

FIGURES EN DEVENIR

Emilie Hye-Jeong LEE

En vue de l'obtention du diplôme de doctorat en Sciences du Langage
Sous la direction de Monsieur Louis PANIER
Le 28 février 2008

Devant un jury composé de : M. Philippe ABADIE, professeur aux Facultés Catholiques de Lyon Mme Corina COMBET-GALLAND, professeure à la Faculté libre de théologie protestante de Paris M. Michel LE GUERN, professeur à l'Université Lumière Lyon 2 M. Louis PANIER, professeur à l'Université Lumière Lyon 2

Table des matières

RÉSUMÉ DE LA THÈSE .	1
INTRODUCTION .	3
ABRÉVIATIONS . .	6
PREMIÈRE PARTIE : LIRE L' <i>APOCALYPSE</i> AUJOURD'HUI . .	9
CHAPITRE PREMIER : ÉTAT DE LA RECHERCHE .	9
1. LA DATATION ET LES CONTEXTES HISTORIQUES .	10
2. LA QUESTION DE L'AUTEUR . .	14
3. LE GENRE LITTÉRAIRE .	17
4. LA COMPOSITION ET LA STRUCTURE . .	25
BILAN .	31
CHAPITRE II : LES ÉPISTÉMOLOGIES DE LA LECTURE DE L' <i>APOCALYPSE</i> DANS L'HISTOIRE .	32
1. L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE .	33
2. LE MOYEN ÂGE . .	47
3. LES TEMPS MODERNES . .	59
4. L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE . .	68
BILAN .	78
CHAPITRE III. : LE TEXTE BIBLIQUE ET LA QUESTION DE LA LECTURE .	79
1. LA LECTURE ET LA TRADITION .	79
2. MÉTHODES ET APPROCHES POUR L'INTERPRÉTATION .	83
3. DU TEXTE BIBLIQUE À L'ACTE DE LECTURE .	91
BILAN .	96
DEUXIÈME PARTIE : ANALYSE SÉMIOLOGIQUE DE L' <i>APOCALYPSE</i> .	99
INTRODUCTION . .	99
CHAPITRE PREMIER. : REMARQUES D'ENSEMBLE .	100
1. LA VISION, LA PAROLE ET L'ÉCRITURE .	100

2. LA QUESTION DES FIGURES MISES EN DISCOURS . .	106
CHAPITRE II. : L'ANALYSE DU TEXTE : RÉCIT DE Ap. 12 .	110
1. CRITÈRES DE L'ANALYSE . .	111
2. LE RÉCIT D'UNE GUERRE CÉLESTE ET D'UNE GUERRE TERRESTRE .	112
BILAN .	134
CHAPITRE III. : LE PARCOURS FIGURATIF DE LA FEMME DANS L' <i>APOCALYPSE</i> .	136
1. PROBLÉMATIQUE . .	137
2. LES FIGURES FÉMININES À LA CROISÉE DE LA VISION, DE LA PAROLE ET DE L'ÉCRITURE .	141
3. DES FIGURES AU CORPS .	167
BILAN .	174
TROISIÈME PARTIE : LIRE LA BIBLE, EN SÉMIOTIQUE .	177
CHAPITRE PREMIER. : QUELQUES RÉFLEXIONS À PARTIR D'UNE LECTURE DE L' <i>APOCALYPSE</i> .	177
1. LA DIMENSION FIGURATIVE .	178
2. LA LITTÉRARITÉ .	181
CHAPITRE II. : VERS UNE SÉMIOTIQUE DISCURSIVE .	188
1. LES APPORTS DE LA SÉMIOTIQUE NARRATIVE .	189
2. LE TOURNANT THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE . .	191
3. QUESTIONS ACTUELLES . .	194
BILAN .	199
CONCLUSION .	201
LIRE ET INTERPRÉTER .	201
OUVERTURE POUR LA <i>LECTIO DIVINA</i> . .	203
BIBLIOGRAPHIE . .	205
1. Textes bibliques .	205
2. Sémiotique . .	206
2.1. Sémiotique générale et linguistique . .	206
2.2. Sémiotique littéraire . .	207
2.3. Sémiotique biblique .	208

3. Exégèse et théologie herméneutique .	211
3.1. Documents ecclésiastiques . .	211
3.2. Études sur l'Apocalypse .	211
3.3. Études patristiques .	213
3.4. Études diverses .	215
4. Autres . .	217
4.1. Philosophie .	217
4.2. Psychanalyse et psychologie .	218
4.3. Publications périodiques . .	218
4.4. Dictionnaires . .	219

RÉSUMÉ DE LA THÈSE

En français

Ce travail contribue à une lecture sémiotique du livre de l'Apocalypse, qui est l'un des textes bibliques les plus argumentés. On reconnaît l'importance du Ch. 12, dont la particularité narrative et le jeu des figures conduisent au parcours figuratif de la Femme dans l'ensemble de l'Apocalypse. Dans le champ des études bibliques, il s'agit de renouveler la lecture et l'interprétation. Dans la sémiotique, il s'agit enfin d'exploiter certains aspects nouveaux en fonction de la particularité des textes bibliques.

En anglais

This work contributes to a semiotic reading of the book of Revelation, which is one of the most disputed biblical texts. We recognize the importance of the chapter 12, its narrative particularity and the significance of its figures which eventually lead to the figurative journey of the Woman in the whole of the Revelation. In the field of the biblical studies, it is a matter of renewal of the reading and of the interpretation of the text. In the semiotic then, it is a question of exploring certain new aspects which function in accordance with the particularity of the biblical texts.

MOTS-CLÉS

Accomplissement des figures ; analyse sémiotique de l'Apocalypse ; Bible ; énonciation ; figurativité ; figures en devenir ; lecture biblique ; lecture figurative ; parcours figuratif ; sémiotique biblique.

INTRODUCTION

La Bible est considérée comme l'ultime sagesse non seulement de l'Occident qui a une culture chrétienne, mais aussi jusqu'en Corée du sud où le christianisme grandit seulement depuis 1784 et où l'on trouve aujourd'hui un grand enthousiasme pour la lecture biblique. Un tel phénomène sollicite une interrogation sérieuse sur la lecture et l'interprétation. Lire la Bible, oui, mais comment la lire ? C'est la question fondamentale qui inspire notre travail.

L'histoire montre qu'il y a eu de nombreuses théories d'interprétation de la Bible. Nous employons ici le mot « Bible » dans son sens le plus global, d'Ancien Testament et de Nouveau Testament, allant de la *Genèse* jusqu'à l'*Apocalypse*. Le propre de la Bible est de réunir en un seul volume deux recueils de livres, tous deux reçus comme Testaments, l'un devenant premier et ancien par rapport à l'autre qui se donne pour second et nouveau. C'est pourquoi ce Livre est à la fois multiple et un.

Or, cette Bible constitue en elle-même une dynamique de l'acte de lecture. Étymologiquement, « lire » se dit en grec « reconnaître » (γνωρίζω ; γνώσις : remontée, recommencement), c'est la fonction propre de l'écrivain, à la fois détenteur du savoir écrire et du savoir lire¹. Quand nous parlons de la lecture de la Bible, il s'agit donc de la corrélation de l'écriture et de la lecture dans les textes bibliques. La Bible n'est pas seulement écrite et inscrite dans une situation historique, mais elle est marquée par l'histoire qui, en aval du texte écrit, constitue la suite de ses relectures et de sa réception.

¹ Paul BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Écritures*, Paris, Seuil, 1990, p.66.

Il nous faut donc apprendre la lecture de la Bible comme une écriture et non pas comme la simple répétition de son évolution historique. La lecture de la Bible ne peut pas être réduite à la transmission d'un message, mais elle présuppose la pratique d'une construction de la signification du texte biblique. Le texte lui-même n'est pas la signification, la signification n'est pas le contenu du texte de façon à pouvoir être détaché du texte qui le manifeste.

Les informations d'histoire ou de philologie sont nécessaires à l'étude de la Bible. Elles sont indispensables au niveau de la connaissance qu'on peut avoir d'un texte, mais elles ne sont pas totalement satisfaisantes pour répondre aux questions de la lecture et de l'interprétation. Par rapport aux autres méthodes très diverses, la sémiotique nous semble proposer des procédures importantes au service de la lecture et de l'interprétation de la Bible. Lire devient alors pour un sujet l'acte de construction du sens tel qu'il peut s'articuler dans la forme du texte.

Dans cette perspective, notre travail voudrait contribuer à une lecture sémiotique de l'*Apocalypse*, qui est l'un des textes bibliques les plus argumentés. Le terme « Apocalypse » signifie la révélation, le dévoilement (« ἀποκάλυψις » en grec), il s'agit de la figure énigmatique qui désigne tour à tour un secret et un passé : « ce qu'il a vu » (Ap. 1, 2). Le secret n'est pas seulement ce qui est caché, mais aussi ce qui est singulier². Le passé n'est pas un objet stéréotypé, mais un champ d'apprentissage du temps vécu. Dans l'*Apocalypse*, nous sommes ainsi situés entre la singularité et l'universalité, le passé et l'avenir.

S'il s'agit de la foi chrétienne, la lecture sémiotique de l'*Apocalypse* nous permettra sans doute d'interroger sur le croire. C'est peut-être une rationalisation de la foi dans les termes de Michel de Certeau : « Croire, c'est *venir* ou *suivre* (geste marqué par une séparation), sortir de son lieu, être désarmé par cet exil hors de l'identité et du contrat, renoncer à la possession et à l'héritage, pour être livré à la voix de l'autre et dépendant de sa venue ou de sa réponse³. »

Nous commencerons dans une première partie par rappeler l'état de la recherche à l'égard de l'historicité de l'*Apocalypse*. Nous redirons d'abord la datation et les contextes historiques, l'auteur, le genre littéraire, la composition et la structure. Cette observation sur l'état de la recherche sera suivie ensuite d'une présentation des épistémologies qui ont guidé la lecture de l'*Apocalypse* dans l'histoire : l'Antiquité chrétienne, le Moyen Âge, les temps modernes et l'époque contemporaine. À partir de ces enquêtes sur l'historicité de l'*Apocalypse*, nous poserons enfin le problème de la lecture du texte biblique et proposerons notre méthodologie parmi les méthodes et approches diverses de l'interprétation.

Dans la deuxième partie, nous lancerons une pratique de la lecture sémiotique de l'*Apocalypse*. Nous reconnaitrons ici l'importance du chapitre 12, où il y a d'abord une

² Nous empruntons la notion de « secret » à J. Derrida, qui affirme ainsi : « je ne pourrai jamais me mesurer au secret de l'altérité. L'essence même de l'altérité, c'est le secret ». Le secret n'est donc pas seulement un contenu que l'on cache ; le secret définit toute singularité. Voir « Une éthique impossible ? Jacques Derrida », *Sciences Humaines*, hors-série, spécial n°3, mai-juin 2005.

³ Michel de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, p.302.

performance d'expulsion qui vient à se réaliser dans un contexte de guerre, mais aussi des ruptures qui sont liées à la transformation des séquences. Nous observerons la particularité narrative et le jeu des figures du chapitre 12, et cette observation nous conduira au parcours figuratif de la Femme dans l'ensemble du livre. Cette pratique de la lecture sémiotique sera composée donc des trois chapitres suivants : remarques d'ensemble de l'*Apocalypse* ; analyse de Ap. 12, récit d'une guerre céleste et d'une guerre terrestre ; le parcours figuratif de la Femme à la croisée de la vision, de la parole et de l'écriture.

La dernière partie se donnera pour objectif d'évaluer les exigences et les évolutions apparues dans la lecture sémiotique de la Bible. Dans le champ des études bibliques, il s'agira de renouveler la lecture et l'interprétation. Dans la sémiotique comme discipline spécialisée, il s'agira d'exploiter certains aspects nouveaux en fonction de la particularité des textes bibliques. Nous trouverons enfin une sémiotique biblique définie comme un champ spécifique.

L'objectif de notre travail n'est pas en effet de proposer une nouvelle théorie ou méthodologie sémiotiques, mais une pratique sémiotique de la Bible qui est au service de la lecture et de l'interprétation. Cela va nous conduire à une aventure inattendue, et il nous faudra toujours tenter de surprendre, d'imaginer, de décrire les opérations qu'à notre insu nous accomplissons quand nous instaurons comme texte et comme discours ce que nous lisons⁴.

Il y a déjà sept ans que j'ai commencé cette aventure sur l'*Apocalypse*. Parti d'un vouloir lire autrement la Bible, ce chemin a été souvent coupé par le brouillard épais du texte qui ne me semblait pas pouvoir être dissipé. D'ailleurs, j'ai achoppé tantôt à la difficulté des langues, tantôt à la tension entre l'exégèse et la sémiotique. Malgré tout, les Pères de l'Église avaient raison ! Il y avait le trésor derrière « la pierre d'achoppement ».

En chemin, j'ai appris le renoncement et le dépouillement qui m'ouvrent un monde nouveau et une plénitude. Il me fallait franchir la pierre d'achoppement et traverser le brouillard. Cependant, comme l'annonce l'*Apocalypse*, le temps n'est que proche (Ap. 22, 10), mon chemin n'est pas encore achevé. Je me suis exercée seulement à m'apprivoiser sur ce chemin aventureux.

Tournant la page, je me permets de remercier ceux qui m'ont accompagné dans ce long travail. Je me souviens avant tout des deux premiers sémioticiens que j'ai rencontrés, François Martin et Paul Sye, grâce auxquels j'ai pu commencer. Je dois nommer aussi les autres sémioticiens du CADIR qui m'ont témoigné leur fidélité à écouter et à partager la parole. J'adresse mon merci particulier à ma maman qui m'a toujours portée dans sa prière et à mes amis qui ont vécu ensemble ce temps de l'apprentissage. Merci aux salésiens et salésiennes de Don Bosco et aux sœurs de Saint Maurice en Suisse qui m'ont encouragée par leurs amitiés. Merci enfin à mes sœurs de SCM (Sœurs de la Charité de Miyazaki) qui m'ont motivée à poursuivre dans ce cheminement. Il ne me reste qu'à rendre grâce et louer Dieu, qui m'a ouvert à toute cette révélation.

⁴ Jacques GENINASCA, « Du texte au discours littéraire et à son sujet », *Nouveaux Actes Sémiotiques* n°10-11, PULIM, Université de Limoges, 1990, p.33.

ABRÉVIATIONS

Ac

Ap

AT

Dn

Dt

Ex

Ez

Gn

Is

Jn

Jr

Lc

Lm

Lv

Mc

Mi

Mt

Na

NT

Os

Ps

1R

Sg

So

Q

QM

QS

AAS

ABD

BZNW

DBS

NUMEN

NTS

RSR

RThPh

CADIR

Actes des Apôtres

Apocalypse

Ancien Testament

Daniel

Deutéronome

Exode

Ezéchiël

Genèse

Isaïe

Évangile selon Jean

Jérémie

Évangile selon Luc

Lamentations

Lévitique

Évangile selon Marc

Michée

Évangile selon Matthieu

Nahoum

Nouveau Testament

Osée

Psaumes

1Rois

Sagesse

Sophonie

Qumrân

Règle de la guerre (Qumrân)

Règle de la communauté (Qumrân)

Acta apostolicae sedis, Cité du Vatican, 1909-

Anchor Bible Dictionary, 6 vols.

Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche

Wissenschaft und die Kunde des Alten Christentums, Berlin, 1923-

Dictionnaire de la Bible, Supplément, Paris, 1928-

Numen. International Review for the History of Religions, Leyde, 1954-

New Testament Studies, Cambridge, 1954-

Recherches de Science Religieuse, Paris, 1910-

Revue de théologie et de philosophie, Lausanne, 1868-1911; 1951-

Centre pour l'Analyse du Discours Religieux

PN

Programme narratif

PREMIÈRE PARTIE : LIRE L'APOCALYPSE AUJOURD'HUI

CHAPITRE PREMIER : ÉTAT DE LA RECHERCHE

L'Apocalypse prête beaucoup son nom et ses thèmes jusque dans la culture moderne. Le langage apocalyptique vient facilement dans le temps contemporain : la fin du monde.

Le film *Apocalypse Now* (1979) a pour sujet la folie déchaînée par la guerre du Vietnam. La question devient de plus en plus stéréotypique et produit plusieurs films : *Blade Runner* (1982), *Terminator* (1982), *Terminator II : le jugement dernier* (1991), *la Guerre des étoiles* (2001). Il faut noter que ces films veulent représenter le monde actuel que nous connaissons et dans lequel nous habitons, et où il n'y a aucune mention de religion au sens conventionnel⁵.

Dans la littérature contemporaine, c'est Günter Grass qui traite avec radicalité du thème de la création menacée et de la fin du monde. Son roman *la Ratte* (1986) cherche ainsi à illustrer le thème de l'Apocalypse. Dans ce roman, l'homme met lui-même fin à sa propre place dans l'univers ; l'homme n'est plus au centre du roman, c'est la ratte qui

⁵ Michael WILLIAMS, « Apocalypse Now », *CONCILIUM. Revue internationale de théologie*, Paris, Beauchesne, 1998-277, p.19.

exprime tout le mépris pour l'homme ⁶. Il y a aussi Bernard Werber qui décrit la fin du monde et la création dans son roman *le Papillon des étoiles* (2006). Il fait allusion aux thèmes de l'Apocalypse : l'embarquement de 144.000 personnes à bord, un voyage d'un millénaire, un temps de jugement, le projet « Dernier Espoir », etc.

S'agit-il vraiment de la fin du monde ? Quoi qu'il en soit, il est vrai que le nom de l'Apocalypse donne immédiatement l'impression de la fin du monde, du chaos et du malheur humain. Il en va de même pour le livre de l'Apocalypse. Beaucoup de gens lisent ce livre comme un exemple de la fin du monde : par exemple, des prédicateurs identifient la Bête, dont le nombre est 666, avec Hitler, Staline, Saddam Hussein ⁷.

C'est sans doute de ce point de vue que P. Prigent pose le problème de la connaissance sur le livre de l'Apocalypse :

C'était l'apocalypse, racontait le témoin impuissant d'un terrible incendie, car il ne trouvait pas d'autres mots pour en dire l'horreur. Le mot m'interpella : L'apocalypse ? Vous avez dit l'Apocalypse ? Vous savez donc ce que c'est ? Mais voyons, tout le monde le sait : l'apocalypse, c'est la catastrophe suprême comme celles que les antiques prophéties annoncent pour la Fin du monde ! Vous les avez donc lues ? Vous savez où les trouver ? Non, il ne savait pas. Ses connaissances venaient de la rumeur publique. Mais il y avait là quelqu'un qui avait des connaissances plus précises : il savait que les prédictions en question se cachent dans un livre qui s'appelle justement l'Apocalypse et qui se trouve dans la Bible ⁸.

Il existe en effet trop d'informations sur l'Apocalypse, mais il existe peu d'intérêt pour la lecture attentive du livre de l'Apocalypse.

L'*Apocalypse* ⁹ est un livre complexe. Il est un texte littéraire : livre plein d'énigmes qui attirent et intriguent le lecteur dans la quête du sens. Il est un texte biblique : livre qui porte le nom d'Apocalypse, avec lequel se referme le corpus biblique ; livre de la continuité et de la discontinuité qui se croisent jusqu'à reconnaître les obscurités inhérentes à la lecture et à l'interprétation.

Nous étudierons maintenant un tel texte complexe. Dans ce chapitre, nous tenterons d'abord une réflexion sur l'origine, l'auteur, le genre littéraire, la composition et la structure de l'*Apocalypse*. Il s'agit en effet des observations et des informations sur l'exégèse de l'*Apocalypse* qui nous serviront enfin à décrire les traitements du texte et à montrer les différents présupposés sur le texte.

1. LA DATATION ET LES CONTEXTES HISTORIQUES

⁶ Cf. Karl-Josef KÜSCHEL, « Le cauchemar de la fin de l'humanité. L'apocalypse dans l'œuvre de Günter Grass », *ibid.*, p.27-29.

⁷ Raymond E. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, (1997³), trad. Jacques MIGNON, Paris, Bayard, 2000, p.830.

⁸ Pierre PRIGENT, *Les secrets de l'Apocalypse*, Paris, Cerf, 2002, p.7-8.

⁹ Désormais, nous emploierons l'*Apocalypse* pour désigner le livre de l'Apocalypse de Jean.

L'*Apocalypse* naît en un temps de persécution religieuse, en situation de chaos historique et religieux. Concernant l'attribution et la datation de l'*Apocalypse*, Irénée de Lyon les situe « vers la fin du règne de Domitien (81-96) », c'est-à-dire vers 95 après Jésus-Christ¹⁰. Mais, il existe cependant discussion à cause de la liste des souverains d'Ap 17, 9-11¹¹ :

Les sept têtes sont sept montagnes sur lesquelles la Femme est assise. Ce sont aussi sept rois ; cinq sont tombés, l'un existe, l'autre n'est pas encore venu, et quand il viendra, il doit demeurer peu. Et la Bête qui était et n'est plus est elle-même un huitième ; et elle est des sept, et elle va à sa perte.

D'abord, la détermination du premier empereur de la liste reste toujours problématique : on compte à partir de Jules César ou d'Auguste ou bien de Caligula¹². Ensuite, un autre problème se pose du côté chronologique : quels sont les empereurs qui peuvent être mentionnés ? À cette époque, l'histoire est brutale et changeante et quelques empereurs étaient éphémères¹³ :

¹⁰ IRÉNÉE de Lyon, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, (1991³), trad. fr. Adelin ROUSSEAU, Paris, Cerf, 1984, p.659.

¹¹ Cf. Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Commentaire du Nouveau Testament XIV, Edition revue et augmentée, Genève, Labor et Fides, 2000, p.49-52.

¹² Voir Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, p.50 ; Adeka Yarbr COLLINS, « Myth and History in the Book of Revelation : The Problem or its Date », *Tradition in Transformation*, Winona Lake/Ind., 1981, p.389.

¹³ Cf. *Histoire du Christianisme (Des origines à 250)*, Tome I. Nouveau Peuple (Des origines à 250), resp. Luce PIETRI, Desclée, 2000 ; Jean DANIELOU et Henri MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église. I. Des origines à saint Grégoire le Grand*, Paris, Seuil, 1963.

FIGURES EN DEVENIR

6 après JC	La Judée province romaine
14	Mort d'Auguste. <i>Tibère empereur</i>
26	Ponce Pilate préfet de Judée
37	Mort de Tibère. Caligula empereur
41	<i>Claude empereur</i> ; Agrippa I ^{er} en Judée
44	La Judée province romaine
49 (50)	Expulsion des Juifs et des chrétiens de Rome
54	Mort de Claude. <i>Néron empereur</i>
64	Incendie de Rome – Première persécution
66	Révolte de Judée
68-69	Suicide de Néron. Trois empereurs : Galba, Othon, Vitellius
69	Vespasien empereur
70	Prise de Jérusalem par Titus
79	Titus empereur
81	Mort de Titus. <i>Domitien empereur</i> – persécution
96 (98)	Mort de Domitien. <i>Nerva empereur</i>
98	Trajan empereur
117	Mort de Trajan. <i>Hadrien empereur</i>
125	Chrétiens d'Asie mis en accusation
132	Révolte des Juifs
138	Mort d'Hadrien. <i>Antoine empereur</i>
155	Révolte des Juifs
161	Marc-Aurèle empereur

Devant cette histoire chaotique, nous essayons de noter deux points dans Ap. 17, 9-11 avec P. Prigent¹⁴ : 1) une liste omettant les 3 empereurs de 68-69 est peut-être moins invraisemblable ; 2) il ne s'agit pas d'un symbolisme numérique où « sept rois » signifierait seulement une totalité comme l'ensemble des empereurs romains, parce que dans cet ensemble les « cinq » premiers sont distingués du sixième et du septième et un « huitième » est rajouté. Nous constatons aussi avec A. Yarbro Collins que le nom de Babylone donné à Rome fait penser que la prise de Jérusalem par Titus en 70 est un événement du passé¹⁵. Mais l'argumentation porte plutôt sur la situation sociopolitique et religieuse que suppose l'*Apocalypse*.

À cette époque, le culte impérial jouait un rôle important en Asie Mineure et à Rome¹⁶. La vie professionnelle et civique était rythmée par les fêtes, anniversaires, intronisations, victoires et visites des empereurs. De ce fait, même s'il n'y avait pas des persécutions systématiques, nous pouvons envisager que les Chrétiens pouvaient en être victimes. Nous savons qu'il existait des condamnations occasionnellement prononcées contre des Chrétiens pour raison du refus de participer au culte de l'empereur. Cette

¹⁴ Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, ... p.52.

¹⁵ Adeka Yarbro COLLINS, « Dating the Apocalypse of John », *Biblical Research*, 26, 1981, p.35.

¹⁶ Cf. Th. B. SLATER, « On the Social Setting of the Revelation to John », *NTS*, 44, 1998, p.232-256.

appréciation de la situation historico-religieuse de l'époque conduit certains commentateurs à appliquer une telle situation à l'interprétation de l'*Apocalypse*. Mais aussi, les allusions au martyr amènent d'autres commentateurs à chercher une date de l'*Apocalypse* autour du règne de Néron¹⁷.

Quoi qu'il en soit de la date, le problème reste si l'on tient compte de la situation reflétée par les lettres aux Églises dans l'*Apocalypse* 2-3. Les lettres dictées à l'intention des sept Églises de l'Asie (Ephèse, Smyrne, Pergame, Thyatire, Sardes, Philadelphie et Laodicée) suivent un schéma commun : « ainsi parle ». D'après P. Prigent, plusieurs commentateurs touchent seulement à l'aspect formel, laissant supposer qu'il s'agit d'une rédaction unique¹⁸. Mais, le plus important est la finalité et la fonction des lettres dans l'*Apocalypse*.

Les lettres sont adressées aux Églises chrétiennes. Les destinataires explicites sont les chrétiens. Dans le Nouveau Testament, l'Église est conçue et même vit de manière diverse suivant qu'elle est établie dans une ambiance judaïque ou dans une ambiance hellénistique. Née dans une ambiance judéo-hellénique, elle en révèle les traits, la physionomie.

Les lettres évoquent en effet une fidélité chrétienne vécue dans un cadre socioculturel. On peut trouver là un tableau très complet de l'Asie Mineure au I^{er} siècle, avec une évocation de la religiosité sur la vie des collectivités et des individus, particulièrement des Chrétiens. Les lettres sont adressées dans un cadre épistolaire, à savoir une adresse (1, 4-6) et une salutation finale (22, 21). L'insertion d'éléments épistolaires formels est conçue pour être lue dans les communautés des destinataires, au cours de la liturgie. Certains attirent donc l'attention sur le caractère liturgique comme l'expérience dans l'assemblée¹⁹.

Lemard L. Thompson, qui remarque la dimension sociale de l'*Apocalypse*, s'arrête en particulier sur le fait que les Juifs et les païens sont plus ou moins mélangés sous une forme d'intégration sociale²⁰. En fait, l'Église catholique autorisa en 49 (le concile de Jérusalem) les Grecs à ne pas se soumettre aux pratiques juives, ce qui favorisa l'universalité de l'Église, la catholicité. Marie-Odile Boulnois constate que, malgré cette divergence d'exégèse entre judaïsme et christianisme, les structures de pensée et les formes littéraires restèrent communes²¹. Il fallut du temps pour que les Chrétiens

¹⁷ Voir Daniel SESBOUË, « Une lecture de l'Apocalypse », *Cahier Evangile* 11, Paris, Cerf, 1994.

¹⁸ Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, ... p.55.

¹⁹ Cf. Ugo VANNI, « Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation », *NTS*, 37, 1991, p.348-372 ; Claudio MORESCHINI et Enrico NORELLI, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine. I. De Paul à l'ère de Constantin*, trad. fr. Madeleine ROUSSET, Genève, Labor et Fides, 2000, p.118.

²⁰ Lemard L. THOMPSON, *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, New York – Oxford, 1990, p.133-145.

²¹ Marie-Odile BOULNOIS, « La naissance des lettres chrétiennes (I^{er} – II^e siècle) », *Histoire chrétienne de la littérature. L'Esprit des lettres de l'Antiquité à nos jours*, dir. Jean Duchesne, Flammarion, 1996, P.38.

puissent opérer un travail de réappropriation de l'Ancien Testament. Avant de s'exprimer dans le cadre de la culture grecque, la littérature chrétienne a beaucoup emprunté aux écrits juifs.

Ainsi s'expliquent, dans les lettres, les jugements sévères et les exhortations à la fidélité des Chrétiens sans compromission. Il s'agit du contexte socioreligieux qui se reflète dans l'*Apocalypse*.

2. LA QUESTION DE L'AUTEUR

Dans l'*Apocalypse*, l'auteur dit avoir eu ses visions dans l'île de Patmos (aujourd'hui en Turquie) « à cause de la Parole de Dieu » (1, 9-10), en exil. L'auteur de l'*Apocalypse* doit être un homme à la fois « serviteur de Dieu » et « témoin de Dieu et de Jésus-Christ » (1, 1-2). Dans de telles situations, l'*Apocalypse* a permis à la communauté chrétienne de maintenir son espérance et sa conscience sous la persécution de l'époque²². Il est donc souvent qualifié comme texte typique représentant un mouvement important des origines du christianisme.

L'auteur de l'*Apocalypse* se nomme lui-même « Jean » (1, 1.9 ; 22, 8). En se référant à Ap. 20, 4-6, Justin (*Dialogue avec Tryphon* 81, 4) affirme que ce passage appartient à la révélation qui a été faite à Jean, l'un des apôtres du Christ. Irénée de Lyon (*Contre les hérésies*, V, 26, 1) va dans le même sens et identifie Jean avec l'auteur du quatrième *Évangile*²³. Mais la question n'est pas simple. On affirme qu'il serait un des disciples de Jean Apôtre.

Situé dans une île, ce Jean de l'*Apocalypse*, en tant que « frère », est appelé à écrire ce qu'il voit (1, 11.19). Serviteur de Dieu, témoin de Jésus-Christ, frère des lecteurs, Jean est donc visionnaire écrivain. Il devient témoin en transmettant la parole de Dieu et le témoignage de Jésus-Christ. Cette révélation comporte la parole et la vision : Jean se trouve à la position de l'écoute et de la vision. Il a eu alors la transformation comme celle qui a lieu chez le prophète : d'abord, il se retourne pour voir la voix qui parle (1,12) ; ensuite, l'ayant vue, il tombe à ses pieds « comme mort. » (1,17). On trouve cette figure typique du témoignage prophétique chez deux témoins de Ap. 11.

C'est au milieu du III^e siècle que des doutes se sont exprimés sur le johannisme de l'*Apocalypse*. L'évêque Denys d'Alexandrie, se fondant sur des critères stylistiques et théologiques, refuse l'attribution de l'*Apocalypse* à l'apôtre Jean et propose de l'attribuer à un autre Jean dont le tombeau est à Ephèse comme celui de l'Apôtre²⁴. Eusèbe de Césarée reprend alors l'hypothèse de Denys et identifie le second Jean avec « le presbytre Jean », mentionné par Papias, évêque d'Hiérapolis comme distinct de l'Apôtre²⁵. L'attribution au presbytre Jean a été proposée à plusieurs reprises, même à notre

²² Pour les autres références à la persécution, voir Ap 1,9 ; 7, 9 ; 14 ; 11, 3-13 ; 12, 11 ; 13, 7 ; 14, 13 ; 16, 6 ; 18, 24 ; 20, 4.

²³ IRÉNÉE de Lyon, *op. cit.*, p.646.

²⁴ Cf. EUSÈBE de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, trad. Gustave Bardy, Sagesse Chrétienne, Paris, Cerf, 2003, p.417-422.

époque. Mais le problème demeure parce que ce titre n'est jamais attribué au Jean de l'*Apocalypse*.

Les exégètes sont en effet partagés en deux parties : ceux qui, comme Denys, sont sensibles aux différences qui séparent l'*Évangile* et l'*Apocalypse* et ceux qui apprécient les affinités entre ces deux livres. D'autres ont tenté une synthèse qui suppose une commune origine, un cercle de disciples derrière les divergences ; c'est pour cela que les écrits johanniques sont si différents.

Il nous suffira ici de mentionner deux auteurs qui traitent des idées fondamentales. O. Cullman préfère le terme de cercle (*Kreis* en allemand) qui désigne un groupe moins structuré dont la tête est l'Apôtre Jean²⁶. Ce groupe aurait inspiré la rédaction de l'*Évangile* et de l'*Apocalypse*. Tandis que E. Schüssler Fiorenza critique l'hypothèse d'un groupe²⁷. D'après elle, il n'y a pas de relations directes entre l'*Apocalypse* et l'*Évangile*, mais ces deux livres sont parfois radicalement opposés.

Les critères linguistiques sont de première importance pour déterminer la différence entre l'*Apocalypse* et l'*Évangile*. La langue de l'*Apocalypse* est un grec où l'auteur fait souvent des erreurs quant aux règles de grammaire et de syntaxe²⁸. Mais l'*Évangile* ne contient aucune de ces erreurs. Le grec est certes la langue de l'*Apocalypse* mais, comme on l'a observé, l'auteur pense de façon hébraïque ; le style de l'*Apocalypse* révèle une influence sémitique, mais il semble s'agir de l'hébreu biblique plutôt que d'une langue sémitique²⁹. Si le grec de l'*Apocalypse* est rocailleux, le grec de l'*Évangile* est plus châtié.

Quant au vocabulaire, celui de l'*Apocalypse* est marqué par les mots « Pantocrator », « rois de la terre », « persévérance », « trône », « saints », « serviteurs », « église », « mystère », « nuire à », « premier né ». Mais on ne les retrouve pas dans l'*Évangile*. Inversément, les mots typiques de l'*Évangile* (« vérité », « vie éternelle », « disciple », « ténèbres », « croire ») se retrouvent peu dans l'*Apocalypse*. Les deux livres emploient parfois des mots différents pour désigner la même réalité³⁰ :

²⁵ *Ibid.*, p.186-187.

²⁶ O. CULLMAN, *Le milieu johannique. Etude sur l'origine de l'évangile de Jean*, Delachaux, 1976.

²⁷ E. Schüssler FIORENZA, « The Quest for the Johannine School. The Apocalypse and the Fourth Gospel », *NTS*, 23, 1977, p.402-427 ; *The Book of Revelation. Justice and Judgment*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1998², p.85-108.

²⁸ EUSÈBE de Césarée, *op. cit.*, p.422.

²⁹ Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, ... p.28 ; Claudio MORESCHINI et Enrico NORELLI, *op. cit.*, p.122.

³⁰ E. Schüssler FIORENZA, *The Book of Revelation. Justice and Judgment*, ... p.94.

FIGURES EN DEVENIR

	<i>Apocalypse</i>	<i>Évangile</i>
Agneau	□□□□□□	□□□□□
Jérusalem	□□□□□□□□□□	□□□□□□□□□□
Mensonge	□□□□□□□□	□□□□□□□□□□
Voir	□□□□	□□□

On peut donc tirer la conclusion que l'*Apocalypse* et l'*Évangile* n'ont pas le même auteur. Mais les deux livres présentent des rapprochements dans le champ théologique. J. Frey note les parallèles qui portent sur des métaphores centrales telles que « l'épouse » (Jn 3, 29 ; plusieurs fois dans Ap), « la mère » (Jn 16, 21 ; Ap 12, 2), « la lumière » (plusieurs fois dans Év ; Ap 21, 23), « la porte » (Jn 10 ; Ap 3, 8), « le berger » (Jn 10 ; Ap 7, 17), etc ³¹ .

Avec l'étude du « Logos » et de l'« Agneau » comme titre christologique, le rapprochement entre les deux livres devient plus significatif ³² . Le Logos ne se trouve qu'en Jn 1, 1.14, 1Jn 1, 1 et en Ap 19, 13, parmi les écrits néo-testamentaires. Toutefois, alors que dans les deux premiers écrits ce terme est utilisé dans un sens absolu, qu'il se réfère à la préexistence et qu'il se relie à la tradition sapientale juive, dans l'*Apocalypse*, par contre il a la forme « Logos / Parole de Dieu », il se rapproche d'autres récurrences de « parole / parole de Dieu » dans le même livre (cf. 21, 5 ; 22, 6), et il n'implique pas de préexistence.

De même aussi Jésus est défini comme Agneau dans les deux textes. Même si l'*Évangile* emploie le mot « □□□□□ » et l'*Apocalypse* « □□□□□□ », on retrouve cette appellation 28 fois dans l'*Apocalypse*, 2 fois dans l'*Évangile*. Mais les termes grecs sont différents. Dans l'*Évangile*, la référence à l'Agneau pascal est explicite (Jn 19, 36), alors que dans l'*Apocalypse*, le mot est utilisé de manière absolue ; dans l'*Évangile*, le sang de l'Agneau a une valeur expiatoire, alors que ce n'est pas le cas dans l'*Apocalypse*. Plusieurs exégètes estiment que la référence au seul Agneau pascal ne suffit pas à éclairer le texte de l'*Apocalypse*. E. Schüssler Fiorenza essaie de l'expliquer comme les deux Agneaux pascals (cf. 1P 1, 19).

L'étude sur l'eschatologie permet de relativiser le problème. Si l'*Apocalypse* ne parle pas du ministère terrestre de Jésus, l'*Évangile*, par contre en parle tout le long. Si l'*Apocalypse* est orienté vers l'avenir attendu (au futur), l'*Évangile*, lui, est centré sur le présent. A. Yarbro Collins a développé le fait que l'*Apocalypse* fait une démarche cathartique permettant aux lecteurs de surmonter leurs difficultés ³³ . Lemard L. Thompson propose de voir dans l'*Apocalypse* une coexistence entre le présent et le futur, entre le terrestre et le céleste ³⁴ . La langue culturelle de l'*Apocalypse* suggère qu'il existe

³¹ Cf. Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, ... p.28.

³² *Ibid.*, p.29 ; Claudio MORESCHINI et Enrico NORELLI, *op. cit.*, p.122.

³³ Adeka Yarbro COLLINS, *Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse*, Philadelphia/PA, 1984, p.152-153.

³⁴ Lemard L. THOMPSON, « Cult and Eschatology in the Apocalypse of John », *Journal of Religion*, 49, 1969, p.330-350.

un autre monde, au-delà du temps et de l'espace.

Ainsi s'ouvre le monde du texte de l'*Apocalypse*. De même, le problème de l'auteur reste ouvert. L'auteur de l'*Apocalypse* sort fondamentalement du même milieu que celui de l'*Évangile*, mais ceci ne semble pas s'expliquer par une opposition ou bien par une concordance.

3. LE GENRE LITTÉRAIRE

L'*Apocalypse* est d'un genre difficile à définir, en partie parce que nous ne trouvons pas d'exemples vraiment comparables dans la littérature contemporaine. Nous noterons quelques éléments à partir desquels nous pourrions poser quelques repérages spécifiques de ce livre par rapport aux autres textes bibliques.

3.1. Apocalypse ou apocalyptique

L'*Apocalypse* commence par une attestation : « révélation de Jésus-Christ » (1, 1). Quelle est la révélation ? Le mot « apocalypse » vient du grec ἀποκάλυψις qui signifie « dévoiler », « révéler », c'est au sens littéral un « dévoilement » ou une « révélation » (ἀποκάλυψις).

Dans la tradition, le mot « révélation » suggère que le livre appartient au genre de littérature ancienne juive et chrétienne, que les exégètes appellent *apocalypse* ou *apocalyptique* : certains préfèrent utiliser le substantif *apocalypse* pour désigner le genre littéraire, mais certains préfèrent utiliser l'adjectif nominal *apocalyptique* pour éviter la confusion avec le livre de l'*Apocalypse*³⁵.

John J. Collins cherche la caractéristique de cette littérature apocalyptique dans sa structure narrative qui contient une dimension transcendante aux niveaux temporel et spatial :

« Apocalypse » is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world³⁶.

Depuis le II^e siècle avant Jésus-Christ, la littérature apocalyptique apparaît dans le domaine des Écritures saintes et des apocryphes. Ce genre littéraire est marqué en particulier chez *Ezéchiel*, chez *Joël*, chez *Zacharie* et chez *Isaïe* 24-27. Pour parler des aspects de la littérature apocalyptique, il faut le cadre narratif dans lequel une vision est accordée à un humain par l'intervention d'un être surnaturel, par exemple un ange³⁷. Accompagnées de symboles éclatants (temple idéal, phénomènes cosmiques, ménagerie

³⁵ Richard BAUCKHAM, *La théologie de l'Apocalypse*, trad. Alain-Marie de LASSUS, Paris, Cerf, 2006, p.11.

³⁶ John J. COLLINS, « Introduction : Towards the Morphology of a Genre », *Semeia* 14, 1979, p.9.

³⁷ Raymond E. BROWN, *op. cit.*, p.832 ; John J. COLLINS, *ABD* 1, 279 ; Adeka Yabro COLLINS, *Semeia* 36 [1986], 7.

d'animaux fantastiques) et de nombres mystérieux, les visions du monde surnaturel ou de l'avenir aident à interpréter les circonstances présentes ici-bas qui sont souvent défavorables.

Le livre de Daniel, le plus grand apocalyptique biblique, fut rédigé vers 165 avant Jésus-Christ. Ce livre représente la vision des quatre bêtes suivie du couronnement du Fils de l'homme (Dn. 7), et la vision des « soixante-dix semaines d'années » (Dn. 9, 24), qui exercèrent une grande influence sur les apocalypses postérieures³⁸. L'apocalypse chrétienne se poursuivit après la période du Nouveau Testament, aussi bien dans les cercles considérés comme orthodoxes (*Pasteur d'Hermas* ; *Apocalypse de Pierre*) que chez les gnostiques (*Apocryphe de Jean* ; *Apocalypse de Paul*).

L'*Apocalypse* (de Jean) dont nous parlons est le livre le plus apocalyptique du Nouveau Testament³⁹. Il y a en effet beaucoup d'éléments tirés d'*Ezéchiel*, de *Zacharie*, de l'*Apocalypse d'Isaïe* et de *Daniel*⁴⁰. L'œuvre de Jean se situe en même temps dans sa continuité avec la prophétie de l'Ancien Testament et dans la tradition de la littérature apocalyptique juive. D'après R. Bauckham, Jean utilise le genre apocalyptique comme un véhicule de la prophétie, ce que toutes les apocalypses juives n'ont pas fait de manière constante⁴¹.

Tout d'abord, l'œuvre de Jean est une apocalypse prophétique parce qu'elle communique le dévoilement d'une perspective transcendante sur ce monde. Dans la vision, Jean est transporté d'un monde vers un autre. L'œuvre de Jean appartient ainsi à la tradition apocalyptique des visions dans lesquelles un voyant est transporté dans le ciel, jusqu'auprès du trône de Dieu. Il est aussi transporté en vision dans l'avenir du monde. Pour parler en termes de Bauckham, c'est que « l'effet des visions de Jean est d'élargir le monde de ses lecteurs à la fois spatialement (jusque dans le ciel) et temporellement (jusqu'au futur eschatologique), ou bien, en d'autres termes, d'ouvrir leur monde à la transcendance divine⁴² ».

D'une autre manière, l'*Apocalypse* se situe pour Bauckham dans la tradition des apocalypses juives, en ce sens qu'elle soulève la question qui préoccupait beaucoup d'entre elles : qui est le Seigneur de ce monde ?⁴³ L'*Apocalypse* partage ce souci apocalyptique de plusieurs manières : « Moi je suis l'alpha et l'oméga, dit le Seigneur

³⁸ Dans certaines apocalypses de l'Ancien Testament, l'écrivain prend le nom d'un personnage célèbre de l'Antiquité, par exemple Daniel, un sage légendaire ; Hénoch, qui a été enlevé aux cieux ; ou Esdras, le grand législateur. Ce personnage prête son autorité à un apocalyptique pour prédire tout ce qui arrivera.

³⁹ Nous connaissons le grand discours apocalyptique de Jésus en Mc 13 et parallèles.

⁴⁰ Raymond E. BROWN, *op.cit.*, p.835.

⁴¹ Richard BAUCKHAM, *op. cit.*, p.17.

⁴² *Ibid.*, p.18.

⁴³ Richard BAUCKHAM, *op. cit.*, p.19.

Dieu, celui qui est, qui était et qui vient, le Tout-Puissant » (1, 8 ; cf. 22, 13) ; « Grandes et merveilleuses tes œuvres, Seigneur Dieu, le Tout-Puissant ! Justes et véridiques tes voies, Roi des nations ! Qui ne te craindrait, Seigneur, et ne glorifierait ton nom ? Car, seul tu es saint ; car toutes les nations arriveront et se prosterneront devant toi, car tes jugements se sont manifestés » (15, 3-4).

Mais l'*Apocalypse* est différente des autres apocalypses. D'après Bauckham, les visions ont plus d'importance dans l'*Apocalypse* que dans les autres apocalypses : Bauckham l'appelle « le symbolisme visuel » par lequel l'*Apocalypse* est décrite de manière à transmettre leur propre sens ; la cohérence des « symboles » correspond à un dessein littéraire et théologique pour que le lecteur entre dans un univers symbolique⁴⁴. De même, Raymond E. Brown souligne que l'*Apocalypse* a l'avantage d'appréhender le caractère ésotérique du genre, de sorte qu'il n'est pas simplement une révélation au sens religieux ordinaire d'une communication d'information divine ; il s'agit de la signification plutôt que de la communication⁴⁵.

Comme nous le verrons plus tard en détail, l'*Apocalypse* est l'écriture d'une vision, elle se présente dès le premier verset du premier chapitre comme « révélation de Jésus-Christ que Dieu lui a donnée pour montrer à ses serviteurs ce qui doit arriver bientôt » (1, 1).

L'*Apocalypse* parle de la révélation à travers un procès : Dieu ® Christ ® ange ® Jean ® les serviteurs de Dieu. Les trois opérations de la révélation : « révéler » (donner la révélation), « montrer », « signifier » ont trait à la manifestation de « ce qui doit arriver bientôt » plutôt qu'à la représentation claire et visible. Le point important pour nous, lecteurs, c'est que l'*Apocalypse* n'est pas un discours futurologique ou une prédiction de l'avenir ; c'est plutôt un traité de la révélation, qui énonce à sa manière les conditions et les effets de ce passage (de cette traversée) du caché au manifesté.

C'est pourquoi l'*Apocalypse* est le livre des signes : la révélation de Jésus-Christ est proposée dans des signes. Pour parler encore de l'aspect de la tradition apocalyptique, l'intervention de l'ange est importante dans un procès de la révélation : il est envoyé par Dieu pour montrer ce qui doit arriver bientôt (Ap. 1, 1 ; 22, 6.16). Intermédiaire dans la chaîne de transmission, l'ange accomplit une certaine fonction entre « révélation donnée » et « révélation signifiée ». Il faut pourtant noter que ces deux révélations ne se font pas successivement, mais simultanément. Cela veut dire que la fonction de l'ange est moins marquante dans le texte de l'*Apocalypse*.

Dans la Bible, le mot « signe » est employé comme un indice qui permet de connaître ou de reconnaître quelque chose ou quelqu'un. Ainsi, les signes de Dieu manifestent l'attestation, la révélation de sa volonté de salut, du don de son être même, de sa gloire. L'Ancien Testament désigne souvent les miracles comme des signes, parce qu'ils

⁴⁴ Richard BAUCKHAM, *op. cit.*, p.20-21.

⁴⁵ Raymond E. BROWN, *op. cit.*, p.830. La révélation est considérée au sens théologique comme la communication de Dieu. C'est parce que « par cette révélation, provenant de l'immensité de sa charité, Dieu, qui est invisible, s'adresse aux hommes comme à des amis, et converse avec eux pour les inviter à entrer en communion avec lui et les recevoir en cette communion » (*Dei Verbum*, 2).

signalent une intervention de Dieu (ex. 4, 8 ; 7, 3 ; Dt 13, 2 ; Es 66, 19 ; Ps 65, 9 ; etc.). Le Nouveau Testament a repris cet usage dans l'expression « signes » et « prodiges » (ex. Jn 4, 48 ; Ac 2, 19 ; 4, 30 ; etc). C'est surtout le *quatrième Evangile* qui qualifie méthodiquement de « signes » les interventions marquantes opérées par Jésus (cf. Jn 2, 11 ; 4, 54 ; 6, 2 ; etc). Leur but est de faire reconnaître qui est Jésus (cf. Jn 12, 37).

Mais, les signes de l'*Apocalypse* sont d'un autre ordre. Il ne s'agit pas de la communication, mais de la signification⁴⁶. Les signes de l'*Apocalypse* montrent une imagination remarquablement puissante qui correspond à un dessein littéraire⁴⁷. De tels signes, le texte de l'*Apocalypse* invite à la lecture de la révélation. Cette révélation demande aux lecteurs une manière de lecture en trois attitudes : « lire », « entendre » et « garder ».

Il s'agit finalement d'une invitation à la Béatitude ou d'une condition de la Béatitude : « Heureux celui qui lit et ceux qui entendent les paroles de cette prophétie et gardent ce qui s'y trouve écrit » (1, 3). Ce qui est intéressant, c'est le contraste du singulier (« celui qui lit ») et du pluriel (ceux qui entendent les paroles de cette prophétie et gardent ce qui s'y trouve écrit). D'où un contexte liturgique dans le catholicisme : le lecteur qui proclame le texte devant l'assemblée et celle-ci qui le reçoit⁴⁸. On peut rappeler ici la conception de l'Église comme l'assemblée. Le texte même, après la description de la vision qui ressemble à la scène liturgique, mentionne des sept Églises sous forme de destinataires (1, 12 – 3, 22).

3.2. Prophétie chrétienne

Pratiquement, notre *Apocalypse* est présentée comme une prophétie : « Heureux celui qui lit et ceux qui entendent les paroles de cette prophétie et gardent ce qui s'y trouve écrit » (1, 3). Dans la tradition, l'apocalyptique s'enracine dans la prophétie, les livres prophétiques comportent souvent des traits apocalyptiques⁴⁹. Il y a une filiation entre les écrits prophétiques et les écrits apocalyptiques.

Malgré tout, l'*Apocalypse* est classée par une minorité seulement de biblistes comme une prophétie, telle qu'elle est distinguée d'une apocalypse⁵⁰. Ce refus à accepter l'*Apocalypse* comme une prophétie chrétienne peut être trouvé dans les phrases chez un auteur :

There is no word or passage in the New Testament which can, in my opinion, be

⁴⁶ Quand on lit, trois séries de considérations peuvent intervenir successivement : 1) Communication et lecture, ou la relation du lecteur à l'auteur, à travers le texte : Savoir pour lire ; 2) Lecture et compréhension, ou la relation du lecteur à l'univers cognitif manifesté par le texte : Lire pour savoir ; 3) Instauration du sujet-lecteur : Lire sans le savoir. Voir Jean CALLOUD, « Propos libres sur la LECTURE », dans : *Bulletin de la faculté catholique de Lyon*, 108 / 72, 1984, p.22.

⁴⁷ Cf. Richard BAUCKHAM, *op. cit.*, p.21.

⁴⁸ Cf. Pierre PRÉVOST, *op. cit.*, p.22.

⁴⁹ Raymond E. BROWN, *op. cit.*, p.834.

classified beyond doubt or question as prophetic utterance. The one possible exception is the content of the book of Revelation and especially the letters of Rev. 2-3 : but the words of John, and indeed his experience... are so remarkably unlike those of other New Testament speakers or writers and so strikingly like those of the Old Testament prophets that one may be justified in regarding him as unique : at the very least it is unwise to regard him as typical of New Testament prophets⁵¹ .

Mais, il est difficile de douter que l'*Apocalypse* parle du prophète et de la prophétie. R. Bauckham dit qu'il existe deux types de prophétie : des oracles au nom de Dieu ou du Christ, et des récits de visions au cours desquelles les prophètes avaient reçu des révélations pour les transmettre à d'autres⁵² . L'ensemble de l'*Apocalypse* est un récit de révélations sous mode de visions (1, 8 ; 22, 12-13.16.20), mais il inclut également de la prophétie sous mode d'oracles : les lettres aux Églises sont des oracles écrits comme l'auto-proclamation de Jésus-Christ, mais il y a aussi tout au long du livre des oracles prophétiques (13, 9-10 ; 14, 13 ; 16, 15).

Cependant, l'*Apocalypse* a une qualité autre que l'oralité spontanée de la plupart des premières prophéties chrétiennes. Parce que, si la plupart des premières prophéties chrétiennes étaient orales non écrites, l'*Apocalypse* a ses modèles pour une prophétie écrite dans les prophéties hébraïques et les apocalypses juives tardives⁵³ . L'*Apocalypse* reprend et réinterprète les prophéties de l'Ancien Testament : par exemple, le grand oracle contre Babylone (18, 1 – 19, 8) fait écho à chacun des oracles prophétiques vétér testamentaires contre Babylone ainsi qu'aux oracles contre Tyr⁵⁴ .

L'auteur de l'*Apocalypse* se dit appartenir à un cercle de prophètes des Églises de l'Asie (2, 6). Il n'était pas inconnu pour ces Églises, mais où il avait exercé chez elles un ministère prophétique. D'après P. Prigent, l'*Apocalypse* présente les différents aspects du ministère du prophète⁵⁵ : d'abord, le prophète a un message essentiellement parénétiq ue ; ensuite, le prophète est ainsi amené à combattre l'hérésie qu'il identifie à une œuvre de Satan ; enfin, le prophète est un inspiré. La mission du prophète consiste à proclamer l'accomplissement de ce que Dieu avait révélé aux prophètes du passé⁵⁶ .

⁵⁰ Pour cette minorité, on peut voir David E. AUNE, *Revelation 1-5*, Word Biblical Commentary, vol. 52A, Dallas, Texas, Word books publisher, 1997, p.lxxv, qui signale T.M. CRONE, *Early Christian Prophecy : A Study of Its Origin and Function*, Baltimore : St. Mary's UP, 1973, 247-63 ; BORING, « Apocalypse », 43-62 ; Schüsler Fiorenza, « Apocalpsis and Propheteia », 105-28 ; David E. AUNE, *Prophecy*, 174-288.

⁵¹ **David HILL, « Christian Prophets as Teachers or Instructors in the Church », *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, (J. Panagopoulos éd.), Leiden : Brill, 1977, 108-30, esp, 130.**

⁵² Richard BAUCKHAM, *op. cit.*, p.13.

⁵³ Richard BAUCKHAM, *op. cit.*, p.14.

⁵⁴ Cf. Babylone : Is 13, 1 – 14, 23 ; 21, 1-10 ; 47 ; Jr 25, 12-38 ; 50-51 ; Tyr : Is 23 ; Ez 26-28.

⁵⁵ Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, ... p.60-61.

Le langage de l'*Apocalypse* est plein d'allusions et de mots énigmatiques : des chiffres, des livres célestes ouverts, les deux témoins, la Femme et le Dragon, les bêtes, la nouvelle Jérusalem, etc. ; elle apporte ainsi la bonne nouvelle avec le symbolisme christologique : Fils d'homme, Agneau, Epoux, Jérusalem⁵⁷. Mais il est vrai que « le symbolisme numérique devait souvent poser de réels problèmes⁵⁸ ». Même si le texte rappelle des situations ou des faits historiques, il ne s'agit pas de descriptions réalistes, mais de prophétie.

David E. Aune présente les prophéties classiques à partir de l'analyse de Frederick D. Mazzaferri : d'abord, la prophétie classique implique l'appel ; ensuite, son contenu est de l'ordre de l'appel et de la vision ; enfin, le prophète est le porte-parole de Dieu, tantôt il menace et tantôt il encourage⁵⁹. La prophétie, d'après Y. Saoût, vise aux changements possibles à l'intérieur du cœur de l'homme ou dans la succession des événements historiques (retour d'exil), car le mal ne semble pas dépasser les responsabilités humaines : les prophètes appellent à la conversion par la menace du châtiment, mais proposent la consolation en appelant à l'espérance⁶⁰.

La fonction du prophète est en effet d'annoncer l'avenir espéré pendant la tourmente. Le Nouveau Testament développe ces idées :

Heureux serez-vous, lorsque les hommes vous haïront, lorsqu'ils vous excluront et qu'ils insultent et rejetteront votre nom comme mauvais, à cause du Fils de l'homme. Réjouissez-vous ce jour-là et bondissez d'allégresse, car voici que votre salaire sera grand dans le ciel ; c'est de cette manière, en effet, que leurs pères agissaient avec les prophètes (Lc 6,22-23).

Au début du christianisme, la permanence de ces thèmes s'explique par une perspective eschatologique⁶¹. La communauté chrétienne attendait le retour du Christ, elle était encouragée dans ces idées par des prophètes⁶². La prophétie en effet, la nouvelle comme l'ancienne, intervient quand la présence visible ne se donne pas encore ou ne se donne déjà plus aux hommes demeurant dans le temps de ce monde. Mais par rapport à l'ancienne prophétie, la nouvelle prophétie a l'assurance éprouvée d'une présence à partir de laquelle elle a relu ou revu les anciennes prophéties et a contemplé l'accomplissement

⁵⁶ Richard BAUCKHAM, *op. cit.*, p.15.

⁵⁷ Pierre PRIGENT, « Apocalypse et apocalyptique », *RSR*, 47/n°2, janvier 1973, p.284.

⁵⁸ Pierre PRIGENT, *art. cit.*, p.284.

⁵⁹ David E. AUNE, *op. cit.*, p.lxxvi ; voir également F. D. MAZZAFERRI, « The Genre of the Book of Revelation from a Source-critical Perspective », *BZNW* 54, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1989, p.154.

⁶⁰ Yves SAOUT, *Je n'ai pas écrit l'Apocalypse pour vous faire peur. Par Jean de Patmos*, Paris, Bayard, 2000, p.50.

⁶¹ Dans le livre de l'Apocalypse, les figures eschatologiques représentent l'achèvement du mystère de Dieu (ch. 10) : la moisson (ch. 14), le jugement (ch. 11 ; ch. 15 ; ch. 20), le royaume de 1000 ans (ch. 20), la nouvelle terre et le nouveau ciel (ch. 21), etc.

⁶² Claude CAROZZI, *Apocalypse et salut*, Aubier, 1999, p.71-72.

déjà en cours de la rencontre à venir.

L'auteur de l'*Apocalypse* n'a donc pas pour tâche de raconter l'événement passé de Jésus-Christ. Il lui revient de recevoir dans une vision prophétique semblable à celle qu'eurent Amos, Isaïe ou Daniel, l'actualité nouvelle de la promesse, d'avoir révélation de ce qui, depuis le passage de la mort à la vie (cf. 1, 5.17-18), est désormais à l'œuvre et est attendu. L'expérience prophétique de Jean ne lui confère donc pas seulement autorité pour écrire. Vision et écriture sont liées dans l'expérience de Jean, voyant et écrivain, comme les deux faces d'une même pièce de monnaie : « Ce que tu regardes, écris-le ! » (1, 11) Mais finalement il est interdit de sceller ce livre de la prophétie en raison du temps qui est proche : « Ne scelle pas les paroles de la prophétie de ce livre, car le temps est proche ! » (22, 10)

Le temps est proche, l'écrit soutient cette imminence ; il est ce qui garde la parole pour qu'elle puisse être entendue en ce moment précis. La parole est dans les signes attestés par Jean, elle est gardée dans l'écrit où la lecture peut l'entendre. L'effet de cette écoute et de cette garde est la Béatitude : « Heureux celui qui lit et ceux qui entendent les paroles de cette prophétie et gardent ce qui s'y trouve écrit » (1, 3).

3.3. Lettre

Pour David E. Aune, l'*Apocalypse* montre clairement une forme épistolaire en 1, 4-5 et 22, 21, mais aussi précise qu'il s'agit de « lettre » adressée à chacune de sept Églises en 2, 1 – 3, 22⁶³. Ce sont des sept Églises d'Asie (Éphèse, Smyrne, Pergame, Thyatire, Sardes, Philadelphie et Laodicée). Le caractère particulier d'une lettre en tant que genre littéraire est qu'elle permet de préciser le destinataire, le destinataire et la manière spécifique de la lettre. Dans la plupart des autres genres littéraires, les écrits sont en principe destinés à un lectorat moins défini de sorte que toute personne peut se sentir concernée. De même, les lettres peuvent avoir de l'intérêt et de la valeur pour des lecteurs plus variés et anonymes. Saint Paul comme auteur pouvait même s'attendre à ce que sa lettre soit communiquée à d'autres lecteurs que ses destinataires (cf. Col 4, 16).

R. Bauckham définit l'*Apocalypse* comme « une lettre circulaire »⁶⁴. Une lettre circulaire ne peut pas être une lettre spécifique qui s'adresse seulement à un groupe de destinataires. Bien que dans l'*Apocalypse* une lettre circulaire s'adresse à chaque Église particulière d'une manière aussi précise, les sept lettres montrent pour Bauckham que les sept Églises très différentes sont semblables dans le sens où elles ont des problèmes communs. L'*Apocalypse* ouvre ainsi une lettre par une série de lettres particulières, parce qu'il s'agit de la situation commune de l'être humain de l'ère chrétienne jusqu'à nos jours. De cette manière, Jean montre comment les problèmes spécifiques relèvent du problème général de l'humanité.

⁶³ David E. AUNE, *op. cit.*, p.lxxii-lxxv. Il y a aussi l'interprétation de l'*Apocalypse* comme liturgie et mythe que nous ne développons pas ici. Voir E. Schüssler FIORENZA, *The Book of Revelation. Justice and Judgment*, ... p.166-167 ; Raymond E. BROWN, *op. cit.*, p.854-856.

⁶⁴ R. BAUCKHAM, *op. cit.*, p.23-26.

Mais pourquoi les lettres sont-elles adressées séparément aux sept Églises ? La tentative d'explication de R. Bauckham est d'envisager la prophétie d'*Apocalypse* comme le point final culminant de toute la tradition biblique prophétique qui suggère une pertinence de son œuvre pour tous les destinataires⁶⁵. Ce n'est pas sans rapport avec ce que le nombre indique : sept est le nombre de la totalité ; les lettres sont adressées à sept Églises qui représentent toutes les Églises. R. Bauckham cherche une solution dans le refrain situé dans chacun des sept lettres : « Celui qui a des oreilles, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux Églises » (2, 7.11.17.19 ; 3, 6.13.22). Ainsi, s'adressant à une variété de situations réelles des Églises contemporaines, l'*Apocalypse* s'adresse à l'ensemble de ses lecteurs.

Il nous semble que l'interprétation de Bauckham ne réponde pas suffisamment aux problèmes complexes : pourquoi ces sept Églises ? et pourquoi celles-ci plutôt que d'autres ? Plusieurs commentateurs ne laissent pas supposer qu'il s'agit d'une rédaction ou d'un cadre de la société asiatic⁶⁶. Faut-il considérer seulement que les sept lettres soient rédigées avec le corps du livre ou projetées sur des documents socio-religieux ?

Face à ces problèmes difficiles à résoudre, la proposition de François Martin nous semble être pertinente. Du point de vue sémiotique, il propose de ne pas oublier le fait que les lettres sont « le donné de l'œuvre », c'est-à-dire ce qui fait tenir ensemble les parties : « le septénaire des lettres est une totalité partielle ou locale dans l'ensemble de l'*Apocalypse*, mais une totalité qui se donne comme telle⁶⁷ ». Il retient deux parcours principaux des lettres :

1) Les lettres sont écrites à partir de la vision du Fils de l'homme : l'ordre d'écrire et la dictée des lettres sont portés par la voix de celui qui a été vu en « ressemblance de Fils d'homme ». Et dans presque toutes les lettres, le Fils d'homme se présente par un trait qui est repris de la vision : par exemple, « Ainsi parle celui qui tient les sept étoiles dans sa droite, qui marche au milieu des sept candélabres d'or ». Les sept étoiles prennent leurs positions périphériques autour de la figure centrale du Fils d'homme.

2) « Celui qui a des oreilles, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux Églises ». Ce qui est à entendre n'est pas ce qui est dit précisément ou particulièrement à telle Église qui a reçu sa lettre propre, mais « ce que l'Esprit dit aux Églises », aux Églises au pluriel. De sorte que chaque Église est instaurée destinataire de ce que reçoivent les six autres.

La conclusion de François Martin est la suivante⁶⁸ : les lettres ne sont pas écrites pour être lues séparément par des destinataires différents. C'est un ensemble à lire et à recevoir comme tel. Mais il suffirait à Jean d'écrire à sept Églises pour que toutes les Églises soient concernées par ces lettres. Cette réalité esquissée par les traits des Églises sera reprise dans la finale de la nouvelle Jérusalem qu'est l'Église.

⁶⁵ *Ibid.*, p.27-28.

⁶⁶ Cf. P. PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean...* p.55-58.

⁶⁷ François MARTIN, *L'APOCALYPSE. Lecture sémiotique*, Lyon, Profac-Cadir, 2004, p.73.

⁶⁸ *Ibid.*, p.75.

4. LA COMPOSITION ET LA STRUCTURE

4.1. Sources et types traditionnels

L'hypothèse de David E. Aune est la suivante⁶⁹ : l'*Apocalypse* a d'abord existé comme une collection de prophéties indépendantes. Ce sont des fragments qui ont les liens thématiques avec l'ensemble du livre, tel qu'il se présente aujourd'hui : par exemple, 7, 1-17 ; 10, 1-11 ; 11, 1-13 ; 12, 1-17 ; 13, 1-18 ; 14, 1-20 ; 17, 1-20 ; 18, 1-24 ; 19, 11-16 ; 20, 1-10 ; 20, 11-15 ; 21, 9 – 22, 5.

Ces fragments seraient des prophéties de type apocalyptique, directement inspirées du judaïsme et donc non pas marquées dans son premier temps par le christianisme. Il s'agirait d'une compilation des sources d'une part, d'une composition de type traditionnel d'autre part⁷⁰. Ils composent dans son deuxième temps Ap. 4, 1 – 22, 5 comme unité thématique du livre.

C'est plus tard que l'*Apocalypse* connaît le christianisme dans une deuxième édition. Cette dernière contient l'insertion des lettres précédées d'une introduction (1, 1 – 3, 22), l'adjonction de la conclusion (22, 6-21) et de nombreux ajouts de détails. Ce sont les éléments éditoriaux qui permettent de distinguer l'état primitif et l'état rédactionnel.

Mais tous les phénomènes incohérents peuvent-ils être expliqués à partir de l'hypothèse de textes différents, indépendants et juifs ? D'où vient l'unité linguistique et stylistique de l'*Apocalypse* qu'on s'accorde à reconnaître ? Soucieux de trouver la structure littéraire du texte qui montre les apparentes incohérences dans l'emploi des temps et les contradictions dans les localisations, Pierre Prigent examine de près et modifie les fragments supposés comme matériaux antérieurs. Limitons-nous à noter quelques éléments de ses conclusions⁷¹ :

- Ap. 7, 1-17 : l'énumération des 12 tribus (vs. 1-8) vient servir la conviction de Jean pour lequel le véritable Israël, c'est l'Église ; le thème majeur du peuple de Dieu (vs. 9-17) est repris comme un commentaire du paragraphe précédent. C'est la médiation sur le peuple de Dieu entre le 6^{ème} et le 7^{ème} sceau.

- Ap. 10, 1 – 11, 14 : la vocation prophétique (Ap. 10) et son accomplissement dans le ministère des 2 témoins/prophètes (Ap. 11) ; l'identification de la grande cité à Sodome, à l'Égypte et à la Jérusalem de la crucifixion, c'est une parfaite incarnation du monde hostile à Dieu, à son œuvre de salut et à ses serviteurs.

- Ap. 12, 1-17 : les images s'enracinent dans l'Ancien Testament ; il s'agit de Pâques ; l'histoire de Michaël et du combat des anges relève du travail de réécriture au

⁶⁹ Reprise dans P. PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean...* p.63.

⁷⁰ Voir E. Schüssler FIORENZA, *The Book of Revelation. Justice and Judgment*, ... p.160-164.

⁷¹ P. PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean...* p.64-69.

noyau du récit qui donne l'unité du chapitre.

- Ap. 13, 1-18 : il faut voir là la troisième appréciation de l'époque présente : Si Ap. 11 représente le temps du témoignage prophétique conduisant au martyr et Ap. 12 éclaire le temps de la lumière éclatante de la victoire pascale, Ap. 13 en dénonce le caractère satanique.

- Ap. 14, 1-20 : l'essentiel est d'accepter que la moisson n'est pas identifiée à la vendange ; ce sont des signes d'unité qui sont liés au contexte du livre : l'agneau *debout*, les 144.000, la vision du trône, l'annonce du châtiment de Babylone, l'adoration de la bête et de sa marque.

- Ap. 17, 1-20 : le texte juxtapose deux interprétations différentes des 7 têtes de la bête : celle des rois (l'identification de Néron la suppose nécessairement) et celle des collines. Il s'agit du souci de ne pas laisser perdre la pertinence de l'explication.

- Ap. 18, 1-24 : l'analyse distingue les 3 voix (v. 1-3 ; 4-20 ; 21-24). Il s'agit d'un recours délibéré à des prophéties de même type, réunies en une formulation nouvelle.

- Ap. 19, 1-10 : ce n'est pas un ajout destiné à faire une unité, mais la touche johannique ; les hymnes jouent toujours un rôle théologique.

- Ap. 19, 11-16 : le nom du Messie mentionné 4 fois (v.11 : fidèle et véritable ; v.12 : nom secret ; v.13 : parole de Dieu ; v.16 : Roi et Seigneur). Cette insistance indique le thème essentiel du fragment : qui est le guerrier eschatologique ? Par 4 fois la réponse suggère que c'est le Christ assimilé à Dieu lui-même.

- Ap. 20, 1-10 : Prigent supprime comme des ajouts propres à la 2^{ème} édition les allusions au sort des martyrs, au sacerdoce des chrétiens, à la marque de la bête et à la 2ème mort.

- Ap. 20, 11-15 : Prigent supprime le v. 12c (et 15 qui en découle), parce qu'il ressemble à une addition et qu'il est possible qu'une tradition semblable circule dans la mémoire de Jean. Mais ce qui importe est qu'il s'agit là de son interprétation.

- Ap. 21, 9 – 22, 5 : ce fragment serait composé sur le modèle de 17, 1 – 19, 10, afin qu'à la vision de Babylone, la grande prostituée, réponde à celle de la nouvelle Jérusalem, épouse de l'agneau.

Mais, comme le constate Prigent lui-même, ces critères qui permettent de distinguer la forme littéraire primitive très élaborée sont faibles et hypothétiques⁷². Prigent considère finalement qu'il y a là une connivence profonde entre prophétie et poésie. Une telle considération est significative. Malgré tant de tentatives, la question de la composition reste donc ouverte devant nous.

4.2. Techniques de composition

Contrairement à Aune et à Prigent s'attachant aux sources et aux syntaxes traditionnelles, E. Schüssler Fiorenza s'intéresse à l'interrelation entre le contenu et la forme littéraire. D'après elle, l'unité linguistique et stylistique de l'*Apocalypse* n'est pas simplement le

⁷² Cf. P. PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, ... p.69.

résultat final des rédactions de sorte qu'il faut voir comment le contenu et la forme littéraire (non au sens dans l'acception sémiotique du terme) sont liés comme le sont l'histoire et la tradition⁷³.

Pour Fiorenza, l'analyse de la forme littéraire montre en effet la richesse de construction de l'*Apocalypse*. Les sections d'hymne sont composées pour la plupart sous la forme de prélude (4, 9-11 ; 5, 9-12 ; 7, 10-12 ; 11, 15b.17-18 ; 16, 5b-6.7b ; 19, 1b.2.3.4b ; 19, 5b.6b-8a)⁷⁴. Ces sections d'hymne intègrent certaines formes traditionnelles : « Saint, Saint, Saint » (4, 8c), doxologie (1, 6 ; 4, 9 ; 5, 13b-14 ; 7, 12) ; acclamation (4, 11 ; 5, 9b-10.12), formule de remerciement (11, 17-18) ; doxologie de jugement (16, 5-7) ; exhortation à la joie (12, 12a ; 18, 20) ; oracle (12, 12b) ; hymne d'acclamation (12, 10b-12 ; 15, 3b-4) ; proclamation du Dieu-roi (11, 17 ; 19, 6) ; proclamation du Dieu victorieux (7, 10 ; 12, 10 ; 19, 1).

Il y a les petites sections, mais aussi l'organisation des matériaux complexes de forme et de type : par exemple, chacune des sept lettres est composée de cinq sections. L'introduction associe l'adresse et l'ordre d'écrire. Vient ensuite la formule du message prophétique « ainsi parle » (2, 1.8.12.18 ; 3, 1.7.14) qui est associée à la vision du Christ. La troisième section est introduite par l'expression « je sais » (2, 2.9.13.19 ; 3, 2.8.15) et terminée par l'exhortation. La quatrième section consiste dans l'appel à l'écoute (2, 7.11.17.29 ; 3, 6.13.22) sous la même forme pour toutes les lettres : « Celui qui a des oreilles, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux Églises ».

Fiorenza affirme que, même si l'auteur avait employé des sources et des types traditionnels, il les a sans doute adaptées au contexte, de sorte que l'ensemble de l'*Apocalypse* ne donne pas une impression encyclopédique⁷⁵. Autrement dit, l'*Apocalypse* emprunte l'Ancien Testament, mais ne le jamais répète. Il s'agit de la « stratégie rhétorique » de l'*Apocalypse*⁷⁶.

Pour d'autres techniques de composition, Fiorenza note les interludes, les contrastes, les symboles et les images, mais aussi l'usage des nombres et de la structure numérique. Cette dernière se trouve notamment à la composition des 4 septénaires (les 7 lettres, les 7 seaux, les 7 trompettes et les 7 coupes) qui ne sont pas une simple répétition mais qui se développent différemment.

Le plus important, pour Fiorenza, est la méthode d'intercalation⁷⁷. Si la narration se fait en deux unités formelles ou deux épisodes (A et A'), entre ces deux unités ou deux épisodes, c'est une autre scène sous forme d'intercalation, ce qui permet au lecteur de percevoir le texte comme un ensemble. L'introduction du septénaire des trompettes est un

⁷³ E. Schüssler FIORENZA, *The Book of Revelation. Justice and Judgment*, ... p.159.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p.164.

⁷⁵ *Ibid.*, p.170.

⁷⁶ *Ibid.*, p.192.

⁷⁷ *Ibid.*, p.172.

exemple d'intercalation : après l'apparition des sept anges avec les sept trompettes en 8, 2 (A), les trois liturgies célestes en 8, 3-5 (B) et les trompettes commencent à sonner en 8, 6 (A'). L'association d'interlude et de méthode d'intercalation accompagne souvent une double intercalation. Par exemple, 10, 1 – 11, 14 est très marqué comme un interlude inscrit dans le septénaire des trompettes (8, 6 – 9, 21 A ; 10, 1 – 11, 14 B ; 11, 15-19 A'). En même temps, il fonctionne comme une introduction à la section suivante.

Pour Fiorenza, la reconnaissance de la méthode d'intercalation aide à comprendre la composition et la structure de l'*Apocalypse*. Mais elle n'oublie pas de noter la limite de la méthode d'intercalation : cette dernière se sert de la division du texte, mais elle ignore ce qui est plus important, ainsi que la manière dont les éléments différents sont unis par la rédaction⁷⁸.

