NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

89 Nº 4 1967

Le «signe» de l'Apocalypse 12 à la lumière de la christologie du Nouveau Testament

Felice MONTAGNINI

p. 401 - 416

https://www.nrt.be/es/articulos/le-signe-de-l-apocalypse-12-a-la-lumiere-de-la-christologie-du-nouveau-testament-1460

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le « signe » d'Apocalypse 12 à la lumière de la christologie du Nouveau Testament

Un regard sur la bibliographie de l'Apocalypse témoigne d'une surprenante diminution des travaux consacrés à ce livre durant les trois ou quatre dernières années par rapport aux dix années précédentes. La diminution est particulièrement marquante pour ce qui concerne le ch. 12 : il semble fort oublié, alors qu'antérieurement l'attention s'était très souvent portée sur lui [1] ; entre 1961 et 1964, l'*Elenchus* de *Biblica* ne relève que deux études à son sujet [2].

Nous n'en conclurons pas qu'on se désintéresse de cette page célèbre qui, pour des raisons de critique littéraire et historique ou pour des motifs de doctrine et de piété, a toujours été au centre des études sur l'Apocalypse. Les nombreuses recensions dont continue à faire l'objet l'excellent ouvrage publié par P. Prigent en 1959, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, montrent que cet intérêt ne fléchit pas. On n'en constate pas moins un temps d'arrêt, qui est sûrement provisoire ; il résulte sans doute de l'impression que les chemins suivis jusqu'ici ont abouti à des résultats positifs, certes, mais pas encore entièrement satisfaisants. Sans prétendre réussir mieux que d'autres, nous voudrions souligner une ligne d'interprétation qui n'a pas été suffisamment exploitée, encore qu'elle ne soit pas entièrement nouvelle. Pour que la marche de l'exposé soit plus facile à suivre, nous en indiquerons tout de suite l'aboutissement.

La vision — ou mieux, le double signe — de la femme et du dragon indique la conquête de la foi messianique accomplie par l'Eglise. Nous le montrerons en examinant successivement le contexte d'*Ap* 12 ; l'attitude d'esprit des disciples en face du problème messianique dans les évangiles en général et plus particulièrement dans la pensée johannique ; le signe du ch. 12 ; la pointe mariale du passage.

1. Pour les études publiées entre 1954 et 1961, voir F. Montagnini, *Problemi dell'Apocalisse in alcuni studi degli ultimi anni*, dans *Rivista Biblica*, 11 (1963) 400-424 (pour *Ap* 12 : pp. 413-424).

2. Une courte étude de S. Bartina, *La celeste mujer enemiga del dragon*, dans *Ephemerides Mariologicae*, 13 (1963) 149-155, et une étude plus développée : A. Roets, *« Een vrouw omkleed met de zon... » Maria en de Kerk in de Apoc. 12*, dans *Coll. Brugen. et Gandaven.*, 8 (1962) 332-360. On peut ajouter l'article tout récent de T. Stramare, *La donna ravvolta di sole*, dans *Tabor*, 28 (1965) 118-132 ; l'auteur y reprend la présentation qu'il avait déjà donnée dans *Introduzione alla Bibbia*, V/2, pp. 475 ss.

I. — Lecture d'Apoc. 12 dans son contexte

Le ch. 12 de l'Apocalypse peut être considéré soit en lui-même, soit dans le contexte du livre, soit dans le contexte plus général de la pensée johannique. Pour dégager son sens, il n'y a pas grand'chose à tirer du contexte immédiat, en particulier des images qui s'y présentent. Celles-ci, en effet, peuvent avoir été puisées à l'une ou l'autre source, évoquer des représentations de la mythologie astrale ou présenter des analogies plus ou moins immédiates avec les images de la littérature gnostique. Ce qui est clair, c'est que de telles ressemblances ne suffisent pas, à elles seules, à définir le sens du passage, si l'interprétation qu'elles indiquent n'est pas confirmée par le contexte plus large de l'ensemble du livre et celui de la pensée johannique. Or il faut reconnaître tout de suite que la structure gnostique ou mythologique de la pensée de Jean est loin d'être démontrée.

Comment le ch. 12 s'insère-t-il dans l'ensemble du livre ? Il est très heureux que, pour répondre à cette question, nous puissions faire abstraction des divergences profondes qui séparent les exégètes à propos de la division de l'ouvrage. En effet, ces désaccords n'empêchent pas de s'entendre sur la caractéristique fondamentale du livre : sa thématique christologique. Mais cette christologie constitue une réalité fort complexe, traduite en un vaste ensemble de notions. Il s'agit de Jésus-Christ envisagé soit comme Messie, soit comme Dieu. On peut distinguer un aspect statique, résultant de l'énumération des titres attribués au Christ, et un aspect dynamique et vital, qui consiste dans la prise de conscience progressive de la part des disciples de ce que le Christ est réellement et du sens qu'il faut finalement accorder aux titres eux-mêmes. De plus, la christologie peut être examinée de manière analytique, par l'étude des éléments qui la constituent, et de manière synthétique, par la recherche de la pensée une qui utilise les désignations diverses. Il va de soi que ces aspects multiples ne s'excluent pas l'un l'autre ; ils représentent autant de faces d'une même réalité complexe. On ne saurait nier cependant que les textes du N.T. accentuent tantôt l'une, tantôt l'autre approche, laissant ainsi les autres dans l'ombre.

Ces remarques se vérifient également pour notre ch. 12. La forte unité spirituelle du livre, reconnue même par ceux qui défendent un morcellement littéraire plus ou moins accentué, nous permet de croire qu'en soulignant l'aspect particulier de la christologie de cette péricope on ne court pas le risque d'exclure les autres aspects. Il reste cependant nécessaire de se rendre compte de l'accent spécifique que reçoit dans ces lignes l'approche de la réalité christologique.

