NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

110 N° 1 1988

La mission prophétique de l'Église dans l'Apocalypse johannique

Paulin POUCOUTA

p. 38 - 57

https://www.nrt.be/en/articles/la-mission-prophetique-de-l-eglise-dans-l-apocalypse-johannique-354

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La mission prophétique de l'Église dans l'Apocalypse johannique

Lorsqu'elle n'est pas prise pour une œuvre alarmiste ou sectaire, l'*Apocalypse* johannique retient souvent l'attention par ses aspects eschatologiques, liturgiques, ou sa théologie de l'histoire. On y voit volontiers un message d'encouragements pour les chrétiens dans les temps difficiles. Mais on prête peu d'attention à la dynamique missionnaire du livre.

L'*Apocalypse*, il est vrai, n'offre pas un exposé explicite sur la mission. Néanmoins, lorsqu'on décrypte toute la richesse du langage symbolique, le livre se révèle comme un message dynamisant sur la mission de l'Église.

Ce message a pour arrière-plan une situation de tension, que trahit le chapitre 1, et qui pose la question du pouvoir: qui est le maître de l'histoire? La réponse est donnée dès le chapitre 5: l'Agneau royal est le maître de l'histoire, qu'il a mission de régénérer et de faire basculer dans le camp de Dieu, qui est aussi le sien. C'est là une christologie pleine d'espérance qui éclaire la doctrine missionnaire de l'*Apocalypse*.

Dans des communautés fortement influencées par le judaïsme, cette perspective missionnaire est dite grâce à l'expérience et au langage de l'Ancien Testament, celui des apocalypses juives. Éclairé par le message pascal, le langage apocalyptique est annonce universelle, dénonciation du mal et appel urgent à la conversion (*Ap 14*). Essentiellement imagé, ce langage fait percevoir la mission avant tout comme mystère de Dieu se déployant dans l'histoire dramatique des hommes.

Grâce à la double symbolique de la *menorah* et des deux témoins prophètes, Jean présente la mission de l'Église comme témoignage de lumière au cœur de l'histoire. Nous développerons ce message en découvrant l'Église comme lumière à travers la symbolique des chandeliers (I), son arrière-plan juif (II) et sa relecture chrétienne (III).

La vision inaugurale et les lettres (*Ap 1-3*), l'épisode des deux témoins (*11*, 1-13) seront les textes clés sur lesquels reposera notre recherche. Mais d'autres textes bibliques, ainsi que des écrits patristiques, pseudépigraphiques et les apports de l'histoire des religions, viendront éclairer notre démarche.

Pour présenter la réalité de l'Église, l'auteur de l'*Apocalypse* utilise divers titres: «les saints» (*5,* 8; *11,* 18; *13,* 7.10; *16,* 6; *18,* 24; *19,* 8; *20,* 9), «cent quarante-quatre mille» (*7,* 4; *14,* 1.3), «témoin», et diverses images, «femme» (*12,* 1.6), «lumière»... Nous porterons notre attention sur «lumière» et «témoin», qui expriment la mission de l'Église comme témoignage de lumière.

I. - Les chandeliers

Le terme «chandelier» apparaît sept fois dans le livre (sur douze emplois dans le Nouveau Testament), quatre dans la vision inaugurale, deux dans la lettre à Éphèse et une fois au ch. 11.

1. *Les chandeliers dans la vision inaugurale*

Commençons par situer rapidement le passage. Après le prologue (*1,* 1-3) et l'adresse (*1,* 4-8), l'*Apocalypse* s'ouvre par une vision inaugurale (*1,* 4-20). Le v. 20 a une double fonction: il est la clé, l'explication de la vision et, en même temps, il sert de charnière entre la vision inaugurale et les lettres (ch. 2-3). En effet, les deux passages ne sont pas rattachés l'un à l'autre par «et» *(kai),* alors que l'auteur en use abondamment par ailleurs. Mais en fait les deux textes sont intimement liés par des mots-crochets: ange, église, chandeliers, étoiles (*1,* 20 // *2,* 1). De plus les sept Églises mentionnées en *1,* 20 (comme en *1,* 11 et *1,* 4) constituent les destinataires des lettres des ch. 2-3 (Éphèse, Smyrne, Pergame, Thyatire, Sardes, Philadelphie, Laodicée). En outre le couple ange-église qui se retrouve dans chacune des sept lettres (*2,* 1; *2,* 8; *2,* 12; *2,* 18; *3,* 1; *3,* 7; *3,* 14) apparaît déjà en *1,* 20. Enfin, si l'on revient à l'ensemble du passage, il faut noter l'important parallélisme entre les titres du Christ dans la vision inaugurale et dans les lettres.

Ce lien étroit entre les deux textes nous permet de mieux saisir la portée ecclésiale et missionnaire de l'image du chandelier. Dans la vision inaugurale, il s'agit de sept chandeliers, comme dans la première lettre (*1,* 12.20 a // *2,* 1). En *1,* 13, sept est implicite[1]. On peut donc dire que, tout au long de la vision, il s'agit de sept chandeliers.

1. En 1, 13, le Sinaiticus (S) et la plupart des témoins latins ont *hepta* devant *luchniôn.* Mais nous avons là une volonté d'harmonisation avec *1,* 12. Les meilleurs témoins du livre (A, C), auxquels s'ajoutent P, les minuscules 1611 et 2050, les versions syriaques et copte, quelques Pères, n'ont pas *hepta.* Il ne s'imposait pas après celui du v. 12.

Dès lors il n'est pas difficile de les identifier aux sept Églises d'Asie; le Christ lui-même le révèle en *1,* 20: «les sept chandeliers sont les sept églises».

Mais s'agit-il d'Églises particulières? Le caractère très personnalisé des lettres pourrait le laisser penser. Mais en fait, comme le reconnaissent de nombreux critiques, ces lettres constituent une collection qui s'adresse aux sept Églises dans leur ensemble. Des indices le montrent. Ainsi, en *2,* 1, le Christ marche au milieu des sept chandeliers, c'est-à-dire des sept Églises. Suivant l'explication de *1,* 20, le Christ se présente comme le chef des sept communautés. De plus, dans chacune des conclusions, il est demandé d'entendre ce que l'Esprit dit aux Églises (*2,* 7; *2,* 11; *2,* 17; *2,* 29; *3,* 6; *3,* 13; *3,* 22)[2]. Enfin, le chiffre sept marquant la totalité, les lettres s'adressent à toutes les communautés d'Asie qui étaient affrontées aux mêmes problèmes[3]. Mieux, par extension, c'est l'Église universelle qui est concernée par le message qui traverse les lettres.

Au milieu des chandeliers, se trouve le Christ dans toute sa splendeur de Fils de l'homme (*1,* 13). Ses nombreux attributs contribuent à marquer son éclat: sa longue robe (*1,* 13) rappelle son sacerdoce[4] (cf. *Ex 28,* 4; *Za 3,* 4); sa ceinture en or (*1,* 13) signifie sa royauté (cf. *1 M 10,* 89; *11,* 58); ses cheveux blancs symbolisent l'éternité (cf. *Dn 7,* 9); ses yeux flamboyants (*1,* 14) disent sa science (cf. *Dn 7,* 9)[5]... Toute la vision inaugurale est centrée sur le Fils de l'homme ressuscité et glorifié. Il est présent au milieu de son Église. La reprise des titres christologiques de la vision inaugurale dans les lettres le montre bien. Les chandeliers symbolisent donc l'Église habitée d'une présence éclatante, source de confiance, «car elle sait bien qu'elle n'est pas abandonnée à l'hostilité du monde, mais que mystérieusement, avec le Christ, elle participe déjà à la gloire du monde nouveau»[6].

---

2. Cf. P. PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean.* Commentaire du Nouveau Testament, Lausanne-Paris, 1981, p. 37.

3. Pourquoi l'auteur mentionne-t-il alors les sept Églises de ces sept villes, qui n'étaient pas forcément les plus importantes de la région? Est-ce là que se vivait de manière très forte ce que l'auteur voulait dénoncer dans toute l'Église d'Asie? Beaucoup d'hypothèses ont été émises pour répondre à cette question. Mais il est difficile de trancher. P. PRIGENT résume certaines de ces hypothèses (*Apocalypse...,* p. 25-26).