4.3. Structures

Après avoir traité de la composition, il est impossible de passer sans parler de la structure qui n'est jamais évidente non plus⁷⁹. Cependant, il n'est pas sans intérêt de noter qu'il existe une variété de perspectives pour la structure de l'*Apocalypse*. Nous en retiendrons quelques exemples relativement récents, non pas proposer un plan pour notre lecture, mais regarder quel plan ou quelle organisation du livre proposent les commentaires différents.

4.3.1. David E. Aune⁸⁰

Chez Aune, les notes et les commentaires de l'*Apocalypse* sont tout en détails⁸¹, mais sa structure de base est relativement simple. Il met d'abord à part les 7 lettres des autres septénaires. Les lettres servent à prévenir la révélation, tandis que les autres septénaires sont articulés étroitement l'un à l'autre de sorte qu'ils révèlent le plan eschatologique de Dieu :

- Prologue (1, 1-8)

⁷⁸ *Ibid.*, p.173. L'auteur note également la limite de l'analyse structurale qui part des 6 actants, parce qu'il envisage que ces derniers réduisent la variété des personnages et des actions narratives : « Actants should not be confused with the actors or the manifestations but they are structural elements which have been obtained by reducing an infinite set of variables (the various personages and actions of the narrative) to a limited number of structural elements (actantial roles or spheres of actions) » (*Ibid.*, p.174). Nous n'en ni développerons, ni réagirons, parce que la structuralisme, même si la sémiotique est évoluée à partir d'elle, est loin de notre recherche sémiotique actuelle.

⁷⁹ L'entreprise de trouver la structure de l'*Apocalypse* affronte souvent sa réticence et son découragement. Voir P. PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, ... p.69.

⁸⁰ David E. AUNE, *op. cit.* p.c-cv.

⁸¹ Bauckham présente l'ouvrage d'Aune comme « un commentaire très complet et détaillé, plus pour la consultation que pour la lecture, particulièrement bon concernant le contexte gréco-romain. Voir R. BAUCKHAM, *op. cit.*, p.189.

- - La vision de Jean et sa mission (1, 9 – 3, 22)
- - La révélation et le plan eschatologique de Dieu (4, 1 – 22, 9)
- - Épilogue (22, 10 – 21)

Dans cette structure, les parties apparemment discontinues sont en effet continues. La fin d'une section est souvent à la fois une conclusion de la section précédente et une introduction à la section suivante : le septième sceau est lié aux premières six trompettes, la septième trompette aux coupes, etc.

Il nous semble qu'une telle structure risque d'absorber toutes les parties au scénario eschatologique de sorte qu'aucune récapitulation théorique est valable. Cela ne signifie pas cependant que beaucoup de visions ne peuvent pas se référer aux mêmes événements eschatologiques.

4.3.2. Pierre Prigent ⁸²

P. Prigent renonce à donner un plan général du livre. Pourtant il maintient un centre organisateur dont Ap. 12 serait la charnière, parce qu'il porte « l'œuvre rédemptrice du Christ qui donne à l'histoire des hommes, du monde et de Satan sa vraie signification ⁸³ ». Voici le fil conducteur qui permet pour Prigent un entendement de l'*Apocalypse* :

- - Introduction (1, 1-3)
- - adresse (1, 4-8)
- - première vision (1, 9-20)
- - les lettres aux Eglises (2 – 3)
- - le culte céleste (4 – 5)
- - les 6 premiers sceaux (6, 1-17)
- - les élus (7)
- - le 7^{ème} sceau (8, 1-5)
- - les 6 premières trompettes (8, 6 – 9, 21)
- - la vocation prophétique des témoins (10, 1 – 11, 14)
- - la 7^{ème} trompette (11, 15-19)
- - la femme, son fils et le dragon (12, 1-17/18)
- - les deux bêtes (13, 1-18)
- - l'agneau et les 144.000 (14, 1-5)

⁸² Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, ... p.74-78 ; voir également le bulletin critique de X. Léon-Dufour sur la publication des Journées Bibliques de Louvain (28-30 août 1979) : X. LEON-DUFOUR, « Autour de l'Apocalypse de Jean », *RSR*, Tome 71, n°2, Avril-Juin 1983, p.317,.

⁸³ Pierre PRIGENT, *ibid.*, p.373.

- - l'annonce du jugement (14, 6-13)
- - moisson et vendange (14, 14-20)
- - jugement et grâce (15 – 16)
- - le jugement de Babylone (17, 1 – 19, 10)
- - le Messie juge (19, 11-21)
- - millénium et jugement (20, 1-15)
- - les trois descriptions de la fin (21, 1 – 22, 5)
- - Épilogue (22, 6 – 21)

Au long de cette progression linéaire, le salut est posé comme thème majeur de l'*Apocalypse*. Prigent remarque le phénomène dans lequel la réalité céleste et celle de la terre sont mêlées et confondues, mais il ne cherche pas leur rapport profond au-delà du phénomène apparent.

4.3.3. E. Schüssler Fiorenza⁸⁴

Fiorenza considère que les sept lettres contiennent en elles-mêmes le type prophétique apocalyptique de l'*Apocalypse*. Dans sa préférence du type ABA' et de la technique d'intercalation, le septénaire des lettres correspond donc à la section 19, 11 – 22, 9. A et A' sont en rapport comme promesse et accomplissement :

- A : 1, 1-8
- B : 1, 9 – 3, 22
- C : 4, 1 – 9, 21 ; 11, 15-19
- D : 10, 1 – 15, 4
- C' : 15, 1.5 – 19, 10
- B' : 19, 11 – 22, 9
- A' : 22, 10 – 22, 21

Ce type concentrique montre que l'ensemble du livre est organisé à partir du cadre épistolaire qui présente une inclusion. Pour Fiorenza, l'importance du type ABCDC'B'A' se trouve dans la fonction prophétique, parce que la structure du livre démontre comment le livre interprète la situation communautaire. Ce type ne relève pas du type traditionnel, mais de la composition complexe (intérieure et extérieure) du livre.

D'où la grande distance avec le structuralisme dont elle parle. Fiorenza tente d'employer les éléments linguistiques et structuraux, mais elle s'attache toujours à l'auteur du livre. Dans ce point de vue, l'*Apocalypse* reste comme une architecture soigneusement composée par l'auteur.

⁸⁴ E. Schüssler FIORENZA, *The Book of Revelation. Justice and Judgment*, ... p.174-177.

4.3.4. Eugenio Corsini ⁸⁵

L'originalité d'Eugenio Corsini consiste à établir la structure sur un critère formel d'ordre littéraire. Pour lui la structure de l'*Apocalypse* consiste dans la succession de 4 blocs narratifs, les septénaires. Le livre s'organise donc autour de ces septénaires. Ils ne sont pas tous du même type, mais y prennent place de manières diverses ⁸⁶ :

- - le septénaire des lettres (2, 1 – 3, 22)
- - le septénaire des sceaux (6, 1 – 8, 1)
- - le septénaire des trompettes (8, 6 – 11, 19)
- - le septénaire des coupes (16, 1 – 21)

Cette structure s'intéresse aux phénomènes de répétition dans le livre. chaque septénaire contient le prélude : 1, 9 à 1, 20 pour le septénaire des lettres ; les chapitres 4 – 5 pour le septénaire des sceaux ; 8, 2 – 5 pour le septénaire des trompettes ; les chapitres 12 - 15 forment enfin le prélude au septénaire des coupes.

Si les commentateurs classiques voient en général dans l'*Apocalypse* la fin des temps, Corsini propose alors que l'*Apocalypse* représente seulement la première venue du Christ et sa victoire pour le salut de l'humanité ⁸⁷ .

BILAN

Dans ce chapitre, nous avons tenté une réflexion sur l'état de la recherche de l'*Apocalypse* : l'origine, l'auteur, le genre littéraire, la composition et la structure. À partir des observations et des informations sur l'exégèse de l'*Apocalypse*, nous avons vu combien de traitements et différents présupposés sur le texte existent-il. Ils nous offrent ainsi les données historiques du livre.

Nous avons l'impression que les grandes lignes de ces études sont très soucieuses de trouver une solution devant la grande énigme de l'*Apocalypse*. De telles études, l'*Apocalypse* est décrite d'une succession chronologique qui sert de trame au déroulement du récit, et d'une structure architecturale qui relève un scénario quoi qu'il soit eschatologique soit prophétique. On s'attache à la cause, non pas à la fonction et aux effets du texte. À partir de telle ou telle hypothèse de la forme littéraire primitive, on cherche alors à expliquer des éléments incohérents comme s'ils sont causés uniquement

⁸⁵ Eugenio CORSINI, *L'Apocalypse maintenant*, Paris, Seuil, 1984.

⁸⁶ La version d'Osty introduit un autre bloc de septénaire entre sept trompettes et sept coupes, celui de 7 signes (12, 1 - 15, 3) avant 7 coupes (15, 3 - 19, 10).

⁸⁷ L'originalité de Corsini se trouve en comparaison avec les autres commentaires au sens strict. Voir X. LEON-DUFOUR, « Autour de l'Apocalypse de Jean » ... p.319.

par le problème des rédactions matérielles. Mais, c'est justement des incohérences dans le texte qui nous attirent à un autre univers, c'est-à-dire, à l'acte de lecture.

Parmi plusieurs propositions de la structure, celle de Corsini est une piste pour l'instant, parce qu'elle s'intéresse particulièrement aux phénomènes narratifs du texte si bien qu'elle est distinguée des autres. Les données historiques sont repérables et mémorisables, mais la lecture sémiotique de l'*Apocalypse* demanderait d'observer plus attentivement le texte à partir d'un parcours descriptif des scènes plutôt qu'un plan général du livre.

CHAPITRE II : LES ÉPISTÉMOLOGIES DE LA LECTURE DE L'APOCALYPSE DANS L'HISTOIRE

L'observation sur l'état de la recherche nous conduit à voir quelles sont des épistémologies qui ont guidé la lecture de l'*Apocalypse* dans l'histoire. L'*Apocalypse* est l'un des livres non seulement les plus connus, mais aussi les plus étudiés, il est donc nécessaire d'y réfléchir. C'est peut-être parce que, comme le dit Bergson, « notre esprit a une irrésistible tendance à considérer comme plus claire l'idée qui lui sert le plus souvent ⁸⁸ ».

Jérôme disait que l'*Apocalypse* contient autant de mystères que de mots ⁸⁹. Il n'est pas étonnant que ce livre ait donné lieu à des interprétations multiples et variées à travers l'histoire de l'exégèse biblique. D'après Th. Calmes, les commentateurs ont le plus souvent essayé d'expliquer un thème plutôt qu'un texte ⁹⁰. E.-B. Allo décrit un tel phénomène comme « chaos d'opinions », dans lequel les commentateurs paraissaient devenir eux-mêmes une sorte d'Apocalyptistes. Citons Allo :

L'Apocalypse est un écrit passionnant, qui devait surexciter les esprits portés à l'exaltation ; l'imagination des commentateurs, qu'aucune explication officielle n'était là pour guider, s'est donc donné assez librement carrière au cours des âges, depuis les millénaristes jusqu'aux sectaires illuminés de nos jours ; et plus d'un exégète, même orthodoxe, paraît avoir été lui-même une sorte d'Apocalyptiste – non inspiré – à qui les visions de saint Jean fournissaient un bon prétexte pour exposer les siennes propres ⁹¹.

⁸⁸ Citation par Gaston BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, (col. Bibliothèque des textes philosophiques), 2004, p.17.

⁸⁹ JÉRÔME, *Epist.* LIII, *ad Paulinum*, 8.

⁹⁰ Th. CALMES, *L'Apocalypse devant la tradition et devant la critique*, Paris, Librairie Bloud & Cie, Science et religion, 1905, p. 12-13.

⁹¹ E.-Bernard. ALLO, *SAINT JEAN. L'APOCALYPSE, (Études bibliques, 1921³)*, Paris, Librairie lecoffre. J. Gabalda et Cie, 1933, p.CCXXXIV.

Il faut donc voir quelles sont les épistémologies d'interprétation (ou de lecture) dans l'histoire au cours de lesquelles les commentateurs ont donné une abondance d'interprétations devant l'obscurité du livre. Une telle réflexion épistémologique nous permettra de préciser quelles sont nos problématique et méthodologie par rapport à de telles épistémologies. Dans les pages qui suivent, nous parcourons selon l'ordre chronologique l'Antiquité chrétienne, le Moyen Âge, les temps modernes et l'époque contemporaine.

1. L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE

Dans l'exégèse patristique, il est surprenant qu'on découvre le rôle important de la figure ⁹². Mais la définition de la figure n'était pas encore très claire, elle est souvent comprise au sens allégorique en rapport avec la littérature grecque ⁹³. Henri De Lubac traite de cette question en distinguant « allégorie » et « typologie » ⁹⁴. Paul Beauchamp en parle sous le titre « Sens typique ou figuré » : « le principe de la typologie est susceptible d'être reconnu par la sémiotique et l'analyse narrative, attentives à la récurrence des schémas ⁹⁵ ». Chez les Pères de l'Église, l'exégèse figurative s'enracine et va se développer avec des variations. Nous allons observer comment se fait le recours à ce mode d'interprétation.

1. La typologie millénariste

C'est le millénarisme que nous trouvons chez les lecteurs les plus anciens de l'*Apocalypse*. Le millénarisme est la conviction sur l'existence d'un règne terrestre du Messie avant la fin des temps. Il s'agit d'un espace, dont la durée nous est inconnue, et qui, dans les derniers temps, contient le retour du Christ, la résurrection des saints, le jugement général et l'instauration de la nouvelle création ⁹⁶. À propos de ce millénarisme, il est question de la manifestation d'un thème que l'épistémologie.

⁹² Jean Noël GUINOT, « L'exégèse figurative de la Bible chez les Pères de l'Église », *Sémiotique et Bible* 123, Septembre 2006, p.5-20.

⁹³ Jean Noël GUINOT, *art. cit.*, p.6. L'auteur précise que les Pères de l'Église sont « les héritiers de l'exégèse rabbinique et de celle de Philon d'Alexandrie. Les figures dans la littérature grecque ne sont pas de même nature que les figures bibliques, les figures allégoriques sont essentiellement des exemples proposés à l'imitation de l'homme épris de vertu ou encore une explication philosophique du monde et de la destinée humaine – par exemple, les travaux d'Hercule ou les errances d'Ulysse –, elle ne sont à proprement parler la figure d'aucune réalité à venir. Cela tient sans doute à une conception du temps et de l'histoire différente dans le monde gréco-romain et dans le monde juif. »

⁹⁴ Henri DE LUBAC, « Typologie et Allégorisme », *RSR* 34, 1947, p.180-226 ; H. CROUSEL, « La distinction de la 'typologie' et de l' 'allégorie' », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 65, 1964, p.161-174.

⁹⁵ Paul BEAUCHAMP, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p.1084.

1.1.1. Justin, humaniste converti

À partir de l'itinéraire intérieur de sa propre conversion, des philosophies païennes à la foi chrétienne, Justin (+163) nous livre un témoignage fort important sur le premier humanisme chrétien. Dans son *Dialogue avec Tryphon* (81, 4), Justin apporte la mention la plus ancienne de l'*Apocalypse* parvenue jusqu'à nous. Évoquant brièvement Ap. 20, il attribue le millénarisme à « un homme du nom de Jean », dont il précise qu'il fut « l'un des Apôtres du Christ ».

1.1.2. Irénée de Lyon, pilier de la tradition

Comme nous l'avons cité pour la date de l'*Apocalypse*, Irénée de Lyon (140-202) en parle dans son *Contre les hérésies*. Il interprète surtout Ap. 17, 12-14 en comparaison avec la vision de Daniel :

Une révélation plus claire encore, au sujet des derniers temps et des dix rois entre lesquels sera alors divisé l'empire qui domine maintenant, a été faite par Jean, le disciple du Seigneur, dans son Apocalypse. Expliquant quelles étaient les dix cornes vues par Daniel, Jean rapporte qu'il lui fut dit : « Les dix cornes que tu as vues sont dix rois, ... »⁹⁷

Cela veut dire qu'aux derniers temps, les dix rois règneront ensemble ; l'Antéchrist en exterminera trois et fera des sept autres ses vassaux, de sorte qu'il sera lui-même un huitième roi. De la même manière, Irénée reprend Jérémie qui parle de la sortie de l'Antéchrist de la tribu de Dan (Jér 8, 16), et explique par là l'omission de cette tribu dans Ap. 7, 5-8.

Premier grand théologien de l'Église chrétienne, Irénée est né en Asie Mineure dans le courant de la première moitié du II^e siècle. On ne sait pas quand il quitte l'Asie Mineure pour la Gaule, mais on trouve Irénée dans l'Église de Lyon, vers 177⁹⁸. La communauté chrétienne de cette ville vient de subir une persécution sanglante. L'évêque saint Pothin est mort en prison, et Irénée lui succède. Irénée est conscient des responsabilités qui pèsent sur lui à un tournant critique de l'histoire de l'Église, à l'époque où les hérésies gnostiques (marcionite, ébionite, cérintienne, etc) menacent de submerger les communautés chrétiennes⁹⁹. Irénée n'hésite pas à compter sur le contexte historico-religieux dans ses interprétations, puisqu'il promet de réfuter Marcion à partir de ses écrits dans un travail particulier :

⁹⁶ Jean DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, (2^e éd. Texte établi sur l'édition italienne de 1974 par Marie-Odile Boulnois, Revu et corrigé par Joseph Paramelle et Marie-Josèphe Rondeau), Paris, Desclée/ Cerf, 1991, p.379.

⁹⁷ IRENEE de Lyon, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur...* p.646 (Livre V, 26, 1).

⁹⁸ *Ibid.*, p.8 (Introduction par Adelin ROUSSEAU).

⁹⁹ Adelin ROUSSEAU, « Introduction », IRENEE de Lyon, *op. cit.*, p.9.

Puisque ce Marcion est le seul qui ait eu l'audace de mutiler ouvertement les Ecritures et qu'il s'est attaqué à Dieu plus impudemment que tous les autres, nous le contredirons séparément : nous le convaincrons d'erreur à partir des paroles du Seigneur et de l'Apôtre qu'il a conservées et qu'il utilise¹⁰⁰.

Nous trouvons chez Irénée une sorte de symbolisme dans lequel le chiffre 666 (Ap. 13, 18) signifie le nom de l'Antéchrist aussi que l'idée de la fin du monde¹⁰¹. Il dit à propos du même nom :

Cependant, nous ne risquerons pas notre fortune sur lui ni ne déclarerons péremptoirement que l'Antéchrist portera ce nom-là, sachant que, si son nom avait dû être ouvertement proclamé dès à présent, il aurait été dit par celui qui a vu l'Apocalypse : car il n'y a pas très longtemps que celle-ci a été vue, mais cela s'est passé presque au temps de notre génération, vers la fin du règne de Domitien¹⁰².

Irénée reconnaît dans les dernières pages de l'*Apocalypse* les théories millénaristes, qui lui sont importantes. Après la défaite de l'Antéchrist, les justes, réunis au Christ dans Jérusalem, régneront avec lui pendant mille ans ; cet état transitoire sera le préambule et comme l'apprentissage de la béatitude éternelle¹⁰³.

Mêlant des courants divers de l'apocalyptique, le millénarisme revêt bien des nuances dans l'Antiquité. Ce que J. Daniélou appelle « la typologie millénariste de la semaine » opère la synthèse entre la doctrine des mages chaldéens sur les sept millénaires du monde et la réflexion juive sur la symbolique des jours de la semaine. Selon cette doctrine, le monde doit durer sept mille ans, parce qu'« aux yeux du Seigneur, mille ans sont comme un jour » (Ps 89, 4) et que la semaine comporte sept jours. On considère généralement que le temps de l'Église est le sixième millénaire, et que le septième, correspondant au sabbat, inaugure le règne de Dieu. Un tel millénarisme rallie presque tous les Pères de l'Église.

Or, dans son ouvrage *Théologie dans l'histoire*, H. De Lubac s'attache à suivre au long des siècles un courant de la pensée chrétienne qui voit trois composantes distinctes dans l'homme : un corps, une âme et un esprit. D'après lui, Irénée serait le représentant de cette anthropologie tripartite au II^e siècle, comme Origène le sera au III^e siècle, d'autres le seront tout au long des siècles jusqu'à nos jours¹⁰⁴. De ce point de vue, Adelin Rousseau distingue et souligne qu'il ne faut pas confondre l'esprit avec l'Esprit Saint, parce que cet esprit est une partie de l'homme et le centre le plus profond de l'être

¹⁰⁰ IRENEE de Lyon, *op. cit.*, p.119 (Livre I, 27, 4).

¹⁰¹ *Ibid.*, p.656 (Livre V, 30, 1).

¹⁰² *Ibid.*, p.659 (Livre V, 30, 3) ; Cf. EUSEBE de Césarée, *op. cit.*, p.156.

¹⁰³ Th. CALMES, *op. cit.*, p.14 ; Voir IRENEE de Lyon, *ibid.*, p.652-654 (Livre V, 28, 2).

¹⁰⁴ Henri DE LUBAC, *Théologie dans l'histoire*, Tome I, Paris, 1990, p.113-222 ; Adelin ROUSSEAU, « Appendice I. Anthropologie bipartite ou tripartite ? », IRENEE de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, (Introduction, traduction et notes par Adelin ROUSSEAU), Paris, Cerf, p.357.

humain¹⁰⁵.

Pour Irénée, l'homme est constitué par nature d'une âme et d'un corps¹⁰⁶. Cette nature est donnée à l'homme afin qu'il accueille ou rejette librement le don de l'Esprit Saint ; cet Esprit Saint donné est une sorte de troisième « composante » de l'homme. Irénée parle donc de l'homme « parfait », c'est-à-dire, constitué dans la plénitude achevée de son être, et « spirituel », c'est-à-dire habité et mû par l'Esprit Saint¹⁰⁷. C'est l'achèvement de l'homme « psychique et charnel » par l'accueil du don de l'Esprit. Mais ce n'est pas encore le temps où l'anthropologie tripartite s'applique directement à la lecture biblique.

1.1.3. Hippolyte, défenseur de la foi chrétienne

Le disciple d'Irénée, Hippolyte de Rome (+236) suit la voie de son maître¹⁰⁸. Il avait commenté l'Apocalypse, et de cet ouvrage, seuls des fragments sont parvenus jusqu'à nous¹⁰⁹. Il est le commentaire le plus ancien qui ait été conservé sur l'Apocalypse. Nous pouvons suivre quelques traces dans d'autres livres, le commentaire de Daniel et la Dissertation sur l'Antéchrist, où il cite l'Apocalypse¹¹⁰.

Il n'est pas facile cependant de repérer les idées d'Hippolyte en s'appuyant sur ces citations fragmentées. P. Prigent note qu'Ap. 12 symbolise pour Hippolyte « le sort de l'Église jusqu'à la parousie et au règne de l'Antéchrist qui la précède¹¹¹ ». Th. Calmes remarque que, comme Irénée l'a fait, Hippolyte combine Ap. 13 et 17 avec Daniel 7. On peut voir au moins chez Hippolyte l'idée millénariste : le monde doit durer 6000 ans, une semaine de millénaires ; le Christ est né en l'an 5500 ; etc. **C'est** une donnée traditionnelle qui montre l'esprit de l'eschatologie biblique.

En effet, le millénarisme est parmi les doctrines judéo-chrétiennes celle qui a probablement suscité le plus de discussions à l'époque d'Hippolyte. On peut supposer qu'il existait une grande tendance visant à lire cette doctrine dans l'*Apocalypse* au moyen de catégories empruntées à l'apocalyptique juive.

¹⁰⁵ Adelin ROUSSEAU, *op. cit.*, p.357.

¹⁰⁶ IRENEE de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, (Introduction, traduction et notes par Adelin ROUSSEAU), Paris, Cerf, 1995, p.85.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.582-584 (Livre V, 6, 1).

¹⁰⁸ Th. CALMES, *op. cit.*, p.15.

¹⁰⁹ P. PRIGENT et R. STEHLY, « Les fragments du De Apocalypsi d'Hippolyte », *Theologische Zeitschrift* 29, 1973, p.313-333 ; P. PRIGENT, « Hippolyte commentateur de l'Apocalypse », *Theologische Zeitschrift* 28, 1972, p.391-412.

¹¹⁰ Th. CALMES, *op. cit.*, p.15 ; Pierre PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1959, p.3.

¹¹¹ Pierre PRIGENT, *ibid.*, p.4.

1.2. L'interprétation spirituelle

1.2.1. Origène et la théorie des figures

Plusieurs documents historiques attestent qu'Origène (185-245) était grand personnage aux yeux de tous à l'époque et qu'il s'était occupé avec zèle des Écritures saintes¹¹². En disant que « Celse rejette encore notre doctrine sur l'Antéchrist », Origène parle aussi de l'Antéchrist, mais il ne partage pas les idées millénaristes. Il propose de distinguer la vérité de la tromperie¹¹³.

Dans son livre *Traité des Principes (Peri Archon)*, Origène énumère quelques exemples d'incompréhensions provoquées par un attachement strict à l'exégèse littérale. Les hérétiques, gnostiques et marcionites, ont tiré prétexte du sens littéral pour calomnier le Dieu de l'Ancien Testament. Prenons dans les termes d'Origène un passage qui mentionne l'*Apocalypse* :

La cause de ces incompréhensions est l'ignorance du sens spirituel. Tous les orthodoxes reconnaissent cependant que dans la lettre de l'Écriture sont cachées des économies mystérieuses, mais il n'est pas facile, il est même impossible, de savoir adéquatement ce qu'elles sont. Cela est vrai de l'Ancien Testament et de ses prophéties, mais aussi des Évangiles, écrits apostoliques et Apocalypse¹¹⁴.

Autrement dit, le travail du lecteur ne se fait pas sans la résistance de ce même lecteur. Il faut passer « des passages choquants et des impossibilités » pour qu'il puisse accéder au sens spirituel :

Parfois cependant l'Esprit a inséré dans la lettre des passages choquants et des impossibilités pour nous inciter à monter au sens spirituel, le but essentiel n'étant pas la logique ni même la vérité historique sur le plan littéral, mais la logique et la vérité sur le plan spirituel¹¹⁵.

Il faut donc choisir la signification divine dans chaque récit historique. Mais comment ? Voici la « clé de la connaissance » :

La méthode à suivre est la doctrine des trois sens, selon la distinction du corps, de l'âme et de l'esprit des Écritures, correspondant à celle des commençants, progressants et parfaits¹¹⁶.

¹¹² EUSEBE de Césarée, *op. cit.*, p.324, 336, 339 et 346 ; *BIBLIA PATRISTICA. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, tome 3 : J. ALLENBACH et alii, Origène, C.A.D.P., C.N.R.S., 1980, p.466-469 ; Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Première partie I, Aubier, Paris, Editions Montaigne, 1959, p.198.

¹¹³ ORIGÈNE, *Contre Celse* III (Livres V et VI), Marcel BORRET trad., Sources Chrétiennes 147, Cerf, 1969, p.291 (VI, 45).

¹¹⁴ ORIGÈNE, *Traité des Principes (Peri Archon)*, IV, 2-3, *Commentaire et fragments par Henri CROUZEL et Manlio SIMONETTI*, Sources Chrétiennes 269, Paris, Cerf, 1980, p.168.

¹¹⁵ ORIGÈNE, *Traité des Principes (Peri Archon)*, IV, 2, ... p.169.

¹¹⁶ ORIGÈNE, *Traité des Principes (Peri Archon)*, IV, 2-3, ... p.168.

Pour Origène, l'interprétation littérale (= le corps) a son utilité, de même que l'interprétation morale (= l'âme), mais seule l'interprétation spirituelle permet de monter aux réalités mystérieuses de l'Écriture¹¹⁷. Ainsi, il observe une différence entre l'âme et l'esprit et il l'applique également à l'Écriture par une analogie. C'est-à-dire, comme l'homme, l'Écriture a un corps, une âme et un esprit ; d'où les noms de sens corporel pour l'histoire, de sens psychique pour la morale, et de sens spirituel pour l'allégorie (ou l'anagogie)¹¹⁸. Comme nous l'avons souligné chez Irénée, il ne faut pas confondre l'Esprit Saint avec l'esprit qui est une partie de l'homme¹¹⁹. Il ne faut donc pas entendre littéralement, mais les entendre dans l'Esprit, comme des « figures ». Il s'agit de l'inspiration de l'Esprit.

Du point de vue épistémologique, il est très intéressant qu'en désignant le sens spirituel, Origène parle de quelque chose d'inaccessible dans la lecture spirituelle ; on parlera alors dix-huit siècles plus tard de la dimension figurale dans la lecture figurative. Autrement dit, ce qu'Origène nomme « figure » serait la dimension figurale de ce que nous appelons aujourd'hui « figure » en sémiotique. La figure n'est pas ici l'illustration d'un thème ou d'un contenu thématizable, mais elle est « un point d'application pour le travail de la lecture et pour le désir du lecteur¹²⁰ », « une adresse en direction du sujet-lecteur¹²¹ ».

Dans sa Préface 8 de *Traité des Principes*, Origène insiste sur l'importance de l'interprétation spirituelle :

En outre les Ecritures ont été rédigées par l'action de l'Esprit de Dieu et n'ont pas seulement pour sens celui qui apparaît clairement, mais un autre aussi qui échappe à la plupart. Ce qui y est décrit est la figure de certains mystères et l'image des réalités divines. A ce sujet toute l'Église est unanime : Toute la loi est spirituelle, cependant ce que signifie spirituellement la loi n'est pas connu de tous, mais de ceux-là qui ont reçu la grâce du Saint Esprit dans la parole de sagesse et de connaissance¹²².

Il affirme que le but essentiel n'est pas la logique ni la vérité historique sur le plan littéral, mais la logique et la vérité sur le plan spirituel¹²³. Le sens spirituel est « le trésor », il ne peut être découvert qu'avec l'aide de la grâce de Dieu¹²⁴. Tel est la distinction entre la

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Première partie I, ... p.199.

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*, note 15.

¹²⁰ Louis PANIER, « La théorie des figures dans l'exégèse biblique ancienne. Résonances sémiotiques », *Récit et figures dans la Bible*, Lyon, Profac – Cadir, 1999, p.239.

¹²¹ *Ibid.*, p.240.

¹²² ORIGÈNE, *Traité des Principes (Peri Archon)*, I, ... p.87.

¹²³ ORIGÈNE, *Traité des Principes (Peri Archon)*, IV, 2-3, ... p.169.

corporéité (les réalités visibles) et l'incorporéité finale (les réalités invisibles), de même la distinction entre la vérité que les apôtres ont exprimée et la vérité que l'Église transmet ¹²⁵

Mais les apôtres n'ont pas tout dit : ils ont affirmé l'existence de réalités, sans parler de leur manière d'agir et de leur origine. Origène travaille donc par « manière de recherche », des points de doctrine sur lesquels la tradition de l'Église ne livre à son époque rien de clair ¹²⁶.

Ce chercheur propose seulement à ses lecteurs ou à ses auditeurs ses interprétations et les laisse libres d'en adopter d'autres ¹²⁷. C'est-à-dire de se placer comme lecteurs, ou plutôt énonciateurs, ce qui est ce qui arrive pour tout lecteur qui essaie d'entendre le sens spirituel. Précisément, devenir sujet-lecteur, ce qui permet à la lecture d'ouvrir sur la subjectivité du lecteur, mais sans tomber dans le subjectivisme, puisque la lecture est réglée.

Dans son école de Césarée, selon le témoignage du Thaumaturge, Origène voulait éviter que ses auditeurs ne s'attachent à une seule école ¹²⁸. Sa méthode de recherche est l'interprétation allégorique (ou figurative) de l'Écriture. Avec cette méthode, il est accusé d'introduire dans l'exégèse un subjectivisme qui peut mener à l'arbitraire et à l'erreur ¹²⁹. Les discussions sont connues sous le nom de « Controverses origénistes ».

Mais, malgré cette controverse qui s'était déroulée depuis 394 et n'avait guère cessé jusqu'en 411, le monde latin lisait avidement Origène ¹³⁰. Avec ce dernier, le terme *topos* / *figura* occupe une place particulière dans ce que l'Alexandrin appelle l'interprétation

¹²⁴ ORIGÈNE, *Traité des Principes (Peri Archon)*, IV, 2-3, ... p.170.

¹²⁵ ORIGÈNE, *Traité des Principes (Peri Archon)*, I, 7, 1, ... p.209.

¹²⁶ Henri CROUZEL, « Introduction », *ORIGÈNE. Traité des Principes (Peri Archon)*, I, ... p.48. Il faut noter ici l'école d'Alexandrie auquel Origène appartenait. D'après Johannes QUASTEN, « L'école d'Alexandrie est le plus ancien centre de science sacrée que connaisse l'histoire chrétienne. Elle s'attacha particulièrement à l'analyse métaphysique du donné de la foi, et s'orienta vers la philosophie de Platon et l'interprétation allégorique des textes sacrés. Parmi ses élèves et ses docteurs, elle compta des théologiens célèbres, comme Clément, Origène, Denys, Piérius, Pierre, Athanase, Didyme et Cyrille ». Voir Johannes QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Église* (J. LAPORTE trad.), Paris, Cerf, p.9-10.

¹²⁷ *Ibid.*, p.49.

¹²⁸ *Ibid.*, p.50.

¹²⁹ *Ibid.*, p.41 ; Johannes QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Église*, (J. LAPORTE trad.), Paris, Cerf, p.55-56. Selon le dernier, « le conflit fut plus grave vers 400. Épiphanes de Salamine et le patriarche d'Alexandrie, Théophile, attaquèrent sa doctrine. Épiphanes la condamna dans un synode tenu près de Constantinople, et le pape Anastase, dans une lettre pascale. Enfin, l'empereur Justinien ^{er} fit accepter par un concile tenu à Constantinople, en 543, un document contenant quinze anathèmes sur certaines des doctrines d'Origène, et recueillit la signature du pape Vigile (537-555) et de tous les patriarches (ES 203-211) ».

¹³⁰ Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Première partie I, p.221.

spirituelle et qui correspond à ce que nous désignons aujourd'hui comme figurative ou typologique¹³¹.

1.2.2. L'allégorie ou la typologie

L'interprétation figurative n'est pas encore constituée comme un système herméneutique indépendant de l'allégorie. Si l'Alexandrin est loin de prétendre accéder au sens historique dans le récit biblique, ses adversaires l'en accuseront. Pourtant, l'Alexandrin cherche presque toujours à découvrir par l'allégorie un sens spirituel qui dépasse la lettre. Parfois son interprétation correspond à une explication typologique, dans d'autres cas, en revanche, la figure ne paraît pas entretenir un rapport clair avec la lettre du texte, mais être proposée de façon gratuite¹³².

Dès le début du IV^e siècle, les exégètes d'Antioche refuseront l'exégèse allégorique de l'Alexandrin. Par exemple, Jean Chrysostome, sans nier la présence d'allégories dans l'Écriture sainte, en limite sérieusement le champ d'application. Diodore de Tarse, qui fut le maître de Théodore de Mopsueste et de Jean Chrysostome, écrit comme suit : « la divine Ecriture connaît bien le mot d'allégorie, mais ne connaît pas la chose¹³³ ». La démonstration de Diodore vise à établir que le terme « allégorie » chez Paul n'a pas le sens que veulent lui donner les allégoristes. Presque tous les exégètes d'Antioche travailleront dans le même esprit. L'interprétation spirituelle d'Origène est donc jugée excessive et incomplète. Il est accusé d'avoir transposé dans l'interprétation biblique une manière grecque de penser que l'Écriture se soit réduite à un *muthos*, à une fable¹³⁴.

En fait, les Pères de l'Église ne sont pas les premiers à avoir proposé une exégèse figurative de la Bible. Comme les autres Pères, Origène est l'héritier de l'exégèse rabbinique et de celle de Philon d'Alexandrie¹³⁵. L'intérêt d'Origène se porte d'abord sur la logique des « réalités spirituelles » ou « intelligibles » de sorte qu'il n'a pas opéré une nette distinction entre l'exégèse figurative et l'allégorie. Cette distinction est faite paradoxalement par les exégètes d'Antioche¹³⁶.

L'explication typologique, selon la définition chez les exégètes d'Antioche, offre un double avantage : conserver et dépasser la dimension historique en rapport avec l'Ancien Testament¹³⁷. S'il en est ainsi, à la différence de l'allégorie, la typologie est rationnelle et

¹³¹ Jean Noël GUINOT, « L'exégèse figurative de la Bible chez les Pères de l'Église », *Sémiotique et Bible* 123, Septembre 2006, p.9-10.

¹³² Jean Noël GUINOT, *art. cit.*, p.11.

¹³³ Jean Noël GUINOT, *art. cit.*, p.12 ; DIODORE de Tarse, *Prologue du psaume 118*, édition et traduction par L. MARIÉS, RSR 10, 1919, p.79-101.

¹³⁴ EUSEBE de Césarée, *op. cit.*, VI, 19, 7, ... p.340.

¹³⁵ Jean Noël GUINOT, *art. cit.*, p.5.

¹³⁶ *Art. cit.*, p.11 et 20.

scientifique. L'explication typologique exige donc de l'exégète de se soumettre rigoureusement à la lettre du texte et à l'épreuve de l'histoire.

C'est Théodoret qui apporte le changement important¹³⁸. En traitant le corpus prophétique où Théodore voit le personnage de Zorobabel comme une figure du Christ, Théodoret voit en lui une figure de la délivrance spirituelle qui doit s'accomplir avec la venue du Christ¹³⁹. Ainsi, Théodoret refuse l'exégèse vétéro-testamentaire de Théodore qui essaie d'identifier la lettre et la réalité historique.

En somme, l'interprétation figurative était un moyen pour les chrétiens de l'Antiquité chrétienne de s'approprier l'Ancien Testament et de prouver aux Juifs eux-mêmes que ces textes s'accompliraient dans les réalités du Nouveau Testament. Il s'agit de découvrir l'unité des deux Testaments et l'existence d'un seul Dieu, Père et Créateur. Comme l'allégorie, la typologie montre aussi qu'il y a un sens caché dans le texte biblique.

1.2.3. Victorin, premier exégète latin

Evêque de Poetovio et premier exégète latin, Victorin (+304) est le premier exégète dont un commentaire suivi sur tout le texte de l'*Apocalypse* nous soit parvenu¹⁴⁰. Son *Commentaire sur l'Apocalypse* paraît avoir été écrit vers 258-260¹⁴¹. D'après E.-B. Allo, Victorin s'était attaché à d'anciens modèles : par exemple, pour lui, les animaux désignent les Évangélistes, comme dans Irénée ; les « deux témoins » sont Élie et Jérémie, etc¹⁴².

Mais, l'*Apocalypse* est pour Victorin un livre fondamental, qui a une sorte de « récapitulation » de l'Écriture, et où le Christ ressuscité reprend ce qui avait été annoncé en figures pour en ouvrir le sens¹⁴³. Pour lui, l'obscurité du livre n'est donc pas pour l'essentiel une prophétie des fins dernières, mais une révélation parfaite du sens de l'Écriture. A la suite d'Irénée et d'Origène, Victorin insiste fortement sur l'unité des Écritures, dont le Christ est la clé. Le sens spirituel est révélé par l'Esprit-Saint à l'Église,

¹³⁷ *Art. cit.*, p.17-18.

¹³⁸ Jean Noël GUINOT nous renvoie à la comparaison entre Théodore et Théodoret. Voir *art. cit.*, p.18 ; *Commentaire sur les douze prophètes de Théodore*, éd. De H.N. Sprenger, Wiesbaden 1977, p.66.

¹³⁹ Jean Noël GUINOT, *art. cit.*, p.19 ; « La cristallisation d'un différend : Zorobabel dans l'exégèse de Théodore de Mopsueste et e Théodoret de Cyr », *Augustinianum* 24, 1984, p.527-547.

¹⁴⁰ Pierre PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, ... p.7. L'auteur traduit Poetovio en Petabio. Mais nous prenons ici la traduction de M. DULAÉY.

¹⁴¹ M. DULAÉY, « Introduction », *VICTORIN de Poetovio. Sur l'Apocalypse suivi du fragment chronologique et de la construction du monde*, (Introduction, Texte critique, Traduction, Commentaire et Index par M. DULAÉY), Sources chrétiennes 423, Paris, Cerf, 1997, p.15.

¹⁴² *Ibid.*, p.CCXL.

¹⁴³ M. DULAÉY, *VICTORIN de Poetovio. Premier exégète latin*, t. 1-2, Paris, Cerf, 1993, p.103-104.

moyennant la méditation de l'Écriture et la vie dans l'Esprit-Saint. Reprenons son introduction du *Commentaire sur l'Apocalypse* :

Le début du livre promet le bonheur à qui en « lit, écoute et observe » le contenu, en sorte que, s'appliquant à la lecture, il en tire la connaissance des œuvres et pratique ce qui est prescrit. « Grâce et paix de la part du Dieu qui est, qui était et qui viendra » ; « qui est », parce qu'il demeure à jamais ; « qui était », parce qu'il a tout créé avec le Père et n'a pas commencé à être en naissant de la Vierge ; « qui viendra » : à l'évidence pour juger. « De la part de l'Esprit septiforme » ; nous lisons en Isaïe : « Esprit de sagesse et d'intelligence, de conseil et de force, de science et de piété, Esprit de la crainte de Dieu. » Ces sept esprits sont évidemment les dons de l'unique Esprit-Saint¹⁴⁴.

Pour Victorin, Ap. 2, 4 invite lui-même à lire le sens spirituel dans l'unité des Écritures : **Dans le « vêtement sacerdotal », il faut voir sa chair, qui n'a pas été corrompue par la mort, et qui est en possession du sacerdoce éternel, que sa Passion lui a conféré avec la plus grande évidence. « Les mamelons » sont les deux Testaments, et « la ceinture d'or », le chœur des saints éprouvés par le feu comme l'or. Autrement dit, la ceinture d'or « ceignant la poitrine » est la conscience purifiée et le pur sens spirituel transmis aux Églises¹⁴⁵.**

Il s'agit d'une épistémologie sur la méthode herméneutique¹⁴⁶. C'est l'Esprit-Saint qui coule son message dans le langage humain : d'une part, l'Esprit multiplie les images pour cerner une même réalité dans les deux Testaments ; d'autre part, l'Esprit transcende le temps de sorte qu'il bouleverse la chronologie, entremêlant passé, présent et futur.

D'où la règle de la « récapitulation » que, après la récapitulation d'Adam développé par Irénée¹⁴⁷, Victorin a formulée. Il s'agit tantôt d'un événement unique, tantôt d'événements dont la réalité s'étend sur toute l'histoire des hommes. Victorin voit donc une cohérence : l'histoire du salut, promesse faite aux Pères, accomplissement en Christ, attente de la fin¹⁴⁸.

Ce qui est intéressant, c'est que Victorin distingue le diable et l'Antéchrist¹⁴⁹. Il interprète la bête par Néron, lequel sera le 8^e roi de Ap. 17 (les 7 premiers sont comptés de Galba à Nerva, Domitien) ; Dieu le ressuscitera pour le laisser reparaître, sous un faux nom, comme Antéchrist et roi des Juifs¹⁵⁰.

¹⁴⁴ VICTORIN de Poetovio. *Sur l'Apocalypse suivi du fragment chronologique et de la construction du monde, ... p.47.*

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.49.

¹⁴⁶ M. DULAËY, « Introduction », VICTORIN de Poetovio. *Sur l'Apocalypse suivi du fragment chronologique et de la construction du monde, ... p.37.*

¹⁴⁷ IRENEE de Lyon, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur, ... p.382-393* (Livre III, 21, 10 - 23, 8).

¹⁴⁸ Pierre PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse, ... p.8-9.*

¹⁴⁹ *Ibid.*, ... p.9.

1.2.4. Augustin et la théorie du signe

Evêque d'Hippone, Augustin (354-430) est une personne très marquante dans l'histoire de la pensée occidentale. Dans la filiation philosophique, il se situe du côté de Platon. La pensée augustinienne ne se fonde pas sur la vérité expérimentée, mais sur la vérité intérieure : l'immanence. Pour lui, la lumière intérieure est sur tous les amours, toutes les intelligences et toutes les volontés. Ici, la lumière intérieure signifie la grâce de Dieu.

De ce point de vue, son œuvre *La Cité de Dieu* est significative. Durant sa vieillesse, Augustin tient à revenir une dernière fois sur les destinées que visent ici-bas les deux cités : la dernière rédaction des livres date vers 426. Il s'agit d'une question complexe, parce que les noms de cité terrestre et de cité céleste ont leurs destinées supra-terrestres¹⁵¹. Chez Augustin, l'empire romain n'est pas plus la cité terrestre que l'Église chrétienne n'est la cité céleste. Dans le livre XIX, les fins dernières des deux cités qui en constituent l'objet sont en dehors du monde visible et de l'expérience. Dans le livre XX, la Cité de Dieu est glorifiée au jugement dernier. Même si Augustin ne voue pas entièrement et directement *La Cité de Dieu* à l'interprétation de l'*Apocalypse*, c'est par cet ouvrage qu'il traite les thèmes de son temps concernant l'*Apocalypse*.

Augustin sait que l'*Apocalypse* est difficile et que les chrétiens ne comprennent pas ce qui y est affirmé de la première résurrection et regardent cela même comme des fables ; loin de s'en émouvoir, il s'attaque à l'obstacle, et commence une longue explication du chapitre 20 et du chapitre 21. Augustin distingue le sens charnel et le sens spirituel qui donnent deux sens allégoriques des mille ans : l'un est le sens particulier, l'autre est le sens universel. Reprenons les termes d'Augustin :

Quant aux mille ans, ils peuvent, autant que je le vois, être compris de deux manières : ... Jean aurait appelé mille ans la dernière partie de cette sorte de jour de mille ans qui restait à courir jusqu'à la fin du siècle ; ou sans doute a-t-il employé mille ans pour l'ensemble des années de ce siècle, en vue de marquer par un nombre parfait la plénitude même du temps. Le nombre mille en effet, fait du carré du nombre dix un cube. Dix pris dix fois font cent, ce qui est une figure carrée, mais plane ; pour qu'elle s'élève en hauteur et devienne cubique, il faut de nouveau multiplier cent par dix et cela fait mille. Or si parfois cent est mis pour la totalité, – tel est le sens de cette promesse du Seigneur disant à celui qui abandonne tous ses biens et qui le suit ... Aussi ne peut-on mieux comprendre ce qu'on lit dans le Psaume : « Il s'est souvenu à jamais de la parole de son alliance qu'il a prescrite pour mille générations », c'est-à-dire pour toutes » (Ps 104, 8)¹⁵².

D'après lui, il y a beaucoup d'obscurités dans l'*Apocalypse* afin d'exercer l'intelligence des

¹⁵⁰ E.-B. ALLO, *op. cit.*, p.CCXL.

¹⁵¹ G. BARDY, « Introduction », *Augustin. La cité de Dieu. Livre XIX-XXII. Triomphe de la cité céleste*, Texte de la 4^e édition de B. DOMBART et A. KALB, Traduction française de G. COMBES, Bibliothèque augustinienne, Œuvres de saint Augustin 37, Desclée De Brouwer, 1960, p.11.

¹⁵² AUGUSTIN, *La cité de Dieu. Livre XIX-XXII. Triomphe de la cité céleste, ... p.216-217.*

chercheurs, et aussi quelques clartés destinées à encourager et illuminer les persévérants :

Dans ce livre, il est vrai, qui porte le nom d'Apocalypse, beaucoup de choses sont dites d'une façon obscure afin d'exercer l'esprit des lecteurs et il s'y trouve peu de choses dont la clarté évidente permette, comme des traces sur une piste, de découvrir le reste et non sans peine, surtout qu'il répète les mêmes choses de si nombreuses façons qu'il paraît dire des choses différentes, alors qu'on découvre qu'il parle des mêmes choses tantôt d'une façon tantôt d'une autre ¹⁵³ .

Il faut donc distinguer deux sens : le sens que l'on peut expliquer, le sens caché que l'on doit entendre. Si Origène insiste sur l'interprétation spirituelle à partir de la distinction entre le sens littéral et le sens spirituel, Augustin propose d'interpréter les figures ¹⁵⁴ . La lecture biblique oblige ainsi à se poser des questions d'interprétation figurative : comme Origène l'a fait, Augustin propose aussi la lecture spirituelle plus que la lecture littérale.

Pour Augustin, la lecture spirituelle n'est pas corporelle ou littérale, mais figurative. Par exemple, le mot « sabbat » doit être compris autrement que l'un des sept jours. De même, la pensée du « sacrifice » doit aller au-delà de l'offrande habituelle de bêtes immolées ou de fruits de la terre. De même, le « bois » que Moïse a utilisé pour adoucir les eaux amères, la « pierre » sur laquelle Jacob a reposé sa tête, ou le « bélier » qu'Abraham a immolé à la place de son fils. Ce sont là autant de choses devenues signes. Autrement dit, le signe est lui-même une chose ¹⁵⁵ . La distinction *chose / signe* s'avère relative à un point de vue : toute *chose* – à l'exception de Dieu lui-même – peut éventuellement devenir *signe*. C'est dire le caractère arbitraire du signe que les analyses contemporaines mettent également en relief.

Chez Augustin, le lecteur des Écritures est invité à l'interprétation et non au savoir. Les caractéristiques de la pensée augustinienne se trouvent dans la relation étroite entre les lettres et l'intelligence, la dialectique du sujet de la conscience et de l'objet de la vérité : savoir – croire. Augustin lance cette aventure intellectuelle du sujet pour lire les Écritures : « Ceux qui connaissent les *tropes* les retrouvent dans les saintes lettres et cette connaissance leur est d'un certain secours pour l'intelligence de ces lettres ¹⁵⁶ ». Il dégage ainsi son herméneutique, une théorie du signe qui lui vaut aujourd'hui d'être reconnu comme l'un des premiers vrais théoriciens de cette science.

Augustin souligne que l'Écriture elle-même est du côté du doigt qui montre l'astre et

¹⁵³ *Ibid.*, ... p.273.

¹⁵⁴ Louis PANIER, « Devenir des figures – Figures en devenir. La théorie des figures dans l'exégèse biblique ancienne », *Lire Greimas*, Limoges, PULIM, nouveaux actes sémiotiques, 1997, p.155. L'auteur précise : « Ce qu'on appelle « figures » dans le corpus biblique, ce ne sont pas des termes d'un sens littéral qui seraient à lire « au sens figuré », ou allégoriquement ; bien au contraire, ce sont des figures aux figures, et n'adviennent que par la grâce d'un acte énonciatif qui les accomplit ».

¹⁵⁵ AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, I, II, 2, texte critique revu et corrigé par Madeleine MOREAU, Isabelle BOCHET et Goulven MADEC, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1997, p.79 ; *ibid.*, II, I, 1, ... p.137.

¹⁵⁶ AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, III, XXIX, 40, ... p.289. Chez Augustin, « Tropes » désignent « figures de style » : l'allégorie, l'énigme, la parabole, etc.

non de la lumière qui éclaire le doigt :

A ceux qui ne comprennent pas ce que j'écris je dis ceci : c'est comme s'ils voulaient voir la lune à son déclin ou à son début, ou un astre que je leur montrerais de mon doigt tendu ; si leur acuité visuelle n'était pas suffisante pour leur permettre de voir mon doigt lui-même, ce ne serait pas une raison pour m'en vouloir. Ceux, en revanche, qui, même après avoir pris connaissance de ces règles et les avoir comprises, n'auront pu pénétrer les obscurités des divines Écritures, qu'ils jugent qu'ils sont capables, bien sûr, de voir mon doigt, mais que, pour les astres vers lesquels ce doigt se tend afin de les montrer, ils sont incapables de les voir. Que les uns et les autres cessent donc de me critiquer, et qu'ils prient pour que Dieu accorde à leurs yeux la lumière. Car si je puis remuer mon doigt pour leur montrer quelque chose, je ne puis pas apporter à leurs yeux la lumière de façon qu'ils discernent et mon geste indicateur lui-même et l'objet que je veux leur indiquer¹⁵⁷ .

Pour Augustin, l'Écriture n'est pas une fin, mais un moyen. De même, la lecture des Écritures n'est pas un but en soi, mais elle est le moyen qui permet d'accéder à l'astre, au terme : à la charité¹⁵⁸. Découvrir et comprendre l'esprit caché derrière la lettre. Mais, cela ne signifie pas négliger la lettre. Augustin affirme que « l'homme qui s'appuie sur la foi, l'espérance et la charité, et les garde fermement, n'a besoin des Écritures que pour instruire les autres¹⁵⁹ ». Paradoxalement, on pourrait dire qu'il faut des Écritures pour vivre dans la foi, l'espérance et la charité. On commence par l'Écriture¹⁶⁰ .

1.3. La tradition spiritualiste

1.3.1. Méthode, catéchiste chrétien

Connu sous le nom d'Euboulios selon le témoignage d'Epiphane¹⁶¹, Méthode (+311) est l'un des Pères grecs. Il est mentionné aussi comme « évêque de la ville de Lycie nommée Olympe »¹⁶². Il est sans doute platonicien, parce que son *Banquet* est une imitation du

¹⁵⁷ *Ibid.*, Prologue 3, ... p.67.

¹⁵⁸ *Ibid.*, I, XXXV, 39, ... p.127.

¹⁵⁹ *Ibid.*, I, XXXIX, 43, ... p.133.

¹⁶⁰ Dans le temps patristique, il y a des citations et des allusions de l'Apocalypse chez Eusèbe de Césarée, Cyrille de Jérusalem, Epiphane de Salamine, Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nyssé. Voir *BIBLIA PATRISTICA. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, tome 4(1987) / 5 (1991) / 6 (1995) : J. ALLENBACH et alii, *Origène*, C.A.D.P., C.N.R.S.

¹⁶¹ Herbert MUSURILLO, « Introduction », *METHODE d'Olympe. Le Banquet*, Sources chrétiennes 95, Paris, Cerf, 1963, p.9.

¹⁶² *Ibid.*, p.10. Aujourd'hui, il y a l'autre opinion de F. DIEKAMP, Th. 1928, p.285-308 qui en fait un évêque de Philippe en Macédoine. Voir le note 1 de Pierre PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, ... p.10.

Banquet de Platon, à la fois dans le style et dans la forme ; mais sa structure montre une catéchèse chrétienne¹⁶³.

Dans le *Banquet*, Méthode expose sa manière de voir touchant les principales prédictions de l'*Apocalypse*. Il porte spécialement son attention sur l'*Apocalypse* ainsi que le *Cantique des cantiques*. En désignant la virginité, il parle du symbolisme de l'*Apocalypse*. Pour lui, la femme de Ap. 12 signifie la Vierge Marie et l'Église :

L'Apocalypse précise que l'Église fait naître un enfant mâle et vous, vous avez référé aux baptisés le processus d'aboutissement de ses douleurs, dont le terme est, d'après vous, le baptême ? Et bien, nous répondrons : Voyons, chicaneur que tu es, toi non plus tu n'es pas en état de prouver que l'enfant soit le Christ lui-même¹⁶⁴.

Méthode fonde l'identification entre la femme et l'Église sur des preuves scripturaires : les prophètes appellent l'Église tantôt « Jérusalem », tantôt « femme », tantôt « montagne de Sion¹⁶⁵ ». L' « enfant mâle » n'est pas Jésus de Nazareth, mais le Christ engendré spirituellement en chacun des croyants, fils mâle à l'image duquel tout chrétien doit être formé. Pour ceux qui sont chastes, la révélation finale ne sera point une douleur, mais une initiation aux mystères de la céleste chambre nuptiale.

Cette vision eschatologique qui est traditionnelle dans l'histoire de la pensée chrétienne, est encore soulignée par l'analyse du temps : l'ombre, l'image et la réalité. D'après Herbert Musurillo, c'est l'effort d'« unir un alexandrinisme modéré avec la métaphysique platonicienne de l'Ici-et-Là, de l'Ombre et de la Réalité¹⁶⁶ ». Pour Méthode, la virginité devient un moyen d'achever l'ascension platonicienne de l'âme, par quoi celui-là seul qui est chaste s'élève jusqu'à atteindre les réalités célestes. Il développe ses idées sur la transcendance divine de l'histoire. Prigent note que « Méthode ne veut y lire que des vérités morales éternelles exprimées sous formes de symbole¹⁶⁷ ». Dans ce sens où il a cherché la vérité éternelle, Méthode peut être qualifié comme spiritualiste. Mais il ne faut pas confondre l'attitude spiritualiste avec l'interprétation spirituelle ou figurative. L'attitude spiritualiste est une des tentations de la lecture biblique, parce qu'elle « pense atteindre le message sans confrontation avec la lettre du texte, avec la dure écorce de la parole humaine¹⁶⁸ ».

¹⁶³ *Ibid.*, p13-14.

¹⁶⁴ **METHODE d'Olympe, *Le Banquet*, (Introduction et texte critique par Herbert MUSURILLO, traduction et notes par Victor-Henry DEBIDOUR), Sources chrétiennes 95, Paris, Cerf, 1963, p.218-219.**

¹⁶⁵ Pierre PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, ... p.10.

¹⁶⁶ Herbert MUSURILLO, « Introduction », *METHODE d'Olympe. Le Banquet*, ... p.29.

¹⁶⁷ Pierre PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, ... p.11.

¹⁶⁸ Enzo BIANCHI, « Les enjeux de la lectio divina aujourd'hui », *Russia Orthodox Church. Representation to the European institutions*, May 17, 2007. Pour l'auteur, les deux autres tentations de la lecture biblique sont l'interprétation fondamentaliste et l'interprétation historique.

1.3.2. Tyconius, africain donatiste

Tyconius (ou Ticonius) est donatiste, il vécut en Afrique entre 380-420¹⁶⁹. Dans l'histoire de l'interprétation de l'*Apocalypse*, son commentaire occupe une étape importante du fait qu'il a systématisé l'exégèse. Son commentaire est malheureusement perdu, mais nous en trouvons des traces chez les écrivains postérieurs qui l'ont largement exploité.

C'est Augustin qui parle souvent de lui dans ses *Traité anti-donatistes* et, dans sa *Doctrina christiana*, III, XXXIV-XXXVII. Il expose et commente les sept règles célèbres de cet auteur pour parler du « trope » de l'Écriture sainte. En effet, Tyconius pense en Donatiste : il voit une part de Dieu et une part du diable dans le corps du Christ, qu'il dit « bipartitum ». Augustin reprend la ligne foncière de ces idées, non comme l'opposition de deux extrêmes corporelles visibles, mais comme celle de deux hommes ou de deux groupes spirituels d'hommes.

Le *Livre des Règles* de Tyconius contient une récapitulation : la désignation de l'Église universelle par la Jérusalem ancienne¹⁷⁰. Il découvre dans l'*Apocalypse* les destinées de son Église, en particulier ses luttes contre l'Église catholique¹⁷¹. Il a ainsi rompu avec le millénarisme ; il voit dans Ap. 22 la victoire du Christ dès l'Incarnation. Les « deux témoins », c'est l'Église munie des deux Testaments. Le « sept têtes » et les « dix cornes » de Ap. 17 sont les rois et les royaumes ennemis du Christ. Sa méthode est spiritualisante à l'excès¹⁷².

2. LE MOYEN ÂGE

Henri De Lubac souligne qu'il existait au Moyen Âge la même idée à partir des points de vue différents : le refus de s'en tenir au seul sens de la lettre¹⁷³. À la suite des Pères de l'Église, les exégètes médiévaux ont sans cesse dans leur pensée le texte de saint Paul : « La lettre tue, c'est l'esprit qui vivifie ». Mais cette « lettre qui tue », ce n'est pas la réalité historique, c'est l'interprétation littérale. Dans la continuité d'Origène ou d'Augustin, on cherchera ainsi l'intelligence spirituelle. L'« histoire » de l'Ancien Testament préfigure la « grâce » de l'Évangile : Richard de Saint-Victor l'exprime en comparant l'histoire au bois

¹⁶⁹ Le donatisme est considéré comme hérésie très violente. Il naît suite aux persécutions de Dèce. Son mouvement prend une ampleur, avec des doubles nominations d'évêques, des rebaptisassions (les Donatistes considèrent les sacrements comme non valides si l'évêque qui les a donnés est soupçonné de trahison), et des actes de violence, si bien que l'empereur Constantin va déclarer une loi contre les schismatiques en 317. La répression sera sévère jusqu'en 321 et leur vaudra de nombreux martyrs.

¹⁷⁰ Pierre PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, ... p.13 ; Th. CALMES, *op. cit.*, p.20.

¹⁷¹ Th. CALMES, *op. cit.*, p.19.

¹⁷² E.-B. ALLO, *op. cit.*, p.CCXLI.

¹⁷³ Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Première partie II, p.439.

et l'allégorie, ou sens mystique, à l'or¹⁷⁴.

La littérature chrétienne du Moyen Age représente une masse énorme de textes, sur une durée de plus de huit siècles, ou même d'un millénaire¹⁷⁵. François Bousquet définit ce Moyen Age, non pas été un temps « moyen » ou de transition, mais comme un prodigieux temps d'invention, particulièrement dans la rencontre de la culture et de la foi¹⁷⁶. C'est une « christianisation » de la mémoire et de l'imaginaire collectifs : les interprétations idéaliste ou mystique, et réaliste. Nous allons le voir notamment autour de l'*Apocalypse*.

2.1. La typologie mariologique

2.1.1. Cassiodore, organisateur de la culture

Cassiodore est le personnage important de son temps qui fut considéré comme littéraire et haut fonctionnaire du roi Théodoric. Il vécut entre 488 et 583 environ et rédigea ses *Institutiones divinarum litterarum* et *Institutiones saecularium litterarum*, à l'intention des membres de la communauté religieuse et intellectuelle qu'il avait fondée dans sa terre natale, à Vivarium en Calabre. La première partie introduit à l'étude de l'Écriture sainte, la seconde théorise le système des sciences : les trois « arts libéraux » (grammaire, rhétorique et dialectique) et les quatre sciences principales (l'arithmétique, la musique, la géométrie et l'astronomie)¹⁷⁷.

Sans doute est-ce à ce moment qu'il rédige ses *Complexiones in Apocalypsym*¹⁷⁸. Lorsqu'il écrit une interprétation de l'*Apocalypse*, Cassiodore fait une référence explicite à Tyconius, mais il voit dans les deux témoins un seul et unique personnage qui est l'Antéchrist¹⁷⁹. Pour Cassiodore, Ap. 12 parle d'une part de faits passés, l'ascension du Seigneur, d'autre part il prophétise le séjour au désert de sa mère qui n'est pas forcément identifiable à l'Église : Marie étant dans le passé une figure du sort futur de l'Église. Autrement dit, il la revoit dans le temps.

¹⁷⁴ Nous reprenons la citation d'H. DE LUBAC, *op. cit.*, Première partie II, p.512.

¹⁷⁵ Le Moyen Age peut se dire comme un millénaire, si on tient compte de la période de transition entre l'âge patristique et la renaissance carolingienne.

¹⁷⁶ François BOUSQUET, « Le Moyen Age », *Histoire chrétienne de la littérature. L'Esprit des lettres de l'Antiquité à nos jours*, (dir. Jean DUCHESNE) ... p.263.

¹⁷⁷ Olivier BOULNOIS, « L'Église, gardienne de la culture (V^e-VII^e siècle) », *Histoire chrétienne de la littérature. L'Esprit des lettres de l'Antiquité à nos jours*, (dir. Jean DUCHESNE)... p.219.

¹⁷⁸ Pierre PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, ... p.24. L'auteur s'en rappelle du trouble produit dans les esprits par les conquêtes de l'Islam et la prédication des croisades.

¹⁷⁹ P. Th. CALMES, *op. cit.*, p.23.

Cassiodore constitue une vaste bibliothèque et enjoint aux moines de copier et de traduire les auteurs païens comme les chrétiens (en particulier Origène), ouvrant ainsi la voie pour les monastères médiévaux¹⁸⁰. Avec lui, nous pouvons donc repérer au moins deux choses : il ouvre la culture médiévale en faisant copier et traduire les écrits qui concernent finalement la lecture ; il essaie d'articuler la lecture biblique et la science contemporaine.

2.1.2. Ambroise Autbert et des typologies

Ambroise Autbert est relativement méconnu dans l'histoire. Mais il est l'auteur d'un commentaire énorme sur l'*Apocalypse* (écrit vers 760). En s'appuyant sur l'analyse de S. Bovo, P. Prigent parle de son commentaire sur Apocalypse 12¹⁸¹. Avec lui, nous pouvons remarquer une tendance qui dépasse l'horizon par rapport au passé. Autrement dit, il existe plusieurs typologies : typologie du désert, typologie du serpent, typologie de Marie et de Jésus.

Ambroise emprunte à Victorin les idées et la forme d'expression. Il est cependant très dépendant de Tyconius pour la façon d'interpréter, c'est-à-dire la façon systématique : la Femme de Ap. 12 est Marie, figure de l'Église qui chaque jour enfante de nouveaux peuples et forme ainsi le corps du médiateur ; l'Église subit l'hostilité constante du diable et de ses instruments, particulièrement les faux prophètes ; mais les fidèles connaissent une ascension mystique, le grand combat inauguré par le Christ expulse le diable.

2.2. Lectio divina

Au Moyen Age, nous trouvons le mouvement « lectio sacra » ou « lectio divina ». Nous n'en avons pas beaucoup de traces concernant l'*Apocalypse*, mais il est aussi à noter avec ce mouvement. Le mouvement de la « lectio divina » remonte jusqu'à la tradition juive et chrétienne ; il est systématisé et devient florissant avec la renaissance de la vie monastique au XII^e siècle.

2.2.1. Hugues de Saint-Victor

Hugues de Saint-Victor (+1141) est un promoteur du mouvement de « lectio sacra » ou de « lectio divina ». Saint-Victor est une abbaye qui venait d'être fondée près de Paris au début du XII^e siècle, Hugues y lance les nouvelles méthodes exégétiques qui marquent un progrès considérable dans son temps. L'école de Saint-Victor, d'après Roger Baron, « eut le souci d'unir étude et piété, vie active et vie liturgique et contemplative, science et sagesse¹⁸² ».

L'ouvrage d'enseignement d'Hugues, le *Didascalicon* (ou *Art de lire*), contient un

¹⁸⁰ Olivier BOULNOIS, « L'Église, gardienne de la culture (V^e-VII^e siècle) », ... p.219 ; Hubertus R. DROBNER, *Les Pères de l'Église. Sept siècles de littérature chrétienne*, (Joseph FEISTHAUER trad., Revu, adapté et complété pour l'édition française par une équipe de spécialistes), Desclée MCMXCIX, 1999, p.522-523.

¹⁸¹ Th. CALMES, *op. cit.*, p.24-26.

programme d'étude, une méthode de lecture. Il est considéré comme le texte fondateur de l'école de Saint-Victor qui synthétise les deux dimensions, l'Écriture sainte et le savoir scientifique (logique, éthique, philosophie, mécanique). Sa méthodologie se fonde ainsi sur l'articulation de l'Écriture et de la science.

Méditer, c'est pour Hugues « se livrer à la réflexion intellectuelle ; c'est aussi nourrir son âme de l'Écriture : c'est encore vivre en conformité avec la sagesse divine ¹⁸³ ». Il y a donc une *lectio* philosophique et une *lectio* chrétienne. C'est de « lectio divina » qu'il va s'agir. Pour Hugues, il n'y a pas la « piété séparée », mais l'action sanctifiée se joint à la prière.

De ce point de vue, il essaie d'établir le principe de la méditation de l'Écriture, de la création et des mœurs. Dans *De meditatione*, nous trouvons la notion générale de la méditation ¹⁸⁴. A propos de l'Écriture, nous trouvons chez Hugues la trilogie fondamentale : *modus, causa, ratio* ; ce qu'est la chose, son comment, son pourquoi. Il expose ensuite un triple aspect de la méditation de l'Écriture : sens littéral, sens allégorique, sens tropologique : *historia, allegoria, tropologia*.

C'est dans son *De verbo Dei* que nous avons la référence à l'*Apocalypse*. Hugues reprend : « La parole de Dieu est plus pénétrante qu'aucun glaive à deux tranchants » (Ap. 20, 12 ; Hb. 4, 12). La parole de Dieu est vivante ; c'est avec force qu'elle agit ; c'est avec acuité qu'elle discerne. En effet, il existe pour Hugues deux modes de parole : d'abord la parole de Dieu à notre adresse ; ensuite, notre parole à l'adresse de Dieu. Mais ces deux modes de parole ont encore deux façons à leur tour. Il continue :

C'est de deux façons que la parole de Dieu s'adresse à nous : intérieurement et extérieurement ; intérieurement, par l'aspiration; extérieurement, par la prédication. Par l'inspiration, c'est encore de deux façons : par la nature et par la grâce ; par la nature, quand il inspire à ces êtres créés la connaissance du bien ; par la grâce, quand il suggère à ces êtres rachetés l'amour du bien. – C'est aussi de deux façons que notre parole s'adresse à Dieu : en prenant conseil de la raison ; en rendant nos comptes. Si à présent nous ne voulons pas, de notre plein gré, prendre conseil de la raison pour agir, de toute nécessité, nous rendrons compte de nos actions, comme le dit l'Apocalypse : "les livres furent ouverts, puis un autre livre fut ouvert, celui de la vie. Enfin les morts furent jugés d'après ce qui était écrit dans les livres" ¹⁸⁵.

Il s'agit des effets de la parole. Il est à noter qu'il distingue le dedans et le dehors de la parole. Hugues, comme Augustin, se sert de la métaphore de l'œil dans ses *De sacramentis* et *In hierarchiam* ¹⁸⁶. L'œil de la chair ne voit que l'extérieur des corps ; l'œil

¹⁸² Roger BARON, « Introduction », *Hugues de Saint-Victor. Six opuscules spirituels. La Méditation. La Parole de Dieu. La réalité de l'Amour. Ce qu'il faut aimer vraiment. Les cinq Septénaires. Les sept Dons de l'Esprit-Saint*, (Introduction, Texte critique, traduction et notes par Roger BARON), Sources chrétiennes 155, Paris, Cerf, 1969, p.7.

¹⁸³ *Ibid.*, p.11-12.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.12.

¹⁸⁵ *Hugues de Saint-Victor. Six opuscules spirituels... p.75-76.*

du cœur ne voit que l'extérieur des cœurs ; l'œil de Dieu, tout intérieur, voit l'intérieur comme l'extérieur aussi bien des cœurs que des corps. L'Esprit qui illumine donne de voir et permet de discerner ce qui se cachait.

2.2.2. Guigues II et l'échelle spirituelle

Guigues II (+1188) est considéré comme père de la « lectio divina ». Grâce à lui, nous avons la définition systématique de la « lectio divina » dans sa *Lettre sur la vie contemplative* (ou *Echelle des moines*). Celui-ci fait partie des manuscrits de la *Scala Claustralium* dont les sources sont discutées et les rédacteurs érudits reconnaissent à bon droit Guigues II comme seul vrai auteur. Neuvième prieur de la Grande Chartreuse, Guigues II y parle des quatre degrés de l'échelle spirituelle :

Un jour, pendant le travail manuel, je commençai à penser à l'exercice spirituel de l'homme, et tout à coup s'offrirent à la réflexion de mon esprit quatre degrés spirituels : lecture, méditation, prière, contemplation. C'est l'échelle des moines, qui les élève de la terre au ciel... La lecture est l'étude attentive des Ecritures, faite par un esprit appliqué. La méditation est une opération de l'intelligence, procédant à l'investigation studieuse d'une vérité cachée, à l'aide de la propre raison. La prière est une religieuse application du cœur à Dieu pour éloigner des maux ou obtenir des biens. La contemplation est une certaine élévation en Dieu de l'âme attirée au-dessus d'elle-même et savourant les joies de la douceur éternelle¹⁸⁷ .

C'est la méthodologie de « lectio divina » qui se construit sur la lecture, la méditation, la prière et la contemplation. L'épistémologie de la lecture n'est pas restreinte à la simple lecture, mais comprend l'itinéraire de la parole dans le lecteur humain. Les quatre degrés sont liés les uns aux autres : « la lecture recherche la douceur de la vie bienheureuse, la méditation la trouve, la prière la demande, la contemplation la goûte¹⁸⁸ ». C'est en effet « une lecture prolongée » dont la démarche renvoie à celle du prophète dans l'*Apocalypse* :

A quoi bon, en effet, occuper le temps par une lecture prolongée, parcourir la vie et les écrits des saints, si ce n'est pour en puiser le suc par la mastication et la rumination, puis pour faire pénétrer ce suc jusqu'au secret du cœur en assimilant cette lecture, afin de considérer avec soin notre état grâce à elle et de nous efforcer d'accomplir les œuvres de ceux dont nous avons désiré recueillir les actions ?¹⁸⁹

Dans l'*Apocalypse*, le livre est à prendre et à dévorer : « Prends, dévore-le » (10, 9). Il

¹⁸⁶ Roger BARON, « Introduction », *Hugues de Saint-Victor. Six opuscules spirituels...* p.21-22.

¹⁸⁷ GUIGUES II Le Chartreux, *Lettre sur la vie contemplative (L'échelle des moines). Douze méditations, (Introduction et texte critique par Edmund COLLEDGE et James WALSH, traduction par un chartreux)*, Sources chrétiennes 163, Paris, Cerf, 1970, p.84-85.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p.86-87.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p.109.

s'agit de ressentir les effets d'un passage de l'écriture dans le corps : « Il remplira ton ventre d'amertume, mais dans ta bouche il sera doux comme du miel... Il te faut de nouveau prophétiser sur des peuples, et des nations, et des langues et des rois en grand nombre. » (Ap. 10, 9-11). Il s'agit de l'incarnation, l'incorporité de la parole.

Pour Guigues II, l'acte de lecture est plus concret : mastiquer, ruminer, faire pénétrer au cœur, en assimiler ce qu'on lit. Il s'agit de l'accomplissement des œuvres. Dans ce sens, il cite Ap. 3, 20 : « Dieu veut être prié par nous, il veut nous voir ouvrir le secret de notre volonté à la grâce qui survient et frappe à la porte ; il veut pour lui notre consentement¹⁹⁰ ».

L'échelle spirituelle est donc nécessaire pour que la parole s'accomplisse : il faut les quatre degrés et il faut qu'ils soient liés entre eux :

Nous pourrons déduire de tout cela que la lecture sans méditation est aride, la méditation sans lecture est sujette à l'erreur, la prière sans méditation est tiède, la méditation sans prière est sans fruit¹⁹¹.

Guigues II encourage les moines à qui il offre sa *Lettre sur la vie contemplative* (ou *Echelle des moines*) en disant qu'au faite de l'échelle, il y aura enfin celui qui dit « viens » comme dans Ap. 22, 17¹⁹².

2.3. L'argumentation historico-prophétique

2.3.1. Joachim de Flore et l'Évangile éternel

A partir du XIII^e siècle, nous pouvons remarquer une tradition qu'on pourrait appeler « historique » et « prophétique ». Le grand initiateur en est Joachim (1130-1202), abbé de Flore, qui est de l'ordre franciscain et qui ouvre à l'exégèse une voie toute nouvelle¹⁹³. D'après H. De Lubac, sa double postérité se croise entre l'histoire et l'esprit ; l'histoire s'occupe avant tout du mouvement spirituel, mais son esprit est très éloigné des exégètes qui héritèrent de ses conceptions et de ses méthodes¹⁹⁴.