E. Schmitt [3] passa minutieusement en revue toutes les expressions de l'Apocalypse qui témoignent de la divinité de Jésus-Christ ; il en conclut que, puisque Jésus-Christ est Dieu, il ne peut pas ne pas être au centre de l'œuvre tout entière. Nous ne mettrons sûrement pas en doute que, dans l'Apocalypse, le Christ apparaît comme Dieu. Mais, dans l'Apocalypse comme dans les autres livres du N.T., si la divinité du Christ est le point d'arrivée et la confirmation suprême, elle ne paraît pas constituer l'objet direct et premier de l'enseignement ; on se préoccupe plutôt d'affirmer que le Christ est le Messie, le juge glorieux, Seigneur de l'histoire en vertu de sa mort et de sa résurrection. L'Apocalypse insère cette proclamation dans le thème apocalyptique du jugement et de l'avènement du Règne de Dieu ; elle n'altère pas pour autant les termes traditionnels, qui demeurent ceux du messianisme du N.T.

Nous avons l'impression que les études sur la christologie du N.T. s'en tiennent un peu trop à l'aspect objectif, qui est évidemment précieux et nécessaire, et qu'elles ne tiennent pas suffisamment compte de ce que nous avons appelé la vision dynamique et vitale. Il faudrait s'attacher davantage à la voie par laquelle les disciples se sont élevés à la maturité de la foi. Ce point de vue n'a pas été complètement négligé ; mais la manière dont on s'en est occupé mérite de graves réserves.

Pour W. Wrede [4], la difficulté n'est pas de prendre possession de la foi ; elle se trouve uniquement dans la préoccupation que le mystère du Christ ne soit pas dévoilé prématurément. En même temps, il ne considère pas cette préoccupation comme une donnée authentique de l'Evangile ; ce serait simplement une projection dans la vie du Christ d'une christologie ésotérique. L'Eglise possédait sa doctrine comme un bien qu'on ne pouvait communiquer à ceux du dehors ; elle aimait se représenter de manière analogue la situation évangélique : elle montrait le Christ soucieux de ne pas confier le secret de sa personnalité à des disciples qui n'étaient pas préparés à le comprendre. Cette reconstruction arbitraire est abandonnée aujourd'hui.

La thèse de L. Cerfaux [5], reprise par A. Descamps, reste peu satisfaisante : les précautions de Jésus, qui voudrait éviter qu'on parle de lui, s'expliqueraient par le souci de protéger le pur idéal religieux messianique du danger de contamination politique. Une reconstitution de ce genre demeure trop à la surface des faits.

Le « secret messianique » doit plutôt s'interpréter comme l'expression de l'incapacité des disciples à comprendre la personne et la mission du Christ tant qu'ils n'étaient pas éclairés par la foi en la résur-

3. *Die Christologie als das Grundlegende der Apokalypse,* dans *Tüb. Theol. Quartalschrift,* 140 (1960) 257-290.
4. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien,* Tubingue, 1903.
5. Dans *L'attente du Messie* (Recherches Bibliques), Bruges, 1954, pp. 61 s.

rection [6]. Leur prise de conscience a été lente, laborieuse, progressive. En parlant d'une prise de conscience progressive, nous entendons faire deux affirmations d'importance capitale : 1. la personne et la mission de Jésus étaient déjà connues d'une certaine manière grâce à l'attente messianique ; 2. les idées des disciples ont dû s'accorder à une réalité plus riche que celle qu'ils attendaient. La nécessité de cette adaptation résulte aussi bien de la multiplicité des formes de l'attente messianique au cours des siècles que de la difficulté à réduire ces formes à une vision d'ensemble qui en respecte toutes les exigences sans se prêter à des mystifications dangereuses.

II. — Les disciples et l'héritage messianique

Dans l'A.T., l'élément de base de l'attente messianique se trouve dans la foi en Yahvé sauveur. Les différentes formes que cette attente a revêtues sont le reflet des situations politico-religieuses variées dans lesquelles le peuple juif s'est trouvé.

Pendant la période monarchique, on aimait se représenter le salut comme l'œuvre d'un fils de David (*Ps* 89, 30-38 ; *Is* 7, 14 ; 9, 5-6 ; 11, 1-5, etc.). Après la chute de la monarchie, cette espérance ne disparut pas ; elle sut reprendre vigueur en fonction de l'idéal prophétique. Le salut se centra sur la figure d'un prophète, le « Serviteur de Yahvé » du Deutéro-Isaïe (42, 1-9 ; 49, 1-9 ; 50, 4-11 ; 52,13 - 53, 12), méprisé et défiguré par les souffrances qu'il accepte volontairement pour l'expiation des péchés du peuple. Une fois que les prophètes eurent quitté la scène de l'histoire, l'espérance sut faire abstraction de toutes les images contingentes pour s'exprimer comme *foi pure dans le « Fils de l'homme »* (*Dn* 7, 1-28), *figure transcendante* et glorieuse qui opère le salut.

Le messianisme présente donc trois traits dominants : davidique, prophétique, transcendant. Il ne constitue cependant pas une doctrine à proprement parler ; il s'agit plutôt d'une espérance, prête à revêtir des formes toujours nouvelles. Outre ses formulations classiques, cette espérance en connaît d'autres encore, en particulier une expression sacerdotale (*Ps* 110) ; à peine ébauchée dans l'A.T., où elle reste liée à une perspective polémique, celle-ci sera reprise et développée dans le N.T. sur la base de considérations et de textes restés inutilisés jusque-là (*He* 7). Dans ces conditions, les traits du messianisme peuvent difficilement se réduire à une synthèse conceptuelle. L'école scandinave s'applique depuis quelques dizaines d'années à grouper toutes les présentations du Messie autour de l'idéologie royale ; elle n'y parvient pas sans faire violence aux textes [7].

6. Cfr L. Alonso, dans *Introduzione alla Bibbia*, IV, Turin, 1959, pp. 145-147.
7. J. G. H. Hoffmann, *Jésus Messie juif*, dans *Aux sources de la Tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Maurice Goguel* (Bibl. théol.), Neuchâtel-Paris, 1950, pp. 103-112.