4. Nous suivons ici l'avis des commentateurs anciens (ex. IRÉNÉE, *Adv. Haer.,* IV, XX, 11) et de la plupart des modernes (comme Swete, Boismard...), qui s'appuient sur *Ex 28,* 4; *29,* 5; *Za 3,* 4. Mais cette opinion est discutée par quelques commentateurs, comme PRIGENT (*L'Apocalypse...,* p. 28).

5. Cf. *Bible de Jérusalem,* note à *Ap 1,* 13.

6. P. PRIGENT, *L'Apocalypse...,* p. 35.

2. *Les chandeliers dans la vision des deux témoins*

Le ch. 11 de l'*Apocalypse* est un texte de forte coloration juive[7]. Il comprend deux épisodes: celui des deux témoins (*11,* 1-13) et celui de la troisième trompette, qui annonce la louange de la cour céleste au Seigneur et au Christ[8].

Arrêtons-nous à la première partie, celle qui nous intéresse. Elle commence de manière abrupte par deux versets (1-2) qui sont manifestement en rupture avec le v. 3, et ce malgré l'utilisation du futur en *11,* 2 («ils fouleront») et *11,* 3 («je donnerai»). Le «et» qui coordonne 2 et 3 est plutôt adversatif. Il faudrait le traduire par «mais», comme le fait la *Bible de Jérusalem.* Nous avons très probablement ici un exposé indépendant sur le Temple, mais qui sert de cadre à la vision des deux témoins (*11,* 3-13). Celle-ci se divise en trois parties: — la mission prophétique des deux témoins (*11,* 3-6); — leur défaite et leur mort (*11,* 7-10); — leur résurrection et leur gloire (*11,* 11-13). Les trois parties se présentent comme des étapes successives de ce qui va se passer dans l'avenir. Mais en fait l'auteur superpose trois tableaux de réalités présentes: la persécution et la gloire sont inhérentes à la vocation prophétique.

C'est dans ce contexte que l'on trouve le terme «chandelier». Ici, nous n'avons que deux chandeliers (*11,* 4). Que représentent-ils? Si dans la vision inaugurale l'explication est claire, ici l'auteur juxtapose des symboles, les expliquant les uns par les autres, selon la méthode du *pescher.* Ainsi les chandeliers sont liés aux deux oliviers (*11,* 4)[9].

---

7. De nombreux auteurs pensent que le texte est d'origine juive en raison de la mention du Temple. Ainsi Sabatier, Vischer, Bousset, Jülicher, Weiss, Spitta, cités par C. BRÜTSCH, *La clarté de l'Apocalypse,* Genève, [5]1966, p. 179. Pour Wellhausen, il s'agit d'un oracle du mouvement zélote, qui établit son quartier général en 69-70 dans l'enceinte sacrée pour résister le plus longtemps possible. Pour Charles, c'est un écrit juif, avec une interpolation chrétienne des v. 8 et 15; cf. R.H. CHARLES, *A critical and exegetical Commentary on the Revelation of St John,* vol. I, Edimburg, 1920, p. 269-273. Nous pensons avec E. LHOSE (*L'Apocalisse di Giovanni,* trad. it., Brescia, 1974, p. 115) que, si l'arrière-plan est juif, l'inspiration est chrétienne. Il y a plus que de simples interpolations; il s'agit d'une véritable relecture chrétienne, qui change la perspective du texte.

8. La délimitation entre les deux parties ne fait pas toujours l'unanimité. Pour certains comme Allo, Brütsch, Swete, Prigent, la première partie se termine au v. 14, qui serait la conclusion du second malheur et annoncerait le troisième, qui ne viendra que bien plus loin (ch. 17). Mais, pour la plupart des critiques (Harrington, Lohse, Charles, Black et plus récemment Giblin), la première partie se limite au v. 13. C'est aussi notre avis. La finale de ce verset donne bien l'objectif de la mission des deux témoins: amener les peuples à «rendre gloire au Dieu du ciel» (*11,* 13b).

9. L'important manuscrit en minuscules 2053 et quelques autres minuscules n'ont pas *hai duo elaiai kai* attesté par la quasi-totalité des témoins. Il y a eu certainement omission par homoioteleuton.

Les deux oliviers et les deux chandeliers sont identifiés aux deux témoins vêtus de sacs, qui doivent prophétiser mille deux cent soixante jours (*11,* 3). Le pronom démonstratif de proximité *(houtoi)* a pour antécédent les deux témoins. On peut établir une équation entre les trois paires de figures: les deux chandeliers = les deux oliviers = les deux témoins. Mais quel est le sens de ces symboles?

De nombreux commentateurs y ont vu deux personnages célèbres. On pense couramment à Élie et Hénoch, cités dans l'Ancien Testament (*Ml 3,* 23; *Si 48,* 10-11 // *Gn 5,* 24; *Si 44,* 16...), l'apocalyptique judéo-chrétienne (*Or. Sib.* 2 // *1 Hen 90,* 31; *Jub 4,* 23ss; *10,* 17) et le Nouveau Testament (*Mc 6,* 15; *8,* 28; *9,* 11... // *Hb 11,* 5...). Ce sont les deux précurseurs qui doivent revenir avant le jugement pour combattre l'Antichrist (*Si 48,* 1-10). Cette tradition est confirmée par les Pères comme Justin (*Dial. Tryphon,* 8, 49) ou Irénée (*Adv. Haer.,* V, v, 1)... On comprend qu'ils aient vu dans les deux témoins-chandeliers les figures d'Élie et d'Hénoch [10].

Mais d'autres commentateurs, à cause de l'allusion aux sacs, vêtement des prophètes, et surtout en raison des merveilles accomplies, pensent aux deux grands prophètes Moïse (*Ap 11,* 6b // *Ex 7,* 17ss; *11,* 10) et Élie (*Ap 11,* 6a // *1 R 17,* 1).

La référence aux deux oliviers, elle, nous renvoie au livre de Zacharie (*4,* 2.4.11.12) et ouvre ainsi une autre possibilité d'interprétation. En effet, ces deux oliviers symbolisent deux leaders postexiliques: soit Josué (grand-prêtre) et Zorobabel (le prince héritier), soit Aggée et Zacharie, soit encore Esdras et Néhémie [11]. On trouve aussi des identifications à des personnages du Nouveau Testament [12].

---

10. Pour VICTORIN (*In Apocalypsim,* 98, 1) il s'agit d'Élie et de Jérémie, parce qu'on ne sait rien de leur mort, alors que la Bible parle de celle d'Élisée (*2 R 13,* 14) et de celle de Moïse (*Dt 32,* 48ss; *34,* 1ss). Élie et Jérémie doivent donc revenir. De plus, Jérémie devait être un jour prophète des Nations (*Jr 1,* 5ss; *5,* 14 // *Ap 11,* 5-6).

11. Cf. K. STRAND, *The two Olive Trees of Zechariah 4 and Rev. 11,* dans *Andrews University Seminary Studies* 20 (1982) 257-261; W.J. HARRINGTON, *The Apocalypse of St John.* Commentary, Dublin-Melbourne, 1969, p. 151-152. Cette interprétation reprend l'idée de l'attente de deux Messies: l'un sacerdotal, descendant d'Aaron, et l'autre, royal, descendant de David (cf. *1 Q 9,* 10ss).

12. Nous nous sommes tenu aux interprétations qui ont trait à des personnages de l'Ancien Testament à cause de l'arrière-plan vétérotestamentaire du livre. Mais il existe beaucoup d'autres interprétations. Ainsi pour S. GIET (*L'Apocalypse et l'histoire,* Paris, 1957, p. 39-43) et pour M.-E. BOISMARD (*Bible de Jérusalem,* note à *Ap 11,* 4) il s'agit de Pierre et de Paul, martyrisés sous Néron. Alb. GELIN (*L'Apocalypse,* dans *La Sainte Bible,* t. 12, 1938, p. 627) pense à deux prophètes chrétiens martyrisés par les troupes de Titus. Pour B.W. Bacon, les deux témoins représentent Jacques, l'évêque de Jérusalem, et Jean, l'Apôtre. Pour Zahn, il s'agit de deux

Cependant, avec de nombreux critiques[13], nous pensons qu'il s'agit de symboles collectifs, comme le sont la plupart des figures du livre. Les candélabres, les oliviers, les témoins sont trois symboles d'une même réalité, celle de l'Église universelle.