L'Écriture sainte, pour Joachim de Flore, contient des « verbes mystiques » : il est possible de les expliquer d'abord en surface, dans l'histoire ; mais ensuite il faut les ouvrir pour montrer l'esprit qui s'y trouve caché¹⁹⁵. Il ne faut pas s'étonner que l'intelligence soit

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.111.

¹⁹¹ *Ibid.*, p.113.

¹⁹² *Ibid.*, p.123.

¹⁹³ Cf. E.-B. ALLO, *op. cit.*, p.CCXLVIII.

¹⁹⁴ Henri DE LUBAC, *op. cit.*, Seconde partie II, 1964, p.325.

¹⁹⁵ Nous reprenons Henri DE LUBAC, *op. cit.*, Seconde partie I, p.438, qui fait référence à JOACHIM de Flore, *Concordia novi ac veteris Testamenti* (Venetiis, 1519), 1. 5, c. 71 (f. 99, 3-4).

multiforme, puisque l'Esprit est multiple en ses dons. Pour Joachim, la diversité n'est pas opposition ni contradiction, et tous les mystères s'accordent au service d'une vérité ¹⁹⁶. Joachim partage l'idée de son temps sur l'intelligence spirituelle, mais il explique sa manière de l'entendre ¹⁹⁷.

Joachim envisage l'histoire du monde en trois âges ¹⁹⁸ :

1) L'âge de l'Ancien Testament : de la création à la naissance du Christ : l'âge de la terre ;

2) L'âge du Nouveau Testament : de la naissance du Christ jusqu'en l'année 1260, qui est l'époque des clercs : l'âge de l'eau ;

3) L'âge de l'intelligence spirituelle : l'époque des moines : l'âge du feu.

Un tel système est appliqué dans son commentaire de l'*Apocalypse* où Joachim cherche ses principes. D'abord, il cherche une concordance entre les écrits de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament. Ensuite, il cherche à lier l'histoire du Christ et l'histoire de l'Église dans le rapport avec l'histoire ultérieure de l'Église. Enfin, il établit une typologie à trois degrés : l'élévation d'Elie préfigure l'ascension laquelle annonce à son tour la victoire des parfaits. Dans ce commentaire, la venue du Christ ne signifie plus le centre de l'histoire, mais un épisode parmi d'autres.

Pour Joachim, l'*Apocalypse* s'interprète comme ses trois âges en sept périodes, sept persécutions. La femme du chapitre 12 se situe dans la 4^e période du 2^e âge, parallèle au 4^e jour de la création. Les luminaires du 4^e jour, comme la femme de la 4^e période, symbolise l'Église des ermites et des vierges. Dans sa *Concordance*, Joachim trouve un autre type de cette vie monastique et érémitique :

O mystère admirable ! Judith, depuis son veuvage, demeure dans le secret de sa maison, vaquant aux prières et aux jeûnes, un nombre de jours exactement pareil à ceux que la femme mystérieuse de l'Apocalypse passe dans le désert afin d'y être nourrie : 1260 jours soit un temps, deux temps et un demi-temps. Et nous trouvons là une concordance de plus ; car que signifie être nourrie spirituellement sinon vaquer aux prières et aux psaumes, aux vigiles, aux lectures pieuses, aux jeûnes et se garder, loin du siècle, immaculée ? ¹⁹⁹

La femme est donc l'Église des ermites et des moines qui reste cachée pendant les 1260 ans de l'Église papale, mais qui revient pour édifier l'Église spirituelle. Mais cette Femme est aussi Marie, mère du Christ, type de l'Église, qui souffre de l'enfantement, qui représente la mort du Christ ²⁰⁰. Les douze étoiles qui la couronnent sont douze vertus ;

¹⁹⁶ JOACHIM de Flore, *Expositio in Apocalypsin* (Venetiis, 1527), f. 154, 2 ; *Liber intoductorius in Apocalypsin* (Venetiis, 1527), f. 26, 3.

¹⁹⁷ Henri DE LUBAC, *op. cit.*, Seconde partie I, p.438.

¹⁹⁸ Pierre PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, ... p.41 ; Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, tome I : de Joachim à Schelling, Paris, LETHIELLEUX, 1978, p.87.

¹⁹⁹ *Nous reprenons la citation de P. PRIGENT qui renvoie à E. AEGERTER, Joachim de Flore, l'évangile éternel, t. II, Paris, p.67. Voir P. PRIGENT, Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse, ... p.42.*

la lune est l'humilité de ceux qui se laissent conduire par l'Esprit ; le soleil est la justice des parfaits ²⁰¹ .

Le Dragon, c'est le diable dont les têtes représentent Hérode, Néron, les empereurs hérétiques, la secte de Mahomet, un des rois de la nouvelle Babylone, le roi prophétisé par Daniel et enfin l'Antéchrist. Le dragon vaincu suscite l'hérésie arienne. L'Église échappe grâce aux ailes de l'aigle, cet aigle est la grâce de contemplation, les deux ailes sont la sagesse et l'amour de Dieu ²⁰² .

Comme le dit H. De Lubac, la pensée de Joachim est méthodique ²⁰³ . Même si sa pensée demeure obscure, les lignes de la théorie qu'il construit ne sont pas incertaines : elles sont au contraire d'une précision compliquée. Il s'appuie d'abord sur la lettre des deux Testaments. L'intelligence typique pour le mystère de l'Église est différenciée dans sa structure. Mais il existe l'intelligence spirituelle proprement dite. Telle est la distinction fondamentale qui conduit tout le système d'interprétation chez Joachim et qui permet de le situer dans la ligne d'Origène et d'Augustin.

La première, ou intelligence typique, s'applique aux pasteurs. Elle est en rapport avec la Trinité divine. La deuxième, ou intelligence spirituelle, est de trois sortes : historique, morale, allégorique ²⁰⁴ . L'intelligence historique n'est pas à confondre avec la lettre ou l'histoire elle-même, bien qu'elle en soit proche. L'intelligence morale traite des vertus et des vices. L'intelligence allégorique est en rapport avec la doctrine et la vie spirituelle. Ces trois premières sortes d'intelligence ne sont pas en continuité ; chacune a un mouvement qui va « du visible à l'invisible » ²⁰⁵ . Parmi ces trois, l'allégorie est supérieure, parce qu'elle comporte un sens doctrinal correspondant à la foi. Elle commence nécessairement par la tropologie, ainsi appelée de *tropos* (modus) et *logos* (sermo).

S'il existe l'unité des intelligences, c'est le schéma le plus fondamental et le plus usuel dans sa *Concordance* : celui des quatre intelligences de base : historique, morale, allégorique et typique ²⁰⁶ . Il n'y a point de rapport formel entre elles. L'intelligence typique

²⁰⁰ Cf. Pierre PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, ... p.43.

²⁰¹ *Ibid.*, p.43.

²⁰² *Ibid.*, p.43.

²⁰³ Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Seconde partie I, ... p.439.

²⁰⁴ *Ibid.*, p.439.

²⁰⁵ Henri DE LUBAC nous renvoie à JOACHIM, *Liber introductorius in Apocalypsin* (Venetii, 1527), f. 26, 2 : « Historica intelligentia est similitudo rei visibilis ad invisibilem, ut est aliqua virgo designata in libera, aliqua conjugata in ancilla. Moralis intelligentia est similitudo rei visibilis ad invisibilem secundum partem ut alicubi : sive secundum totum, ut est in ancilla significari carnem quae genuit in servitute, in libera mentem. » ; Voir *ibid.*, p.440.

²⁰⁶ Nous reprenons Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Seconde partie I, ... p.444, qui fait référence à JOACHIM de Flore, *Concordia novi ac veteris Testamenti* (Venetiis, 1519), 1. 5, c. 2 (f. 61, 3).

est d'une autre nature que l'histoire, la morale et l'allégorie. Elle n'est point une intelligence spirituelle. Elle ne nous fait pas passer « du visible à l'invisible », comme faisaient chacune à sa manière les autres intelligences. Mais elle nous maintient dans les faits, dans l'abstraction. Chez Joachim, il y a une distinction nette entre les intelligences²⁰⁷.

Si nous comparons Joachim avec ses prédécesseurs, il n'y a pas un contraste très fort. Joachim partage en effet la doctrine traditionnelle sur l'intelligence spirituelle de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament. Mais il en tire une méthode d'argumentation à partir de ses vues propres sur l'Église et sur l'histoire. L'originalité de Joachim se trouve, d'après Lubac et Tondelli, dans le concept fondamental de la concordance : « pour devenir ce champ de concordance, le champ de l'intelligence spirituelle a dû être non seulement étendu, mais transformé²⁰⁸ ».

La concordance n'est plus la correspondance de l'histoire au mystère, de la figure à la réalité profonde, ou de la lettre à l'esprit. Pour Joachim, c'est un schéma trinitaire qui est « une seule et multiple intelligence, spirituelle ou mystique²⁰⁹ ». Face à la dualité des Églises grecque et latine, il n'y a chez Joachim que l'unicité de l'Église du Christ s'accomplit. C'est en effet pour lui « l'Évangile éternel », « le ciel nouveau et la terre nouvelle » (Ap 21) qui va provoquer des querelles non seulement à l'époque, mais jusqu'à nos jours²¹⁰.

2.3.2. Pierre Jean Olivi et l'homme spirituel

Avec Pierre Jean Olivi (1248-1298), nous pouvons voir comment les théories de Joachim sont développées par les franciscains. H. De Lubac rapporte certaines de ses expressions²¹¹ : « le joachimisme français atteint son stade le plus élevé » ; « un grand élan au mouvement joachimite dans l'ordre franciscain » ; pour Jean Olivi, « la sixième époque du monde est marquée non par la publication d'un nouvel Évangile, mais par le renouvellement de l'Évangile du Christ sur la base de la très haute pauvreté contenue dans la règle de saint François, qui s'identifie avec l'Évangile ».

François d'Assise est en effet si différent du modèle imaginé par Joachim. Pour Olivi, François est une sorte de réapparition du Christ sur terre, mais en totale dépendance de lui : « après le Christ et sous le Christ »²¹². En fait, c'est la pensée qu'on rencontre déjà chez Bonaventure. Olivi va plus loin. Si Joachim avait identifié l'ange du sixième sceau

²⁰⁷ Henri DE LUBAC, Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, Seconde partie I, ... p.445.

²⁰⁸ *Ibid.*, p.460.

²⁰⁹ Henri DE LUBAC nous renvoie à la *Concordia novi ac veteris Testamenti* (Venetiis, 1519), 1, 2, tr. I, c. 7. Voir *ibid.*, p.461.

²¹⁰ Henri DE LUBAC note que depuis plus d'un siècle, les travaux sérieux sur Joachim de Flore se sont multipliés. Voir Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, tome II : *de Saint-Simon à nos jours*, Paris, P. LETHIELLEUX, 1981, p.468-480.

²¹¹ *Ibid.*, p.93-94.

décrit dans l'*Apocalypse* à un pape futur, Olivi veut y voir François, ce rénovateur de la vie du Christ, celui qui a bouleversé les âmes pour les rappeler à la simplicité première de l'Évangile, à la pauvreté, à l'humilité, enseignées et vécues par le Christ²¹³.

Mais Olivi n'accuse pas formellement des idées joachimites, au contraire, il estime Joachim. L'Église catholique le condamnera lui aussi avec Joachim, notamment ses soixante propositions tirées de sa *Lectura super Apocalypsim*, au concile de Vienne, en 1326²¹⁴. Il est accusé de nombreuses hérésies par certains, mais il est loué au contraire pour son orthodoxie parfaite par d'autres²¹⁵.

En expliquant l'*Apocalypse*, Olivi a souhaité la possibilité d'une Église devenue plus sainte, plus soumise à l'Esprit de Dieu. Un tel souhait n'était pas hostile à l'Église de Rome. En écrivant « l'Antéchrist mystique », il ne cherche pas à deviner les traits : antipape, roi persécuteur, apostat, faux prophète, faux messie, ou même prétendu Dieu ? Il dit : « Je l'ignore ; Dieu le sait ; il me suffit de savoir qu'il sera un être de mensonge et contraire au Christ »²¹⁶. Quant au jugement, c'est pour Olivi un jugement d'ordre moral qui concerne la Passion du Christ, qui ne cesse de se renouveler dans la passion de son Église²¹⁷.

En ces derniers temps, tous les maux redoublent et s'accumulent : « fautes morales, erreurs philosophiques, mauvaises mœurs ecclésiastiques, décadence de l'ordre franciscain²¹⁸ ». Olivi a conscience de vivre dans ce temps de ténèbres. Il s'agit de la nécessité de l'homme spirituel. Mais dans toutes les images et les prévisions apocalyptiques, ou dans les spéculations sur les sept âges du monde, la théorie joachimite donne l'ambiguïté de sorte qu'elle soulève des arguments.

2.3.3. Bonaventure et le christocentrisme

A l'instar de son contemporain Thomas d'Aquin, Bonaventure (1221-1274) est l'un des piliers de la pensée chrétienne au Moyen Âge. Il compare la profondeur de l'Écriture sainte à celle d'une forêt obscure²¹⁹. Pour Bonaventure, l'Écriture « ne peut pas ne pas comporter un sens spirituel, puisqu'elle a Dieu pour auteur²²⁰ ». Mais le sens spirituel

²¹² *Ibid.*, p.94-95.

²¹³ *Ibid.*, p.96.

²¹⁴ *Ibid.*, p.97.

²¹⁵ *Ibid.*, p.97. Parmi les sympathisants, il y a le saint Antonin de Florence, le père Hilaire de Milan.

²¹⁶ *Ibid.*, p.99.

²¹⁷ *Ibid.*, p.99-100.

²¹⁸ Citation de H. DE LUBAC, *ibid.*, p.100.

²¹⁹ Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Seconde partie II, ... p.265.

n'est pas pour lui le sens même qui se dit chez les Spirituels. Devenu, alors qu'il est encore jeune, supérieur général des franciscains, Bonaventure se trouve confronté à la querelle entre les partis Spirituels et Conventuels, c'est-à-dire entre partisans de la pauvreté absolue et partisans d'une évolution de l'ordre. Bonaventure condamne les Spirituels, en particulier les joachimistes.

Bonaventure voit dans l'*Apocalypse* une prophétie orientée vers la fin des temps²²¹. Pour lui, la femme du chapitre 12 est la Vierge au sens littéral, l'Église au sens mystique ; en son état céleste, la femme couronnée des 12 étoiles est l'Église entourée des 12 apôtres qui personnifient les 12 articles de la foi. La femme réfugiée au désert signifie les fidèles qui devront fuir au temps du grand combat de l'Église contre l'Antéchrist. La queue du Dragon qui « balayait le tiers des étoiles du ciel, les précipita sur la terre » (Ap. 12, 4), correspond au moment où le signe de la femme et celui du Dragon sont en opposition. La guerre céleste prophétise la guerre finale contre l'Antéchrist. Les deux ailes données à la femme (Ap. 12, 14) sont encore l'amour de Dieu et du prochain ou les vœux religieux de chasteté et pauvreté.

Le christocentrisme bonaventurien voit dans « l'arbre de vie » de Ap. 22, 2 le Christ, celui qui contient en lui tous les trésors de la sagesse et de la science²²². Etienne Gilson vient à conclure : ses vues « n'ont rien de commun avec celles de l'abbé de Flore et se tiennent dans le cadre fixé par la tradition ». Pour Joseph Ratzinger, Bonaventure s'appuie également sur l'opposition parallèle des deux âges, deuxième et troisième âges, ainsi que Joachim, mais il s'agit pour Bonaventure au contraire de montrer que le Christ est le véritable centre, le tournant de l'histoire. L'ange de l'*Apocalypse* par lequel Joachim était fasciné n'est pas, pour Bonaventure, porteur de quelque Evangile nouveau, message ou livre, mais au centre de ses ailes se détache l'image d'un homme crucifié.

2.3.4. Thomas d'Aquin et la métaphysique

Thomas d'Aquin (1228-1274) a mis la philosophie au service de la pensée théologique et particulièrement la philosophie d'Aristote, mais en la dépassant là où elle était historiquement conditionnée. Pour lui, l'acte de celui qui connaît a pour terme le réel, même si la connaissance n'assimile que certains aspects sensibles ou intelligibles de celui-ci. La connaissance sensible nous apporte déjà au-delà de l'apparence, un véritable contact avec le réel. Il est donc certain que son idée d'avenir était assez différente de celle de l'Evangile éternel de Joachim.

D'après Etienne Gilson, comme Bonaventure a transposé la pensée de Joachim, Thomas a transposé la pensée de Siger, disciple d'Aristote²²³. A partir de cela, nous

²²⁰ *Ibid.*, p.266.

²²¹ Pierre PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, ... p.34-35.

²²² Pour le christocentrisme bonaventurien qui suit dans les phrases suivantes, nous consulterons toujours Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, tome I ... p.136-139.

²²³ *Ibid.*, p.142.

notons, avec H. De Lubac, qu'il existe à la fois la différence et la convergence d'attitude de Bonaventure et de Thomas d'Aquin en face du joachimisme. Devant le joachimisme, la réaction des deux grands maîtres de l'époque fut donc réciproquement inverse. Thomas d'Aquin a également le souci de la tradition, mais il se trouve « renforcé par un tour d'esprit plus rationnel, plus organisateur²²⁴ ».

Dans l'un des derniers chapitres du *Contra impugnantes*, Thomas traite de l'Évangile éternel. En citant Paul et Augustin, il précise d'abord que le temps, proche ou lointain, est impossible à déterminer. Et il parle des derniers temps en attaquant la doctrine joachimite :

***Ils tombent dans la fosse qu'ils ont eux-mêmes creusée, ceux qui imputent aux autres une nouvelle doctrine qu'ils nomment Évangile du Règne, et qui donnent cet Évangile du Règne comme un signe manifeste (des derniers temps)*²²⁵ .**

Il en parle encore dans sa *Somme théologique*, mais il remonte à la source, et cette fois il l'attaque de front :

***Aucun état de la vie présente ne peut être plus parfait que l'état de la loi nouvelle ; rien en effet ne peut être plus proche de la fin dernière que ce qui introduit immédiatement à cette fin ; or c'est ce que fait la loi nouvelle. D'où ces mots de l'Apôtre, Hebr. 10, 9 : « Ayant donc, frères, l'assurance voulue pour l'accès au sanctuaire dans le sang du Christ, voie nouvelle qu'il a inaugurée pour nous, approchons-nous... »*²²⁶ .**

Il n'y a donc que la loi évangélique, qui est appelée loi nouvelle, et cette loi nouvelle est « la grâce même du Saint-Esprit, qui est donnée aux fidèles du Christ²²⁷ ». Il n'accorde rien à l'idée d'un parallélisme entre le déroulement temporel sous la loi ancienne et la succession des événements historiques sous la loi nouvelle. C'est la mise en forme conceptuelle avec un souci métaphysique et rationaliste. Thomas fait reproduire une interprétation courante chez les Pères²²⁸. Thomas dit à peu près équivalamment : « lex gratiae », « lex fidei », « lex evangelii », « lex libertatis », « les Spiritus »²²⁹. Il parle du mystère indépassable en assimilant d'emblée « loi évangélique » et « grâce du Saint-Esprit ».

Thomas dit que « l'Église croît dans ses énoncés dogmatiques, comme dans ses formes de vie sociale²³⁰ », mais il repousse toute disjonction entre un temps présent de

²²⁴ *Ibid.*, p.142.

²²⁵ Nous reprenons Henri DE LUBAC, *ibid.*, p.146-147, qui renvoie à *Contra impugnantes*, p.3, sect. 2, c. 5. *Opuscula theologica*, 2, Marietti, 1954, p.105.

²²⁶ Nous reprenons encore Henri DE LUBAC, *ibid.*, p.149, qui renvoie à la *Somme théologique*, *Prima secundae*, q. 106, réponse.

²²⁷ *Somme théologique*, *Prima secundae*, q. 106, art. 1.

²²⁸ Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, tome I ... p.153.

²²⁹ Henri DE LUBAC nous renvoie à Y. CONGAR, *Le sens*, P 96 et 98. Voir Henri DE LUBAC, *ibid.*, p.153.

l'Église du Christ et un temps à venir d'une Église de l'Esprit. Pour lui, la figure unique et totale de l'Église s'affirme dans la conclusion de l'*Apocalypse*, où l'Esprit et l'Église disent d'une seule voix : « Viens, Seigneur Jésus ! ». Il s'agit toujours et du Christ, et de l'Église, et de l'Esprit.

3. LES TEMPS MODERNES

On peut associer la modernité à la poursuite de l'idéal développé par les philosophes des Lumières (Rousseau, Kant, etc), c'est-à-dire à la lutte contre l'arbitraire de l'autorité, contre les préjugés et contre les contingences de la tradition. Pour certains, la modernité est donc considérée comme crise. Il s'agit de l'ensemble des conditions historiques matérielles qui permettent de penser la libération vis-à-vis des traditions, des doctrines ou des idéologies données et non problématisées par une culture traditionnelle.

Dans ces temps modernes, l'irruption de l'esprit critique semblait fragiliser le christianisme. Jean-Robert Armogathe note que, qu'elle soit acceptée ou refusée, la foi chrétienne continue cependant de faire toute l'activité et la vie quotidienne reste imprégnée de comportements religieux et de références bibliques²³¹.

Les controverses religieuses, en un premier temps, mettent l'Écriture sainte au centre du débat, ce qui entraîne un effort critique sur les textes bibliques. Il va falloir désormais être attentif à la permanence ou au surgissement du christianisme dans d'autres domaines que les formes traditionnelles. Tandis que s'affirme en effet, sous le signe des « Lumières », un optimiste rationaliste, les temps modernes restent un âge inquiet. Le temps des crises et du soupçon conduit à celui de l'enthousiasme, dans la mouvance de l'Esprit²³².

3.1. La prophétie du sort de l'Église

3.1.1. Martin Luther et les réformateurs

Martin Luther (1483-1546) est un moine allemand qui a été l'initiateur du protestantisme (luthéranisme). En 1517, il a présenté 95 thèses contre le trafic des indulgences, dont la publication marque le début de la Réforme. Il a traduit la Bible en allemand, « la langue du peuple », grâce à laquelle on connaît son interprétation de l'*Apocalypse*.

Pour Luther, Ap. 4 à 10 annoncent l'histoire de l'Église jusqu'à Mahomet, et à partir de Ap. 13, c'est une prophétie de l'empire papal terminée par le jugement et la fin du monde²³³. C'est dire que Luther identifie l'empire papal à l'Antéchrist : les deux bêtes de

²³⁰ Nous reprenons Henri DE LUBAC, *ibid.*, p.155.

²³¹ Jean-Robert ARMOGATHE, « Introduction – Les Temps modernes », *Histoire chrétienne de la littérature. L'Esprit des lettres de l'Antiquité à nos jours*, (dir. Jean DUCHESNE)... p.437-438.

²³² Voir *ibid.*, p.439.

Ap. 13 symbolisent l'alliance de la papauté et de l'empire ; la blessure mortelle qui est guérie (Ap. 13, 3) signifie que l'empire à jamais déchu a été remplacé, grâce aux papes, par le Saint Empire ²³⁴. Ap. 11 et 12 sont, comme une oasis de consolation, les promesses d'assistance divine dans l'épreuve et de victoire finale réservée aux fidèles ²³⁵.

Les disciples de Luther n'ont pas une interprétation différente : Matthias de Janow assimile l'Église catholique à la race du serpent ancien ; Milic voit, dans Ap. 12, 11, la victoire promise aux fidèles sur le Pape-Antéchrist ; J. Koch interprète les sceaux dans l'*Apocalypse* comme prédications afférentes à la Réforme ; pour Jean Funke, le nombre 666 se rapporte à l'autorité romaine ²³⁶. Il s'agit de l'interprétation anti-papale et de la polémique luthérienne.

3.1.2. John Foxe et l'école anglaise

L'exégèse protestant passe d'Allemagne en Angleterre, tout en restant ce qu'en on fait les promoteurs de la Réforme, une guerre contre l'Église et la papauté.

John Foxe (Jean Fox, 1516-1587) était ecclésiaste et théologien britannique. À cause de son intérêt pour la doctrine naissante de Luther, il fut rejeté par l'Église anglicane qui fit de lui un martyr. Il voit dans Ap. 12 la description du sort de l'Église chrétienne des premiers siècles dont l'Église romaine n'est qu'une caricature et des persécutions qu'elle connaît jusqu'aux victoires de Constantin ²³⁷. Le désert pour lui signifie l'état de dénuement dans lequel se trouve toujours l'Église, ce qui est vrai des Vaudois, des Anglais, des Luthériens mais sûrement pas de l'Église romaine ²³⁸.

L'interprétation de John Foxe se poursuit avec John Napeir, Joseph Mede, James Durham et Isaac Newton ²³⁹ : Ap. 12 est interprété comme la situation de l'Église pendant les premiers siècles ; les six premiers sceaux figurent l'histoire de l'empire romain jusqu'à Dioclétien, période de grandeur, à laquelle correspond une période de décadence représentée par la série des trompettes. Foxe en conclue que les chrétiens fidèles doivent se séparer de l'Église romaine.

Il s'agit de l'exégèse historico-prophétique. David Paraeus distingue alors deux

²³³ P. PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, ... p.55.

²³⁴ Th. CALMES, *op. cit.*, p.29.

²³⁵ P. PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, ... p.55.

²³⁶ P. PRIGENT, *ibid.*, p.55-57 ; Th. CALMES, *op. cit.*, p.29.

²³⁷ P. PRIGENT, *ibid.*, p.59.

²³⁸ *Ibid.*, p.59.

²³⁹ *Ibid.*, p.60 ; Th. CALMES, *op. cit.*, p.32-33.

parties dans Ap. 12 : les versets 1 à 5 racontent les événements du christianisme primitif et de la sainte famille, dans les versets 7 à 17 sont prophétisés les changements de l'Église pendant les siècles suivants ²⁴⁰. J. Cluverus poursuit aussi une exégèse historique : pour lui, ce n'est pas la Vierge qui enfante l'enfant, mais l'Église qui enfante spirituellement Jésus-Christ en le formant dans l'âme des hommes et qui traverse les souffrances de la persécution jusqu'à Constantin ²⁴¹.

L'interprétation historique est utilisée souvent pour justifier la position morale privilégiée. J. Gerhard précise l'enfantement de la femme : c'est l'enfantement de l'Église qui a lieu sous Constantin lors du concile de Nicée, son fils c'est la profession publique et ouverte de Jésus-Christ dans l'univers romain ; l'ennemi du fils devient à ce moment l'arianisme ; dans cette perspective, la victoire est celle de l'orthodoxie ²⁴².

J. Koch (J. Coccejus) reprend la théorie de la récapitulation. Dans la série septénaire il retrouve l'histoire de l'Église symbolisée successivement par les sept lettres, les sept sceaux, les sept trompettes et les sept coupes : cette histoire comprend la prédication de l'évangile, la destruction du Judaïsme, les hérésies depuis Arius jusqu'à Mahomet, la période de troubles intérieurs suscités par la papauté, la séparation déterminée par la Réforme, la guerre de Trente ans ²⁴³.

3.1.3. Grotius et Bossuet : le retour au passé

P. Th. Calmes note que durant le XVII^e et le XVIII^e siècle, les travaux sur l'*Apocalypse* se multiplient ²⁴⁴. Parmi les commentateurs protestants, nous pouvons distinguer quelques auteurs pour lesquels Ap. 12 se lit uniquement comme une prophétie du sort de l'Église au I^{er} siècle. Il s'agit du mouvement de retour aux méthodes antérieures.

Hugo Grotius (1583-1645) appartient à la même époque, au même genre d'interprétation que les précédents commentateurs qui lisent dans l'*Apocalypse* la prophétie de l'histoire de l'Église. Avocat protestant hollandais, Grotius n'offre rien d'original sous le rapport de l'interprétation de l'*Apocalypse*. Il voit en Ap. 12 l'histoire de Simon le magicien et de la persécution néronienne ; les sept têtes du monstre correspondent à la série des empereurs romains ²⁴⁵. On voit cependant chez Grotius une tentative de critique littéraire qui consiste à voir dans l'*Apocalypse* un recueil de visions ²⁴⁶.

²⁴⁰ P. PRIGENT, *ibid.*, p.61.

²⁴¹ *ibid.*, p.63.

²⁴² *ibid.*, p.63.

²⁴³ *ibid.*, p.65-66 ; Th. CALMES, *op. cit.*, p.33.

²⁴⁴ Th. CALMES, *op. cit.*, p.34.

²⁴⁵ Th. CALMES, *op.cit.*, p.34 ; P. PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, ... p.84.

²⁴⁶ Th. CALMES, *op. cit.*, p.34.

Grotius fut suivi, en France, par Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704), évêque de Meaux. Bossuet voit dans l'*Apocalypse* les destinées de l'empire romain depuis Trajan jusqu'à la ruine de Rome par Attila ; il applique le sixième sceau à la destruction de Jérusalem et la quatrième trompette à la révolte de Barcochébas²⁴⁷. Avec Bossuet, l'interprétation historico-prophétique de l'*Apocalypse* reprend tous ses droits : l'exégèse mi-historique mi-prophétique.

Allo note que Bossuet cherche, comme Grotius l'a fait, trop de détails matériels précis dans les prophéties²⁴⁸. Ayant la perspective strictement limitée au passé, Bossuet est loin de la position fondamentalement eschatologique de l'école jésuite, qui refuse l'alternative entre l'histoire et la prophétie²⁴⁹.

3.2. La tradition spiritualiste

Tandis que l'exégèse historico-prophétique règne en souveraine absolue, certains commentateurs catholiques et protestants poursuivent un spiritualisme fort classique. L'interprétation spiritualiste n'offre pas à l'exégèse les identifications historiques : par exemple, la marque de la Réforme se reconnaît au refus d'identifier la femme de Ap. 12 à la Vierge, même si l'on admet qu'il soit question de la naissance du Seigneur²⁵⁰.

En 1730 paraît en Angleterre une œuvre anonyme dont l'auteur signe D. D.²⁵¹. Dans ce commentaire, Ap. 12 est compris comme une prophétie ecclésiastique. L'Église y est représentée comme brillante de la foi en Jésus-Christ, elle méprise les choses de ce monde et porte les couronnes de la doctrine des apôtres et de leurs successeurs.

Jeanne-Marie Bouvier de la Mothe-Guyon (Madame Guyon, 1648-1717) est une mystique française. Son interprétation est morale et mystique plus qu'ecclésiologique : la femme est la vérité qui doit descendre du ciel sur terre ; elle est aussi l'Église qui veut enfanter la vérité²⁵². L'enfant aussitôt né est donc la vérité et la justice, mais aussi l'esprit intérieur de sorte qu'il est un deuxième avènement de Jésus-Christ. Le combat au ciel (Ap. 12, 7-9) est donc le combat de l'amour pur et de l'amour propre.

On situe Paul Claudel (1868-1955) sur la frontière entre les exégèses spiritualiste et historico-prophétique²⁵³. Parce qu'il dégage d'abord le principe spirituel à partir du texte apocalyptique, et il en propose des vérifications historiques.

²⁴⁷ Th. CALMES, *op. cit.*, p.34.

²⁴⁸ E.-B. ALLO, *op. cit.*, p.CCLVIII.

²⁴⁹ P. PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, ... p.76 et 85.

²⁵⁰ *Ibid.*, p.76.

²⁵¹ *Ibid.*, p.95.

²⁵² *Ibid.*, p.96.

3.3. La Bible au risque de la critique

Depuis la fin du XVII^e siècle jusqu'au XIX^e siècle, l'exégèse s'engage dans la voie de la critique. À partir de cette période, l'interprétation historico-prophétique est éclipsée par la méthode documentaire et scientifique²⁵⁴.

3.3.1. Richard Simon et la règle de la critique

Richard Simon (1638-1712), prêtre de l'Oratoire, publia à Paris en 1678 une *Histoire critique du Vieux Testament* qu'il devait compléter onze ans plus tard par une *Histoire critique du Nouveau Testament*. Il est entraîné à l'examen des manuscrits et il commence par enquêter sur la langue biblique, la grammaire hébraïque et l'édition des massorètes. Il confronte celle-ci à la Septante et retrace l'histoire des versions de l'Ancien Testament antérieures à la révision massorétique ; il passe aussi en revue les traductions modernes du texte en latin. Il s'agit de l'authenticité des auteurs humains et de l'inspiration des Ecritures²⁵⁵.

Ainsi, le sens spirituel continue bien à être désigné pour Simon comme l'horizon de la lecture. Simon apprécie aussi la traduction des Pères. Son enquête se tient à l'écart des arguments théologiques, il reste à l'intérieur au cercle de la foi chrétienne. Mais sur ce fond, il donne « un examen attentif des anciens manuscrits selon les règles de la critique²⁵⁶ », « une exploration minutieuse et exigeante, circonscrite à la lettre d'un livre qui suscite un nombre croissant de questions²⁵⁷ ».

Jean Steinmann apprécie l'entreprise de R. Simon : « Son importance égale celle d'Erasmus de Rotterdam ou de Baruch de Spinoza... Pour la connaissance de la Bible, Bossuet devant lui n'existait pas, ni à plus forte raison Fénelon. De la Renaissance à la fin du XIX^e siècle, son génie domine l'exégèse biblique²⁵⁸ ».

Mais ses contemporains ne l'ont pas reconnu. L'entreprise de R. Simon se heurta immédiatement à une résistance massive. Il fut exclu de l'Oratoire en 1678 : il a été attaqué, non seulement par les savants et critiques de son temps, aussi bien jésuites que jansénistes, aussi bien par Bossuet, Huet, Mabillon que par les protestants orthodoxes, mais par presque tous les auteurs qui ont écrit sur l'Ancien Testament à la fin du XVII^e

²⁵³ *Ibid.*, p.97.

²⁵⁴ Th. CALMES, *op. cit.*, p.36.

²⁵⁵ Cf. Anne-Marie PELLETIER, *D'âge en âge les Ecritures. La Bible et l'herméneutique contemporaine*, le livre et le rouleau 18, Bruxelles, Edition Lessius, 2004, p.12.

²⁵⁶ Jean STEINMANN, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Paris, Esclée de Brouwer, 1959, p.258.

²⁵⁷ Anne-Marie PELLETIER, *op. cit.*, p.13.

²⁵⁸ Jean STEINMANN, *op. cit.*, p.7.

siècle et dans la 1^{ère} moitié du XVIII^e siècle. La condamnation par Rome de la plupart des écrits de R. Simon justifie amplement le zèle de Bossuet.

À propos de l'authenticité du Nouveau Testament, Simon rapporte les arguments suivants :

Cette diversité de style fait conclure à Denys, évêque d'Alexandrie, que l'Apocalypse n'est point de l'apôtre saint Jean et il dit en même temps qu'il est incertain qui a été ce Jean, lequel ne s'est pas assez distingué des autres qui ont porté le même nom. Il prouve néanmoins qu'il n'y a nulle apparence que ce soit Jean surnommé Marc, dont il est parlé dans les Actes des Apôtres et qui a été compagnon des voyages de saint Barnabé et de saint Paul, parce qu'il ne les suivit point en Asie. C'est pourquoi il juge que ç'a été un de ceux qui ont vécu à Ephèse, où il y eu deux sépulcres de ce nom. Il a recours à la différence de style, d'où il prétend prouver que l'apôtre saint Jean qui a écrit l'Évangile et une Épître ne peut être l'auteur de l'Apocalypse. On trouve selon lui les mêmes choses et les mêmes expressions dans les deux premiers livres ; l'Apocalypse au contraire en est entièrement éloignée ²⁵⁹ .

D'après Simon, la prophétie a deux sens : celui du texte et celui qu'elle a pris dans la tradition ²⁶⁰ . Il fait l'application de ce principe important aux livres prophétiques. Les premiers Chrétiens parlaient grec et la version des Septante était une œuvre purement juive et antérieure à l'ère chrétienne. Autrement dit, l'exégèse dite « spirituelle » était une méthode juive.

Il en résulte pour Simon qu'il faut lire en Juif dans le Nouveau Testament. Simon s'attache au sens « spirituel » à partir duquel il voit la foi chrétienne. Non qu'il croie qu'en elle-même l'exégèse « spirituelle » prouve quelque chose, mais elle a servi de véhicule à la foi traditionnelle ²⁶¹ . En « bon Augustinien ²⁶² », Simon en revient donc à la confirmation de l'existence d'une grâce inconnue des Pères.

3.3.2. D. Völter et la critique rédactionnelle

Si l'*Apocalypse* était expliquée selon les préoccupations religieuses et les conditions historico-politiques de l'époque où elle a vu le jour, c'est à partir de la critique littéraire qu'on a commencé à dire qu'elle est un livre retouché et rédigé comme tous les autres livres.

En 1882, Daniel Völter publia *Die Entstehung der Apokalypse (L'Origine de l'Apocalypse)* dont la réédition, faite trois ans plus tard, comprend un exposé méthodique de son système : il distingue dans l'*Apocalypse* deux parties principales : partie documentaire et partie rédactionnelle ²⁶³ . Chacune de ces deux parties se subdivise en

²⁵⁹ Nous reprenons Jean STEINMANN, *op. cit.*, p.263.

²⁶⁰ Jean STEINMANN, *op. cit.*, p.265.

²⁶¹ *Ibid.*, p.264.

²⁶² *Ibid.*, p.294.

plusieurs éléments. Entre ces deux, la partie documentaire porte en elle deux sources : une « Urapokalyptose » supposée avoir été écrite vers 65 et un document complémentaire retouché et rédigé. Tout le reste du livre est composé de trois rédactions successives élaborées la première sous Trajan, la deuxième sous Adrien et la troisième vers 140.

Cette théorie de D. Völter se heurte à beaucoup de contradicteurs : Harnack, Hilgenfeld, Jülicher, Jacobson, Schürer, Zahn. Il existe cependant les sympathisants sous une forme mitigée, plus solide : par exemple, Weizsäcker (*L'Âge apostolique*)²⁶⁴. Celui-ci distingue dans l'*Apocalypse* les fragments auxquels il croit pouvoir assigner une origine déterminée : les morceaux du livre auront été écrits à des périodes différentes ; le cadre général du livre représenterait l'élaboration rédactionnelle.

3.3.3. E. Vischer et la critique révisionnelle

En 1886, un autre critique, Eberhard Vischer publia une monographie très marquante. Moins soucieux de distinguer les différentes sources qui ont pu servir à la composition de l'*Apocalypse*, Vischer concentre son attention sur Ap. 11 et 12 ; il y voit le point central du livre et en fait le pivot de son argumentation : il s'agit en effet de la naissance du Messie, mais ce Messie ne saurait être Jésus-Christ.

Comment croire qu'un Chrétien aurait pu évoquer la vie de Jésus, son ministère, sa mort et sa résurrection en termes ambigus ? Seul un juif peut attendre et prophétiser la naissance du Messie. Ainsi appuyé sur l'autorité de son maître Adolf von Harnack, Vischer affirme que l'*Apocalypse* est un ouvrage juif revu et corrigé par une main chrétienne²⁶⁵.

Pour Weyland comme pour Vischer, l'*Apocalypse* a été rédigée par une main chrétienne sur un fond documentaire d'origine juive²⁶⁶. Son document comprend fondamentalement deux sources : l'une du temps de Titus, l'autre du temps de Néron. Le rôle du rédacteur consiste à combiner ces deux sources, en les modifiant et les complétant, pour en faire un livre chrétien.

Désormais, la question est définitivement orientée vers l'origine de l'*Apocalypse*. La critique littéraire eut l'effet de stimuler l'exégèse si bien qu'il y avait de multiples commentaires sur l'*Apocalypse* autour des années 1886²⁶⁷. Si Vischer insiste uniquement sur l'origine juive, d'autres se tourneront alors vers la Grèce, l'Égypte, l'Iran, la Mésopotamie, et ce sera l'épanouissement d'une nouvelle méthode exégétique²⁶⁸.

²⁶³ Th. CALMES, *op. cit.*, p.39 ; P. PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse ...* p.106-107.

²⁶⁴ Th. CALMES, *op. cit.*, p.39 ; P. PRIGENT, *ibid.*, p.109.

²⁶⁵ Th. CALMES, *op. cit.*, p.40 ; P. PRIGENT, *ibid.*, p.110.

²⁶⁶ Th. CALMES, *op. cit.*, p.41.

²⁶⁷ P. PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse, ...* p.111.

²⁶⁸ *ibid.*, p.111.

3.4. Le parallèle au mythe

3.4.1. A. Dieterich et le mythe grec

Pour l'interprétation parallèle grecque, A. Dieterich fait la première tentative scientifique en 1891²⁶⁹. On peut résumer le mythe qui raconte pour lui la naissance d'Apollon : Python, le grand dragon, fils de la terre, sera vaincu et mis à mort par le fils de Léto ; enceinte par les œuvres de Zeus, Léto se trouve en lien polémique avec Héra et menacé par Python ; Léto s'enfuit à l'île et Python la cherche en vain ; Léto met au monde Apollon et celui-ci monte quatre jours après sa naissance au Parnasse et accomplit la prophétie en tuant Python²⁷⁰.

Le mythe grec se ressemble à Ap. 12, mais il s'en sépare à propos des points importants. Dieterich propose alors la reconstruction des versets : 1-2-3-4-14-15-5-6-17-12b-7-8-9-10-11-12a, dans laquelle Michaël est identifié à l'enfant mâle comme la femme (Léto) à la reine du ciel. De même, le dragon n'est pas précipité sur la terre, mais dans les abîmes.

3.4.2. H. Gunkel et le mythe babylonien

Formé par l'école d'Histoire des religions, Hermann Gunkel (1862-1932)²⁷¹ écrit *La Bible est une collection de légendes*. Sous l'influence de l'archéologie mésopotamienne, il privilégie la période pré-monarchique et valorise la tradition orale. Gunkel est l'un des fondateurs de l'école d'Histoire des formes selon laquelle la forme d'un texte rend compte de la situation de communication et du contexte sociologique dans lequel il est produit.

Gunkel a attiré l'attention des exégètes sur le côté eschatologique qui domine dans l'*Apocalypse*²⁷². Il voit dans l'*Apocalypse* le mythe du jeune héros Marduk, Dieu de la renaissance printanière qui remporte la victoire sur les forces chaotiques du monstre Tiamat. Pour Gunkel, Ap. 12 n'est pas une imitation de Daniel 7, ce sont deux témoins d'une seule et même tradition babylonienne²⁷³.

Le dragon est un monstre des eaux sombres : il est ennemi de la lumière comme de

²⁶⁹ Cf. R. FERWERDA, « Le serpent, le nœud d'Hercule et le caducée d'Hermès sur un passage orphique chez Athénagore », *NUMEN. International Review for the History of Religions*, vol. 20, n°2, Aug 1973, p.104-115.

²⁷⁰ P. PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse...* p.120.

²⁷¹ Hermann GUNKEL élabore la théorie de Wellhausen qui est systématisé au XIX^e siècle par allemand Julius Wellhausen, et selon laquelle chacun des documents reflète une évolution de la foi de ses rédacteurs. Selon la théorie de Wellhausen, on distingue : 1) le document jahviste ; 2) le document élohiste ; 3) le Deutéronome ou 2^e loi ; 4) le document sacerdotal.

²⁷² Th. CALMES, *op. cit.*, p.44.

²⁷³ Nous consulterons P. PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse, ...* p.122-124.

la terre. Ce sont les caractéristiques de Tiamat que les traditions babyloniennes représentent comme un serpent à sept têtes. Tiamat est l'ennemi des dieux supérieurs : Anu et Ea qui ne peuvent la vaincre et font appel à Marduk, fils d'Ea. Le dragon abat de sa queue le tiers des étoiles du ciel. C'est un mythe étiologique : les astronomes babyloniens auraient vu dans la voie lactée la trace d'un coup de la queue monstrueuse. La mère du héros est Damkina, nom qui signifie *femme de la terre*, elle est décrite en des termes qui rappellent de Ap. 12, 1. Le monstre voit échapper Damkina jusqu'à la victoire définitive de Marduk.

En effet, Gunkel voit dans le même cadre Ap. 12 et 19 : c'est au chapitre 19 que le jeune dieu revient, non plus comme enfant mais comme héros prêt à la guerre. Entre Ap. 12 et 19, c'est le temps entre Noël et Pâques. Ces événements préparent la fin des temps où le combat originel recommence.

Dès la parution de la première édition de son *Schöpfung und Chaos*, Gunkel rencontra des oppositions²⁷⁴. Il lui fut reproché d'avoir trop négligé la théorie documentaire : entre le mythe babylonien de Marduk et Tiamat d'une part, et Ap. 12 d'autre part, il existe une certaine ressemblance, mais celle-ci n'excédait pas l'histoire de l'enfant miraculeux ; Gunkel n'a pu que reconstruire arbitrairement un mythe et il a renoncé aux identifications précises, ce qui reviendrait à adapter les traditions eschatologiques aux circonstances historiques.

3.4.3. E. Lohmeyer et le mythe eschatologique

Ernst Lohmeyer (1896-1946), théologien évangéliste, publia *Die Offenbarung des Johannes* en 1926. Il considère que l'*Apocalypse* est écrite en grec et par un seul auteur et que son adaptation chrétienne est une interprétation originale. Lohmeyer est influencé par le mythe eschatologique de la sagesse qui descend sur terre pour y chercher un lieu d'habitation. Lohmeyer relève dans les religions orientales (Isis en Egypte) comme dans le judaïsme, le thème de la sagesse, déesse du ciel, épouse de Dieu et mère du Messie.

C'est pourquoi, Ap. 12 peut être interprété à partir des fonctions de la sagesse : 1) en tant que puissance rédemptrice du monde, la sagesse descendue sur terre est persécutée et fuit en son lieu ; 2) elle enfante le logos divin ; 3) elle est le signe de la défaite du dragon et de l'actualité du royaume de Dieu. Il s'agit donc de la naissance du Messie dans une perspective eschatologique. La femme de Ap. 12 et Babylone de Ap. 17 sont des personnifications d'entités célestes ou diaboliques, parentes des figures « iraniennes » du mandaïsme et du manichéisme.

D'après Lohmeyer, l'*Apocalypse* n'enseigne rien que la foi primitive commune, en exaltant le martyr et la prophétie ; et toutes ses grandes figures « symboliques » n'ont rien à voir avec l'histoire de son époque ou d'une autre ; elles sont d'une eschatologie qui est hors du temps avec une sorte d'équivalence du passé, du présent et de l'avenir²⁷⁵. Grâce au sang de l'Agneau, la victoire est acquise. Les Chrétiens sont la descendance de

²⁷⁴ Th. CALMES, *op. cit.*, p.44 ; P. PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, ... p.123.

²⁷⁵ E.-B. ALLO, *op. cit.*, p.CCLXXI.

la femme eschatologique.

L'histoire des religions continuait à interpréter l'*Apocalypse* à partir de son hypothèse parallèle au mythe. Combien abondants sont les récits parallèles invoqués par les commentateurs? Combien insuffisantes sont leurs hypothèses ? Prigent y remarque cependant l'importance de Ap. 12 :

Ap. 12 serait un témoin, parmi beaucoup d'autres, de l'extraordinaire diffusion de ce vieux thème religieux ; il ne serait pas à expliquer par une référence à telle religion ou tel mythe précis, mais à comprendre comme une adaptation, sur un sol chrétien ou judéo-chrétien, d'un élément appartenant à la pensée religieuse d'un monde et d'une époque²⁷⁶ .

L'école d'histoire des religions a peu à peu perdu l'enthousiasme dont elle jouissait au début de XX^e siècle. Petit à petit les commentateurs lassés de ses exagérations sont revenus à des ambitions plus modestes.

4. L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE

Un siècle après la Révolution française (1789-1799), l'Église catholique est libérée de la rupture entre l'Église et la société²⁷⁷ . Cent quinze ans après *Rerum novarum* (Léon XIII, 1891), Jean Paul II se situe dans la continuité de la « doctrine sociale », expression dont il a donné une réinterprétation dans *Sollicitudo rei socialis* (1987) et *Centesimus Annus* (1991). La situation était claire pour le Pape, et ainsi qu'il conclut : « On n'a pas le droit de méconnaître, du point de vue éthique, la nature de l'homme qui est fait pour la liberté, mais en pratique ce n'est même pas possible. »

Au lendemain des guerres, l'ensemble des populations et des individus a suscité de nouvelles formes de recherche permettant à de jeunes nations et à de jeunes Églises de s'exprimer dans leur identité propre. Les recherches se multiplient dans tous les domaines : théologie, pastorale, liturgie, histoire, science, catéchèse, ecclésiologie et Bible. Si les temps modernes étaient le temps du soupçon, l'époque contemporaine est le temps d'une diversité.

À cette époque contemporaine, le renouveau théologique correspond à un renouveau biblique. Par ailleurs, la tradition de l'exégèse mariologique a toujours survécu. Vingt ans plus tard, « La Bible a connu un âge d'or²⁷⁸ ». Certains l'expriment comme une crise, d'autres disent un conflit des interprétations.

4.1. Le renouveau biblique scientifique

²⁷⁶ P. PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse, ... p.128.*

²⁷⁷ Pierre PIERRAUD, « L'Église contemporaine », *Histoire de l'Église par elle-même*, (dir. Jacques LOEW et Michel MESLIN), Fayard, 1978, p.403.

²⁷⁸ Daniel MARGUERAT, « À quoi sert l'exégèse ? Finalité et méthodes dans la lecture du Nouveau Testament », *Revue de théologie et de philosophie*, 119, 1987, p.149.

D'après Pierre Pierraud, depuis le milieu du XIX^e siècle, face à la montée du rationalisme et du scientisme, un renouveau biblique s'est produit. « D'abord, il s'est agi de créer une critique catholique, capable de répondre aux attaques de l'exégèse rationaliste. Mais ce point de vue négatif a été vite dépassé et l'étude scientifique de la Bible a été menée d'une manière purement désintéressée. Une seconde étape a consisté à mettre le travail des exégètes au service de la pensée théologique²⁷⁹ ».

4.1.1. M.-J. Lagrange et l'École biblique

Le pionnier de ce renouveau fut Marie-Joseph Lagrange (1855-1938) fondateur en 1890 de l'École biblique de Jérusalem²⁸⁰, en 1892 de la *Revue biblique*, en 1900 de la collection *Études bibliques*. Déjà, en 1886, jeune professeur à Toulouse, il avait adhéré à l'encyclique *Providentissimus Deus* du pape Léon XIII invitant à chercher la solution des difficultés soulevées par l'analyse rationaliste de la Bible par une exégèse à la fois traditionnelle et progressive.

Dès 1897, au congrès catholique de Fribourg, il s'attacha à montrer que la théorie documentaire concernant le Pentateuque pouvait être séparée des présupposés rationalistes auxquels elle était traditionnellement considérée comme liée dans les cercles catholiques. Dans ses conférences (1902), publiées en 1903, sur la méthode historique surtout dans les ouvrages de l'Ancien Testament, il défendit le principe de l'évolution des doctrines à travers l'Ancien Testament ainsi que la nécessité de bien définir le genre littéraire d'un ouvrage biblique avant d'en évaluer l'historicité. Sa méthode scientifique répugnait certains, mais il travaillait malgré tout à la lumière de la foi et avec une grande rigueur scientifique.

Nous n'avons aucune trace de Lagrange sur l'*Apocalypse*, mais son mérite est incontestable pour l'exégèse scientifique. Citons-le :

De plus, si l'on observe qu'il n'y a pas une branche de la science qui ne puisse apporter son concours à la pleine intelligence des saints Écritures ; que la Bible, pour être interprétée dans toutes ses parties, doit faire appel à la théologie et à la philosophie, aux sciences naturelles, à la philologie, à la géographie, à l'histoire et à l'archéologie avec leurs subsidiaires, voire même à la médecine et à la jurisprudence, quel magnifique hommage rendu à la parole de Dieu qu'une Société comptant parmi ses membres des hommes versés dans chacune de ces sciences, en mettant en commun leur talent et leurs veilles pour éclaircir et défendre les livres saints !²⁸¹

4.1.2. E.-B. Allo et le retour aux sources

²⁷⁹ Pierre PIERRAUD, « L'Église contemporaine », *Histoire de l'Église par elle-même...* p.431.

²⁸⁰ Fondée sous le nom d'École pratique d'études bibliques, l'École prit son nom actuel École biblique et archéologique française (EBAF), à la suite de sa reconnaissance comme école archéologique nationale française par l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Depuis sa création, l'École mène de front, et de manière complémentaire, des recherches archéologiques en Israël et dans les territoires et de la linguistique sémitique, de l'assyriologie, de l'égyptologie, mais aussi en histoire ancienne, en géographie ou en ethnographie.

Dans le cadre de l'École biblique de Jérusalem, E. Bernard Allo publia son ouvrage sur l'Apocalypse en 1921. Douze ans plus tard, il fait un résumé des commentaires contemporains dans sa troisième édition :

Plusieurs de ces commentaires sont remarquables à divers titres : ils marquent dans l'ensemble un progrès notable sur l'exégèse des temps d'avant-guerre. Ainsi l'unité, au moins substantielle, de la prophétie johannique devient très généralement admise ; on voit croître aussi le nombre, en dehors des catholiques, de ceux qui lui reconnaissent le même auteur qu'au IV^e Évangile, bien que les non-orthodoxes n'osent encore admettre que ce soit Jean l'Apôtre. La date traditionnelle (fin du règne de Domitien) finit aussi par s'imposer. Mais de nouveaux aperçus ou théories sur le caractère de l'œuvre sont mis en avant, qui exigent un examen attentif²⁸².

Il s'agit de toute façon de l'exégèse des temps d'avant-guerre. Voulant prendre de la distance par rapport aux systèmes de l'histoire des traditions et des religions, Allo mérite cependant leur effort dans ses origines matérielles et historiques²⁸³. Il s'attache non seulement aux sources et aux traditions, mais aussi à la langue de l'Apocalypse : vocabulaire, grammaire, style.

Il admet d'abord les « systèmes orthodoxes » : l'Apocalypse représente les dernières phases de la lutte du Bien contre le Mal, en aboutissant au triomphe éternel du Christ et de l'Église ; elle est essentiellement eschatologique ; elle est une philosophie de l'histoire religieuse ; il ne faut pas négliger la théorie de la récapitulation.

Mais il considère spécialement qu'il y a entre Ap. 11 et 12 la séparation de deux sections prophétiques, un parallélisme très marqué dans la forme (visions préparatoires : sceaux ; anges annonciateurs ; sept trompettes, sept coupes)²⁸⁴. Si dans la première, les événements sont déjà prophétisés d'une manière plus générale et plus schématique, dans la deuxième, il s'agit des événements de l'avenir par rapport à l'ensemble du monde, par rapport à l'Église. Ce ne sont pas les mêmes événements.

Dans la même école qu'Allo, nous pouvons noter *L'Apocalypse devant la tradition et devant la critique* de Th. Calmes en 1905. Celui-ci tente de voir comment le rôle « symbolique » du dragon (Ap. 12) et de la bête (Ap. 13 et 17) se rattache aux traditions cosmogoniques de l'Orient²⁸⁵.

4.1.3. L'influence des manuscrits de Qumrân

²⁸¹ Albert LAGRANGE, « Chrétiens de tous les temps », *Le Père Lagrange au service de la Bible. Souvenirs personnels*, Paris, Cerf, *Chrétiens de tous les temps* 22, 1967, p.310.

²⁸² E.-B. ALLO, *op. cit.*, p.VII.

²⁸³ *Ibid.*, p.CCLXXIV.

²⁸⁴ *Ibid.*, p.CCLXXIV.

²⁸⁵ Th. CALMES, *op. cit.*, spécialement p.52-62.

Longtemps professeur et directeur de l'École biblique de Jérusalem et éditeur de la *Revue biblique*, Roland De Vaux (1903-1971) joua un rôle de premier plan, de 1949 à 1956, pour les fouilles du site de Qumrân et ses environs au bord de la Mer Morte, pour le déchiffrement de ses manuscrits. Il dirigea aussi la publication de la *Bible de Jérusalem* dont il écrivit les introductions vétérotestamentaires.

L'influence des découvertes de Qumrân n'est pas négligeable pour le Nouveau Testament : « L'étude de ces textes lève un peu le voile sur la période encore mal connue du monde juif au seuil de l'ère chrétienne et constitue de ce fait une découverte inestimable... bien qu'aucun texte néotestamentaire ne mentionne un passage de Jean-Baptiste à Qumrân ou une rencontre entre Jésus et les Esséniens, les affinités entre les documents sont telles qu'il faut envisager une influence des écrits de Qumrân sur le Nouveau Testament²⁸⁶ ».

Certains de ces documents sont des copies de livres bibliques, d'autres des commentaires, d'autres des prières, des textes de nature apocalyptique. La communauté de Qumrân va jusqu'en 68, les ouvrages apocalyptiques sont en effet peu nombreux à Qumrân²⁸⁷ ; il n'y a que 9 fragments et 6 passages du N.T. dans la grotte 7Q5 (où on a découvert des manuscrits grecs). À partir des autres fragments, les archéologues²⁸⁸ établissent les perspectives eschatologiques de Qumrân : 1) la guerre entre les fils de la lumière et les fils des ténèbres (1QM ; 4Q497) ; 2) le double messianisme, réaliste et utopiste (1QS9 ; 1QS928 ; 11Q13) ; 3) la résurrection des morts.

Ces perspectives de Qumrân ne sont pas directement applicables à l'interprétation de l'*Apocalypse*, mais elles permettent de voir une influence sur l'eschatologie de l'*Apocalypse* dans son temps. Il s'agit en quelques sortes du retour aux sources documentaires de la foi chrétienne. Jean Pouilly souligne qu'« il faut s'en prémunir par un souci rigoureux de n'expliquer les textes de Qumrân que par les sources antérieures ou contemporaines ; ils garderont alors la vraie physionomie d'une secte intégralement juive, contaminée de syncrétisme, mais à l'instar de tout le judaïsme contemporain, préoccupé de la crise eschatologique prochaine, mais s'y préparant par un retour délibéré vers le passé du peuple élu²⁸⁹ ».

4.2. La tradition mariologique

En dehors du renouveau biblique, nous ne passons pas sans parler de l'exégèse mariologique. Parce que, comme dans toute l'histoire, la tradition de l'exégèse

²⁸⁶ Jean POUILLY, *Les manuscrits de la mer Morte et la communauté de Qumrân*, Paris, Cerf, Supplément au cahier Evangile 28, 1979, p.75.

²⁸⁷ Nous consultons le cours « Qumrân et les manuscrits de la Mer Morte », donné par Pierre Martin DE VIVIER au premier semestre 2006/2007 à la faculté de théologie, l'université catholique de Lyon.

²⁸⁸ Notamment Carmignac, Van Der Ploeg, Yadin, Starky, Collins et Puech.

²⁸⁹ Jean POUILLY, *op. cit.*, p.75.

mariologique continue à survivre. Dans cette tradition, l'exégèse devient plus ou moins uniforme et on y trouve un consensus établi pour interpréter Ap. 12 en lien avec la naissance de Jésus, fils de la Jérusalem céleste, son ascension, et la persécution du diable contre les chrétiens²⁹⁰.

Il s'agit de la typologie de l'Ancien Testament : les douleurs de la femme et Gn. 3, la fuite de la femme au désert et l'Exode, etc. C'est l'interprétation mariale et ecclésiastique, car la femme est interprétée comme la Jérusalem céleste de l'Ancien Testament dont l'héritière est Marie ou l'Eglise. Prigent critique qu'« il s'agit très souvent plutôt de positions sentimentales (voire ecclésiastiques) que d'exégèse raisonnée²⁹¹ ».

À l'occasion du cinquantenaire de la définition de l'Immaculée conception (2 février 1904), l'Église catholique promulgue par Pie X une explication mariale de l'Ap. 12. Voici le texte :

Un grand signe – c'est en ces termes que l'apôtre St. Jean décrit une vision qui lui fut montrée par Dieu – un grand signe apparut dans le ciel une femme revêtue du soleil, ayant sous ses pieds la lune et autour de sa tête une couronne de 12 étoiles. Or nul n'ignore que cette femme représentait la Vierge Marie qui engendra virginalement notre chef. L'apôtre poursuit : Ayant un fruit en son sein, l'enfantement lui arrachait de grands cris et lui causait de cruelles douleurs. St. Jean vit donc la très sainte mère de Dieu jouissant de l'éternelle béatitude et toutefois en travail d'un mystérieux enfantement. De quel enfantement ? Du nôtre assurément : retenons encore que nous sommes dans cet exil, nous avons besoin d'être engendrés au parfait amour de Dieu et à l'éternelle félicité²⁹².

L'autorité de l'Église catholique inclut le passage de Ap. 12 dans la liturgie pour la fête de l'Immaculée conception (6^{ème} réponse de matins et capitule de none) et pour la fête de Notre Dame de Lourdes (11 février).

On lit, d'autre part, cette phrase dans le décret par lequel Pie XII a promulgué, en 1950, la définition du dogme de l'Assomption :

Les Docteurs scolastiques, non seulement dans les diverses figures de l'Ancien Testament, mais aussi dans cette Femme revêtue du soleil que contempla l'apôtre Jean dans l'île de Patmos, ont vu l'indication de l'Assomption de la Vierge Mère de Dieu²⁹³.

Au rite catholique romain, le texte tiré de Ap. 12, 1 est repris depuis 1951 dans la messe de l'Assomption ; et la première strophe de l'hymne de Laudes en était la paraphrase. À partir de 1969, date à laquelle le nouveau lectionnaire a été publié, la première lecture de

²⁹⁰ P. PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, ... p.136-140. Parmi les commentateurs, l'auteur signale Lusseau, Collomb, A. Schlatter, J. Sickenberger, A. Wikenhauser, Joh. Behm, J. Bonsirven, M. Kiddle, M.K. Ross, Ch. Brüttsch, L. Cerfaux, J. Cambier, R.M. de la Broise, Genty de Bonqueval, Léop. Fonck, A. Rivera, J.F. Bonnefoy, Adrienne von Speyer, Hugo Rahner, J.J. Weber, Paul Claudel, B.J. Lefrois et F.M. Braun.

²⁹¹ P. PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, ... p.138.

²⁹² Nous reprenons P. PRIGENT, *ibid.*, p.139.

²⁹³ AAS 42, 1950, p.763.

la messe a été formée par le passage 11, 9^a ; 12, 1.3-6.10^{ab}.

Bien que le pape ne prétende pas que le dogme de l'Assomption est attesté par Ap. 12, « il s'est trouvé cependant jusqu'à une époque récente des théologiens catholiques pour croire que le chapitre en cause leur fournissait la preuve que le dogme de l'Assomption était mentionné par l'Écriture²⁹⁴ ». Mais en dehors des traditions catholique romaine ou anglicane, on ne reconnaît pas en la femme vêtue du soleil la Vierge Marie ; on voit en elle un symbole du peuple de Dieu, soit l'Israël de l'Ancien Testament, soit les deux²⁹⁵.

Du point de vue épistémologique, ces interprétations mariales obéissent aux données traditionnelles de la foi. Dans la correspondance entre la figure de la femme de Ap. et la configuration des figures mariales, la figure n'est pas une adresse pour le travail de la lecture, mais l'illustration d'un thème que les commentateurs décoderaient au nom d'une conceptualisation préalable. Ils ont ainsi échappé de distinguer les « pratiques interprétatives » de l'exégèse et celles de la liturgie ou de la vie spirituelle.

4.3. Les derniers commentateurs

Si à l'immédiat après-guerre l'exégèse a répondu par une intensification de ses recherches, vingt ans plus tard, l'exégèse traverse une période de la multitude d'interprétation. Pour l'*Apocalypse*, il en va de même si bien qu'il existe des épistémologies très variées.

4.3.1. La recherche de la source

À partir des différents essais de critique littéraire, les auteurs contemporains sont parvenus à un point commun : ils voient dans l'*Apocalypse* une combinaison de sources, dans lesquelles il convient de faire une part à l'élément juif²⁹⁶. D'autre part, certains remarquent une unité littéraire dans l'*Apocalypse* : le livre présente un ensemble de documents au moyen d'une rédaction qui donne la trame. On suppose alors un document primitif qui se change et se modifie en passant du premier rédacteur jusqu'au rédacteur définitif²⁹⁷.

Il y a l'accord des critiques, mais il y a aussi des discussions sur la détermination de

²⁹⁴ John McHUGH, *La mère de Jésus dans le Nouveau Testament*, traduit de l'anglais par Jacques Winandy, Paris, Les Éditions du Cerf, 1977, 446. L'auteur nous renvoie à M. JUGIE, *La mort et l'assomption de la sainte Vierge. Étude historico-doctrinale* (Studi e Testi, 114), Cité du Vatican, 1944, p.33-40 ; « Assomption de la sainte Vierge », *Maria : Études sur la sainte Vierge* (éd. H. du Manoir), I, Paris, 1949, p.627-630 ; « Le dogme de l'Assomption et le chapitre XII de l'Apocalypse », (In *Constitutionem Apostolicam « Munificentissimus Deus » Commentarii* 5), *Marianum*, 14, 1952, p.74-80.

²⁹⁵ John McHUGH, *ibid.*, p.446.

²⁹⁶ Th. CALMES, *op. cit.*, p.43-44.

²⁹⁷ Cf. *ibid.*, p.48-49.

l'origine respective des documents ²⁹⁸. Aune distingue trois théories de la critique de source ²⁹⁹ :

1) La théorie de compilation : c'est la proposition dans laquelle on considère l'*Apocalypse* comme un texte composé par un auteur de deux ou plusieurs apocalypses. Dans cette ligne, Aune note M. É. Boismard (*Revue biblique* 56, 1949), J. M. Ford (*L'Apocalypse*, 1965), H. Stierlin (*La vérité*, 1982). Ils n'acceptent pas la théorie de combinaison de sources écrites par plusieurs auteurs.

2) La théorie de révision : l'hypothèse sur une seule composition qui est modifiée selon l'édition révisée. R.H. Charles (*A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, 1920) suppose que le premier auteur Jean est mort lorsqu'il a écrit Ap. 1, 1 – 20, 3. À cette composition originelle, les documents indépendants sont rassemblés et ajoutés par un éditeur, qui était « un disciple pieux mais inintelligent » de Jean, pour la composition de Ap. 20, 4 – 22, 21. D'après Charles, cet éditeur fait le chaos de la partie ajoutée : il était moins habile pour le grec que l'auteur. Aune situe Pierre Prigent dans cette ligne, parce qu'il propose la théorie de deux éditions de l'*Apocalypse*.

3) La théorie des fragments : la proposition d'un texte réunissant des fragments par Jean. C'est une absorption dans laquelle l'auteur et l'éditeur sont un. Cette théorie suppose des compilations variées. Ce sont J. Weiss (*Die Offenbarung des Johannes*, 1904), U. B. Müller (*Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, 1972) qui travaillent sur cette question.

C'est ainsi que l'exégèse essaie d'élucider des incohérences et des irrégularités dans le texte de l'*Apocalypse*. Il semblait que la solution soit donnée, mais il est impossible dans ce genre de recherche d'arriver à un résultat définitif. Du point de vue épistémologique, cette recherche de la source obéit à ses règles : d'abord, le livre est considéré comme un document ; ensuite, on s'intéresse à la cause, non pas aux effets du texte fonctionnant dans l'acte de lecture ; il n'y a enfin aucune place pour le lecteur comme sujet. Il est donc évident que cette recherche de la source ne répond pas à la question de la lecture.

4.3.2. La critique narrative et la narratologie

À côté de la recherche de la source, il existe aussi des remarques et des discussions pour l'unité littéraire de l'*Apocalypse* ³⁰⁰. Il faut justement distinguer l'unité littéraire présumée par la critique narrative et l'unité narrative proposée par la narratologie ³⁰¹.

²⁹⁸ Th. CALMES, *op. cit.*, p.43 ; P. PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, ... p.110.

²⁹⁹ Cf. David E. AUNE, *op. cit.*, p.cx-cxvii.

³⁰⁰ L'unité linguistique et structurale de l'*Apocalypse* est soulignée par H. E. Werber (*Zum Verständnis der Offenbarung Johannis*, 1922), F. D. Mazzaferri (*The Genre of the Book of Revelation from a Source-Critical Perspective*, 1989) et R. Bauckham (*The Climax of Prophecy : Studies on the Book of Revelation*, 1993).

³⁰¹ David E. AUNE, *ibid.*, p.cvii-cviii.

Pour Aune, il n'y a peu ou point de continuité du drame qui apparaît dans les épisodes narratifs du texte, mais l'unité littéraire de l'*Apocalypse* pour laquelle l'auteur aurait travaillé avec vigilance. Aune affirme qu'il faut donc traiter à la fois de l'unité et de la multiplicité pour comprendre la structure littéraire de l'*Apocalypse*.

Parmi les exégètes qui partagent la même position, Aune cite S. D. Moore et L. L. Thompson³⁰². Ce dernier travaille sur l'*Apocalypse* non seulement comme ensemble cohérent, mais aussi comme texte lié aux contextes social, politique, psychologique, historique, littéraire et religieux. Quand il parle de l'unité linguistique ou de l'unité du langage de l'*Apocalypse*, il ne se réfère pas au langage et au style de l'*Apocalypse*, mais il s'attache à l'unité narrative et à l'unité métaphorique à partir de l'usage littéraire du langage.

Mais, sur le principe, la narratologie n'est pas éloignée de la critique narrative, parce que la narratologie n'oublie jamais le point de vue de l'auteur. De ce point de vue épistémologique, nous osons dire que la critique narrative et la narratologie ne sont pas très différentes à la recherche de la source dans le traitement du texte. C'est pourquoi, la diversité des interprétations est définie chez Daniel Marguerat comme « l'état de crise de l'exégèse³⁰³ ».

Dans sa position narratologique, Marguerat pose plutôt le problème de la cristallisation sur le sens original : d'après lui, l'analyse historico-critique ne cherche pas le sens actuel, mais elle resitue le sens historique du texte³⁰⁴. C'est par là qu'il s'interroge sur l'adéquation de l'exégèse à la « finalité » de l'Écriture. Pour lui, l'exégèse historico-critique saisit le texte comme un document historique référentiel, comme la trace littéraire d'une histoire vécue ; elle se donne les moyens de comprendre le texte à partir de l'histoire.

Marguerat souligne seulement que l'impropriété de l'exégèse historico-critique se trouve dans la manière de comprendre la narration spécifique du texte biblique. Pour lui, l'histoire des hommes et l'histoire de Dieu se trouvent irrémédiablement mêlées dans la narration du texte biblique, à tel point que l'une ne peut plus être dite sans l'autre³⁰⁵. À partir d'une telle conviction, Marguerat affirme :

Car le texte demande à être non seulement expliqué, mais interprété ; non seulement lu, mais compris³⁰⁶.

Mais comment comprendre ? Ce « comprendre » est pour nous problématique. Il s'agit

³⁰² David E. AUNE, *ibid.*, p.cvi qui cite S. D. MOORE, « Are the Gospels Unified Narratives ? », 1987 *SBL Seminar Papers*, éd. K. H. RICHARDS. Atlanta : Scholars, 1987, 443-58 ; L. L. THOMPSON, *The Book of Revelation : Apocalypse and Empire*, New York : Oxford UP, 1990.

³⁰³ Daniel MARGUERAT, *art. cit.*, p.155.

³⁰⁴ Nous reprenons Daniel MARGUERAT, *art. cit.*, p.153 qui cite Walter WINK, *The Bible in Human Transformation. Toward a New Paradigm for Biblical Study*, Philadelphia, 1973.

³⁰⁵ Nous reprenons Daniel MARGUERAT, *art. cit.*, p.156 qui cite CH. SENFT, « Vérité historique, vérité révélée », *RThPh* 97, 1964, 139.

d'une épistémologie de la lecture. Pour l'orientation vers la lecture, Marguerat reconnaît l'apport des sciences du langage et spécialement de « la lecture structurale »³⁰⁷. Mais, c'est tout. Il choisit l'alternative épistémologique entre la science et l'histoire :

Assurément, l'exégèse n'est pas en mesure d'actualiser cette vérité et d'en offrir l'appropriation au lecteur : mais en décrivant comment le texte a construit sa vérité dans l'histoire, l'exégèse nous déplace vers un lieu où l'historique, parce qu'il est le lieu où Dieu est intervenu, nous ouvre au théologique³⁰⁸.

En somme, la narratologie de Marguerat partage avec la méthode historico-critique dans son épistémologie et emprunte partiellement à la sémiotique pour ses moyens méthodologiques. Sa réflexion épistémologique reste ici au niveau de la communication. Elle ne s'intéresse pas à l'acte de lecture dans laquelle le niveau de la communication ne fonctionne que pour le monde référentiel. Nous nous contenterons ici de noter qu'il y a la différence entre la critique narrative, et la narratologie dont nous parlerons dans le chapitre suivant.

4.3.3. La lecture sémiotique

Si la narratologie reste à mi-chemin devant le langage, la sémiotique « cherche le comment de la signification quel qu'en soit le canal (langage, mime, image...), mais d'abord et surtout par le langage »³⁰⁹. Au lieu de développer ici la théorie sémiotique dont nous reparlerons plus tard, notons quelques traits de la lecture sémiotique de l'*Apocalypse*.

Jean Delorme remarque que la forme de « Je vis » « J'entendis » est introduit souvent dans le texte de l'*Apocalypse*³¹⁰. Le visionnaire Jean « entend une voix » derrière lui ; il « se retourne » pour « regarder », il « voit » et il « tombe à terre » ; il « est touché par la droite » de celui qui parle et qu'il a vu. Le statut de témoin est transformé et la condition de la parole est changée. Le rôle des signes est important, parce que la révélation est un dévoilement à travers des signes. Ce qui est dévoilé, ce qui est révélé, c'est que les signes ne sont que les signes. Autrement dit, il y a quelque chose à voir à travers et derrière des signes.

Jean Calloud souligne aussi la révélation, mais qui est comme un livre, une œuvre, un dévoilement³¹¹. Il rappelle que le mot « révélation » connote souvent la médiation de la parole articulée. L'action est pour Calloud comme concentrée en sa phase finale et

³⁰⁶ Daniel MARGUERAT, *art. cit.*, p.157.

³⁰⁷ *Ibid.*, p.158.

³⁰⁸ *Ibid.*, p.159.

³⁰⁹ Jean DELORME, « Incidences des sciences du langage sur l'exégèse et la théologie », *Initiation à la pratique de la théologie*, (dir. B. LAURET, F. REFOULÉ), Paris, Cerf, 1982, p.299.

³¹⁰ Jean DELORME, « Apocalypse de Jean », conférence à Agora Tête d'Or à Lyon en 2003.

décisive : les événements se précipitent et le voile enfin tombe, nous laissant devant l'œuvre accomplie. Il n'y a rien à ajouter ni à retrancher. Le livre de l'*Apocalypse* est entièrement occupé à l'accomplissement des écritures, de la « chose révélée ».

Le lecteur est donc devant ce livre accompli à la fois descriptif et prospectif. Dans ce livre, il y a de réel et de définitif. Il énonce les conditions d'articulation du monde réel sur le monde de représentations et d'organisations symboliques. En sa structure et en son propos, l'*Apocalypse* est en effet le récit de la création. Il faut donc rendre compte que la création soit reconnue dans la confirmation de son effet et de son objet textuel.