Le N.T. lui-même manifeste des hésitations évidentes quand il s'agit de rassembler en une synthèse organique des données éparses ; la perplexité se maintient jusqu'au moment où se produit l'événement de la résurrection. Les incertitudes concernent surtout les aspects royaux et prophétiques : *Jésus ne touche au premier qu'avec méfiance* ; le second n'est accepté qu'avec peine par les disciples. Tels sont les faits, très schématiquement.

Les évangélistes sont bien informés au sujet de l'aspect davidique du messianisme et de la filiation davidique de Jésus. Mais on n'en trouve une affirmation claire que dans l'histoire de l'enfance, et encore ne s'agit-il que d'une déclaration de principe (*Mt* 1, 1 ; 1, 32. 69). Pendant la vie publique, les disciples, et plus encore la foule, ont tendance à employer le titre de Fils de David (*Mt* 9, 27 par. ; 12, 23 ; 21, 9 ; *Jn* 7, 42, etc.), mais Jésus lui-même reste sur une extrême réserve, au point de laisser croire qu'il le met en discussion (*Mc* 12, 35-37) [8].

La situation est toute différente pour ce qui concerne le messianisme prophétique et l'image du Messie souffrant : Jésus l'affirme avec la plus grande force, mais les disciples ne parviennent pas à l'accepter (*Mt* 16, 22 par.). La résistance des disciples et la résolution de Jésus apparaissent en pleine lumière dans le dialogue avec les trois disciples préférés aussitôt après la transfiguration (*Mc* 9, 9-13 par.). Ce passage se distingue particulièrement par l'esprit dialectique hébraïque qui s'y exprime ; instinctivement orienté vers le raisonnement par sous-entendus, il fournit cependant un sens facilement reconnaissable. Aux disciples qui s'appliquent à faire dire à Jésus que, tout de même, sa passion ne peut être considérée comme prochaine, le Maître répond en répétant qu'elle est imminente. L'insistance de Jésus sur l'idée du Messie souffrant revient encore dans les prédictions de la passion (*Mt* 16, 21-28 par.). On voit dans ces textes comment la synthèse des données messianiques s'opère par un rapprochement du messianisme prophétique avec le messianisme transcendant (celui qui doit souffrir se trouve être le Fils de l'homme), tandis que le messianisme davidique est laissé de côté. C'est seulement à la lumière de la résurrection qu'il se verra assumé dans une synthèse organique avec les deux autres courants de l'espérance messianique (cfr *Ac* 2, 34 ; 5, 31 ; 7, 56, etc.) [9].

Ces observations permettent de se rendre compte de la difficulté que les disciples ont dû rencontrer pour s'accorder à la pleine réalité messianique. Leur résistance à l'idée d'un Messie souffrant n'est pas seulement l'expression d'une répulsion très humaine les empêchant

8. E. LÖVESTAM, *Die Davidssohnfrage*, dans *Svensk Exegetisk Aorsbok*, 27 (1962) 72-82.

9. Cfr W. GRUNDMANN, *ThWNT*, II, 39, 4 ss.

d'accepter que Jésus puisse subir le sort qu'il prédisait de manière si crue ; elle résultait aussi, et beaucoup plus, de leur impréparation radicale à comprendre toutes les données messianiques de la Bible.

Les foules étaient encore plus démunies. Les gens proclamaient bien que Jésus était le prophète attendu (*Jn* 6, 14) ; mais ils ne retenaient de la figure du prophète que l'aspect spectaculaire et miraculeux, ne tenant aucun compte des aspects de témoignage et de souffrance qui prédominent dans les descriptions du Deutéro-Isaïe. Au sujet du Fils de l'homme, la foule a une conception qui ne correspond pas à celle de Jésus, car elle ne parvient pas à admettre qu'il aurait une fonction précise sur la terre (*Jn* 2, 32-34) ; Jésus, lui, déclare que c'est sur cette terre qu'il veut exercer l'office de juge qui revient au Fils de l'homme (*Mc* 2, 10 par.) [10].

Jean-Baptiste semble avoir éprouvé une difficulté du même genre (*Mt* 11, 2-6 par.) ; de sa prison, il envoie des messagers à Jésus, qui leur répond en soulignant la nécessité d'accorder plus d'attention à la personnalité prophétique du Messie [11].

A côté de la proclamation de Jésus comme Messie et Fils de Dieu, il semble donc encore possible de percevoir dans les évangiles la lente prise de conscience qui a mis les disciples en possession de la réalité messianique dans sa plénitude.

III. — Le contexte de la pensée Johannique

La difficulté de cette prise de conscience, envisagée dans les Synoptiques comme un problème éminemment théologique, prend chez Jean une coloration également psychologique. Ce qui, chez les autres, est pur jeu d'idées, prend corps dans le quatrième évangile, où l'attention s'attache davantage aux personnages qui croient, mais pas assez pour être prêts à reconnaître le caractère providentiel de la croix et le lien étroit qui, dans l'économie du salut, l'unit à la glorification du Christ.

Toute une série de textes témoigne du drame des esprits non préparés à accueillir la personne de Jésus dans ses dimensions véritables et définitives. On l'aperçoit dans les paroles du Baptiste déclarant qu'il ne le connaissait pas d'avance et qu'il eut besoin de voir l'Esprit se poser sur lui (1, 33). On remarque que Jean évite tout recours aux images de la tradition messianique pour fixer toute son attention sur l'idée purement théologique de l'avènement glorificateur de l'Esprit. Il en résulte, semble-t-il, que, contrairement aux Synoptiques, il parle

10. G. H. P. Thompson, *The Son of Man*, dans *Journ. of Theol. St.*, NS 12 (1961) 203-209.

11. Cfr J. Dupont, *L'ambassade de Jean-Baptiste*, dans *N.R.Th.*, 83 (1961) 805-821 ; 943-959.

en se laissant éclairer par la lumière de la résurrection : c'est ce qui se produit très souvent aussi dans les Actes (par exemple, 2, 33 ; 5, 31). On se trouve encore en face du même drame lorsque l'évangéliste observe que les disciples ne « se souvinrent » qu'après la résurrection de l'affirmation de Jésus : « Détruisez ce temple, et en trois jours je le relèverai » (2, 22). A noter que ce « souvenir » (ἐμνήσθησαν) correspond à celui que l'Esprit opère après la résurrection : « Il vous rappellera (ὑπομνήσει) tout ce que je vous ai dit » (14, 26).