La symbolique du Temple vient conforter cette idée. Ainsi, pour Victorin, évêque de Petau, le Temple symbolise l'Église universelle (*In Ap.* 98, 1)[14]. Chez Paul aussi, le Temple est une des figures de l'Église (cf. *1 Co 3,* 16; *2 Co 6,* 16; *Ep 2,* 19ss...).

La mensuration du Temple figure le rapport de l'Église avec son Maître. En effet, dans l'Ancien Testament, mesurer signifie, entre autres, se rendre maître soit pour détruire (cf. *2 S 8,* 2a; *2 R 21,* 13; *Am 7,* 7-9; *Is 34,* 11; *Lm 2,* 8), soit pour protéger contre un danger (*2 S 8,* 2b; *Ez 40,* 1-6; *42,* 15ss; *Za 2,* 5). Le contexte d'*Ap 11* et de l'ensemble du livre invite à opter pour cette seconde nuance[15]. En Zacharie (*2,* 5ss) l'ange mesure Jérusalem au cordeau en vue de sa restauration. Cette image est reprise dans l'*Apocalypse* pour signifier la protection de l'Église par le Christ.

Ainsi donc, la symbolique des chandeliers, éclairée par la figure des deux oliviers et des deux témoins, représente toute l'Église enracinée dans la confiance en l'Agneau. Mais cette symbolique nous dit aussi la mission de l'Église, comme le montre son arrière-plan vétéro-testamentaire.

---

personnages eschatologiques. Notons aussi l'interprétation de Bousset, J. Weiss, Corsini... pour qui les deux témoins figurent la Loi (symbolisée par Moïse, le législateur) et les Prophètes (représentés par Élie, le grand prophète; cf. Eug. CORSINI, *L'Apocalypse maintenant,* Paris, 1984, p. 167-171).

13. Ainsi Bousset, Swete, Allo...; Éd. COTHENET, (art. *Prophétisme,* VII. *L'Esprit de prophétie dans le «corpus» johannique,* dans *DBS,* t. 8, col. 1330) note avec justesse que «l'argument décisif pour une interprétation collective, c'est le cadre mondial de la vision. Certes, on ne saurait éliminer la référence à Jérusalem, mais la vision déborde les limites de la ville sainte (*11,* 8)».

14. A la suite de Charles, Zahn et Bornmann, BRÜTSCH (*La clarté...,* cité n. 7, p. 180), en raison de la coloration juive du passage, pense que c'est l'Israël dans la chair qui est ici visé, comme en *Rm 9-11.* Feuillet abonde dans le même sens (*Étude johanniques,* Paris-Bruges, 1962, p. 258). En fait, l'auteur de l'*Apocalypse* utilise diverses expressions pour dire l'unique réalité de l'Église universelle. La lecture résolument chrétienne que l'auteur fait de tous les symboles qu'il emploie va dans ce sens.

15. Cf. P. PRIGENT, *L'Apocalypse...,* cité n. 2, p. 159.

II. - Arrière-plan vétérotestamentaire du chandelier: la « menorah »

1. *Description de la* menorah

La *luchnia,* traduction de l'hébreu *menorah,* est un ornement caractéristique du Temple de Jérusalem. On la retrouvera dans les synagogues, et aussi sur l'arc de Titus à Rome[16]. Quelle est son origine?

Deux passages parallèles de l'Ancien Testament désignent la *menorah,* un chandelier en or, parmi les ustensiles mentionnés dans le code sacerdotal (*Ex 25,* 31-40 // *37,* 17-24). Ces deux textes en donnent deux descriptions différentes, qui elles-mêmes sont différentes de celle de *Za 4,* 10b. Pour M. Haran[17], ces divergences manifestent l'existence de trois modèles successifs de chandeliers: — un premier modèle à six branches, trois de chaque côté (*Ex 25,* 35); — un second dans le Temple de Salomon, où l'on trouve dix chandeliers *(menorôt),* cinq de chaque côté du tabernacle, avec sept branches chacun (*1 R 7,* 49-50 [LXX, 35ss]; *2 Ch 4, 7*); — un troisième dans le second Temple, où l'on rencontre un seul chandelier avec sept lampes (*Za 4,* 2; *1 M 4,* 49ss; *2 M 1,* 8; *10,* 3). Ceci est confirmé par les indications de Flavius Josèphe (*Ant. Jud.,* 3, 199; *Bell. Jud., 7,* 5.5).

Le livre de l'*Apocalypse* a combiné deux modèles: il a pris l'idée de chandeliers séparés au livre des Rois; le chiffre sept de la vision inaugurale vient particulièrement du livre de Zacharie, tandis que le chiffre deux d'*Ap 11* s'harmonise bien avec les deux oliviers (*Za 4,* 3.14).

Ici encore, l'auteur modèle ses sources selon son message. En fait, l'important ce n'est pas la description, mais la fonction de la symbolique.

2. *Interprétation astrale*

L'histoire des religions nous montre le lien entre le culte et le cosmos dans les religions. Aussi Gunkel, suivi par Lohse[18], donne-t-il une interprétation astrale et cosmologique du chandelier. Gunkel

16. C'est particulièrement après la destruction du Temple que la *menorah* va devenir un signe de ralliement pour les juifs, de même que la croix l'était pour les chrétiens. Ce sera le plus important motif pictural juif. On la trouve dans les synagogues, sur les tombes, sur les lampes. D. SPERBER, qui a étudié l'histoire de la *menorah,* atteste l'existence de près de deux cents représentations de chandeliers au cours des sept premiers siècles, en Europe et au Proche-Orient (cf. *The history of the menorah,* dans *JJS* 16 [1965] 135-159).

17. M. HARAN, art. *Menorah,* dans *Encyclopedia Judaica,* 11, col. 1355-1363.

18. Cf. *L'Apocalisse...,* cité n. 7, p. 43.

est conforté dans son hypothèse par le rapport entre les chandeliers, les anges et les étoiles en *1,* 20; *2,* 1a. Selon Kraft et Lohmeyer[19], nous avons ici l'influence des doctrines mandéennes et hermétiques qui donnent un sens cosmique à ces symboles.

De plus, dans le bas-judaïsme, on trouve de nombreuses interprétations astrales de la *menorah.* Ainsi, les sept lampes sont comparées aux sept sphères célestes, ou aux sept jours de la semaine. On rencontre cette interprétation tant dans la littérature targumique (cf. *Tg du Ps. Jonathan (I tg Ex 39,* 37; *Ex 40,* 4), chez Philon (cf. *Vita Mosis,* 2, 9, 102; *Quis rerum,* 45, 221-225) que chez Josèphe (*Ant. Jud.,* III, 145ss; *Bell. Jud.* 5, 217)[20]. Notons enfin que, sur les mosaïques qui ornent les synagogues, le motif de la *menorah* est lié aux signes du zodiaque[21].

Cependant, plusieurs remarques s'imposent. D'abord, s'il est vrai que dans la vision inaugurale l'auteur proclame la seigneurie du Christ sur l'univers et sur son Église, l'ensemble du livre nous montre que l'accent est mis sur la victoire pascale. L'auteur n'insiste pas sur l'aspect cosmique.

Ensuite, l'interprétation astrale de la *menorah* dans la littérature juive n'est pas une fin en soi[22]. Elle est faite en fonction d'une meilleure interprétation missionnaire de la symbolique, comme nous le verrons plus loin. Enfin, si les spéculations astrales ne peuvent être écartées à priori, il nous semble peu probable que l'auteur les ait eues à l'esprit, sinon de manière inconsciente. C'est une fois de plus l'Ancien Testament qui nous éclaire.