La lecture de François Martin n'est pas loin de celles de Delorme et de Calloud. François Martin est attentif au parcours des figures et au fait qu'il s'agit de la « re-présentation de la Chose » :

Or la vision apocalyptique est contemplée en Esprit (1, 10), elle n'est pas la mise en présence immédiate et directe avec la Chose vue, elle est une représentation de la Chose à voir, figuration aux multiples déploiements qui diffère la présence de Cela qu'est tout à la fois Dieu venu dans la chair de l'homme et l'aventure humaine prise depuis son origine dans le mystère même de Dieu³¹² .

Ainsi, la vision et l'écriture sont liées dans l'expérience de Jean comme les deux faces d'une même pièce de monnaie³¹³ . La vision est « la présence différée de la Chose », et l'écriture, « transcrivant sur le parchemin les traits de la vision, fait tenir le sujet dans l'amour patient de Cela qui a déjà inscrit en lui les traces de la Présence et vient de suite à sa rencontre (22, 7.12.20). Au temps de la différance, l'écriture est la sûre demeure où le sujet est gardé pour l'amour et dans l'amour³¹⁴ ». C'est enfin un sujet qui est surgi dans l'articulation de la vision et de l'écriture :

« Viens Seigneur Jésus » (22, 20). C'est le mot de l'amour, celui de l'Épouse, c'est-à-dire non pas celui de Dieu mais celui des hommes³¹⁵ .

Ces interprétations (ou lectures) de Delorme, Calloud et Martin sont caractéristiques du même traitement sémiotique du texte. Elles s'intéressent en particulier à la dimension référentielle des figures, qui représente leur attachement au monde réel. Dans cette épistémologie, le texte n'est pas le document à interpréter immédiatement, mais le monument à visiter lentement tout le long du parcours des figures, qui renvoie à la variété des événements racontés et à la richesse du discours poétique. Pour les sémioticiens, le texte est centré sur le statut des grandeurs figuratives et de leur mise en discours où peuvent être reconnues et éprouvées les catégories opératoires d'une description de la signification.

³¹¹ Jean CALLOUD, « Je suis l'alpha et l'oméga. L'Apocalypse à la lettre », communication au colloque du CADIR à Lyon en 2006 ; à paraître dans *Sémiotique & Bible*, n°128, Janvier 2008.

³¹² François MARTIN, *op. cit.*, p.17-18 ; repris dans « l'auteur identité, l'auteur autorisé », *Lumière et Vie*, 227, 1996, p.18.

³¹³ *Ibid.*, p.19.

³¹⁴ *Ibid.*, p.19.

³¹⁵ *Ibid.*, p.264.

C'est à partir de ces présupposés sémiotiques que nous pouvons redéfinir la notion de révélation, qui est définie autrefois comme la communication de Dieu. Dans l'*Apocalypse*, cette communication de Dieu est proposée à l'homme dans des signes. Comme Augustin dit que « tout signe est une chose ³¹⁶ », il y a non seulement renvoi entre les signes, mais renvoi et relation d'ordre parmi les « choses ». Il y a là la place du sujet-lecteur, parce que la révélation doit être interprétée.

BILAN

L'*Apocalypse* est un texte qui apporte une abondance d'interprétations dans l'histoire : typologies (millénariste, mariologique), théorie des figures, théorie du signe, spiritualisme, argumentation, parallèle aux mythes, critique littéraire, narrative, sémiotique, etc. Si une bonne partie de ces épistémologies d'interprétation ou de lecture est dominée par le souci du sens littéral et historique du texte à partir de la recherche de la source, la critique littéraire revendique l'unité du livre à partir de sa composition littéraire et de la continuité de ses thèmes. Nous avons remarqué les progrès réalisés grâce à toutes ces recherches.

Or, l'analyse « sémiotique » va plus loin. Il s'agit de construire la cohérence du livre à partir de ses structures immanentes. L'analyse « sémiotique discursive » va encore plus loin. Il s'agit de construire la cohérence du discours à partir des parcours figuratif et énonciatif. La sémiotique tend à modifier l'attitude à l'égard des textes, en faisant passer « d'une étude des textes dans l'histoire (dans la diachronie) à leur considération simultanée (dans la synchronie), des conditions externes de la signification à ses conditions inhérentes au langage, de l'examen des phrases et de leurs liaisons grammaticales et stylistiques à la recherche d'une organisation du discours sous-jacente aux phrases ³¹⁷ ».

Comprendre l'œuvre littéraire ne peut être réduit à répéter les sens ou paraphraser en se rattachant à son auteur. Il faut interroger la lecture à partir de l'interaction entre le texte et le lecteur. Il s'agit de comprendre l'œuvre dans un système d'attentes psychologiques, culturelles et historiques de la part du récepteur (horizon d'attente).

Rapporté au statut sémiotique, un texte devient alors discursivement interprétable et assure l'instauration de la *totalité signifiante* d'un discours. C'est la mise en discours. Pour le lecteur, on l'appellera la « signifiante », état du sens, fondement de la perception comme elle l'est de la langue ³¹⁸. Les objets du monde sont alors perçus par un corps que la signifiante a marqué et inscrit sous son ordre. De sorte que toutes les formes du monde sont en mesure d'être ressaisies, transformés en figures discursives et qu'elles vivent dans le corps la faculté énonciative. Ce qu'on appelle « figural » est cette

³¹⁶ Augustin, *La doctrine chrétienne*, I, II, 2.

³¹⁷ Jean DELORME, « Incidences des sciences du langage sur l'exégèse et la théologie », *Initiation à la pratique de la théologie ...* p.299.

³¹⁸ François MARTIN, « Devenir des figures, ou Des figures au corps », *Le Devenir* (éd. J. Fontanille), Limoges, PULIM, 1995, p.140 ; repris dans *Sémiotique et Bible*, n°100, mars 2001.

dimension propre entre langue et perception qui sont instituées pour un corps par l'ordre de la signifiante.

C'est à partir de cette remarque que nous allons choisir la sémiotique pour aborder l'*Apocalypse*. Il s'agit pour nous de proposer une visée interprétative en direction du dévoilement du sujet humain inscrit dans le réel et suscité par la parole de Dieu. Cette pratique de la lecture sémiotique va nous orienter vers un projet anthropologique.

CHAPITRE III. : LE TEXTE BIBLIQUE ET LA QUESTION DE LA LECTURE

Dans le chapitre précédent, nous avons souligné que la sémiotique modifie notre attitude à l'égard des textes. Autrement dit, la sémiotique pose à nouveau la question de la lecture dans la perspective ouverte : qu'est-ce que la lecture ? Il est donc nécessaire de recentrer la question sur l'épistémologie de lecture sémiotique en lien avec la spécificité générale du texte biblique.

Nous commencerons, dans ce chapitre, par poser la question de la lecture traditionnelle à partir de la problématique du Canon biblique dont la diversité et la divergence contribuent à former la configuration finale. Nous verrons ensuite quelles méthodes et approches sont mises en œuvre dans l'Église catholique pour la lecture et l'interprétation de la Bible. Parmi ces méthodes et approches diverses, nous développerons en particulier la sémiotique pour la lecture de la Bible.

1. LA LECTURE ET LA TRADITION

« La Bible est divinement inspirée », c'est une affirmation traditionnelle. Cette situation spécifique devient une contrainte à la lecture et à l'interprétation. Notre intérêt n'est pas de supprimer la canonicité ou les éléments traditionnels, mais de rechercher la perspective d'ouverture pour la lecture biblique. Parce que « la notion de canon, et par extension de texte canonique n'est donc pas exclusivement justifiable au seul horizon théologique³¹⁹ ». Il s'agit pour nous de trouver la détermination de critère fonctionnel et de réfléchir sur la clôture canonique en lien avec la sémiotique et sur la question de la lecture traditionnelle.

1.1. La problématique du Canon

Du point de vue étymologique et historique, la définition de « canon » est la suivante :

³¹⁹ Georges-Elia SARFATI, « Qu'est-ce qu'un texte canonique ? », *L'autorité de l'Écriture* (dir. Jean-Michel POFFET), Paris, Cerf, Hors série de la collection *Lectio Divina*, 2002, p.177. L'auteur propose une contribution linguistique à la compréhension de la canonicité. Voir *ibid.*, p.177-192.

le mot canon vient du grec kanôn, lui-même emprunté à l'hébreu qânêh, dont le sens premier est, en hébreu comme en grec, roseau, tige de roseau, jonc, d'où baguette, règle, norme. En ce dernier sens, le mot canon n'apparaît qu'au IV^e siècle de notre ère pour désigner, en milieu chrétien, la liste des livres faisant partie des Écritures saintes. Pour l'Église catholique, le canon des Écritures a été solennellement défini en 1546 par le concile de Trente, qui confirmait ainsi le même canon déjà proclamé aux conciles locaux d'Hippone en 393 et de Carthage en 397 et en 419, puis dans la lettre du pape Innocent I à l'évêque Exupère de Toulouse en 405, ainsi qu'au concile œcuménique de Florence en 1442³²⁰.

La fixation du Canon biblique n'est donc pas une décision ponctuelle, mais elle a été progressivement développée à l'époque des origines chrétiennes (II^e –VI^e siècles). Par exemple, Origène et Cyrille de Jérusalem n'incluent pas l'*Apocalypse* dans leurs listes canoniques, pas plus que le concile de Laodicée en 360 et Grégoire de Nazianze l'omet encore³²¹.

Certes connue dès le début du christianisme, l'*Apocalypse* est souvent absente jusqu'au moment où le Concile de Trente a définitivement fixé en 1546 le contenu du canon biblique de l'Église catholique. Même si sa canonicité était mise en doute, l'*Apocalypse* était l'un des premiers à être objet de commentaires³²².

La Bible est accompagnée des élaborations dogmatiques, liturgiques ou disciplinaires de l'âge patristique. Il en ressort une conception renouvelée du rapport entre l'Écriture et la Tradition : si l'Écriture engendre la Tradition, la Tradition canonise l'Écriture. Dans ce rapport réciproque Écriture-Tradition, la notion de Canon biblique ne désigne pas seulement l'état formel du corpus délimité et clos par l'effet d'une décision institutionnelle. Elle évoque la fonction normative exercée par lesdites Écritures à l'égard de l'ensemble de la vie humaine.

D'où l'interrelation des deux Testaments et son élaboration théorique à travers la notion d'accomplissement qui est présente dans l'énoncé de Jésus : « je ne suis pas venu abolir la loi, mais l'accomplir » (Mt 5, 17). Selon son interprétation, la loi du talion – « œil pour œil et dent pour dent » (Ex 21, 24) – n'est pas la vengeance, mais une disposition de droit dont le but est de faire échec à la vengeance. Il pose un obstacle : celui à qui un autre homme a cassé une dent est porté par son instinct à lui en casser plus d'une, de même pour l'œil et ainsi pour le reste³²³. Dans les mots « œil pour œil et dent pour dent », tout s'exprime au niveau de l'image de l'Autre³²⁴.

Si le mot « canon » désigne d'abord le contenant, c'est-à-dire la forme même du livre

³²⁰ Jean-Noël ALETTI, Maurice GILBERT, Jean-Louis SKA, Sylvie de VULPILLIERES, *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique. Les mots, les approches, les auteurs*, Paris, Cerf, 2005, p.19.

³²¹ Maurice GILBERT, « Textes exclus, textes inclus : les enjeux », *L'autorité de l'Écriture* (dir. Jean-Michel POFFET) ... p.60-61.

³²² Selon le critère de canonicité comme sacré, le Cantique des cantiques, le Qohelet, l'Esther étaient contestés. Voir Yves-Marie BLANCHARD, « Naissance du Nouveau Testament et Canon biblique », *L'autorité de l'Écriture* (dir. Jean-Michel POFFET) ... p.33-40.

³²³ Cf. Paul BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu*, Paris, Seuil, 1999, p.136.

dans les limites et principes d'organisation fixés à l'époque ancienne, la fonction normative reconnue au « Canon » concerne le livre dans sa réalité concrète. À cet égard, la canonicité se caractérise par une réflexivité : les sources se référant à elles-mêmes déterminent l'horizon d'attente des destinataires.

Cette fonction renvoie à la fois à la source et à son effet ainsi qu'au rapport d'une praxis de canonicité. Le Canon biblique peut être donc tenu pour un lieu herméneutique et éthique. L'ensemble des textes bibliques tenus comme livre inspiré et inspirant constitue dès lors la règle de la foi. L'extension du Canon change la foi : le Nouveau Testament n'appartient pas au canon de la Bible juive, et même pour les confessions chrétiennes, la liste des livres du Canon n'est pas entièrement la même. Le Canon biblique présente une extrême diversité littéraire et théologique. Il est constitué par la collation d'une multitude de textes dont l'exégèse historico-critique a classifié les innombrables variantes textuelles et rédactionnelles, les genres littéraires. Il n'est pas facile de reconnaître l'unité inhérente à la fonction normative. À partir de la problématique du « Canon dans le canon », on peut distinguer et articuler à la fois le sens actif du « Canon » (la fonction paradigmatique) et l'acception passive du « canon » (liste établie des textes bibliques constituant le corpus)

325 .

1.2. La clôture ou l'immanence

Mais, n'est-il pas possible qu'une telle problématique réduise la diversité constitutive du recueil de l'Ancien et le Nouveau Testaments et les divergences présentes au sein du texte biblique?³²⁶ C'est là que la problématique de la clôture canonique rencontre la perspective sémiotique.

La diversité et la divergence des livres bibliques contribuent en effet à former la figure globale d'un sens dont la clôture canonique peut être conçue comme un acte qui structure la configuration finale. Dès lors, la Bible devient « un grand intertexte vivant, qui est le lieu, l'espace, d'un travail du texte sur lui-même³²⁷ ». C'est la plurivocité de la révélation au sein de la Bible. La clôture peut être conçue comme un acte à l'intérieur duquel chaque forme peut déployer son sens de sorte que la clôture canonique signifie l'immanence du livre.

Ainsi donc, la problématique de la clôture canonique rencontre la perspective sémiotique dans laquelle l'immanence n'est pas seulement la clôture qui délimite l'objet à lire et l'extrait du contexte socio-historique de sa production, mais la clôture qui constitue le texte en une unité globale de signification. L'immanence marque « un retour aux

³²⁴ *Ibid.*, p.166-167.

³²⁵ Yves-Marie BLANCHARD, « Naissance du Nouveau Testament et Canon biblique », *L'autorité de l'Écritures ...* p.48.

³²⁶ *Ibid.*, p.48-49.

³²⁷ Nous reprenons François-Xavier AMHERDT, « Paul Ricœur et la Bible », *Paul Ricœur. L'herméneutique biblique*, Paris, Cerf, 2005, p.46.

textes » eux-mêmes non seulement tels qu'une tradition nous les donne à lire, mais encore dans l'état final où nous les rencontrons. L'immanence correspond à la signification du texte, non pas au message à accueillir immédiatement. Le texte est la manifestation d'une signification immanente, c'est le champ d'application d'un acte de lecture. Nous y reviendrons plus tard.

1.3. La tension entre les lectures

Il existe cependant une distinction entre « la lecture savante » et « la lecture confessante » : la première, retenue par la technicité de ses outils, la seconde, souvent pratiquée dans l'Église catholique³²⁸. Comme le dit F. Martin, la situation actuelle est « que, après tant de résistances, l'Église catholique a accueilli en elle l'exégèse scientifique, c'est le monde savant et critique qui, au sein de cette même Église et à l'extérieur de celle-ci, a beaucoup de peine à relever avec intérêt les questions que déploient les formes de lecture transmises par la tradition³²⁹ ».

C'est l'Encyclique *Divino afflante Spiritu*, promulguée par le pape Pie XII en 1943, qui marque pour la première fois le point de vue critique dans la pratique de lecture. La Constitution dogmatique sur la Révélation *Dei Verbum*, promulguée en 1965 par le Concile Vatican II, rappelle alors l'importance scripturaire et ouvre les études bibliques à la critique moderne. Enfin, le document publié en 1993 par la Commission biblique pontificale sur *l'Interprétation de la Bible dans l'Église* légitime la diversité des méthodes et des approches : le Magistère souligne cependant que l'interprétation de la Bible est faite *dans l'Église*, c'est-à-dire dans la tradition. Autrement dit, il y a à la fois l'ouverture et la limite.

Il nous convient ici de noter les éléments du dispositif de lecture traditionnel qui posent la question sémiotique³³⁰ :

1) L'existence et la nature de Dieu : Dieu de toutes les nations, Créateur du ciel et de la terre, il est le Dieu qui parle et l'auteur des Écritures. Le Concile Vatican II ajoute que des hommes sont auteurs des Écritures ainsi que Dieu (*Dei Verbum*, 11-12)³³¹.

³²⁸ François MARTIN, « La lecture aux prises avec la lettre, la figure et la Chose », *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, (dir. Christian BERNER et Jean-Jacques WUNENBERGER), Ouvrage publié avec le concours de l'Université de Bourgogne, Paris, PUF, 2002, p.70. Mais nous ne partageons pas toute sa catégorisation de « la lecture savante » et « la lecture confessante » : par exemple, l'auteur considère « la *lectio divina* » comme « la lecture confessante » ; nous ne sommes pas d'accord. Nous en avons remarqué plus haut qu'elle contenait aussi des éléments scientifiques.

³²⁹ *Ibid.*, p.70.

³³⁰ Nous nous appuyons sur les cinq éléments du dispositif par François MARTIN, *art. cit.*, p.71-77, et nous en retenons trois.

³³¹ Avec les deux prépositions, « par eux » et « en eux », *Dei Verbum* donne à la fois le concept d'instrumentalité et d'intériorité de l'auteur humain de la Bible. L'homme est celui qui rédige la Bible comme les autres auteurs généraux dans la culture humaine et la liberté, tandis que Dieu opère intérieurement dans les Écritures comme dans Moïse, Jérémie ou Paul. Il n'est pas possible de séparer les deux rôles, les deux présences dans la Bible. Tout est de Dieu et tout est de l'homme. Voir Paul BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures saintes*, Paris, Seuil, 1987, p.18-19.

Autrement dit, l'Écriture est vraiment divine et vraiment humaine.

2) La forme des Écritures est interne : l'Ancien Testament et le Nouveau Testament sont liés étroitement. Le rapport des deux Testaments s'affiche le mieux dans la figure de l'accomplissement³³². Il y a les jeux de renvoi par là d'une écriture à une autre qui affirment la cohérence des textes bibliques. Il s'agit de la clôture canonique dans laquelle nous avons affaire à un discours unifié et à un processus de signification achevé, donc désormais interprétable.

3) Toute l'écriture biblique parle alors du Christ qui est le « trésor caché dans les écritures³³³ ». Il s'agit donc d'une vérité dans deux écritures. Mais aucun des deux corpus ne s'écrit dans le temps de la présence : si l'Ancien Testament a été écrit avant la naissance de Jésus de Nazareth, le Nouveau Testament n'a commencé à être rédigé qu'après la mort et la résurrection du Christ. L'écriture biblique n'est pas le réel. Elle n'est pas le corps vivant, elle l'atteste seulement. D'où la nécessité de lire le texte dans son parcours figuratif. Lire la Bible, c'est donc relever les effets signifiants du parcours qui se déroule des figures au corps.

Nous pouvons les résumer dans les notions suivantes : l'auteur double (divin et humain), la figure et le corps. Autrement dit, la lecture biblique ne se situe pas dans la transmission d'un message, elle présuppose au contraire la pratique d'une stratégie de cohérence discursive.

2. MÉTHODES ET APPROCHES POUR L'INTERPRÉTATION

L'intérêt autour de l'interprétation de la Bible est permanent depuis toujours, comme si elle était écrite pour être interprétée. Mais la Bible elle-même atteste qu'elle n'est pas facile à interpréter : en lisant certains oracles de *Jérémie*, *Daniel* s'interroge sérieusement sur leur sens (Dn 9, 2) ; en lisant un passage du livre d'*Isaïe* (Is 53, 7-8), un Éthiopien avoue qu'il n'arrive pas à comprendre sans l'aide de l'interprétation (Ac 8, 30-35)³³⁴.

La question de l'interprétation ne se pose pas seulement pour la Bible, elle vaut aussi pour de nombreux autres domaines : philosophie, sciences humaines, sciences sociale et linguistique dont les méthodes ont été mises au point également pour l'étude des textes bibliques. Une telle collaboration n'est pas une invention moderne. Jadis, Augustin a

³³² Pour l'accomplissement des figures bibliques, voir Paul BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, tomes 1 (1976)/ 2 (1990), Paris, Seuil ; *Le récit, la lettre et le corps* (1982¹), Paris, Cerf, 1992.

³³³ Nous reprenons la citation de Louis PANIER, « Devenir des figures. Figures en devenir. La théorie des figures dans l'exégèse biblique ancienne », *Le Devenir. Actes du colloque « Linguistique et Sémiotique III » tenu à l'université de Limoges les 2-3-4 décembre 1993*, (éd. J. FONTANILLE), Pulim, 1995, p.149 ; « La théorie des figures dans l'exégèse biblique ancienne. Résonances sémiotique », *Récits et figures dans la Bible. Colloque d'Urbino*, (éd. L. PANIER), Lyon, Profac-CADIR, 1999, p.236 ; tout cela renvoie à IRÉNÉE de Lyon, *Contre les hérésies*, IV, 26, 1.

³³⁴ Commission biblique pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise. Allocution de Sa Sainteté le pape Jean-Paul II et document de la Commission Biblique Pontificale*, (1994²), Paris, Cerf, 1999, p.23.

conseillé d'utiliser les sciences contemporaines pour l'interprétation des « signes propres » ou « signes figurés » de la Bible³³⁵. L'Église catholique déclare aussi qu'il faut l'interpréter à l'aide des genres littéraires employés à l'époque contemporaine³³⁶.

Pour l'interprétation de la Bible, il existe donc non seulement la méthode classique, « historico-critique », qui est pratiquée couramment en exégèse, mais aussi les autres méthodes scientifiques. Cette richesse de méthodes et d'approches est appréciée par les uns, mais par d'autres elle est considérée comme un « conflit » d'interprétation. Avant de lancer notre propre recherche, il ne serait pas inutile d'examiner brièvement ces méthodes et approches diverses de l'interprétation³³⁷.

2.1. Méthodes historico-critiques

La méthode (ou les méthodes) « historico-critique » est la méthode qui s'intéresse à la source et à l'évolution historique des textes. Ses formes modernes datent des humanistes de la Renaissance et leur « *recursus ad fontes* » (recherche de la source). Son intérêt est porté à trouver dans le texte le message que l'auteur avait voulu communiquer. Elle fournit au lecteur le sens des textes bibliques dans ses démarches, de la critique textuelle à l'étude critique de la rédaction. Cette méthode « historico-critique » parcourt les étapes suivantes :

1) La critique textuelle en se basant sur les anciens documents, cherche à établir un texte biblique qui soit aussi proche que possible du texte original.

2) La critique littéraire analyse la morphologie, la syntaxe et la sémantique du texte pour qu'elle discerne son organisation externe et interne.

3) La critique des traditions cherche à préciser l'évolution du texte dans les courants des traditions.

4) La critique de la rédaction analyse les modifications que le texte a subi avant d'être fixé dans son état final. Ces étapes sont en définitive une étude synchronique par laquelle on essaie d'expliquer le sens communiqué par les auteurs et rédacteurs à leurs contemporains.

L'avantage de cette méthode est qu'elle décrit la Bible comme une collection d'écrits qui comportent une histoire longue et complexe, et non pas comme la création d'un auteur unique. Elle donne aussi le sens littéral du langage biblique qui est la première étape de la compréhension du texte biblique.

L'inconvénient par contre vient du fait qu'on n'ait de toute façon pas des textes originaux, parce que les manuscrits et les papyrus anciens sont tous des copies. Le

³³⁵ *Œuvres de Saint Augustin 11/2, La doctrine chrétienne (De doctrina christiana)*, Texte critique du CCL, (revu et corrigé de Madeleine MOREAU), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997, p.157.

³³⁶ Constitution dogmatique *Dei Verbum*, II, 12.

³³⁷ Pour la grande partie de cette section, nous consulterons Commission biblique pontificale, « Méthodes et approches pour l'interprétation », *L'interprétation de la Bible dans l'Église...* p.28-64.

résultat des recherches risque même d'être anéanti. Le deuxième inconvénient est dû au fait que l'usage de cette méthode se restreint à la recherche du sens du texte dans les circonstances historiques du passé. Il est certain que le sens du texte ne peut pas être cherché ni enfermé dans le passé. Le troisième inconvénient est de ce qu'on est trop concentré sur l'intention de l'auteur et ne compte pas sur le pôle du lecteur, ni sur celui du texte. Il en résulte le totalitarisme idéologique.

2.2. Méthodes d'analyse littéraire

À côté de la méthode historico-critique, les méthodes d'analyse littéraire sont utilisées de plus en plus pour l'interprétation de la Bible. Ce sont en particulier l'analyse rhétorique, l'analyse narrative et l'analyse sémiotique qui se sont développées depuis les années 1970 et qui sont considérées comme méthodes nouvelles d'interprétation dans l'Église catholique.

2.2.1. Analyse rhétorique

La rhétorique est l'art de bien parler, la technique de la mise en œuvre des moyens d'expression. Au sens où les textes bibliques sont en quelque sorte des textes rhétoriques, la rhétorique peut convenir pour étudier les textes. L'analyse rhétorique est donc utilisée et développée comme une nouvelle méthode de l'interprétation de la Bible.

L'analyse rhétorique s'intéresse aux discours persuasifs. Il y a trois approches différentes. La première se fonde sur la rhétorique classique gréco-latine et utilise ses « facteurs de persuasion » : l'orateur ou l'auteur, le discours ou le texte, et l'auditoire ou les destinataires. La deuxième est attachée aux procédés sémitiques et attentive aux traits spécifiques de la tradition littéraire biblique, en particulier les compositions symétriques. La troisième est la nouvelle rhétorique qui veut aller plus loin que la simple analyse formelle de sorte qu'elle étudie le style et la composition au profit des apports des autres disciplines³³⁸.

L'avantage de l'analyse rhétorique est qu'elle permet de mieux discerner la structure littéraire des textes et de mesurer l'impact du langage religieux persuasif dans le contexte social de la communication.

L'inconvénient vient d'abord de la limite même que consiste l'utilisation de la rhétorique pour l'interprétation de la Bible. Parce qu'il n'est pas évident que les textes bibliques soient écrits et rédigés selon les règles de la rhétorique. L'autre inconvénient est qu'elle s'attache trop à déterminer le style de sorte qu'elle reste au niveau de la communication.

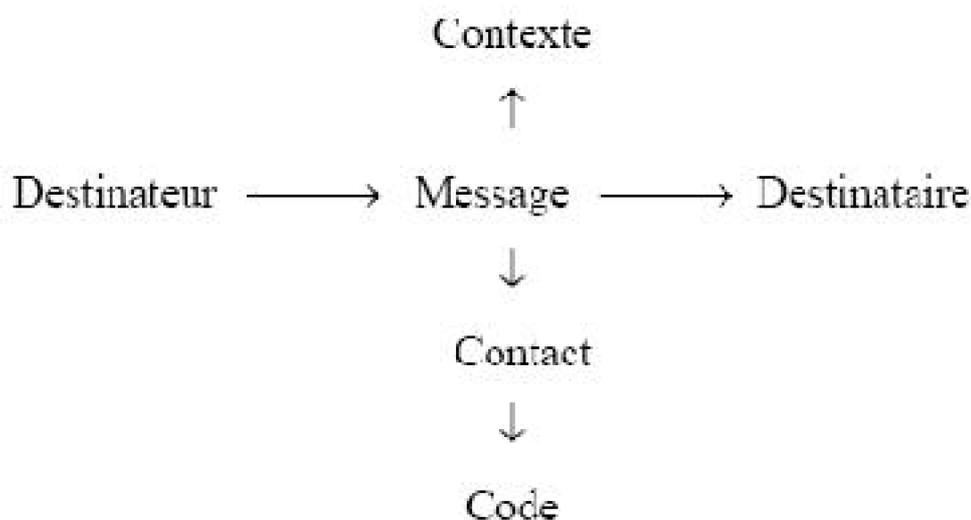
2.2.2. Analyse narrative

Pour l'analyse narrative, la compréhension et la communication du message biblique

³³⁸ La nouvelle rhétorique est distinguée de la rhétorique classique qui existait depuis Aristote. Voir Commission biblique pontificale, « Méthodes et approches pour l'interprétation », *L'interprétation de la Bible dans l'Église...* p.36.

correspondent à sa forme de récit et de témoignage. L'analyse narrative s'attache donc à construire l'architecture narrative du texte qui va déployer le monde du texte où le lecteur est convoqué à entrer. C'est à l'analyse sémiotique qu'elle a emprunté l'attention sur la narrativité, mais elle ne néglige jamais l'intention de l'auteur³³⁹.

La méthode d'analyse narrative – centrée sur le développement de la « narration » – se base sur l'acte de communication dont Roman Jakobson a donné un schéma devenu célèbre :



Dans son étude attentive de la forme des récits, l'analyse narrative s'attache à six « outils »³⁴⁰ : 1) l'intrigue, qui est la mise en système des éléments qui constituent l'histoire racontée ; 2) l'étude des techniques de caractérisation des personnages ; 3) le jeu des focalisations interne et externe ; 4) la temporalité dans laquelle on peut distinguer le temps raconté et le temps racontant ; 5) le cadre du récit qui constitue le moment, le lieu, le contexte social ; 6) le point de vue du narrateur.

Dans une telle recherche, il semble qu'il faille distinguer la théologie narrative et l'analyse narrative³⁴¹. En fait, comme nous l'avons vu concernant la composition et la structure de l'*Apocalypse*, l'intérêt de la théologie à la narrativité est plus ancien que l'analyse narrative. Mais celle-ci permet à la théologie de passer un nouveau seuil

³³⁹ Daniel MARGUERAT, *Quand la Bible se raconte*, col. Lire la Bible, Paris, Cerf, 2003, p.21-22.

³⁴⁰ *Ibid.* p.23-28.

³⁴¹ Nous en avons parlé plus haut concernant la différence entre la critique narrative et la narratologie. Et nous l'avons pu constater dans les communications prononcées par André WÉNIN et Christoph THEOBALD, au Colloque « Aujourd'hui, lire la Bible » organisé par de l'université Catholique de Lyon, le 30 novembre 2006.

épistémologique. Elle l'interroge sur son rapport à la matrice biblique ou à la forme de communication des textes bibliques, de communication de la foi.

L'avantage de la méthode d'analyse narrative est qu'elle contribue à faciliter le passage dans le « monde du texte » biblique dont la nature est narrative. Grâce à cette méthode, le texte conduit son lecteur dans son univers narratif et son système de valeurs.

Cependant, l'analyse narrative se base uniquement sur le pôle de communication, d'où l'inconvénient plus important pour nous, du fait qu'elle reste toujours au niveau de la communication et ne pousse pas plus loin.

2.2.3. Analyse sémiotique

D'abord appelée du terme général de « structuralisme », la méthode d'analyse sémiotique revendique Ferdinand de Saussure (1857-1913) comme ancêtre, Algirdas J. Greimas (1917-1992) comme fondateur.

L'originalité de la démarche sémiotique repose sur trois piliers principaux : immanence, différence et générativité. Ces trois principes ont pu donner forme à une pratique de l'analyse des textes bibliques mais ils ont été modifiés par la pratique même de la lecture. La structure du sens s'organise sur trois niveaux différents :

1) Le *niveau narratif* par l'agencement des états et des transformations dont la séquence constitue les récits.

2) Le *niveau discursif* par l'agencement des figures dans le discours analysé et par l'effet interprétatif de cet agencement.

3) Le *niveau sémiotique* (ou *logico-sémantique*) par l'agencement logique des valeurs sémantiques élémentaires sélectionnées par le jeu des figures et des rôles.

Mis en forme, le contenu du texte est assumé par le niveau discursif que Greimas décomposait en plan syntaxique (ou figuratif) et plan sémantique (ou thématique). Mais dans cette perspective, le figuratif risque toujours d'être réduit au rôle de concrétisation de thèmes ou de valeurs (« Jésus », « salut », « promesse », etc). À partir de cette logique du programme génératif, les « grandeurs figuratives ³⁴² » constituent la composante discursive qui vient prendre en charge, en vue de leur manifestation, les articulations narratives.

L'analyse sémiotique consiste donc à franchir ce niveau figuratif pour comprendre de quelles structures profondes il est la manifestation ³⁴³. C'est l'organisation figurative comme telle qui fait sens dans les paraboles et celle-ci renvoie non pas à un plan

³⁴² Jacques GENINASCA, *La parole littéraire*, Paris, PUF, 1997, p.19-28.

³⁴³ La sémiotique greimassienne consiste à distinguer la manifestation et la signification : « Déterminer les formes multiples de la présence du sens et les modes de son existence, les interpréter comme des instances horizontales et des niveaux verticaux de la signification, décrire les parcours des transpositions et transformations des contenus, ce sont autant de tâches qui, aujourd'hui, ne paraissent plus utopiques. Seule une telle sémiotique des formes pourra apparaître, dans un avenir prévisible, comme le langage permettant de parler du sens. Car justement, la forme sémiotique n'est autre chose que le sens du sens. » Voir A.-J. GREIMAS, *Du sens*, Seuil, Paris, 1970, p.17.

sémantique, mais à l'instance énonciative que présuppose cette organisation figurative³⁴⁴. La question du discursif apparaît donc indissociable de la question de l'énonciation. C'est dans la ligne de cette problématique que s'est développée particulièrement la réflexion du CADIR à Lyon comme nous le verrons plus tard.

L'avantage de l'analyse sémiotique se trouve dans la rencontre avec la parole vivante de la Bible. La figure de la parole est en quelque sorte vidée de contenu préétabli par élimination des sens convenus attachés au mot et à ses emplois courants. Elle devient un signifiant capable d'atteindre un sujet là où se fait sentir la limite entre ce qu'il peut dire et ce qui est impossible à dire. Elle est parole « autre » en soi. Un autre avantage est qu'elle fournit de ce fait une compétence à un sujet interprète qui devient sujet interprété et d'un être de langage accessible à la parole autre.

La théorie sémiotique peut donner cependant une impression d'être comme les arcanes d'un langage compliqué. C'est peut-être un problème à résoudre pour l'application de la sémiotique à la pratique d'interprétation. D'ailleurs, il existe un piège à éviter pour ceux qui absolutisent la sémiotique au point de tenir pour négliger le fruit de la recherche historique, notamment historico-critique sur le texte.

2.3. Approches diverses

C'est depuis la « crise moderniste » que l'idée de la subjectivité est insérée jusqu'au domaine de la Bible. Pour la recherche subjective du sens du texte, ce qui importe, c'est le lecteur lui-même qui lit et interprète le texte. Les textes bibliques sont lus et interprétés selon l'intérêt, le point de vue et le conditionnement du lecteur.

2.3.1. Approches psychologique et psychanalytique

L'extension moderne des recherches psychologique et psychanalytique à l'étude des structures dynamiques de l'inconscient a suscité de nouvelles tentatives d'interprétation de la Bible.

En posant que l'inconscient était structuré comme un langage, Jacques Lacan faisait, par rapport à Sigmund Freud, un pas de côté le conduisant à dire « que l'identification du sujet à un sexe... est quelque chose qui ne se fait que secondairement... et qui résulte de quelque chose de plus radical : que cet être est parlant³⁴⁵ ». En introduisant cette radicalité de l'être parlant, Lacan peut susciter un transfert décisif et ce qui découle de cette radicalité même, c'est un paradoxe qui est celui par lequel Lacan est conduit à nouer le langage à l'impossibilité de dire. La psychanalyse est donc fondamentalement une

³⁴⁴ Sur la lecture sémiotique des paraboles, on peut consulter J. DELORME, *Parole-Figure-Parabole, Recherches autour du discours parabolique*, (Linguistique et sémiologie), Lyon, PUL, 1987 ; Louis PANIER, « Lecture sémiotique de la parabole des mines – Luc 19, 11-27 », *Les Paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*, (éd. J. DELORME), Lectio Divina 135, Paris, Les Éditions du Cerf, 1989 ; Louis PANIER, « L'inestimable objet de l'interprétation – Approche sémiotique de la lecture », *Sémantique et Rhétorique* (éd. M. BALLABRIGA), Champs du signe, Éditions Universitaires du Sud, 1998, p.255-266.

³⁴⁵ Jacques LACAN, *Lettre de l'École freudienne*, n°18, p.9.

pratique de parole ³⁴⁶ .

Si l'enseignement saussurien permet d'élucider une possibilité d'association aléatoire d'un signifié à un signifiant, Lacan parle de « déchaînement du signifiant ». On a alors un arbitraire du signe strictement individuel, strictement subjectif qui n'est donc plus un arbitraire propre au sens saussurien. En ce sens, l'inconscient est de l'histoire non reconnue comme telle par le sujet, mais qui a déjà agi pour que le sujet soit ce qu'il est.

Lacan met donc l'accent sur la division du sujet. Le sujet n'est jamais ce qu'il s'imagine être lui-même ; le Moi est le produit de l'identification primordiale, de l'illusion « Imaginaire » dans le stade du miroir. Le sujet est la partie « Symbolique » et spéculative qui est insensible et inconsciente, mais qui va médiatiser le rapport du sujet au « Réel », en nouant pour le sujet l'imaginaire et le réel. C'est le « nœud borroméen » à 3 ronds ; la propriété borroméenne est liée au fait que la coupure d'un rond libère tous les autres.

Les études de psychologie et de psychanalyse apportent pour l'interprétation biblique un enrichissement. La psychanalyse permet de mieux comprendre le langage symbolique qui exprime des expériences religieuses et n'est pas accessible par le raisonnement. Dans la direction anthropologique, la lecture biblique peut croiser ainsi les chemins de la psychologie ou de la psychanalyse.

Pourtant ces approches s'appuient le plus souvent sur la parole pour mettre en évidence selon ses cheminements propres des traits structurants du psychisme humain ³⁴⁷ . Comme les trois modalités différentes du « nœud borroméen » sont en principe irréconciliables, elles causent une impasse philosophique et un totalitarisme éthique ³⁴⁸ . Même si elles sont utiles à pratiquer pour la lecture des textes, il faut en prendre conscience.

2.3.2. Approches contextuelles

L'interprétation d'un texte a tendance d'être orientée vers l'intérêt et vers les préoccupations de celui qui l'interprète. Il est donc possible que les textes bibliques soient accordés aux points de vue nouveaux des courants de pensée contemporaine. Parmi plusieurs, les mouvements de libération et le féminisme retiennent notre attention. Il est frappant que ces approches d'interprétation présentent spécialement la situation du tiers-monde.

³⁴⁶ On peut consulter sur la psychologie et la psychanalyse : Louis ALTHUSSER, *Ecrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, Stock / Imec, 1993 ; Joël DOR, *Introduction à la lecture de Lacan 1. L'inconscient structuré comme un langage 2. La structure du sujet*, Denoël / L'espace analytique, 1985 et 1992 ; Denis VASSE, *Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole*, (Points Essais, 1969), Paris, Seuil, 1997. On peut également consulter sur la lecture psychologique et psychanalytique de la Bible : Françoise DOLTO, *L'évangile au risque de la psychanalyse*, Paris, Jean-pierre delarge, 1977 ; Denis VASSE, *Un parmi d'autres*, Le champs freudien, Paris, Seuil, 1978.

³⁴⁷ Anne FORTIN et Anne PENICAUD, « L'énonciation au service du jugement de Salomon », *Sémiotique et Bible*, n°107, septembre 2002, p.34.

³⁴⁸ Jean ANSALDI, *L'articulation de la foi, de la théologie et des écritures*, Paris, Cerf, 1991, p.203.

Partant de points de vue socio-culturels et politique propres, l'approche libérationniste pratique une lecture biblique orientée en fonction des besoins du peuple. Elle ne se contente pas de lire ce que dit le texte dans son contexte d'origine, mais elle cherche une lecture à partir de la situation vécue par le peuple. Si on peut devenir capable d'affronter des circonstances difficiles à partir d'un fondement se référant à un texte biblique, ce texte biblique se transforme en facteur de dynamisme de libération intégrale.

La théologie de la libération apporte des éléments importants : la présence du Sauveur, la solidarité communautaire, la réalisation de la justice, la relecture de la Bible au milieu des circonstances. Mais une lecture liée à la participation sociale ou politique montre déjà le risque. Parce qu'il est certain que l'interprétation ne peut pas être neutre, sans pour autant être unilatérale.

Quant à l'approche féministe, elle est née vers la fin du XIX^e aux États-Unis, dans le contexte socio-culturel de la lutte pour les droits de la femme. Ce courant s'est développé avec une vigueur nouvelle depuis 1970. Il y a trois formes principales de l'approche féministe : 1) la forme radicale qui sous-estime la Bible en disant qu'elle a été produite par des hommes ; 2) la forme néo-orthodoxe qui accepte la Bible comme prophétique et susceptible de servir les faibles et donc aussi les femmes à condition qu'elle prenne parti pour eux ; 3) la forme critique qui cherche à redécouvrir la position et le rôle de la femme dans le mouvement de Jésus et dans les Églises pauliniennes.

L'approche féministe s'appuie sur la méthode historico-critique. Mais elle ajoute deux critères de recherche : 1) le critère féministe emprunté au mouvement de libération de la femme ; 2) le critère sociologique qui se base sur l'étude des sociétés du temps biblique.

Avec l'approche féministe, la dignité de la femme et son rôle dans la société sont redécouverts et fortement mis en valeur. Mais il est regrettable que leur interprétation soit souvent construite de façon tendancieuse et donc contestable, lorsqu'elle se fonde sur un parti pris.

2.4. Face à la lecture fondamentaliste

Pour la lecture fondamentaliste, la Bible est parfaite en tant que « Parole de Dieu inspirée et exempte d'erreur ». Elle cherche donc à lire et interpréter littéralement la Bible en tous ses détails. Elle entend l'interprétation « littérale » comme une interprétation « littéraliste » qui exclue sa croissance historique et son développement. Il faut noter qu'elle s'oppose à toutes les méthodes synchroniques et diachroniques pour l'interprétation de la Bible.

Le terme « fondamentaliste » naît du Congrès biblique américain qui s'est tenu à New York en 1895. Pour se sauvegarder du libéralisme, les exégètes protestants conservateurs définissent cinq points qui caractérisent le fondamentalisme » : 1) l'inerrance verbale de l'Écriture ; 2) la divinité du Christ ; 3) sa naissance virginale ; 4) la doctrine de l'expiation viciaire ; 5) la résurrection corporelle lors de la seconde venue du Christ. Parti de l'inerrance verbale de la Bible, le fondamentalisme insiste aussi sur l'inerrance des détails dans les textes bibliques. Il ne compte pas sur la temporalité que le texte raconte et rapporte, non plus sur le langage symbolique et figuratif. Il n'accorde aucune attention aux formes littéraires et aux auteurs humaines des textes bibliques³⁴⁹.

Bien que le fondamentalisme ait l'intention de garder les vérités primaires chrétiennes, sa façon de les présenter prouve une idéologie qui n'est pas du tout biblique. S'étant fondé sur la norme qu'il entend dans la Bible, le fondamentalisme refuse tout questionnement et toute recherche critique. C'est une lecture non-critique qui ne sert finalement qu'à confirmer des idées politiques et sociales marquées par des préjugés, d'inspiration raciste ou sectaire par exemple. L'inconvénient de la lecture fondamentaliste est incontestable. Elle attire les personnes qui veulent chercher des réponses bibliques à leurs problèmes. La lecture fondamentaliste est donc une lecture illusoire qui donne une fausse certitude.

Face à la lecture fondamentaliste, il est important de discerner de quelle méthode nous devons nous servir pour lire et interpréter la Bible. Comme nous avons remarqué plus haut, il est vrai que toutes les méthodes et approches pour l'interprétation ont à la fois des avantages et des inconvénients. C'est pourquoi, l'Église catholique souligne la nécessité de compléter l'une par l'autre³⁵⁰. Il est certain que le sens de la Bible devient fécond à partir des méthodes et approches diverses d'interprétation.

Quant à la question de la lecture, il faut percevoir vers quelle fonction et vers quel effet la lecture s'oriente. S'il y a une rencontre véritable avec la parole, comme le dit Grégoire le Grand, non seulement un lecteur progresse dans la parole de la Bible, mais aussi la Bible même progresse avec lui³⁵¹. Il s'agit de la rencontre du sujet-lecteur avec la parole vivante de la Bible. En comparaison des autres méthodes et approches qui s'attachent à l'intension de l'auteur, la sémiotique amène le lecteur ou l'interprète jusqu'à devenir lui-même sujet dans l'aventure de la parole.

3. DU TEXTE BIBLIQUE À L'ACTE DE LECTURE

Composée d'une diversité des livres, d'époques, de genres et de langues, la Bible est *une* dans sa globalité. Comme le dit Augustin, le Nouveau Testament est caché dans l'Ancien Testament, l'Ancien Testament est manifesté dans le Nouveau³⁵². Et, pour Irénée, les Écritures parlent du Christ qui est « trésor caché dans les Écritures, car il était signifié par des figures et des paraboles³⁵³ ».

L'accomplissement est un principe sémiotique d'énonciation ainsi qu'un thème biblique et théologique³⁵⁴. Dans le parcours du texte biblique, la lecture donne corps à la

³⁴⁹ Voir Constitution dogmatique *Dei Verbum*, III, 11.

³⁵⁰ Commission biblique pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise* ... p.34 et 40 et 54.

³⁵¹ GRÉGOIRE LE GRAND, *In Ez*, I, VIII, 8s : « Et quia unusquisque Sanctorum quanto ipse in Scriptura sacra profecerit, tanto haec eadem Scriptura sacra proficit apud ipsum, recte dicitur » (plus un saint progresse dans l'Écriture sacrée, plus l'Écriture même progresse avec lui).

³⁵² *Dei Verbum* IV, 16 ; S. AUGUSTIN, *Questions sur l'Heptateuque*, 2, 73 ; P.L., 34, 623.

³⁵³ IRÉNÉE de Lyon, *Contre les hérésies*... p.491 (IV, 26, 1).

parole : l'acte de lecture est une attente de l'incarnation du Verbe. La figure est un élément discursif convoqué ou reconnaissable dans un texte à partir d'une configuration virtuelle. Dans la lecture, la figure fonctionne donc comme une « adresse en mémoire » par laquelle elle permet au lecteur de devenir sujet.

Dans les pages qui suivent, nous essaierons d'établir la problématique de lecture sémiotique. Nous réfléchissons également sur la sémiotique et son impact sur le projet théologique.

3.1. De l'énoncé à l'énonciation

La rencontre de la sémiotique et des études bibliques date de 1969³⁵⁵. À Chantilly, se tint le congrès de l'ACFEB sur les méthodes en exégèse. Les « analyses structurales » (comme on disait alors) donnaient une ouverture pour certains qui avaient un souci de réflexion sur les méthodes et prenaient conscience ; d'autres commençaient à se rendre compte du décalage entre la méthode historico-critique traditionnelle de la Bible et le développement linguistique et littéraire.

A la suite du congrès de Chantilly, des groupes de biblistes se sont constitués (à Lyon et à Paris en particulier, mais aussi à Toulouse, Metz...) et à l'École des Hautes Études, un atelier biblique est constitué dans le Séminaire de Greimas. De fait, dans le domaine biblique, c'était plutôt la sémiotique de Greimas qui faisait référence, et à partir de laquelle des évolutions qui ont eu lieu³⁵⁶. La sémiotique de l'énoncé de Greimas est conduite vers une sémiotique pratique de l'énonciation.

³⁵⁴ Voir Louis PANIER, « Du texte biblique à l'énonciation littéraire et à son sujet », *La Bible en littérature*, Actes du colloque international de Metz (septembre 1994) publiés sous la direction de Pierre-Marie BEAUDE, Paris, Cerf et Université de Metz, 1997, p.322.

³⁵⁵ Pour l'histoire de la sémiotique biblique, nous nous appuyons sur Jean DELORME, « La sémiotique littéraire interrogée par la Bible », *Sémiotique et Bible*, n°102, Juin 2001, Lyon, Cadir ; Louis PANIER, « La sémiotique et les études bibliques », *Questions de sémiotique*, (dir. Anne HÉNAULT avec la collaboration de David SAVAN, Drude VON DER FEHR, Jean-Claude PARIENTE), Paris, PUF, 2002, p.361-387 ; « Approche sémiotique de la Bible. De la description structurale des textes à l'acte de lecture », communication à Dijon, 2000 ; « Du texte biblique à l'énonciation littéraire et à son sujet », *La Bible en littérature ...* p.313-326. Sur la lecture sémiotique de la Bible, on pourra également consulter J. DELORME et P. GEOLTRAIN, « Le discours religieux », *Sémiotique. L'école de Paris* (éd. J.C. COQUET), Paris, Hachette, 1982, p.103-126 ; J. DELORME, « Incidences des sciences du langage sur l'exégèse et la théologie »...p.299-311 ; J.-C. GIROUD et L. PANIER, « Sémiotique du discours religieux », *Revue des Sciences Humaines*, n°20, Université de Lille III, p. 119-128 ; J. DELORME, « Sémiotique », *Dictionnaire de la Bible-Supplément*, Paris, Letouzey & Ané, 1992, col. 282-333.

³⁵⁶ À Lyon, depuis 1971, un groupe de recherche sur la Bible, créé par Jean Delorme et Jean Calloud s'initiait à la méthodologie de l'analyse structurale. En 1975 parut à Lyon le premier numéro de la revue *Sémiotique et Bible* et fut créé au sein de la Faculté de Théologie le Centre pour l'Analyse du discours Religieux (CADIR). Aux États Unis, la revue *Semeia*, et en Allemagne *Linguistica Biblica* diffusaient également des recherches en sémiotiques appliquées au domaine biblique et théologique. Il y eut des sessions organisées, des rencontres, et la constitution de groupes de recherche en France et à l'étranger : Etats-Unis (Nashville), Pays-Bas (Tilburg – Bible et Liturgie), Québec, Corée du sud...

3.1.1. La sémiotique narrative

Comme nous l'avons dit plus haut très brièvement, les études bibliques ont appliqué les principes fondamentaux de la sémiotique : immanence, différence et générativité. Ils ont pu donner forme à une pratique de l'analyse des textes, mais ils ont été modifiés par la pratique même de la lecture.

Il est vrai qu'on avait tendance à prendre la grammaire narrative comme le « moule » où devaient rentrer les textes si bien que le projet de la sémiotique a été malheureusement abandonné. Le récit biblique ne reproduit pas strictement le schéma canonique de la narrativité, mais c'est la connaissance de ce schéma qui a permis de découvrir et de préciser ses particularités :

1) Les sujets sont définis dans une relation intersubjective plus que dans la relation à un objet. La quête tourne court, elle est détournée de son objectif initial qui ne s'en trouve pas pour autant aboli. L'objet finalement acquis (ex. la guérison) devient le signe de la relation établie.

2) L'objet-valeur devient *objet énonciatif* (ou *objet signifiant*), c'est-à-dire indissociable de la parole qui les nomme et les installe dans le récit³⁵⁷. Si l'objet valeur est un objet narratif qui motive la quête du sujet, l'objet énonciatif ou signifiant est un objet figuratif.

3) La corrélation est constante dans les plans *pragmatique et cognitif* des récits bibliques. Les transformations pratiques posent le problème de la reconnaissance, de la véridiction et des conditions de l'interprétation. Les évangiles posent constamment la question de la reconnaissance de Jésus et déplacent le pivot du récit. Dans l'*Apocalypse*, la vision et la parole vont toujours ensemble pour cette fonction de corrélation.

4) Le statut de la véridiction et le problème de l'interprétation peuvent couvrir la totalité d'un ensemble narratif et ne pas se limiter à des procès singuliers. L'événement raconté est pris simultanément dans plusieurs trames narratives, laissant finalement le lecteur au travail.

Les récits bibliques ne se réduisent pas à la structure narrative qui en organise le récit. Lire en sémiotique, c'est donc annoncer que *le texte n'est que le texte, qu'il n'est pas le sens*, ou que le texte donné à lire n'est pas identifiable immédiatement à son contenu. Une telle perspective oriente la sémiotique vers la lecture, vers la pratique de l'interprétation, et vers les conditions de la construction du texte comme totalité signifiante.

3.1.2. Vers une sémiotique discursive

C'est l'organisation figurative comme telle qui fait sens et elle renvoie à l'instance énonciative. La question du discursif apparaît dès lors indissociable de celle de l'énonciation. Elle oriente la recherche vers une sémiotique discursive étudiant la mise en discours des figures, et développant à partir de là une théorie de l'énonciation orientée vers l'acte de lecture³⁵⁸.

³⁵⁷ La théorie de la transformation de l'objet-valeur est élaborée dans les recherches de CADIR, notamment par François Martin (« objet signifiant »), et Soon-Ja Park (« objet énonciatif »).

La structure globale du corpus biblique engage une organisation figurative, une lecture figurative dont on devra suivre les parcours et les reprises à travers le parcours figuratif³⁵⁹. Autrement dit, les figures sont dans l'accomplissement. Les reprises et les parcours divers du Premier et du Nouveau Testament supposent le multiple et la quantité qu'elles totalisent. Paul Beauchamp appelle « deutérose » ce phénomène de répétition dans les écritures bibliques³⁶⁰. Mais cette totalisation implique une clôture de la Bible dans laquelle l'un et le multiple s'accordent.

La prise en compte de la consistance du niveau figuratif a une valeur pragmatique. La mise en discours des figures s'oppose « S'oppose ». à la prétention du savoir, de la représentation. Ainsi se pose en sémiotique discursive l'énonciation, non pas comme une communication de message, mais comme un acte d'articulation de la langue.

Le discours est un objet sémiotique en tant que totalité cohérente articulée. Lire, c'est construire un discours. La lecture sémiotique actualise à la fois le discours et son sujet. C'est une sémiotique discursive, une sémiotique de l'énonciation conçue comme l'acte qui donne lieu à la cohérence discursive et aux conditions de sa cohérence, telles que Geninasca appelle « figures » ou « grandeurs figuratives³⁶¹ ».

Cette figure n'est pas celle de la terminologie de Greimas. Dans la définition de Hjelmslev la figure est une « *unité non signe* du plan du contenu ou de l'expression », Greimas et Courtés la réduisent dans la notion du figuratif qui oriente la problématique du discours du côté de la représentation et de la référence³⁶². Le figuratif y est défini comme « un contenu donné (d'une langue naturelle par exemple) quand celui-ci a un correspondant au niveau de l'expression de la sémiotique naturelle (ou du monde naturel) ». Dans une telle notion restreinte, la figure reste comme un simulacre inscrit dans le discours des unités-signes de la sémiotique du monde naturel.

Les textes bibliques sont à prendre comme des « monuments de la parole ». Ils sont les témoins d'un acte de langage par lequel un sujet de la parole se trouve dans l'articulation du discours. Cela concerne les conditions de production du discours, mais aussi les conditions de la lecture. Il revient en effet au lecteur de construire la cohérence du discours. La Bible affiche sa réalité de texte qu'il s'agit d'entendre comme parole

³⁵⁸ Voir Jacques GENINASCA, *La parole littéraire*, Paris, PUF, 1997.

³⁵⁹ Cf. Louis PANIER, « Devenir des figures. Figures en devenir. La théorie des figures dans l'exégèse biblique ancienne », *Le Devenir. Actes du colloque « Linguistique et Sémiotique III » tenu à l'université de Limoges les 2-3-4 décembre 1993*, (éd. J. FONTANILLE), Pulim, 1995, p.150 ; « La théorie des figures dans l'exégèse biblique ancienne. Résonances sémiotique », *Récits et figures dans la Bible. Colloque d'Urbino*, (éd. L. PANIER), Lyon, Profac-CADIR, 1999, p.238.

³⁶⁰ Paul BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament, I. Essai de lecture*, Paris, Seuil, 1976, p.150 et 158.

³⁶¹ Jacques GENINASCA, *La parole littéraire*, Paris, PUF, 1997, p.19-28 ; « L'identité intra- et extratextuelle des grandeurs figuratives », *Exigence et perspectives de la sémiotique* (éd. Parret RUPRECHT), Amsterdam, Benjamins, tome 1, 1985, p.203-214.

³⁶² Jacques GENINASCA, *La parole littéraire*, ... p.20 ; voir également A. J. GREIMAS, J. COURTÉS, *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1993.

vivante. Nous y reviendrons dans notre dernière partie.

3.2. La sémiotique et la théologie

La lecture sémiotique de la Bible concerne la théologie, parce qu'il s'agit de la Bible et que la manière de lire et d'interpréter a de l'importance pour la réflexion théologique. Si nous parlons de la lecture sémiotique comme pratique, elle ne sert pas simplement à la répétition du donné de la foi, mais elle est au service du travail d'interprétation et du sujet croyant. S'il en est ainsi, la lecture sémiotique a sa place au point même où s'articulent écriture biblique et théologie.

Notons deux points d'incidence de la sémiotique et de la théologie³⁶³ :

1) La lecture sémiotique est une pratique d'interprétation et elle engage un lecteur comme sujet, elle prend sa place au point où s'articulent l'Écriture et la théologie. La lecture sémiotique devient un lieu théologique et un exercice du sujet croyant.

2) La pratique de la lecture sémiotique permet de poser la question du sujet. La lecture est posée comme sujet d'énonciation à partir d'un acte d'interprétation. L'interprète découvre qu'il s'agit de lui comme sujet dans le texte qu'il lit. La théologie est engagée par la question du sujet, et par la façon dont celle-ci est articulée dans le discours biblique. Les textes bibliques ne font pas seulement référence aux événements d'une histoire dont la théologie actualiserait le sens et la mémoire, ils font référence au sujet humain. La théologie doit répondre à ce qui est dit du sujet humain dans les textes.

Or, la pratique de la lecture nous oblige à affronter la résistance du texte, parce que le texte comporte à la fois des éléments continus et des éléments discontinus si bien qu'il produit « des pierres d'achoppement et des interruptions dans la signification du récit³⁶⁴ ». Comme le dit R. Barthes, tout est lisible ou illisible³⁶⁵. Face à un texte opaque, nous rencontrons la difficulté à trouver une manière pertinente de la lecture.

C'est pourquoi, la lecture biblique « suit facilement des chemins tracés d'avance et le texte risque de rester prisonnier dans le reliquaire des interprétations reçues³⁶⁶ ». Par exemple, l'image d'un Dieu dans le récit de la tour de Babel provient d'une appréciation négative de la multiplicité des langues. Pour Delorme, « cette appréciation ne correspond pas à l'organisation des valeurs du texte, où la confusion des langues prévient plutôt les conséquences catastrophiques d'une unité où tous diraient et feraient la même chose³⁶⁷ ».

³⁶³ Louis PANIER, « Lecture sémiotique et projet théologique. Incidences et interrogations », *RSR* 78/2, 1990, p.199-220.

³⁶⁴ ORIGÈNE, *Traité des Principes (Peri Arhôn)*, IV, 2, 9, (trad. M. Harl) ... p.224.

³⁶⁵ Roland BARTHES, *Le bruissement de la langue*, Paris, Seuil, 1984, p.39.

³⁶⁶ Jean DELORME, « Incidences des sciences du langage sur l'exégèse et la théologie » ... p.307.

³⁶⁷ *Ibid.*, p.307.

Il faut prendre le temps d'entrer dans l'articulation des signifiants qui n'est jamais évidente. C'est le temps de la résistance qui coupe la parole. La perte ou la rupture sont nécessaires pour que l'Écriture construise un espace disponible à l'écoute de la parole. La sémiotique tend vers une lecture à qui les articulations internes de l'ensemble ont de l'importance. Né d'une foi chrétienne, le texte biblique naît de l'événement de la rencontre de Dieu et de l'être humain. Il n'est plus uniquement une connaissance ou un savoir transmis dans un lieu de réception principal et intellectuel. Le texte biblique est là non comme document de la foi, mais comme « monument de la parole », « œuvre de signification ». C'est la pratique de la foi, de la réponse à la parole de Dieu.

La pratique de la lecture sémiotique met en lumière cette dimension. Dans l'acte de lecture lui-même, le lecteur trouve à entendre ce qui est dit de lui-même comme sujet humain. En devenant pratique de l'écoute, la lecture ouvre ainsi à la question du sujet ; elle surprend le lecteur qui abordait le texte avec le désir de savoir, ou de confirmer son savoir, et le conduit vers l'horizon d'attente ³⁶⁸.

Si la lecture est une pratique où le sujet interprète découvre et entend ce qui est dit de lui, en deçà des représentations, elle doit être un lieu théologique privilégié. C'est une lecture anthropologique de la Bible qui est la structure de l'humain instauré comme sujet par la parole de Dieu.

BILAN

Quand nous parlons de la sémiotique biblique, elle est avant tout une pratique de lecture et d'interprétation. Mais, il existe tendance de parler trop souvent des méthodes de façon mécanique avec lesquelles on obtiendra un résultat plus totalisant, si bien qu'on oublie le lecteur.

Pour le « lecteur devenant sujet ³⁶⁹ », la lecture est un voyage, une traversée, un désir d'aller plus loin. Et l'interprétation est une lecture, un itinéraire « parmi une infinité de tracés possibles ³⁷⁰ ». Le lecteur ou l'interprète doit construire la cohérence du discours qui relève d'un parcours dynamique de la signification. Il faut donc retenir l'idée d'un projet de lecture, d'un parcours interprétatif.

Lire l'*Apocalypse* en sémiotique, c'est pour nous parcourir lentement le texte de l'*Apocalypse*, proposer un modèle figuratif dont ce texte est la manifestation d'une signification immanente. Nous y sommes engagés pour faire acte de langage. L'interprétation de l'*Apocalypse* dont il est question n'est pas un jugement porté ou une

³⁶⁸ Louis PANIER, « Lecture sémiotique et projet théologique. Incidences et interrogations » ... p.215-216.

³⁶⁹ Jean-Marie CARRIÈRE, « De l'un à l'autre Testament : conduire l'acte de lecture au seuil de l'accomplissement », *L'unité de l'un et l'autre Testament dans l'œuvre de Paul Beauchamp, Actes du colloque Paris 2004*, éditions facultés jésuites de Paris, 2005, p.88.

³⁷⁰ Nous reprenons Pierre-Marie BEAUDE, « Lecteur responsable », *L'unité de l'un et l'autre Testament dans l'œuvre de Paul Beauchamp, Actes du colloque Paris 2004*... p.197.

valeur déclarée sur les données du texte, mais elle est un travail où un lecteur s'actualise comme sujet. En tant que lecteurs, nous sommes les sujets risqués de l'interprétation. Nous allons nous découvrir, nous dévoiler dans la lecture. Parce que, dans la pratique de la sémiotique, l'*Apocalypse* devient le lieu où le sujet se trouve lui-même interprété.

Ainsi, la lecture sémiotique de la Bible ouvre à la question humaine du sujet. Elle oriente un projet théologique dans la trace de la révélation de Dieu. La Bible déploie une structure de l'humain où la révélation de Dieu traverse toujours l'humain. Si la révélation de Dieu est le don de Dieu aux hommes, le statut du sujet humain est le lieu où le don de Dieu est à interpréter plus qu'à savoir. C'est pourquoi « la Bible est une écriture à lire plus qu'un texte à étudier³⁷¹ ». Nous sommes maintenant pour ce travail du sujet.

³⁷¹ Louis PANIER, art. cit., p.216 ; voir également Jean CALLOUD, « Le texte à lire », *Le Temps de la Lecture*, Paris, Cerf, 1993, p.31-63.

DEUXIÈME PARTIE : ANALYSE SÉMIOTIQUE DE L'APOCALYPSE

INTRODUCTION

Une fois observé l'état de recherche et les épistémologies de la lecture de l'*Apocalypse* dans l'histoire, et réfléchi sur l'acte de lecture par rapport à ces lectures traditionnelles, il est le temps de consacrer entièrement notre travail à l'analyse sémiotique de l'*Apocalypse*.

Pour cette partie, nous commencerons dans le premier chapitre par remarquer la particularité du texte de l'*Apocalypse*. Dans l'ensemble de l'*Apocalypse*, nous chercherons sa particularité à partir du titre et de l'adresse du livre. Cela nous permettra d'une part d'établir l'organisation figurative ou discursive de l'*Apocalypse*, et d'autre part, d'en choisir à analyser Ap. 12 et le parcours figuratif de la Femme qui nous paraît important et problématique.

Le deuxième chapitre sera donc mis sur pied de Ap. 12, qui raconte un récit d'une guerre céleste et d'une guerre terrestre et dans lequel plusieurs scènes caractéristiques se déploient à partir des déplacements de la Femme et du Dragon. L'analyse de ce récit nous montrera comment s'articulent et se croisent le dispositif narratif et le dispositif

discursif dans le texte. Nous verrons que les figures mises en discours fonctionnent pour un acte énonciatif, non pas pour qu'elles soient aussitôt sémantisées. Nous passerons ainsi de l'ordre des signes à la chaîne discursive, et cela nous conduira à la distinction entre la manifestation et l'immanence.

Un dernier chapitre se fixera du parcours figuratif de la Femme dans l'ensemble de l'*Apocalypse*. Il s'agira de suivre comment les figures féminines s'enchaînent sous les divers types (Jézabel, mère, prostituée, épouse...) dans le texte de l'*Apocalypse*. Nous trouverons finalement que ces figures s'orientent vers l'accomplissement à travers son itinéraire particulier : figure – déformation – refiguration. L'émergence du sujet doit être cherchée aussi du côté de l'instance de réception, comme effet du discours. Les pages dont nous allons aboutir voudraient contribuer à réfléchir quelles sont l'identité de la Femme et sa fonction dans l'*Apocalypse*.

Lire l'*Apocalypse* en sémiotique ne sera pas pour nous la tâche de trouver un fil conducteur, mais de laisser émerger une parole vivante à travers la totalité signifiante. Lire l'*Apocalypse* en sémiotique, c'est alors la question de suivre attentivement l'évolution des dispositifs différents dans des relations intersubjectives, qui sont à lire dans le texte.

CHAPITRE PREMIER. : REMARQUES D'ENSEMBLE

Comme nous l'avons vu dans la première partie, l'*Apocalypse* est souvent considéré comme un livre difficile et compliqué. Il en résulte qu'elle reste comme un texte énigmatique. L'*Apocalypse* provoque ainsi notre intérêt de lecture. Si on compare l'*Apocalypse* au théâtre, il y a d'abord des scènes et des acteurs : Jean, Dieu, l'Agneau, les anges, les témoins, la Femme, l'enfant, le Dragon, les Bêtes, la Prostituée, etc. Il s'agit d'un récit des relations conflictuelles, qui se déploie surtout autour de la Femme (et l'enfant) et du Dragon dans Ap. 12.

Or, les caractéristiques de l'*Apocalypse* se trouvent avant tout au fait qu'il est l'écriture de la vision et qu'elle se présente dès le début. Autrement dit, l'*Apocalypse* constitue la corrélation de la vision, de la parole et de l'écriture. Cette particularité doit être expliquée à partir de l'ensemble du titre et de l'adresse. L'*Apocalypse* est une telle révélation et non une annonce de catastrophes comme on dit souvent. Le terrain figuratif complexe qui s'y noue est à prendre comme une révélation, un dé-voilement, ce qui nous ramène bien à l'idée d'une manifestation du sens (mise en discours), non pas de compte-rendu des visions.

Nous ferons quelques remarques d'ensemble d'une telle *Apocalypse*. Nous ne chercherons pas simplement à décoder le sens de la révélation, mais à observer l'organisation spécifique dans le texte de l'*Apocalypse*.

1. LA VISION, LA PAROLE ET L'ÉCRITURE

Nous partons de cette hypothèse que la vision, la parole et l'écriture travaillent toujours ensemble dans ce texte, puisque « Jean » a reçu l'ordre d'écrire ce qu'il a vu. Comme le note Jean Delorme, que nous avons cité plus haut, le texte de l'*Apocalypse* conduit vers la figure nouvelle, un monde nouveau dans lequel Jean est introduit sous la forme de « je vis », « j'entendis ». Comme nous l'avons remarqué plus haut avec François Martin, la vision et l'écriture sont liées dans l'expérience de Jean comme les deux faces d'une même pièce de monnaie.

Nous allons examiner d'abord la condition sémiotique du livre et réfléchir ensuite sur l'ordre d'écrire des visions et sur l'invitation à la lecture³⁷².

1.1. La condition sémiotique du livre

Depuis le début du premier chapitre de l'*Apocalypse*, le titre et l'adresse installent une condition sémiotique ou une contrainte sémiotique d'énonciation. Nous pouvons repérer un dispositif complexe de cette révélation à partir des trois premiers versets de l'introduction :

Révélation de Jésus-Christ que Dieu lui donna pour montrer à ses serviteurs les choses qui doivent advenir rapidement, et qu'il signifia en envoyant comme intermédiaire son ange à Jean son serviteur, lequel témoigna la Parole de Dieu et le témoignage de Jésus-Christ, tout ce qu'il a vu. Heureux celui qui lit, et ceux qui écoutent les paroles de la prophétie et gardent ce qui s'y trouve écrit, car le temps est proche (1, 1-3).

Quelle est la révélation ? En termes du dictionnaire, le mot « apocalypse » (□□□□□□□□□□) qui signifie « dévoiler », « révéler », c'est au sens littéral un « dévoilement » ou une « révélation ». Il s'agit ici d'un dispositif complexe : 1) révélation donnée (« □□□□□□ ») à Jean par Dieu : sanction narrative ; 2) révélation signifiée (« □□□□□□□□ ») à Jean par l'envoi de l'ange : objet – signe ; 3) parole/témoignage/vision attestées par Jean : véridiction.

La vision et l'écriture sont liées dans l'expérience de Jean, voyant et écrivain, comme les deux faces d'une même pièce de monnaie : « Ce que tu regardes, écris-le ! » (1, 11). Pourquoi l'écrire ? Dans un programme narratif, la finalité de la révélation est en vue de montrer (« □□□□□□ ») à ses serviteurs les choses qui doivent advenir rapidement. Il faut examiner l'opération du discours, parce que le discours fait reconnaître l'acte d'énonciation, l'instance d'énonciation.

L'adresse installe surtout l'énonciateur et l'énonciataire, en plus de la communication du livre (Jean □ Églises d'Asie). Mais les plans d'organisation et d'exécution de la communication sont complexes. L'énonciation de l'*Apocalypse* proclame une Béatitude : « Heureux celui qui lit et ceux qui écoutent les paroles de la prophétie et gardent les choses écrites en elle, car le moment est proche » (1, 3)³⁷³. Autrement dit, « celui qui lit », « ceux

³⁷² Nous nous appuyons ici sur la conférence donnée par Jean DELORME (« L'Apocalypse de Jean ») à Agora Tête d'Or à Lyon en 2003 et sur les communications faites par Louis PANIER (« L'Écriture et la Vision dans l'Apocalypse 1 ») et Jean CALLOUD (« Je suis l'alpha et l'oméga. L'Apocalypse à la lettre ») au colloque du CADIR à Lyon en septembre 2006 ; à paraître dans *Sémiotique et Bible*, n°128, Janvier 2008.

qui écoutent les paroles » et « ceux qui gardent ce qui est écrit », ils sont les « actants » de la Béatitude de l'*Apocalypse* : « lire », « écouter » et « garder » ce qui est écrit sont les actions de la Béatitude. À la suite de cette Béatitude, l'énonciation de l'énonciataire s'énonce directement comme une réponse : « Oui, Amen ! (□□□ , □□□□) » (1, 7). On en trouve l'écho et l'articulation à la fin de l'*Apocalypse* : « Amen, viens, Seigneur Jésus (□□□□ , □□□□□□ , □□□□□□ □□□□□□) » (22, 20).

Le temps est proche, l'écrit se soutient de cette imminence d'un surgissement de la vérité dans le réel, dans les choses du monde ; la parole est dans les signes attestés par Jean, elle est gardée dans l'écrit où la lecture peut l'entendre : l'effet de cette écoute et de cette garde est la Béatitude. Cette attitude du lecteur le situe à la charnière du temps présent (le temps de l'écrit) et de l'avenir qui vient (temps de l'écriture accomplie, achevée) : les consignes de lecture répondent à cette situation.

C'est la révélation, dévoilement de Jésus-Christ caché auprès de Dieu, mais c'est Jésus-Christ lui-même qui bénéficie de cette révélation. Il y a une connaissance partagée entre Dieu et Jésus dont le livre s'autorise à propos des « choses (□) » qui doivent advenir rapidement³⁷⁴. Il y aura le moment où la chose est remplacée par les signes. Il s'agit de l'acte de langage, du langage des signes, puisque la révélation est signifiée à Jean par l'envoi de l'ange. La révélation est un tel dévoilement à travers des signes : « elle n'est pas la mise en présence immédiate et directe avec la chose vue, elle est une représentation de la chose à voir³⁷⁵ ». Dans l'*Apocalypse*, nous sommes dans le langage, dans lequel Jésus n'est pas en réalité comme telle, mais en signes.

Cette adresse à propos de Jésus-Christ est liée à la première déclaration du Seigneur Dieu, qui clôt l'introduction de l'ensemble du livre et qui précède immédiatement le début du récit de Jean :

Moi, je suis l'Alpha et l'Oméga, dit le Seigneur Dieu, Celui qui est, et Celui qui était, et Celui qui vient, le Tout-Puissant (1, 8).

Si Dieu est le locuteur (« moi »), ce n'est pas un discours sur Dieu, mais le discours de Dieu lui-même comme le sujet de capacité : c'est le Seigneur Dieu qui énonce. Tandis que Jésus-Christ est « le témoin, le fidèle, le premier-né des morts et le chef des rois de la terre » (1, 5) et « celui qui nous aime et nous a déliés de nos péchés par son sang, et qui a fait de nous un royaume, des prêtres pour son Dieu et Père » (1, 5-6). Si Dieu est donneur de la révélation, Jésus-Christ est à la fois le révélateur et la chose révélée en tant que le témoin ressuscité.

La formule d'une telle déclaration du Seigneur Dieu se trouve encore deux fois dans le livre : « Je (suis) l'Alpha et l'Oméga, le Commencement et la Fin. À celui qui a soif, je

³⁷³ Il y a sept Béatitudes dans l'*Apocalypse* : cf. 1, 3 ; 14, 13 ; 16, 15 ; 19, 9 ; 20, 6 ; 22, 7.14. Par rapport à cette formule « Heureux », le terme « Malheur » se comptera quatorze fois en sept endroits : 8, 13 (3 fois) ; 9, 12 (2 fois) ; 11, 14 (2 fois) ; 12, 12 ; 18, 10 (2 fois).16 (2 fois).19 (2 fois).

³⁷⁴ Les autres traductions proposent « □ » en « ce » au lieu de « la chose » : « ce qui doit arriver bientôt ». Voir *La Bible Jérusalem* et *Traduction œcuménique de la Bible*.

³⁷⁵ François MARTIN, *op. cit.*, p.17 ; *art. cit.*, p.18.

donnerai de la source d'eau vive, gratuitement » (21, 6) ; « Moi, l'Alpha et l'Oméga, le Premier et le Dernier, le Commencement et la Fin » (22, 13). Il y a encore deux autres déclarations, moins précises et moins complètes, font écho : « Grâce et paix de la part de celui qui est, qui était et qui vient... » (1, 4-5) ; « Moi, je suis le premier et le dernier, et le vivant. J'ai été mort et voici que je suis vivant pour les siècles des siècles » (1, 17-18).