Il est important de remarquer que les disciples ne sont pas dépourvus de foi ; leur foi imparfaite, bien que sincère, est incapable de s'égaler au mystère total du Christ. C'est pourquoi, alors que beaucoup croyaient en lui (2, 23), Jésus ne se fiait pas à eux (*non se credebat eis* : 3, 13). C'est la foi qui pousse Nicodème à aller trouver Jésus (3, 2), et cependant il n'est pas en mesure de recevoir même les choses « terrestres » dites par Jésus (3, 12) ; la raison en est qu'il n'a pas encore compris le mystère de sa glorification (3, 13).

Les considérations de ce genre qui se rencontrent un peu partout dans l'évangile constituent le présupposé de l'un des thèmes des discours après la dernière cène. L'impréparation des disciples se révèle ici très clairement comme une incapacité d'accepter le mystère de la mort qui conduit à la gloire. « Je m'en vais vers celui qui m'a envoyé, et aucun de vous ne me demande : Où vas-tu ? Mais parce que je vous ai dit ces choses, la tristesse vous remplit le cœur » (16, 5-6). Et un peu plus loin : « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter à présent » (16, 12). Il s'agit donc de choses fort graves, puisque les apôtres ne sont pas en état de *s'engager à l'effort de les « porter »* (βαστάσαι) [12]. *Toujours dans* le même contexte, cette difficulté d'accepter intégralement le mystère de la destinée du Christ est exprimée par la métaphore des douleurs de l'enfantement (16, 21 : « La femme, quand elle enfante, est dans la tristesse,... »). L'emploi de cette métaphore est éclairant. Elle est très familière à la littérature prophético-apocalyptique, où elle concerne les souffrances qui préludent à l'avènement du Règne de Dieu. Utilisée pour caractériser la peine des disciples, elle signifie que ceux-ci souffrent dans l'attente de la révélation suprême du Christ et de l'établissement du Règne.

Les paroles de Jésus trouvent une vérification dramatique dans une scène très chargée de signification symbolique et didactique, celle du lavement des pieds, juste au commencement des dernières instructions de Jésus sur la nécessité de comprendre le secret de sa passion (13, 2-11). La portée morale de cette scène s'exprime

12. **Βαστάζω** exprime l'idée de l'effort requis pour résister à un poids pesant. Cfr F. Büchsel, *ThWNT*, I, 597.

dans les vv. 12-18, qui recommandent le service fraternel mutuel. Mais ce n'est pas là, semble-t-il, la signification la plus profonde ; il faut la chercher plutôt dans la relation même, précisément dans les paroles du v. 10 : « Celui qui s'est baigné n'a pas besoin de se laver (var. : si ce n'est les pieds), mais il est pur tout entier. Vous aussi, vous êtes purs, mais non pas tous. » Cette déclaration constitue le trait final du symbolisme de la scène. Le symbolisme s'annonçait déjà dans l'acte même de Jésus, lorsqu'il s'apprêtait à laver les pieds des apôtres, en quoi il y a quelque chose de plus que dans les ablutions en usage chez les Juifs. La portée de cet acte est précisée par la notice qui le précède immédiatement et qui sert d'introduction au récit johannique de la Passion : « Sachant que son heure était venue..., ayant aimé les siens..., il les aima jusqu'au bout ». Mais c'est dans la citation du v. 10 que la scène reçoit tout son sens.

Ce verset reçoit deux interprétations, liées à deux versions du texte. La version longue, attestée par la majorité des manuscrits et retenue par les éditions critiques, se présente ainsi : « Celui qui s'est baigné n'a plus besoin de se laver, *si ce n'est les pieds,* mais il est pur tout entier ». La version brève (S, nombreux manuscrits de la Vg, Origène grec, Tertullien, Augustin, Jérôme) omet les mots « si ce n'est les pieds ».

La version courte suggère une interprétation morale de la scène. D'après de nombreux commentateurs (Hirsch, Brandt, A. Merx, Boismard, Zahn), Jésus déclarerait à ses disciples : vous n'êtes pas encore purs, c'est pourquoi je vous lave, attirant ainsi votre attention sur la preuve d'amour que je suis sur le point de vous donner dans la Passion. Cette interprétation ne peut guère être acceptée. Elle ne tient pas suffisamment compte de la signification symbolique de la scène, et elle oublie que la leçon morale est donnée explicitement dans les vv. 12-18, en un sens d'ailleurs différent de celui qu'on propose.

La version longue doit être préférée, non seulement en raison de l'autorité des manuscrits qui l'appuient, mais aussi parce qu'elle offre un sens meilleur : elle suppose mais approfondit la version morale. La provenance de cette parole est discutée : Jésus est-il le premier à la prononcer, ou s'agit-il d'une maxime familière dans le monde religieux juif [13] ? Elle conduit en tout cas à une interprétation plus profonde et plus conforme à la situation. Nous ne sommes cependant pas disposé à souscrire à l'explication qu'on en donne habituellement ; s'il faut en reprendre quelque chose, ce n'est pas sans le corriger. D'après quelques commentateurs, le texte contiendrait une allusion voilée au baptême ; il dirait pratiquement que celui qui a pris le bain sacré n'a plus besoin désormais que de se débarrasser des petites

13. D'après J. JEREMIAS, *Gli Agrapha* (éd. it.), p. 74, il s'agit d'une règle de purification pour les pèlerins de la Pâque.

poussières des péchés quotidiens pour pouvoir accéder au banquet eucharistique.