---

20. Cf. Éd. COTHENET, «Le symbolisme du culte dans l'Apocalypse», dans *Le Symbolisme des grandes religions,* édit. J. RIES, Louvain-la-Neuve, 1985, p. 226; P. PRIGENT, *L'Apocalypse...,* p. 26, nn. 21 & 22.

21. Ainsi dans les synagogues d'Ein Gedi (fin du IIe s. ap. J.C.); de Beit Alfa (VIe s. après J.C.) ou de Hammat Tibériade (IVe s. ap. J.C.). On y trouve des mosaïques avec des représentations des douze signes du zodiaque et de la *menorah.* Notons que l'on en a également trouvé sur des sarcophages; cf. à ce propos E.R. GOODENOUGH, *The menorah among the Jews in roman World,* dans *Hebrew Union College Annual,* 23, 2e partie, 1950-51, p. 459.

22. Ainsi dans la synagogue de Hammat-Tibériade, nous avons une mosaïque avec trois motifs principaux: — une inscription grecque encadrée par deux lions; c'est une dédicace aux bienfaiteurs, particulièrement à Sévère et autres bâtisseurs; — au centre, les douze signes du zodiaque, avec le dieu Soleil (Hélios) sur son char; — ce symbolisme astrologique païen est neutralisé par le troisième motif, qui représente la niche contenant l'arche à *torah;* elle est encadrée par deux *menorôt,* symboles de la présence de Dieu, sa parole et le culte qu'on ne rend qu'à lui seul. La *menorah* a ainsi une fonction herméneutique importante. Elle donne un autre sens au symbolisme païen et exclut l'interprétation astrale.

3. *Sens missionnaire de la* menorah

Pour trouver le sens missionnaire de la *menorah,* il faut rappeler sa fonction: les sept lampes devaient brûler du soir au matin (*Lv 24,* 3), trois la journée, et quatre la nuit. La *menorah* est ainsi symbole de la lumière qui brille sans cesse. Cette lumière figure d'abord Dieu lui-même (cf. *Ps 36,* 10) et ses manifestations glorieuses (*Ps 104,* 2; *Ez 43,* 2). L'interprétation astrale qui est faite de la *menorah* dans le bas-judaïsme n'a d'autre but que d'affirmer la suprématie de l'éclat de Yahvé sur les sept astres identifiés aux sept lampes du chandelier.

Mais si Dieu est la lumière de l'univers, il demande à son peuple, qu'il éclaire, de briller à son tour, de renvoyer la lumière. La *menorah* a ainsi une double signification. Ce qui n'est pas étonnant lorsqu'on connaît la plasticité du langage symbolique. La *menorah* représente non seulement Yahvé, mais également le peuple. Cela est évident dans le texte de Zacharie (*Za 4,* 3ss), dont dépend en grande partie l'auteur de l'*Apocalypse.* Le chandelier, c'est également Israël. Cette identification est significative. Le peuple doit être lumière, comme l'est Yahvé, de même qu'Israël est appelé à la sainteté comme Dieu (*Lv 11,* 44-45; *17,* 1ss; *19,* 2ss).

La position du chandelier est elle-même significative. Celui-ci est en effet placé devant le voile (*Ex 26,* 35; *40,* 24), que ses lampes éclairent (*Ex 25,* 37). A son tour, le voile renvoie la lumière au chandelier. Il ne faut pas chercher la logique de chaque détail de la symbolique, mais le sens global, à savoir que le peuple doit être le reflet de la lumière de Dieu. C'est là sa mission.

Cette lumière est, comme la *Shekinah,* la présence de Dieu dans le Temple, dans le peuple, dans l'histoire. Lorsque le Temple sera détruit, la *menorah* restera plus que jamais le symbole de cette présence non seulement dans la synagogue, mais aussi dans le monde (cf. *Midrash Nb 15,* 10). La lumière du chandelier doit continuer à brûler pour rappeler la présence de Dieu et la mission du peuple, reflet de cette présence.

Ici aussi, l'interprétation cosmique vient donner à la symbolique du chandelier toute sa vigueur missionnaire. Les planètes peuvent ainsi symboliser le peuple. C'est ce qui est si bien suggéré dans le *Testament de Lévi*: «vous êtes des flambeaux célestes comme le soleil et la lune» (*T. Levi, 14,* 4). Le peuple est appelé à briller comme des flambeaux.

La *menorah* est également symbole de la Parole de Dieu, de la **Torah. Pour vivre sa mission, le peuple doit se passionner pour cette**

parole, comme en témoigne le Deutéronome. La mission du peuple, c'est en effet d'enflammer les autres par contagion[23]: chaque membre du peuple doit être comme une torche allumée pour allumer d'autres torches (*Midrash Rabbah Ex 36,* 13; *Nb 14,* 10).

4. *Sion, ville-lumière*

Comment Israël a-t-il vécu concrètement cette mission? Le peuple a-t-il conçu sa mission comme lumière? La question mérite d'être posée, et nous verrons que le problème rejaillira sur l'*Apocalypse*. A notre avis, de nombreux indices permettent de répondre par l'affirmative. Ainsi la mission du Serviteur d'Isaïe[24], c'est d'être «lumière des Nations» (*Is 42,* 6; *49,* 6; cf. *51,* 4). Martin-Achard situe ces passages dans une perspective eschatologique[25]. Les formules «ce jour-là», «et il arrivera ce jour-là», «à la suite des jours»... ont certes une portée eschatologique (cf. *Jl 4,* 18). Mais Delcor fait remarquer qu'elles n'ont pas en soi un sens eschatologique, malgré la traduction stéréotypée des LXX, «à la fin des jours». Il faut tenir compte du contexte[26].

23. La fête de la *Hanucah* (25 *kislev*) présente bien cette perspective. C'est avant tout la célébration de la purification du Temple après la victoire des Macchabées, pour effacer «l'abomination de la désolation» (*1 M 1,* 21-24), introduite dans le Temple par Antiochus Épiphane. Selon la tradition, on ne trouva intacte qu'une seule cruche d'huile, juste assez pour faire briller la *menorah* pendant une seule journée; or il faut huit jours pour faire de l'huile. Mais, miracle, les lampes de la *menorah* restèrent allumées huit jours durant. Ainsi la *Hanucah,* fête de la nouvelle dédicace, fête de la libération, est aussi fête des lumières. A cette occasion, chaque famille place une lampe allumée à la porte ou à la fenêtre pour proclamer les merveilles de Dieu. On place la *menorah* bien en vue pour qu'elle attire le regard et proclame ainsi le miracle de Dieu.

24. L'identification du Serviteur (*ebed* en hébreu, *pais* en grec) est très discutée. D'après les chants du Serviteur (*Is 42,* 1-9; *49,* 1-13; *50,* 4-11; *52,* 13-*53,* 12), il s'agit «d'un serviteur parfait, rassembleur du peuple, lumière des Nations; il prêche la vraie foi, expie par sa mort les péchés du peuple et il est glorifié par Dieu (*Bible de Jérusalem,* Introduction au *Livre d'Isaïe*). Mais s'agit-il d'un individu ou figure-t-il toute la communauté d'Israël? Pour certains commentateurs, l'individualité fortement marquée du Serviteur fait penser qu'il s'agit d'une personne: le prophète, Cyrus ou quelqu'un d'autre. D'autres estiment que c'est la vocation missionnaire de tout le peuple qui est ici visée. En fait la figure reste ouverte aux deux possibilités d'interprétation. Ainsi les *Targumim* développent l'aspect individuel: le *Tg. Is.* 50, 10 identifie le Serviteur au prophète; les *Tg. Is.* 42, 1 et 43, 10 voient en lui le Messie. Ce sont les LXX qui développeront l'aspect collectif en identifiant le Serviteur à Jacob (comparer *Is 42,* 1 [LXX] et *Is 42,* 1 [TM]). C'est en ce sens que l'interpète également R. MARTIN-ACHARD, *Israël et les Nations, la perspective missionnaire de l'Ancien Testament,* Neuchâtel, 1959, p. 13-30.