D'après Jean Calloud qui fait une remarque dans sa forme (le verbe « être » n'est assuré que dans la formule de 1, 8), cette déclaration affirme deux notions : le « sujet » et le « signifiant », ainsi que la relation de l'un avec l'autre. Comme si le sujet « était » le signifiant ; avec cette particularité que le signifiant est double, Alpha et Oméga : le Premier et le Dernier. Il s'agit des deux signifiants distants l'un de l'autre autant sans confusion et sans lien entre eux. Nous sommes là rigoureusement au niveau de la « lettre » ; la lettre qui n'a pas de signifié.

S'il en est ainsi, il ne s'agit pas de définir le sujet, mais plutôt de le représenter par un rapport. La déclaration d'identité ainsi formulée signale et annonce une totalité signifiante intermédiaire entre l'Alpha et l'Oméga. Dieu et Jésus-Christ ne sont pas mis en scène comme les personnages parmi d'autres, mais les « sujets » représentés par les « signifiants » qui lient les autres signifiants entre l'Alpha et l'Oméga.

Or, une parole est émergée à la fin du livre : « Voici, je fais toutes choses nouvelles » (21, 5). Cela veut dire que tout l'itinéraire vers une nouveauté va à Celui qui ordonne d'écrire et continue de dire : « C'en est fait. Je suis l'Alpha et l'Oméga, le commencement et la fin » (21, 6).

Il faut reprendre ici la question du rapport entre attestation et témoignage, entre signes et véridiction. La révélation est attestée (« □□□□□□□□□□ ») par le témoignage de Jean, de tout ce qu'il a vu. Il s'agit de la véridiction, un nouveau niveau de fonctionnement, différent de la manifestation. La vision et la parole constituent l'écriture de l'*Apocalypse*, parce que Jean reçoit l'ordre d'écrire ce qu'il a vu et entendu : « Ce que tu vois, écris-le dans un livre » (1, 11) ; « Écris, car ces paroles sont fidèles et véridiques » (21, 5). L'attestation et le témoignage de Jean engagent sans doute quelque chose du corps ou du croire.

Mettre en discours l'émergence d'une énonciation qui se veut attestation de vérité suppose un mode particulier d'attestation et peut-être la particularité de la véridiction. C'est une opération de véridiction, telle que son contenu (l'être) n'est pas prédiqué autrement que par le langage des signes (le paraître). La révélation est d'abord « signifiée » à Jean par l'envoi de l'ange, et qu'elle est ensuite « attestée » comme témoignage par Jean (1, 1-2).

Repérons donc bien la déclaration que la révélation est « donnée » à Jésus-Christ et « signifiée » à Jean. La parole et le témoignage sont dans les signes attestés et gardés dans l'écrit par Jean³⁷⁶. Si « ce qu'il a vu » est écrit comme visions innombrables dans le texte, ce sont des signes. Les visions de l'*Apocalypse* ne sont donc ni informatives, ni spectaculaires. Elles sont écrites, et elles doivent être écrites : Jean en reçoit l'ordre.

³⁷⁶ Louis PANIER, *La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive : Lecture de Luc 1-2*, publié avec le concours du CADIR de Lyon, Paris, Cerf, 1991, p.75.

Écrites, les visions disposent en discours un univers de signes. Par rapport aux signes écrits, il y a « ce qui est écrit » et « ce qui n'est pas écrit » (cf. 10, 4). Il y a les visions et l'écriture des visions, et ces deux ne sont pas identiques (certaines visions ne sont pas écrites), mais deux formes différentes de signes.

Il y a ici la place donnée au lecteur. C'est parce que la lecture devient le passage aventureux d'un monde à un autre à travers les signes. Le lecteur devient le sujet interprétant, c'est une anthropologie du sujet-lecteur. La révélation doit être interprétée : signifiée, la révélation est à lire et à interpréter. La question du « signifiant/signifié » se pose ici dans la relation de « révélation donnée » et de « révélation signifiée ».

Ainsi, la révélation écrite nous invite à lire et à interpréter. Ce qui importe est le fait que tout cela n'est pas pour faire peur ! : « Sois sans crainte » (1, 17). Au contraire, l'*Apocalypse* nous invite à la Béatitude dès le début du livre : « Heureux le lecteur » (1, 3). À partir de cette perspective, nous rappelons deux hypothèses :

- La première hypothèse, c'est que nous ne sommes pas dans le cas du compte-rendu ou du reportage informatif, mais dans le cas des « grandeurs figuratives » où l'énonciation est conçue comme l'acte qui donne lieu à la cohérence discursive : des « signifiants » visuels dont la visualité convoque un sujet, un énonciataire.

- Une autre hypothèse est sur la fonction du corps lié au témoignage et au langage (attestation de vérité, signe, écrit) ainsi qu'à la vision (sensible) et à la parole (intelligible). Il s'agit d'une stratégie persuasive et de la « conversion » du lecteur³⁷⁷.

1.2. L'expérience de la parole

La prise de la position discursive est comme la suivante : au jour du Seigneur (temps), la parole est donnée à Jean (acteur) qui se trouvait dans l'île de Patmos (espace) :

Moi, Jean, votre frère et votre compagnon dans l'épreuve, la royauté et la persévérance en Jésus, je me trouvais dans l'île de Patmos à cause de la Parole de Dieu et du témoignage de Jésus. Je fus saisi par l'Esprit au jour du Seigneur, et j'entendis derrière moi une puissante voix, telle une trompette, qui proclamait : Ce que tu vois, écris-le dans un livre, et envoie-le aux sept Églises : à Éphèse, à Smyrne, à Pergame, à Thyatire, à Sardes, à Philadelphie et à Laodicée. Je me retournai pour regarder la voix qui me parlait ; et, m'étant retourné, je vis sept chandeliers d'or ; et, au milieu des chandeliers, quelqu'un qui semblait un Fils d'homme ... À sa vue, je tombai comme mort à ses pieds, mais il posa sur moi sa droite et dit : Ne crains pas, Je suis le Premier et le Dernier, et le Vivant, je fus mort, et voici, je suis vivant pour les siècles des siècles, et je tiens les clés de la mort et de l'Hadès. Écris donc ce que tu as vu, ce qui est et ce qui doit arriver ensuite ... (1, 9-20).

La vision n'est pas une spatialité, mais un événement somatique et perspectif, une atteinte au corps du visionnaire : Jean est *saisi* en Esprit et *entend* une puissante voix

³⁷⁷ Si cette « conversion du lecteur » est une stratégie figurative pour la lecture, « la transformation de l'homme biblique » chez Paul Beauchamp parle d'une finalité existentielle de la lecture biblique. Voir Paul BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures saintes*, Paris, Seuil, 1987, p.111.

comme une trompette, et il *voit*. Il s'agit d'un programme de communication informative : le son d'abord plutôt que le message. Cette vision ne répond pas à un vouloir-voir du voyant, mais à la voix qui ordonne d'écrire la vision : « Ce que tu vois, écris-le dans un livre (□ □□□□□□□ □□□□□□ □□□ □□□□□□□) » (1, 11). L'ensemble de l'*Apocalypse* articule ainsi parole, vision et écriture : l'écriture procède de la vision et de la parole. La vision est « écrite » par Jean visionnaire écrivain : « écrire » n'est pas seulement transcrire, représenter, faire voir ce qui a été vu, mais répondre à l'ordre de la voix, à l'expérience de la parole reçue, entendue et perçue.

Il s'agit en effet d'une expérience inaugurale. Jean se retourne pour voir, et à sa vue, il tombe comme mort à ses pieds : on passe de l'événement (la voix) à la quête (pour voir) et son effet (comme mort). Le positionnement de l'énonciateur est marqué comme la voix vue, son identité est décrite « comme un Fils d'Homme ». Une telle expérience interroge quelques questions : cette comparaison est-elle de l'ordre du figuratif visible ? Que faire de la filiation ?

Le dispositif énonciatif est mis en scène, en figures : chandeliers, pieds d'un bronze, sept étoiles dans sa main droite, etc (1, 13-16). Ce qui arrive le Fils d'Homme comme instance d'énonciation, ce n'est pas quelque chose à transmettre, mais le lieu où peuvent advenir parole et vérité du témoignage. Il énonce finalement : « Ne crains pas, Je suis le Premier et le Dernier, et le Vivant, je fus mort, et voici, je suis vivant pour les siècles des siècles, et je tiens les clés de la mort et de l'Hadès » (1, 17-18).

Le début de l'*Apocalypse* manifeste ainsi l'ordre d'écrire ce qui est vu (qui est et qui viendra) et la dictée des 7 lettres aux 7 églises : c'est l'articulation entre la vision et l'écriture, montrer et dicter. Cela nous fait revenir à l'ordre de montrer : « pour montrer à ses serviteurs les choses qui doivent advenir rapidement » (1, 1). S'il en est ainsi, les visions correspondent à ce qui est « montré » : (□□□□□□ : je montrerai) et l'*Apocalypse* développe et déploie l'ensemble de ces visions.

S'agissant de telles expériences inaugurales (parole – vision – écriture), Ap. 10 présente un cas particulier et significatif ³⁷⁸ :

J'avançai vers l'ange et le priai de me donner le petit livre. Il me dit : Prends et mange-le. Il sera amer à tes entrailles, mais dans ta bouche il aura la douceur du miel. Je pris le petit livre de la main de l'ange et le mangeai. Dans ma bouche il avait la douceur du miel, mais quand je l'eus mangé, mes entrailles en devinrent amères. Et l'on me dit : Il te faut à nouveau prophétiser sur des peuples, des nations, des langues et des rois en grand nombre (10, 9-11).

Ce n'est pas simplement le livre sous les yeux, mais le livre « à prendre » et « à manger » dans le corps entier. L'enjeu du livre, ce n'est pas de lire, mais d'ouvrir et de manger. Il n'est pas question de secret à dévoiler ou de connaissances à acquérir ; il s'agit plutôt de manifester les effets d'un passage de l'écriture dans le corps. C'est le rôle du prophète. Être prophète, c'est être sujet de la parole de vérité ; faisant passer en même temps la douceur et l'amertume dans son corps.

Le passage de la vision à la manducation va préciser le rapport du sensible (du

³⁷⁸ L'*Apocalypse* reporte en effet diverses figures d'écriture : « les lettres aux sept Eglises », « le livre scellé » ou « le livre à ouvrir », « le livre à manger », « le petit livre », « le livre de la vie », « les livres », etc.

perceptif) à l'énonciation. Dans l'expérience de la parole, la dévoration et la profération s'articulent ainsi : l'ordre de prendre pour dévorer (10, 9) et l'effet de la dévoration (10, 10). Il ne s'agit pas du côté du mode de la communication, mais du côté des conditions d'émergence de la parole.

C'est avec le « nous » qu'une relation solidaire est introduite enfin entre Jean et les lecteurs. Ceux-ci sont « serviteurs » de Dieu ainsi que Jean (1, 1), « frères » et « compagnons » de Jean dans l'épreuve (1, 9). La destinée de Jean est identifiée donc à celle des lecteurs. Écrite par Jean qui est un de « nous », la révélation nous invite ainsi à lire et à interpréter. « Heureux le lecteur ! » (1, 3), c'est une invitation à la lecture, à la Béatitude ; c'est une invitation à être témoin, à être sujet de la parole.

La révélation nous est proposée comme événement de rencontre. C'est la rencontre corporelle et spirituelle en même temps. Dans l'*Apocalypse*, l'expérience de la parole est située dans un espace et dans un temps particuliers, comme sur une autre scène. Jean « entend une voix » derrière lui, il « se retourne » pour « regarder », il « voit », il « tombe à ses pieds comme mort », il « est touché par la droite » de celui qui parle et qu'il a vu. Le statut de témoin est transformé et la condition de la parole est changée.

L'*Apocalypse* nous invite ainsi à la rencontre avec Dieu, à l'univers de cette rencontre inattendue. Il est le témoignage sous la forme de l'invitation, il nous invite à la réalisation ultime de la vérité, de l'amour. À la fin du livre, l'Esprit et l'Épouse disent ensemble : « Viens ! Que celui qui entend dise : Viens ! Que celui qui a soif vienne, que celui qui le veut reçoive de l'eau vive, gratuitement » (22, 17). Il s'agit de l'invitation à la parole, du désir de la parole.

2. LA QUESTION DES FIGURES MISES EN DISCOURS

Dans la perspective que l'*Apocalypse* est une constitution de narrativité complexe et un fruit de la corrélation entre la vision, la parole et l'écriture, nous présenterons ici l'importance de Ap. 12 comme l'histoire des interprétations l'a remarqué.

C'est vrai qu'il est difficile de définir et de résumer l'*Apocalypse* comme un récit centré autour d'une performance principale et articulé par un système de valeur, mais Ap. 12 représente une performance d'expulsion comme réalisation dans un programme narratif de la guerre, mais aussi d'une rupture figurative en rapport avec la transformation des séquences. Il est donc nécessaire d'observer la particularité narrative et le jeu des figures de Ap. 12. À partir de cette problématique, nous allons proposer l'organisation figurative ou discursive de l'*Apocalypse*.

2.1. Ap. 12 dans l'ensemble du livre

Ap. 12 se situe au centre de l'ensemble du livre. Il s'introduit à la suite de la septième trompette, entre le septénaire des trompettes et celui des coupes. Peut-on vérifier si l'unité de Ap. 12 est encadrée de tel ou tel verset ? ³⁷⁹ Nous n'en sommes pas là. Nous examinerons plutôt dans sa description une des caractéristiques du récit de Ap 12 comme le centre du livre et la charnière de son organisation.

Ap. 12 est distinct par rapport aux chapitres précédents, avec l'apparition des deux *signes* dans le ciel. La corrélation entre vision et parole s'y déploie sous une forme particulière : d'abord, ces deux signes sont apparus dans la vision, mais ils disparaissent dans la voix, qui constitue un autre système, une séquence discursive. Le lecteur est donc invité au passage de la vision à la parole, d'un monde des signes à un monde des figures, *non-signes* dans la tradition de L. Hjelmslev. Il s'agit d'aborder les systèmes de signification à partir d'une dissociation du signe, d'une perte du sens. Il s'agit des deux états de la signification : celui de la manifestation et celui de l'immanence.

Ces deux signes sont la Femme (12, 1) et le Dragon (12, 3), ils se sont affrontés autour l'enfant qui va naître. Le rôle de la Femme est celui de l'enfantement et toutes les lumières sont ordonnées autour d'elle : drapée de soleil, et la lune sous ses pieds, et sur sa tête une couronne de douze étoiles. À la différence de la Femme, le Dragon représente l'agressivité de l'anti-programme au point de vue narratif : il se tient debout, devant la Femme, afin de dévorer son enfant à naître. Si le programme de la Femme est celui de la vie, parce qu'elle va mettre au monde l'enfant, tandis que le programme du Dragon est celui de la mort, parce qu'il veut annuler sa vie.

Après l'enfantement, il y a le changement des espaces : la Femme s'enfuit du ciel au désert, où elle a là un lieu préparé d'après de Dieu, tandis que son enfant est enlevé vers Dieu et vers son trône. Un tel déplacement de la Femme et de son enfant peut être qualifié comme une délivrance du danger du Dragon, mais il produit le changement des statuts de la Femme et du Dragon. La Femme n'est plus un signe dans le ciel, elle devient une figure, *non-signe*. Quant au Dragon, il fait une guerre dans le ciel non avec cette Femme mais avec Mikaël de sorte qu'il est expulsé sur la terre. Étant ainsi expulsé du ciel, le Dragon est *re-nommé* : l'antique serpent, le Diable, Satan, séducteur du monde entier (12, 9).

C'est une grande voix qui y est inscrite comme un acte de l'énonciation. Il n'y a ni la Femme, ni le Dragon dans cette voix. En disant l'expulsion de l'accusateur, cette voix proclame le salut et la victoire : « Maintenant est advenu le salut et la puissance et le règne de notre Dieu et l'autorité de son Christ, car il fut jeté, l'accusateur de nos frères, celui qui les accusait devant notre Dieu, jour et nuit. Et eux-mêmes l'ont vaincu par le sang de l'Agneau et par la parole de leur témoignage, et ils n'ont pas aimé leur âme jusqu'à la mort » (12, 10-11).

Entre la vision et la parole, il y a une correspondance au niveau narratif (expulsion), mais une différence au niveau énonciatif : dans la vision, c'est le Dragon qui est expulsé, mais dans la parole, c'est l'accusateur. C'est la différence entre l'événement raconté et l'événement rapporté. La parole s'inscrit pour sa part sur un autre registre ; il ne s'agit pas du signe à voir, mais du discours à interpréter dans la transformation des séquences : le visible et l'intelligible sont liés l'un à l'autre par une perspective énonciative avec les

³⁷⁹

Nous en avons parlé dans notre première partie : d'après Eugenio Corsini, Ap. 12-15 forment ensemble une unité qui contient un tel élément répétitif en structure : les deux signes apparus dans le ciel et le signe des anges tenant les 7 coupes ; Ap. 12 fonctionne comme une partie du prélude au septénaire des coupes. Tandis que Aune propose de délimiter cette unité en 11, 19 – 14, 20 : Ap. 12 est introduit par 11, 19 et conclu par 12, 18, et une telle section est étendue jusqu'à 14, 20 ; c'est à partir de la vision eschatologique que se forme une unité narrative, 11, 19 – 14, 20.

statuts différents de ce qui est vu et de ce qui est dit et entendu. La séquence discursive introduit l'autre événement qui n'est simplement ni rajout, ni répétition de l'événement raconté. Elle participe ainsi à construire le dispositif figuratif qui vient complexifier le déploiement narratif du récit.

Il s'agit de l'enchaînement des figures à partir de deux rationalités, « rationalité pratique » qui est une rationalité narrative, linéaire, pragmatique, et « rationalité sémiologique » qui concerne la quête du sens : à partir de là, on va parler de la « rationalité figurale » à l'écart entre ces deux rationalités³⁸⁰.

De ce point de vue, la figure de la Femme est problématique. Elle apparaît dans la vision et disparaît dans le discours si bien qu'elle participe en quelque sorte à la rupture ou à la transformation dans les séquences. En effet, l'ensemble de l'*Apocalypse* représente quatre types de la Femme, « □□□□ » en grec : Jézabel (Ap. 2), la Femme comme mère (Ap. 12), la Femme comme prostituée (Ap. 17) et la Femme comme épouse de l'Agneau (Ap. 19 et 21-22). Et à chaque type, il y a la corrélation entre la vision et la parole qui participe à la construction des dispositifs différents et à la distinction des états de signification.

Avec cette figure de la Femme, nous pouvons donc établir deux hypothèses :

1) Il s'agit d'une écriture des signes qui n'a pas pour seule fonction de décrire les signes eux-mêmes, mais qui suppose l'envoi à une finalité ou un aboutissement.

2) La corrélation entre la vision, la parole et l'écriture est liée aux figures mises en discours, aux figures en devenir : il s'agit de faire pouvoir lire.

Nous verrons comment leurs parcours descriptifs se déclenchent et se croisent dans Ap. 12 et dans l'ensemble du livre.

2.2. Organisation de l'*Apocalypse*

Nous allons enfin proposer l'organisation de l'*Apocalypse* dont la charnière est Ap. 12. La prise en compte de la corrélation de la vision, de la parole et de l'écriture conduit à organiser le texte selon les critères figuratifs (ou discursifs), les trois dimensions spatiale, temporelle et actorielle du plan figuratif dont l'articulation est une marque de l'énonciation.

Nous avons remarqué plus haut que l'*Apocalypse* est constitué globalement par la succession de quatre blocs narratifs, les septénaires : 7 lettres, 7 sceaux, 7 trompettes et

³⁸⁰ Louis PANIER, « L'Écriture et la Vision dans l'Apocalypse 1 », communication citée plus haut. Qu'on nous permette aussi de citer l'article « sémiotique » par Jean DELORME, *Dictionnaire de la Bible - Supplément*, col. 318-319 : « Un premier niveau de signification, celui d'un récit qui souvent présente déjà un dérangement des représentations courantes du monde ou de la société, vise un second niveau, mais décalé, sans correspondances ponctuelles entre les deux. L'explication ou l'interprétation de la parabole (p. ex. en Marc 4, 14-20, mais aussi en bien des commentaires) cherche inévitablement à en établir (par une démarche qui se rapproche de l'allégorie). C'est une façon de la rationaliser en construisant l'équivalent d'un code entre les deux plans. On n'y réussit jamais (même quand c'est Jésus qui, dans le texte, le fait), si bien que la parabole garde toujours, en sa figurativité quelque chose d'irréductible. Aucune explication ou application ne la sature. La quête du sens se trouve ainsi relancée et empêche de le fixer en des formules illusoirement claires comme on en cherche par exemple pour " le royaume des cieux " en Matthieu 13, ou le couple " justes/pécheurs " en Luc 15. »

7 coupes. Mais nous remarquons spécialement le fait que ces septénaires sont des événements inauguraux autour de l'événement des signes de Ap. 12 et que tous ces événements se déploient globalement en deux espaces, le ciel et la terre. Dans la trame du texte et dans le développement des visions, les analogies et les rappels, les échos et les reprises sont introduits à partir des figures diverses. Il s'agit de l'enchaînement des figures qui vient complexifier l'organisation narrative et pose des questions figurative et discursive.

Voici notre hypothèse de l'organisation de l'*Apocalypse* :

A. PROLOGUE (1, 1-8) : Le titre et l'adresse de la révélation.

B. ÉVÉNEMENTS INAUGURAUX ANTICIPÉS :

1) Les lettres à lire aux Églises *terrestres* (1, 20 - 3, 22) : Chaque lettre suscite l'écoute en se finissant par le refrain : « Celui qui a des oreilles, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux Églises ».

2) Les sceaux à ouvrir (4, 1 - 7, 17) et les trompettes à entendre (8, 1 - 11, 19) *dans le ciel* : À l'ouverture du septième sceau, un silence d'environ une demi-heure dans le ciel, et il apparaît les sept anges qui se tiennent devant Dieu et qui sonnent les trompettes.

C. ÉVÉNEMENTS D'AFFRONTMENT ET DE GUERRE (12, 1-18) :

1) Une guerre *céleste* (12, 1-12) : L'apparition des deux signes, la Femme et le Dragon qui se sont affrontés dans le ciel où le Dragon fait la guerre avec le Mikaël. Le salut et la victoire sont proclamés par une voix dans le ciel.

2) Une guerre *terrestre* (12, 13-18) : Ce ne sont plus les signes, mais les figures qui sont dans cette guerre.

D. ÉVÉNEMENTS SYNTHÉTIQUES (13, 1 - 20, 15) :

1) L'apparition des deux Bêtes *de la terre et de la mer* (13, 1-18).

2) Le jugement à partir de l'apparition d'un autre signe *dans le ciel* :

- les sept anges tenant les sept coupes de la colère de Dieu (15, 1 - 20, 2) : le jugement de la Prostituée, de Babylone et de Satan ;

- le règne du Christ pendant mille ans (20, 3-15).

3) L'apparition de l'Agneau debout *sur la montagne de Sion* comme le troisième lieu (14, 1 -20) ; la noce de l'Agneau (Ap. 19 et 21) ; la création du monde nouveau (21, 1 - 22, 5).

E. ÉPILOGUE (22, 6-21) : La clôture de la révélation.

Comme nous l'avons insisté plus haut, les structures de l'*Apocalypse* sont organisées globalement dans les deux espaces : le ciel et la terre. C'est Ap. 12 qui représente une focalisation de ces deux espaces parmi lesquelles le ciel est proclamé comme lieu du salut et de la victoire et la terre est définie seulement comme lieu de la guerre. Il s'agit d'une part de la transformation dans la séquence narrative, d'autre part de l'inscription de la séquence discursive. Dans l'ensemble de l'*Apocalypse*, nous trouvons toujours une telle organisation des espaces et un tel phénomène de dédoublement.

Il y a donc non seulement la correspondance, mais la rupture, l'écart qui permet de reconnaître la transformation dans les séquences, une ponctuation dont il est question d'interpréter l'effet et de mesurer la valeur thématique d'une figure. Pour préciser l'organisation discursive ou figurative, il conviendra de suivre comment les figures s'enchaînent dans le texte de l'*Apocalypse*. Ces enchaînements constituent alors les parcours figuratifs sur l'ensemble du texte.

Fruit de la corrélation de la vision, de la parole et de l'écriture, le texte de l'*Apocalypse* s'organise en principe au croisement des deux plans (narratif et discursif) qui ne sont pas superposables. En repérant les ruptures, les écarts, nous prendrons conscience des effets de sens qu'ils produisent pour la lecture. C'est ce qu'on appelle la « dimension énonciative de l'analyse discursive », elle nous oriente vers la question du sujet de l'énonciation. Comme nous l'avons annoncé plus haut, nous choisirons à aborder cette question à partir de l'analyse de Ap. 12 et du parcours des figures féminines dans l'ensemble de l'*Apocalypse*.

CHAPITRE II. : L'ANALYSE DU TEXTE : RÉCIT DE Ap. 12

Nous sommes placés maintenant dans la position de quelqu'un qui veut faire une analyse sémiotique des figures dans un texte, celui de Ap. 12³⁸¹ :

12 ¹ *Et un signe, grand, apparut dans le ciel, une Femme drapée de soleil, et la lune sous ses pieds, et sur sa tête une couronne de douze étoiles,* ² *et enceinte, et elle crie éprouvant-les-douleurs et tourmentée pour enfanter.* ³ *Et apparut un autre signe dans le ciel, et voici : un Dragon, grand, rouge feu, ayant sept têtes et dix cornes, et sur ses têtes sept diadèmes ;* ⁴ *et sa queue traîne le tiers des étoiles du ciel et les jeta sur la terre. Et le Dragon se tient debout, devant la Femme, celle qui est sur le point d'enfanter, afin, lorsqu'elle aura enfanté, de dévorer son enfant.* ⁵ *Et elle enfanta un fils, un mâle, qui doit faire-paître toutes les nations avec un sceptre de fer ; et son enfant fut enlevé vers Dieu et vers son trône.* ⁶ *Et la Femme prit la fuite vers le désert, où elle a là un lieu préparé d'auprès de Dieu, pour que là ils la nourrissent mille deux cent soixante jours.* ⁷ *Et il advint une guerre dans le ciel, celle que Mikaël et ses anges eurent à guerroyer avec Dragon, et le Dragon guerroya, ses anges aussi,* ⁸ *et il ne fut pas de force, et un lieu, le leur, ne fut plus trouvé dans le ciel.* ⁹ *Et il fut jeté le Dragon, le grand, le serpent, l'antique, celui appelé Diable et le Satan, celui qui égare la* ¹⁰ *terre-habitée entière, il fut jeté vers la terre, et ses anges avec lui furent jetés.* ¹¹ *Et j'entendis une grande voix dans le ciel disant : Maintenant est advenu le salut et la puissance et le règne de notre Dieu et l'autorité de son Christ, car il fut jeté, l'accusateur de nos frères, celui qui les accusait devant notre Dieu, jour et nuit.*

³⁸¹ Nous reprenons pour ce chapitre la traduction proposée par Jean DELORME et Isabelle DONEGANI.

témoignage, et ils n'ont pas aimé leur âme jusqu'à la mort. ¹² C'est pourquoi soyez en joie, (les) cieux, et ceux-qui-ont-(leur)-tente en eux ; malheur, la terre et la mer, car le Diable est descendu vers vous, ayant une grande fureur, sachant qu'il n'a qu'un court moment. ¹³ Et lorsque le Dragon vit qu'il était jeté vers la terre, il poursuivit la Femme qui avait enfanté le mâle. ¹⁴ Et à la Femme furent données les deux ailes de l'aigle, le grand (aigle), afin qu'elle vole vers le désert, vers son lieu, où elle est nourrie, là, un temps et des temps et un demi-temps, (loin) de la face du serpent. ¹⁵ Et le serpent jeta de sa bouche, derrière la Femme, de l'eau comme un fleuve, afin de la faire emportée-par-le-fleuve. ¹⁶ Mais la terre vint au secours de la Femme, et la terre ouvrit sa bouche et avala le fleuve que le Dragon avait jeté de sa bouche. ¹⁷ Et le Dragon se mit en colère contre la Femme, et il s'en alla faire la guerre avec les autres de sa semence, ceux qui gardent les commandements de Dieu et qui ont le témoignage de Jésus. ¹⁸ Et il se mit debout sur le sable de la mer.

1. CRITÈRES DE L'ANALYSE

Pour analyser le texte de Ap. 12, nous allons suivre les critères figuratifs ou discursifs : la spatialité, la temporalité et l'actorialité.

Le récit de Ap. 12 se passe principalement sur deux espaces, celui du ciel et celui de la terre. Ils sont articulés l'un à l'autre au fur à mesure que les acteurs principaux se déplacent : la Femme et le Dragon passent tour à tour du ciel à la terre ; d'autres, par exemple, l'enfant et Mikaël restent dans le ciel. Ce qui est remarquable, c'est que la situation d'affrontement dans le ciel est aussi reportée sur la terre après leurs déplacements. Il est donc nécessaire d'observer le rapport dynamique du ciel et de la terre.

Dans cette perspective, nous pourrions découper le texte selon la spatialité qui est étroitement liée à la temporalité et à l'actorialité au plan figuratif du texte :

1) UNE GUERRE CÉLESTE (12, 1-12) :

- Apparition des deux signes, la Femme et le Dragon, et situation originelle de l'affrontement dans le ciel (v.1-4)

- Enfantement et déplacement : l'enfant enlevé auprès de Dieu, la Femme s'enfuit au désert où un lieu est préparé d'auprès de Dieu (v.5-6)

- Une guerre céleste entre le Dragon et Mikaël et leurs anges et l'expulsion du Dragon sur la terre (v.7-9)

- La proclamation d'une voix du ciel (v.10-12) : elle est en même temps une sanction en fonction narrative et un autre système qui est discursif et énonciatif.

2) UNE GUERRE TERRESTRE (12, 13-18) :

- Une poursuite du Dragon sur la terre (v.13-16)

- Une guerre terrestre entre le Dragon et le reste de la descendance de la Femme (v.17)

- Le Dragon sur le sable de la mer (v.18)

Il nous faut d'abord examiner le problème de l'apparition : la Femme et le Dragon sont les deux signes visibles dans le ciel. Mais la vision et la parole travaillent ensemble ici : il y a correspondance et différence. Dans le ciel, les signes apparaissent, la voix dit. Si l'apparaître est du sensible, alors le dire est de l'intellectuel. On passe du sensible à l'intellectuel. Il y a des questions figurative et discursive à voir.

2. LE RÉCIT D'UNE GUERRE CÉLESTE ET D'UNE GUERRE TERRESTRE

Nous analyserons verset après verset avec l'attention portée sur les plans sémiotiques (narratif, discursif ou figuratif).

2.1. Une guerre céleste (12, 1-12)

2.1.1. Apparition des deux signes, la Femme et le Dragon (v.1-4)

Un signe, une Femme

v.1-2 : Et un signe, grand, apparut dans le ciel, une Femme drapée de soleil, et la lune sous ses pieds, et sur sa tête une couronne de douze étoiles et enceinte, et elle crie éprouvant-les-douleurs et tourmentée pour enfanter...

Le récit fait apparaître les acteurs comme signes. D'où tellement d'essais d'explication³⁸². Mais comme nous l'avons souligné, les signes sont à déchiffrer³⁸³ : le récit est composé de tels signes par lesquels nous devons passer.

Que signifie apparaître les signes dans le ciel? Apparaître, c'est l'essence originaire de toute révélation³⁸⁴ : il s'agit de la question du sensible, c'est-à-dire, de signifier pour montrer quelque chose. Les signes apparus dans le ciel sont d'abord les signes visibles. Pour P. Prigent, la localisation au ciel marque sa place dans le plan du Dieu³⁸⁵. Tandis que F. Martin propose de le regarder dans son double statut : statut céleste et statut terrestre, statut accompli et statut inaccompli, statut réglé et statut problématique : dans le ciel le problème est résolu, tandis que sur la terre il est reporté³⁸⁶.

³⁸² Il y a deux explications majeures en exégèse qui ne correspondent pas peut-être en sémiotique : cela signifie l'accomplissement de la prophétie mais à la place de la vierge c'est le personnage de la Femme, d'une part ; la fin des temps et le jugement dernier, d'autre part. Voir Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean* ... p.290.

³⁸³ Nous constatons la même perspective chez Paul Beauchamp : « les choses ne sont pas données à identifier avec un constat de réalisation ». Voir Paul BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures saintes...* p.110 ; Voir également *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Écritures...* p.147-152.

³⁸⁴ Michel HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, 2000, p.135.

³⁸⁵ Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean* ... p.291-293.

Du point de vue sémiotique, la figure du ciel signifie autre chose que la simple figuration spatiale³⁸⁷. Il y aura sans doute la fonction d'envoi d'une telle description. De même, s'agissant de la temporalité, l'apparition des signes n'est pas d'ordre chronologique. Le texte dit « un signe, grand, apparut (□□□□) » à l'aoriste premier passif. Par opposition au temps linéaire (présent et imparfait), l'aoriste marque un événement ponctuel, sans idée de durée ni de continuité ni de répétition, ni même, le plus souvent, de temps. Autrement dit, l'apparition des signes se fait en dehors du temps et dans l'espace.

Le signe premier est celui d'une Femme ou d'une Épouse : « □□□□ »³⁸⁸. Il est tout d'abord grand, apparaît dans le ciel, une Femme toute lumineuse : son corps est drapé de soleil et de lune, et les douze étoiles nouent une couronne sur sa tête³⁸⁹. Sa grandeur est soulignée aussi que le statut de la Femme. La figure de la Femme ainsi construite est cosmique et lumineuse. Elle représente en elle-même le contraste : la totalité et l'articulation intérieure. Toute lumineuse dans sa position cosmique, elle est une structure qui dépasse l'ordre spatial et temporel, mais paradoxalement elle met en relation avec l'espace.

Or elle est enceinte et elle crie dans les douleurs et les peines de l'accouchement³⁹⁰. On pourrait dire très spontanément que ses douleurs résultent de l'enfantement³⁹¹. Mais le problème est délicat : la Femme du texte n'est jamais appelée autrement, elle n'est qu'une figure de la Femme dans les douleurs de l'enfantement. Dans cette figure, on peut

³⁸⁶ François MARTIN, *op. cit.*, p.193-196. D'après l'auteur, ce qui est vu dans le ciel, c'est ce qui est dans le principe de l'aventure humaine, c'est-à-dire, dans le temps zéro.

³⁸⁷ Cf. Denis BERTRAND, « Espace figuratif et langage spatial », *Actes sémiotiques – La figurativité*, II, VI, n°26, Juin 1983, p.41.

³⁸⁸ À partir du titre mystérieux et symbolique de la Femme, on peut y voir la référence au texte johannique. Voir Jean 2, 4 ; 19, 26. D'autre part, Jean 21-22 pour l'épouse.

³⁸⁹ Une telle apparence appelle d'abord les références à l'Ancien Testament : « Qui est celle-ci qui surgit comme l'aurore, belle comme la lune, resplendissante comme le soleil, redoutable comme des bataillons ? » (Ct 6, 10) ; « Alors Adonaï vous donnera lui-même un signe : voici que la jeune femme va être enceinte et va enfanter un fils : elle lui donnera pour nom Emmanuel. » (Is 7, 14) ; « Tu n'auras plus le soleil comme lumière, le jour, la clarté de la lune ne t'illuminera plus : Yhwh sera pour toi une lumière éternelle, et ton Dieu sera ta splendeur. Ton soleil ne se couchera plus, et ta lune ne disparaîtra plus, car Yhwh sera pour toi une lumière éternelle, et les jours de ton deuil seront accomplis. » (Is 60, 19-20) ; « Une femme enfantera un mâle » (Jr 31,22). On en dirait ici d'un symbolisme des nombres : « douze » est le chiffre du pluriel rassemblé dans l'unité, c'est-à-dire les tribus d'Israël, les apôtres de l'Agneau, les 144.000, etc. Cf. Ap 21,12-14.

³⁹⁰ La figure de l'enfantement dans la douleur fait référence aux textes d'Isaïe : « Nous avons été devant toi, Yhwh, comme une Femme enceinte, près d'enfanter, qui se tord et crie dans les douleurs ... » (Is 26, 17) ; « Un pays est-il mis au monde en un seul jour, une nation est-elle enfantée en une seule fois pour qu'à peine en travail, Sion ait enfanté ses fils ? » (Is 66, 7-8). D'où l'interprétation mariologique (de la mère) ou l'interprétation ecclésiologique (du peuple de Dieu). Voir Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean...* p.293-294 ; Jean-Pierre PRÉVOST, *Pour lire L'APOCALYPSE*, Paris, Cerf, 1991, p.133-134.

³⁹¹ Les douleurs d'enfantement sont souvent interprétées comme une métaphore traditionnelle pour désigner les souffrances des temps difficiles.

trouver de toute façon les isotopies /maternité/ et /humanité/. Il est sûr qu'il s'agit de la vie. Dans le programme d'enfantement, elle a un pouvoir d'enfanter : elle est au moment proche de la performance.

C'est précisément contre ce programme de la Femme qu'apparaît et agit un autre signe. C'est l'enfant à naître qui met en opposition les deux signes et une contradiction dans le premier signe : /totalité/ (plénitude cosmique) vs /douleur/ (faiblesse humaine). Il s'agit d'une totalité altérée, inachevée, parce qu'elle est pleine mais faible. Autrement dit, elle porte en elle-même un manque.

Un autre signe, un Dragon

v.3-4 : Et apparut un autre signe dans le ciel, et voici : un Dragon, grand, rouge-feu, ayant sept têtes et dix cornes, et sur ses têtes sept diadèmes et sa queue traîne le tiers des étoiles du ciel et les jeta sur la terre. Et le Dragon se tient debout, devant la Femme, celle qui est sur le point d'enfanter, afin, lorsqu'elle aura enfanté, de dévorer son enfant ...

Un autre signe apparaît dans le ciel. C'est un Dragon rouge feu, avec sept têtes et dix cornes, chaque tête surmontée d'un diadème. Il y a aussi beaucoup d'explications sur un tel trait du Dragon ³⁹², mais nous le situons seulement par rapport au signe premier, celui de la Femme.

Le Dragon est un autre signe dans le ciel. Il est grand comme la Femme l'est, mais une différenciation est bien affirmée. Par rapport à la Femme, le Dragon n'est jamais lumineux, mais de couleur « fauve ³⁹³ », c'est-à-dire rouge feu ³⁹⁴. Si la Femme est de l'ordre de la naissance et de la vie, la couleur rouge feu du Dragon est de l'ordre de la guerre et de la mort. Il porte dix cornes, sept têtes et sept diadèmes ³⁹⁵. Il a déjà une multiplicité dans son corps : affrontement (cornes), décision (tête), gouvernement (diadème). Il ne s'agit pas du tout d'articuler, mais plutôt de diviser. Une telle figure est tout à fait opposée à l'autre figure qui est celle de la Femme.

Le Dragon défait l'ordre des astres du ciel. Jeter sur la terre le tiers des étoiles du ciel, c'est une sorte de division. Mais aussi c'est le premier rapport inscrit entre le ciel et la terre : la terre se déploie pour la première fois comme une autre scène que celle du ciel. Il y a sur la terre une chute du tiers des étoiles du ciel, si bien qu'elle fait en quelque sorte médiation entre le ciel et la terre.

³⁹² Concernant sept diadèmes sur ses têtes, il y a des explications traditionnelles en mythologie et en politique.

³⁹³ Pierre PRIGENT, *op. cit.*, p.295.

³⁹⁴ La couleur *rouge-feu* du Dragon renvoie à celle du cheval porteur de guerre et de meurtre en 6, 4 : « Alors surgit un autre cheval, *rouge feu*. À celui qui le montait fut donné le pouvoir de ravir la paix de la terre pour qu'on s'entre-tue, et il lui fut donné une grande épée ».

³⁹⁵ Le nombre de têtes avec les diadèmes est celui qu'on retrouvera pour la Bête en 13,1, cette bête qui n'est pas le Dragon mais qui reçoit de lui son pouvoir en 13, 2 et qui sert de monture pour la grande Prostituée en 17, 3.

Or l'entreprise du Dragon n'est pas terminée. Le Dragon apparaît comme l'anti-sujet de la Femme, parce que le texte installe ces deux acteurs sur un programme : l'enfantement. Il se prépare à dévorer l'enfant aussitôt né : le Dragon est situé devant la Femme pour dévorer immédiatement l'enfant, faire passer « du ventre de la Femme à son ventre de dévrateur ³⁹⁶ ». Avec son vouloir dévorer l'enfant, le Dragon fait partie de l'anti-programme (PN de dévoration) par rapport à celui de la Femme (PN d'enfantement).

Le Dragon joue ainsi en rôles thématiques : animalité, diviseur, dévrateur et meurtrier ³⁹⁷. Face à face, le Dragon menace la Femme afin de dévorer son enfant lorsqu'elle l'aura enfanté. L'entreprise du Dragon est ainsi d'anéantir la vie de l'enfant, d'annuler sa naissance. Ainsi, le rôle de la Femme est d'enfanter, tandis que le rôle du Dragon est de dévorer. C'est l'opposition enfantement vs dévoration. Ces deux signes sont donc opposés comme suivant :

- la Femme : /lumière cosmique/ /articulation/ /vie/
- le Dragon : /couleur agressive/ /division/ /mort/

La Femme et le Dragon construisent ainsi une structure polémique qui est une forme fondamentale du récit. Il s'agit de la relation conflictuelle entre les sujets : la structure de la Femme est celle de la vie, tandis que la structure du Dragon est celle de la mort. Or, d'un autre point de vue, ces deux signes sont corrélatifs : comme s'il y avait dans le ciel le signe de cette opposition ou de cette contradiction.

2.1.2. Enfantement et déplacement (v.5-6)

L'enfant

v.5 : *Et elle enfanta un fils, un mâle, qui doit faire-paître toutes les nations avec un sceptre de fer ; et son enfant fut enlevé vers Dieu et vers son trône.*

Finalement la Femme enfante. En même temps que son enfantement, le texte mentionne ce qu'est cet enfant-né (un enfant mâle) et son avenir : il est celui qui doit faire paître les nations avec un sceptre de fer ³⁹⁸.

L'enfant est un fils au masculin, un mâle au neutre : il est né comme unique. Cet enfant se présente par sa naissance et par son enlèvement vers Dieu et vers son trône. Son parcours spatial est ainsi significativement vertical : en même temps qu'il est né,

³⁹⁶ François MARTIN, *op. cit.*, p.193.

³⁹⁷ Nous retrouvons des résonances intertextuelles à propos de telle figure du Dragon : « Serpent le plus rusé de tous les animaux » en Gn 3 ; « la Mer rouge où Yahvé mit à sec pour tracer un chemin à son peuple » en Ex 14-15 ; Ps 77,17.20 ; 114,3.5 ; « la mer démoniaque où vont se précipiter les porcs ensorcelés » en Mc 5,13 ; « la tempête » en Mt 14,22-33 ; Mc 6,45-52 ; Jn 6,15-21 ; « Abaddon », « Apollon » en Ap 9,1-12.

³⁹⁸ Dans le contexte traditionnel et scripturaire, cet enfant est identifiée souvent avec celle du Christ. Mais pour nous, cet enfant est n'est pas identifiable au Christ, mais l'enfant de la génération humaine dont la viabilité est assurée auprès du trône de Dieu. Voir François MARTIN, *op. cit.*, p.197.

l'enfant est enlevé vers Dieu et vers son trône.

Une opération vient transformer le dispositif initial : l'enfant doit faire-paître avec un sceptre de fer³⁹⁹. Il est d'abord dans l'ordre du pasteur, avec cette spécificité qu'il utilise un sceptre de fer pour faire paître, mais il est destiné à devenir roi pour toutes les nations. Le devoir est ici autant temporel que modal, il s'agit d'une prévision. Discursivement, cette opération organise une temporalité spécifique dans le texte : *le temps présent vs le temps à venir*.

Si nous observons la structure narrative du récit, le parcours de la royauté est lié au parcours de la naissance : la figure de l'enfant passe de la naissance à la royauté. Il faut cependant signaler que le programme de la royauté n'est jamais effectué dans l'*Apocalypse*, cela reste donc narrativement virtuel, mais sans doute important au plan figuratif et sémantique : ce qui doit définir cet acteur.

Pour la finalité de l'enfant, le récit articule en effet les deux parcours figuratifs, celui du pasteur et celui du roi : l'opération du pasteur est délimitée par la royauté et la royauté sera acquise par une compétence pastorale avec le sceptre de fer. Son outil de pasteur est l'insigne de la royauté. Discursivement, cette royauté est corrélative avec la figure du trône de Dieu. L'enfant-né va disparaître dans la scène, mais il a ainsi un rôle de la médiation entre Dieu et toutes les nations. Autrement dit, l'enfant annule l'écart entre Dieu et l'humanité.

Cette figure de l'enfant nous renvoie à la figure du vainqueur dans les lettres envoyées aux Églises : « Le vainqueur, celui qui garde jusqu'à la fin mes œuvres, je lui donnerai pouvoir sur les nations, et il les mènera paître avec un sceptre de fer » (2, 26) ; « Le vainqueur, je lui donnerai de siéger avec moi sur mon trône, comme moi aussi j'ai remporté la victoire et suis allé siéger avec mon Père sur son trône » (3, 21). Au lieu de développer le parcours du vainqueur, nous nous contenterons pour le moment de repérer qu'il s'agit de la victoire dont nous parlerons plus tard.

Revenons au parcours de la naissance. En effet, ce programme partage jusqu'à la performance avec le programme d'enfantement. Il fait problème dans l'organisation des valeurs du point de vue narratif, parce que sur le programme de naissance la Femme et le Dragon, la vie et la mort s'opposent ou s'articulent. Face à l'anti-programme du Dragon comme dans le cas de la Femme, l'enfant était en danger avant d'être né, mais à partir de la performance, il est soustrait au danger. À partir de sa naissance, son destin royal est privilégié dans le texte comme une sanction.

Du point de vue discursif, le programme de naissance fait problème aussi pour l'organisation de l'espace dans le texte, parce qu'à partir de sa naissance les acteurs commencent à se déplacer. D'abord, l'enfant est enlevé vers Dieu et vers son trône : l'enfant est quelque sorte mis « hors circuit », en réserve, en dehors du dispositif qui se met en place. Ensuite, la Femme s'enfuit au désert, et enfin le Dragon fait la guerre avec

³⁹⁹ Un tel détail se retrouve dans le texte du Psaume : « Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré. Demande-moi, et je te donnerai les nations pour héritage, et pour ta possession les confins de la terre ; tu les broieras avec un verge de fer, comme vase de potier tu les fracasseras. » (Ps 2,6-9). Mais aussi dans une dépendance prophétique, plusieurs textes de l'Ancien Testament, notamment Is 26,17 et 66,7, parlent d'enfanter un fils, mâle (fils au masculin, mâle au neutre).

Mikaël de sorte que celui-là est jeté du ciel vers la terre. La réalisation de la naissance sanctionne ainsi dans le texte une redistribution de l'espace : *ici* vs *ailleurs*. Une fois articulés ici sur la naissance, les acteurs vont ailleurs.

L'enfant est un tel lieu où s'articulent ou s'écartent les figures différentes : Dieu et l'humanité, la Femme et Dragon.

Le désert

v.6 : Et la Femme prit la fuite vers le désert, où elle a là un lieu préparé d'auprès de Dieu, pour que là ils la nourrissent mille deux cent soixante jours.

Une particularité du récit est construite ainsi à partir du dispositif spatial. Pour la Femme, son itinéraire est précisé : de la menace du Dragon à sa place sous la providence de Dieu, son déplacement a en vue de se rendre en un lieu, le désert, conçu à la fois comme distinct de Dieu et comme « préparé » par Lui.

Si l'enfant est « enlevé » vers Dieu et vers son trône, la Femme « prend la fuite » vers le désert : les positions actantielles ne sont pas les mêmes. Ils étaient dans un corps dans le ciel, mais à partir de la performance du programme d'enfantement ou de naissance, l'un est enlevé en haut, l'autre s'enfuit en bas : cela permet d'indiquer la différence de leurs places, situant par là la spécificité de l'enfant (sa place est « vers Dieu et vers son trône»)et celle de la Femme (son lieu « préparé d'auprès de Dieu »).

L'enfant et la Femme sont tous les deux référés à Dieu. Même s'ils sont séparés, ils demeurent articulés par leur lien commun à Dieu. Autrement dit, la position *vers* ou *auprès de* Dieu est la clef qui résout le problème posé par le Dragon⁴⁰⁰. Le don de la vie est mis en danger par le Dragon, mais la Femme et son enfant sont viables auprès de Dieu. La fuite de la Femme manifeste surtout la non-compatibilité absolue de son propre statut actantiel avec celui du Dragon.

Nous reconnâtrons ici la structure d'un parcours dont on pourrait reconstituer les éléments non manifestés. D'abord, le désert dont la préparation signifie une position qui va relier à Dieu. Même au désert, la Femme ne sera pas loin de Dieu, au contraire, elle sera auprès de Dieu. Elle s'enfuit au désert, lieu spécifiquement *humain* en tant qu'il est situé sur la terre, mais aussi lieu *vide* (« □□□□□□ » en grec, c'est un lieu vide, non pas un désert comme tel⁴⁰¹). Nous allons voir le désert qui n'est pas seulement un lieu de refuge pour que cette Femme y soit nourrie auprès de Dieu, mais un lieu où une autre Femme est associée à la Bête en Ap. 17.

En cet endroit, de nouveaux acteurs non déterminés doivent nourrir la Femme : « ils

⁴⁰⁰ Voir François MARTIN, *op. cit.*, p.192.

⁴⁰¹ Du point de vue en général, le désert est une terre que Dieu n'a pas bénie : l'eau y est rare, comme au jardin du paradis, avant qu'il ne pleuve (Gn 2,5), la végétation menue, l'habitation impossible (Is 6,11) ; faire d'un pays un désert, c'est le rendre semblable au chaos originel (Jr 2,6; 4,20-26), ce que méritent les péchés d'Israël (Ez 6,14; Lm 5,18; Mt 23,38). En cette terre infertile habitent démons (Lv 16,10; Lc 8,29; 11,24), satyres (Lv 17,7) et autres bêtes malfaisantes (Is 13,21; 14,23; 30,6; 34,11-16; So 2,13). Bref, dans cette perspective, le désert, terre salée, s'oppose à la terre habitée comme la malédiction à la bénédiction. Voir *Vocabulaire de théologie biblique*, (dir. X. LEON-DUFOUR), Paris, Cerf, 2005.

la nourrissent (□□□□□□□□)⁴⁰² ». Le texte de Ap. 12 donne en fait les trois sortes d'acteurs à la troisième personne plurielle : « les anges de Mikaël » (v.7), « les anges du Dragon » (v.7) et « nos frères » (v.10). Nous ne savons pas si, ceux qui vont nourrir la Femme au désert sont nos frères ou pas. C'est intéressant à noter ici que l'avenir de cette Femme est d'être nourrie au lieu de nourrir. C'est un inversement de la position entre la Femme et son enfant enlevé : la Femme sera nourrie, tandis que l'enfant deviendra nourricier (pasteur).

Avant d'aller plus loin, essayons de repérer les déplacements des acteurs après l'enfantement : celui de la Femme, celui de l'enfant et celui du Dragon. Voici les parcours de ces acteurs qui sont destinés à leur part au courant du récit :

- la Femme : prendre la fuite *vers désert*, se nourrir auprès de Dieu
- l'enfant : être enlevé *vers Dieu*, nourrir toutes les nations
- le Dragon : faire la guerre avec Mikaël de sorte qu'il sera jeté *du ciel sur la terre*, empêcher toujours ce qui concerne le projet de Dieu

Enfin, l'indication de la durée au désert pour la Femme peut figurer sa position significative. Son séjour est délimité par la durée de « 1260 jours⁴⁰³ », c'est-à-dire « trois ans et demi », cela veut dire que son séjour ne sera pas éternel, mais provisoire. Il s'agit de l'imminence que nous trouvons avec les types divers du temps dans l'*Apocalypse* : « ce qui doit arriver bientôt » (1, 1) ; « le temps est proche » (1, 3) ; « Je viens bientôt » (3, 11) ; « Malheur, la terre et la mer, car le Diable est descendu vers vous, ayant une grande fureur, sachant qu'il n'a qu'un court moment » (12, 12). Nous y reviendrons en 12, 12.

2.1.3. Une guerre céleste (v.7-9)

Le Dragon jeté du ciel vers la terre

v.7-9 : Et il advint une guerre dans le ciel, celle que Mikaël et ses anges eurent à guerroyer avec Dragon, et le Dragon guerroya, ses anges aussi, et il ne fut pas de force, et un lieu, le leur, ne fut plus trouvé dans le ciel. Et il fut jeté le Dragon, le grand, le serpent, l'antique, celui appelé Diable et le Satan, celui qui égare la terre-habitée entière, il fut jeté vers la terre, et ses anges avec lui furent jetés.

À partir du verset 7, la scène se déroule dans le ciel. Le Dragon y fait une guerre avec Mikaël⁴⁰⁴, qui est un nouvel acteur contre le Dragon dans le ciel. Mikaël et le Dragon sont tous les deux les chefs des forces angéliques : ils ont leur armée de chaque côté.

⁴⁰² Les autres traductions ont supprimés cet nouvel acteur au pluriel. Elles sont souvent dans la formule suivante : « pour qu'elle soit nourrie ».

⁴⁰³ La durée du séjour de la Femme au désert sera liée à la durée de « 42 mois » du ministère des deux témoins au milieu des dangers en Ap. 11, 3. L'exégèse veut l'identifier souvent à la durée qui est indiquée en Dn 9,24 : « soixante-dix semaines sont fixées touchant ton peuple et ta ville sainte, pour faire cesser le forfait, sceller le péché, pour expier la faute, pour faire venir la justice éternelle, pour sceller vision et prophète et pour oindre le Saint des Saints ». Mais nous sommes à distance d'une telle identification qui mélange en effet les corpus différents l'un à l'autre.

Dans la Bible, l'ange est souvent convoqué comme le messager de Dieu ⁴⁰⁵. Dans l'*Apocalypse*, l'ange est inscrit dans le projet de la révélation : « il signifia en envoyant comme intermédiaire son ange à Jean son serviteur » (1, 1). Ainsi, l'ange de l'*Apocalypse* est l'intermédiaire envoyé à l'homme pour que Jésus-Christ (et Dieu) lui signifie quelque chose de révélation. C'est lui qui est convoqué à presque chaque scène de la révélation : par exemple, les anges des Églises, les voix d'anges, quatre anges debout aux quatre coins de la terre, les anges qui sonnent les trompettes, etc. Les anges de Ap. 12 sont guerriers, soit du côté de Mikaël, soit du côté du Dragon. Mikaël et son armée sont à la guerre ainsi que le Dragon et son armée. Ils sont tous à la guerre céleste. Autrement dit, cette guerre est ce qui est signifié par ces anges : la guerre signifie quelque chose.

C'est le Dragon qui commence à faire la guerre, mais il n'est pas capable de gagner parce qu'il n'a plus de force. Le résultat de la guerre : on ne trouve plus de place pour le Dragon et son armée dans le ciel. Pour le Dragon, le ciel est un lieu de défaite, il n'est pas son lieu ; la terre est en revanche un lieu d'expulsion, elle sera son lieu. L'opération de la chute du Dragon et de son armée organise ainsi une opposition des espaces : *ciel* vs *terre*.

Si le ciel est un lieu d'origine où la Femme et le Dragon étaient les deux signes, après avoir quitté ce lieu, le parcours de la Femme et celui du Dragon sont bien distincts. Il y a un lieu préparé pour la Femme au désert, mais il n'y a aucun lieu préparé pour le Dragon ; la protection de Dieu pour la Femme, aucun privilège pour le Dragon.

Le Dragon est finalement jeté sur la terre. Mais ce n'est pas lui seul qui est mentionné comme jeté dans l'énonciation. À ce niveau de l'évaluation de la guerre, les nouveaux titres sont donnés au Dragon : il est *re-nommé* ; le 3^e pronom personnel « il » porte à la fois non seulement le Dragon, mais aussi l'antique, grand serpent, Diable, Satan, celui qui égare la terre-habitée entière. Tous ces titres sont rassemblés pour re-nommer le Dragon, mais ils ne sont pas identifiables l'un à l'autre. C'est une rupture d'énonciation qui prend charge de la re-nomination du Dragon. Lui, « il » est jeté vers la terre, et ses anges avec lui sont jetés. On passe ainsi du monde de signes à celui de non-signes.

Le Dragon est re-nommé dans le texte aussitôt après son expulsion. Il y a là une règle : l'expulsion fonctionne comme et pour un dévoilement de l'acteur du récit en produisant ainsi une isotopie particulière. Plus simplement, c'est l'effet de la sanction qui permet d'identifier l'anti-sujet de manière véridique ⁴⁰⁶.

D'autre part, il y a une autre remarque. Le Dragon jeté est justement « celui qui égare la terre-habitée entière ». C'est comme le démon qui est envoyé dans les cochons (Mc 5, 11-17 ; Lc 8, 32-33) : il est envoyé dans son lieu. Dans ce point de vue, on peut dire que l'expulsion du Dragon se fait comme une remise en ordre.

⁴⁰⁴ *Mikaël* en grec et *Michel* en hébreu, cela veut dire « qui est comme Dieu ? » : au sens littéral, il est capable comme Dieu.

⁴⁰⁵ Depuis le livre de Daniel, l'ange est connu comme l'ange gardien d'Israël et celui qui connaît ce qui est inscrit dans le livre de vérité : « il n'y a personne pour me fortifier contre ceux-là sinon Mikaël, votre chef, qui se tient auprès de moi pour me fortifier et me soutenir. Mais je vais t'indiquer ce qui est écrit au livre de vérité. » (Dn 10,21) Concernant les anges dans l'AT, la protection angélique dont Israël a effectivement joui au cours de l'Exode. Cf. Ex.23,20 ; 14,19 ; 23,23 ; 32,34 ; 33,2.

Il nous convient ici de voir la fonction de celui qui est jeté à partir de ses nouveaux titres dans l'énonciation :

- ***l'antique serpent*** : Le Dragon est ce serpent-là qui est toujours en relation avec la Femme dans le récit de la Création⁴⁰⁷. Le récit de l'*Apocalypse* réinstalle ainsi le récit de la *Genèse*, mais il développe différemment la même structure. Si le serpent de la *Genèse* a réussi à tromper la Femme de sorte qu'il a été maudit par Dieu, celui de l'*Apocalypse* n'a pas réussi à dévorer l'enfant et n'a pas gagné à la guerre avec Mikaël dans le ciel de sorte qu'il est chassé du ciel. C'est enfin dans la sanction du serpent de la *Genèse* que l'on pose l'hostilité entre le serpent et la descendance de la femme que nous allons voir plus tard.

- ***Diable*** : c'est « □□□□□□□□ » en grec, c'est-à-dire il est *diviseur, accusateur*. Il est en quelque sorte du même genre que le serpent qui trompe l'humain. Mais aussi il renvoie à celui qui a tenté Jésus dans le désert et qui n'en a pas réussi (Cf. Mc 1, 12-13 : « Satan » ; Mt 4, 1-11 ; Lc 4, 1-13).

- ***Satan*** : c'est « □□□□□□□□ » en grec, il est l'*adversaire* qui ne cesse de pousser à sortir du chemin tracé par Dieu. Il est désigné aussi comme ***celui qui égare la terre habitée entière*** : il est le *séducteur, l'égarant* (« □□□□□□ ») en grec.

Ainsi dévoilé, l'adversaire est jeté sur la terre, tandis que le vainqueur est glorifié. C'est une structure classique de la narrativité. Mais, malgré sa défaite dans le ciel, la menace du Dragon continue et ne disparaît jamais. Elle est reportée sur la terre. Par

⁴⁰⁶ On trouve des esprits impurs de ce genre dans le Nouveau Testament : par exemple celui du possédé gerasénien, quand il est dévoilé comme « Légion », il est expulsé de l'homme (Mc 5, 1-17 ; Lc 8, 26-39). Il s'agit à la fois d'un principe de dévoilement (l'esprit impur est nommé) et d'une délivrance (les démons sortent de l'homme). De même dans la perspective théologique, en démasquant Satan et les esprits mauvais, en mettant à nu leurs ruses et leurs faiblesses, Jésus-Christ révèle son pouvoir sur eux. Dans la puissance de l'Esprit, il expulse les démons, qui ne peuvent résister à sa sainteté (Mt 12, 28 ; Mc 1, 23-27 ; 9, 29 ; Lc 4, 41). À ses disciples, il donne même pouvoir de l'expulsion des esprits mauvais (Mc 6,7 ; 16,17).

⁴⁰⁷ Dans le récit de Création en *Genèse* 3, 1-7, « serpent le plus rusé de tous les animaux, malin » comme *séducteur, menteur*, il parle à la Femme pour tromper. Ce serpent fait partie des animaux que le récit a déjà introduits dans leurs rapports à l'humain ; mais c'est un animal superlatif : « le plus rusé de tous les animaux ». Il porte à l'extrême une caractéristique animale. La tradition préfère de qualifier ce récit de *Genèse* de « texte de base » de la doctrine du péché originel : c'est un péché, une faute originelle. Deux acteurs sont concernés par cet événement : « Adam » et « tous ». C'est donc par rapport à cette faute initiale que tout homme trouve sa place de sujet. D'après Thomas d'Aquin, le péché originel est un fruit de l'orgueil et il est en l'homme sous le mode de la désobéissance par rapport au commandement : « La désobéissance fut donc lui produit par la *superbe* ». Mais pour autant, on ne peut affirmer que la doctrine du péché originel soit « le sens » de ce texte, un sens que la tradition n'aurait eu qu'à dégager et à expliciter. La doctrine du péché originel, telle que nous la connaissons, est plutôt un produit de la lecture de ce récit. Il n'est pas sûr que l'interdit soit assorti d'une menace de châtement. La loi introduite ici pour l'homme édicte des conditions de vie plus qu'elle ne menace de mort le transgresseur de la loi. La mort advient, non comme châtement, mais parce que, pour un homme, connaître le bien et le mal comme on mange est mortel. À la fin du récit, il y aura une redistribution de la vie mortelle pour des humains connaissant le bien et le mal sous le mode « alimentaire ». L'arbre de la vie est rendu inaccessible. La vie n'est pas pour un humain un bien appropriable (un objet-valeur). Ce serpent est pourtant doué d'une science et d'une habileté qui dépassent celles de l'homme. A ce serpent, la Sagesse donne son vrai nom : c'est le diable (Sg 2, 24). Voir *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1999.

rapport au ciel assuré comme lieu de victoire, la terre se présente comme lieu de l'épreuve. Nous retrouverons cette dérouté après Babylone (Ap. 17-18) et la Bête (Ap. 19), l'assistance à la défaite de l'ultime adversaire, le Dragon-Satan.

2.1.4. Une sanction d'une voix du ciel (v.10-12)

D'une vision à la voix

v.10 : Et j'entendis une grande voix dans le ciel disant : Maintenant est advenu le salut et la puissance et le règne de notre Dieu et l'autorité de son Christ, car il fut jeté, l'accusateur de nos frères, celui qui les accusait devant notre Dieu, jour et nuit.

Dès que le Dragon est jeté vers la terre, une grande voix annonce. On passe de la vision (des signes) à l'écoute de la voix, qui constitue des régimes de l'énonciation dans l'*Apocalypse*.

Du point de vue narratif, si l'expulsion du Dragon vers la terre est une performance du programme de la guerre, une grande voix est une sanction. Du point de vue discursif, la figure de la voix articule les trois parcours : celui du salut, celui de la puissance et du règne de « notre » Dieu et celui de l'autorité de « son » Christ. C'est une mise en discours, une opération d'articulation. Il est intéressant de voir comment se nouent dans l'*Apocalypse* ces conditions d'énonciation.

C'est le temps du salut⁴⁰⁸. Une grande voix est inscrite comme un acte de l'énonciation. Elle marque une instance d'énonciation (je / ici / maintenant)⁴⁰⁹. C'est-à-dire, elle se détache par débrayage de la formule énoncée, et elle s'y raccorde par embrayage sur le 1^{er} pronom personnel. Il y a donc une présentation de nouveaux acteurs dans l'énonciation :

- **le Christ** à partir duquel le salut advient : il appartient à Dieu en ayant son autorité.

- **nos frères** qui sont accusés : la dimension de la guerre s'étend plus large horizontalement. Un « je » qui parle au nom d'un « nous », entité collective, mais non définie. Cependant elle n'en est pas moins collective, car le « je » ne parle pas pour lui tout seul ni en son seul nom. Le collectif caractérise à la fois « Dieu » et « nos frères » : d'où une mise en relation des deux termes, une relation verticale (Dieu–je) et une relation horizontale (je–nous).

- **l'accusateur**, qui est sans doute le Dragon, est jeté : celui qui a menacé l'enfant, il

⁴⁰⁸ Pour le linguiste Benveniste, la temporalité dépasse un cadre inné de la pensée ou une dimension chronologique : « Elle est produite en réalité dans et par l'énonciation. De l'énonciation procède l'instauration de la catégorie du présent, et de la catégorie du présent naît la catégorie du temps. Le présent est proprement la source du temps. Il est cette présence au monde que l'acte d'énonciation rend seul possible, car, qu'on veuille bien y réfléchir, l'homme ne dispose d'aucun autre moyen de vivre le *maintenant* et de le faire actuel que de le réaliser par l'insertion du discours dans le monde ». Voir E. BENVENISTE, *Problèmes de Linguistique Générale*, II, Gallimard, 1974, p.83.

⁴⁰⁹ Benveniste l'a définie pour désigner l'acte de parole comme « une présence » à partir des « indices d'énonciation ».

accuse cette fois les frères. Le texte établit ainsi un lien entre la figure du Dragon dans la vision et celle de l'accusateur dans la voix. Ce sont les deux plans figuratifs (pratique et cognitif) qui sont articulés par le déploiement narratif : celui de l'hostilité contre l'enfant et la Femme, celui de l'accusation contre les frères. À partir de ces deux parcours figuratifs, le texte définit le rôle thématique du Dragon comme l'adversaire contre l'humanité et Dieu à qui l'humanité appartient. Dans tous les deux cas, l'entreprise de cet adversaire est conclue par l'expulsion du ciel : il est jeté. Le salut est là dès maintenant.

À partir de l'expulsion de l'adversaire, on passe du côté du sujet : « j'entendis une grande voix ». C'est le passage d'une vision à la voix dans laquelle un sujet parlant surgit. À propos de la fonction ou du statut de la voix, la question se pose : comment la voix reprend ce qui a été dit et comment elle l'interprète. C'est « une grande voix » : elle est grande comme était le signe. Deux grands signes à voir, une grande voix à entendre, ce sont deux signifiants complémentaires.

Une grande voix qui vient du ciel, elle fait référence à l'audition. Il s'agit de l'articulation de la vision et de la voix : voir et entendre, ce sont les éléments sensibles. La voix (v.10-12) donne une interprétation sur la scène précédente (v.1-9) et ouvre une autre scène qui se passe sur la terre (v.13-18).

Ce n'est pas la première fois que la parole sert à donner le sens d'une vision. Comme nous avons remarqué plus haut, la vision et la parole travaillent ensemble dans la révélation, elles sont étroitement articulées l'une avec l'autre ⁴¹⁰. Il s'agit du fonctionnement sémiotique des formes énonciatives (vision / parole), et de la manière dont cela peut caractériser le discours de l'*Apocalypse* : il s'agit d'une part de la vérédiction, d'autre part, de l'énonciation.

Ici, la voix donne d'abord une vérédiction de l'expulsion, mais elle l'interprète : à partir de l'expulsion de l'accusateur, elle annonce le salut, la puissance et le règne de Dieu et l'autorité de son Christ. Le discours de la voix recatégorise la figure de la vision. C'est une mise en discours de la voix : entre la vision et la voix, on passe alors du narratif au discursif (ou énonciatif).

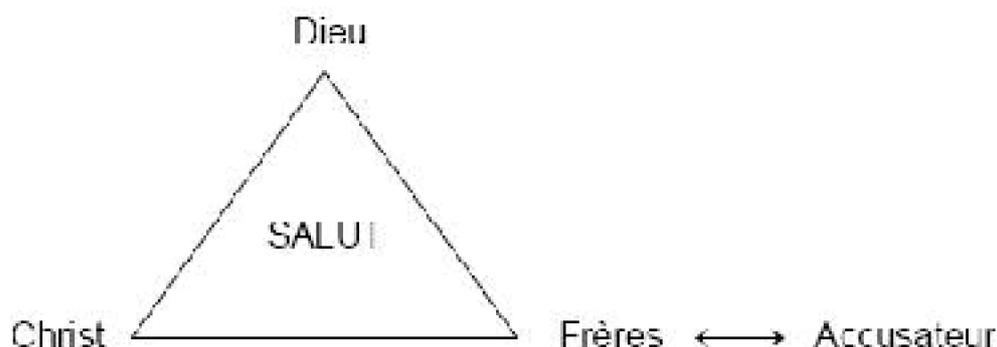
Ce n'est donc pas seulement l'articulation, mais la rupture entre deux grands signes à voir (événement raconté) et une grande voix à écouter (événement rapporté). Ils sont les événements dans le ciel : il y a correspondance au niveau du récit, mais il y a l'autre instance d'énonciation au niveau figuratif. C'est une reprise de la vision dans la voix (il fut jeté), mais ça se passe différemment. Il s'agit de deux dispositifs sémiotiques :

- 1) Le dispositif narratif, visible : signes apparus
- 2) Le dispositif discursif, énonciatif, visuel : figures mises en discours

A quoi l'écart entre la vision et la voix sert-il ? Pour quoi la voix est-elle encore nécessaire après la vision ? La figure de la voix s'inscrit pour sa part sur un autre registre, le discursif (ou l'énonciatif). Il ne s'agit pas d'une simple reprise ou d'un ajout, il s'agit plutôt d'un parcours figuratif ou d'un accomplissement des figures. Le texte s'adresse ainsi à la position du lecteur énonciataire.

⁴¹⁰ L'association parole / vision est très présente dans la Bible, ce serait un gros travail de faire l'analyse de détail.

L'expulsion de l'adversaire est redéfinie par « le salut et la puissance et le règne de notre Dieu et l'autorité de son Christ » en discours, mais cette fois-ci, Dieu est « notre » Dieu. Celui qui est jeté, il n'est pas simplement le Dragon, mais l'accusateur de « nos » frères. Le Dragon et l'accusateur sont coréférentiels, mais ils ont des isotopies différentes. Il y a bien une focalisation nouvelle de l'énonciation, puisque les acteurs de la scène vue sont interprétés comme les acteurs de « notre » histoire. C'est un phénomène de ré-embrayage du système figuratif avec des effets de véridiction. Voici le schéma de la relation définie dans l'énonciation :



C'est le temps du salut, le temps de la communion entre Dieu, le Christ et les frères : ils sont unis en « nous ». L'accusateur n'est que l'adversaire qui essaie de déranger cette communion dans laquelle il y a la puissance et le règne de Dieu et l'autorité du Christ⁴¹¹. La position de l'accusateur rejoindra « un court temps » qui reste pour le Diable sur la terre (v. 12).

La victoire céleste

v.11 : Et eux-mêmes l'ont vaincu par le sang de l'Agneau et par la parole de leur témoignage, et ils n'ont pas aimé leur âme jusqu'à la mort.

Si le Dragon est jeté vers la terre dans la vision, l'accusateur est vaincu dans la voix. Au plan figuratif, il y a l'articulation de l'expulsion et de la défaite. À partir d'une correspondance (expulsion), l'adversaire est repris par une opération interprétative (défaite) qui le réinstalle dans un dispositif énonciatif.

La proclamation en discours vérifie curieusement que la défaite du Dragon n'est pas une simple conséquence de la guerre céleste avec Mikaël et ses anges. Ceux-ci ne sont

⁴¹¹ Si l'autorité du Christ renvoie au titre de Jésus en tant que Fils de Dieu, il est remarquable que le Diable reconnaît toujours le Fils de Dieu à son expulsion dans la Bible. Par exemple, le démon gérasésien le reconnaît aussi à son expulsion : « Voyant Jésus, il poussa des cris, se jeta à ses pieds et, d'une voix forte, il dit : Que me veux-tu, Jésus, Fils du Dieu Très-Haut ? Je t'en prie, ne me tourmente pas. » (Lc 8, 28 ; cf. Mt 8, 29 ; Mc 5, 6-7). Il s'agit toujours de l'histoire de la délivrance, du salut de Dieu.

même pas mentionnés dans l'opération interprétative. C'est grâce à l'âme n'ayant pas peur de mourir que le sang de l'Agneau et la parole du témoignage humain réalisent la victoire céleste. Dans le discours de la voix, il y a ainsi superposition de plusieurs parcours figuratifs sur ceux de la vision, c'est pourquoi la signification se construit dans ce fonctionnement inter-discursif lié à des structures d'énonciation assez complexes.

La victoire est acquise par l'expulsion de l'adversaire : l'accusateur est rejeté du ciel. Or ici, intervient la figure de la victoire de « ils » en lien avec « le sang de l'Agneau » et « la parole de leur témoignage ». Essayons de les examiner :

- « **Ils** », grammaticalement, ce sont « les frères ». On ne peut pas préciser, mais en revanche on peut repérer :

- qu'ils gagnent effectivement : ce sont des vainqueurs, mais la victoire est déjà acquise par l'expulsion de l'accusateur. Autrement dit, ces nouveaux acteurs, « ils » viennent participer à la victoire déjà acquise dans le ciel : la victoire non pas à venir, mais déjà remportée⁴¹². Le discours de la voix articule les deux parcours figuratifs, celui de l'accusateur et celui de « ils », et dans le dispositif énonciatif, la corrélation de ces deux parcours organise une articulation temporelle spécifique dans le livre : *le temps du ciel vs le temps de la terre*.

- que la victoire est due à deux éléments : **le sang de l'Agneau** (acteur individuel) et **la parole de leur témoignage** (ce qui qualifie les témoins qui acceptent de « ne pas aimer leur âme jusqu'à la mort »). Narrativement, c'est une articulation figurative entre le sang de l'Agneau et la parole du témoignage. Discursivement, cette articulation organise une corrélation actorielle : *l'individu vs le collectif*. Quant à l'Agneau, une telle figure renvoie surtout à celle de l'Agneau égorgé et glorifié dans la voix venant du ciel en Ap. 5. Il s'agit d'une négation : l'Agneau manifeste ce négatif par son sang, les témoins l'assument en eux-mêmes, dans ce qu'il y a de plus central : l'âme.

Ce qui a vaincu, c'est donc grâce à l'association de deux morts : celle de l'Agneau, celle des témoins. Avec ces deux agents, « le sang de l'Agneau » et « la parole de leur témoignage », la position des sujets vainqueurs est définie : ceux « qui n'ont pas aimé leur âme jusqu'à la mort ». C'est une négation absolue de l'amour de soi-même qui est tenue jusqu'à la mort.

Ce qui importe, c'est que le discours de la voix représente à la fois la correspondance au niveau du récit et l'autre instance d'énonciation au niveau figuratif. Il s'agit encore de deux dispositifs sémiotiques :

1) Le dispositif narratif : La victoire est décrite comme acquise au ciel. Pour le Dragon, c'est une guerre perdue, ce qui implique une perte du lieu. Il s'agit d'une réorganisation des espaces : le ciel n'est plus son lieu, il va sur la terre.

