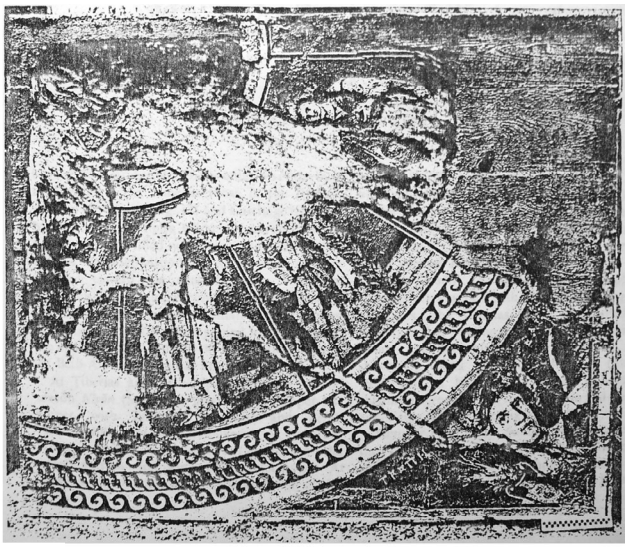
Fig. 1. a) L'image trouvée sur le plafond du temple de Bel de Palmyre, ayant la représentation des planètes dans le registre inférieur et des signes zodiacaux dans celui extérieur, encadrés par les quatre figures ailées (I^{er} siècle ap. J.-C.); b) Le Mosaïque de Bir-Chana aux planètes en premier plan et aux signes zodiacaux dans le registre extérieur (III^{e}siècle ap. J.-C.); (*apud* R. Hachlili, *The Zodiac in Ancient Jewish Art: Representation and Significance*, dans *BASOR*, 228, 1977, p. 68).

Fig. 2. Zodiac représenté sur une monnaie d'Alexandrie, les sept planètes étant associées aux signes zodiacaux (ce qui marque le début d'une nouvelle période sothiacale) et le buste de Sarapis à dater du règne d'Antonin le Pieux (145–146); (*apud* F. Cumont, *Zodiacus*, dans *DAGR*, V, p. 1049).

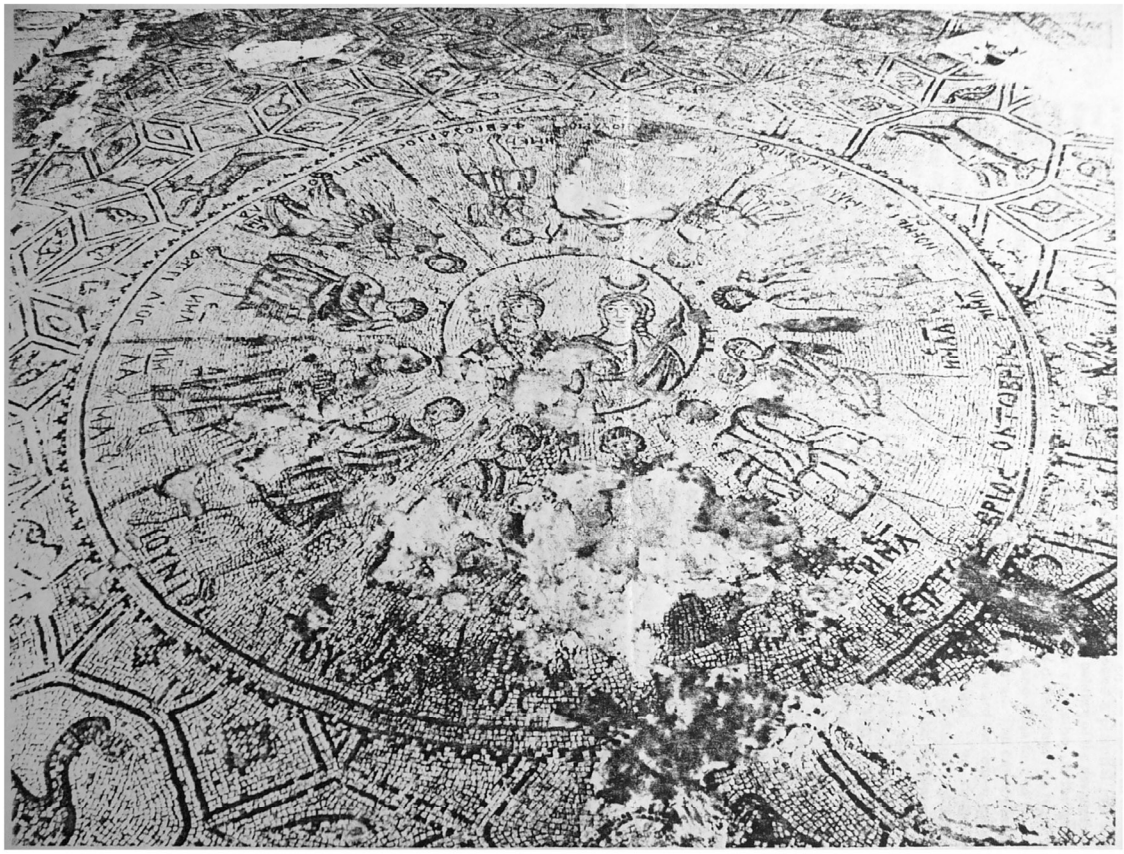
Fig. 3. Zodiac nabatéen du sanctuaire de Khirbet-Tannur, dans la région de sud-est de la Mer Morte, imaginant Tyche soutenue par une Victoire ailée; (*apud* G. Bunnens, *Le zodiaque nabatéen de Khirbet-Tannur. Entre les victoires Stéphanophores et les anges caryatides*, dans *Latomus*, 28, 1969, 2, p. 407).



4



5



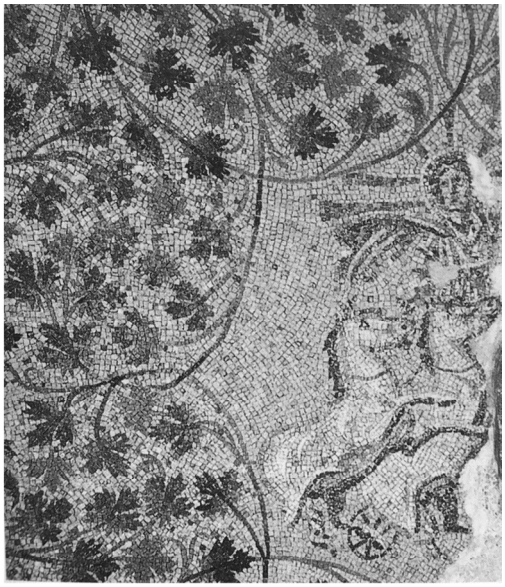
6

Fig. 4. La mosaïque de Münster représentant Hélios dans la quadrige en position centrale, entouré par les signes zodiacaux (III^{e}siècle ap. J.-C.); (*apud* R. Hachlili, *op. cit.*, p. 68).