25. *Ibid.,* p. 29.

26. M. DELCOR, *Le passage du temps prophétique au temps apocalyptique,* dans *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* (IV[e] section), T. XCII, Paris, 1983-1984, p. 48-49. Voir aussi, du même auteur, *Sion, centre universel (Is 2, 1-15),* dans *Assemblée du Seigneur* 5 (1969) 6-7.

Ainsi les textes du Deutéro-Isaïe peuvent avoir un sens actuel. C'est ainsi que les reliront de nombreux auteurs juifs, qui attestent la conviction d'Israël d'être guide et lumière des peuples. Il est intéressant de constater que, dans cette perspective, les LXX, en *Is 42*, 1, précisent que c'est Israël le serviteur chargé de porter aux Nations le droit, la lumière (cf. *Sg 18*, 4)[27].

C'est dans la diaspora que cette conscience est la plus forte. Elle a abouti à une intense activité prosélyte, accompagnée d'une littérature missionnaire très fournie[28]. On s'ouvre aux païens; on les accueille dans les synagogues. Ce mouvement, qui atteint son apogée au temps de Jésus[29], est fortement surestimé[30]. Il nous semble pourtant que l'on ne peut le minimiser.

Cependant ce courant a des limites. D'abord le prosélytisme reste profondément israélo-centrique. D'ailleurs l'étymologie du terme *prosêlutos* le suggère. Le prosélyte est celui qui se rapproche du judaïsme. M. Simon le note: «Pour un Romain, se convertir au judaïsme c'était, selon la forte expression de Tacite, s'expatrier spirituellement, *exuere patriam*[31].» Ensuite l'ensemble des juifs ne cherche pas à convertir les autres au judaïsme[32]. En fait, le prosélytisme est senti par beaucoup comme une déviation. La véritable mission du peuple, ce n'est pas d'aller prêcher, mais «d'être et de marcher pour les nations devant le Seigneur»[33]. C'est aussi l'idée centrale de Martin-Achard dans son étude

27. Cf. A. JAUBERT, «Thèmes fondamentaux de la vie spirituelle et religieuse», dans *Le Judaïsme*, Paris, 1975, p. 80-85.

28. Cette littérature, issue essentiellement du judaïsme hellénistique, a pour objectif de balayer les préjugés des païens à l'égard du judaïsme, de rendre la foi juive accessible aux Grecs en conciliant le judaïsme et la philosophie grecque. En somme, il s'agit d'ouvrir la voie au prosélytisme. Citons entre autres écrits Fl. JOSÈPHE, *Contra Apionem*, I & II; *La Lettre d'Aristée*; PHILON, *Apologie pour les Juifs*; la *Vie de Moïse; Les Oracles Sibyllins.* Notons que ce dernier ouvrage est un écrit apocalyptique. Pour l'auteur, si Israël reste le peuple élu, il doit être pour les nations un modèle et doit amener les autres peuples au culte du vrai Dieu (*Or. Sib.*, III, 219-247; 573-600).

29. En Palestine, on reste plus réservé sur le prosélytisme. En fait, on rencontre deux tendances: le courant du rabbin Shammai y est opposé, tandis que celui de Hillel (le maître de Paul), y est favorable. Mais, après les deux guerres (70 et 135), c'est la première tendance qui va l'emporter. Le judaïsme va se replier sur lui-même et se soucier plutôt de sa propre conservation. La montée du christianisme et l'interdiction du prosélytisme par le Code théodosien en 431 contribueront à ce repli; cf. M. SIMON, *Verus Israël. Étude sur les Relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, 1983, p. 338 ss.

30. Cf. ID., «Sur les débuts du prosélytisme juif», dans *Hommages à André Dupont-Sommer*, Paris, 1971, p. 509-520.

31. M. SIMON, *Le judaïsme et le christianisme antique*, Paris, ^{2}1985, p. 77.

32. Cf. *supra* n. 33 et M. SIMON, *Verus Israël...*, cité n. 29, p. 167.

33. H.R. WEBER, «Perspectives bibliques sur la mission», dans *La Mission, racines bibliques, tendances actuelles*, Document InterÉglises, Paris, 1984, p. 1.

sur la perspective missionnaire de l'Ancien Testament: «La raison d'être du peuple élu est d'exister; sa présence rend compte de la divinité de Yahvé, sa vie proclame tout ce que Dieu est pour lui et pour l'univers[34].» En somme, la vocation missionnaire d'Israël, c'est d'être une présence de lumière.

Cette perspective a pour conséquence une vision centripète de la mission et du rapport aux Nations. Deux textes parallèles y font nettement écho: *Is 2,* 2-5 // *Mi 4,* 1-3. Les auteurs reprennent un mythe païen, où la capitale du pays est considérée comme domaine des dieux. Pour Israël, Sion est le domaine de Yahvé. C'est la ville-lumière d'où Yahvé illumine le monde. Quelle que soit l'attitude adoptée à l'égard du prosélytisme, pour tout le peuple en Israël, comme en diaspora, le salut des Nations, c'était de faire pèlerinage vers Sion, pour profiter de la lumière, (cf. *Is 56,* 6-8; *60,* 1-14)[35].

III. - La mission de l'Église-lumière

1. *Objectifs*

a. *Entretenir la flamme*

Ainsi la symbolique de la *menorah,* et celle de la lumière, qui lui est connexe, a permis au judaïsme de percevoir et de dire sa mission. En reprenant les mêmes symboles, l'auteur de l'*Apocalypse* situe dans le même sillage la vocation de l'Église[36]. Celle-ci a pour mission de

34. R. MARTIN-ACHARD, *Israël et les Nations...,* cité n. 24, p. 30.

35. En Jérusalem, Dieu se manifeste aux Nations sur la montagne de Sion (*Is 2,* 2; *51,* 4-5; *52,* 7-8; *60,* 3; *Za 2,* 13). Alors les Nations se mettent en branle, en pèlerinage vers Jérusalem (*Is 2,* 3; *19,* 23; *66,* 11.20.23; *Mi 4,* 1ss; *Za 8,* 21). Là, sur la montagne de Sion, un festin est préparé pour tous les peuples (*Za 9,* 10; *Dn 7,* 14 // *Ap 22,* 17).

36. M. Simon s'est demandé si la *menorah* avait été adoptée comme symbole par les premières communautés chrétiennes. Les avis à ce propos sont partagés, relève-t-il. Ainsi, pour Dom LECLERCQ, art. *Chandelier à sept branches,* dans *DACL,* III, 1, col. 215-220, l'absence des motifs du chandelier sur les monuments chrétiens indique que ceux-ci ne l'ont pas utilisé. En revanche M. Toutain note le motif de la *menorah* sur les lampes utilisées dans des communautés chrétiennes, surtout à Rome et à Carthage. Il en déduit que le chandelier, «motif d'origine juive, est devenu chrétien» (*DA,* III, 2, p. 1329). M. SIMON prend en compte ces deux hypothèses. Pour lui, le chandelier n'appartient pas au répertoire iconographique orthodoxe; aussi, si l'on considère le christianisme ecclésial, la *menorah* n'a jamais été un symbole chrétien. En revanche, il a été adopté çà et là par de petits groupes de chrétiens judaïsants (cf. «Le chandelier à sept branches, symbole chrétien», dans *Recherches d'Histoire judéo-chrétienne,* Paris, 1962, p. 187).

La question a été reprise dans un article récent par M. DULAEY, qui approfondit les hypothèses de M. Toutain. Le chandelier aurait bien été adopté dans l'Église, et pas uniquement par les marginaux. Ainsi les Pères poursuivent les spéculations

refléter la lumière de Dieu sur la terre. Cette perspective, comme l'ensemble du livre, est relue à la lumière de l'Agneau royal et ressuscité.