Cette dernière précision est tout à fait surprenante. Bien que théologiquement correcte, elle ne trouve aucune justification sur le plan exégétique dans le contexte de la dernière Cène. Si donc la première interprétation, celle qui se base sur le texte court, est inacceptable parce qu'elle fait dire trop peu au passage qui nous occupe, l'interprétation qu'on veut donner au texte long lui fait dire beaucoup trop en lui prêtant une sorte de casuistique sur les dispositions requises pour avoir accès à l'eucharistie. Cette exégèse fantaisiste ne s'explique que par un oubli de la portée communautaire de la Cène ; il était fatal alors de ramener la parole de Jésus à une signification purement individuelle. Or le lavement des pieds met en valeur une application personnelle (dans le dialogue de Jésus avec Pierre), mais aussi une constatation directement communautaire : « Vous êtes purs, mais non pas tous ».

Nous nous trouvons donc en présence d'une sorte de tension entre l'individu et la communauté. Il faut donc se demander quel élément doit être regardé comme premier, et lequel, au contraire, doit être considéré en fonction de l'autre. Le style johannique invite à voir dans l'individu une sorte de personnification de la communauté ; c'est celle-ci qui est au premier plan. En effet, Jean a tendance à concrétiser dans un personnage les traits et les attitudes d'un corps social ; c'est spécialement le cas lorsqu'il s'agit de l'adhésion au mystère du Christ souffrant et glorieux. Ainsi, là où les Synoptiques parlent du Sanhédrin ou, sans le nommer, du grand prêtre qui interroge Jésus (*Mt* 26, 59. 63 par.), le quatrième évangile place en évidence la personne d'Anne (18, 13. 19 ss). C'est Madeleine seule (20, 1 ss), non le groupe des femmes (*Mt* 28, 1 ss par.), que le quatrième évangile conduit au tombeau, le matin de Pâques. Il n'est pas douteux que le disciple bien-aimé se tient au pied de la croix comme une personnification de l'Eglise.

Une fois établie la portée directement communautaire de l'épisode, il reste à réexaminer la signification des paroles de Jésus au v. 10 : « Celui qui s'est baigné n'a plus besoin de se laver, si ce n'est les pieds... Vous êtes purs, mais non pas tous... » Ce texte emploie deux termes du langage baptismal : le bain, la pureté ; dans le vocabulaire du christianisme primitif, ces termes sont associés pour désigner le baptême de l'Eglise (cfr *Ep* 5, 26 : « afin de la sanctifier, en la purifiant par le bain d'eau, avec une parole »). En quoi consiste la purification baptismale de l'Eglise ? La réponse n'est pas douteuse : l'Eglise se purifie et reçoit le baptême dans la foi.

L'étroite association de la pureté avec le binôme baptême-foi est particulièrement valable dans le cas de Jean ; on sait sa manière

de réduire toutes les valeurs morales à la foi. Un bain dans la foi sera donc celui qui délivrera l'Eglise des dernières poussières, c'est-à-dire des dernières résistances à accepter intégralement le message de la foi au Christ Messie prophétique et glorieux.

Envisagée sur cet arrière-fond de la dynamique de la foi, la scène du lavement des pieds trouve l'explication satisfaisante que n'ont fourni ni l'interprétation du texte court de *Jn* 13, 10, ni l'interprétation courante du texte long.

Avant de passer à l'étude d'*Ap* 12, il reste une dernière précision à donner concernant la note polémique qui marque si souvent la christologie du N.T. Cette note n'est, au fond, que la conséquence d'une saisie vitale de la réalité christologique, prompte, on le comprend, à réagir devant les obstacles qui s'opposent à son acceptation. Il y a deux éléments polémiques fondamentaux dans le N.T. : 1. Contre le judaïsme, dans la mesure où il prétend être par lui-même véhicule du salut, à l'encontre de la fonction salvifique unique du Christ (cette polémique est celle qu'on rencontre d'abord dans le quatrième évangile et chez Paul, surtout dans les épîtres aux Galates et aux Romains). 2. Contre le paganisme, en tant qu'il prétend indiquer la voie du salut dans le culte de l'empereur. Cette seconde polémique caractérise l'Apocalypse. Il va de soi qu'une distinction aussi nette de deux motifs polémiques ne tient pas compte de nombreux traits particuliers. Le reste du N.T. n'ignore pas la pointe polémique contre le culte impérial (voir par exemple *1 Tm* 6, 15) ; l'Apocalypse n'omet pas davantage la polémique antijuive (par exemple 11, 1 ss), même si elle la tempère par une approche très « paulinienne » du problème juif [14]. Pour l'ensemble cependant, cette manière de caractériser les deux points de vue polémiques semble exacte. La christologie proposée dans le ch. 12 reflète une problématique vitale, mais elle se ressent aussi de la préoccupation polémique antiromaine qui affecte le livre tout entier.

IV. — Le signe du ch. 12

Cette longue série de présupposés nous a paru nécessaire pour placer l'interprétation d'*Ap.* 12 dans son vrai contexte, non seulement doctrinal, mais aussi psychologique, et surtout johannique.

La scène se déroule autour d'une femme qui donne naissance au Messie (v. 5) dans les douleurs (v. 2) et qui, poursuivie par le dragon, s'enfuit dans le désert pour 1260 jours (v. 6), tandis que son fils est emporté auprès de Dieu. Il est à peine besoin de noter que, dans l'examen de n'importe quel texte johannique, surtout dans l'Apoca-

14. Cfr M. Rissi, *Das Judenproblem im Lichte der Johannes-Apokalypse*, dans *Theol. Zeitschr.*, 13 (1957) 241-259.

lypse, on doit tenir compte d'une forte charge de symbolisme. Il faut ajouter que les traits symboliques doivent être interprétés ; ce ne sont pas des éléments dont on peut partir pour entreprendre l'explication d'un passage. Leur intervention dans le jeu des idées ne peut être immédiate. Dès lors, une bonne exégèse du chapitre qui nous occupe ne saurait prendre son point de départ, par exemple, dans la constellation qui forme la couronne de la femme, ou dans le tiers des étoiles que le dragon entraîne avec sa queue. Dans la présentation de la femme ou dans celle du dragon, le seul élément qui ne soit pas symbolique est la notion de « signe » qui s'attache à eux. C'est donc de là qu'en bonne méthode il convient de partir pour interpréter cette page.