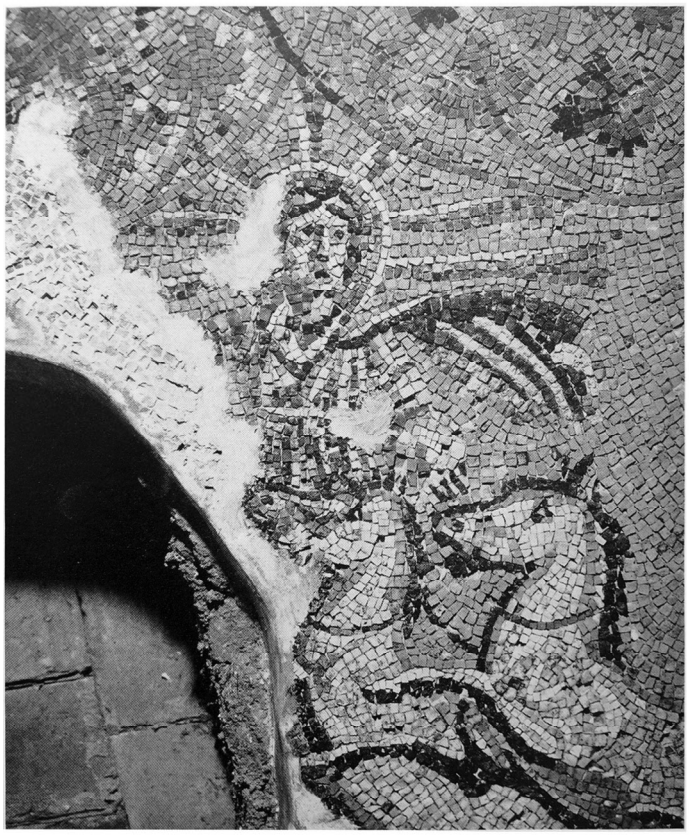
Fig. 5. Mosaïque d'Antioche; (*apud* R. Hachlili, *op. cit.*, p. 69).

Fig. 6. Mosaïque du monastère Ste Vierge de Beth-shean (VI^{e} siècle); (*apud* R. Hachlili, *op. cit.*, p. 73).

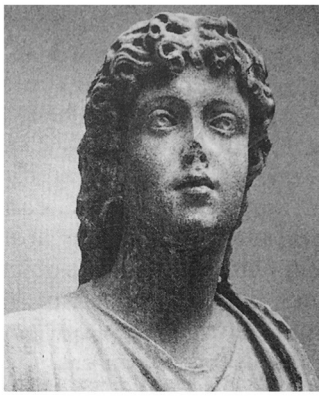
7



8



9



10

11

Fig. 7. Monnaie de Nicée à dater du règne d'Hadrien, avec Zeus en position de *kosmokrator*, à côté duquel c'est Hélios et la Lune qui traversent l'espace du dessus de la Gaia et de l'Océan; (*apud* F. Cumont, *op. cit.*, p. 1057).

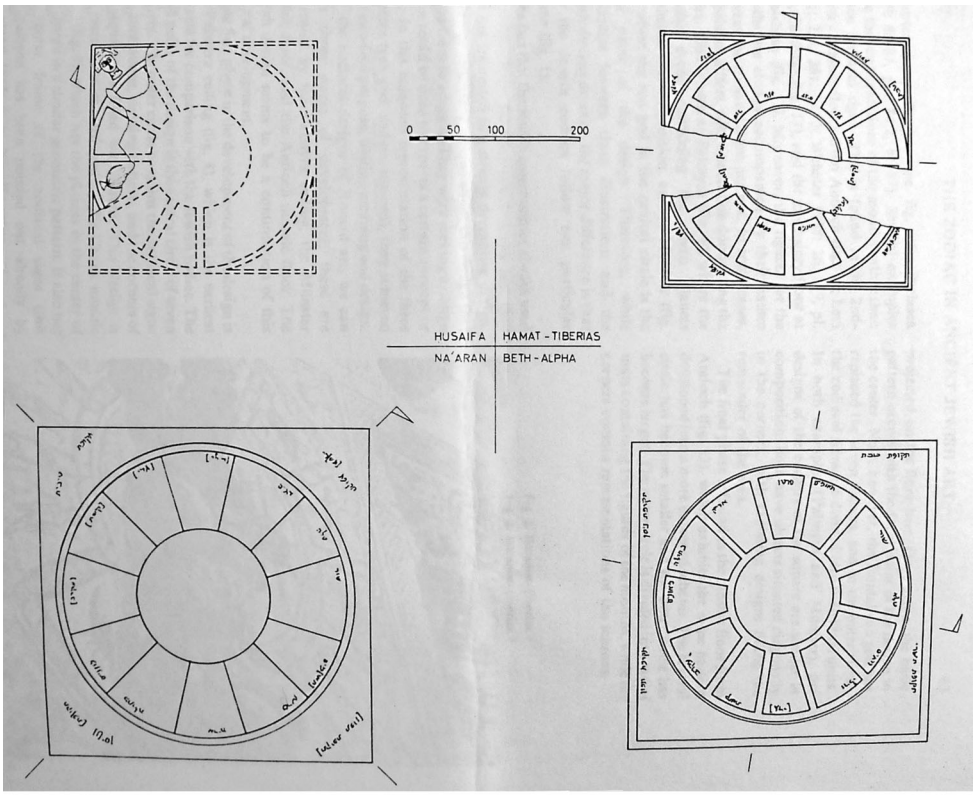
Fig. 8. Jésus-Christ en tant que soleil de vérité dans l'hypogée des Jules de San Pietro dans le Vatican;

(*apud* F. Tristan, *Primele imagini creştine. De la simbol la icoană (secolele II–VI)*, Ed. Meridiane, Bucarest, 2002, fig. 38).

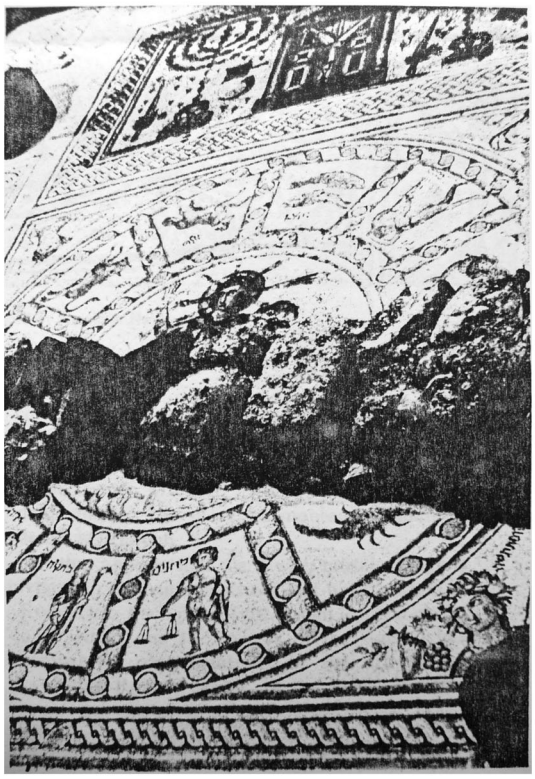
Fig. 9. Jésus-Christ dans la quadrige dans l'hypogée des Jules de Vatican; (*apud* J. Huskinson, *Some Pagan Mythological Figures and their Significance in Early Christian Art*, dans *PBSR*, 42, 1974, fig. V).

Fig. 10. Jésus-Christ imberbe, semblable à Apollon; (*apud* F. Tristan, *op. cit*., fig. 39).