Dans le judaïsme, avons-nous dit, il y a un lien très étroit entre la *menorah* et la *shekinah*. Depuis l'incarnation, le Christ est la *Shekinah* au cœur du monde et de l'Église. La vision inaugurale et les lettres soulignent de manière très forte cette intimité entre le Christ pascal et son Église. Les communautés doivent ainsi par toute leur existence constituer le signe vivant de la victoire pascale de l'Agneau. De même que la gloire de Dieu illuminait Sion et atteignait tous les peuples, ainsi la victoire de l'Agneau vivant doit-elle illuminer l'Église et les nations. En somme, «la mission de l'Église consiste à entretenir la flamme de la divine présence»[37]. Si la lampe ne remplit pas sa mission, si elle n'éclaire pas, on l'enlève. C'est bien la menace formulée à l'encontre de l'Église d'Éphèse (*2,* 5): «...si tu ne te repens, j'ôterai ton chandelier de sa place...» (trad. *TOB,* 1977).

Dans le reste du Nouveau Testament, la symbolique de la lumière est également utilisée pour dire la mission de l'Église. Celle-ci est appelée à briller pour tous les hommes (cf. *Mt 5,* 14 //). Les disciples de Jésus doivent porter la lumière au monde car ils sont devenus eux-mêmes fils de lumière (*Ep 5,* 8; *1 Th 5,* 5). De même que David fut lumière pour Israël (*2 S 21,* 27), que le Serviteur de YHWH fut lumière des Nations (*Is 42,* 6; *49,* 6; *60,* 3), et Rabbi Johannan ben Zakkaï lumière du monde[38], ainsi les disciples doivent-ils eux aussi rayonner (*Ph 2,* 15).

C'est surtout dans l'Évangile et les lettres de Jean que le thème de la lumière revient le plus souvent (vingt-trois fois sur soixante-treize dans le Nouveau Testament). Dieu est lumière (*1 Jn 1,* 5). Jésus lui-même s'identifie à la lumière (*Jn 8,* 12; *9,* 5). Il éclaire l'humanité figurée par l'aveugle-né (*Jn 9*). De plus, on trouve chez Jean l'opposition lumière/ténèbres (*Jn 1,* 5; *8,* 12; *1 Jn 1,* 5; *1 Jn 2,* 8...). Ainsi, la mission de l'Église s'inscrit dans l'affrontement lumière/ténèbres. Être lumière, c'est s'opposer aux ténèbres, c'est prendre parti pour

---

juives sur la *menorah* comme image de la Loi, de l'Esprit de Dieu, du Cosmos. Mais ils développent aussi une interprétation originale que l'auteur résume comme suit: «Le chandelier est figure du Christ en croix, de l'incarnation du Christ, sur lequel repose l'esprit septuple, et enfin figure de l'Église répandant sur le monde la lumière du Christ (*Le chandelier à sept branches, dans le christianisme ancien,* dans *Revue d'Études Augustiniennes,* 19 [1983] 26). On retrouve une fois de plus l'interprétation missionnaire de la symbolique du chandelier qui s'est transmise jusqu'aux Pères.

37. Éd. COTHENET, «Le Symbolisme...», cité n. 20, p. 27.

38. Cf. P. BENOIT & M.-E. BOISMARD, *Synopse des quatre Évangiles,* II, Paris, 1972, p. 132.

l'Agneau dans le combat qu'il livre contre le dragon et ses bêtes. La mission, c'est de faire triompher la lumière sur les ténèbres.

b. *Rayonner*

Nous avons perçu dans l'Ancien Testament une vision centripète de la mission. Sion, mère de tous les peuples et source de bénédictions (*Ps 48,* 3; *87,* 6ss; *Ez 5,* 5; *Is 2,* 2; *Za 14,* 8ss), devait attirer à elle toutes les nations. L'Église elle aussi se doit de rayonner. C'est dans la vision de la Jérusalem nouvelle (ch. 21) que l'auteur le suggère fortement. Nous laisserons de côté le problème des niveaux rédactionnels du texte[39]. Faisons tout de même remarquer que les exégètes sont partagés sur le sens du passage. Certains insistent sur la visée eschatologique, d'autres sur sa portée actuelle[40]. S'agit-il de la Jérusalem future, c'est-à-dire du paradis? Ou de la Jérusalem d'ici-bas, c'est-à-dire de l'Église? Nous pensons avec Éd. Cothenet qu'il s'agit des deux[41]. La symbolique est ici polysémique.

Ce passage, qui représente l'Église sous les figures de la Jérusalem renouvelée (*21,* 2.10) et de l'Épouse (*21,* 2b.9 // *Ct 4,* 8), est une affirmation nette que l'Agneau est la seule lumière (*21,* 24). S'inspirant des textes du Trito-Isaïe sur la gloire future de Sion (*Is 60,* 1-2; *60,* 19-20), l'auteur montre que l'Église n'a plus besoin ni de la lumière astrale (celle du soleil et de la lune: *21,* 23), ni du luminaire du Temple (*21,* 22). Désormais l'Agneau est la seule source de lumière, la seule *menorah.*

Notre texte est ainsi centré sur Dieu et l'Agneau, seules sources de clarté (*21,* 23; *22,*5). Il est important de le noter, car les passages vétérotestamentaires dont s'inspire l'auteur font plutôt porter l'accent sur la gloire de Jérusalem. Ainsi, l'*Apocalypse* décrit un pèlerinage des nations à la lumière des textes d'Isaïe (*2,* 2-5) et de Michée (*4,* 1-3). Mais ici le centre n'est ni Israël, ni l'Église, mais l'Agneau lui-même. C'est lui qui, debout sur la montagne de Sion (*14,* 1ss), élevé de terre (*Jn 12,* 31-32), éclaire tous les hommes et les attire à lui.

Il s'ensuit que l'Église, comme Jean-Baptiste, n'est pas la source de la lumière (*Jn 1,* 8). Elle n'est pas le but de la mission. Le souci

39. Voir à ce propos P. PRIGENT, *L'Apocalypse...,* p. 319-323.

40. Ainsi A. FEUILLET insiste sur la portée eschatologique de la symbolique de Jérusalem (*Apocalypse, État de la question,* Paris-Bruges, 1963, p. 45). Eug. CORSINI, lui, réagit contre cette tendance et souligne le caractère actuel de la figure, comme celui de tout le livre (cf. *L'Apocalypse maintenant,* cité n. 12, p. 278-280; il est en accord avec E.B. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse,* Paris, [4]1933, p. CCLIII.

41. Cf. Éd. COTHENET, «Le symbolisme...», cité n. 20, p. 229.

de l'auteur n'est pas de tourner les nations vers l'Église, mais de les amener à reconnaître la lumière et à «rendre gloire au Dieu du ciel» (*Ap 11,* 13).

En bref, comme l'écrit Cothenet, «si l'Église doit briller comme la *menorah,* ce n'est pas pour attirer l'attention sur elle, mais pour attester la présence de Celui qui est la vraie Lumière, venue en ce monde pour le salut de tous les croyants»[42]. Seulement une question se pose: quels sont les moyens que propose l'auteur pour que l'Église remplisse sa mission?

2. *Les moyens de la mission*

a. *Un envoi en mission?*

Dans le Nouveau Testament, la mission est souvent présentée comme une annonce directe du message de salut. Saisis par la Bonne Nouvelle, les messagers se lèvent pour aller la proclamer dans les synagogues, sur les places publiques. En somme, la mission est perçue comme une activité itinérante, une action de propagation. F. Bovon la résume comme suit: «Il s'agit d'établir des têtes de pont qui deviennent eux-mêmes missionnaires. Il n'y a pas de centres fixes, mais il y a plusieurs centres, chacun devenant à son tour missionnaire[43].» Nous avons là un portrait de l'activité missionnaire de Paul et de ses compagnons qui voyagent, traversent terres et mers (cf. *Ac 13-28;* et les Épîtres pauliniennes).

Or dans l'*Apocalypse* on ne perçoit pas cette perspective itinérante. Un élément linguistique le montre. En effet, la mission itinérante repose sur un envoi comme en *Mc 16,* 15 et *Ac 1,* 8, qui s'exprime essentiellement par trois verbes grecs: *pempein, apostellein,* et *exapostellein,* qui traduisent l'hébreu *šālaḥ,* «envoyer».