« Signe » (σημεῖον) est un mot qui n'appartient pas primitivement à la sphère religieuse, mais qui peut s'y rapporter. Ceci se vérifie tout particulièrement pour le grec des Septante, où la résonance religieuse est tellement fréquente que l'origine profane du vocable en est rejetée dans l'ombre. Une caractéristique majeure du terme est son dynamisme. « Signe » ne s'applique pas à un objet ; il s'attache à tout ce qui peut avoir rapport avec l'ensemble de l'histoire du salut. Le N.T. reçoit le mot avec cette signification dynamique particulière ; à la seule exception de *Rm* 4, 11 (« il reçut le signe de la circoncision »), il s'agit toujours d'un fait qui est en rapport avec le salut.

La relation est particulièrement marquée chez Jean ; on peut s'en rendre compte par l'insistance même avec laquelle il emploie ce terme à propos de faits prodigieux et salvifiques, là où les Synoptiques, surtout Matthieu, utilisent le mot δυνάμεις. Le signe est avant tout un fait messianique, parce qu'il manifeste la gloire de Jésus-Christ (*Jn* 2, 11 ; 11, 4. 40, etc.). Ce caractère lui appartient évidemment quand il s'agit d'un « signe » opéré par le Christ ; mais il faut le reconnaître également quand il est question de « signes » accomplis par des puissances hostiles à Dieu. C'est ainsi qu'en *Mt* 24, 24 les « grands signes et prodiges » accomplis par les faux messies et les faux prophètes ont pour but de « séduire » les hommes. Or « séduire » (πλανάω), c'est détourner de la reconnaissance du vrai Messie pour asservir à de faux messies ; c'est proposer à l'adoration des hommes un objet qui en est indigne. Le même verbe πλανάω revient dans l'Apocalypse quand il s'agit des signes opérés par la Bête (13, 13) qui « séduit » les habitants de la terre, ainsi que par le faux prophète (19, 20). Même chose en 16, 24, où l'on ne trouve pas le verbe πλανάω, mais où c'est bien l'idée : les esprits diaboliques opèrent des signes pour rassembler les rois asservis aux puissances infernales du dragon, de la Bête et du faux prophète, pour les mener au combat contre Dieu. Il y a donc dans l'Apocalypse un messianisme inversé qui tourne autour de l'idée de signe : il s'agit de signes destinés à séduire et qui sont opérés par les puissances hostiles à Dieu. Il semble

assez naturel de supposer que ces signes accomplis toujours par les ennemis de Dieu s'opposent à ceux qui, dans le quatrième évangile, sont toujours accomplis par Jésus. En passant d'un livre à l'autre, nous nous trouvons en présence d'un renversement total des perspectives : dans l'évangile, les signes sont un appel à reconnaître le vrai Messie ; dans l'Apocalypse, ils sont un moyen de séduction, invitant à adorer les faux messies en méconnaissant le vrai.

A la lumière de ces observations sur le caractère dynamique et messianique du signe, il nous est possible d'examiner maintenant la vision de l'Apocalypse. La lumière nous vient d'abord du caractère dynamique du signe. Puisqu'il est dynamique, on ne peut le chercher ni dans la figure de la femme, ni dans celle du dragon. Il y a deux signes dans le ch. 12 ; ils ne sont pas constitués par les deux apparitions, mais bien par les actes dont la femme et le dragon sont les protagonistes. Les descriptions se développent en strict parallélisme. On présente d'abord la figure : au v. 1, « une femme enveloppée du soleil, la lune sous ses pieds, et sur sa tête une couronne de douze étoiles » ; au v. 3, « un énorme dragon couleur de feu, ayant sept têtes et dix cornes, et sur ses têtes sept diadèmes ». Ensuite l'action qui prend valeur de signe : au v. 2, la femme « est enceinte, et elle crie dans les douleurs et les tortures de l'enfantement » ; au v. 4, la queue (du dragon) entraîne le tiers des étoiles du ciel et les précipite sur la terre ». Il n'y a pas d'opposition entre le caractère dynamique du signe et le fait qu'on le « voit » (dans les deux cas, en effet, on lit que le signe apparaît, ὤφθη). « Etre vu », « apparaître », n'est pas, dans le langage apocalyptique, autre chose que « se réaliser ». C'est bien le cas ici, car s'il fallait prendre le verbe ὤφθη à la lettre, le double signe du ch. 12 serait différent de tous les autres signes de la Bible, spécialement ceux de la littérature johannique ; il désignerait non un événement mais une figure, et il serait dépourvu du dynamisme qui le caractérise.

Il faut noter en outre que c'est ici le seul cas où l'on dise qu'un signe « apparaît » ; partout ailleurs, les signes sont opérés. Cette particularité n'est sûrement pas fortuite ; elle s'éclaire si l'on tient compte du caractère polémique de la christologie de l'Apocalypse : de son opposition à la prétention du culte impérial qui attribue des honneurs divins à d'autres qu'à Dieu et à son Messie. Les deux signes antithétiques qui se réalisent et le choc qui se produit entre eux sont donnés à l'Eglise pour qu'elle reconnaisse définitivement l'objet de sa foi.