Fig. 11. L'apothéose de Constantin le Grand et la main de Dieu (337 ap. J-C.); (*apud* F. Tristan, *op. cit*., fig. 43).

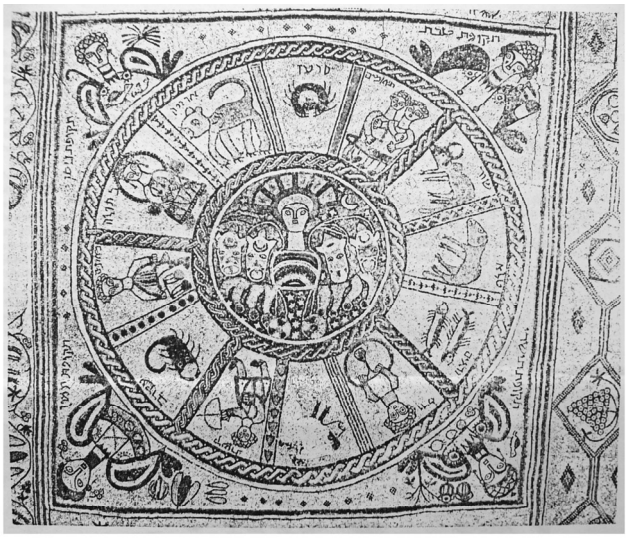


12

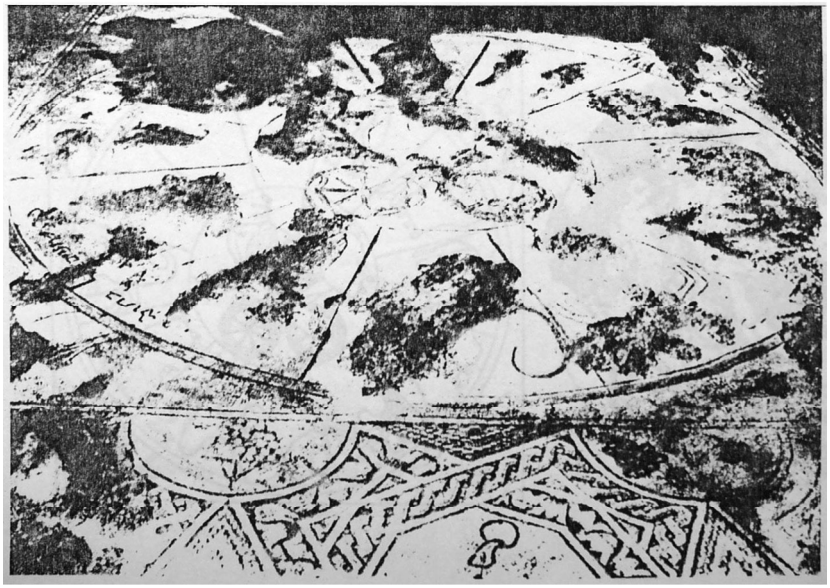


13

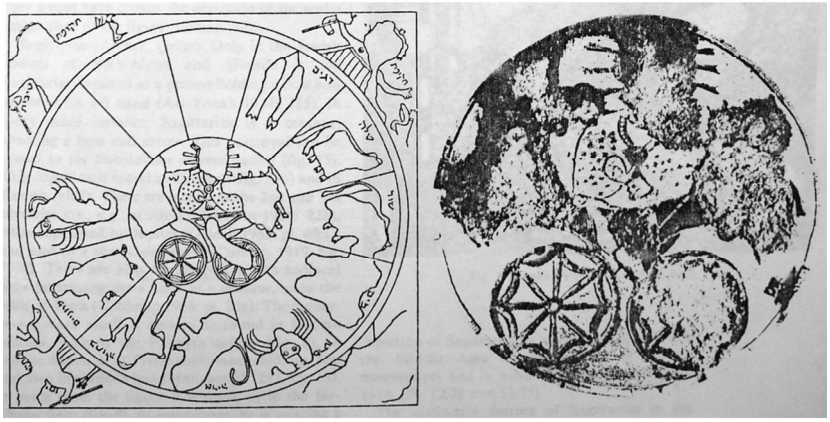
Fig. 12. Les plans des mosaïques dans les synagogues galiléennes; (*apud* R. Hachlili, *op. cit.*, p. 62).
Fig. 13. Le zodiac de Hammat-Tiberiade (IV^{e} siècle ap. J-C.); (*apud* R. Hachlili, *op. cit.*, p. 63).



14

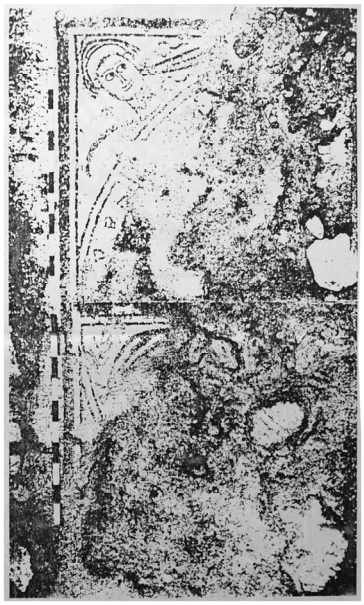


15a.



15b.

Fig. 14. Le zodiac de Beth-Alpha (VI^{e} siècle ap. J.-C.); (*apud* R. Hachlili, *op. cit.*, p. 64).
Fig 15 a–b. Le zodiac de Na'aran (VI^{e} siècle ap. J.-C.); (*apud* R. Hachlili, *op. cit.*, p. 73).



16

17

18

19

20

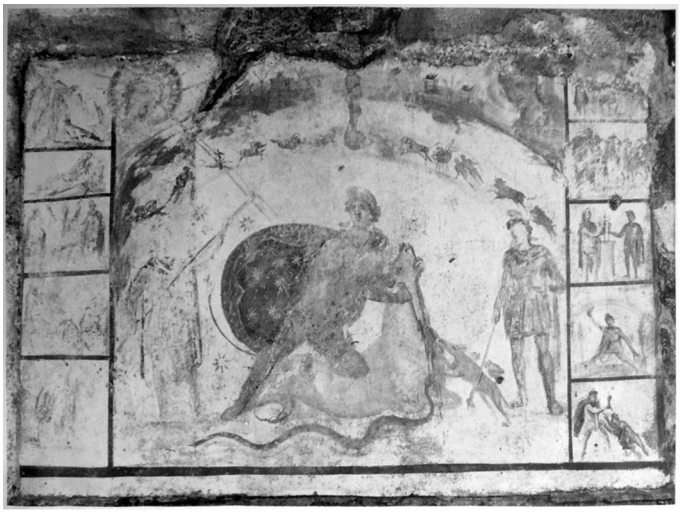
Fig. 16. Le zodiac de Husaïfa (V^e siècle ap. J.-C.); (*apud* R. Hachlili, *op. cit.*, p. 67).

Fig. 17. Jésus-Christ en quadrige dans la catacombe des saints Pierre et Marcellin (début du IV^e ap. J.-C.); (*apud* J. Huskinson, *Some Pagan Mythological Figures and their Significance in Early Christian Art*, dans *PBSR*, 42, 1974, fig. VIc).

Fig. 18. La naissance de Mithra et le zodiac; (*apud* R. Beck, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*, E.J. Brill, Leiden-New York-København-Köln, 1988, fig. I).