Or ces termes sont rares dans l'*Apocalypse* johannique: *exapostellein* (treize emplois dans le Nouveau Testament) n'est pas du tout utilisé par notre auteur; *pempein* est lui employé cinq fois (sur soixante dix-neuf utilisations dans le Nouveau Testament): *1,* 11; *11,* 10; *14,* 15; *14,* 18; 22, 16; en *1,* 11 et 22, 16, il s'agit de l'envoi d'un ange. En *11,* 10; *14,* 15 et 14, 18, le terme a un sens profane. Quant au verbe *apostellein,* abondamment utilisé dans le Nouveau Testament (cent trente-deux fois), il n'apparaît que trois fois dans l'*Apocalypse* (*1,* 1; *5,* 6; *22,* 6); dans les trois cas, il s'agit de l'envoi d'un ange par Dieu.

42. *Ibid.,* p. 229.

43. F. BOVON, *Pratiques missionnaires et communication de l'Évangile dans le christianisme primitif,* dans *Revue de Théologie et de Philosophie* 114 (1982) 369-381.

Ainsi, les rares fois où le thème de l'envoi a dans le livre un sens religieux, il s'agit des anges et non d'êtres humains. Faut-il conclure à l'absence d'envoi en mission dans le livre?

L. Cerfaux, dans son étude d'*Ap 14,* 6-7, avait également senti le problème. La solution, selon lui, se trouverait en *Ap 3,* 8: «la lettre de Philadelphie parle d'une porte ouverte devant l'Église: malgré sa faiblesse, des perspectives missionnaires s'ouvrent devant elle, par la volonté du Christ qui porte la clé de David[44].» En somme, ce texte indiquerait que l'auteur de l'*Apocalypse,* à la suite des *Actes des Apôtres,* dont il s'inspire (*Ac 14,* 27 // *Ap 3,* 6), envisage une mission itinérante.

Mais cette interprétation n'est pas admise par tous les commentateurs. Ainsi, pour Prigent, ce texte a pour arrière-plan les prophéties d'*Is 22,* 22 et *45,* 1ss. Isaïe parle de Cyrus, à qui Dieu avait promis d'ouvrir les portes de la conquête. Notre auteur applique la prophétie au Christ l'intendant par excellence, Celui qui seul a les clés du Royaume et peut en ouvrir les portes[45].

Cependant, il est difficile de minimiser les ressemblances entre *Ap 3,* 8 et *Ac 14,* 27, comme le fait Prigent. En effet, l'expression *anoigein thuran* en *Ap 3,* 8 ainsi que chez Paul (*1 Co 16,* 9; *2 Co 2,* 12; *Col 4,* 3) et dans les *Actes* (*14,* 27) marque bien la possibilité de répandre l'Évangile, l'ouverture à la mission. Le v. 9 le confirme. Les païens sont appelés à entrer dans l'Église. Les juifs eux-mêmes, jusque-là réticents, vont y adhérer. C'est d'ailleurs Prigent qui note que «notre auteur applique à l'Église de Philadelphie les prophéties qui promettent à Israël la soumission déférente des nations païennes (*Is 45,* 14; *60,* 14...)»[46]. A notre avis, Allo, Swete, Feuillet, Boismard, Cothenet,... ont bien raison de voir dans ce texte un champ libre ouvert à la mission universelle de l'Église, tant à l'endroit des païens que des juifs.

Seulement, il ne nous paraît pas possible d'aller plus loin et d'être plus précis. L'argument linguistique invoqué plus haut semble en contradiction avec la perspective ouverte par *3,* 8. Senior et Stuhlmueller pensent, eux, que la communauté de l'*Apocalypse* est appelée à clamer son message du haut de la montagne (*14,* 1ss), tandis que

44. L. CERFAUX, *L'Évangile éternel,* dans *Eph. Theol. Lovan.* 39 (1963) 680.
45. Cf. P. PRIGENT, *L'Apocalypse...,* p. 69.
46. *Ibid.,* p. 70. Notons le renversement de perspectives. Dans l'Ancien Testament, ce sont les Nations qui vont à Israël. Ici, c'est Israël qui vient à l'Église.

les correspondants de la première Épître de Pierre sont invités à se mêler au monde pour rendre compte de leur espérance (*1 P 3*, 15)[47]. L'appel à la résistance lancé par le livre et la critique virulente du monde païen pourraient le laisser croire.

Avouons qu'il est difficile de trancher. Les indications sont trop faibles pour soutenir telle ou telle hypothèse. Le langage surtout symbolique et exhortatif nous invite à la prudence. Et puis, le problème des moyens de la mission ne préoccupait pas tant l'auteur. Comme pour le peuple de l'Ancien Testament, l'essentiel de la mission, c'est d'être présence de lumière.

b. *Les ministres de la mission*

S'il est difficile de dire quelle méthode missionnaire préconise l'*Apocalypse,* du moins peut-on savoir comment l'auteur perçoit le ministère de la mission?

Poser la question des ministres de la mission, c'est soulever le difficile problème des ministères dans l'*Apocalypse.* De nombreux auteurs ont vu dans le livre une contestation de l'Église institutionnelle. Ainsi pour E. Schweizer, «en proclamant que tous les chrétiens sont prophètes, et en refusant tout ministère, l'*Apocalypse* constitue une protestation contre l'organisation de l'Église à la fin du premier siècle[48].» De son côté Poirier fait remarquer que Jean ne revendique d'autre autorité que celle de prophète, celle de simple secrétaire (*1,* 1-3). Le chef, c'est le Christ, et l'auteur, c'est l'Esprit[49]. Les communautés de l'*Apocalypse* seraient donc des communautés pneumatiques, contestant l'organisation ecclésiale. Mais Éd. Cothenet[50] a bien montré qu'on rencontre dans le livre de nombreuses allusions aux ministères. Il est vrai que le vocabulaire fluctuant et exhortatif ne permet pas de rendre compte de l'organisation interne des communautés auxquelles s'adresse le livre. Cependant on y trouve des allusions aux principaux ministères. On y parle des Apôtres (*Ap 21,* 12.14 // *Mt 16,* 18; *Ga 2,* 9; *Ep 2,* 20). Ce sont les colonnes de l'Église. Ils sont les missionnaires par excellence, investis de manière

47. D. SENIOR & C. STUHLMUELLER, *The Biblical Foundations for Mission,* London, 1983, p. 305.

48. Cité par Éd. COTHENET, «L'Apocalypse», dans *Le Ministère et les ministères dans le Nouveau Testament,* Paris, 1974, p. 264.

49. L. POIRIER, «L'Église dans l'Apocalypse», dans *L'Église dans la Bible,* Bruges, 1962, p. 135.

50. Éd. COTHENET, «L'Apocalypse», cité n. 48, p. 264 ss.

spéciale pour la mission. Mais, après la disparition des douze Apôtres, le terme a pris un sens large désignant particulièrement les missionnaires itinérants (*Ap 2, 2*; *Didachè, 11*, 3.4.6). Détachés de tout (sans femme et sans toit), ils étaient accueillis par les sédentaires[51]. Le livre fait également allusion aux presbytres (cf. *Ap 5*, 10; *20*, 6) et peut-être aussi aux évêques.

Mais dans l'*Apocalypse* il est surtout question de prophètes[52]. Dans le Nouveau Testament, cinq termes expriment l'idée de prophétie: le verbe *prophêteuein* (28 fois), le substantif *prophêteia, prophêtês* et son féminin *prophêtis* (2, 20)[53]. L'adjectif *prophêtikos* est rendu par l'équivalent du génitif adjectival sémitique: *tês prophêteias* (*Ap 1*, 3; *22*, 7.10.18.19).

L'*Apocalypse* se veut une œuvre prophétique, comme le montrent les expressions qui désignent le message de l'auteur: *logos tês prophêteias* (*1*, 3; *22*, 7.10.18) ou *biblos tês prophêteias* (*22*, 19)[54].