Nous nous trouvons à présent en mesure de lire ce passage de l'Apocalypse en fonction d'un arrière-plan bien précis, et de l'insérer dans le cadre d'un problème qui préoccupe le N.T. tout entier, mais plus particulièrement les écrits johanniques. La mère du Messie est

l'Eglise. Elle donne naissance au Christ en tant qu'elle le comprend dans toute la gloire de sa mission. L'enfantement est douloureux, parce que l'Eglise a de la peine à accepter l'élément de souffrances qu'implique la vision intégrale du Messie. La reconnaissance douloureusement conquise est en butte aux attaques du dragon, figuration des puissances infernales qui s'articulent sur l'empire romain et sa prétention divine (13, 2-4). Tandis que le Messie mystiquement enfanté au milieu des douleurs est en possession de sa gloire, compensation de toute offense (12, 5), l'Eglise qui lui a donné naissance est soumise à la vengeance du dragon, qui l'oblige à souffrir une terrible persécution, symbolisée de façon transparente par le séjour « d'un temps et des temps et la moitié d'un temps » au désert (v. 14 ; cfr *Dn* 7, 25 ; 12, 7). Ce n'est pas tout : alors même que l'Eglise comme telle est désormais en sécurité par rapport aux attaques contre sa foi, ses enfants restent toujours exposés aux embûches du dragon, qui n'entend pas désarmer.

Ce que les paroles de Jésus disaient explicitement et ce que l'épisode du lavement des pieds présentait sous forme didactique revient sous une forme apocalyptique dans le double signe et dans la scène du ch. 12 de l'Apocalypse. Le thème de la conquête laborieuse de la foi messianique et des embûches auxquelles cette foi est soumise trouve ici encore une traduction qui nous paraît assez claire. Assurément, on n'a pas résolu pour autant toutes les difficultés qui naissent de la surcharge du symbolisme par lequel notre texte présente ce thème. La reconstruction que nous proposons ne saurait être infirmée par les difficultés qui peuvent subsister dans les détails, en particulier celles qui s'attachent au symbolisme du passage ; pour y répondre, il nous semble utile de faire valoir une particularité des visions apocalyptiques à laquelle on n'accorde pas toujours l'attention qu'elle mérite. Il s'agit de l'oscillation continuelle des figures, régulièrement adaptées aux traits de la réalité qu'elles ont à exprimer. Dans l'Apocalypse, en effet, le langage des symboles se développe rapidement et de manière univoque en de brèves descriptions (cfr 8, 7-12) ; mais, quand la scène se prolonge, il se disperse en des ramifications toujours nouvelles. Le cas le plus clair est sans doute celui de l'autel du ch. 4. Au début, il s'agit d'un trône sur lequel siège un être lumineux. Mais, dans la suite (9, 13), il ne porte plus Dieu, puisqu'il se trouve sous ses yeux. C'est ainsi qu'en 7, 9. 15. 17, le trône n'est plus occupé par Dieu mais par l'Agneau. En 7, 15, le trône devient un autel, sous lequel se trouvent les âmes des martyrs. Sous cette fantasmagorie d'images qui s'évanouissent au fur et à mesure que la nécessité du moment exige qu'elles prennent des significations nouvelles, on voit se presser et se succéder les idées et les sentiments de l'auteur. Ce n'est donc pas l'image qui éclaire la réalité, mais

plutôt la réalité qui oblige l'image à de continuels changements, au point qu'une figuration plastique est absolument impossible. Comment pourrait-on représenter le dragon à sept têtes et dix cornes (12, 3) ? Ces têtes et ces cornes ne sont d'ailleurs pas la caractéristique exclusive du dragon ; elles appartiennent aussi à la Bête, l'identifiant explicitement avec Rome (17, 19 ss). Et que dire de la multitude des sauvés qui portent un sceau (7, 3), lequel est aussi un vêtement : un vêtement blanc — qu'on le remarque — lavé dans *le sang* de l'Agneau ?

Si donc, dans la vision du ch. 12, certains éléments ne s'accordent pas avec l'explication proposée, celle-ci ne doit pas nécessairement être rejetée ; on peut en rendre compte par la vivacité de la pensée toujours en mouvement à la recherche d'images aptes à exprimer les nuances. Les points dominants du tableau n'en paraissent pas moins présents et fidèlement interprétés dans notre exégèse. Ce sont : la femme qui enfante dans les douleurs ; le dragon qui lui tend un piège puis la persécute ; le fils enlevé auprès de Dieu et « ceux qui restent de sa postérité » (v. 17), ayant à subir avec leur mère une dure persécution.

V. — L'INTERPRÉTATION MARIOLOGIQUE

Tout le monde est pratiquement d'accord aujourd'hui sur la signification ecclésiologique du ch. 12 de l'Apocalypse. Les rares voix qui se sont élevées pour soutenir une interprétation directement mariologique n'ont pas réussi à recueillir des accords méritant considération. Mais il n'est peut-être pas exact de proposer une alternative, comme si une exégèse impliquait l'exclusion de l'autre. Il faut plutôt prendre en considération la possibilité d'une extension mariologique de la signification de la péricope ; autrement dit, se demander si, dans l'esprit de Jean, ce n'est pas Marie qui a fourni l'occasion de représenter l'Eglise comme une mère qui enfante le Messie dans les douleurs. De nombreux écrits ont adopté ce point de vue et, si les arguments invoqués ne sont pas toujours probants, les résultats obtenus sont favorables à l'extension mariologique. La voie suivie par le P. Braun [15] semble bonne : il cherche dans la pensée johannique les antécédents de cette application ; bonne également celle qu'indique le P. Lyonnet [16] : tirant profit de l'analogie entre la scène du Calvaire et celle que décrit l'Apocalypse, il montre que cette dernière n'est rien d'autre qu'une extension du sens qui se dégage déjà du récit johannique de la Passion.