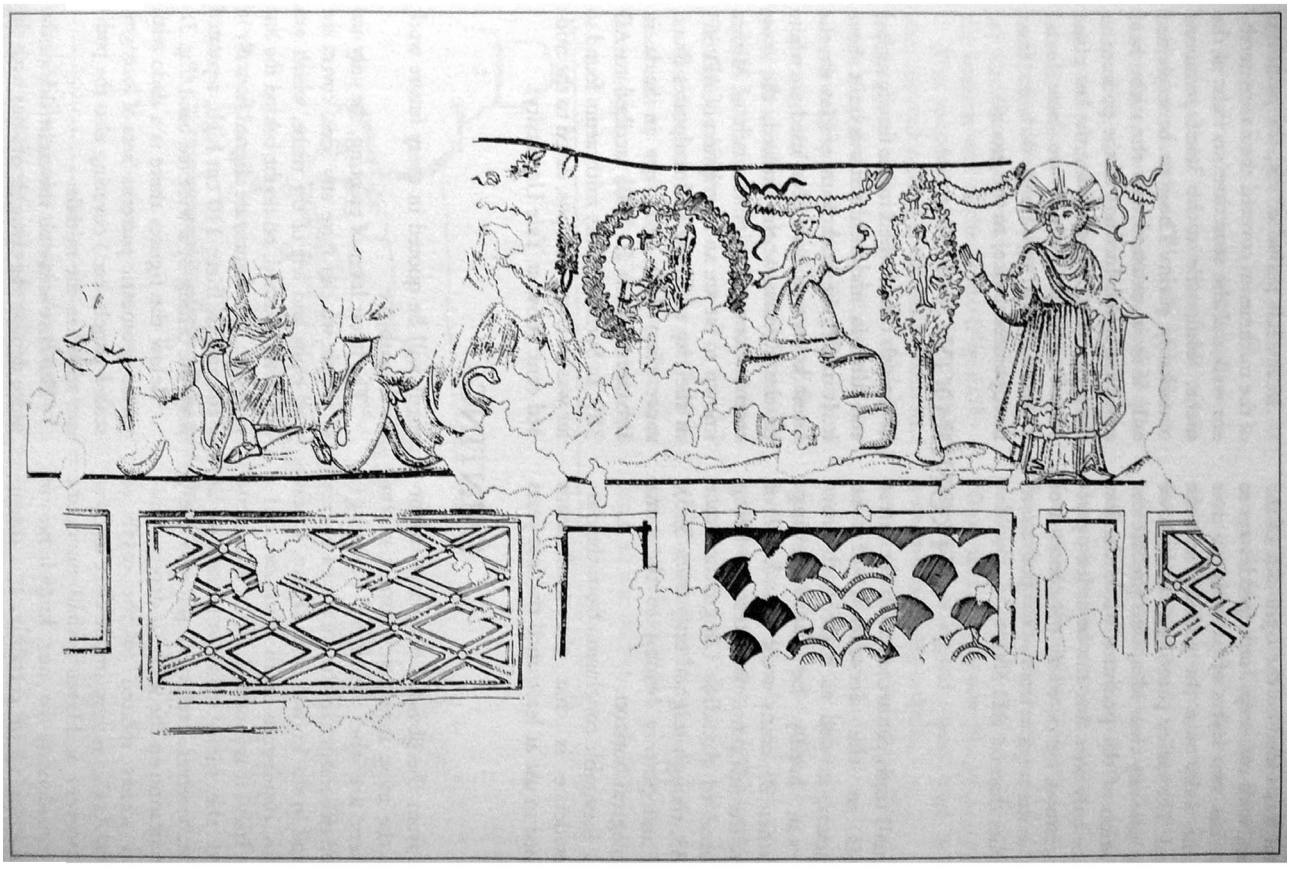
Fig. 19. Mithra accompagné des signes zodiacaux; (*apud* R. Beck, *op. cit.*, fig. II).

Fig. 20. Mithra *kosmokrator* sacrifiant le taureau, Hélios en quadrige et la Lune en *biga* et les sept feux; (*apud* R. Beck, *op. cit.*, fig. IV).



21

22

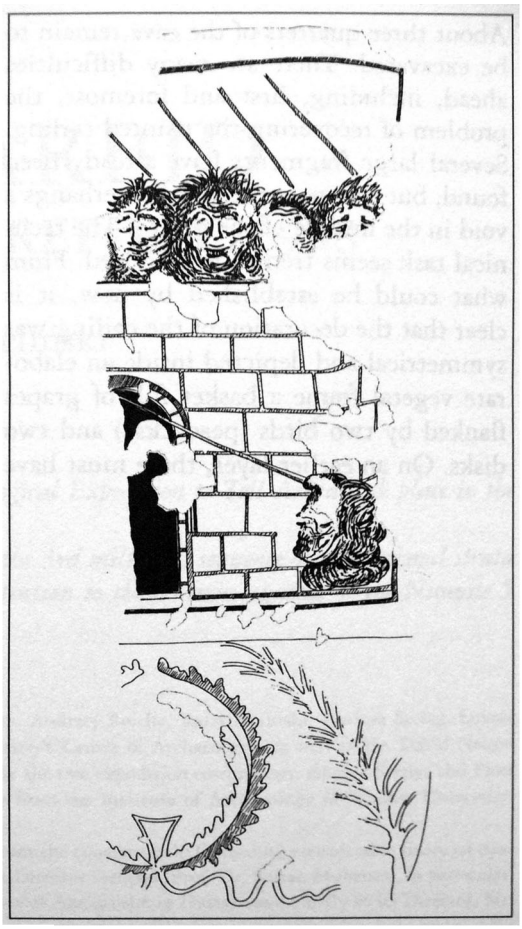


23

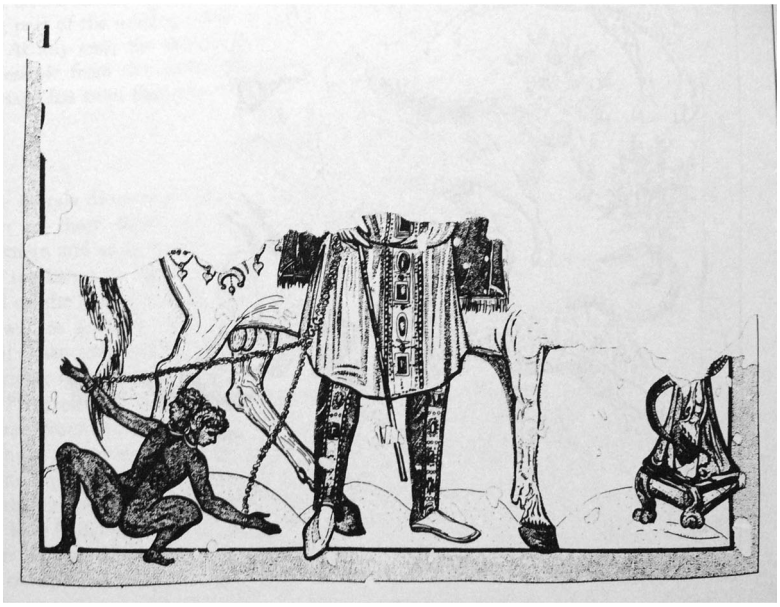
Fig. 21. Mithra tauroctone recevant la bénédiction d'Hélios par l'intermédiaire de son rayon; (*apud* R. Beck, *op. cit.*, fig. VI).