2) Le dispositif discursif et énonciatif : Il y a une histoire d'accusation dont l'accusateur est rejeté, et une histoire de victoire dont l'agent est qualifié par une négation, le renoncement à l'amour de soi-même. Ce qui ouvre une place vide, l'état figural.

L'enjeu pour vaincre l'accusateur, ce n'est pas une aptitude à se battre contre un

⁴¹² Cf. Pierre de MARTIN DE VIVIES, *Apocalypse et cosmologie du salut*, Lection Divina 191, Paris, Cerf, 2002, p.328.

adversaire, mais une aptitude intérieure qui est tenue jusqu'au renoncement à soi-même. Le mal ne se tient pas devant une position de négation de l'amour de soi-même qui est tenue jusqu'à la mort : par exemple, les âmes de ceux qui avaient été égorgés à cause de la parole de Dieu (6, 9) et les deux témoins qui prophétisaient (11, 3-10). Le discours d'une voix proclame la gloire de telle position : « Il est digne, l'Agneau qui a été égorgé, de recevoir la puissance, et la richesse, et la force, et l'honneur, et la gloire et la louange » (5, 12). En effet, la victoire est un paradoxe venant d'une négation absolue, négation de son âme, et dans Ap. 12, cela est mis en rapport avec la vision et les combats au ciel et sur la terre.

Il nous reste à préciser quel est le rapport entre « le sang de l'Agneau » et « la parole du témoignage » et en quoi leurs valeurs se croisent. La victoire de ceux qui n'ont pas aimé leur âme jusqu'à mourir est liée à la fois à la figure du sang de l'Agneau et à celle de la parole du témoignage. C'est une articulation des parcours figuratifs : celui du sang de l'Agneau et celui de la parole du témoignage. Si ces deux figures sont importantes dans Ap. 12, cela mériterait alors une analyse spéciale de ces figures et de leurs parcours pour voir précisément ce qu'elle indique dans Ap. 12.

Le sang de l'Agneau

En ce qui concerne « le sang de l'Agneau », on le retrouve encore une fois dans l'*Apocalypse* : « Ce sont ceux qui viennent de l'affliction, la grande ; et ils ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'Agneau » (7, 14)⁴¹³. Le sang de l'Agneau y est un lieu dans lequel ils trouvent une certaine constance pour supporter une telle affliction. Si le sang de l'Agneau dans Ap.7 concerne l'affliction, celui de Ap. 12 concerne l'accusation. Il se situe ainsi de l'autre côté du principe de mal.

D'autre part, le sang de l'Agneau renvoie au « sang du sacrifice » dans l'Ancien Testament. De ce point de vue, le sang de l'Agneau signifie l'alliance nouvelle qui est d'abord en lien avec l'ancienne alliance dans laquelle Dieu adresse toujours sa parole de promesse à l'humanité pour qu'il puisse passer de la mort à la vie. Ainsi qualifié comme alliance nouvelle, le sang de l'Agneau articule en même temps le passé, le présent et le temps à venir. Or il y a quelque chose à voir avec la vie et la mort. Dans l'énonciation rapportée, la mort n'est plus opposée à la vie, mais soumise au geste du renoncement.

Le sang de l'Agneau renvoie plus loin à une figure dans le Nouveau Testament, celle de « l'Agneau de Dieu » (Jn 1, 29.36 ; 19, 36) au récit de la mort de Jésus. Il est justement Celui qui n'a pas aimé son âme jusqu'à sa mort sur la croix pour le salut du monde. L'histoire est la même : le sang versé, donné, c'est le seul accrochage décisif. Il est un humain qui dans sa vie humaine se dépouille de sa vie sous la forme du sang donné. La figure du sang de l'Agneau appelle ainsi la volonté humaine qui met dans la possibilité de réaliser le salut de Dieu et l'autorité de son Christ, car ceux qui n'ont pas peur de mourir, ils ont aussi vaincu l'adversaire.

Pour la figure de l'Agneau, nous aurons l'occasion d'en parler plus tard.

⁴¹³ Dans le sens exégétique classique, « une grande affliction » désigne en termes eschatologiques l'ensemble des mensonges et des maux qui éprouvent les contemporains (cf. Ap. 2, 22).

La parole du témoignage

Si la figure du sang de l'Agneau a pour fonction d'appeler la volonté humaine pour le salut de Dieu, la figure de la parole du témoignage semble y répondre.

Dans l'*Apocalypse*, il y a d'abord la parole de Dieu comme le référent. Il s'agit d'une guerre céleste dans laquelle Celui qui s'appelle « Fidèle et Véridique » juge avec justice : « il est revêtu d'un manteau trempé dans le sang, et le nom dont il s'appelle est : le Verbe de Dieu » (19, 13). C'est une articulation entre la figure de la fidélité, celle de la vérité et celle du sang. Cette guerre céleste constate la victoire sur la Bête et sur le faux prophète qui avait égaré « ceux qui avaient reçu la marque de la Bête et ceux qui se prosternaient devant son image » (19, 20). C'est en effet le Verbe de Dieu qui est le référent ultime de la parole véridique de la victoire sanglante.

Ensuite, il y a des paroles prophétiques : le témoignage de Jean (1, 2 et 9), celui d'Antipas (2, 13), celui des martyrs (12, 11; 17, 5; 20, 4), et celui de Jésus (1, 5; 6, 9; 12, 17; 19, 10; 20, 4). Il s'agit tous de « prophètes » et de « saints » (= les fidèles) qui sont plus ou moins en lien (11, 18; 16, 6; 18, 20 et 24; et la formule de 19, 10). On peut penser également aux témoins qui attestent la parole par leur vie propre : par exemple, les âmes de ceux qui avaient été égorgés à cause de la parole de Dieu (6, 9) et les deux témoins qui prophétisent (11, 3-10). Notamment les deux témoins prophètes anticipent sur ce drame le témoignage de la parole prophétique. Les témoins désarmés et égorgés peuvent être les vrais vainqueurs sur le mensonge et sur la mort.

La parole du témoignage renvoie enfin à l'écoute face au mensonge. Si le mensonge de l'origine était pour tromper la créature humaine envers son Créateur (Gn 3, 1-7), c'est l'accusation est qui dérange la relation entre Dieu et l'humanité. Il s'agit des types divers de la figure du mal : serpent, Dragon, accusateur, Diable, etc. Tandis que la vérité est toujours la même, elle est fidèle, constante et salvifique. L'enjeu est l'écoute comme effet de la parole adressée.

Pour la victoire, le sang de l'Agneau est indissociablement lié à la parole du témoignage. Il s'agit du corps. Il s'agit d'un processus de l'incarnation de la parole en l'homme. Dans ces deux figures, nous retrouvons les deux dimensions d'un unique mouvement : le re-don de la vie donnée et la parole véridique. Ainsi s'identifie la victoire du sang de l'Agneau à la victoire de ceux qui rendent témoignage par leur parole propre. Comme nous le savons, la victoire est déjà acquise dans le ciel, dans l'origine. Autrement dit, il y a là une place de réception, de reconnaissance et de participation pour l'homme.

Le régime de l'accomplissement est à développer comme une forme discursive de la temporalité non chronologique de l'événement. Nous sommes invités à être à l'horizon d'attente, c'est-à-dire à la frontière entre l'accomplissement et la victoire. On peut établir une structure de la victoire dans la tension de l'accomplissement et de l'horizon :



Dans la structure de la victoire, la vérité de l'origine n'est que figurée au plan narratif. La faille entre le figuratif (sang et parole) et le réel (origine) construit l'horizon d'attente pour un sujet de l'énonciation. La proclamation articule deux moments, c'est-à-dire le don de la vie (la vie donnée dans l'enfant né) et le re-don de la vie (ce que le sang de l'Agneau manifeste). Le sang et la parole se font un corps pour la vie salvifique. Le renvoi à l'origine qui permet de traverser la mort jusqu'au-delà de la perte de la vie. Ainsi la proclamation invite le lecteur à traverser la limite humaine jusqu'à ce qu'il puisse être transformé⁴¹⁴.

La Béatitude de l'*Apocalypse* le constate : « Heureux les morts qui meurent dans le Seigneur » (14, 13). Cette union avec Dieu est aussi possible dans et par la parole du témoignage : « Heureux ceux qui sont appelés au repas de noce de l'Agneau! ... Ce sont les paroles véridiques de Dieu » (19, 9).

Il faut souligner ici que la victoire est proclamée par la voix venant du ciel dont l'énonciation articule le ciel et la terre, l'origine et le jour du salut.

Le ciel en joie, la terre (et la mer) en malheur

v.12 : C'est pourquoi soyez en joie, (les) cieus, et ceux-qui-ont-(leur)-tente en eux ; malheur, la terre et la mer, car le Diable est descendu vers vous, ayant une grande fureur, sachant qu'il n'a qu'un court moment.

Nous revenons alors sur le dispositif spatial et sur le travail figuratif opéré par une différence : deux espaces différents, le ciel et la terre. Mais cette différence est bien marquée comme elle est quelque chose d'infranchissable. C'est une séparation ou une distinction : exhortation à la joie pour les cieus, lamentation à la terre et à la mer⁴¹⁵. Il s'agit du composant thymique, affectif⁴¹⁶. Un tel dispositif passionnel marque une

⁴¹⁴ Dans la perspective théologique, on ajouterait que la victoire est déjà acquise et sera accomplie par le renoncement à soi et la parole véridique qui donnent la possibilité de chasser toutes les entreprises mensongères des maux. S'unir au Christ, s'offrir pour d'autres, c'est s'accomplir.

opposition extrême selon la position : le ciel est l'espace de la joie, tandis que la terre et la mer sont l'espace du malheur. En plus, c'est à partir de la position d'une énonciation qui déclare la béatitude ou le malheur.

Par rapport au ciel au singulier jusqu'au verset 9, c'est les cieux au pluriel. C'est non seulement les cieux, mais ceux qui y ont leur demeure : le verbe $\square\square\square\square$ en grec signifie habiter, établir sa tente. En fait, l'*Apocalypse* emploie $\square\square\square\square$ pour noter « la résidence de Dieu lui-même » (cf. 7, 15 ; 21, 3) ou « la résidence des personnages célestes » (13, 6)⁴¹⁷. Les cieux sont à la fois l'acteur et l'espace de la joie dans le texte. Il s'agit d'une invitation à l'exultation des cieux et par, extension, de ceux qui y résident. La disparition de l'adversaire est telle qu'il n'en est même pas parlé dans le texte.

Par différence avec le ciel invité à la joie, la terre (et la mer) est définie comme lieu de malheur dans un temps limité, « un court temps » qui va catégoriser le Diable en fureur et en conscience qu'il y a peu de temps. Du point de vue tensif, la concentration du temps va avec l'intensification de la fureur. Le Diable est en fureur, parce qu'il n'a peu de temps. Comment il le sait ? Il le sait par l'expérience : le Diable, c'est celui qui est défait dans le ciel (v. 9). Il sait qu'il sera encore défait sur la terre et sur la mer et c'est une situation tensive pour lui. Comme les cieux le sont, la terre et la mer sont acteurs et espaces à la fois. Il existe donc une triple qualification pour le Diable :

- acteur : « ayant une grande fureur et un savoir »
- espace : « il est descendu chez vous »
- temps : « il n'a qu'un court moment »

La figure du « jeté » est reprise, mais cette fois-ci dans l'autre sens : « il est descendu ». Cela implique une action : il est jeté comme objet, mais il devient un agresseur en fureur contre la mer et la terre. Une fois jeté du ciel, le Diable va agir avec une grande fureur sur la terre et la mer : il y a donc chez lui un état modal (vouloir) et pathétique (fureur) du diable.

Combat du ciel, combat de la terre et de la mer, ils ne seront pas les mêmes combats. Par rapport au ciel qui est un lieu de victoire, la terre et la mer restent comme lieux problématiques. C'est pourquoi l'invitation à l'exultation de la joie est tout à fait distincte de l'appellation du malheur⁴¹⁸.

Cette partie discursive pourrait avoir la fonction d'exemple. Nous y reconnaissons la mise en place des lieux, débrayée par rapport au récit principal, d'un dispositif narratif,

⁴¹⁵ L'exhortation à la joie est semblable à celle dans Is. 44, 23 et 49, 13. Le texte du Ps. 96, 10-11 est plus semblable puisqu'il s'adresse aux cieux, à la terre et à la mer.

⁴¹⁶ Cf. A.-J. GREIMAS, J. FONTANILLE, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Seuil, 1991.

⁴¹⁷ En comparaison à « $\square\square\square\square$ » pour noter « la résidence de Dieu lui-même », « $\square\square\square\square\square\square\square\square$ » est employé pour noter la résidence sur la terre.

⁴¹⁸ Quant à l'appel à la réjouissance, il y a des échos de l'Ancien Testament : il est tout à fait approprié pour célébrer le royaume de Dieu et de son Christ. Cf. Ps 96, 10-13 ; 97, 1 ; 98, 4-9.

d'un dispositif figuratif (« les cieus, et ceux qui ... ») et d'une évaluation axiologique (« Heureux ») référée à la position de l'énonciateur.

Pour l'énonciation, nous pouvons observer également les jeux du débrayage et de l'embrayage. Il y a « débrayage » lorsque l'instance d'énonciation (« je ») se trouve figurée sous la forme d'un acteur, défini par un dispositif figuratif, et « embrayage » lorsque à l'inverse, nous passons dans le texte d'une position d'acteur figurée à une position de l'énonciation énoncée (« je ») :

- débrayage : « la terre », « la mer »

- embrayage : « nous » (notre Dieu, nos frères vainqueurs), « vous »

L'association de « vous » au malheur signale la lamentation, tandis que la position où s'inscrit le pronom personnel « nous » signale l'exultation. C'est une manière de signifier deux choses :

1) La jouissance que la voix appelle et en laquelle il faudrait toujours demeurer : « soyez en joie, (les) cieus, et ceux-qui-ont-(leur)-tente en eux ».

2) La lamentation pour la terre et la mer: « malheur, la terre et la mer, car le Diable est descendu vers vous ». Le Diable est jeté comme objet, il s'y transforme en un sujet agresseur.

La déclaration de la voix articule, mais distingue les deux espaces : le ciel comme lieu de joie, la terre et la mer comme lieux de malheur. La Béatitude pour les cieus et pour ceux qui demeurent dans les cieus : le royaume de Dieu est là, parce que l'accusateur est jeté ; en même temps que l'accusateur est jeté, la parole est libérée. Tandis que la lamentation pour la terre et la mer, parce qu'ils ont la descente du Diable : celui-ci est l'accusateur des frères devant Dieu et la fureur sur la terre et la mer.

Quant au rappel d'« un court temps » pour le Diable⁴¹⁹, celui-ci a pour fonction de souligner un temps limité de son entreprise de fureur (destruction) : le Diable le sait. La fureur est liée au savoir qu'il a peu de temps. Concernant la temporalité, il y aurait à distinguer les cieus, où quelque chose est achevé et la terre où la temporalité est active, et où quelque chose commence pour un court temps.

2.2. Une guerre terrestre (12, 13-18)

2.2.1. Une poursuite du Dragon (v.13-16)

Nous voyons la suite de la scène des v. 5-6 et 9 : la Femme avait mis au monde l'enfant mâle, le Dragon est jeté vers la terre. Dans la scène des v.13-16, le Dragon poursuit la Femme et fait la guerre contre sa descendance. À partir du v.13, il y a pourtant une différence : nous abordons ici la scène où le Dragon est jeté vers la terre et tourne à nouveau son hostilité contre la Femme et « les autres de sa semence ». Pour le Dragon, l'eau de sa bouche sert son entreprise ; tandis que pour la Femme, les deux ailes du grand aigle sont données et la terre vient à son secours. Cela dit déjà que la scène du v.

⁴¹⁹ La formule de la proximité renvoie à Dn. 7, 25 ; 12, 7 ; Ap. 11, 2-3 ; 12, 6.14.

14 n'est pas une simple reprise de celle du v. 6.

Le Dragon et la Femme

v.13-14 : Et lorsque le Dragon vit qu'il était jeté vers la terre, il poursuivit la Femme qui avait enfanté le mâle. Et à la Femme furent données les deux ailes de l'aigle, le grand (aigle), afin qu'elle vole vers le désert, vers son lieu, où elle est nourrie, là, un temps et des temps et un demi-temps, (loin) de la face du serpent.

C'est la scène qui se déploie après l'expulsion du Dragon. Celui-ci montre de la ténacité : lorsqu'il se rend compte qu'il était jeté vers la terre, il relance sa poursuite de la Femme qui avait mis au monde l'enfant mâle. Ça se passe sur la terre et le Dragon est celui qui connaît déjà sa défaite dans le ciel. Ce qui est intéressant, c'est le Dragon qui voit qu'« il » était jeté vers la terre. Autrement dit, après avoir vu qu'il était jeté, le Dragon relance sa poursuite de la Femme.

Mais la Femme s'envole vers le désert, « où elle a un lieu préparé d'auprès de Dieu » (v. 6). Le texte dit : le désert est « son lieu, où elle est nourrie ». Dans l'ensemble de la configuration et dans le dispositif de l'espace dans le récit, le désert n'est pas forcément identifiable à la terre. Il est un troisième lieu, un lieu particulier, un lieu préparatoire de Dieu. Le désert est figurativement qualifié comme un lieu de réserve. La Femme n'y est pas encore arrivée, mais elle est en chemin vers ce désert qui est son lieu.

Ce sont les deux ailes d'un grand aigle qui servent son déplacement vers le désert⁴²⁰. Qu'est-ce que cela veut dire, un tel déplacement qui déroule une scène plus concrète avec la figure du vol ?

Les ailes du grand aigle montrent l'appartenance au ciel par rapport au Dragon qui se

⁴²⁰ Dans la pensée de la Grèce antique, ce n'est pas étrange que l'aigle s'oppose au serpent. Même Homère le rapporte dans l'*Illiade* : « Car un oiseau vint sur eux, comme ils brûlaient de franchir le fossé, un aigle au vol élevé qui laissait l'armée à sa gauche. Il tenait en ses griffes un énorme serpent, couleur de sang, vivant encore. Le serpent se débattait vivement et ne renonçait pas à la lutte ; car, s'étant recourbé par derrière, il frappa l'aigle qui le tenait, à la poitrine, près du cou, et l'aigle de lâcha, sous le coup de la douleur, et le laissa tomber à terre au milieu des troupes, puis, ayant poussé un cri, il s'abandonna au souffle du vent. » Du côté de l'Ancien Testament, ce n'est pas difficile à trouver une configuration de l'aigle. Cela rappelle avant tout la libération d'Égypte grâce à la protection de Dieu : « Vous avez vu vous-même ce que j'ai fait aux Égyptiens, comment je vous ai porté sur des ailes d'aigle et amenés près de moi. » (Ex. 19, 4) Ensuite, le soin que l'aigle prend de ses petits est devenu l'image de la sollicitude de Dieu pour son peuple : « Tel un aigle excitant sa nichée, planant au-dessus de ses petits, il déploie ses ailes et le prend, le porte sur ses plumes » (Dt. 32, 11). Enfin, l'aigle se sert à la source qui donne la vigueur : « ceux qui attendent Ywhé renouvellent leur vigueur, il leur pousse des ailes comme aux aigles ; ils courent sans se fatiguer, ils marchent sans s'épuiser. » (Is. 40, 31). Tout cela rappelle la protection divine ou le renforcement divine au moment d'épreuve. Dans l'ensemble de l'*Apocalypse*, nous avons aussi la configuration de l'aigle : « le quatrième animal semblait un aigle en plein vol » (4, 7) ; « un aigle qui volait au zénith proclamer d'une voix forte » (8, 13) ; « Mais les deux ailes du grand aigle furent données à la Femme pour qu'elle s'envole au désert » (12, 14) ; « Et je vis un autre ange qui volait au zénith. Il avait un évangile éternel à proclamer à ceux qui résident sur la terre : à toute nation, tribu, langue et peuple. » (14, 6) ; « je vis un ange debout dans le soleil. Il cria d'une voix forte à tous les oiseaux qui volaient au zénith... » (19, 17). Que signifie cette figure de l'aigle dans l'*Apocalypse* ? Il est d'abord de l'ordre de la puissance divine : l'un avait un évangile éternel ; en parlant d'une voix forte, l'ange substitue l'aigle. Ainsi se présente l'aigle comme un ange ou un messager divin.

tient sur la terre. Les ailes sont surtout le rappel du ciel, mais elles lient pourtant le ciel et la terre. Les ailes données à la Femme sont un moyen de s'échapper pour aller vers le désert. La Femme devient alors capable de s'envoler comme un aigle ou un ange, et de séjourner dans le désert où elle sera auprès de Dieu, « (loin) de la face du serpent ». Grâce au moyen des ailes, elle est loin non seulement du Dragon, celui qui la poursuivait, mais aussi du serpent, celui qui est à la face d'elle.

Mais le séjour de cette Femme au désert est provisoire : « mille deux cent soixante jours » (v.6) ou « un temps et des temps et un demi-temps » (v.14). Une telle durée au désert signifie que son séjour au désert n'est pas éternel mais pour un temps limité. Le Dragon est celui qui sait qu'il a peu de temps sur la terre et la mer (v.12). S'il en est ainsi, le séjour de la Femme au désert, la poursuite du Dragon sur la terre, ce sont tous dans un temps limité. En revanche, le ciel marque un temps présent, l'actualisation du salut : « Et j'entendis une grande voix dans le ciel disant : Maintenant est advenu le salut et la puissance et le règne de notre Dieu et l'autorité de son Christ » (v.10).

Le Dragon ou le serpent

v.15-16 : Et le serpent jeta de sa bouche, derrière la Femme, de l'eau comme un fleuve, afin de la faire emportée-par-le-fleuve. Mais la terre vint au secours de la Femme, et la terre ouvrit sa bouche et avala le fleuve que le Dragon avait jeté de sa bouche.

Quant à la façon d'agir, celle de la Femme et celle du serpent ou du Dragon sont bien différentes : si la Femme s'envole, le serpent et le Dragon jettent⁴²¹ : la Femme devient comme l'aigle ou l'ange du ciel, tandis que le serpent et le Dragon répètent eux-mêmes la façon dont ils ont été traités comme telle dans le ciel : « il fut jeté vers la terre » (v. 9).

Le serpent et le Dragon jettent de l'eau de leurs bouches⁴²². Il y a ainsi l'articulation entre le parcours du serpent et celui du Dragon : celui qui jette, c'est le serpent, et celui qui avait jeté, c'est le Dragon. Ils ne sont pas symétriques, mais de deux points de vue, ou bien deux figures de la même action : ils jettent de l'eau. Mais, leurs rôles thématiques ne sont pas les mêmes.

⁴²¹ Certains comparent les deux fuites au désert en référent à un épisode historique : la première fuite de la Femme au désert est une allégorie de la chute originelle, tandis que la seconde apparaît comme l'accomplissement d'une promesse. Voir Eugenio CORSINI, *op. cit.*, p.185-188.

⁴²² Dans le symbolisme exégétique classique, l'eau signifie d'abord source et puissance de vie : sans elle la terre n'est qu'un désert aride, pays de la faim et de la soif, où l'homme et les bêtes sont voués à la mort. Il y a pourtant aussi des eaux de mort : l'inondation dévastatrice qui bouleverse la terre et engloutit les vivants. L'eau enfin, dans les ablutions rituelles, qui transpose un usage de la vie domestique, purifie les personnes et les choses des souillures contractées au cours des rencontres quotidiennes. Ainsi l'eau, tour à tour vivifiante ou redoutable, toujours purifiante, est intimement mêlée à la vie humaine et à l'histoire du peuple de l'Alliance. Dans l'histoire du peuple de Dieu, les eaux de la mer évoquent, par leur agitation perpétuelle, inquiétude démoniaque, et, par leur amertume, la désolation du shéol. Voir *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1970. Mais en sémiotique, on s'intéresse aux significations particulières plus qu'aux significations générales. Nous allons donc nous méfier de tels symbolismes habituellement utilisés.

Comme nous l'avons remarqué plus haut, le Dragon est renommé comme l'antique serpent (v. 9) : celui-ci adresse la parole à la Femme pour la tromper, mais le texte dit cette fois-ci qu'il (le Dragon) avait jeté de l'eau. Le récit articule ainsi les deux rôles thématiques d'action : *séduire* vs *noyer*. C'est une articulation entre la parole de séduction (ou la tromperie) et le fleuve d'eau qui sont convoqués pour attaquer la Femme. Le fait que le Dragon avait jeté de la bouche, c'est donc significatif.

Si le Dragon voulait dévorer l'enfant, le serpent jette le fleuve d'eau pour emporter la Femme. Mais la terre vient l'avaloir⁴²³. À sa façon, la terre conserve en quelque sorte un rôle à la réalisation du salut. Le Dragon et la terre, chacun a sa bouche : si la bouche du Dragon jette un fleuve d'eau pour attaquer la Femme, la bouche de la terre l'avale pour sauver la Femme. Cela permet de voir la terre autrement.

La terre porte en elle la figure du malheur, car le Diable y est descendu. Mais nous avons souligné plus haut que la temporalité de la terre n'est pas achevée et qu'il y a quelque chose qui commence. Il est clair que la déclaration du malheur (à la terre et à la mer) est à cause de la descente du Dragon ou du Diable ou bien encore du serpent, non pas à cause de la terre ou de la mer elle-même : « malheur, la terre et la mer, car le Diable est descendu vers vous » (v. 12). Le malheur à la terre, mais malgré tout, la terre peut participer au temps du salut.

En revanche, le fleuve d'eau, qui est vomi par le Dragon, sert à attaquer la Femme. S'agissant d'une telle figure du fleuve d'eau, ce sont Ap. 13 et 17 qui en parlent et dont nous parlerons aussi.

2.2.2. Une guerre terrestre (v.17)

Le Dragon et la descendance de la Femme

v.17 : Et le Dragon se mit en colère contre la Femme, et il s'en alla faire la guerre avec les autres de sa semence, ceux qui gardent les commandements de Dieu et qui ont le témoignage de Jésus.

Le Dragon n'a pas réussi de sorte qu'il se met en colère. Mais ce n'est plus la Femme avec laquelle le Dragon va faire la guerre, mais « les autres de sa semence ». Une guerre va se déployer alors sur la terre désormais entre le Dragon et sa descendance.

Nous pouvons noter une règle générale du Dragon : malgré sa défaite, le Dragon ne

⁴²³ Cet épisode du fleuve d'eau, du désert rappelle le récit de l'Exode : le risque d'engloutissement du peuple au milieu de la mer rouge lorsque ce peuple a été nourri au désert. Mais aussi l'épisode du Dragon qui voulait dévorer l'enfant rejoint ici celui de Pharaon qui avait voulu massacrer tous les enfants mâles né des Hébreux. S'agissant de tel fleuve d'eau, il y a plusieurs exemples dans l'Ancien Testament et le Nouveau Testament : « la mer démoniaque où vont se précipiter les porcs ensorcelés » (Mc 5, 13) ; « la tempête » (Mt 14, 22-33 ; Mc 6, 45-52 ; Jn 6, 15-21). Dans l'*Apocalypse* même, il y a aussi la configuration : « Abaddon », « Apollyon » comme destructeur (9, 1-12) ; les deux bêtes sortis de « la mer » (Ap. 13) ; « une mer vitrifiée, mêlée de feu » (Ap. 15, 2). Tout cela représente les figures diverses du mal. Selon les commentateurs en général, le fleuve signifie un flot des épreuves mortelles que Satan suscite pour tenter d'anéantir le peuple de Dieu : la terre vient à l'aide de la Femme, elle ouvre sa bouche et engloutit le fleuve. Voir Pierre PRIGENT, *op. cit.*, p.305.

cesse pas de tourner son hostilité vers un autre objet : menacer de dévorer l'enfant de la Femme, vouloir annuler sa vie donnée □ faire la guerre avec Mikaël et ses anges □ vouloir noyer la Femme □ faire la guerre avec les autres de la semence de la Femme. Une telle règle vient d'un principe : troubler le projet de Dieu pour l'humanité. Plus précisément, le dragon s'attaque à la vie naissante dans la génération. On pourrait dire que la guerre du Dragon contre l'humanité sera permanente de génération en génération : elle est toujours présupposée dans la vie humaine.

Que veut dire « les autres de sa semence (□□□ □□□□□□ □□□ □□□□□□□□ □□□□□) »? C'est un nouvel acteur au pluriel qui est menacé par la guerre du Dragon. Il y a là des croisements d'isotopies complexes.

D'abord, c'est une question de l'articulation entre deux parcours figuratifs : celui de la semence et celui du guerrier. « Les autres de sa semence » n'indiquent pas toutes les générations, mais une partie de la génération (semence). Si l'enfant né (v. 5) peut être catégorisé comme l'un parmi eux, ils sont les autres enfants qui vont naître. Ils sont cependant différents de l'enfant né, parce que par rapport à cet enfant enlevé après sa naissance ils vont se situer dans la guerre contre le Dragon.

Or, le texte ne dit pas qu'ils combattent contre le Dragon. Ils sont définis seulement comme ceux « qui gardent les commandements de Dieu et qui ont le témoignage de Jésus ». Il ne s'agit pas du charnel, mais de ce qui concerne le croire. L'opération demandée à la génération (semence) est délimitée par les isotopies (garder les commandements de Dieu, avoir le témoignage de Jésus) du croire, qui semble être la compétence requise de la performance virtuelle de la génération, parce qu'il y a toujours la référence céleste dans laquelle l'entreprise du Dragon sera vaine.

La génération est ainsi liée à « nos frères » issue d'une voix (v. 10) : ceux qui montrent le renoncement d'eux-mêmes jusqu'à obéir à la volonté de Dieu non pas à leur volonté propre, ils pourront donc vaincre le Dragon comme ils l'ont déjà vaincu. Ce sont ceux dont la déclaration précédente proclamait la victoire céleste : « eux-mêmes l'ont vaincu par le sang de l'Agneau et par la parole de leur témoignage » (v.11). Ce n'est pas seulement une invitation à garder dans la vie les commandements de Dieu, mais à rendre dans le corps le témoignage de Jésus. Autrement dit, c'est un appel à la fidélité aux commandements de Dieu et à la corporéité en soi du témoignage de Jésus.

D'où la Béatitude de l'Apocalypse : « Heureux celui qui lit et ceux qui entendent les paroles de cette prophétie et gardent ce qui s'y trouve écrit » (1, 3). C'est une invitation à être témoin, à être sujet de la parole de vérité. Il y a donc l'exaltation de la Béatitude à ceux qui résident en Dieu : « soyez en joie, les cieux, et ceux-qui-ont-(leur)-tente en eux » (12, 12). C'est une invitation au sujet lecteur énonciataire que donne l'ensemble de Ap. 12 à partir des scènes de la vision et de la parole.

2.2.3. Le Dragon sur le sable de la mer (v.18)

v.18 : Et il se mit debout sur le sable de la mer.

C'est une nouvelle position du Dragon qui est distincte de ses autres positions d'agir comme dévorer, faire la guerre, poursuivre, jeter de l'eau, se mettre en colère. Il s'agit d'une expansion figurative du Dragon.

Le Dragon est debout : il est en préparation ou bien il est en recherche d'un autre objet. Or, le récit introduit ainsi le parcours du Dragon imitateur. Étant debout, il imite la position de « l'Agneau debout comme égorgé » (5, 6). Il n'est pas l'Agneau, c'est donc une tromperie qui conduit l'anti-programme de l'Agneau : si l'Agneau appelle la volonté humaine pour répondre au projet de Dieu, le Dragon s'attaque au projet de Dieu.

Spatialement, le Dragon imitateur se tient sur le sable de la mer, c'est-à-dire, à l'endroit qui lie la mer et la terre, ou bien à la frontière de la mer et de la terre, entre le liquide et le sec. C'est un déplacement du Dragon : jeté du ciel sur la terre, il va cette fois près de la mer. C'est pourquoi, la voix a proclamé le malheur à la mer aussi qu'à la terre (v. 12).

Cette scène finale du récit de la guerre anticipe en effet l'apparition de deux Bêtes qui sortent de la terre et de la mer en Ap. 13, puisqu'elles se manifestent en tant que deux déléguées du Dragon : celui-ci leur confie son pouvoir d'agir pour blasphémer contre Dieu et pour faire des prodiges. Ces deux Bête représentent une ressemblance à l'Agneau : la première a sept têtes dont l'une était égorgée, mais sa plaie est guérie ; la deuxième ressemble plus à l'Agneau, mais elle parle comme un Dragon. Le discours proclame enfin dans l'énonciation : « Que celui qui a des oreilles entende ... » (13, 9) ; « celui qui a de l'intelligence, qu'il interprète le chiffre de la bête » (13, 18). Il s'agit du problème du discernement dont nous pouvons voir tout au long de l'*Apocalypse*.

BILAN

Comme nous l'avons remarqué, la vision, la parole et l'écriture constituent une spécificité de l'énonciation de l'ensemble de l'*Apocalypse*. Il en va de même bien sûr dans le récit de Ap. 12 : la vision et la parole travaillent ensemble pour l'accomplissement des figures. Dans notre travail d'analyse du récit, nous avons pu observer une correspondance au plan narratif et un écart au plan énonciatif.

A. Du récit au discours

Dans le récit de Ap. 12, deux grands signes à voir et une grande voix à entendre, ils sont dans le ciel. C'est en effet le « je » dans la voix qui les articule et sépare à la fois : il y a une correspondance entre la spatialité (expulsion du ciel) et la signification (défaite dans le ciel), mais un écart figuratif pour faire apparaître la mise en discours elle-même (salut, victoire). On passe alors du récit au discours.

Dans la voix, il y a une histoire d'accusation, dont l'acteur (le Dragon) est jeté, et une histoire de victoire, dont l'agent est défini par deux acteurs (l'Agneau et des témoins). Grâce à la figure du sang de l'Agneau et à celle de la parole du témoignage, on peut trouver une position des sujets vainqueurs (ceux qui ne pas aiment leur âme jusqu'à la mort). Ce qui ouvre une place vide, c'est l'état figural. À partir d'une perte du sens initial, le sujet d'énonciation surgit. Le texte de Ap. 12 met en scène ainsi la reconnaissance de la parole comme lieu de passage signifiant pour le sujet d'énonciation.

L'émergence du sujet d'énonciation se trouve du côté de l'instance de *réception*,

comme effet du discours. Le récit de Ap. 12 propose ainsi un modèle d'interprétation. Les signes de la Femme et du Dragon sont les modèles figuratifs à interpréter. La mise en discours nous conduit au-delà, ou en deçà de ce récit narratif. Le lecteur est donc placé dans la position d'un sujet énonciataire devant le texte à lire.

B. L'enchaînement des figures

L'analyse du récit de Ap. 12 nous montre comment s'articulent la vision et la parole, voir et entendre, sensible et intelligible dans l'écriture. L'organisation d'ensemble se déploie ainsi dans les rapports entre vision et discours, signification et énonciation. Cela pose quelques questions pour la lecture et l'interprétation du texte.

Nous avons vu non seulement l'articulation, mais aussi l'écart entre deux grands signes à voir (événement raconté) et une grande voix à entendre (événement rapporté). Il y a une correspondance au plan figuratif dans le dispositif narratif (l'expulsion du Dragon), mais il y a une autre instance d'énonciation dans le dispositif discursif (la proclamation de la victoire dans la voix). Avec le discours, on passe alors du monde des signes au monde des non-signes. La figure de la voix s'inscrit pour sa part sur un autre registre ; il ne s'agit pas d'une simple reprise ou d'un ajout de la vision, il s'agit de l'émergence de l'énonciation et de son sujet.

Le récit de Ap. 12 nous permet ainsi de voir que les figures mises en discours fonctionnent pour l'émergence d'un sujet dans un acte énonciatif, non pas pour qu'elles soient aussitôt sémantisées. Il demande l'interprétation. La voix venant du ciel dessine une perspective énonciative, qui reprend le plan figuratif du texte, mais à distance de sa dimension initiale. Prises comme *signifiants*, les figures attestent une instance d'énonciation qui n'est pas représentable dans les signes du texte.

On passe ainsi d'une vision à la parole dans laquelle le sujet parlant surgit : le texte développe les conditions d'organisation d'un dispositif énonciatif entendu non pas sous le mode de la communication, mais du côté des conditions d'émergence de la parole. C'est le suspens discursif entre figure et valeur, un écart qui appelle un acte spécifique d'interprétation.

Nous retrouvons ici une des grammaires de la sémiotique : la nécessité de la séparation entre *manifestation* et *immanence*. La manifestation textuelle développe un univers de signes liant *signifiant* et *signifié*, tandis que la signification immanente sépare l'expression et le contenu de sorte qu'elle n'en représente pas : l'état « figural ⁴²⁴ ».

Mise en forme des opérations de construction du texte comme un tout de signification, la lecture sémiotique assure le passage du niveau de la manifestation à celui des structures de l'immanence, compte tenu du type de corrélation installé entre la forme de l'expression et celle du contenu ⁴²⁵. Qu'on nous permette de citer A.-J. Greimas :

Tout paraître est imparfait : il cache l'être, c'est à partir de lui que se construisent

⁴²⁴ Jacques GENINASCA, « L'identité intra- et extratextuelle des grandeurs figuratives », J.-G. RUPRECHT, H. PARRET : *Exigences et perspectives de la sémiotique. Recueil d'hommages pour A.-J. Greimas*, BENJAMIN, 1985, p.203-214. Voir également l'article « figure », A.-J. GREIMAS, J. COURTÉS, *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, vol.2, Hachette, 1986, p.92.

un vouloir-être et un devoir-être, ce qui est déjà une déviation du sens. Seul le paraître en tant que peut être – ou peut-être – est à peine vivable. Ceci dit, il constitue tout de même notre condition d'homme⁴²⁶.

Tout PARAÎTRE n'est pas parfait : il cache l'ÊTRE. C'est donc seul le paraître que nous avons sous les yeux. À partir de ce paraître, notre lecture devient inévitablement et obligatoirement une quête de l'autre, peut-être celle de l'Autre, qui est caché derrière le phénomène. Il s'agit du paradigme de l'énonciation plus que du paradigme phénoménologique. Du point de vue sémiotique, il s'agit de traiter des « grandeurs figuratives⁴²⁷ » où la mise en discours est corrélative d'émergence d'une instance d'énonciation.

C'est l'enchaînement des figures à partir de deux rationalités, « rationalité pratique » qui est une rationalité pragmatique, et « rationalité sémiologique » qui concerne la quête du sens. Ces deux rationalités proposent une description de Ap. 12, indépendante des états du sujet énonçant, des états du monde. Elles enchaînent énoncé et énonciation en même temps qu'ils composent les figures du monde naturel. La visée de la rationalité sémiologique est réflexive : elle renvoie aux conditions d'émergence de la signification discursive et de leur propre énonciation.

On va parler alors de la « rationalité figurale » à l'écart entre ces deux rationalités. On passe ainsi du figuratif au figural qui est un statut proprement discursif des grandeurs figuratives. Le dispositif figuratif est repris comme système *figural*, il pose alors les structures du sujet de l'énonciation⁴²⁸. C'est parce qu'il est un dispositif figural, il parle non seulement d'un monde possible de la représentation des structures langagières, mais aussi d'un sujet dont ces figures en discours déploient des types divers que nous allons développer dans le chapitre suivant.

CHAPITRE III. : LE PARCOURS FIGURATIF DE LA FEMME DANS L'APOCALYPSE

Après avoir travaillé sur la dimension figurative dans le récit de la guerre de Ap. 12, il est nécessaire de voir comment la figure de la Femme se développe dans l'ensemble de l'*Apocalypse*, parce que comme nous l'avons dit dans nos remarques d'ensemble, elle est

⁴²⁵ Voir Jacques GENINASCA, « Sémiotique », *Méthodes du texte. Introduction aux études littéraires*, (dir. Maurice DELCROIX et Fernand HALLYN), Paris, Duculot, 1987, p.48-49.

⁴²⁶ A.-J. GREIMAS, *De l'Imperfection, Périgieux, Fanlac, 1987.*

⁴²⁷ Les « grandeurs figuratives » sont définis comme des unités du contenu qui correspondent aux figures de l'expression du monde naturel. Voir A.-J. GREIMAS, J. COURTÉS, « figure », *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, vol.2, Hachette 1986, p.92.

⁴²⁸ Louis PANIER, « le statut discursif des figures et l'énonciation », *Sémiotique et Bible*, n°70, juin 1993, p.16-17.

problématique au niveau de l'organisation discursive ou figurative du texte. Notre lecture ou interprétation doit construire la cohérence du discours à partir de tel parcours dynamique de la signification.

Dans ce chapitre, nous verrons donc comment le texte est la manifestation d'une signification immanente. Il nous conviendra de suivre les figures féminines qui s'enchaînent dans le texte de l'*Apocalypse*.

1. PROBLÉMATIQUE

Dans Ap. 12, la Femme apparaît comme un signe du ciel, mais disparaît dans le discours ; la Femme vient comme pour marquer la séparation entre la séquence narrative et la séquence discursive, et ainsi elle constitue une marque. D'ailleurs, elle est en état de déplacement : elle s'enfuit vers le désert, le troisième lieu qui est défini comme le sien. Une telle figure de la Femme pose la question sur son identité et sa fonction dans le récit.

L'*Apocalypse* représente en effet quatre types de la Femme, « □□□□ » en grec : Jézabel de Ap. 2, la Femme de Ap. 12, la Femme de Ap. 17 et la Femme (ou l'Épouse) de l'Agneau de Ap. 19 et 21-22. Les autres Femmes n'ont pas le même statut sémiotique que celui de la Femme de Ap. 12. Il ne s'agit pas d'un parcours de la Femme comme un type général, mais du parcours des acteurs féminins qui ont en commun d'abord ce qualificatif de « □□□□ », mais justement peut-être au carrefour de plusieurs parcours figuratifs et de plusieurs rôles thématiques. Toutes ces figures féminines construisent un parcours figuratif, avec un progrès dans le déroulement du discours (syntagme et paradigme des différentes figures de la Femme).

Voici les figures féminines qui apparaissent sous tels types divers dans l'*Apocalypse*

⁴²⁹ :

2, 18-29 : ¹⁸ À l'ange de l'Église qui est à Thyatire, écris : Ainsi parle le fils de Dieu, celui dont les yeux sont comme une flamme ardente et les pieds semblables à du bronze précieux : ¹⁹ Je sais tes œuvres, ton amour, ta foi, ton service et ta persévérance ; tes dernières œuvres dépassent en nombre les premières. ²⁰ Mais j'ai contre toi que tu tolères Jézabel, cette Femme qui se dit prophétesse et qui égare mes serviteurs, leur enseignant à se prostituer et à manger des viandes sacrifiées aux idoles. ²¹ Je lui ai laissé du temps pour se repentir, mais elle ne veut pas se repentir de sa prostitution. ²² Voici, je la jette sur un lit d'amère détresse, ainsi que ses compagnons d'adultère, à moins qu'ils ne se repentent de ses œuvres. ²³ Ses enfants, je les frapperai de mort ; et toutes les Églises sauront que je suis celui qui scrute les reins et les cœurs, et à chacun de vous je rendrai selon ses œuvres. ²⁴ Mais je vous le déclare à vous qui, à Thyatire, restez sans partager cette doctrine et sans avoir sondé leurs prétendues « profondeurs » de Satan, je ne vous impose pas d'autre fardeau. ²⁵ Seulement,

⁴²⁹ Traduction extraite de : *Nouveau Testament interlinéaire grec/français*, avec, en regard, le texte de la Traduction œcuménique de la Bible et de la Bible « en français courant » par Maurice CARREZ, avec la collaboration de Georges METZGER et Laurent GALY, Alliance biblique universelle, 1993. Cette traduction se recommande par un grand respect de l'ordre des mots grecs et le fait qu'un même mot grec est toujours rendu par le même mot français.

ce que vous possédez, tenez-le ferme jusqu'à ce que je vienne. ²⁶ Le vainqueur, celui qui garde jusqu'à la fin mes œuvres, je lui donnerai pouvoir sur les nations, ²⁷ et il les mènera paître avec un sceptre de fer, comme on brise les vases d'argile, ²⁸ de même que moi aussi j'en ai reçu pouvoir de mon Père, et je lui donnerai l'étoile du matin. ²⁹ Celui qui a des oreilles, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux Églises. 12, 1-17 : ¹ Un grand signe apparut dans le ciel : une Femme, vêtue du soleil, la lune sous les pieds, et sur la tête une couronne de douze étoiles. ² Elle était enceinte et criait dans le travail et les douleurs de l'enfantement ... ⁴ Le Dragon se posta devant la Femme qui allait enfanter, afin de dévorer l'enfant dès sa naissance. ⁵ Elle mit au monde un fils, un enfant mâle ; c'est lui qui doit mener paître toutes les nations avec une verge de fer. Et son enfant fut enlevé auprès de Dieu et de son trône. ⁶ Alors la Femme s'enfuit au désert, où Dieu lui a fait préparer une place, pour qu'elle y soit nourrie mille deux cent soixante jours ... ; ¹³ Quand le Dragon se vit précipité sur la terre, il se lança à la poursuite de la Femme qui avait mis au monde l'enfant mâle ; ¹⁴ Mais les deux ailes du grand aigle furent données à la Femme pour qu'elle s'envole au désert, au lieu qui lui est réservé pour y être nourrie, loin du serpent, un temps, des temps et la moitié d'un temps. ¹⁵ Alors le serpent vomit comme un fleuve d'eau derrière la Femme pour la faire emporter par les flots. ¹⁶ Mais la terre vint au secours de la Femme... ¹⁷ Dans sa fureur contre la Femme, le Dragon porta le combat contre le reste de sa descendance, ceux qui observent les commandements de Dieu et gardent le témoignage de Jésus ... 17, 1-18 : ¹ Et vint un des sept anges qui avaient les sept coupes, et il parla avec moi, disant : « Ici! Que je te montre le jugement de la grande Prostituée qui est assise sur les grandes eaux, ² avec laquelle se sont prostitués les rois de la terre, et les habitants de la terre se sont enivrés du vin de sa prostitution. » ; ³ Et il m'emporta en esprit au désert. Et je vis une Femme assise sur une bête écarlate, pleine de noms blasphématoires, ayant sept têtes et dix cornes ; ⁴ La Femme, était ayant été drapée de pourpre, et d'écarlate, et ayant été dorée d'or, et de pierre précieuse, et de perles, ayant une coupe en or dans la main d'elle pleine d'abominations, et les impuretés de la prostitution d'elle, ⁵ et sur le front d'elle un nom ayant été écrit un mystère, Babylone la grande, la mère des prostituées et des abominations de la terre ; ⁶ Et je vis la Femme ivre du sang des saints et du sang des témoins de Jésus. Et, en la voyant, je m'étonnai d'un grand étonnement ; ⁷ Et l'ange me dit : « Pourquoi t'étonner? Moi je dirai à toi le mystère de la Femme et de la bête la portant elle, l'ayant les sept têtes et les dix cornes ; ⁸ La bête que tu as vue était, et elle n'est plus; et elle va monter de l'Abîme et aller à sa perte. Et ceux qui habitent sur la terre, et dont le nom ne se trouve pas écrit, depuis la fondation du monde, sur le Livre de vie, s'étonneront, en voyant la Bête, de ce qu'elle était, et qu'elle n'est plus, et qu'elle reparaitra. ⁹ Ici est l'intelligence de la sagesse : les sept têtes sont les sept montagnes sur lesquelles la Femme est assise. Ce sont aussi sept rois ; ¹⁰ cinq sont tombés, l'un existe, l'autre n'est pas encore venu, et quand il viendra, il doit demeurer peu. ¹¹ Et la Bête qui était et n'est plus est elle-même un huitième roi ; et elle est des sept, et elle va à sa perte. ¹² Et les dix cornes que tu as vues sont dix rois qui n'ont pas encore reçu la royauté, mais qui reçoivent pouvoir comme rois, pour une heure, avec la Bête? ¹³ Ceux-là n'ont qu'un dessein, et ils donnent leur puissance et leur pouvoir à la Bête. ¹⁴ Ceux-là feront la guerre à l'Agneau, et l'Agneau les vaincra, parce qu'il

est Seigneur des seigneurs et Roi des rois, et ils vaincront, ceux qui sont avec lui, appelés, et élus, et fidèles»¹⁵ Et il me dit : « les eaux que tu as vues, où la Prostituée est assise, ce sont des peuples, et des foules, et des nations et des langues.¹⁶ Et les dix cornes que tu as vues et la Bête haïront la Prostituée, et ils la rendront déserte et nue, et ils mangeront ses chairs et la consumeront par le feu.¹⁷ Car Dieu leur a mis au coeur d'exécuter son dessein, d'exécuter un seul dessein et de donner leur royauté à la Bête, jusqu'à ce que soient achevées les paroles de Dieu.¹⁸ Et la Femme que tu as vue est la grande cité qui domine les rois de la terre » ; 19, 1-10 :¹ Ensuite j'entendis comme la grande voix d'une foule immense qui, dans le ciel, disait : « Alléluia! Le salut, la gloire et la puissance sont à notre Dieu.² Car ses jugements sont pleins de vérité et de justice. Il a jugé la grande Prostituée qui corrompait la terre de sa prostitution, et il a vengé sur elle le sang de ses serviteurs. »³ Et de nouveau ils dirent : « Alléluia! Et sa fumée s'élève aux siècles des siècles.⁴ Les vingt-quatre anciens et les quatre animaux se prosternèrent, ils adorèrent le Dieu qui siège sur le trône et dirent : Amen, Alléluia! »⁵ Alors sortit du trône une voix qui disait : « Louez notre Dieu, vous tous ses serviteurs, vous qui le craignez, petits et grands! »⁶ Et j'entendis comme une voix de foule nombreuse, et comme une voix de grandes eaux, et comme une voix de puissants tonnerres qui disaient : « Alléluia! Car il est entré dans son règne, le Seigneur notre Dieu, le Tout-Puissant.⁷ Réjouissons-nous et exultons et donnons la gloire à lui, car est venue la noce de l'Agneau, et la Femme de lui s'est préparée ;⁸ et il a été donné à elle pour qu'elle soit drapée de lin fin brillant pur » ; en effet le lin, ce sont les œuvres justes des saints.⁹ Un ange me dit : « Écris : Heureux ceux qui sont invités au repas des noces de l'Agneau ». Puis il me dit : « Ce sont les paroles mêmes de Dieu. » Alors je me prosternai à ses pieds pour l'adorer, mais il me dit : « Garde-toi de le faire! Je suis un compagnon de service, pour toi et pour tes frères qui gardent le témoignage de Jésus. » 21, 1-27 :¹ Alors je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle, car le premier ciel et la première terre ont disparu et la mer n'est plus.² Et la cité sainte, la nouvelle Jérusalem, je la vis qui descendait du ciel, d'auprès de Dieu, comme une Épouse qui s'est parée pour son époux.³ Et j'entendis, venant du trône, une voix forte qui disait : « Voici la demeure de Dieu avec les hommes. Ils seront ses peuples et lui sera le Dieu qui est avec eux.⁴ Il essuiera toute larme de leurs yeux, la mort ne sera plus, Il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni souffrance, car le monde ancien a disparu. » ...⁹ Alors l'un des sept anges qui tenaient les sept coupes pleines des sept derniers plaies, et il vint m'adresser la parole et me dit : « Viens, je montrerai la fiancée, l'Épouse de l'Agneau. »¹⁰ Il me transporta en esprit sur une grande et haute montagne, et il me montra la cité sainte, Jérusalem, qui descendait du ciel, d'auprès de Dieu.¹¹ Elle brillait de la gloire même de Dieu. Son éclat rappelait une pierre précieuse, comme une pierre d'un jaspé cristallin.¹² Elle avait d'épais et hauts remparts. Elle avait douze portes et, aux portes, douze anges et des noms inscrits : les noms des douze tribus de fils d'Israël.¹³ À l'orient trois portes, au nord trois portes, au midi trois portes et à l'occident trois portes.¹⁴ Les remparts de la cité avaient douze assises, et sur elles les douze noms des douze apôtres de l'Agneau.¹⁵ Celui qui me parlait tenait une mesure, un roseau d'or, pour mesurer la cité, ses portes et ses remparts.¹⁶ La cité était carrée : sa longueur égalait sa largeur. Il la mesura au roseau, elle comptait douze mille stades : la longueur, la largeur et la hauteur

en étaient égales. ¹⁷ Il mesura les remparts, ils comptaient cent quarante-quatre coudées, mesure humaine que l'ange utilisait. ¹⁸ Les matériaux de ses remparts étaient de jaspe, et la cité était d'un or pur semblable au pur cristal. ¹⁹ Les assises des remparts de la cité s'ornaient de pierres précieuses de toute sorte. La première assise était de jaspe, la deuxième de saphir, la troisième de chalcédoine, la quatrième d'émeraude, ²⁰ la cinquième de sardoine, la sixième de cornaline, la septième de chrysolithe, la huitième de béryl, la neuvième de topaze, la dixième de chrysoprase, la onzième d'hyacinthe, la douzième d'améthyste. ²¹ Les douze portes étaient douze perles. Chacune des portes était d'une seule perle. Et la place de la cité était d'une seule perle. Et la place de la cité était d'or pur comme un cristal limpide. ²² Mais de temple, je n'en vis point dans la cité, car son temple, c'est le Seigneur, le Dieu Tout-Puissant ainsi que l'Agneau. ²³ La cité n'a besoin ni du soleil ni de la lune pour l'éclairer, car la gloire de Dieu l'illumine, et son flambeau, c'est l'Agneau. ²⁴ Les nations marcheront à sa lumière, et les rois de la terre y apporteront leur gloire. ²⁵ Ses portes ne se fermeront pas au long des jours, car, en ce lieu, il n'y aura plus de nuit. ²⁵ On y apportera la gloire et l'honneur des nations. ²⁷ Il n'y entrera nulle souillure, ni personne qui pratique abomination et mensonge, mais ceux-là seuls qui sont inscrits dans le livre de vie de l'Agneau. 22, 1-5 : ¹ Puis il me montra un fleuve d'eau vive, brillant comme du crystal, qui jaillissait du trône de Dieu et de l'Agneau. ² Au milieu de la place de la cité et des deux bras du fleuve, est un arbre de vie produisant douze récoltes. Chaque mois il donne son fruit, et son feuillage sert à la guérison des nations. ³ Il n'y aura plus de malédiction. Le trône de Dieu et de l'Agneau sera dans la cité, et ses serviteurs lui rendront un culte, ⁴ ils verront son visage et son nom sera sur leurs fronts. ⁵ Il n'y aura plus de nuit, nul n'aura besoin de la lumière du flambeau ni de la lumière du soleil, car le Seigneur Dieu répandra sur eux sa lumière, et ils régneront aux siècles des siècles.

Dans l'Apocalypse, il y a ainsi plusieurs figures féminines qui se développent avec divers statuts et qui construisent un parcours figuratif : mère, fausse prophétesse, prostituée, cité sainte, fiancée, etc. Le qualificatif « □□□□ » réunit ces figures actuelles qui ne sont pas identifiables l'une à l'autre. Ce n'est pas simple de préciser leur identité et leur fonction dans le texte.

Il ne sera pas inutile ici de regarder rapidement leurs caractéristiques propres avant de les observer plus à fond.

D'abord, la figure de Jézabel, la femme cruelle du roi Achab (cf. 1R. 21), est inscrite dans la lettre envoyée à l'Église de Thyatire (2, 18-29). Le Fils de Dieu dont les yeux sont comme une flamme de feu, et dont les pieds sont semblables à du bronze ; c'est une annonce de l'expulsion de cette Femme, fausse prophétesse, qui égare ses serviteurs en leur enseignant à se prostituer et à manger des viandes sacrifiées aux idoles. Dans son parcours figuratif, il y a l'opposition entre l'idolâtrie sous la métaphore de l'adultère et la filiation qui se manifeste dans la relation avec « mon Père ».

La Femme de Ap. 12 apparaît comme un signe du ciel dans la vision : elle est enceinte et affrontée aux menaces du Dragon, qui est un autre signe du ciel ; après l'enfantement, elle prend la fuite vers le désert où elle est nourrie. Elle est marquée par sa non-compatibilité avec le Dragon et par sa demeure sous la providence de Dieu. À son lieu de fuite, il y a « ils », acteurs non déterminés qui la nourrissent (« □□□□□□□□ »).

D'autre part, la Femme de Ap. 17 apparaît aussi dans la vision, mais comme elle est une figure inversée de la Femme de Ap. 12 : si la première a pour fonction de l'engendrement dans le ciel, la deuxième a celle du désengendrement sur les eaux ; si la première est protégée par Dieu au désert, la deuxième est associée à la Bête au désert. La vision de la Femme de Ap. 17 provoque « l'étonnement », qui est repris dans la parole. Il faudrait voir quel rapport est établi dans le texte à partir d'un tel composant thymique.

Enfin, c'est une grande voix venant du ciel qui annonce les noces de l'Agneau et la préparation de la Femme de l'Agneau, celle qui est identifiée dans la vision à la nouvelle Jérusalem descendant du ciel (Ap. 19 et 21). Si la Femme de Ap. 17 est marquée d'impuretés et d'association à la Bête, cette Femme est marquée de pureté et s'est préparée pour les noces de l'Agneau. Elle apparaît comme une place ultime où l'énonciateur touche directement le lecteur énonciataire. Il y a donc les proclamations de la Béatitude : « Écris : Heureux ceux qui ont été invités au repas des noces de l'Agneau » (19, 9) ; « Heureux ceux qui lavent leurs robes, afin d'avoir droit à l'arbre de vie, et d'entrer, par les portes, dans la cité » (22, 14).

Nous allons observer maintenant le parcours figuratif sur lequel s'inscrivent ces figures féminines. Nous pouvons présupposer qu'elles seront complétées et interprétées l'une par l'autre. Il est intéressant de voir finalement comment s'élaborent la fonction référentielle, la sémantisation et la désémantisation de ces figures féminines au long du parcours discursif.

2. LES FIGURES FÉMININES À LA CROISÉE DE LA VISION, DE LA PAROLE ET DE L'ÉCRITURE

Nous commencerons par la figure de Jézabel et continuerons à observer les autres figures ayant trait à la corrélation de la vision, de la parole et de l'écriture dans son parcours figuratif.

2.1. L'épisode de Jézabel (Ap. 2)

C'est une lettre la plus longue et la plus développée parmi les sept. D'ailleurs, c'est le seul endroit où le titre de « Fils de Dieu » apparaît dans l'ensemble de l'*Apocalypse*. Il s'agit en effet du parcours du Fils de Dieu : l'épisode de Jézabel introduit l'anti-programme du Fils de Dieu dans la relation avec l'Église Thyatire. Nous y verrons quelques pistes qui donnent une perspective de l'organisation figurative pour la suite.

2.1.1. La lettre destinée à l'Eglise de Thyatire

Le destinataire est « le Fils de Dieu, celui dont les yeux sont comme une flamme ardente et les pieds semblables à du bronze précieux » (2, 18). Il n'est pas mentionné dans la vision qui est celle de « quelqu'un qui semblait un fils d'homme » (1, 13). Mais c'est le même « Je » qui ordonne d'écrire la vision (1, 18-19) et qui parle dans cette lettre. Il s'agit de l'articulation entre le parcours d'un fils d'homme dans la vision et le parcours du Fils de

Dieu dans la lettre.

Le destinataire est « l'Église qui est à Thyatire » dont le problème est l'idolâtrie. Dans le parcours figuratif de l'Église « idolâtre », il y a les isotopies de la prostitution, de l'alimentation des viandes sacrifiées aux idoles (2, 20). Si le problème de Pergame est également l'idolâtrie dans une affaire de doctrine (« □□□ □□□□□□ □□□□□□ » en 2, 14), celui de Thyatire est surtout une affaire d'œuvres (« □□□ □□□□□ □□□□□□ » en 2, 22.23)⁴³⁰.

À Thyatire, il y a les effets (enfants) de la prostitution dont la référence première et unique est l'idolâtrie. Il s'agit d'une sorte d'engendrement qui vient des actions d'idolâtrie sous la métaphore des accouplements adultères. Il s'agit d'une multiplication humaine qui est loin du principe de filiation.

C'est sans doute pour cette raison que le destinataire se présente comme « le Fils de Dieu » dès le début de la lettre et évoque « mon Père » à la fin de la lettre (2, 28). L'idolâtrie est l'anti-programme de cette filiation. Le principe de filiation ne doit se référer qu'à un rapport Père-Fils en Dieu, qui est l'unique destinataire de la vie : « Je suis l'Alpha et l'Oméga, celui qui est, qui était et qui vient, le Tout-Puissant » (1, 8 ; 21, 6).

Narrativement, il s'agit de la transformation de l'Église de l'idolâtrie à la filiation. La compétence pour cette performance est le discernement et la fidélité, puisque le destinataire demande à ne pas apprendre les secrets profonds de Satan et à tenir fermement jusqu'à ce qu'il vienne (2, 25). Discursivement, il y a donc une tension, une temporalité : *temps de l'absence vs temps de la présence*. La condition du discernement et de la fidélité est subordonnée dans une temporalité hétéronome : elle est destinée vers la venue du Fils de Dieu et non pas achevée par l'obtention d'une compétence demandée.

La lettre se termine par le souhait suivant : « Celui qui a des oreilles, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux Églises » (2, 29). C'est une expansion du destinataire : de l'Église de Thyatire aux Églises au pluriel. La lettre articule la singularité et l'universalité.

Or, ce qui est le plus frappant, c'est l'écho figuratif avec les traits retenus du destinataire : les yeux et les pieds. Alors que ce sont les oreilles qui sont évoquées chez le destinataire. Il s'agit des figures corporelles dont nous allons retrouver aisément dans l'*Apocalypse*. Nous aurons l'occasion d'en parler plus tard.

2.1.2. Jézabel, objet de l'expulsion

Jézabel apparaît comme une « Femme » qui est fausse prophétesse et prostituée : « Jézabel, cette Femme qui se dit prophétesse et qui égare mes serviteurs, leur enseignant à se prostituer et à manger des viandes sacrifiées aux idoles. Je lui ai laissé du temps pour se repentir, mais elle ne veut pas se repentir de sa prostitution » (2, 20-21). Elle est d'abord une mère dont l'engendrement n'est pas du principe de filiation de sorte que « ses enfants seront frappés de mort » (2, 23), puis son enseignement de la

⁴³⁰ François MARTIN, *op. cit.*, p.83. L'auteur fait l'hypothèse que le risque de l'idolâtrie de Thyatire est dans le processus d'engendrement ou de sexe, plus que dans celui de la nourriture ou de la bouche. Voir *ibid.*, p.101.

production des œuvres est certainement faux puisqu'elle est fautive prophétesse.

La lettre articule ainsi deux parcours de Jézabel, celui d'une mère d'adultère et celui d'une fautive prophétesse. C'est l'articulation figurative de l'idolâtrie et du mensonge. Si la filiation est déterminée par le discernement et la fidélité, alors que l'idolâtrie est définie par le mensonge. Dans ce sens, la figure de Jézabel, la femme païenne du roi Achab, est déjà significative. Cette figure de Jézabel rejoint la Femme prostituée de Ap. 17.

De même, nous retrouvons chez Jézabel le même itinéraire que celui du Dragon de Ap. 12 : elle est jetée ; si le Dragon est jeté sur la terre, Jézabel est jetée sur un lit : « Voici, je la jette sur un lit d'amère détresse, ainsi que ses compagnons d'adultère, à moins qu'ils ne se repentent de ses œuvres » (2, 22). Jézabel est jetée sur son lieu, « un lit » qui signifierait le lieu de prostitution mais cette fois-ci c'est précisément « un lit d'amère détresse » qui correspond à la terre et qui est définie comme lieu du malheur. La cause de l'expulsion de Jézabel n'est pas seulement sa prostitution, mais son manque de repentir de ses œuvres.

Par rapport à Jézabel, Satan se situe en arrière-fond, dans les profondeurs. La figure de Satan et son parcours figuratif dans cette lettre sont manifestés comme d'autres points de vue de Jézabel. Si Jézabel est une figure visible avec ses compagnons d'adultère, Satan se cache comme une figure invisible. On pourrait dire qu'ils sont associés comme le recto et le verso.

Le Fils de Dieu insiste fortement à se détacher de cette fautive doctrine: « je vous déclare à vous qui, à Thyatire, restez sans partager cette doctrine et sans avoir sondé leurs prétendues profondeurs de Satan, je ne vous impose pas d'autre fardeau. Seulement, ce que vous possédez, tenez-le ferme jusqu'à ce que je vienne » (2, 24).

Le détachement de la fautive doctrine ne serait pas autre chose que la fidélité au principe de filiation Père-Fils. C'est l'appel à l'attente du temps de la victoire. Ce qui est intéressant, c'est la convocation des figures de la victoire et du roi pasteur : « Le vainqueur, celui qui garde jusqu'à la fin mes œuvres, je lui donnerai pouvoir sur les nations, et il les mènera paître avec un sceptre de fer, comme on brise les vases d'argile, de même que moi aussi j'en ai reçu pourvoir de mon Père, et je lui donnerai l'étoile du matin » (2, 26-28).

Si l'expulsion de Jézabel relève d'un jugement du Fils de Dieu, la victoire, qui renvoie à celle de Ap. 12 est du côté de l'homme. Par ailleurs la figure du vainqueur, qui recevra le pouvoir de paître les nations avec un sceptre de fer, renvoie à celle de l'enfant de Ap. 12. C'est-à-dire le vainqueur deviendra le roi pasteur comme cet enfant, mais cette fois-ci plus que cela : comme le Fils de Dieu. Autrement dit, le vainqueur sera fils de Dieu. Il s'agit de la loi de filiation que le destinataire impose comme seul fardeau.

Notre conclusion hypothétique : 1) la lettre à l'Église de Thyatire est une anticipation non seulement de Ap. 12 mais de Ap. 17 ; 2) Jézabel est une figure de la Femme inversée de celle de l'Épouse de l'Agneau.

2.2. La Femme, du signe à la figure(Ap.12)

Revenons au récit de la guerre. Le statut de la Femme est transformé au fur à mesure

qu'elle se déplace entre ciel et désert. Nous procéderons donc à partir de ses trois statuts différents :

- Le signe dans le ciel (12, 1-5)
- Du signe à la figure (12, 6)
- Une marque de Dieu (12, 13-17)

2.2.1. Le signe dans le ciel

Dans son premier statut, la Femme de Ap. 12 est un signe apparu dans la vision. Elle n'est marquée que par sa fonction d'enfantement : elle est capable d'engendrer pour la vie⁴³¹ ; elle marque le don de la vie, elle renvoie à l'origine de la vie.

En revanche, le Dragon qui est un autre signe dans la vision apparaît comme destinataire de la mort. Mais ce n'est pas entre la Femme et le Dragon qu'il y a une opposition directement exploitable, car l'objectif du Dragon est de menacer la vie (celle de l'enfant enlevé et de la génération de la Femme) dont Dieu qui est l'unique destinataire : « Je suis l'Alpha et l'Oméga » (1, 8 ; 21, 6).

Après l'enfantement, il y a les déplacements : l'enfant est enlevé auprès de Dieu et de son trône, la Femme aussi se déplace. Même si elle ne sera plus dans le ciel, elle n'est jamais loin de Dieu. Par contre, le Dragon, lui ne sera pas seulement écarté du ciel après la guerre avec Mikaël, mais encore, loin de Dieu, car il sera jeté sur la terre.

2.2.2. Du signe à la figure

C'est l'opération de la fuite par laquelle la Femme trouve son lieu de refuge (12, 6). Elle a une passivité absolue de son propre statut actantiel auprès de Dieu ainsi que la non-compatibilité absolue avec le Dragon. Elle prend cependant l'initiative de son déplacement : elle s'enfuit vers le désert, où un lieu est préparé pour elle par Dieu et où elle est nourrie pendant un temps limité. Nous reverrons une même activité dans la figure de l'Épouse de l'Agneau.

Dans sa première fuite vers le désert, la Femme n'est plus un signe dans le ciel : elle n'a plus de fonction d'enfanter, elle n'est entourée ni du soleil, ni de la lune, ni des étoiles. Elle est en train de s'enfuir. C'est une perte du sens en elle de sorte qu'elle devient un *non-sign*e, une figure qui désigne la singularité d'un sujet dans le parcours figuratif. Autrement dit, la Femme est en transformation : elle change son statut du signe à la figure, d'une mère à une réfugiée. Le récit va articuler ces deux parcours en 12, 13-18, où l'articulation organise la corrélation spatio-temporelle spécifique : ciel vs terre (désert), temps d'origine vs temps de la génération.

Or dans le désert qui est un lieu de la providence divine, elle n'est pas de l'ordre du «

⁴³¹ En raison de l'absence du rôle explicite de son mari, cette femme renvoie à la figure de la « jeune femme » (Is. 7, 14), tout comme l'appel « jusqu'à ce qu'enfante la parturiente » (Mi. 5, 2). Il s'agit de l'intervention de Dieu comme dans le registre des figures d'Israël où les naissances surviennent dans la lignée des patriarches par Sara, Rébecca, Rachel, toutes les trois stériles. Voir Paul BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament, II*, ... p.94-97.

faire », mais de l'« être » : il n'y a pour elle ni le pouvoir-faire ni le devoir-faire, mais le devoir-être auprès de Dieu. Elle ne peut survivre qu'auprès de Dieu. Dans l'ordre de l'« être », il y a toujours le rappel à Dieu, qui est sa seule source de vie. Ces modalités ne touchent pas à la prescription mais à l'émergence des valeurs et à la question de l'identité et de sa manifestation. Quant à l'ordre du « faire », il y a toujours des tiers qui viennent aider la Femme : « ils » (12, 6), « Mikaël et ses anges » (12, 7), « les deux ailes du grand aigle » (12, 14). Ces tiers n'appartiennent pas à la terre, mais au ciel qui est le lieu de victoire.

2.2.3. Une marque de Dieu

La deuxième fuite au désert est bien distinguée par rapport à la première (12, 14). Si sa première fuite au désert s'opère après l'enlèvement de son enfant auprès de Dieu, c'est-à-dire, avant l'expulsion du Dragon, la deuxième fuite au désert s'opère après l'expulsion du Dragon sur la terre, plus précisément « lorsque le Dragon vit qu'il avait été jeté sur la terre » et qu' « il poursuivit la Femme qui avait enfanté le mâle ». Entre les deux fuites de la Femme au désert, il y a la guerre, la défaite et l'expulsion du Dragon : celui-ci est jeté du ciel sur la terre.

Dans le ciel, il n'y avait pas une opposition directe entre la Femme et le Dragon. Il n'est pas sans intérêt de voir comment cette opposition va encore se développer sur la terre. Si la guerre céleste s'est faite après l'enlèvement de l'enfant que le Dragon voulait dévorer dans le ciel, la guerre terrestre arrive après que le Dragon eut poursuivi vainement la Femme sur la terre. Mais, le texte ne dit pas que la Femme fait la guerre avec le Dragon. Au titre d'une mère, c'est-à-dire de sa fonction d'enfanter la vie, elle est menacée par le Dragon et protégée auprès de Dieu. Pour le Dragon, destructeur de la vie, la Femme, qui avait enfanté le mâle, n'est qu'une *marque*, qui indique la finalité de son opposition. Elle est une telle figure qui porte la *marque* de Dieu, unique destinataire de la vie.

La Femme ne peut pas arriver au désert par ses propres moyens. Dans sa deuxième fuite au désert, ce sont « les deux ailes du grand aigle » qui viennent l'aider. C'est grâce à ces ailes qu'elle obtient le pouvoir-faire et l'appartenance au ciel. Elle se déplace d'ici à ailleurs, dans son lieu, loin de la face du serpent. Dans ce sens, le désert est un lieu « autre » où la Femme peut survivre et doit vivre son devoir-être auprès de Dieu.

Comme nous l'avons souligné plus haut, les ailes se rapportent au ciel par opposition au Dragon qui se tient sur la terre. Ces ailes données à la Femme supposent déjà une autre guerre prévue dans laquelle le Dragon (ou le serpent) sera sans doute vaincu comme il l'était au ciel. Mais ce n'est pas avec la Femme que le Dragon va faire la guerre, mais avec sa descendance humaine qui est dans le principe de la filiation (12, 17). Ils seront confrontés à la guerre, mais ils pourront vaincre le Dragon, parce qu'il a déjà été vaincu dans le ciel.

2.3. Déformation de la figure (Ap. 17-18)

La figure de la Femme de Ap. 17 est étroitement liée à celle de Ap. 2 et à celle de Ap. 12 :

elle correspond à celle de Ap. 2 et elle est inversée par rapport à celle de Ap. 12. Si la Femme de Ap. 12 n'est que vue, la Femme de Ap. 17 est vue et parlée en même temps :

17, 3-18 : Et je vis une Femme assise sur une bête écarlate... Et je vis la Femme ivre du sang des saints et du sang des témoins de Jésus. Et, en la voyant, je m'étonnai d'un grand étonnement. Et l'ange me dit : « Pourquoi t'étonner? Moi je dirai à toi le mystère de la Femme ... ».

Ces deux Femmes sont les figures symétriques avec lesquelles Ap. 12 et 17 présentent aussi des organisations inversées au niveau de la composition des séquences : si Ap. 12 est composé d'une vision, d'une parole et encore d'une vision, Ap. 17 est composé d'une parole (v.1-2), d'une vision (v.3-6) et enfin d'une parole (v.7-18) ; si Ap. 12 inscrit la parole d'une voix dans le déploiement des visions comme si la parole était interprétative des visions, Ap. 17 inscrit au contraire la vision entre les paroles de l'ange comme si la vision était référentielle des paroles. Nous pouvons donc supposer que les figures de la Femme sont à la corrélation de la vision, de la parole et l'écriture.

En effet, si le parcours de la Femme de Ap. 12 s'oriente du signe à la figure, la Femme de Ap. 17 concerne une déformation. Observons cette Femme de Ap. 17 à partir des séquences qui font se dérouler les statuts différents :

- Séquence de la 1^{ère} parole : le jugement sur la Prostituée (17, 1-2)
- Séquence de la vision : le couple Femme et Bête (17, 3-6)
- Séquence de la 2^e parole : la déformation de la Prostituée (17, 7-18)

2.3.1. Le jugement sur la Prostituée

C'est la parole de l'ange, celui qui est sorti du Sanctuaire de la Tente du Témoignage, dans le ciel (15, 1.6.7). Cette parole de l'ange annonce une vision du jugement de la Prostituée⁴³² :

17, 1-2 : Et l'un des sept anges qui tenaient les sept coupes s'avança et me parla en ces termes : Viens, je te montrerai le jugement de la grande Prostituée qui réside sur les grandes eaux. Avec elle les rois de la terre se sont prostitués avec elle, les habitants de la terre se sont enivrés de sa prostitution ».

Ce jugement est en fait déjà annoncé comme la chute de Babylone (14, 8 ; 16, 19) et se développe longuement dans Ap. 18. La Prostituée est grande et réside sur les grandes eaux, et, à cause d'elle, la prostitution parvient sur la terre. Cela suppose un certain rapport entre les eaux et la terre.