Jean présente sa mission comme une investiture prophétique (*1*, 1-2.9-20; *10*, 7). Il se désigne comme prophète, (*1*, 9.10; *22*, 9) à la suite des grands prophètes de l'Ancien Testament. Cependant le contexte du livre, et particulièrement celui de l'épisode des témoins (*11*, 1-13) nous montre qu'il s'agit du caractère prophétique de toute l'Église. Certes, le rôle particulier du voyant ne peut être minimisé. Mais celui-ci reconnaît la présence dans la communauté d'autres prophètes, charismatiques (*16*, 6; *18*, 24). Mieux, il reconnaît la vocation prophétique de tous ses frères (*22*, 9).

L'*Apocalypse* proclame donc que tous les chrétiens sont en mission prophétique. Mais il n'y a pas d'indices suffisants pour y voir une

51. Voir entre autres E. TESTA, *La missione e la catechesi nella Bibbia*, Roma, 1981, p. 305 ss.

52. Éd. COTHENET note à plusieurs reprises la fonction liturgique de la prophétie (cf. art. *Prophétisme...*, cité n. 13, col. 1316-1333). Selon le témoignage de la *Didachè*, le prophète n'est pas seulement l'enseignant, le didascale (13, 1), mais aussi le liturge (10, 7). Aussi ne doit-on pas opposer les ministères prophétique et liturgique.

53. Le féminin *prophêtis* est rare dans la Bible. Dans l'Ancien Testament, il n'y a que six occurrences du terme, traduisant le féminin hébraïque *nebiah* (*Ex 15*, 20 [Myriam], *Jg 4*, 4 [Debora], *2 R 22*, 14 // *2 Ch 34*, 22 [Hulda], *Is 8*, 3 [prophétesse anonyme], *Ne 6*, 14 [Noadya]). Dans les écrits extra-bibliques, il est question de prophétesse chez Fl. JOSÈPHE (*Ant. Jud.*, 10, 59) et dans les *Oracles sibyllins* (3, 8-18). Dans le N.T., à part *Ap. 2*, 20 (où il est question de Jézabel), le terme ne se trouve qu'en *Lc 2*, 36 pour désigner la prophétesse Anne.

54. Pour U. VANNI, les ordres de prophétiser sont parmi les éléments structurants de l'*Apocalypse* (*1*, 1.19; *10*, 1-11; *11*, 1-14). Ce qui souligne une fois de plus le caractère prophétique du livre (cf. *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, Brescia, ^{2}1980, p. 134-140).

contestation de l'organisation de l'Église. Le livre a simplement souligné ce qui en fait se vivait dans les communautés chrétiennes primitives. En effet, les récits missionnaires des *Actes* témoignent du souci missionnaire de toute l'Église dans la diversité des fonctions. Les missionnaires sédentaires se sentaient autant concernés par la mission que les itinérants. Ceux là assuraient à ceux-ci le nécessaire pour vivre[55]. De plus, la mission ne commence à s'organiser qu'au IV^e^ siècle.

Avant cette époque, la mission de l'Église se fait par contagion, par rayonnement; et ce, grâce à l'initiative individuelle de chaque chrétien[56]. Mais il est bien difficile, à partir de ces indices fragmentaires, de parler des structures missionnaires de la communauté de l'*Apocalypse*. Et le risque est grand de projeter sur l'Église primitive les problèmes actuels, particulièrement la dichotomie charisme/institution.

Il faut avouer une fois de plus que la préoccupation de l'auteur est ailleurs. Un indice peut le montrer. A côté des apôtres, des presbytres et des prophètes, Jean nous présente une autre catégorie de ministres: les anges. Nous avons vu en effet que le terme de l'envoi est toujours appliqué aux anges (*1,* 1; *22,* 6; *22,* 16). Et en *14,* 6, c'est un ange qui a une bonne nouvelle à annoncer. Il est vrai que le mot *angelos* est ambivalent. Il peut signifier ange, mais aussi tout simplement messager. Dans ce cas, il s'agirait d'un héraut de la bonne nouvelle.

Cependant, Charles note que, dans l'*Apocalypse, angelos* est très souvent utilisé au sens propre de créatures célestes[57]. De plus, dans la littérature apocalyptique, les anges disent l'attente d'une intervention directe et miraculeuse de Dieu. A notre avis, l'auteur a voulu marquer fortement que la mission est avant tout l'œuvre de Dieu, comme nous le révélait déjà l'étude du langage.

En résumé, le problème des moyens humains préoccupe peu notre auteur. Il ne s'agit pas de suivre l'interprétation de Jeremias, qui disqualifie quasi totalement l'activité missionnaire humaine, pour souligner l'œuvre exclusive de Dieu[58]. Mais dans le contexte conflictuel

55. En *3 Jn* 3-8, l'Ancien soutient les missionnaires itinérants et demande à la communauté de pourvoir à leurs besoins.

56. Cf. M. GREEN, *L'évangélisation dans l'Église primitive, le développement de la mission chrétienne des origines au milieu du troisième siècle,* Saint Légier, 1969, p. 250-276.

57. R.H. CHARLES, *A critical and exegetical Commentary...*, cité n. 7, p. 34.

58. J. JEREMIAS, *Jésus et les païens*, Neuchâtel/Paris, 1956, p. 62 ss.

où il situe la mission, Jean veut certainement fixer notre attention sur l'exigence de la mission, qui est témoignage prophétique.

Conclusion

Comment l'auteur de l'*Apocalypse* envisage-t-il la mission de l'Église? Telle était la question que nous nous posions au début de cet article.

La réponse nous a été donnée à travers la double image des chandeliers et des deux témoins. Dans un monde hostile, l'Église doit, contre vents et tempêtes, refléter la lumière de la présence de Dieu et de l'Agneau qui brille dans l'histoire.

Il aurait été intéressant d'avoir des précisions sur les moyens concrets proposés par le livre pour réaliser la mission. Mais les indices trop minces dont nous disposons, le langage symbolique du livre, l'insistance répétée sur l'origine divine de la mission, tout cela nous a dissuadé de pousser nos recherches de ce côté, pour éviter de tirer les textes dans un sens ou dans un autre. Ainsi, nous avons découvert que, pour l'auteur, beaucoup plus que les moyens, c'est l'attitude fondamentale de l'Église qui l'intéresse, son témoignage[59]. Dans un monde en plein bouleversement, la mission de l'Église, c'est celle des veilleurs qui, leurs lampes allumées, restent en éveil et éveillent les autres. Elle crie de toutes ses forces son indignation et sa colère face au mal, mais, surtout, elle clame son espérance en la présence victorieuse et lumineuse de l'Agneau.

Pointe-Noire - Congo Paulin POUCOUTA
B.P. 659

Sommaire. — Lorsqu'on en décrypte toute la richesse du langage symbolique, l'*Apocalypse* johannique se révèle comme un message dynamisant sur la mission de l'Église. L'auteur ne se préoccupe ni des méthodes, ni des acteurs spécifiques de la mission. C'est avant tout son exigence fondamentale qui l'intéresse. Grâce à la double symbolique du chandelier (*Ap 1-2*), qui rappelle la *menorah* juive, et des deux témoins-prophètes (*Ap 11*, 1-13), il dit la mission de l'Église comme témoignage prophétique: les chrétiens sont appelés à refléter la lumière de la présence de l'Agneau au milieu des tempêtes qui secouent l'histoire dramatique des hommes.

59. Le thème du témoignage est commun à toute l'Église primitive. M. GREEN, *L'évangélisation...*, cité n. 56, le souligne bien: «Tout au travers de la littérature des deux premiers siècles de l'Église, c'est la même atmosphère qui se dégage: qu'il y ait eu des imprécisions doctrinales, des déséquilibres, des hérésies, personne ne songe à le nier. Mais on ne peut pas nier non plus que le témoignage public et privé, oral et écrit, de l'Église primitive était empreint de zèle et débordant d'enthousiasme.» *L'Apocalypse* radicalise ce thème et lui donne un caractère absolu en le situant dans **un contexte conflictuel, celui de l'opposition entre le Royaume de Dieu et les forces du mal incarnées par les ennemis intérieurs et extérieurs de l'Église.**