Fig. 22. Mithra tauroctone entouré des signes zodiacaux; (*apud* R. Turcan, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, E.J. Brill, Leiden, 1975, fig. 1).

Fig. 23. Hélios à Hawarte en Syrie, ayant la tête entourée de sept rayons; peinture trouvée sur le mur nordique du *mithraeum*; (*apud* M. Gawlikowski, *Hawarti. Preliminary Report*, dans *Polish Archaeology in the Mediterranean*, X, 1998, p. 202).



24



25

Fig. 24. Des démons frappés par des rayons solaires; peinture sur le mur d'est du *mithraeum*; (*apud* M. Gawlikowski, *op. cit.*, p. 203).

Fig. 25. Mithra, son cheval et le prisonnier bicéphale enchaîné; (*apud* M. Gawlikowski, *op. cit.*, p. 270).

BIBLIOGRAPHIE

I. Dictionnaires. Atlas. Encyclopédies

1. Bailly, A., *Dictionnaire grec-français*, Ed. Hachette, Paris, 1996 (1950).
2. Bria, I., *Dicţionar de teologie ortodoxă, A–Z*, Bucarest, 1994.
3. Cabrol, F., Leclercq, H. (ed.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie*, Librairie Letouzey et Ané, Paris, IV/1, 1920; VI/2, 1925.
4. Comte, F., *The Wordsworth Dictionary of Mythology*, Wordsworth Editions Ltd, Ware, Hertfordshire, UK, 1991.
5. Daremberg, Ch., Saglio, Ed. (ed.), *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Akademische Druck– u. Verlag Sanstalt, Graz – Autrrche, 1963–1968[2].
6. Bocian, M., Kraut, U., Lenz, I., *Dicţionar enciclopedic de personaje biblice*, trad. G. Danţiş et H. Spuhn, Ed. Enciclopedică, Bucarest, 1996.
7. *Encyclopedia of Religions*, second edition, edited by Linsday Jones, 1-13, MacMillan Reference USA/Thomson Gale, Detroit-New York-San Francisco-San Diego-New Haven, Conn.-Waterville, Maine-London-Munich, 2005.
8. Ferguson, E., McHugh, M.P., Norris, F.W. (ed.), *Encyclopedia of Early Christianity*, second edition, Garland Publishing Inc., New York-London, 1999.
9. Ferrari, A., *Dicţionar de mitologie greacă şi romană*, trad. Dragoş Cojocaru, Emanuela Stoleriu, Dana Zămosteanu, Ed. Polirom, Iaşi, 2003.
10. Lampe, G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, London, 1968.

II. Sources

a. *Corpora*

1. *CIMRM* – M.J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, Martinus Nijhoff, The Hague, I, 1956; II, 1960.
2. *IGSK – Inschriften Griechischer Städte aus Kleinasien*, Rudolf Halbert Verlag Gmbh, Bonn, 52, *ARAI EPITYMBIOI. Imprecations against Desecrators of the Grave in the Greek Epitaphs of Asia Minor. A Catalogue*, edited by J. Strubbe, 1997;55/1, *Tyana*, I, *Archäologisch-historische Untersuchungen zum südwestlichen Kappadokien*, von D. Berges und J. Nollé, mit Beiträgen von R. Barcsay-Regner, G. Garbrecht und H. Schwarz, 2000; 55/1, *Tyana*, II, *Archäologisch-historische Untersuchungen zum südwestlichen Kappadokien*, von D. Berges und J. Nollé, mit Beiträgen von R. Barcsay-Regner, G. Garbrecht und H. Schwarz, 2000.
3. *RECAM*, II – Mitchell, S., *Regional Epigraphic Catalogues of Asia Minor*, II, *The Ankara District. The Inscriptions of North Galatia*, with the assistance of D. French anf J. Greenhalgh, British Institute of Archaeology at Ankara, Monograph No. 4, BAR 135, 1982.
4. *TAM – Tituli Asiae Minoris*, collecti et editi auspiciis Academiae Litterarum Vindobonensis, enarravit Rudolfus Heberdey, Vindobonae, III, *Tituli Pisidiae. Linguis Graeca et Latina Conscripti*, 1, *Tituli Termessi et Agri Termessensis*, 1941.
5. *TMMM*, II – Cumont, F., *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, II, *Textes et monuments,* publiés avec une introduction critique, contenant 493 figures et 9 planches en héliotypie, Éditions H. Lamertin, Bruxelles, 1896.

b. Éditions

1. *Antologie din scrierile părinţilor latini*, carte apărută cu binecuvântarea Î.P.S. Nicolae Corneanu, mitropolitul Banatului, traducere din limba latină de prof. Vasile Goraş, ediţie îngrijită de prof.pr.dr. Ştefan Alexe, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000.
2. *Apocalipsa lui Pavel*, ediţie bilingvă, traducere de Smaranda şi Cristian Bădiliţă, introducere de Cristian Bădiliţă, Ed. Polirom, Iaşi, 1997.
3. *Apologeţii de limbă greacă*, *PSB* 2, traducere, introducere, note şi indice de T. Bodogae, O. Căciulă, D, Fecioru, Ed. IMB BOR, Bucureşti, 1997[2].
4. *Apologeţii de limbă latină*, *PSB* 3, traducere de N. Chiţescu, E. Constantinescu, P. Papadopol şi D. Popescu, introducere, note şi indici de N. Chiţescu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1981.
5. Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens*, *SC* 3, introduction et traduction de Gustave Bardy, Éditions du Cerf / Éditions de l'Abeille, Paris-Lyon, 1943.
6. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a PFP Teoctist, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1991.
7. *La Bible. Ancien et Nouveau Testament*, traduit de l'hébreu et du grec en français courant, Société Biblique Française, Pierrefite, 1988.