Cette parole introductive d'une séquence discursive fonctionne comme l'ouverture d'une séquence narrative, parce qu'elle est suivie d'une vision dans laquelle Jean voit une Femme dont nous parlerons bientôt. Ce sont deux systèmes différents mais articulés. Si la parole est de l'ordre de l'intelligible, la vision est de l'ordre du sensible. Dans Ap. 17, on passe d'abord de l'intelligible au sensible, et puis du sensible à l'intelligible. Il y a sans doute des questions discursives comme nous l'avons vu dans le récit de Ap. 12. Mais il y

⁴³² Les commentateurs classiques l'interprètent comme une domination sur les peuples dans l'Ancien Testament : par exemple, Ninive (Na. 3, 4), Tyr (Is. 23, 15-17), Jérusalem (Is. 1, 21 ; Jr. 13, 27 ; Ez. 16,15), Jérusalem et Samarie (Ez. 23, 2s).

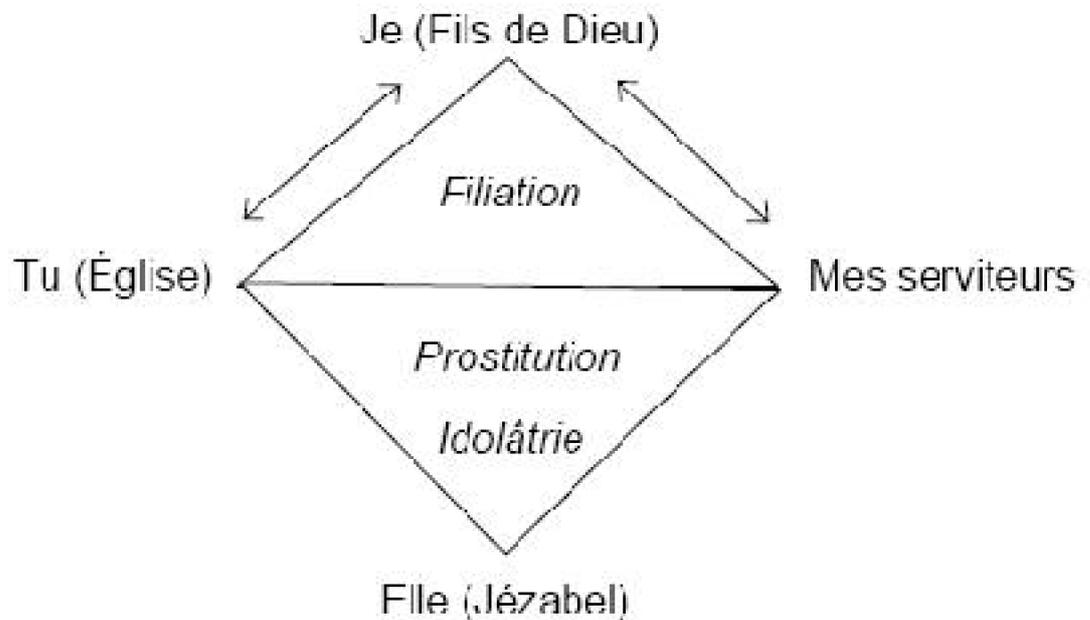
a quelque chose qui ne relève pas simplement du problème de la perception.

Le jugement sur la grande Prostituée renvoie d'abord au jugement de Jézabel de Ap. 2 (dans l'écriture), mais aussi à l'expulsion du grand Dragon, de l'antique serpent (dans la vision) et de l'accusateur (dans le discours) de Ap. 12 : si Jézabel est fausse prophétesse qui égare « mes serviteurs », l'antique serpent est celui qui égare « la terre-habitée entière » et l'accusateur est celui qui prend la parole non véridique pour accuser « nos frères » devant « notre Dieu » (12, 10). Ils sont ceux qui empêchent tout ce qui concerne le projet de Dieu et sa relation avec l'humanité⁴³³. De sorte qu'ils sont soit jugés, soit jetés à cause de telles entreprises de tromperie.

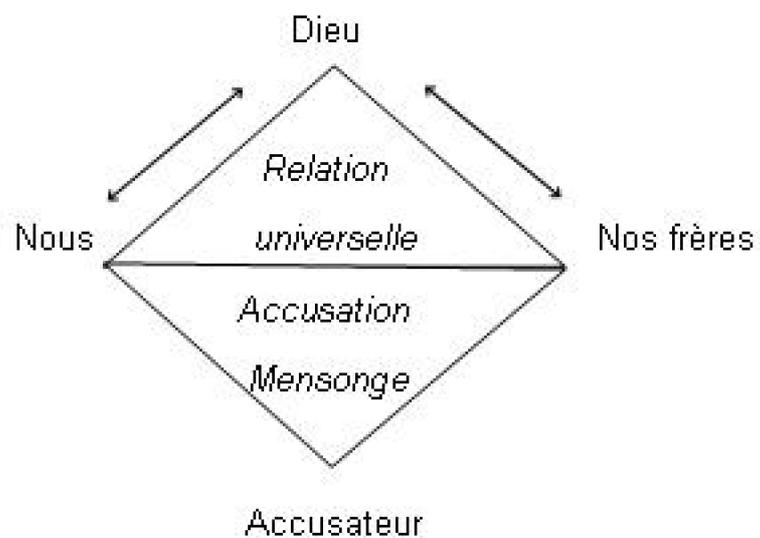
Au plan narratif, le texte fait le lien entre les parcours figuratifs de la prostitution et du mensonge (tromperie ou fausse prophétie), de l'accusation et des relations humaines (homme-femme) où la prostitution indique la différence avec la génération humaine. Ce sont des parcours indissociables. D'abord, la figure de la prostitution, celle de l'accusation et celle du mensonge sont coréférentielles, mais elles ont des isotopies différentes. C'est l'extension ou le développement des dimensions :

1) La fausse prophétie de Jézabel de Ap. 2 égare les serviteurs du Fils de Dieu. Celui-ci reproche l'Église de Thyatire en disant « j'ai contre toi, tu tolères Jézabel, cette Femme qui se dit prophétesse et qui égare mes serviteurs » (2, 20). Il y a donc une distance entre « tu (l'Église) » et « mes serviteurs » et *une relation singulière et exclusive* de Dieu avec l'humanité. Au plan figuratif, il y a l'articulation de la prostitution d'une part et de l'idolâtrie d'autre part. Voici le schéma suivant :

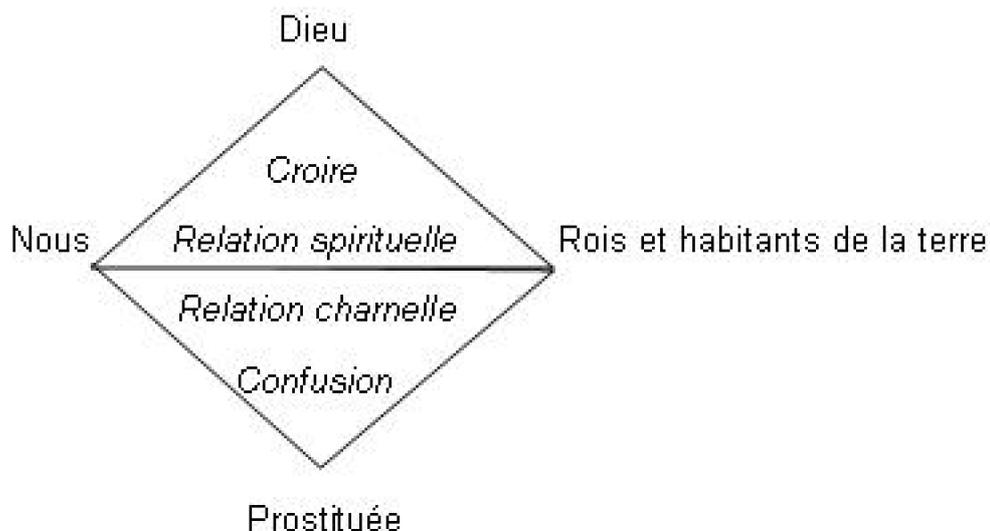
⁴³³ Il y a le rappel à la prophétie ancienne envers le peuple israélite qui a été trempé dans l'idolâtrie. La figure de la prostituée évoque de nombreux textes prophétiques de l'Ancien Testament : Israël (Os. 5, 3), des cités comme Jérusalem (Is. 1, 21 ; Ez. 16, 15 ; 23, 1). Les commentateurs disent qu'elle est une expression de l'infidélité au seul vrai Dieu. De nos jours, il peut être aussi renvoyé à de multiples questions contemporaines : l'argent, le conflit politique, la guerre, le meurtre, l'avortement, etc.



2) Selon la voix de Ap. 12, l'accusation est celle devant « notre Dieu » contre « nos frères » ; l'accusateur est jeté, « nos frères » ont vaincu grâce au sang de l'Agneau et à la parole de leur témoignage (12, 11). Au plan figuratif, l'accusateur est expulsé, ceux qui abandonnent l'amour de soi-même ont vaincu. Ce transfert de l'expulsion à la victoire, est une opération métaphorique : la victoire signifie l'expiration de la parole non véridique. Il s'agit non seulement de « nos frères », mais du « nous » y compris le lecteur énonciataire. Le mensonge empêche *la relation universelle* entre « nous » et « frère » autour du même Dieu. Voici le schéma :



3) Selon la voix de Ap. 17, la prostitution concerne les grandes eaux sur lesquelles la Prostituée est assise, mais aussi la terre, plus précisément « les rois de la terre » et « les habitants de la terre ». En ce qui concerne la relation collective avec la Prostituée, il n'y a pas de distinction entre les eaux et la terre. Ils sont plutôt en *état de confusion*. Au plan discursif, il y a le jeu du débrayage (non-je, non-ici, non-maintenant) par rapport à l'embrayage (je, ici, maintenant) dans le premier schéma. Les rois et les habitants de la terre sont un collectif, mais ils ne sont pas dans la catégorie du « nous ». Nous établissons ainsi le schéma comme suivant :



La prostitution indique alors des relations particulières (homme-femme)⁴³⁴. Ceux-là se sont enivrés du vin de la prostitution, c'est-à-dire, ils sont en relation charnelle jusqu'à la confusion totale, qui s'oppose à la fidélité et au discernement demandés à l'Église (ou aux Églises) en Ap. 2. Ils sont un collectif parmi les générations humaines, mais ils ne font pas partie des « autres de la semence de la Femme, ceux qui observent les commandements de Dieu et gardent le témoignage de Jésus » (12, 17), c'est-à-dire ceux qui résident dans ce qui se réfère à la fidélité et au croire. Cela nous permet de supposer que la Prostituée signifie l'idole et que le rapport avec elle est l'idolâtrie, une relation charnelle. Il s'agit d'un axe qui mériterait d'être bien souligné :

- *Relation charnelle (idolâtrie) vs Relation spirituelle (croire)*

Du point de vue où « les rois de la terre » et « les habitants de la terre » sont liés à la prostitution, la fonction de la Prostituée ressemble à celle de l'antique serpent qui vise « la terre-habitée entière » (12, 9). Il s'agit d'histoires de tromperie sur la terre. Nous nous rappelons ici que la terre est définie comme lieu de malheur à cause du Diable qui y est descendu (12, 12). En conséquence, la Prostituée, l'antique serpent et le Diable ont la même fonction sur la terre : la tromperie. On pourrait dire que la confusion entre la vérité et la tromperie appelle le malheur.

⁴³⁴ François MARTIN souligne cette relation comme « l'accouplement » qui renvoie plutôt à une fonction de désengendrement. Voir François MARTIN, *op. cit.*, p.233.

Dans cette perspective, le jugement n'est pas le jugement en général, mais un *dévoilement* de la fonction de la Prostituée et des effets de sa prostitution. Comme Jézabel et l'accusateur sont jetés, la Prostituée sera aussi jetée finalement à cause de sa prostitution, l'entreprise de tromperie. Le jugement de la grande Prostituée ne serait pas autre chose que le *dévoilement* de la situation de chaos, de confusion.

2.3.2. Le couple Femme et Bête

La parole introductive d'une séquence discursive est suivie aussitôt de la vision d'une séquence narrative :

17, 3-6 : Alors il me transporta en esprit au désert. Et je vis une Femme assise sur une Bête écarlate, couverte de noms blasphématoires, et qui avait sept têtes et dix cornes. La Femme, vêtue de pourpre et d'écarlate, étincelait d'or, de pierres précieuses et de perles. Elle tenait dans sa main une coupe d'or pleine d'abominations : les souillures de sa prostitution. Sur son front, un nom était écrit, mystérieux : Babylone la grande, la mère des prostituées et des abominations de la terre. Et je vis la Femme ivre du sang des saints et du sang des témoins de Jésus. Et, en la voyant, je m'étonnai d'un grand étonnement.

Jean est déplacé au désert, mais « en esprit ». Ce visionnaire écrivain est emporté au désert où il voit la Femme qui est assise sur la Bête. Cette séquence de la vision révèle le contraste avec 21, 10 : la vision de la nouvelle Jérusalem est précédée aussi d'un transport extatique du visionnaire, mais cette fois-ci sur la montagne. La vision s'inscrit ainsi dans un autre registre dans le récit de Ap. 17.

Si la séquence discursive rapporte « le jugement de la grande Prostituée qui est assise sur les grandes eaux (□□ □□□□ □□ □□□□□ □□ □□□□□□ □□ □□□□□□ □□ □□□□□ □□□□□) », la séquence de la vision montre « la Femme qui est assise sur la Bête (□□□□□□ □□□□□□□□ □□ □□□□□) ». Elles ne sont pas forcément identifiables l'une à l'autre. Il y a des correspondances, mais aussi des différences : elles sont assises toutes les deux, mais l'une sur les grandes eaux et l'autre sur la Bête.

Cette Femme vue au désert n'est pas non plus la même Femme que celle de Ap. 12 qui s'enfuit au désert. Elles sont totalement différentes : tandis que l'une est revêtue des astres célestes, l'autre est revêtu des matières des richesses terrestres ; tandis que l'une demeure sous la protection de Dieu, l'autre est associée à la Bête ; tandis que l'une a une fonction d'engendrement, l'autre a une fonction de désengendrement (abominations et impuretés).

Il n'est pas sans intérêt de noter que le désert de Ap. 12 et le désert de Ap.17 ne sont pas les mêmes. Tandis que la Femme de Ap. 12 s'enfuit « dans le désert (□□□ □□□ □□□□□□) » qui est son lieu propre, la Femme de Ap. 17 est vue par le visionnaire « dans un désert (□□□ □□□□□□) » qui n'est pas son lieu habituel, parce que celle-ci réside ailleurs : elle est assise sur la Bête (□□□□□□□□□ : 2 sg. □□□□□ signifie « être assis », « se trouver »). Il y a simplement une Femme qui s'enfuit dans le désert et une autre Femme qui est vue dans un désert.

Que veut dire le lien entre la Femme et la Bête à laquelle elle est intimement

associée ? ⁴³⁵ La figure de la Bête, sur laquelle la Femme est assise, est « écarlate, pleine de noms blasphématoires, ayant sept têtes et dix cornes ». Cette figure de la Bête renvoie à celles du Dragon (Ap. 12) et de la première Bête qui est montée de la mer (Ap. 13) : elles agissent contre Dieu et font la guerre, soit aux anges et aux générations humains, soit aux saints. La Femme de Ap. 17 est indissociable de cette Bête-là, un tel pouvoir destructif et blasphématoire jusqu'à ce qu'elle se confonde avec la Bête.

En effet, la Bête apparaît avec tous les traits négatifs autant que le Dragon : ils sont de l'abîme (17, 8 ; 20, 3), mais leurs développements s'inscrivent dans la sphère humaine, terrestre. Le couple du Dragon et de la Bête va se substituer à celui de Dieu et de l'Agneau. Il y aura aussi deux collectivités humaines incompatibles l'une avec l'autre : celle de l'Agneau vs celle de la Bête ⁴³⁶.

Regardons encore l'apparence de la Femme qui représente la richesse matérielle terrestre : elle est revêtue de pourpre et d'écarlate, et toute recouverte d'or, de pierres précieuses et de perles. D'ailleurs, la figure de son corps porte la valeur négative : une coupe d'or pleine d'abominations dans sa main, un nom écrit, mystérieux comme « Babylone », la grande cité, la mère des prostituées et des abominations de la terre (17, 4-5).

Son nom manifeste quelques indices : 1) il est comparé avec le sceau de Dieu qui est marqué sur les fronts des serviteurs de Dieu (7, 3 ; 9, 4) et avec le nom « le Verbe de Dieu », celui qui est revêtu d'un manteau trempé dans le sang (19, 13) ; 2) son statut actantiel relie les deux figures : la Femme dans la vision et la grande cité, Babylone dans l'écriture ; 3) tandis que Jézabel est liée à Satan en profondeur, la Femme est liée à Babylone sous son nom mystérieux ⁴³⁷.

Associée à la Bête, la Femme de Ap. 17 n'est pas la demeure de Dieu, par opposition à la Femme de Ap. 12 qui l'est. Au contraire, elle est une demeure de démons : « Elle est tombée, elle est tombée, la grande Babylone, et elle est devenue une demeure de démons » (18, 2). Tout comme la terre et la mer sont maudites à cause du Dragon (12, 12), la Femme de Ap. 17 devient elle aussi un lieu de malédiction : « Malheur! Malheur!

⁴³⁵ Les commentateurs classiques considèrent que la Prostituée symbolise la grande cité impériale romaine et que la Bête représente un empereur romain, la figure de Néron. Sa position « assise sur la bête » est un rappel à l'Orient ancien où les déesses et les dieux sont assis(es) ou debout sur leur animal. Voir Pierre PRIGENT, *op. cit.*, p.369-373.

⁴³⁶ Selon l'analyse de l'Apocalypse faite dans le Groupe du CADIR au cours de l'année 1975, il y a deux systèmes opposés de véridiction et des opérateurs d'assertion ou d'annulation. C'est sur la base de cette hypothèse qu'ils ont proposé la répartition symétrique des acteurs principaux. Voir Jean CALLOUD, Jean DELORME et Jean-Pierre DUPLANTIER, *Apocalypses et Théologie de l'Espérance*, Paris, Cerf, 1997, p. 351-366 : DIEU + Michel + les Anges DRAGON + ses Anges AGNEAU PREMIÈRE BÊTE (livre scellé. Manifestation du Vrai...) (Déferlement du Mensonge) TÉMOINS. PROPHÈTES DEUXIÈME BÊTE. FAUX-PROPHÈTE (Petit livre ouvert. Connaissance intérieure...) (Prodiges. Techniques... spectacle) CITÉ DES 144000 CITÉ COMMERCIALE (marque. Martyrs en attente. Livre de vie...) (marque : chiffre. Passeport de la cité. Marchands) FEMME FEMME ENFANT IMAGE DE LA BÊTE CITÉ CÉLESTE LES EAUX vues là où réside la Prostituée (ce sont des peuples, des foules, des nations...)

⁴³⁷ Dans la perspective traditionnelle, le « nom mystérieux » concerne un surnom, commun dans les écrits apocalyptiques juifs et chrétiens pour désigner Rome.

La grande cité, Babylone la cité puissante! » (18, 10). Il s'agit de l'idolâtrie ou de la tromperie que représente le couple Femme-Bête. Si la Prostituée a pour fonction de désengendrer, ce couple Femme-Bête n'engendre aucune vie, mais il la détruit ou la massacre. La figure mortifère de ce couple s'opposera à celle du couple Épouse-Agneau dont nous allons parler plus tard.

Il nous faut noter que le premier « étonnement » est mentionné à la vue de tout cela en 17, 6, et il sera encore repris dans les séquences suivantes.

2.3.3. La déformation de la Femme

La vision est suivie de la parole de l'ange. Il ne s'agit pas d'une simple reprise ou d'un ajout, mais d'une parole interprétative dans laquelle il y a un parcours de figures. La vision comme événement raconté à voir : la parole comme événement rapporté à entendre s'alternent dans Ap. 17. Les deux dispositifs sémiotiques se croisent dans le texte et renvoient à l'ensemble textuel : le dispositif narratif et le dispositif discursif, énonciatif.

L'étonnement

17, 7-12 : Et l'ange me dit : « Pourquoi t'étonner? Moi je dirai à toi le mystère de la Femme et de la bête la portant elle, l'ayant les sept têtes et les dix cornes ; La bête que tu as vue était, et elle n'est plus; et elle va monter de l'Abîme et aller à sa perte. Et ceux qui habitent sur la terre, et dont le nom ne se trouve pas écrit, depuis la fondation du monde, sur le Livre de vie, s'étonneront, en voyant la Bête, de ce qu'elle était, et qu'elle n'est plus, et qu'elle reparaitra. Ici est l'intelligence de la sagesse : les sept têtes sont les sept montagnes sur lesquelles la Femme est assise. Ce sont aussi sept rois ; cinq sont tombés, l'un existe, l'autre n'est pas encore venu, et quand il viendra, il doit demeurer peu. Et la Bête qui était et n'est plus est elle-même un huitième roi ; et elle est des sept, et elle va à sa perte. Et les dix cornes que tu as vues sont dix rois qui n'ont pas encore reçu la royauté, mais qui reçoivent pouvoir comme rois, pour une heure, avec la Bête ».

C'est « l'étonnement », un dispositif passionnel qui articule et sépare à la fois ces deux événements. Mais, il s'agit sans doute d'une structure modale plus complexe, d'un changement ou d'un renversement du point de vue.

À partir de cet étonnement, les deux dispositifs semblent former un dialogue : si le dispositif narratif représente l'étonnement (« je m'étonnai d'un grand étonnement » : v.6), le dispositif discursif vient comme pour dire de ne pas se mettre en peine (« Pourquoi t'étonnes-tu? » : v.7). C'est une reprise du composant narratif et passionnel de l'étonnement à partir duquel un autre événement se déploie.

La parole de l'ange donne une explication ou interprétation de la vision. Elle l'attribue ainsi au mystère du couple Femme et Bête, mais elle fonctionne comme pour dévoiler la Bête. Si la vision montre l'état de prostitution de la Femme, le discours redéfinit la Bête par son appartenance à l'abîme parce qu'« elle va monter de l'abîme » (v.8)⁴³⁸ et par sa

⁴³⁸ Cette formule est comparée avec celle de la bête qui monte de l'Abîme (11,7) et celle qui monte de la mer (13,1): celle-ci est successeur du Dragon, celle-là a fonction de faire la guerre et de tuer.

discontinuité principale parce qu'« elle était, et elle n'est plus, et elle reparaitra » (v.8)⁴³⁹. Les sept tête de la Bête sont interprétées comme les sept montagnes ou les sept rois (v.9), d'où la puissance et le pouvoir de la Bête (v.13).

Or, le discours introduit encore « l'étonnement » des habitants de la terre. Si les deux premiers étonnements sont notés sous la forme de dialogue je-tu (v.6 et v.7), cette fois-ci, c'est l'étonnement chez un collectif, c'est-à-dire « ceux qui habitent sur la terre, et dont le nom ne se trouve pas écrit, depuis la fondation du monde, sur le Livre de vie » (17, 8).

Trois reprises de l'étonnement soulignent en effet le principe et l'effet de l'idole. Celle-ci ne peut que répéter sa disparition déjà accomplie ; elle était, et elle n'est plus, et elle reparaitra. À sa vue, tout le monde s'étonne : non seulement le visionnaire, mais aussi les habitants de la terre qui sont attachés à sa prostitution (17, 6.8 ; cf. 17, 2). Il s'agit d'un dévoilement du pouvoir immense, mortifère et inépuisable, mais caché de cette idole. On pourrait dire qu'ils ne savaient pas ce qu'ils adoraient, ce à quoi ils étaient associés.

Pour ceux qui sont au service de la Bête, le texte associe la Bête à la puissance terrestre : les têtes – les montagnes – les rois – les cornes⁴⁴⁰. Ceux-ci ne forment en groupe que la royauté de la Bête, et partagent son temps limité.

L'Agneau et la guerre

17, 13-14 : Ceux-là n'ont qu'un dessein, et ils donnent leur puissance et leur pouvoir à la Bête. Ceux-là feront la guerre à l'Agneau, et l'Agneau les vaincra, parce qu'il est Seigneur des seigneurs et Roi des rois, et ils vaincront, ceux qui sont avec lui, appelés, et élus, et fidèles».

Une guerre est encore advenue, mais cette fois-ci entre ceux qui appartiennent à la Bête, et l'Agneau. Ils feront la guerre à l'Agneau parce que leur fonction est celle de l'affrontement (cornes), mais ils ne pourront vaincre ni l'Agneau ni « ceux qui sont avec lui, appelés, et élus, et fidèles ». Pour la victoire, il y a donc non seulement l'Agneau, mais un groupe qui est avec l'Agneau. Ces deux pôles de la victoire nous rappellent deux agents de la victoire de Ap. 12 : le sang de l'Agneau et la parole des témoins.

Autrement dit, ce sont deux points de vue de la guerre et de sa victoire. Entre ces deux guerres, nous retrouvons aussi une guerre terrestre qui est annoncée mais qui n'est pas développée entre le Dragon et la génération humaine en Ap. 12. Nous pouvons établir un schéma paradigmatique de ces guerres dans lesquelles les figures actuelles

⁴³⁹ Dans la perspective théologique, la bête, contrefaçon du Christ, aura l'air de mourir et de ressusciter comme le Christ, mais ce sera pour recevoir son destin final (19,20). Il y a le passé, l'avenir, non pas le temps présent pour la bête. Cette formule de la discontinuité est comparée à la continuité du nom de « Celui qui est, qui était et qui vient, le Tout-Puissant » (1,8) ; « je suis le Premier et le Dernier, et le Vivant ; je fus mort, et voici, je suis vivant pour les siècles des siècles, et je tiens les clefs de la mort et de l'Hadès » (1,17-18).

⁴⁴⁰ Les multiples interprétations proposent d'identifier « les rois » aux empereurs romains : Auguste (31 avant JC à 14 après JC), Tibère (14-37), Caligula (37-41), Claude (41-54), Néron (54-68), Galba (68-69), Othon (69), Vitellius (69), Vespasien (69-79), Titus (79-81).

sont impliquées :

	1 ^{ère} guerre (Ap. 12)	2 ^e guerre (Ap. 12)	3 ^e guerre (Ap. 14 et 17)
Espace	Ciel	Terre	Montagne de Sion
Temps	Passé (accompli)	Présent - futur	Futur
Acteur	Dragon (et ses anges) vs Mikaël (et ses anges)	Dragon vs génération	Groupe de la Bête vs Agneau et son groupe
Agent de la victoire	Sang de l'Agneau & Parole des témoins		Agneau & Groupe de l'Agneau (appelés, élus et fidèles)

Redéfini comme « Seigneur des seigneurs et Roi des rois », l'Agneau est vainqueur final et celui à qui la royauté suprême appartient. Il est le seul personnage qui effectue un parcours structuré à la manière du héros, toujours du côté de l'humanité, et qui contribue à l'élucidation des diverses positions dans le récit.

Avec Dieu, l'Agneau est en effet le personnage le plus souvent présent ou évoqué dans l'ensemble de l'*Apocalypse*. Il apparaît d'abord dans Ap. 5 où il est reconnu digne et chargé d'ouvrir le livre scellé qui se répercute dans l'ensemble du récit. Ensuite, c'est « le sang de l'Agneau » en Ap. 12 qui est l'agent central pour la victoire. Enfin, nous le retrouverons en Ap. 21-22 pour la célébration de « la noce de l'Agneau » qui consacre le triomphe de la vérité sur le mensonge et la fin de l'ère du secret.

Il est intéressant ici de noter le parcours figuratif de l'Agneau dans l'*Apocalypse*. Il ne prononce aucune parole, mais il est redéfini toujours par sa fonction dans le texte :

1) La figure de « l'Agneau debout comme égorgé » (5, 6) semble essentielle dans le récit de la victoire. L'Agneau est mort égorgé, mais il est vivant parce qu'il est debout. Autrement dit, il a vaincu la mort. La marque de l'immolation subsiste comme trace du passage de la vie à la mort et de la mort à la vie. Elle fait de l'Agneau la figure privilégiée d'un dispositif complexe de double conversion qui rétablit comme vivant sur une scène céleste ce qui a été mort sur une scène terrestre. Sa position est également suggestive : « debout sur la montagne de Sion » (14, 1), c'est-à-dire l'Agneau est debout sur le troisième lieu, entre la terre et le ciel. C'est une figure à la fois de la limite et de la rencontre entre le ciel et la terre. Ce rôle décisif apparente l'Agneau à Dieu : il apparaît toujours auprès du trône de Dieu et reçoit avec lui l'hommage des cultes célestes.

2) En effet, le dispositif figuratif de l'Agneau correspond à celui de l'enfant futur pasteur en 12, 5 : « Car l'Agneau qui est au milieu du trône les fera paître et les guidera vers les sources d'eaux de la vie » (7, 17). L'énonciation de l'*Apocalypse* énonce enfin sa fonction de l'illumination pour Dieu : « car la gloire de Dieu l'a illuminée, et sa lampe, c'est l'Agneau » (21, 22).

3) Le dispositif visible et le dispositif audible se rejoignent pour la vérification de l'Agneau : « Et je vis, et j'entendis une voix d'anges nombreux tout autour du trône et des animaux et des vieillards, et était le nombre d'eux myriades et milliers de milliers disant à voix grande : Digne est l'Agneau l'ayant été immolé de recevoir la puissance et richesse et sagesse et force et honneur et gloire et louange » (5, 11-12). C'est un hymne qui

marque une transformation radicale, une conversion à la fois narrative et énonciative de l'Agneau. Les hymnes et les cantiques célestes proclament que son immolation a constitué la performance principale d'un parcours antérieur, qu'elle a parfaitement réussi et que le salut, le sacerdoce et la royauté sont acquis pour « les hommes et toute tribu » (5, 9-10).

4) Avec l'Agneau, il y a « les cent quarante-quatre mille qui portent son nom et le nom de son Père écrits sur leurs fronts » (14, 2) et qui « ne se sont pas souillés avec des femmes » (14, 4) de sorte qu'ils sont opposés à la Femme qui a le nom de Babylone, la mère des prostitutions, écrit sur son front (17, 5). Si cette Femme-là est associée à la Bête, ils sont associés à l'Agneau par leur parole propre dans laquelle il n'y a point de mensonge (14, 4-5). Ils sont ceux qui anticipent leur entrée sur la scène céleste dans le temps et sous le signe de l'Agneau : « l'Agneau les vaincra, parce qu'il est Seigneur des seigneurs et Roi des rois, et ils vaincra, ceux qui sont avec lui, *appelés*, et *élus*, et *fidèles* » (17, 14). Les trois adjectifs, soulignent l'initiative de Dieu et la participation humaine dans l'œuvre du salut.

La destruction de la Prostituée

17, 15-17 : Et il me dit : « les eaux que tu as vues, où la Prostituée est assise, ce sont des peuples, et des foules, et des nations et des langues. Et les dix cornes que tu as vues et la Bête haïront la Prostituée, et ils la rendront déserte et nue, et ils mangeront ses chairs et la consumeront par le feu. Car Dieu leur a mis au coeur d'exécuter son dessein, d'exécuter un seul dessein et de donner leur royauté à la Bête, jusqu'à ce que soient achevées les paroles de Dieu.

Enfin, la parole de l'ange interprète la vision des eaux sur lesquelles la Prostituée est assise : dans sa parole, les eaux sont identifiées aux peuples, aux foules, aux nations et aux langues. La Prostituée est liée ainsi non seulement aux sphères humaines, mais aussi aux systèmes et aux langues autant que son influence devrait être immense et inimaginable. Mais elle est complètement détruite dans la logique de la guerre.

Le texte indique que les forces de la Bête se retournent contre la Prostituée : les dix cornes de la Bête en haine contre la Prostituée, celle-ci devient solitaire et nue ; les relations charnelles sont détruites par leurs bouches et par le feu. Il est à noter que ce changement des relations est déjà supposé par nature, parce que le pouvoir de la Bête contient en lui la division (dix cornes).

Le plan figuratif manifeste un paradoxe : tout ce qui est négatif, la haine (le passionnel), la solitude (le social), la nudité (le physique), la destruction (l'existential), fonctionne comme une déformation dont l'effet est positif : du désordre à l'ordre, de la confusion à la séparation ou distinction.

Ce qui est remarquable, c'est par le dessein de Dieu qu'ils ont détruit la Prostituée avec qui ils ont partagé et donné leur royauté à la Bête « jusqu'à ce que soient achevées les paroles de Dieu » (17, 17). Que veut dire « le dessein de Dieu » ? Que signifie « jusqu'à l'accomplissement des paroles de Dieu » ?

C'est Dieu qui touche le cœur du bestial assemblage pour réaliser son dessein. Il met donc dans leur cœur la volonté de réaliser son dessein. C'est à partir du cœur touché par

Dieu qu'il change ou plutôt se déforme, afin que les paroles de Dieu soient achevées. Comme nous l'avons constaté, c'est l'idolâtrie ou la tromperie qui empêchent le projet de Dieu. Dans l'idolâtrie, c'est la Bête qui possède la souveraineté royale. Pour que le dessein de Dieu soit achevé, le problème de la confusion relationnelle doit être résolu. Autrement dit, il est nécessaire de passer de la déformation pour que la reformation soit faite⁴⁴¹. Il s'agit d'une perte (de la relation et du sens ancien) à la nouveauté radicale.

2.3.4. De la Femme à Babylone

À la fin de Ap. 17, la parole introduit une désignation autre de la Femme qui renvoie à son nom écrit sur son front dans la vision :

17, 18 : Et la Femme que tu as vue est la grande cité qui domine les rois de la terre ».

Ainsi introduisant une désignation nouvelle, le texte ouvre un plan sémantique nouveau sur lequel le récit de la Femme se déploie différemment. Il s'agit de la corrélation du parcours de la Femme et de celui de la cité. L'ange énonciateur, puisque cette parole est énoncée par l'ange, articule effectivement ces deux parcours figuratifs dont les relations restent à interpréter sans correspondance terme à terme, deux isotopies qui s'interprètent corrélativement.

Une fois interprétée ou nommée comme une grande cité, la Femme disparaît dans la chaîne discursive. Elle n'est plus dans son état initial d'une Femme, mais dans l'état d'une grande cité. On passe alors de la Femme à Babylone qui se déploie tout au long de Ap. 18 et qui sera liée finalement à Jérusalem nouvelle⁴⁴². Il s'agira enfin de la création nouvelle à partir de la disparition du monde ancien.

Après la déformation de la Femme en Ap. 17, un autre ange apparaît dans la vision en Ap. 18.

Grande Babylone

18, 1-3 : Je vis ensuite un autre ange descendre du ciel. Il avait un grand pouvoir

⁴⁴¹ La chute ou la déformation concerne l'accomplissement de la figure. D'après Paul BEAUCHAMP, c'est un paradoxe de l'accomplissement qui passe d'un dénouement à la nouveauté : « la *parole* est le dénouement d'un récit qui a fait retour à son commencement pour en découvrir l'absence, vide ouvert au désir et comblé par la nouveauté. La paradoxe de l'accomplissement consiste en ce que la nouveauté doive passer par un recommencement fait tomber les chaînes du commencement, en défait les nœuds, le « dénoue ». Mais, dès lors qu'est évoqué un corps de l'humanité, nous entrevoyons que lui aussi peut être appelé à naître à sa nouveauté selon les mêmes lois d'un retour qui permet la chute de son commencement. Or, s'agissant du corps de l'humanité, cette opération qui est à la fois mémoire et chute de la mémoire ne peut éviter le chemin de l'*écriture*. » Voir Paul BEAUCHAMPS, *L'Un et l'Autre Testament, II*, ... p.66.

⁴⁴² Babylone est le nom de la cité de l'Ancien Testament qui détruisit Jérusalem et où les habitants de Jérusalem vécurent en exil. De ce fait de l'histoire biblique, les commentateurs classiques identifient Babylone à Rome, la cité construite sur sept collines (cf. Ap 17, 9), ayant son influence corruptrice sur toutes les cités de son empire. Voir Richard BAUCKHAM, *La théologie de l'Apocalypse* ... p.145 ; Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*... p.340.

et la terre fut illuminée de sa gloire. Il s'écria d'une voix forte : Elle est tombée, elle est tombée, la grande Babylone ; elle est devenue la demeure de démons, repaire de tous les esprits impurs, repaire de tous les oiseaux impurs et odieux. Car elle a abreuvé toutes les nations du vin de sa fureur de prostitution : les rois de la terre se sont prostitués avec elle, et les marchands de la terre se sont enrichis de la puissance de son luxe.

L'ange est d'une dignité particulière : il descend du ciel éclatant dans le pouvoir et la gloire que Ap. 12 réserve à la victoire. Ce nouveau venu proclame la chute de Babylone, ce qu'un précédent ange a fait en 14, 8.

Au plan figuratif, on peut noter la ressemblance entre le parcours de la grande Babylone et le parcours de la Femme Prostituée : elles sont de l'ordre de l'impureté, du vin de prostitution, du luxe et du destin tragique. Mais aussi il y a une différence entre elles : tandis que la Femme est décrite avec son physique (son vêtement, sa main, son front), Babylone est un lieu social et économique avec les activités humaines (les marchands, les corps et les âmes humains, les marins, etc) ; tandis que la Femme représente la corruption individuelle, Babylone montre la corruption collective. La figure de la grande Babylone appelle une autre dimension. C'est effectivement une autre voix venant du ciel qui suscite la sortie de Babylone :

L'énonciation de la voix

18, 4 : Et j'entendis une autre voix qui, du ciel, disait : Sortez de cette cité, ô mon peuple, de peur de participer à ses péchés, et de partager les fléaux qui lui sont destinés.

Avec le parcours de Babylone, la voix venant du ciel est inscrite comme un acte de l'énonciation. Elle marque une instance d'énonciation (je – ici – maintenant), c'est-à-dire, elle se détache par débrayage de la formule rapportée dans le récit de Babylone, et elle s'y raccorde par embrayage sur le 1^{er} pronom personnel. Elle révèle ainsi la relation à la fois collective et exclusive entre « je » et « mon peuple ». L'énonciateur touche ainsi directement l'énonciataire. Le lecteur énonciataire est situé dans la même position que « mon peuple ».

Le destin malheureux de Babylone enregistré dans le discours va porter sur l'orgueil (cf. 18, 6-8). Plus sa gloire et son luxe sont grands, plus elle sera détruite entièrement : physiquement et moralement. Mais ce n'est pas à cause de son luxe lui-même, mais à cause de son cœur orgueilleux qu'elle est tombée dans un état malheureux, dans une perte totale.

2.4. L'Épouse de l'Agneau (Ap. 19 et 21)

L'épisode de l'Épouse de l'Agneau s'inscrit comme une nouveauté dans le contexte du jugement sur les pouvoirs du mal en Ap. 17-20 : la Prostituée (Ap. 17), la Babylone (Ap. 18), le Dragon ou l'antique serpent (Ap. 20). Les voix énoncent alors la gloire de Dieu, les noces de l'Agneau et la préparation de son Épouse (Ap. 19 et Ap. 21). Celle-ci apparaît en effet dans le contexte d'une transformation, à la charnière entre les deux mondes, l'ancien et le nouveau. Il ne s'agit pas de l'ancien comme dans son issue parfaite, mais de

son opposition à l'ancien. Pour la disparition, le premier ciel et la première terre sont mentionnés ainsi que la première création. Pour la nouveauté, un ciel nouveau et une terre nouvelle sont mentionnés avec toutes choses.

Rapportée par deux fois dans le discours (19, 7 et 21, 9), l'Épouse de l'Agneau va se substituer ou se transformer en nouvelle Jérusalem dans la vision (21, 10). À ce moment, se pose encore la question de la corrélation du dispositif narratif et du dispositif discursif pour l'accomplissement des figures. Il s'agit en effet d'une vraie question pour la constitution de l'*Apocalypse*.

Nous étudierons le texte concerné à partir des statuts différents de l'Épouse de l'Agneau :

- Les noces et l'Épouse de l'Agneau (Ap. 19)
- La nouvelle Jérusalem (Ap. 21-)
- L'effet parabolique

2.4.1. Les noces et l'Épouse de l'Agneau

En fait, il existe plusieurs voix dans l'ensemble de l'*Apocalypse* : la voix du ciel, la voix de l'ange, la voix de l'animal, la voix comme un fleuve, etc. Dans Ap. 19 où l'Épouse de l'Agneau est mentionnée pour la première fois, il existe trois sortes de voix : celle du trône (19, 5), celle d'un ange (19, 9) et celle d'une foule nombreuse ou de grandes eaux ou bien encore de puissants tonnerres (19, 1-4 et 6-8). C'est cette dernière voix qui parle de l'Épouse de l'Agneau :

L'Épouse de l'Agneau

19, 6-8 : j'entendis comme une voix de foule nombreuse, et comme une voix de grandes eaux, et comme une voix de puissants tonnerres qui disaient : Alléluia! Car il est entré dans son règne, le Seigneur notre Dieu, le Tout-Puissant. Réjouissons-nous et exultons et donnons la gloire à lui, car est venue la noce de l'Agneau, et son Épouse s'est préparée, il lui a été donné de se vêtir d'un lin resplendissant et pur, car le lin, ce sont les œuvres justes des saints.

La venue de l'Épouse est annoncée par la voix du collectif indéfini. Cette voix vient soudainement, forte, puissante comme les cris d'une foule, comme événement imprévu. Dans cette voix, il y a l'assemblage des rappels de la terre (foule), de la mer (grandes eaux sur lesquelles la Prostituée s'asseyait en Ap. 17) et du ciel (tonnerres).

Quelle est la fonction d'une telle voix ? Cette voix articule l'exultation et la parole : exultation, parce que c'est le contenu de l'énonciation ; parole, parce que le dispositif énonciatif est mis en scène et le processus de l'énonciation est enclenché. Entre la voix et le discours, la division est fortement soulignée dans et par la parole entendue. Autrement dit, la voix est un acteur qui énonce et met en discours dans le texte.

Les trois informations sont à enregistrer : 1) la voix a une dimension cosmique ; 2) elle parle des noces de l'Agneau dans le règne du Seigneur, qui est « notre Dieu » ; 3) elle invite l'énonciataire à la joie et à l'exultation, car la noce concerne « nous ».

L'Épouse de l'Agneau se présente comme active pour la préparation des noces : elle s'est préparée. Elle a pourtant en elle tous les traits de ceux qui sont *appelés, élus* et *fidèles*. Parce que, si le vêtement est le signifiant du signifié, ses vêtements extérieurs sont équivalents à sa qualité intérieure de pureté et d'œuvres justes : elle sera drapée du lin pur, qui est les œuvres justes des saints. Nous en parlerons plus tard.

La voix d'un collectif est accompagnée d'une part, d'une autre voix sortant du ciel et, d'autre part, d'un ange. Si la voix d'un collectif annonçant la préparation de l'Épouse de l'Agneau, souligne la dimension singulière de la noce, l'ange met en relief la dimension universelle de la noce de l'Agneau.

L'invitation au festin des noces de l'Agneau

19, 9-10 : Un ange me dit : Écris! Heureux ceux qui sont invités au festin des noces de l'Agneau. Alors je me prosternai à ses pieds pour l'adorer, mais il me dit : Garde-toi de le faire ! Je suis un compagnon de service, pour toi et pour tes frères qui gardent le témoignage de Jésus. C'est Dieu que tu dois adorer, car le témoignage de Jésus, c'est l'esprit de la prophétie.

Il y a l'« Épouse » pour la noce de l'Agneau et les « invités » pour le repas des noces de l'Agneau. La figure de la noce porte en elle-même la valeur de la relation nuptiale, celle de l'union intime et exclusive avec l'Agneau. Mais cette dimension singulière correspond ainsi à une dimension universelle, parce que la figure du repas des noces insiste sur la participation au festin, le partage de la joie. Il s'agit du désir de parvenir à la Béatitude.

C'est la corrélation de *la singularité* et de *l'universalité*. Dans le discours, on passe alors de l'Épouse aux invités, de la singularité à l'universalité. C'est la constitution en corps du sujet lecteur par l'articulation signifiante du corps singulier et du corps universel. Il s'agit de *l'horizon de discours*, de *l'horizon d'attente*. Mais le droit de cette participation et de ce partage est limité, car il faut y être invité. Il y aura le problème des invités et des non-invités.

La parole « dite » par l'ange est en effet l'ordre d'écrire, ce qui n'est directement relatif ni à la voix d'un collectif, ni à la voix venant du trône. L'ange articule la parole et l'écriture pour l'invitation. Écrire n'est pas égal à transcrire, représenter, faire voir ce qui a été vu et entendu, mais répondre à l'ordre de la voix, à l'expérience de la parole reçue, entendue et perçue. En recevant l'ordre d'écrire, l'écrivain se prosterne aux pieds de l'ange, mais celui-ci dit que Dieu seul digne d'être adoré.

En effet, les noces de l'Agneau sont annoncées dans la modalité discursive du cantique qui introduit plusieurs acteurs en 19, 1-10 :

Le cantique

1) Dans les paroles de la voix en 19, 1-4 et 6-8 :

- ***Dieu, notre Dieu, Tout-Puissant***, qui a jugé la grande Prostituée : le salut, la gloire et la puissance sont à Lui

- ***Les vingt-quatre anciens et les quatre animaux*** qui se prosternent et adorent le

Dieu qui siège sur le trône

- **L'Agneau** et **son Épouse** qui s'est préparée pour la noce

- **Ceux**, qui sont invités au festin des noces

2) Dans la parole de la voix sortant du trône en 19, 5 :

- **Dieu, notre Dieu** : l'unique digne de louange

- **Vous** : serviteurs de « notre » Dieu

- donc : **nous**

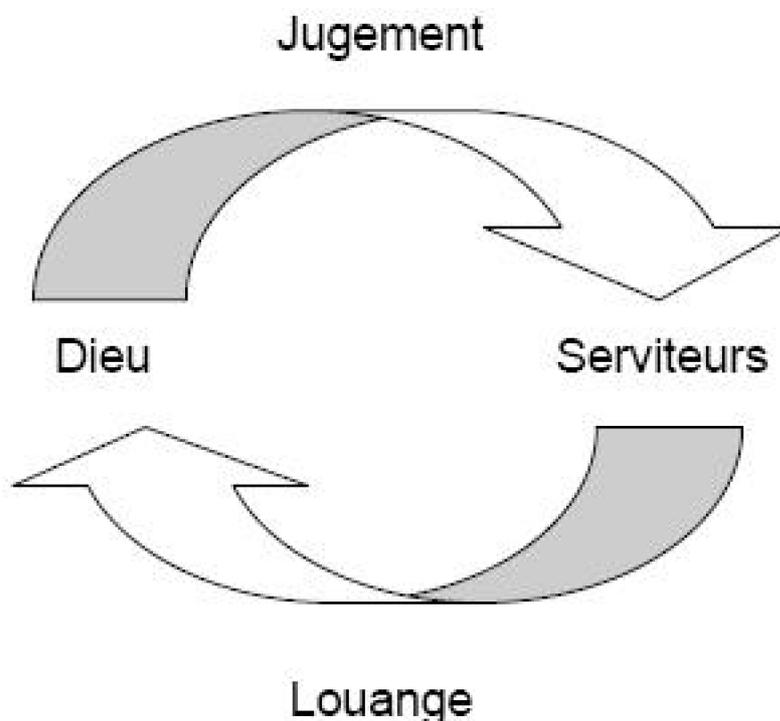
3) Dans la parole de l'ange en 19, 9-10 :

- **Jean (Je)**, celui qui reçoit l'ordre d'écrire

- **Frères** de Jean, qui gardent le témoignage de Jésus

- **Ange (Je ou il)** qui se présente lui-même comme un compagnon de service pour Jean et pour ses frères

Ces acteurs déploient ensemble les scènes de louange. Le processus de louange est totalement inversé par rapport à celui du jugement de Jézabel (Ap. 2). Si le jugement est un dévoilement (Dieu □ ange □ Jean □ serviteurs), la louange est un témoignage d'admiration (Dieu □ ange, Jean, le collectif y compris serviteurs), comme la sanction du jugement. Voici ces deux processus :



Dans cette perspective générale du cantique, relisons le texte de la noce. Il y a non seulement l'Agneau, son Épouse, mais aussi le lecteur énonciataire, qui est désigné à

être sujet même de la noce, non pas simplement spectateur de l'expérience. C'est pourquoi, le texte chante séparément : la gloire à Dieu, la joie à nous et le bonheur aux invités.

Tous les participants à la noce renvoient à ceux qui « ont vaincu par le sang de l'Agneau et par la parole de leur témoignage, et ils n'ont pas aimé leur âme jusqu'à la mort » (12, 11) : leur victoire a donc été possible grâce à l'association de deux morts : celle de l'Agneau en tant que singularité, celle des témoins en tant que collectivité. La noce de l'Agneau est le festin victorieux des âmes qui n'ont pas peur de mourir pour la vérité. Autrement dit, la noce est *le festin mémorial de la victoire de la vérité*.

2.4.2. La nouvelle Jérusalem

Le texte parle encore une fois de l'Épouse de l'Agneau (21, 9), ce n'est cependant pas elle qui apparaît dans la vision, mais la cité sainte, Jérusalem (21, 10). Il y a donc l'articulation des deux systèmes : l'Épouse de l'Agneau dans le discours, la cité sainte Jérusalem dans la vision. On passe d'un système à un autre système, de la parole à la vision, de l'intelligible au sensible.

L'Épouse de l'Agneau et la cité sainte Jérusalem sont à la fois semblables et forts différentes. Il nous faut donc voir comment et pourquoi le texte est composé de ces deux systèmes. Le thème commun pour les deux figures est sans doute le mariage. Mais cela se passe différemment pour les deux : la première s'est préparée dans le ciel, la deuxième est descendue du ciel ; la première est en attente, la deuxième est apparue comme étant déjà engagée dans le mariage. L'organisation figurative du mariage est très complexe, si bien qu'il ne représente pas le mariage en général. Il ne s'agit pas simplement de l'union du ciel et de la terre, mais de la recréation dans laquelle le ciel et la terre ne sont plus opposés l'un à l'autre.

Comme dans le cas de l'Épouse de l'Agneau, la cité sainte Jérusalem apparaît aussi deux fois (21, 1 et 21, 10). La première fois, elle est aperçue comme Épouse de l'Agneau par le visionnaire : vision + explication (21, 1-8). La deuxième fois, elle est annoncée comme l'Épouse de l'Agneau et montrée par l'ange au visionnaire : annonce verbale + vision (21, 9 – 22, 5).

Voici la cité sainte Jérusalem qui apparaît pour la première fois :

La première vision de la nouvelle Jérusalem

21, 1-3 : Alors je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle, car le premier ciel et la première terre ont disparu et la mer n'est plus. Et la cité sainte, la nouvelle Jérusalem, je la vis qui descendait du ciel, d'auprès de Dieu, comme une Épouse qui s'est préparée pour son époux. Et j'entendis, venant du trône, une voix forte qui disait : Voici la demeure de Dieu avec les hommes. Il demeurera avec eux. Ils seront ses peuples et lui sera le Dieu qui est avec eux.

C'est le temps de la transformation : l'ancien monde disparaît et le nouveau arrive. Cité sainte, Jérusalem nouvelle est en mouvement. Son lieu d'arrivée n'est pas encore indiqué, mais seulement son origine : « du ciel, d'auprès de Dieu ». Le visionnaire

compare cette Nouvelle Jérusalem à la fiancée : « comme une Épouse », qui n'est pas forcément celle de l'Agneau. Dans la vision, il y a le monde nouveau et le déplacement de la nouvelle Jérusalem comme une épouse préparée pour son époux.

Cette première vision est suivie d'une voix forte venant du trône. C'est une interprétation de la vision selon laquelle la nouvelle Jérusalem est un lieu significatif, un lieu où Dieu demeure avec les hommes. Il s'agit d'une nouvelle relation établie entre Dieu et les hommes : Dieu et ses peuples⁴⁴³. Il s'agit d'une appartenance à Dieu.

La figure de la demeure de Dieu renvoie à la figure des cieux en 12, 12 : les cieux sont à la fois l'acteur et l'espace de la joie, parce que Dieu y demeure. Ce Dieu, qui était dans les cieux, se déplace ici dans ce monde nouveau. C'est le temps nouveau où le ciel nouveau et la terre nouvelle ne sont pas opposés, parce que « le monde ancien a disparu » (21, 4). Dans le monde nouveau, ce n'est donc plus la Prostituée qui est associée aux peuples (cf. 17, 15), mais Dieu qui les console et les rassure (cf. 21, 4). C'est une nouveauté radicale, l'annulation radicale, l'effacement de la réalité première devant la venue du réel second et ultime.

En passant d'une vision à la voix, le texte développe ainsi les conditions d'organisation d'un dispositif énonciatif pour l'émergence du sujet parlant. On passe de Jérusalem comme Épouse dans la vision à Jérusalem comme demeure de Dieu dans le discours. Il s'agit de la corrélation de *la singularité* et de *la filiation*.

L'ange intervient encore pour montrer la nouvelle Jérusalem. C'est l'annonce verbale de l'Épouse, avec la précision qu'elle est l'Épouse de l'Agneau. Mais comme dans la première vision, c'est la nouvelle Jérusalem qui apparaît dans la vision. Il s'agit encore de la corrélation entre vision et parole, mais cette fois-ci la vision est précédée par la parole :

La deuxième vision de la nouvelle Jérusalem

21, 9-10 : Alors l'un des sept anges qui tenaient les sept coupes pleines des sept derniers fléaux vint m'adresser la parole et me dit : Viens, je te montrerai la fiancée, l'Épouse de l'Agneau. Il me transporta en esprit sur une grande et haute montagne, et il me montra la cité sainte, Jérusalem, qui descendait du ciel, d'auprès de Dieu.

C'est encore l'articulation de deux systèmes : l'Épouse de l'Agneau dans le discours et la nouvelle Jérusalem dans la vision. Mais, l'écrivain visionnaire est transporté « en esprit », « sur une grande et haute montagne ». En fait, ce phénomène extatique est déjà déployé pour la vision de la Femme en 17, 3, où l'écrivain visionnaire est transporté « en esprit », « au désert ». Autrement dit, il a vu en esprit la Femme au désert, la nouvelle Jérusalem sur la montagne. L'autre différence importante : tandis que la scène de la Femme se déroule avant que le nouveau monde soit là, la scène de la nouvelle Jérusalem se déroule dans le nouveau monde.

⁴⁴³ Ce type de la relation Dieu-Humanité est bien connue dans l'Ancien Testament. Au Sinaï, Dieu veut délivrer Israël de l'Égypte pour l'installer en terre de Canaan (Ex. 3, 7-10.16), car Israël est "son peuple" (3, 10) et il veut lui donner la terre promise à ses pères (cf. Gn. 12, 7 ; 13, 15). C'est pourquoi les commentateurs préfèrent interpréter les noces de l'Agneau et la nouvelle Jérusalem comme l'alliance nouvelle.

De ce point de vue, l'esprit est un lieu de la transformation de la Femme : en esprit, la Femme associée à la Bête au désert se transforme en nouvelle Jérusalem sur la montagne. Le désert, pour la Femme de Ap. 12, c'est un lieu de providence où elle est protégée par Dieu, pour la Femme de Ap. 17, c'est un lieu de protection où elle est attachée à la Bête. La montagne, c'est un lieu de mariage où la nouvelle Jérusalem est en mouvement de descente (« □□□□□□□□□□□□□□ ») du ciel, d'après de Dieu : Jérusalem est distincte de Babylone, qui est tombée (« □□□□□□ »). La figure de la nouvelle Jérusalem représente quelque chose qui vient du principe et qui va vers la portée de l'humanité, parce qu'elle descend d'en haut, d'après de Dieu.

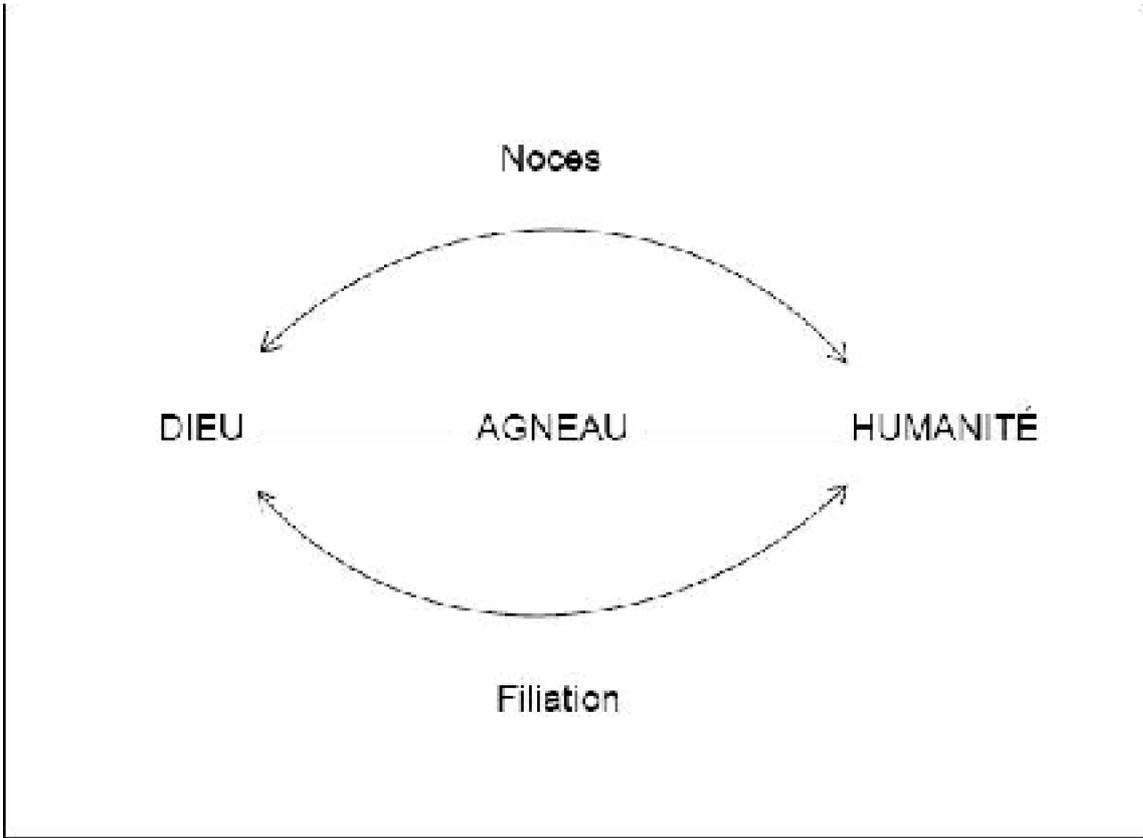
Dans son organisation figurative, la nouvelle Jérusalem est décrite d'abord par la précision géométrique de ses remparts et ses portes (21, 12-21), ensuite par la présence de Dieu et celle de l'Agneau (21, 22 – 22, 5). Il faut donc examiner comment s'organisent ces éléments figuratifs de la nouvelle Jérusalem. Il s'agit d'un dispositif sensible, d'un mode d'apparaître des choses. La nouvelle Jérusalem est architecturale avec une figure complexe, une orientation corporelle : « Les remparts de la cité avaient douze assises, et sur elles les douze noms des douze apôtres de l'Agneau » (21, 14). C'est une articulation des figures spatiales et des figures temporelles : remparts + fondations (« □□□□□□ *ioi* »).

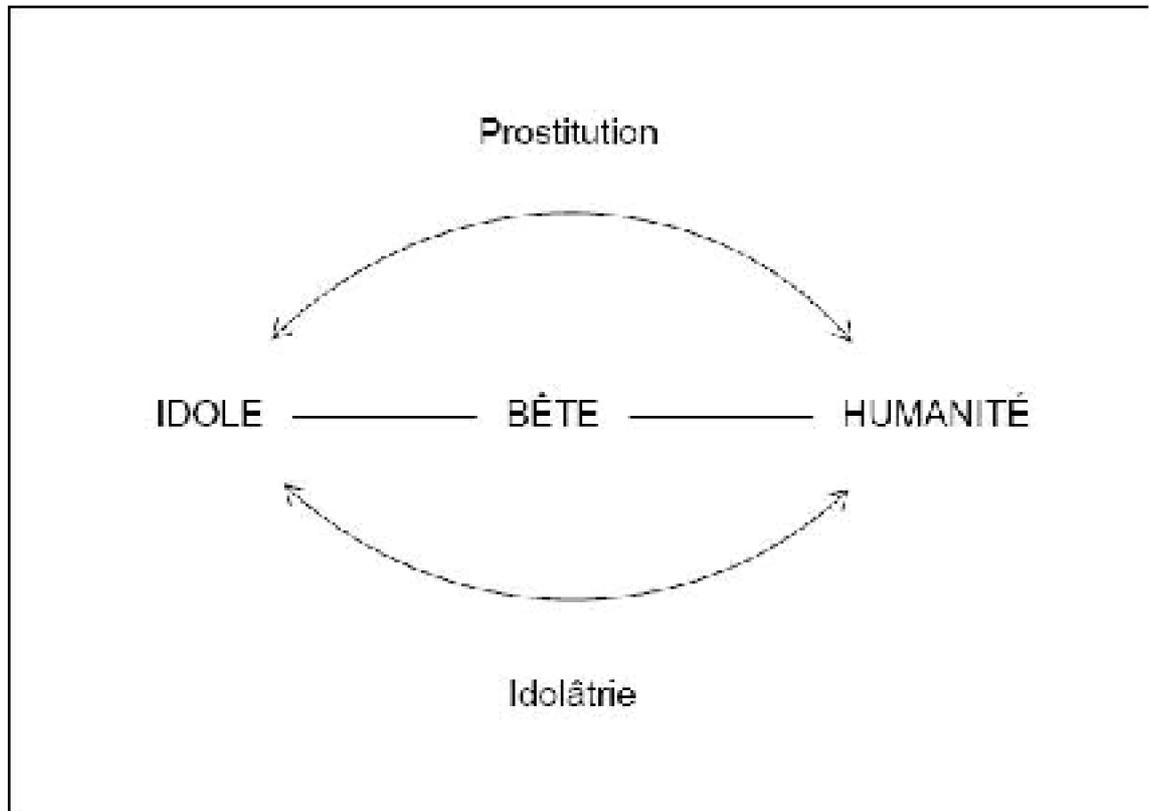
Dans cette cité sainte à la fois spatiale et temporelle, l'Agneau n'est pas un simple époux, mais *l'édifice*, un élément fondamental avec des figures diverses : les anges, les fils d'Israël, les apôtres etc. Autour de la figure de l'Agneau, il y a à la fois une articulation verticale des éléments célestes et des éléments terrestres, une articulation horizontale du temps de l'Ancien Testament et du temps du Nouveau Testament. L'Agneau est *la figure du Fils de Dieu* sur lequel la cité sainte est bâtie, de sorte que « le trône de Dieu et de l'Agneau sera dans la cité » (22, 3).

Tout en étant édifice, l'Agneau est *le temple de la cité sainte* comme l'est Dieu. C'est un état de plénitude qu'il n'a plus besoin d'éclairer la ville (cf. 21, 22-23). Désormais Dieu et l'Agneau apparaissent en couple. L'Épouse de l'Agneau, en tant que nouvelle Jérusalem, n'est pas une épouse simple, mais « un signifiant collectif qui comporte aussi l'Agneau dans son organisation figurative⁴⁴⁴ ». La nouvelle Jérusalem est une totalité signifiante articulée de figures diverses qui représentent la relation Dieu-Humanité dans laquelle l'Agneau est à la fois *l'édifice* et *le centre*.

Voici les schémas établis à partir des parcours figuratifs divers de la relation Dieu-Humanité et de la relation Idole-Humanité :

⁴⁴⁴ Byung-Ku PARK, « L'agneau et la nouvelle Jérusalem », communication prononcée au colloque du CADIR à Lyon en 2006 ; à paraître dans *Sémiotique et Sémiotique*, n°128, Janvier 2008.





Il s'agit en effet de discerner à quelle relation l'homme est attaché. L'Agneau et la Bête sont intermédiaires dans une telle relation. Du point de vue sémiotique, il s'agit de distinguer les parcours figuratifs des noces ou de la filiation pour la relation Dieu-Humanité, et les parcours figuratifs de la prostitution ou de l'idolâtrie pour la relation Idole-Humanité.

2.4.3. Effet parabolique

À partir de ces relations différentes, se pose la question des conditions d'entrer dans la cité sainte, monde nouveau où il n'y aura plus d'opposition entre le ciel et la terre. La porte est toujours ouverte grâce à la luminosité, mais il y a une limite ou une condition pour y entrer:

21, 26-27 : On y apportera la gloire et l'honneur des nations. Il n'y entrera nulle souillure, ni personne qui pratique abomination et mensonge, mais ceux-là seuls qui sont inscrits dans le livre de vie de l'Agneau.

Seules la pureté, les œuvres justes, la vérité et les « âmes » ont le droit d'y entrer. Il y a donc ceux qui peuvent entrer et ceux qui ne peuvent pas entrer. C'est le même principe que la distinction entre le ciel et la terre, les invités et les non invités. Si l'on se rappelle certains récits évangéliques comme « paraboliques » dans la mesure où ils comportent des séquences soit exemplaires, soit argumentaires, nous pouvons appeler ce type de principe de distinction comme « effet parabolique ⁴⁴⁵ ». C'est parce que les paraboles évangéliques font toujours une différenciation : les disciples et la foule, expliquer et non expliquer, ceux qui ont et ceux qui n'ont pas. Il s'agit tout d'entendre.

Quant à l'*Apocalypse*, la révélation est adaptée aux « serviteurs » (1, 1). Il s'agit aussi du problème d'entendre. Déjà dans les sept lettres adressées aux Églises, se pose cette invitation à entendre : « Celui qui a des oreilles, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux Églises » (2, 7.11.17.29 ; 3, 6.13.22). C'est une communication qui comporte des visions, des paroles et des écritures, et qui suppose un destinataire et un récepteur. Le destinataire est Dieu/Jésus, mais il y a deux types de récepteurs : ceux qui sont dans la relation filiale et (ou) nuptiale avec Dieu, et ceux qui sont dans l'idolâtrie.

L'*Apocalypse* est l'écriture de la vision et de la parole qui dévoile de telles relations différentes à partir de figures différentes, le ciel et la terre, les invités et les non invités, ceux qui peuvent entrer et ceux qui ne peuvent pas entrer. La révélation est performative (« C'en est fait » : 21, 6). Elle est une invitation à entrer dans une bonne quête. Il ne s'agit pas de l'opération du jugement dernier comme on dit trop souvent, mais de l'expression d'une quête pour la véritable identité filiale.

C'est pourquoi, celui qui a soif sera vainqueur, parce que Dieu se révèle comme Celui qui donne gratuitement et réaffirme son identité comme Dieu de l'Alliance : « Le vainqueur recevra cet héritage, et je serai son Dieu et lui sera mon fils » (21, 7). C'est une filiation divine qui ne vient pas de la chair mais qui se réfère à la victoire venant de la fidélité à Dieu et de la parole véridique de Dieu.

Entre la cité sainte et le jardin d'Eden, nous trouvons une continuité dans le sens où se correspondent l'arbre de vie et le fleuve d'eau vive, Dieu et l'humanité ; mais aussi une discontinuité, parce que, dans la cité sainte, il n'y a ni mensonge ni malédiction mais la guérison des nations (cf. Gn. 2, 8 – 3, 24 ; Ap. 22, 1-3). Dans ce monde nouveau, la cité sainte, c'est l'arbre de vie qui donne son fruit et son feuillage ; et ce dernier sert à la guérison des nations. La figure du « don gratuit de la vie » en 21, 6 est liée ici à une autre figure : « la guérison ».

Entrer dans cette cité, cela signifie donc recevoir le don de la vie, mais aussi être guéri. C'est là qu'est le rappel du principe (le don de la vie), là où l'écrivain visionnaire pose une prescription générale valable pour tous (la guérison des nations). L'écriture pointe sur l'identité de la cité : « Le trône de Dieu et de l'Agneau sera dans la cité, et ses serviteurs lui rendront un culte, ils verront son visage et son nom sera sur leurs fronts » (22, 3-4). Voici enfin la réalisation du royaume de Dieu dans lequel Dieu et l'humanité seront face à face.

⁴⁴⁵ Louis PANIER, « Discours et figures dans le récit. Dispositifs paraboliques et énonciatifs dans des séquences narratives », *Sémiotique et Bible* n°118, Juin 2005, p.21.

Rappelons ici que tout cela provient de la vision racontée du visionnaire en esprit. Mais quand il raconte des choses vues, il les raconte telles qu'il les a entendues, ou plutôt il les interprète du point de vue prophétique. Notamment les choses au temps futur (cf. 21, 24-27 ; 22, 3-5).

Tout concourt à faire croire qu'il s'agit de faits : la formulation objective qui met en scène des acteurs (*non-je* : « les nations », « le trône »), des temps (*non-maintenant* : « au long des jours »), des espaces (*non-ici* : « à sa lumière », « dans la cité »), et aussi l'insistance sur l'annulation par une refrain (« il n'y aura plus »). Mais tout est une illusion référentielle. Cela dévoile le caractère proprement imaginaire de la vision écrite, de l'écriture : c'est parce qu'on est dans l'écrit dans l'imaginaire. Il y a là le désir. La situation de l'écrivain visionnaire est celle de l'énonciateur. La parole n'est jamais de mettre en mots la réalité, car « la parole ne doit donc pas être reçue dans l'illusion référentielle qui consiste à effacer l'épaisseur propre du langage pour croire qu'il donne accès aux choses elles-mêmes⁴⁴⁶ ».

3. DES FIGURES AU CORPS

L'*Apocalypse* est une attestation qui engage quelque chose du corps. Dans cette adresse, les figures du corps sont nombreuses : un champs positionnel et spatial (celui qui est sur le trône), un champs positionnel et temporel (celui qui est, celui qui était, celui qui vient), un corps transpercé, le sang, un corps à voir, un corps du témoin lié au témoignage et au langage (attestation de vérité, signe, écrit), un corps à la perception et au savoir (au sensible et au cognitif). Il est donc intéressant d'examiner surtout la question du corps autour des figures de la Femme.

Nous avons pu remarquer plus haut des éléments sensibles et passionnels qui sont liés au corps et qui interviennent dans la construction de ce parcours figuratif :

1) Isotopie de la *passion* : Le figuratif passionnel est accompagné tantôt du savoir, tantôt du visible : « le Diable est descendu vers vous, ayant *une grande fureur, sachant* qu'il n'a qu'un court moment » (12, 12) ; « en la voyant, je m'étonnai » (17, 6) ; « Et *ceux qui habitent sur la terre ... s'étonneront, en voyant* la Bête » (17, 8). C'est l'étonnement, dispositif passionnel qui introduit l'écart énonciatif : « Et l'ange me dit : *Pourquoi t'étonner ?* Moi je dirai à toi le mystère de la Femme » (17, 6-7). Il y a donc la correspondance au plan narratif, mais l'écart énonciatif au plan figuratif. D'où la nécessité de distinguer deux phénomènes, vision et discours, signification et énonciation.

2) Isotopie du *vêtement* : Les Femmes sont qualifiées par le mode de vêtement : « une Femme, *drapée de soleil* » (12, 1) ; « La Femme, était ayant été *drapée de pourpre, et d'écarlate*, et ayant été *dorée d'or, et de pierre précieuse, et de perles* » (17, 4). En interprétant la vision de l'Épouse de l'Agneau, la parole introduit une nouvelle isotopie : « en effet *le lin, ce sont les œuvres justes des saints* » (19, 8). C'est sur l'isotopie figurative que vont s'organiser les opérations sémantiques dans le récit : *luxure royale (or, perles,*

⁴⁴⁶ Anne FORTIN et Anne PÉNICAUD, « L'énonciation au service du jugement de Salomon (1R 3, 16-28) », *Sémiotique et Bible* n°107... p.16.

etc) / impureté (*abomination, prostitution*) vs affinité modeste (*lin fin pur*) / justice (*œuvres justes des saints*). Il faut donc voir à la fois la corrélation et la rupture entre le dispositif narratif et le dispositif discursif.

3) Isotopie de l'*alimentation* ou de l'*ivresse* : Au niveau figuratif, le parcours narratif de l'idolâtrie articule d'abord la prostitution d'une part et l'alimentation d'autre part : « Jézabel, cette Femme qui se dit prophétesse et qui égare mes serviteurs, leur enseignant à se prostituer et à *manger des viandes sacrifiées aux idoles* » (2, 20). Sur l'isotopie de l'ivresse, la prostitution dans la parole s'articule à la mort sacrificielle dans la vision : « avec laquelle se sont prostitués les rois de la terre, et les habitants de la terre se sont *enivrés du vin de sa prostitution* » (17, 2) ; « la Femme *ivre du sang des saints et du sang des témoins de Jésus* » (17, 6) : prostitution et mort sacrificielle sont deux ordres différents, l'un relève de l'idolâtrie, l'autre du témoignage. Comme la prostitution concerne l'alimentation (manger et boire), la sanction porte aussi sur l'alimentation auto-destructive : « Et les dix cornes que tu as vues et la Bête haïront la Prostituée, et ils la rendront déserte et nue, et *ils mangeront ses chairs* et la consumeront par le feu » (17, 16). Grâce à la noce de l'Agneau, l'isotopie de l'alimentation est introduite différemment : « Écris : Heureux ceux qui ont été invités *au repas des noces de l'Agneau* » (19, 9). C'est encore la parole prononcée qui ouvre une autre perspective, la joie du repas où il y aura à manger et à boire.

À partir de ces isotopies, nous examinerons l'accomplissement des figures : du signifiant à l'horizon : la constitution d'un corps.

3.1. Du signifiant à l'horizon

Nous avons observé le parcours figuratif de la Femme à partir de ses divers statuts sémiotiques. L'organisation d'ensemble du texte semble tantôt obscurcir tantôt dégager l'identité et la fonction de la Femme. Celle-ci signale par ce *brouillage* une autre visée que celle du texte⁴⁴⁷. Si le plan figuratif du texte signale une autre visée, il nous faut nous interroger sur ce que le discours établit pour les grandeurs figuratives, la corrélation « *figuratif* » et « *figural* », « *visible* » et « *visuel* ». Parce que l'effet ou l'orientation de ce *brouillage* nous ramène au-delà du savoir. Il s'agit de l'horizon d'attente.

3.1.1. Le lin et les œuvres justes des saints

Tandis que la Femme de Ap. 12 s'est revêtue des astres, la Femme de Ap. 17 s'est revêtue de la richesse matérielle terrestre. Quant à l'Épouse, une fois décrite dans la parole, l'interprétation est aussitôt donnée : « en effet le lin, ce sont les œuvres justes des saints » (19, 8). Le lin et les œuvres justes des saints sont ici deux configurations discursives.

⁴⁴⁷ Les sémioticiens parlent de l'« *anamorphose* » qui est l'effet du figuratif. D'autre part, Paul BEAUCHAMP parle de l'« *opération du chaos* ». Voir François MARTIN, « Figures et transfiguration », *Sémiotique et Bible*, n°70, 1993 juin, p.5 ; Louis PANIER, « Figurativité, mise en discours, corps du sujet », *Sémiotique et Bible*, n°114, 2004 Juin, p.45 ; Paul BEAUCHAMP, *op. cit.*, 1992, p.43.

Comme nous l'avons souligné plus haut, l'Épouse présente donc les mêmes traits que ceux qui sont *appelés*, *élus* et *fidèles* : parce que, si le vêtement est le signifiant du signifié, ses vêtements extérieurs sont équivalents à sa qualité intérieure de pureté et d'œuvres justes. Cette qualité d'œuvres justes est comparée au problème de l'Église de Thyatire qui est surtout une affaire d'œuvres (2, 22.23).