Il nous semble pouvoir ajouter à ces explications l'observation déjà faite plus haut au sujet de la tendance de Jean à concentrer sur

15. Cfr *La femme de l'Apocalypse,* dans *La Mère des fidèles,* 2e éd., Tournai, 1954, pp. 131-176.
16. Cfr *Maria Santissima nell'Apocalisse,* dans *Tabor,* 13/25 (1959) 213-222.

une seule personne les attitudes de tout un groupe, spécialement quand il s'agit d'attitudes qui concernent les options de la foi. Si le ch. 12 parle d'un signe, d'un grand signe, cela veut dire qu'il propose une option très haute. Effectivement, il met l'Eglise en face de la reconnaissance du mystère total du Christ Messie, de sa passion et de sa résurrection. L'objet proposé est donc éminemment messianique, tel que Jean aime le présenter en le centrant sur un personnage. Compte tenu de l'attention que Jean accorde à Marie dans le cours de son évangile, attention qu'on ne saurait contester sans s'opposer à l'évidence, rien n'empêche de penser qu'il a vu dans Marie le prototype de l'Eglise qui reconnaît le Christ. Il n'aurait sans doute pas représenté l'Eglise sous les traits d'une mère, si l'image ne lui avait été suggérée par Marie. Sans entrer dans une polémique toute récente, on peut dire, en effet, qu'il n'existe pas de vrai précédent littéraire à l'idée de l'Eglise mère du Messie. L'interrelation constante entre l'idée et l'image, caractéristique de l'Apocalypse tout entière, se constate également dans le ch. 12. L'idée à exprimer, c'est l'Eglise qui souffre dans la conquête de la foi totale ; à cette souffrance, Marie apporte le type de la mère et l'image dont l'auteur se sert. Entre les deux éléments il y a une compénétration, mais aussi une certaine tension. Tension dans le passage de l'idée à l'image, si les souffrances de Marie n'ont pas ébranlé sa foi, une foi que notre piété aime à penser ferme et totale dès le début ; ce fut une foi souffrante, mais qui ne peut être comparée aux douleurs de l'enfantement. Tension également dans le passage de l'image à l'idée, car la communauté n'est pas représentée dans le monde biblique par les traits de la mère du Messie, ou en tout cas ne l'est pas avec une clarté telle qu'on pourrait parler de précédents précis de la figuration johannique.

Avant de conclure, nous voudrions nous arrêter un instant sur cette difficile compénétration de l'idée et de l'image. L'histoire des études consacrées au ch. 12, qui reste aussi ces dernières années l'histoire de l'affrontement entre partisans d'une interprétation exclusivement ecclésiologique et tenants d'une interprétation exclusivement mariologique, permet de constater une tendance à accentuer d'une façon exagérée les arguments qui favorisent l'une ou l'autre de ces deux opinions. Les « ecclésiologues » soulignent que Marie ne saurait être la femme de l'Apocalypse, même pas en tant que mère du Messie, parce que sa maternité ne fut pas douloureuse, et pas davantage en tant qu'elle fut témoin de la Passion, parce que l'expérience du Calvaire n'a rien à voir avec un enfantement. Les « mariologues » estiment que la femme n'est pas l'Eglise, parce que celle-ci n'est jamais appelée la mère du Messie, ni dans son acception précise de communauté néotestamentaire des croyants, ni dans le sens plus large de communauté des fidèles de l'Ancien et du Nouveau Testa-

ment. Cette affirmation a perdu maintenant un peu de terrain, depuis qu'un hymne de Qumrân (1 QH III, 7-12) nous a montré un psalmiste qui, dans son affliction, se compare à la femme en travail qui, à la fin des temps, doit donner naissance au Messie ; sur la base de la tradition littéraire apocalyptique, cette femme peut être identifiée avec la communauté de Sion.

Les adversaires de l'interprétation mariologique font valoir ce texte et invoquent en même temps toute une série de passages bibliques où l'on se rapproche de l'image de Sion représentée comme une mère dans les douleurs d'enfantement du Messie (*Is* 26, 16-18 ; 54, 1 ; 49, 26 s. ; 66, 7 s.).

Ces textes ne sont certainement pas suffisants pour combler le vide des témoignages concernant l'attribution d'une maternité messianique à la communauté. On s'oriente jusqu'à un certain point dans cette direction par la manière dont Sion est fréquemment présentée sous la figure d'une femme (*Jr* 3, 1-13 ; *Ez* 16, 23, etc.), ou même d'une épouse (*Is* 25, 6 ; *4 Esd* 2, 15), que l'on oppose à Babylone, la courtisane (*Or. Sib.* 3, 356 ss). Mais il ne s'agit encore que de simples et pâles pressentiments de l'idée qui apparaît d'une façon si concrète dans l'Apocalypse.

L'examen des textes confirme donc que la présentation de l'Eglise sous l'image de la mère, et de la mère dans les douleurs de l'enfantement du Messie n'a pas de véritable précédent littéraire. Mais cette constatation ne permet pas de tirer des conséquences disproportionnées. Les partisans de l'interprétation exclusivement mariologique ont tort quand, abusant d'un argument purement négatif, ils cherchent à forcer le sens du texte dans une seule direction. Quant aux autres, ils semblent se préoccuper plus que de raison de trouver des textes généraux fournissant l'image de l'Eglise mère du Messie, sans grand résultat d'ailleurs. Cette représentation ne dépend pas d'un véritable précédent littéraire ni, semble-t-il, d'une formule habituelle du langage religieux. Cela conduit à en chercher l'explication dans une direction différente ; et c'est ici que nous rencontrons une expérience profondément vécue par Jean à propos de Marie. La hardiesse avec laquelle l'Apocalypse recourt à des images plus étrangères encore à l'esprit de l'auteur en vue d'y introduire des idées religieuses précises nous autorise à croire que, pour la plus intime et la plus chère des idées du N.T., Jean a pu se servir de la figure de celle dont il s'était trouvé particulièrement proche dans le cours de sa vie, et à laquelle il avait réservé une attention spéciale dans la réalisation de son œuvre littéraire.

Brescia (Italie) Felice MONTAGNINI
Seminario Vescovile Santangelo