8. *La Bible*, traduction œcumenique de la Bible comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament, traduits sur les textes originaux hébreu et grec, avec introductions, notes essentielles, glossaire, nouvelle édition revue, Alliance biblique universelle, Le Cerf, Paris, 1995.
9. *La Bible. Écrits intertestamentaires*, édition publiée sous la direction d'André Dupont-Sommer et Marc Philonenko, Éditions Gallimard, Paris, 1987.
10. Sf. Chiril al Alexandriei, *Zece cărţi împotriva lui Iulian Apostatul*, traducere din limba greacă de dr. Constantin Daniel, revăzută de ÎPS Nicolae Corneanu, Ed. Anastasia, 2000.
11. Sf. Chiril al Alexandriei, *Scrieri*, II, *Glafire*, *PSB* 39, traducere din greceşte, introducere şi note de pr. prof. dr. Dumitru Săniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1992.
12. Clément d'Alexandrie, *Le pédagogue*, I, *SC* 70, texte grec, introduction et notes de Henri-Irénée Marrou, traduction de Marguerite Harl, Les Éditions du Cerf, Paris, 1960.
13. Clément d'Alexandrie, *Le protreptique*, I, *SC* 2, introduction, traduction et notes de Claude Mondésert, deuxième édition revue et augmentée du texte grec, avec la collaboration de M. André Plassart, Les Éditions du Cerf, Paris, 1949.
14. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, V.1, *SC* 278, introduction, texte critique et index par Alain Le Boulluec, traduction de Pierre Voulet, Les Éditions du Cerf, Paris, 1981.
15. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, V.2, *SC* 279, commentaire, bibliographie et index par Alain Le Boulluec, Les Éditions du Cerf, Paris, 1981.
16. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, VII, *SC*, 428, introduction, texte critique, traduction, et notes par Alain Le Boulluec, Les Éditions du Cerf, Paris, 1997.
17. Clement Alexandrinul, *Scrieri*, traducere, cuvânt înainte, note şi indici de pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1982, I, *Cuvânt de îndemn către eleni (Protrepticul). Pedagogul*, *PSB* 4, II, *Stromatele*, *PSB* 5.
18. St. Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, *SC* 167, introduction, texte, traduction, notes et index par Annie Jaubert, Les Éditions du Cerf, Paris, 1971.
19. Didim din Alexandria (cel Orb), *Despre Duhul Sfânt*, studiu introductiv, traducere şi note de pr. Vasile Răducă, Ed. Sofia, Bucureşti, 2001.
20. Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete şi scoliile Sf. Maxim Mărturisitorul*, traducere, introducere şi note de pr. Dumitru Stăniloae, ediţie îngrijită de Constanţa Costea, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996.
21. Dionisie pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine. Teologia mistică*, traducere de Cicerone Iordăchescu şi Teofil Simenschy, postfaţă de Ştefan Afloroaei, Institutul European, Iaşi, 1993.
22. *Épître de Barnabé*, *SC* 172, introduction, traduction et notes par Pierre Prigent, texte grec établi et présenté par Robert A. Kraft, Les Éditions du Cerf, Paris, 1971.
23. Eusèbe de Cesarée, *La préparation évangelique*, avec des notes critiques, historiques et philologiques par M. Séguier de Saint-Brisson, Librairies Gaume Frères, Paris, 1876.
24. Eusebiu de Cezareea, *Scrieri*, II, *Viaţa lui Constantin cel Mare*, *PSB* 14, studiu introductiv de prof. dr. Emilian Popescu, traducere şi note de Radu Alexandrescu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1991.
25. Eusebius, *The Ecclesiastical History*, I, *LCL* 153, with an English translation by Kirsopp Lake, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts / London, England, 1992.
26. Eusebius, *The Ecclesiastical History*, II, *LCL* 265, with an English translation by J.E.L. Oulton, taken from the edition published with H.J. Lawlor, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts / London, England, 1994.
27. Eusebius, *Life of Constantine*, introduction, translation and commentary by Averil Cameron and Stuart G. Hall, Claredon Press, Oxford, 1999.
28. *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii*, I, traducere, introducere şi note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, membru al Academiei Române, ediţia a IV-a, Ed. Harisma, Bucureşti, 1993.
29. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări teologice*, traducere din limba greacă de pr. Gh. Tilea şi Nicolae Barbu, precedate de *Viaţa Sf. Grigorie Teologul*, alcătuită de preotul Grigorie (sec. al VIII-lea), traducere de N. Donos, Ed. Herald, Bucureşti.
30. Sf. Grigorie de Nazianz, *Opere dogmatice*, traducere din limba greacă de pr. dr. Gh. Tilea, Ed. Herald, Bucureşti, 2002.
31. Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, II, *Scrieri exegetice, dogmatico-polemice şi morale*, *PSB* 30, traducere şi note de prof.pr.dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1998.
32. Hermas, *Le Pasteur*, *SC* 53, introduction, texte critique, traduction et notes par Robert Joly, Les Éditions du Cerf, Paris, 1958.
33. Homer, *Iliada*, traducere de George Murnu, studiu introductiv, note şi glosar de Liviu Franga, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1995.
34. Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, *SC* 10, texte grec, introduction, traduction et notes de P. Th. Camelot, Les Éditions du Cerf, Paris, 1958.
35. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ediţia a III-a, traducere de pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993.
36. Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, *SC* 62, nouvelle traduction de l'arménien avec introduction et notes par L.M. Froidevaux, Les Éditions du Cerf, Paris, 1959.

37. Sf. Irineu de Lugdunum, *Demonstrația propovăduirii apostolice*, traducere, introducere şi note de prof.dr. Remus Rus, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2001.
38. Josephus, *The Jewish War*, I, *LCL* 186, books I–III, with an English translation by H.St.J. Thackeray, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 1989.
39. Lactance, *Divine Institutes*, translated with an introduction and notes by Anthony Bowen and Peter Garnsey, Liverpool University Press, Liverpool, 2003.
40. Lactantius, *Istituțiile divine*, traducere de Petru Pistol, precuvântare de Î.P.S. Nicolae Corneanu, studiu introductiv de Claudiu T. Arieşan, Ed. Învierea, Arhiepiscopia Timişoarei, 2004.
41. Sf. Macarie Egipteanul, *Scrieri. Omilii duhovniceşti*, *PSB* 34, traducere de prof.dr. Constantin Cornițescu, introducere, indici şi note de prof. dr. N. Chițescu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1992.
42. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua. Tâlcuiri ale unor locuri cu multe şi adânci înțelesuri din sfinții Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul*, *PSB* 80, traducere din greceşte, introducere şi note de prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1983.
43. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Viața Maicii Domnului*, ediția a II-a, traducere şi postfață de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999.
44. Méliton de Sardes, *Sur la Pâque et fragments*, introduction, texte critique, traduction, et notes par Othman Perler, *SC* 123, Les Éditions du Cerf, Paris, 1969.
45. *Old Testament Pseudepigrapha*, edited by James H. Charlesworth, Doubleday, London-New York-Toronto-Sydney-Auckland, I, *Apocalyptic Literature and Testaments*, 1983; II, *Expansions of the 'Old Testament' and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, 1985.
46. Origène, *Contre Celse*, introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret, Les Éditions du Cerf, Paris, I, *SC* 132, 1967; IV, *SC* 150, 1969.
47. Origène, *Homélies sur les Nombres*, *SC* 29, introduction et traduction de André Méhat, Les Éditions du Cerf, Paris, 1951.
48. Origen, *Scrieri alese*, IV, *Contra lui Celsus*, *PSB* 9, studiu introductiv, traducere şi note de pr. prof. T. Bodogae, colaboratori prof. N. Chirică, Teodosia Lațcu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1984.
49. Plutarh, *Despre oracolele delfice*, notă asupra ediției în limba română, note introductive şi note explicative de Adelina Piatkowski, traducere de Adelina Piatkowski şi Magda Mircea, Ed. Polirom, Iaşi, 2004.
50. *Scrierile părinților apostolici*, traducere, note şi indici de pr.dr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1995.
51. Tațian Asirianul, *Cuvânt către greci*, traducere din greceşte cu un studiu introductiv asupra vieții şi operei autorului de Ion I. Popescu-Piscu, Editura Sfintei Episcopii a Râmnicului-Noului Severin, Râmnicu-Vâlcea, 1936.
52. Théophile d'Antioche, *Trois livres à Autolycus*, *SC* 20, texte grec établi par G. Bardy, traduction de Jean Sender, introduction et notes de Gustave Bardy, Éditions du Cerf, Paris, 1948.
53. Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuire duhovnicească la Psalmi*, traducere şi note de pr.prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2000.

III. Ouvrages

1. Amusin, I.D., *Manuscrisele de la Marea Moartă*, Ed. Ştiințifică, Bucureşti, 1965.
2. Athanassiadi, P., *Philosophers and Oracles : Shifts of Authority in Late Paganism*, dans *Byzantion*, 62, 1992, p. 45–62.
3. Auffret, P., *Grands sont les œuvres de YHWH. Étude structurelle du Psaume 111*, dans *JNES*, 56, 1997, 3, p. 183–196.
4. Babcock, W.S., *Angels*, dans *EChr*, p. 53–54.
5. Bârlădeanu, C., *Soarele ca simbol în Vechiul şi Noul Testament*, dans *BOR*, 28, 1904, 9, p. 1043–1046.
6. Bidez, J., Cumont, F., *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, I–II, Société d'Éditions «Les Belles Lettres», Paris, 1938.
7. Brenk, F.E., *In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period*, dans *ANRW*, II, 16.3, p. 2068–2145.
8. Bunnens, G., *Le zodiaque nabatéen de Khirbet-Tannur. Entre les victoires Stéphanophores et les anges caryatides*, dans *Latomus*, 28, 1969, 2, p. 391–407.
9. Burkert, W., *Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern*, aus dem Italienischen ins Deutsche übertragen vom Verfasser, Verlag C.H. Beck, München, 2003.
10. Cousin, H. *et al.*, *Le monde où vivait Jésus*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004.
11. Cumont, F., *Sol*, dans *DAGR*, IV.2, p. 1375–1377.
12. Cumont, F., *Zodiacus*, dans *DAGR*, V, p. 1046–1062.
13. Cumont, F., *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, II, *Textes et monuments,* publiés avec une introduction critique, contenant 493 figures et 9 planches en héliotypie, Éditions H. Lamertin, Bruxelles, 1896.
14. Cumont, F., *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Ernest Leroux, Paris, 1909.
15. Cumont, F., *Les idées du paganisme romain sur la vie future*, Éditions Ernest Leroux, Paris, 1910.
16. Cumont, F., *Les anges du paganisme*, dans *RHR*, 72, 115, p. 159–182.
17. Cumont, F., *La théologie solaire du paganisme romain*, dans *MAI*, 12, 1913, 2, p. 447–479.

18. Cumont, F., *Mithra en Asie Mineure*, dans *ASBuckler*, p. 67–76.
19. Cumont, F., *Lux perpetua*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1949.
20. Cumont, F., *Astrologie et religion chez les grecs et les romains*, texte présenté et édité par Isabelle Tassignon, Bruxelles/Brussel-Rome, 2000.
21. Daniélou, J., *Les manuscrits de la mer Morte et les origines du christianisme*, nouvelle édition revue et augmentée, Éditions de l'Orante, Paris, 1974.
22. Daniélou, J., *L'Église des premiers temps. Des origines à la fin du III^e siècle*, Éditions du Seuil, Paris, 1985.
23. Daniélou, J., *Simbolurile creştine primitive*, traducere în limba română de A. Oprić şi E. Arjoca Ieremia, Ed. Amarcord, Timişoara, 1998.
24. J.M. Dillon, *Philosophy*, dans *CAH*, XI, 2000, p. 927–936.
25. Fears, J.R., *The Theology of Victory at Rome*, dans *ANRW*, II, 17.2, p. 736–825.
26. Ferguson, E., *Astrology*, dans *EChr*, p. 136–137.
27. Finn, Th.M., *Anointing*, dans *EChr*, p. 56–58.
28. Goodenough, E.R., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, XIII, *Summary and Conclusions*, Random House/Pantheon Books, Toronto, 1965.
29. Hachlili, R., *The Zodiac in Ancient Jewish Art: Representation and Significance*, dans *BASOR*, 228, 1977, p. 61–77.
30. G. Halsberghe, *The Cult of Sol invictus*, E.J. Brill, Leiden, 1972.
31. A. Hamman, *La prière,* dans *ANRW*, II, 23.2, p. 1197–1247.
32. Henne, Ph., *La pénitence et la rédaction du* **Pasteur** *d'Hermas*, dans *RB*, 98, 1991, 3, p. 358–397.
33. Huskinson, J., *Some Pagan Mythological Figures and their Significance in Early Christian Art*, dans *PBSR*, 42, 1974, p. 68–97.
34. Johnson, P., *A History of Christianity*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1982.
35. Kilgallen, J.J., *Your Servant Jesus Whom You Anointed (Acts 4, 27)*, dans *RB*, 105, 1998, 2, p. 185–201.
36. *La Terre Sainte. Cinquante ans d'archéologie*, I–II, sous la direction de Jacques Briend, Éd. Bayard, Paris, 2003.
37. Lease, G., *Mithraism and Christianity: Borrowings and Transformations*, dans *ANRW*, II, 23.2, p. 1306–1332.
38. MacMullen, R., *Le paganisme dans l'Empire Romain*, traduit de l'américain par Alain Spiquel et Aline Rousselle, Presses Universitaires de France, Paris, 1987.
39. Marguerat, D., *Introduction. Jésus de Nazareth*, dans J-.M. Mayeur *et al.* (coord.), *Histoire du christianisme*, II, *Le nouveau peuple (Des origines à 250)*, Desclée,Paris, 2000, p. 7–58.
40. Marin, M., *Sulla fortuna delle* **Similitudini** *III e IV di Erma*, dans *VChr*, 19, 1982, p. 331–340.
41. Mitchell, S., *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor*, I–II, Oxford University Press, Oxford, 1993.
42. Moga, I., *Justice and Vengeance of the Gods in the Western Microasian Epigraphical Sources*, dans *Studia Antiqua et Archaeologica*, X–XI, 2004–2005, p. 123–131.
43. Negoiță, A., *Manuscrisele eseniene de la Marea Moartă*, Ed. Ştiințifică, Bucureşti, 1993.
44. Negoiță, A., *Noul Testament şi manuscrisele de la Qumran. Studiu critic*, Ed. Stephanus, Bucureşti, 1993.
45. Ness, L.J., *The Zodiac in the Synagogue*, dans *JAncCiv*, 12, 1997, p. 81–92.
46. Nouailhat, R., *Les premiers christianismes*, Éditions Errance, Paris, *s.a.*
47. Pelikan, J., *Tradiția creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, I, *Naşterea tradiției universale (100–600)*, traducere de Silvia Palade, Ed. Polirom, Iaşi, 2004.
48. Quacquarelli, A., *Accenti popolari alla catechesi pneumatologica dei primi secoli*, dans *VChr*, 19, 1982, p. 5–23.
49. Schiffman, L.H., *The Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls*, dans *The Messiah*, p. 116–129.
50. Scholem, G., *Les grands courants de la mystique juive*, traduction de M.-M. Davy, Payot, Paris, 1977.
51. Scholem, G., *La Kabbale. Une introduction. Origines, thèmes, et biographies*, préface de Joseph Dan, Les Éditions du Cerf, Paris, 1998
52. Schöllgen, G., *Die Didache als Kirchenordnung. Zur Frage des Abfassungsweckes und seinen Konsequenzen für die Interpretation*, dans *JAC*, 29, 1986, p. 5–26.
53. Segal, A.F., *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment*, dans *ANRW*, II, 23.2, p. 1333–1394.
54. A.R.R. Sheppard, *Pagan Cults of Angels in Roman Asia Minor*, dans *Talanta*, 12–13, 1980–1981, p. 77–101.
55. Smith, J.Z., *Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity*, dans *ANRW*, II, 16.1, p. 425–439.
56. von Stuckrad, K., *Jewish and Christian Astrology in Late Antiquity. A New Approach*, dans *Numen*, 47, 2000, p. 1–40.
57. Talmon, S., *The Concepts of Māšîah and Messianism in Early Judaism*, dans *The Messiah*, p. 79–115.
58. Tantillo, I., *Attributi solari della figura imperiale in Eusebio di Cesarea*, dans *MedAnt*, 6, 2003, 2, p. 41–59.
59. Tristan, F., *Primele imagini creştine. De la simbol la icoană (secolele II–VI)*, traducere de E. Buculei şi A. Boroş, Ed. Meridiane, Bucureşti, 2002.
60. Wathelet, P., *Le Soleil et les héros solaires dans l'épopée homérique*, dans *Les astres. Actes du Colloque International de Montpellier*, 23–25 Mars 1995, I, Les astres et les mythes. La description du ciel, Université Paul Valéry, Montpellier, 1996, p. 37–51.

ABRÉVIATIONS

I. Dictionnaires. Encyclopédies

DACL – Cabrol, F., Leclercq, H. (ed.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie*, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1920–1932.

DAGR – Daremberg, Ch., Saglio, Ed. (ed.), *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Akademische Druck – u. Verlag Sanstalt, Graz – Autriche, 1963–1968[2].

DEPB – Dicţionar enciclopedic de personaje biblice, de M. Bocian în colaborare cu U. Kraut şi I. Lenz, traducere în limba română de G. Danţiş şi H. Spuhn, Ed. Enciclopedică, Bucarest, 1996.

DGF – Bailly, A., *Dictionnaire grec-français*, Ed. Hachette, Paris, 1996 (1950).

DTO – Bria, I., *Dicţionar de teologie ortodoxă, A–Z*, Ed. Bucarest, 1994.

EChr – Ferguson, E., McHugh, M.P., Norris, F.W. (ed.), *Encyclopedia of Early Christianity*, second edition, Garland Publishing Inc., New York-London, 1999.

Encyclopedia of Religions – Encyclopedia of Religions, second edition, edited by Linsday Jones, 1–13, MacMillan Reference USA/Thomson Gale, Detroit-New York-San Francisco-San Diego-New Haven, Conn.-Waterville, Maine-London-Munich, 2005.

Ferrari, *DMGR* – Ferrari, A., *Dicţionar de mitologie greacă şi romană*, traducere de Dragoş Cojocaru, Emanuela Stoleriu, Dana Zămosteanu, Ed. Polirom, Iaşi, 2003.

PGL – Lampe, G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, London, 1968.

WDM – Comte, F., *The Wordsworth Dictionary of Mythology*, Wordsworth Editions Ltd, Ware, Hertfordshire, UK, 1991.

II. Sources

CIMRM – M.J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, Martinus Nijhoff, The Hague, I, 1956; II, 1960.

Écrits intertestamentaires – La Biblie. Écrits intertestamentaires, édition publiée sous la direction d'André Dupont-Sommer et Marc Philonenko, Éditions Gallimard, Paris, 1987.

IGSK – Inschriften Griechischer Städte aus Kleinasien, Rudolf Halbert Verlag Gmbh, Bonn,

52, ARAI EPITUMBIOI. *Imprecations against Desecrators of the Grave in the Greek Epitaphs of Asia Minor. A Catalogue*, edited by J. Strubbe, 1997;

55/1, *Tyana*, I, *Archäologisch-historische Untersuchungen zum südwestlichen Kappadokien*, von D. Berges und J. Nollé, mit Beiträgen von R. Barcsay-Regner, G. Garbrecht und H. Schwarz, 2000;

55/1, *Tyana*, II, *Archäologisch-historische Untersuchungen zum südwestlichen Kappadokien*, von D. Berges und J. Nollé, mit Beiträgen von R. Barcsay-Regner, G. Garbrecht und H. Schwarz, 2000.

RECAM, II – Mitchell, S., *Regional Epigraphic Catalogues of Asia Minor*, II, *The Ankara District. The Inscriptions of North Galatia*, with the assistance of D. French anf J. Greenhalgh, British Institute of Archaeology at Ankara, Monograph No. 4, BAR 135, 1982.

TAM – Tituli Asiae Minoris, collecti et editi auspiciis Academiae Litterarum Vindobonensis, enarravit Rudolfus Heberdey, Vindobonae, III, *Tituli Pisidiae. Linguis Graeca et Latina Conscripti*, 1, *Tituli Termessi et Agri Termessensis*, 1941.

TMMM, II – Cumont, F., *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, II, *Textes et monuments,* publiés avec une introduction critique, contenant 493 figures et 9 planches en héliotypie, Éditions H. Lamertin, Bruxelles, 1896.

III. Périodiques

BASOR – Bulletin of the American Schools of Oriental Research in Jerusalem and Baghdad, Cambridge, Massachusetts.

BOR – Biserica ortodoxă română, Sf. Sinod al Sf. Biserici autocefale ortodoxe române, Bucureşti.

Byzantion – Byzantion. Revue internationale des études byzantines, Société belge d'Études byzantines.

GRBS – Greek, Roman, and Byzantine Studies, Duke University, Durham, N.C.

JAC – Jahrbuch für Antike und Christentum, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster.

JAncCiv – Journal of Ancient Civilizations, Northeast Normal University, Changchun, Jilin Province, China.

JNES – Journal of Near Eastern Studies, University of Chicago, Illinois.

Latomus – Latomus. Revue des études latines, Societe des Études Latines, Bruxelles.

MAI – Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de l'Institut de France, Librairie C. Clincksieck, Paris.

MedAnt – Mediterraneo Antico. Economie, società, culture. *Rivista internazionale di storia antica*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma.

MEFRA – Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité, École française de Rome.
PBSR – Papers of the British School at Rome, London.
RB – Revue biblique, École Biblique et Archéologique Française, Jérusalem.
RHR – Revue de l'histoire des religions, Presses Universitaires de France, Paris.
Talanta – TALANTA. Proceedings of the Dutch Archaeological and Historical Society, Amsterdam.
VChr – Vetera Christianorum, Istituto di Letterattura Cristiana Antica, Università degli Studi, Bari.
ZPE – Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Rudolf Habelt, Bonn.

IV. Volumes

ANRW – Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, herausgegeben von Wolfgang Haase, Walter de Gruyter, Berlin-New York.
ASBuckler – Anatolian Studies Presented to William Hepburn Buckler, edited by W.M. Calder, Joseph Keil, Manchester University Press, Manchester, 1939.
The Messiah – Charlesworth, J.H. (ed.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity (The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins, Princeton Theological Seminary, 1987)*, Fortress Press, Minneapolis, 1992.
Mitchell, *Anatolia* – Mitchell, S., *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor*, I–II, Oxford University Press, Oxford, 1993.

V. Collections

EPRO – Études préliminaires des religions orientales
LCL – Loeb Classical Library
PSB – Părinţi şi scriitori bisericeşti
RGRW – Religions in the Graeco-Roman World
SC – *Sources Chrétiennes*