Avec l'Épouse, la figure est prise dans la signification. Le lin *palpable* devient alors la figure *parlée* des œuvres justes des saints comme si « en venant à la sensation, elles ne se contentent pas de rendre visible ou palpable l'état muet des choses, mais elles vivent dans le corps la faculté que ceux-ci ont de parler le monde et d'être parlés au monde, c'est-à-dire leur faculté énonciative ⁴⁴⁸ ». C'est donc l'écart qui doit être tenu entre « le lin » et « les œuvres justes des saints ». C'est la faille entre vision et parole, sensible et intelligible, signification et énonciation que nous avons remarquée tout le long de notre analyse du texte d'*Apocalypse*. À partir de cet écart ou de cette faille, on rentre dans la perspective discursive ouverte.

Nous avons souligné plus haut que l'Épouse représente l'activité pour la préparation du vêtement de noce. Mais elle est passive autant qu'elle est active : le lin est en effet le *don* pour qu'elle en soit revêtue : « il a été donné à elle pour qu'elle soit drapée » (19, 8). Il en va de même pour la Femme de Ap. 12 : elle est active pour aller au désert, mais elle y est enfin passive, parce qu'elle se nourrit au désert par le collectif indéterminé, qui n'est que la forme du passif sans que les traits sémantiques du collectif soient activés. Par rapport à ces deux figures de la Femme, la Prostituée ne représente aucune passivité, mais elle est plutôt provocatrice (cf. 17, 2 ; 17, 18).

Pour l'Épouse de l'Agneau, la passivité joue le rôle du corps parlant. Et ce dernier transforme la signification de la noce. L'Épouse n'est que le signifiant qui marque non seulement le rôle définitif du tiers anonyme, mais aussi l'horizon d'attente. Dans l'*Apocalypse*, il y a des figures de passivité : celle de ceux qui avaient été égorgés à cause de la parole de Dieu (6, 9), mais aussi celle de deux témoins qui prophétisaient (11, 3-10). Ils sont dignes de vivre avec l'Agneau égorgé, puisqu'« il est digne, l'Agneau qui a été égorgé, de recevoir la puissance, et la richesse, et la force, et l'honneur, et la gloire et la louange » (5, 12).

On passe ainsi du figuratif au figural, du visible au visuel. De même, on passe de la sémiotique du signe à la sémiotique du discours. Étant d'abord le dispositif visible, le lin devient le dispositif visuel : la parole comme acte d'énonciation introduit l'équivalence figurative entre « lin » et « œuvres justes des saints ». Si la sémiotique du signe (d'un énoncé) a comme but la réalisation d'une représentation du monde naturel, alors que la sémiotique du discours (de l'énonciation) est à l'œuvre en vue d'un autre monde, un monde réel. Le signifiant perturbe l'ordre du signe et introduit celui du non-sens. C'est là l'horizon d'attente à mener notre aventure au-delà du monde naturel.

3.1.2. Manger et boire

⁴⁴⁸ François MARTIN, « Devenir des figures ou des figures au corps », *Le Devenir*, Limoges, PULIM, 1995, p.141-142 ; repris dans *Sémiotique et Bible*, n°100, Lyon, 2000.

L'alimentation est nécessaire à la vie autant que le vêtement. Mais il y a plus dans notre texte, car « manger » et « boire » ne sont pas identifiables à ce que l'on mange et boit habituellement. La mise en discours outrepassa l'épisode. À la figure de l'idolâtrie, le texte articule d'abord deux actions, la prostitution et l'ivresse : la Prostituée boit avec excès le sang des saints et le sang des témoins de Jésus ; ceux qui sont associés à la Prostituée, ils boivent aussi avec elle, comme la fausse prophétesse Jézabel induit à manger des viandes sacrifiées aux idoles (Ap. 2).

Leur alimentation ne se fait pas pour la vie. Il s'agit plutôt de la mort : 1) parce que la Prostituée est ivre de la mort (du sang des saints et des témoins de Jésus) et à sa suite, tout le monde (les rois de la terre, les habitants de la terre) s'en est enivré ; 2) parce que l'ingestion des viandes concerne la mort : faire manger des viandes sacrifiées aux idoles, est un acte du sacrifice qui a valeur d'idolâtrie.

En effet, tous ces aspects de l'alimentation montrent l'oralité négative qui caractérise l'entreprise de ce qui est animal : le Dragon voulait « dévorer » (12, 4), la Bête et les cornes vont « manger » les chairs de la Prostituée (17, 16). Toutes ces figures de l'alimentation exhalent l'odeur de la mort : ils sont repus de la mort. Reste le problème de l'objet de manger : que mangent-ils.

C'est l'alimentation de la parole qui est opposée aux cas précédents dans l'*Apocalypse*. Un livre est donné à la bouche de Jean, ce n'est pas simplement le livre sous les yeux, mais le livre « à prendre » et « à manger » dans le corps entier (Ap.10). Il s'agit de manifester les effets d'un passage de l'écriture dans le corps : « Il te remplira les entrailles d'amertume, mais en ta bouche il aura la douceur du miel » (10, 9). Dans ce cas, l'alimentation est la parole qui fait passer la mort dans le corps. C'est la corporéité, l'incorporation de la parole.

À partir de la figure du repas des noces de l'Agneau, le texte touche le corps du sujet de l'énonciation. Le texte ne donne pas le détail de l'alimentation au repas des noces de l'Agneau, mais les invités y sont dans leurs propres corps participant à la joie du festin. Il s'agit encore du passage du figuratif au figural, du signifiant à l'horizon de discours.

3.2. La constitution d'un corps

Comme nous l'avons insisté plusieurs fois, l'*Apocalypse* articule la vision, la parole et l'écriture. Cette dernière est en particulier une réponse à l'ordre de la voix, à l'expérience de la parole reçue, entendue et perçue. Ce sont les éléments figuratifs qui servent à l'accomplissement des figures, à l'émergence du sujet. La structure de l'*Apocalypse* se situe ainsi dans la création d'un corps, à partir de la transformation figurative, d'un monde ancien à un monde nouveau. Il s'agit de la constitution d'un corps par la chaîne signifiante du texte. Nous observerons comment la structure spécifique de l'*Apocalypse* constitue finalement un corps du sujet.

3.2.1. L'accomplissement

Dans l'*Apocalypse*, il y a toujours le phénomène de l'écho au niveau de la structure du livre. La première vision fait écho à la dernière vision du livre : le visionnaire reçoit l'ordre

d'écrire ce qu'il a vu et entendu. Dans la première vision, il a vu quelqu'un qui semblait être le Fils d'homme tenant en sa main le chandelier à sept branches, qui sont les sept Églises ; dans la dernière vision, la cité sainte est prête comme l'épouse préparée pour son époux. Enfin, il a entendu trois fois la même parole : « Je suis l'Alpha et l'Oméga, le Principe et la Fin » (1, 17 ; 21, 6 ; 22, 13). Le texte de l'*Apocalypse* construit ainsi la *totalité signifiante* des signifiants intermédiaires entre le commencement et la fin.

D'autre part, il y a l'écho dans la condition sémiotique de l'énonciation (énonciateur « Dieu », énonciataire « serviteurs ») et dans l'objet de la communication : « ce qui doit arriver bientôt » (1, 1 ; 22, 6). Dans la partie finale, il y a le phénomène de dédoublement où l'objet de la communication est tout de suite transformé en « je », du pronom relatif nominatif au pluriel neutre : « ce qui doit arriver bientôt (□□ □□□ □□□□□□□□ □□ □□□□) » (22, 6) ; « Voici, je viens bientôt (□□□□ □□□□□□□ □□□□) » (22, 7.12). L'énonciateur touche directement l'énonciataire, mais il confirme : « Oui, je viens bientôt (□□□, □□□□□□□ □□□□) » (22, 20). Soulignons ici le fait que l'objectif de l'*Apocalypse* est accompli : « C'en est fait (□□□□□□□) » (21, 6).

Du côté du lecteur énonciataire, l'organisation et l'effectuation sont assez complexes, mais concernent toujours la parole à entendre : « Heureux celui qui lit et ceux qui écoutent les paroles de la prophétie et gardent les choses écrites en elle » (1, 3) ; « Heureux celui qui garde les paroles prophétiques de ce livre » (22, 7). Si, dans l'adresse, il s'agit du désir de la lecture, de l'écoute et de la pratique de la parole, dans la partie finale, il s'agit de la pratique, qui appelle le corps. Si, dans l'adresse, l'énonciation de l'*Apocalypse* s'énonce directement (« Oui, Amen ! » : 1, 7), dans la partie finale, l'énonciation est adressée comme une réponse donnée directement à l'énonciateur (« Amen, viens, Seigneur Jésus » : 22, 20). Le sujet d'énonciation émerge face à l'appel de l'Autre.

3.2.2. La recréation d'un corps

Or, l'accomplissement n'est pas autre que la recréation d'un corps dans l'*Apocalypse*. Le monde ancien est disparu, le monde nouveau est arrivé : « Et je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle, car le premier ciel et la première terre ont disparu et la mer n'est plus » (21, 1). C'est la création d'un monde nouveau, comme un lieu corporel où il y a articulation, harmonie et vie : ce monde nouveau est à la fois Épouse et cité, intime et collectif, singulier et universel. Il est descendu du ciel d'auprès de Dieu, sur la montagne, non pas sur la terre. À l'horizon de l'*Apocalypse*, l'accomplissement est une recréation. Dans ce monde nouveau, dans un corps nouveau, une nouvelle relation est établie entre Dieu et Humanité : « Ils seront ses peuples et lui sera le Dieu qui est avec eux » (21, 4).

Comme « le lin pur » et « des œuvres justes des saints » sont configurés, la préparation du vêtement et l'écoute de la parole sont étroitement liées l'une à l'autre : « Heureux ceux qui lavent leurs robes, afin d'avoir droit à l'arbre de vie, et d'entrer, par les portes, dans la cité » (22, 14). C'est pour entrer dans la cité où il y a la vie et la joie.

Nous comprenons maintenant pourquoi il y a devant le trône et devant l'Agneau « une foule immense » revêtus des robes blanches et des palmes à leurs mains au centre de l'*Apocalypse* : 7, 9. Ainsi, la couleur de la nouvelle robe est blanche. Cette foule immense de ceux qui ont lavé leur robe dans le sang de l'Agneau pourrait confirmer qu'il

s'agit de l'Incarnation. En vue du corps : « Ils viennent de la grande épreuve. Ils ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'Agneau. C'est pourquoi ils se tiennent devant le trône de Dieu et lui rendent un culte jour et nuit dans son temple » (7, 14-15).

Le texte n'oublie pas d'insister sur la distinction entre l'écoute et la non-écoute à partir de la précision du *dedans* et du *dehors* : « Dehors les chiens et les magiciens, les impudiques et les meurtriers, les idolâtres et quiconque aime ou pratique le mensonge! » (22, 15). Il s'agit encore de l'effet parabolique. Nous retrouvons ici une loi de la cité, d'un corps nouveau où il n'y a que la vérité absolue (cf. 21, 27).

C'est avec et dans ce corps nouveau que s'accomplit la figure de la Femme, manifestant les deux mondes différents (le monde de Ap. 12 et le monde de Ap. 17) qui sont autant d'éléments nécessaires à son accomplissement (Ap. 19 et 21). Un tel parcours n'exprime rien d'autre que l'itinéraire humain qui chemine à travers des épreuves vers l'aboutissement. Nous sommes là devant un impossible absolu, non pas vraiment une chose, mais un réel au cœur même des écritures.

Nous pouvons établir la structure de la Béatitude qui correspond à celle de la victoire dans le chapitre précédent :



Ainsi, la joie d'entrer dans la cité s'identifie à la joie de demeurer auprès de Dieu. Il n'y a qu'une place de reconnaissance du côté de l'humanité. Il s'agit pour l'humanité de reconnaître son identité, de demeurer auprès de Dieu dans l'écoute de la parole de Dieu et dans des effets de sa propre parole. Il s'agit de parcourir le chemin de la parole. Le sujet lecteur se trouve dans cette attente tout comme la figure l'est.

3.2.3. Une structure en spirale

L'*Apocalypse* est un corps constitué globalement par la succession de quatre blocs narratifs, les septénaires. Mais ces septénaires ne sont pas simplement juxtaposés. Les échos et les reprises sont continuels et reliés à la succession d'émergence de la parole à chaque septénaire. C'est une structure en spirale de la *totalité signifiante* qui focalise ce qui vient, celui qui vient.

L'*Apocalypse* présente deux types du « je » en discours : d'une part, le « je » qui se réfère à Dieu, et d'autre part, le « je » qui est mis en scène par l'écrivain visionnaire :

1) Il s'agit d'abord de l'émergence d'une parole, de l'émergence d'une énonciation dans l'énoncé : « Voici je viens bientôt » (22, 7). Ce « je » est intervenu plusieurs fois dans l'*Apocalypse* : « je suis l'Alpha et l'Oméga » (1, 8 ; 22, 13) ; « Je sais tes œuvres, ton labeur et ta persévérance, et que tu ne peux tolérer les méchants » (2, 2) ; « je viens bientôt » (22, 7.12.20) ; « Moi, Jésus, j'ai envoyé mon ange pour vous apporter ce témoignage au sujet des Églises. Je suis le rejeton et la lignée de David, l'étoile brillante du matin » (22, 16). Du point de vue narratif, ce « je » est le sujet opérateur. Du point de vue discursif, c'est une figure complexe : tous ces « je » inscrits dans le texte sont des inscriptions de l'énonciation dans l'énoncé, mais chaque fois, ils renvoient aux acteurs variés de l'énoncé : le visionnaire, l'Église, le « vous » ; ce « je » peut être globalement et référentiellement Dieu, mais chaque fois avec un rôle thématique différent : le Fils d'homme, le juge, l'époux, le Messie. C'est de « la parole vive » représentée dans le texte de l'*Apocalypse*.

2) L'autre « je » qui est mis en scène par l'écrivain visionnaire dans l'*Apocalypse* : « Moi, Jean, votre frère et votre compagnon dans l'épreuve, la royauté et la persévérance en Jésus, je me trouvais dans l'île de Patmos à cause de la Parole de Dieu et du témoignage de Jésus » (1, 9). Ce « je » dans l'énonciation énoncée est celui qui atteste ce qu'il a entendu et vu : « Moi, Jean, j'ai entendu et j'ai vu cela » (22, 8). L'écrivain visionnaire, Jean, nous transmet par écrit ce qu'il a vu et entendu. Mais il ne livre pas tout. L'expérience de la vision et de la parole peut être référée d'abord à l'événement du passé et à ses effets présents. Il est le serviteur et le témoin de la parole ; c'est à cause de la parole qu'il se trouve à Patmos. Ce sont deux tissages : au niveau de la communication, Jean est rattaché à la fois au destinataire et au destinataire, tandis que, au sens plus profond de la communication, il ne s'identifie ni avec l'un, ni avec l'autre. Il s'agit de « la parole vive » dans laquelle émerge l'Altérité absolue.

3) En plus, c'est l'invitation à la parole dans l'*Apocalypse* : « Heureux celui qui garde les paroles prophétiques de ce livre » (22, 7) ; « Je l'atteste à quiconque entend les paroles prophétiques de ce livre » (22, 18). Il s'agit de la mise en place des « effets attendus » de la parole : la parole en corps, la corporité. Grâce à cette parole devenue corps, le lecteur énonciataire est aussi invité à devenir sujet d'une parole à venir. Cela permet peut-être de préciser le rôle de la parole : il ne s'agit sans doute pas d'un discours qui informe, mais d'une énonciation qui montre et d'une adresse qui vise des corps d'auditeurs. Le désir de l'Autre est sans cesse présent.

Essayons de préciser la caractéristique de la révélation de l'*Apocalypse*. Elle nous est donnée comme un événement de rencontre. Cette révélation n'est plus uniquement une connaissance ou un savoir transmis dont le lieu de réception principal est l'intellect.

Dans le texte de l'*Apocalypse*, l'expérience de la voix est située dans un espace et dans un temps particuliers, comme sur une autre scène. Jean « entend une voix » derrière lui, il « se retourne » pour « regarder », il « voit », il « tombe à terre », il « est touché par la droite » de celui qui parle et qu'il a vu (cf. 1, 10-17). Il s'agit d'une transformation, d'une conversion.

Ainsi, l'*Apocalypse* nous invite à la vie, à la rencontre inattendue. La Noce est déjà annoncée, mais elle n'est pas encore célébrée : « L'Esprit et l'Épouse disent : Viens ! Que celui qui entend dise : Viens ! Que celui qui a soif vienne, que celui qui le veut reçoive de l'eau vive, gratuitement » (22, 17). C'est une ouverture de l'écriture à la vision et à la parole. L'écriture est le témoignage sous la forme de l'invitation, elle nous invite à la réalisation ultime de la vérité, à celle de l'amour.

BILAN

Dans ce chapitre, nous avons étudié spécialement la figure de la Femme dans son devenir. Notre étude est donc consacrée à observer son parcours figuratif à partir des formes diverses dans le texte de l'*Apocalypse*.

A. À quoi sert-il, le parcours figuratif ?

Dans le parcours figuratif de la Femme, il y a mère, réfugiée, prostituée, fausse prophétesse, fiancée et cité sainte. La Femme réunit ainsi des statuts différents qui ne sont pas identifiables l'un à l'autre, mais qui se complètent et se croisent pour l'organisation du texte. La Femme est dans la transformation. En d'autres termes, elle est en devenir vers l'accomplissement des figures : au long du parcours s'élaborent la fonction référentielle, la sémantisation et la désémantisation de la figure de la Femme.

Dans ce chapitre comme dans le précédent, nous avons pu remarquer l'articulation figurative au plan narratif, mais aussi l'écart figuratif, c'est-à-dire, l'autre instance d'énonciation au plan discursif. C'est l'écart figuratif qui nous permet de chercher l'ÊTRE au-delà du PARAÎTRE. Le signifiant perturbe l'ordre du signe et introduit celui du non-sens. On passe alors du signe à la figure, du figuratif au figural, du visible au visuel. Si la sémiotique du signe a comme but la réalisation d'une représentation du monde naturel, la sémiotique du discours est à l'œuvre en vue d'un autre monde : réel. L'organisation du texte se déploie dans les rapports entre vision et discours, signification et énonciation. Il s'agit de la question du corps où s'articulent la manifestation et les structures de l'immanence du texte. Il s'agit de l'horizon d'attente qui nous appelle à poursuivre notre aventure au-delà du savoir.

La pratique de lecture engage donc le parcours figuratif où il y a une opération de sémosis, un modèle de structures de plans de l'immanence et un processus de relations intersubjectives conditionnées par la structure d'une interprétation. Nous retrouvons alors sous les figures les données du savoir encyclopédique sur le monde : dans le discours, « le lin pur » est identifié aux « œuvres justes des saints » pour les noces de l'Agneau.

Nous passons ainsi de la *rationalité pratique* (le monde naturel décrit par le lin) à la

rationalité figurative (le monde réel qui est supposé par les œuvres justes). Mais, comme il s'agit d'un parcours figuratif, il est alors question d'une opération nécessaire à un *accomplissement*⁴⁴⁹. Se revêtir par le lin, c'est permettre l'établissement d'une totalité signifiante du texte.

À l'horizon de l'*Apocalypse*, l'accomplissement est une recreation. Comme « le lin pur » et « des œuvres justes des saints » sont configurés, la préparation du vêtement et l'écoute de la parole sont en lien pour la Béatitude : « Heureux ceux qui lavent leurs robes, afin d'avoir droit à l'arbre de vie, et d'entrer, par les portes, dans la cité » (22, 14). L'épisode du lin et des œuvres justes introduit ainsi dans le discours global une rationalité figurative et un recours à l'énonciation.

S'il est vrai que les signes et figures se prêtent à des saisies multiples en raison de la totalité signifiante, la question se pose de savoir comment garantir la lecture figurative des textes figuratifs. Dans l'*Apocalypse*, les éléments d'analyse sémiotique de la figure de la Femme montrent comment le texte introduit dans les prises de paroles des configurations discursives, jusqu'on passe d'un monde naturel à un monde réel. Le jeu d'énonciation sert à la construction d'un parcours figuratif et la mise en œuvre d'une rationalité figurative. Et celle-ci construit des enchaînements figuratifs qui conditionnent l'apparition du sens (de la forme du sens) et renvoient à la mise en œuvre de la langue dans le discours.

B. La Femme de l'*Apocalypse*

Dans l'*Apocalypse*, la Femme est en devenir vers l'accomplissement. Du signe à la figure, de la déformation à l'horizon de discours, elle a fonction d'établir la *totalité signifiante* du texte.

Dans son premier état, la Femme est dans la relation avec Dieu en qui elle est protégée. Autrement dit, cette Femme représente uniquement son appartenance à Dieu. Tandis qu'en tant que Prostituée et fausse prophétesse, la Femme se trouve dans une relation avec Satan ou la Bête. En ce qui concerne la relation collective avec la Prostituée, il n'y a pas de distinction entre les eaux et la terre, celles-ci sont en état de confusion ainsi que les rois et les habitants de la terre. La Prostituée est expulsée à cause de ses œuvres de prostitution et de ses paroles non véridiques.

C'est l'Épouse de l'Agneau qui est revêtue des œuvres justes des saints dans la relation à la fois filiale et nuptiale avec Dieu. Enfin, l'énonciation du texte déploie un dispositif relationnel significatif sur la base du statut dialogique : « Oui, je viens bientôt. Amen, viens, Seigneur Jésus » (22, 20). Dans cette finale, le lecteur énonciataire se trouve aussi dans l'état d'union où l'énonciateur et l'écrivain visionnaire se trouvent unis.

Avec la Femme, nous passons de l'ordre des signes décodables à la chaîne discursive interprétable. Cela nous permet de dégager une organisation figurative d'ensemble dans laquelle la manifestation textuelle développe un univers de signes liant signifiant et signifié, tandis que la signification immanente sépare l'expression du contenu jusqu'à ne plus le représenter.

⁴⁴⁹ À propos de cette question, voir L. PANIER, « Discours et figures dans le récit : Dispositifs paraboliques et énonciatifs dans des séquences narratives »... p.27-30.

L'histoire des figures correspond à la suite des transformations qui affectent les rapports d'une position initiale de croire et d'une position terminale, correspondant à la vérité. Le monde ancien disparaît et le monde nouveau apparaît. Mais ce dernier n'est pas tout à fait nouveau, puisqu'il est établi sur le fondement de la relation étroite avec Dieu auprès de qui la Femme était déjà sauvée. Autrement dit, le monde nouveau est une recreation ou un renouvellement de la relation filiale et amoureuse avec Dieu pour que l'humanité demeure à jamais auprès de Lui. C'est une aventure humaine, une traversée pour une vie nouvelle.

Or, il y a encore l'émergence d'une parole : « Voici, je fais toutes choses nouvelles » (21, 5). Autrement dit, tout l'itinéraire humain vers une vie nouvelle va à Celui qui ordonne d'écrire et continue de dire : « C'en est fait. Je suis l'Alpha et l'Oméga, le commencement et la fin » (21, 6). Comme nous l'avons mentionné dans nos remarques de l'ensemble du livre, cette déclaration comprend deux notions : le « sujet » et le « signifiant », ainsi que la relation de l'un avec l'autre ; il ne s'agit donc pas de définir le sujet, mais plutôt de le représenter par un rapport ⁴⁵⁰. La déclaration d'identité ainsi formulée signale et annonce une *totalité signifiante*.

Avec la Femme, l'*Apocalypse* redéfinit enfin la relation entre Dieu et l'humanité comme relation du désir : « À celui qui a soif, je donnerai de la source de l'eau de la vie, gratuitement » (21, 6). À travers une traversée de l'*Apocalypse*, Dieu nous appelle ainsi comme un sujet singulier vers une relation nuptiale et filiale. Nous y reviendrons dans notre troisième partie.

⁴⁵⁰ Jean CALLOUD, « Je suis l'alpha et l'oméga. L'Apocalypse à la lettre », communication prononcée au colloque du CADIR à Lyon en 2006 ; à paraître dans *Sémiotique et Bible*, n°138, Janvier 2008.

TROISIÈME PARTIE : LIRE LA BIBLE, EN SÉMIOTIQUE

CHAPITRE PREMIER. : QUELQUES RÉFLEXIONS À PARTIR D'UNE LECTURE DE L'APOCALYPSE

La sémiotique est une pratique scientifique qui vise à décrire la signification telle qu'elle se manifeste dans des textes, des images, des musiques, des pratiques sociales, des constructions architecturales, etc. Le sens est *un effet* perçu dont on va chercher à décrire les conditions d'émergence et d'organisation. Lire un texte, en sémiotique, c'est donc construire une organisation cohérente du sens.

La théorie et la méthodologie sémiotiques proposent des procédures de cette construction au service de la lecture et de l'interprétation de la Bible. Il s'agit de construire la signification telle qu'elle se trouve produite dans les textes bibliques. Cependant, depuis environ 1970 où la sémiotique a rencontré la Bible, l'étude de ce corpus a posé à la sémiotique des questions particulières. La Bible est mise à l'épreuve de la sémiotique autant que la sémiotique s'est trouvée mise à l'épreuve de la Bible⁴⁵¹.

C'est pourquoi, lire l'*Apocalypse* en sémiotique était pour nous une aventure vers un

monde inconnu mais fondamental. Après l'avoir ainsi lue, il est donc nécessaire de réfléchir sur des questions soulevées par une telle lecture. Avant de parler d'une sémiotique biblique dans le chapitre suivant, nous réfléchissons dans ce chapitre sur la dimension figurative et sur la littérarité qui nous paraissent importants.

1. LA DIMENSION FIGURATIVE

À partir de notre lecture de l'*Apocalypse*, nous avons remarqué la dimension figurative qui accompagne le phénomène de dédoublement de la figure et de l'opération figurale.

1.1. Le dédoublement de la figure

Dans la corrélation de la vision, de la parole et de l'écriture de l'*Apocalypse*, la figure de la Femme se trouve convoquée pour les opérations différentes qui organisent le parcours figuratif :

- Dans le ciel, la Femme apparaît comme un *signe*. Elle est une mère qui enfante un fils et s'enfuit au désert. Elle est dans le déplacement.

- Au désert, la Femme est une *marque* plutôt qu'un signe, rappel de la providence divine. Elle assure la fonction de *marque* pour l'identification des sujets. Loin de rester comme un signe thématizable, elle devient une figure, « non-signe », qui désigne la singularité d'un sujet dans le parcours figuratif.

- Dans le parcours figuratif de la Femme, il y a la Mère réfugiée, la Prostituée, la fausse Prophétesse, la Fiancée et la cité sainte. La Femme réunit ainsi des statuts différents qui ne sont pas identifiables l'un à l'autre, mais qui se complètent et se croisent pour l'organisation figurative du texte. Il s'agit non seulement de l'*articulation figurative* au plan narratif, mais aussi de l'*écart figuratif*, c'est-à-dire, de l'autre instance d'énonciation au plan discursif. Par exemple, l'« Épouse de l'Agneau » dans le discours (19, 7 ; 21, 9) est substituée par la « nouvelle Jérusalem » dans la vision (21, 10). De même, la « Prostituée » en Ap. 17 se substitue par la « Babylone » en Ap. 18. D'ailleurs, le « lin » de l'Épouse et les « œuvres justes des saints » se rejoignent sur l'isotopie thématique (fidélité) dont ils sont les représentants figuratifs (19, 8).

- La Femme est dans la transformation. En d'autres termes, elle est en devenir vers l'accomplissement des figures. Avec la Femme, le lecteur passe de l'ordre des signes décodables à la chaîne discursive interprétable. Cela nous permet de dégager une organisation figurative d'ensemble dans laquelle la manifestation textuelle développe un univers de signes liant signifiant et signifié, tandis que la signification immanente sépare l'expression du contenu jusqu'à ne plus le représenter. Du signe à la figure, de la défiguration à l'horizon de discours, tantôt avec cohérence, tantôt avec perturbation, la *totalité signifiante* produit son effet dans lequel le figuratif reste à l'état figural.

⁴⁵¹ Louis PANIER, « Approche sémiotique de la Bible : de la description structurale des textes à l'acte de lecture », *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques* (dir. Christian BERNER et Jean-Jacques WUNENBURGER), Paris, PUF, 2002, p.199 ; id., « La sémiotique et les études biblique », *Questions de sémiotique*, (dir. Anne HENALT), Paris, PUF, 2002, p.361.

- En fin de son parcours figuratif, la Femme trouve à être *signifiant sans signifié* pour l'émergence de la parole. C'est l'Épouse de l'Agneau qui s'est revêtue des « œuvres justes des saints » dans la relation à la fois filiale et nuptiale avec Dieu. L'énonciation du texte déploie alors un dispositif relationnel significatif sur la base du statut dialogique comme le suivant : « Oui, je viens bientôt. Amen, viens, Seigneur Jésus » (22, 20).

C'est donc le dédoublement – qui n'est pas une répétition – entre la vision et le discours et qui organise une chaîne discursive discontinue. À partir des configurations discursives disponibles, le texte convoque ces éléments figuratifs et les dispose de façon particulière en discours. Il ne s'agit pas seulement de représenter (donner à voir) un monde fictif ou réel. Une fois disposée par le texte, l'organisation figurative contribue à construire une forme figurative (ou discursive) du contenu.

Autrement dit, c'est l'écart qui a comme effet de rompre le monde des signes au profit d'un axe de parole. Il faut donc tenir le dédoublement ou l'écart des figures. Tout au long de notre travail de l'*Apocalypse*, nous avons vu plusieurs fois l'écart ou la faille ou bien encore « la pierre d'achoppement » entre vision et parole, sensible et intelligible, signification et énonciation. Il y a quelque chose à voir au-delà de ce dédoublement, de cet écart.

Selon la théorie sémiotique narrative, l'organisation narrative se déploie sur deux dimensions : une dimension pragmatique dont relèvent les événements racontés et une dimension cognitive dont relèvent l'évaluation et l'interprétation des événements ; pour reprendre Geninasca, ce sont une rationalité pratique et une rationalité mythique⁴⁵². Les textes bibliques portent en eux l'entrecroisement complexe de ces deux dimensions : tantôt les éléments cognitifs assurent l'évaluation et la vérification des opérations pragmatiques réalisées, tantôt ce sont les éléments pragmatiques qui viennent réaliser les données de l'interprétation cognitive.

Ce ne sont pas seulement des transpositions figuratives ou des comparaisons de valeurs⁴⁵³, mais c'est le langage lui-même qui devient un accès à la réflexion⁴⁵⁴. Comme nous en avons parlé plus haut, la parole consiste tantôt à informer, tantôt à signifier ; les discours informatifs proposent une description du monde naturel, tandis que les discours signifiants sont réflexifs si bien qu'ils construisent des conditions d'émergence de la signification discursive et de leur propre énonciation.

Il faut donc reconnaître le dédoublement de la figure pour la sémiotique du monde naturel et pour la sémiotique du discours⁴⁵⁵. Si la sémiotique des signes a comme fonction la réalisation d'une représentation du monde naturel, la sémiotique du discours

⁴⁵² J. GENINASCA, « Le discours n'est pas toujours ce que l'on croit » ... p.110.

⁴⁵³ Si on s'arrête seulement aux valeurs du texte, on risque de rester prisonnier dans la conceptualisation. Par exemple, l'image d'un Dieu jaloux du pouvoir humain dans le récit de la tour de Babel. Voir Jean DELORME, « Incidences des sciences du langage sur l'exégèse et la théologie »... p.307 ; voir également Groupe d'Entrevernes, *Analyse sémiotique des textes*, PUL, 1979, p.157-191.

⁴⁵⁴ J.-C. GIROUD & L. PANIER, « Sémiotique du discours religieux », *Revue des sciences humaines*, n°201, Tome LXXII, Janvier-Mars 1986, p.127.

est à l'œuvre en vue d'un autre monde, un monde réel, parce que « le discours n'a pas de réalité en dehors de la stratégie énonciative qui l'engendre ⁴⁵⁶ ». À ce propos, nous avons parlé de l'horizon d'attente qui mène notre aventure au-delà du monde naturel ⁴⁵⁷. Il est alors question de dire une opération nécessaire à un accomplissement, à un corps des figures.

Dans le livre de l'*Apocalypse*, l'« Épouse de l'Agneau » et la « nouvelle Jérusalem », la « Prostituée » et la « Babylone », le « lin » de l'Épouse et les « œuvres justes des saints », ces dédoublements de la figure permettent d'établir une totalité signifiante. Il ne s'agit pas seulement d'une métaphore de mots, il s'agit de la mise en discours d'une figure dans un parcours ou les figures signifient l'une par rapport à l'autre. Ce double effet ou double état de la figure est enfin au service de la constitution d'un corps dans l'acte de lecture.

2.2. L'opération figurale

C'est la sémiotique de la totalité signifiante qui propose ainsi une autre voie du discours à laquelle le discours renvoie : le discours renvoie à un acte énonciatif. Il ne s'agit pas seulement d'observer le texte comme la représentation du monde, mais de faire surgir l'émergence de la parole à travers l'opacité produite du langage. S'il en est ainsi, l'opacité ou l'achoppement n'est pas à éviter, mais à traverser.

L'organisation discursive du plan figuratif multiplie, déforme le *point de vue*, si bien qu'elle a à la fois la continuité et la discontinuité dans le texte : Ainsi mises en discours, « les grandeurs figuratives n'obéissent plus aux règles d'agencement de la sémiotique du monde naturel ⁴⁵⁸ ». Autrement dit, la mise en discours des figures fait surgir la consistance du langage et son opacité. Elle s'intéresse dès lors à la *fonction iconique* des éléments figuratifs plus qu'à la perception du monde sensible. Les grandeurs figuratives sont ainsi au service de la signification et de l'énonciation.

Nous trouvons là le statut « figural » du figuratif comme le « point aveugle » dans l'œuvre picturale. Lorsque nous suivons les effets de la défiguration dans l'acte de lecture, nous passons du figuratif au figural, du visible au visuel. Dans d'autres termes, ce caractère figural ou visuel du discours s'annonce déjà par la défiguration (ou déformation) cohérente du monde « qui n'est pas là seulement pour relancer la curiosité, mais une déformation dont la cohérence (discursive) signale un foyer, un point focal ⁴⁵⁹ ».

⁴⁵⁵ Louis PANIER, « Figurativité, mise en discours, corps du sujet » ... p.44.

⁴⁵⁶ Jacques GENINASCA, « Le discours n'est pas toujours ce que l'on croit »... p.116.

⁴⁵⁷ François Martin parlerait du « corps percevant » ou plutôt du « corps jouissant ». Dans les termes de Louis Panier, il s'agirait de la constitution du « corps du sujet lecteur, corps traversé par l'articulation signifiante (la signifiante) de la perception sensible et du langage, corps singulier, mais aussi corps social d'une tradition de lecture déployée à partir d'un corpus textuel (littéraire) ». Voir François MARTIN, « Devenir des figures ou des figures au corps »... p.142 ; Louis PANIER, « Figurativité, mise en discours, corps du sujet »... p.44.

⁴⁵⁸ Louis PANIER, « Figurativité, mise en discours, corps du sujet » ... p.45.

C'est comme dans le cas de la Femme de l'*Apocalypse*. Du signe à la figure, de la défiguration à l'horizon de discours, tantôt avec cohérence, tantôt avec perturbation, la totalité signifiante produit plutôt l'opacité ou le brouillage dans lequel le figuratif reste à l'état figural. Il s'agit d'un suspens du sens, d'une dissociation de la relation de signe entre le plan figuratif et son contenu thématique initial. À l'écart figuratif, la figure de la Femme perd son sens faisant surgir l'autre instance d'énonciation au plan discursif. Si le figural apparaît comme effet de brouillage dans la défiguration, la mise en discours ramène le lecteur à l'entendre, non plus à le savoir.

Ainsi, la totalité signifiante opère d'abord le dédoublement : le dévoilement et la délivrance, l'expulsion et la victoire, le lin et des œuvres justes des saints, l'Épouse de l'Agneau et la nouvelle Jérusalem. Arrive alors l'émergence des sujets : un collectif qui nourrit la Femme au désert, les âmes qui n'ont pas l'amour d'eux-mêmes, ceux qui demeurent dans les cieus, ceux qui observent les commandements de Dieu et gardent le témoignage du Christ, les invités au festin des noces de l'Agneau. Ce sont tous ceux qui semblent rester en arrière-fond, mais qui sont les vrais sujets qui apportent ou préparent la transformation. C'est là où le lecteur énonciataire est invité à l'horizon d'attente.

Dans la lecture de l'*Apocalypse*, la Femme nous a enfin conduit à la *conversion énonciative* : de la perte vers l'Autre. Comme le dit L. Panier, le « brouillage n'est pas une abolition de la représentation, mais une alerte qui signale, à l'horizon du plan figuratif du discours une autre référence, une autre visée⁴⁶⁰ ». C'est peut-être le « *détour* par les figures pour faire retour vers ce qui serait la Chose, qui en fait jamais ne pourra être la Chose mais sera toujours l'ultime butée avant la Chose : ce nœud de chair soumis à la signifiante qu'est le corps éveillé au langage et à la perception par la présence d'un autre corps parlant⁴⁶¹ ».

Il y a donc toujours du figuratif dans le discours et cela concerne un corps impossible à dire. Le discours, tel qu'il est ici conçu, n'est tout entier ni dans l'objet, ni dans le sujet. Sa réalité peut apporter aux attentes définies par la compétence d'un sujet, qui constitue le texte comme tout de signification.

2. LA LITTÉRARITÉ

Nous ne pouvons parler de la question sémiotique dans son rapport à la Bible sans évoquer la tension entre exégèse, théologie et sémiotique. Cette tension dure depuis leur rencontre, surtout dans le champ des études bibliques. Nous avons pu l'observer dans notre première partie à partir des épistémologies de la lecture de l'*Apocalypse* dans l'histoire. Mais quelle est la différence de la lecture sémiotique par rapport à telles épistémologies de la lecture ? En quoi notre lecture de l'*Apocalypse* est distincte à tel ou tel commentaire dans l'histoire ?

⁴⁵⁹ Louis PANIER, « Le statut discursif des figures et l'énonciation », *Sémiotique et Bible*, n°70, Juin 1993, p.18.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p.46.

⁴⁶¹ François MARTIN, « Devenir des figures ou des figures au corps »... p.144 : cité dans Louis PANIER, *ibid.*, p.46-47.

2.1. Un sujet de discours

Du côté des exégètes, grâce au renouveau biblique, on a affiné les critères de discernement littéraire et historique des traditions et des rédactions bibliques dans une perspective diachronique. Du côté des théologiens, on a produit des « théologies » à partir de l'histoire vraisemblable concernant Jésus et les communautés primitives. Quoi qu'il en soit des différences disciplinaires, il s'agissait de lire la Bible dans l'histoire.

Quant à la sémiotique, on la situe parmi les « méthodes nouvelles » d'analyse et d'interprétation des textes bibliques⁴⁶². Ces méthodes nouvelles sont synchroniques, puisqu'elles prennent le texte tel qu'il se présente au lecteur comme « un ensemble des faits linguistiques qui constituent ainsi un état de langue⁴⁶³ », et non dans le rapport à l'histoire. Parmi ces méthodes synchroniques, la sémiotique est considérée comme la plus opposée aux recherches accordées à l'histoire, on tend alors de lui prêter une place séparée de la lecture historique dans le champ des études bibliques⁴⁶⁴.

La lecture de la Bible en sémiotique concerne à la fois l'exégèse et la théologie, parce qu'il s'agit de la Bible et que la manière de lire et d'interpréter a de l'importance pour la réflexion théologique⁴⁶⁵. Mais, le point de rencontre doit être cherché au niveau de l'acte qu'il soit exégétique ou théologique, parce que l'acte n'est jamais purement subjectif ou purement objectif et qu'il implique un sujet⁴⁶⁶. Celui-ci n'est pas seulement un sujet défini par les contraintes convenues qui constituent l'exégèse et la théologie comme sciences.

À partir de nos préoccupations sémiotiques, il s'agit du « Sujet du Discours », qui

⁴⁶² Voir le chapitre 3 de notre première partie, notamment p.125-136.

⁴⁶³ A.J. GREIMAS, J. COURTÉS, « synchronie », *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1993.

⁴⁶⁴ Voir Jean DELORME, « Sémiotique et lecture des évangiles à propos de Mc 14, 1-11 », *Parole et récit évangélique. Études sur l'évangile de Marc*, Lectio Divina, Paris/Montréal, Cerf/Médiaspaul, 2006, p.278 ; voir également art. cit., *Naissance de la méthode critique*, Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem, Paris, Cerf, 1992, p.162.

⁴⁶⁵ Jean DELORME, « Lire dans l'histoire, Lire dans le langage », *Parole et récit évangélique. Études sur l'évangile de Marc...* p.20.

⁴⁶⁶ D'après Augustin, il y a trois dimensions de la foi : « fides qua creditur » (la foi subjective), « fides quae creditur » (la foi objective) et « initium fidei » (la foi absolue). Jean Delorme dit que « l'acte exégétique et théologique n'est jamais purement exégétique ou purement théologique ». Pour notre part, nous dirons que l'acte exégétique et théologique porte en lui-même la dimension objective, la dimension subjective et la dimension inattendue. Du point de vue herméneutique, ils'agit d'un sujet qui est déjà atteint et marqué par une parole, qui n'est pas de lui et avec laquelle il se débat. L'acte exégétique et l'acte théologique s'accomplissent dans le langage et par le discours, ils engagent ainsi *un sujet parlant*. Ce sujet ne parle pas seulement pour la communication ou pour la transmission du message. S'il en parle, il y a en lui plus que l'ordre du savoir. Dans le discours, il y a la parole, il y a quelque chose à entendre à travers cette parole. C'est une question qui se poserait pour toute sorte de lecture comme une question d'herméneutique.

permet à la fois d'avoir une distance par rapport à la théorie narrative et d'intégrer la problématique de l'énoncé à une théorie du discours et de son sujet. Reprenons dans les termes de J. Geninasca :

Tout sujet de l'énonciation implicite relève d'un Sujet de Discours. On ne saurait parler, en effet, d'un « Discours social », « religieux », « esthétique », etc., sans présupposer satisfaites des conditions d'intelligibilité et de sens pour un sujet. Tout acte de discours se présente ainsi comme l'actualisation particulière d'une rationalité et d'un croire. Dans le domaine des discours, la classe est logiquement antérieure aux éléments de la classe. On dira de tel discours-occurrence qu'il appartient à un Discours X, ou Y, pour désigner sa conformité à un type de rationalité et à un univers de croire. Le nombre des énoncés discursifs qui relèvent d'une même rationalité et d'un même croire est virtuellement infini, tout comme celui des acteurs en mesure d'assumer les rôles du Sujet de l'énonciation propre à un Discours particulier ⁴⁶⁷ .

Il existerait donc plusieurs lectures selon des rationalités et des discours. Il nous faut en tenir une théorie du discours, qui peut situer la lecture et l'interprétation dans le cadre de sémiotique.

Geninasca distingue alors deux types de discours : informatifs (ou transitifs) et signifiants (ou intransitif) ⁴⁶⁸ . D'après lui, notre parole n'est pas toujours au service de la même visée ; il s'agit tantôt d'informer, tantôt de signifier.

Les discours informatifs proposent une description, qui n'est pas phénoménologique mais indépendante des états du sujet énonçant, des états ou des événements du monde : ils sont subordonnés au savoir encyclopédique et ils composent les figures du monde naturel : par exemple, texte scientifique, texte didactique, presse, etc.

Tandis que les discours signifiants sont réflexifs : ils ne finissent pas par un objet dont ils parlent, mais ils construisent des conditions d'émergence de la signification discursive et de leur propre énonciation. Ce sont ces discours signifiants, dit-il, qui font la littérature, qui sont là pour être lu. Autrement dit, en les lisant on organise des possibilités de la signification. C'est ainsi que Geninasca propose de travailler sur la littérarité du discours.

L'*Apocalypse* comme tout autre texte est une construction de langage, lieu d'émergence et d'articulation de sens. Il pose certainement la question de la littérarité. Dans l'acte de lire, il y a donc le passage d'un monde à un autre, de la manifestation à la signification. Le travail sémiotique est de construire un tout de signification à partir du texte. Mais ce travail demande tout un outil pour essayer de construire une représentation, les effets de sens qui sont là. Il s'agit d'une question sémiotique : que se passe-t-il quand on lit un texte et comment cela se fait-il ?

Quelle que soit la réponse apportée à cette question sémiotique, il en résultera nécessairement une réorganisation de la littérarité : c'est assurer le passage du texte au discours et à son sujet, du savoir au croire. Un tel passage ne signifie pas un changement du point de vue, mais de la rationalité : de la « rationalité pratique » qui fait appel à une

⁴⁶⁷ Jacques GENINASCA, *La parole littéraire ...* p.95.

⁴⁶⁸ Jacques GENINASCA, « Le discours n'est pas toujours ce que l'on croit »... p.110.

forme de cohérence paradigmatique, à la « rationalité mythique » qui préside à la signification discursive. Geninasca dit finalement : à quoi sert la littérature ? à faire croire. Citons-le encore :

La littérature n'a pas à défendre des thèses, à argumenter au nom de certitudes dogmatiques, elle s'inscrit dans un espace de Discours, non tant en raison de l'éventuel engagement des auteurs que grâce au potentiel de désengagement qu'elle libère, au niveau le plus haut, par rapport à la quête d'un croire nouveau

469 .

En fait, cette question n'est pas toute nouvelle. Comme nous l'avons vu dans notre chapitre à propos des épistémologies de la lecture dans l'histoire, il y a la même idée chez les Pères de l'Église, surtout Origène et Augustin. Origène a insisté sur l'importance de l'interprétation spirituelle. Reprenant Origène, Augustin a distingué aussi des trois niveaux (degrés) de la lecture (historique, morale, spirituelle) et il a proposé la lecture spirituelle plus que la lecture littérale.

La lecture de l'*Apocalypse* nous a obligé à se poser des questions d'interprétation figurative. Origène et Augustin ont ainsi dégagé une herméneutique qui leur vaut aujourd'hui d'être reconnus comme les premiers vrais théoriciens de la sémiotique biblique⁴⁷⁰. Ce sont les premiers traités de sémiotique de notre ère qui ont été élaborés par ces auteurs anciens : théorie du texte et de la figure chez Origène, théorie des signes chez Augustin. Ces théories répondent à la particularité discursive du texte biblique, et au devenir discursif qui s'y déroule ; et elles se nouent autour d'une conception de l'énonciation⁴⁷¹.

Ce questionnement a resurgi de nos jours, dans la situation complexe et sans doute par les besoins du temps contemporain⁴⁷². Il s'agit d'apprendre à lire la Bible. Dans le

469 Jacques GENINASCA, *La parole littéraire ...* p.104.

470 Voir les notes complémentaires d'Isabelle BOCHET, *Augustin : la Doctrine chrétienne (Doctrina christiana) ...* p.439 : « Todorov choisit le *De Doctrina christiana* comme texte de référence pour caractériser "la stratégie patristique" : de façon générale, l'interprétation naît de la distance entre deux sens, le sens immédiat du texte biblique et celui d'un autre texte que Todorov appelle la "doctrine chrétienne" ; elle consiste à relier ces deux sens et à les identifier l'un à l'autre. » ; voir également, *ibid.*, p.442 : « Heidegger lui-même, dans son cours de 1923, caractérise le *De Doctrina christiana* comme "la première 'herméneutique' de grand style" ». Cette commentatrice apporte aussi les appréciations suivantes, *ibid.*, p.483 : « Les remarques d'Augustin sur le signe ont fait l'objet d'appréciations diverses, pour ne pas dire contradictoires : certains auteurs, comparant la théorie augustinienne aux théories antérieures ou aux travaux contemporains de sémiotique, ont souligné l'originalité et l'apport de la réflexion d'Augustin (cf. R. A. Markus ; R. Simone ; B. D. Jackson ; T. Todorov) ; d'autres, comme G. Madec, jugent hasardeux de vouloir trouver dans le *De Doctrina christiana* une sémiotique générale au sens moderne du terme et voient, dans le début du livre II, des "observations de bon sens qu'Augustin avait dû répéter bien des fois du temps où il était professeur, en s'inspirant des manuels de grammaire et de rhétorique qu'il avait à sa disposition." »

471 Louis PANIER, « La théorie des figures dans l'exégèse biblique ancienne - Figures en devenir », *Le Devenir...* p.147-157 ; *Sémiotique et Bible*, n°70, Juin 1993, p.14-24.

472 Concernant le changement légitime de la lecture des Écritures dans l'Église catholique, nous noterons seulement les promulgations suivantes : *Divino afflante Spiritu* (1943), *Dei Verbum* (1965) et *l'Interprétation de la Bible dans l'Église* (1993).

terrain interdisciplinaire (exégèse, théologie, philosophie, sciences du langage), la mise en question porte sur le langage, les conceptions, les manières de lire les textes. C'est l'acte de lire dans lequel l'accent est porté sur le langage humain, l'interaction communicative dans les textes et à leur articulation figurative et thématique, et enfin la question de l'énonciation. Le langage devient dès lors un lieu des interprétations différentes : par un type de rationalité (par un langage ou par une sémiotique), les discours s'articulent en type de discours en fonction de la différence d'univers de croire. La recherche sémiotique participe ainsi au « conflit des interprétations ».

2.2. Le corps du sujet

S'agissant de la littérarité et du passage du texte au discours et à son sujet, le texte de *l'Apocalypse* les assume en lui-même : il engage du passage des figures au corps.

- Avec l'Épouse de l'Agneau, la figure est prise dans la signification : le lin *palpable* devient la figure *parlée* des œuvres justes des saints (Ap. 19, 8).

- Avec le repas des noces de l'Agneau, le texte touche le corps du sujet de l'énonciation : « Écris : Heureux ceux qui ont été invités au repas des noces de l'Agneau » (Ap. 19, 9).

- La structure de *l'Apocalypse* constitue la création d'un corps, à partir de la transformation figurative, du monde ancien au monde nouveau. Il s'agit de la constitution d'un corps par la chaîne signifiante du texte, la totalité signifiante des signifiants intermédiaires entre le commencement et la fin : « Je suis l'Alpha et l'Oméga, le Principe et la Fin » (Ap. 1, 17 ; 21, 6 ; 22, 13). Dans la partie finale, il ne s'agit que du corps. L'énonciation est adressée comme une réponse donnée directement à l'énonciateur (« Amen, viens, Seigneur Jésus » : 22, 20).

La conception énonciative du corps engage ici une autre interrogation importante pour la sémiotique, autour de la notion d'*accomplissement*. Comme nous l'avons vu dans le parcours figuratif de la Femme, l'accomplissement des figures ne se trouve pas à une focalisation sur un événement, mais à l'état de signifiant sans signifié pour que la parole y surgisse.

Il s'agit sans doute du parcours d'un corps vivant à travers des figures. Autrement dit, il ne s'agit pas seulement d'un dépositaire fictif de la lettre, il s'agit de la mise en discours d'une figure dans un parcours⁴⁷³. La lettre doit être considérée comme le signifiant-arbre où les oiseaux viennent faire retentir leurs chants multiples⁴⁷⁴. Les grandeurs figuratives sont inscrites dans la forme d'un texte, elles en appellent ainsi au corps (d'un lecteur) et à la compétence énonciative dans l'acte de lecture.

Un texte biblique est essentiellement un discours raconté. Et pour cela, les récits contenant les événements et leurs enchaînements signifient en même temps autre chose

⁴⁷³ Paul BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei, p.27.

⁴⁷⁴ Pierre-Marie BEAUDE, « Paul Beauchamp, lecteur responsable », *L'unité de l'un et l'autre Testament dans l'œuvre de Paul Beauchamp. Actes du colloque des 15 et 16 octobre 2004. Centre Sèvres*, Paris, Éditions facultés jésuites de Paris, 2005, p.193.

que ce qu'ils affichent ⁴⁷⁵. Il convient de citer la définition du récit chez J. Delorme : **Allié à d'autres modes de discours (législatif, prophétique, hymnique, sapientiel, épistolaire, apocalyptique), le récit biblique s'inscrit dans le champ plus large de la Parole et sous sa primauté. [...] La narration, dans la Bible notamment, aborde souvent un réel qui résiste au langage. On touche ici à l'énonciation qui s'exprime par l'écriture et la lecture. En tant que mise en intrigue, elle est narration, avec narrateur et narrataire impliqués. Plus profondément, en tant que mise en discours, elle a affaire en eux avec le sujet parlant confronté à l'autre de la parole** ⁴⁷⁶.

C'est ainsi l'énonciation dans laquelle l'écriture et la lecture s'articulent. De ce point de vue, la lecture ou l'interprétation est une énonciation (celle de l'interprète) d'une énonciation (celle du texte interprété). En tant que mise en discours, l'énonciation est une compétence pour la lecture ⁴⁷⁷.

D'après L. Panier, cette compétence énonciative permet d'articuler en sémiotique l'Ancien Testament et le Nouveau Testament qui sont les deux ensembles dans la Bible ⁴⁷⁸. C'est à partir du rapport immanence-manifestation que ces deux ensembles peuvent être articulés, parce que comme le dit Augustin, le Nouveau Testament est caché dans l'Ancien et il manifeste l'Ancien ⁴⁷⁹. Dans l'affirmation de foi chrétienne, c'est Jésus-Christ qui est le référent unique des Écritures.

Pascal à sa manière montre que Jésus-Christ porte en lui les figures qu'il accomplit : « En l'Ancien Testament et au Nouveau Testament, les miracles sont faits par l'attachement des figures ⁴⁸⁰ ». Ainsi, la notion de l'accomplissement des Écritures appelle la lecture de l'enchaînement figuratif et la compétence énonciative.

2.3. La mise en discours

Il convient de revenir sur la mise en discours qui fait enfin la différence de notre lecture de *l'Apocalypse* par rapport aux autres épistémologies de la lecture.

La lecture est en quelque sorte comparable à l'interlocution : l'écrit dépossède l'auteur de son texte ; une fois écrit, il est sans destinataire ⁴⁸¹. C'est le lecteur lui-même qui se constitue en intersubjectivité de sorte qu'il est à la fois destinataire et destinataire du message : le lecteur le fait sien par la lecture, mais il en reste destinataire, car ce texte lu

⁴⁷⁵ A.-J. GREIMAS, « La traduction et la Bible », *Sémiotique et Bible*, n°26 (1982), n°32 (1983).

⁴⁷⁶ Jean DELORME, « Récit », *Dictionnaire critique de Théologie, PUF, Paris, 1998*.

⁴⁷⁷ Louis PANIER, « La sémiotique et les études bibliques » ... p.382.

⁴⁷⁸ Louis PANIER, art. cit., p.382-383 ; id., « La théorie des figures dans l'exégèse biblique ancienne », *Récits et figures dans la Bible* (dir. Louis PANIER), Colloque d'Urbino, Profac – Cadir, 1999, p.235-236.

⁴⁷⁹ Augustin, *Question sur l'Heptateuque*, 2, 73, dans la citation de *Dei Verbum*, 16.

⁴⁸⁰ Blaise PASCAL (852), dans Paul BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, I, Paris, Seuil, 1976, p.23.

ne sera jamais entièrement le sien. La mise en discours fait que les figures signifient la chaîne figurale et orientent l'opération énonciative de la lecture.

Dans la lecture, il s'agit avant tout du langage. R. Barthes propose une typologie des plaisirs des lectures⁴⁸² : 1) la lecture métaphorique où le lecteur prend plaisir aux mots ; 2) la lecture métonymique où le lecteur est tiré en avant le long du livre ; 3) l'aventure de la lecture et de l'écriture où la lecture est conductrice du désir. Autrement dit, il s'agit de chercher des sens, mais de les oublier pour porter un regard singulier sur le texte. Le lecteur est pris dans un renversement dialectique : finalement, il ne décode pas, mais sur-code ; il ne déchiffre pas, mais se laisse traverser par les langages : il faut les passer, traverser.

Pour Geninasca, lire et interpréter un énoncé, cela signifie saisir le texte comme un tout de signification, comme un ensemble organisé de relations, comme un discours⁴⁸³. Comment peut-on saisir le sens quand on voit les choses, quand on les entend ? Il est possible qu'il existe plusieurs manières de saisir la signification, qu'il y ait plusieurs modes de perception sémantique. Pour articuler les rationalités différentes, il propose trois saisies possibles de la signification dont il s'agit de trois stratégies de lecture, trois dispositifs de significations différentes, trois formes d'interprétation⁴⁸⁴ : « saisie impulsive », « saisie molaire » et « saisie sémantique ».

Ce sont les possibilités de lecture à partir de regards différents, de rationalités différentes. Un texte devient alors discursivement interprétable et assure l'instauration de la totalité signifiante d'un discours. La mise en discours prend effet dans les enchaînements figuratifs singuliers dont *l'Apocalypse* est un bon exemple.

Poser la question du « sens » peut correspondre à une sémiotique du signe-renvoi qui engage ce que Geninasca appelle une « saisie molaire ». Or, en tant que pratique de la description de la signification, la sémiotique ne se contente pas de s'intéresser aux systèmes des signes et à leur fonction de communication. La signification est un phénomène plus dynamique et plus complexe que la communication des signes, parce qu'« il y a une épaisseur du texte, une consistance qui en fait une *réalité* originale et singulière, capable à la fois de résister et de provoquer à la lecture⁴⁸⁵ ».

⁴⁸¹ À partir des personnages du *Nom de la rose*, Eco fait l'expérience que le texte produit ses propres effets sans avoir aucun rapport à l'intention de l'auteur. Pour lire et interpréter un texte, il n'est pas nécessaire de connaître l'intention de l'auteur empirique. Entre l'intention inaccessible de l'auteur et l'intention discutable du lecteur, il y a l'intention transparente du texte qui réfute toute interprétation insoutenable. Le texte est là, et l'auteur empirique n'a qu'à se taire. Un texte ne sera pas lu ou interprété selon les intentions de l'auteur, mais selon une stratégie complexe d'interactions du texte et des lecteurs. Voir Umberto ECO, *Interprétation et surinterprétation*, trad. J.P. COMETTI, Paris, PUF, 2002, p.67-72.

⁴⁸² Roland BARTHES, *Le bruissement de la langue*, Paris, Seuil, 1984, p.44.

⁴⁸³ Jacques GENINASCA, *La parole littéraire ...* p.86.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p.59-239.

⁴⁸⁵ Jean DELORME, « Lire dans l'histoire, Lire dans le langage », *Parole et récit évangélique. Études sur l'évangile de Marc...* p.24-25.

C'est pourquoi, *l'Apocalypse* présente non seulement des cohérences et des homogénéités, mais plus souvent des incohérences et des ruptures. *L'Apocalypse* comme tous les textes propose des dispositifs figuratifs qui manifestent tout à la fois une instance d'énonciation et un état singulier de la signification. Le discours présuppose une sémiotique des ensembles signifiants qui articule nécessairement une « saisie molaire » et une « saisie sémantique »⁴⁸⁶. Le discours permet de passer de la représentation à la signification, où les rapports ne sont plus de cause à effet, mais de signifiant à signifié. La lecture sémiotique assure ce passage d'un monde à l'autre sans les confondre et fait surgir un sujet parlant dans ce passage.

CHAPITRE II. : VERS UNE SÉMIOTIQUE DISCURSIVE

Venons-en maintenant de nouveau aux évolutions de la sémiotique : si la Bible est mise à l'épreuve de la sémiotique, la sémiotique est-elle aussi trouvée mise à l'épreuve de la Bible ? Dans le champ des études bibliques, il s'agit de renouveler la lecture et l'interprétation. Dans la sémiotique comme discipline spécialisée, il ne s'agit pas d'établir une nouvelle théorie, mais d'exploiter certains aspects nouveaux en fonction de la particularité des textes bibliques.

La sémiotique biblique se situe dans le prolongement des travaux de Saussure, Hjelmslev et Greimas. Elle s'oriente cependant d'une sémiotique narrative vers une sémiotique discursive ou une sémiotique de l'énonciation. Les évolutions de la sémiotique ont eu lieu dans le travail sur la Bible ainsi que dans la sémiotique littéraire. Nous reprenons ici les termes de L. Panier :

Les études bibliques en sémiotique ont accompagné l'évolution de la recherche lancée par Greimas. Elles y ont apporté leurs propres questions et ont été caractérisées par une assimilation de la sémiotique narrative et par une insistance de plus en plus marquée de la réflexion sur la composante figurative et la question de l'énonciation. Les recherches sur la Bible ont appliqué les postulats fondamentaux de la sémiotique : différence, immanence et générativité. Ils ont pu donner forme à une pratique de l'analyse des textes, mais ils ont été modifiés par la pratique même de la lecture⁴⁸⁷.

La sémiotique a tenté d'appliquer sa théorie et sa méthodologie à la Bible, mais elle a été exploitée par la Bible. Depuis plus de trente ans de rencontre marquante entre la sémiotique et la Bible, la sémiotique biblique se définit ainsi peu à peu comme un champ

⁴⁸⁶ Jacques GENINASCA, *La parole littéraire ...* p.90 ; id., « Le discours en perspective », *Nouveaux Actes Sémiotiques*, n°10-11, PULIM, Université de Limoges, 1990, p.18-19.

⁴⁸⁷ Louis PANIER, « La sémiotique et les études bibliques », *Questions de sémiotique...* p.363, qui nous renvoie sur les contributions de A.J. GREIMAS dans *Groupe d'Entrevernes, Signes et Paraboles. Sémiotique et Texte évangélique*, Paris, Seuil, 1977 et CADIR, *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique*, (dir. L. Panier), Paris, Cerf, 1993.

spécifique.

Dans les pages qui suivent, nous noterons d'abord les apports de la sémiotique narrative aux évolutions de la sémiotique. Nous développerons enfin les questions actuelles de la sémiotique. Nous en avons dit quelques mots à la fin de notre première partie, mais il est temps d'y revenir plus longuement.

1. LES APPORTS DE LA SÉMIOTIQUE NARRATIVE

Élaborée à partir de Greimas, la sémiotique « générale » ou « standard » est une science de la signification, qui veut aborder le texte comme un ensemble signifiant construit, cohérent et autonome⁴⁸⁸.

Cette sémiotique s'inscrit dans une double tradition : d'une part, du structuralisme (recherches de Saussure et de Hjelmslev), et d'autre part, de l'anthropologie culturelle et sociale d'autre part (recherches sur les contes de V. Propp et sur les mythes de C. Lévi-Strauss). Chez Greimas, l'élaboration de la sémiotique veut accorder à une théorie du langage qui constitue des unités pertinentes et des règles d'organisation à un autre niveau : celui du discours.

La sémiotique greimassienne fournit la grammaire narrative en vue de l'application à l'analyse des textes : immanence, différence et générativité. Ces postulats fondamentaux de la sémiotique ne se limite pas aux éléments lexicologiques, elle concerne toutes les manifestations de la signification.

Le principe d'immanence définit « la clôture du texte⁴⁸⁹ », pour que la sémiotique se restreigne à la description des formes internes de la signification du texte ou aux articulations du « micro univers sémantique⁴⁹⁰ ». Parler du micro univers sémantique, c'est considérer le texte comme « un tout de signification ». Sur ce fond, l'analyse vise à décrire la forme du contenu. Le principe d'immanence sert l'analyse immanente parce que l'analyse n'a pas besoin de faire appel à des informations « extérieures » au texte (et relatives à l'auteur, aux événements racontés, aux situations décrites, ou à l'histoire de la rédaction du texte). Une fois le texte lu, le sens est perçu, la signification est construite.

Ce principe d'immanence est sans doute ce qui a le plus frappé les habitudes exégétiques de la Bible⁴⁹¹ ; il marquait non seulement un « retour aux textes » eux-mêmes tels qu'ils nous sont donnés à lire et dans l'état final où nous les rencontrons, mais aussi un souci d'objectivité en posant précisément le texte unique comme objet de l'observation.

⁴⁸⁸ À propos de l'histoire de la sémiotique, voir Anne HÉNAULT, *Histoire de la sémiotique*, PUF, Que sais-je ?, 1992.

⁴⁸⁹ A.-J.GREIMAS, *Sémantique structurale*, PUF, 1986, p.91-93.

⁴⁹⁰ A.-J.GREIMAS, *Du sens*, ... p.38.

⁴⁹¹ Jean DELORME, « sémiotique », *Dictionnaire de la Bible*, tome XII, col.281-333, Paris, Letousey & Ané, 1992, col.307 ; voir également Jean-Claude GIROUD & Louis PANIER, *Sémiotique*, Cahiers Evangile n°59, Cerf, 1987.

Comment décrire des formes internes de la signification ? La réponse de Greimas est la suivante : « percevoir des différences, cela veut dire saisir au moins deux termes objets comme simultanément présents ; percevoir des différences, cela veut dire saisir la relation entre les termes, les relier d'une façon ou d'une autre ⁴⁹² ». Chez Greimas, la signification se situe ainsi au niveau de la perception qui est un lieu épistémologique plutôt que linguistique, et qui consiste à définir l'exploration à l'intérieur du monde du sens commun, ou du monde sensible ⁴⁹³. Ce qui fait sens, c'est la transformation du sens, la différence ; la signification, c'est l'articulation du sens qui serait appréhendée par la différence, « d'un certain écart entre deux ou plusieurs grandeurs ⁴⁹⁴ ». Il s'agit du repérage des différences (paradigmatiques et syntagmatiques), de la construction des structures. Avec ce postulat de différence, on reste toujours dans la lignée du structuralisme : les relations priment sur l'énoncé.

L'histoire de la sémiotique a ainsi commencé par la supposition de la signification dans la structure interne qui organise des valeurs élémentaires. L'hypothèse de Greimas est établie dans le point de vue génératif de la sémiotique ⁴⁹⁵ :

- Le *niveau élémentaire* (ou *logico sémantique*), où le sens est articulé selon des relations simples et par les opérations premières de la logique. Ce niveau élémentaire est modélisé sous la forme du « carré sémiotique ».

- Le *niveau narratif*, où les opérations sont développées sous formes d'algorithmes. À ce niveau, l'énoncé peut se comparer à un spectacle: il y a les relations Sujet – Objet (Schéma actantiel), leurs transformations (programme narratif) et la mise en place des « valeurs ». La diversité de ces formes narratives s'est trouvée réglée par une grammaire narrative qui permet de décrire les récits : compétence, manipulation, performance, sanction. On parle d'une *sémiotique objectale*.

- Le *niveau discursif* (ou *figuratif*), où le contenu du texte se présente comme un agencement des parcours figuratifs dont l'articulation spécifique détermine des valeurs thématiques. Il s'agit de reconstruire le parcours figuratif ou des grandeurs figuratives autour de trois axes : acteur, temps, espace.

Le contenu global d'un texte peut donc s'organiser, et se décrire, sur trois niveaux d'articulation du sens : élémentaire, narratif, discursif en fonction desquels la théorie sémiotique permet de représenter la complexification du sens. Mais ce parcours génératif est une représentation théorique d'analyse.

Greimas observe d'abord la structure élémentaire, telle qui est articulée en deux sèmes : s vs non s. La structure élémentaire a une logique profonde qui gère et commande l'articulation des différences et une organisation des relations entre des

⁴⁹² A.-J. GREIMAS, *Sémantique structurale*... p.18.

⁴⁹³ *Ibid.*, p.8-10.

⁴⁹⁴ A.-J. GREIMAS, J. COURTÈS, « Différence », *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*.

⁴⁹⁵ A.-J. GREIMAS, J. COURTÈS, « Génératif (parcours) », *ibid.*

valeurs élémentaires. C'est le « carré sémiotique » de l'instrument proposé à ce niveau élémentaire de la signification⁴⁹⁶.

L'impact des postulats greimassiennes se trouve essentiellement dans la façon dont celle-ci formalise la signification d'un texte au niveau élémentaire⁴⁹⁷. Mais il va s'appliquer plus tard aux niveaux différents de l'analyse : narratif et discursif.

En effet, le principe d'immanence n'est pas au service de la lecture, mais plutôt de la description et de la construction des structures. C'est une sémiotique narrative, une sémiotique de l'énoncé. Pour répondre à la question de la lecture et de l'interprétation, le principe d'immanence va orienter la sémiotique vers les conditions de la signification du texte comme totalité signifiante.

Parler de l'immanence ou de la clôture du texte dans cette perspective, cela signifie que *le texte n'est que le texte* qui n'est pas identifiable à son contenu⁴⁹⁸. Dans l'approche immanente, le texte est considéré comme *le texte à lire et à interpréter*, comme le monument de la parole et du langage. Le principe d'immanence va associer ainsi au souci de l'énonciation, la sémiotique va s'orienter alors vers *une sémiotique de l'énonciation, vers la réflexion sur le discours et son sujet*.

2. LE TOURNANT THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE

C'est à partir des particularités des textes bibliques que les modèles généraux de la grammaire narrative sont affinés et relativisés⁴⁹⁹. Précisons ici le tournant théorique et méthodologique dont nous avons dit un mot à la fin de notre première partie.

2.1. Particularités des textes bibliques

Le modèle narratif repose fondamentalement sur la relation entre un Sujet et un Objet (valeur), et sur les transformations de cette relation. Mais la Bible résiste à ce modèle génératif : les sujets y sont définis dans une relation intersubjective plus que dans la relation à un objet ; l'attribution de l'objet préalablement visé n'est pas conforme au signe du manque, mais elle est considérée comme l'attestation de la relation intersubjective. Le pivot du récit est ainsi déplacé. À partir de ce détournement des parcours narratifs, les récits bibliques s'orientent sur un autre parcours. Il s'agit de la question du sujet qui va être posée différemment.

⁴⁹⁶ A.-J.GREIMAS, *Du sens...* p.137.

⁴⁹⁷ Anne PÉNICAUD, « Vers une lecture figurative de la Bible : les mutations de la sémiotique biblique », *Recherches de science religieuse*, Tome 89/3, Juillet-Septembre 2001, p.387.

⁴⁹⁸ Louis PANIER, « Approche sémiotique de la Bible : de la description structurale des textes à l'acte de lecture »... p. 202-203 ; « La sémiotique et les études bibliques »... p.365.

⁴⁹⁹ À ce propos, on peut lire Louis PANIER, « La sémiotique et les études bibliques »... p.367-369.

S'agissant du sujet instauré et reconnu, le statut des objets-valeur se trouve transformé dans les récits bibliques. Ces objets sont pris dans un échange verbal, ils deviennent des objets parlés entre les sujets : on a parlé alors d'*objets énonciatifs*⁵⁰⁰. Si l'objet-valeur est un objet narratif qui motive la quête du sujet, l'objet énonciatif est un objet figuratif. De ce point de vue, les récits bibliques appellent une conception nouvelle du statut de destinataire. Si celui-ci désigne un destinataire lié à une structure de communication dans le schéma actantiel traditionnel de la grammaire narrative, il ouvre une liberté d'un discours et d'une relation de parole⁵⁰¹.

À partir de la corrélation constante des plans pragmatique et cognitif, la Bible offre beaucoup de formes véridictives (discernement, reconnaissance et évaluation). Les récits bibliques posent le problème de la véridiction à partir des formes nombreuses et complexes. Quant à *l'Apocalypse*, la question de la véridiction se déploie à travers le parcours narratif et le parcours discursif.

Le statut de la véridiction concerne le problème de l'interprétation. Il s'agit de la totalité d'un ensemble narratif, mais elle ne se limite pas à des procès singuliers. L'événement raconté est pris simultanément dans plusieurs trames narratives, laissant finalement au travail de l'interprétation. Les récits bibliques ne se réduisent pas à la structure narrative qui en organise le récit. Une telle perspective oriente la sémiotique vers la lecture, vers la pratique de l'interprétation, et vers les conditions de la construction du texte comme totalité signifiante.

2.2. Le tournant du figuratif

Dans la recherche sémiotique sur les textes bibliques, le tournant théorique et méthodologique s'est opéré en effet dès qu'il s'agissait de rendre compte l'organisation figurative des textes. Comme le dit L. Panier, cela s'est fait concrètement dans l'étude des récits paraboles, à laquelle Greimas lui-même avait encouragé les sémioticiens du CADIR⁵⁰² et dans l'étude des épîtres du Nouveau Testament pour lesquelles l'usage de la grammaire narrative paraissait délicat⁵⁰³. Ils ont remarqué ainsi la dimension figurative du processus signifiant : la structure globale du corpus biblique engage une organisation figurative ; la signification est le parcours qui conduit de la figure à son accomplissement

⁵⁰⁰ À propos des jeux énonciatifs de l'objet, voir particulièrement Soon-Ja PARK, *La transformation énonciative de l'objet de valeur et l'objet énonciatif. Approche sémiotique de quelques récits évangéliques*, thèse de Doctorat, Université Lumière Lyon 2, 1997.

⁵⁰¹ Jean DELORME, « Sémiotique », *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, col.322.

⁵⁰² Louis PANIER, « La sémiotique et les études bibliques »...P.370, qui nous renvoie aux contributions de A.-J. GREIMAS dans Groupe d'Entrevernes, *Signes et Paraboles. Sémiotique et Texte évangélique*, Paris, Seuil, 1977 et dans CADIR (éd. L. Panier), *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique*, Paris Cerf, 1993 ; I. ALMEIDA, *L'opérativité sémantique des récits-paraboles*, Louvain-Paris, Peeters-Cerf, 1978 ; J. DELORME (éd.), *Parole, Figure, Parabole, Recherches autour du Discours parabolique*, Lyon, PUL, 1987 ; J. DELORME (éd.), *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*, Paris, Cerf, 1989.

⁵⁰³ Louis PANIER, *art. cit.*, qui nous renvoie encore à J. DELORME, « Une pratique de lecture et d'analyse des lettres du Nouveau Testament dans CADIR », *Les Lettres dans la Bible et dans la Littérature* (éd. L. Panier), Paris, Cerf, 1999, p.15-44.

Le figuratif chez Greimas est effectivement saisi dans le *parcours génératif*, dans « une relation structurale particulière qui recouvre la distance entre le niveau abstrait et le niveau figuratif du discours ⁵⁰⁵ ». C'est donc la notion d'écart ou de différence qui est à retenir plus particulièrement. En se situant en deçà des signes constitués, la figure fait aborder les structures de signification à partir d'une dissociation du signe, d'une distinction entre le figuratif et le thématique. La figure demande donc de prendre de la distance par rapport à une réalité qu'elle manifeste dans le texte.

S'agissant de l'organisation figurative des textes, la notion du figuratif n'appartient pas à la sémiotique narrative, au sens de « composante narrative » du parcours génératif. Reprenons dans les termes de L. Panier :

Dans la logique du programme génératif de Greimas, les grandeurs figuratives constituent la composante discursive qui vient prendre en charge, en vue de leur manifestation, les articulations narratives. Mis en forme, articulé selon la logique narrative, le contenu du texte est pris en charge, assumé par le niveau discursif que Greimas décomposait en plan syntaxique (ou figuratif) et plan sémantique (ou thématique). Dans cette perspective, le figuratif risque toujours d'être réduit au rôle de concrétisation (ou illustration) de thèmes ou de valeurs préalablement articulés aux niveaux les plus profonds du parcours génératif. L'analyse des textes consiste à franchir ce niveau figuratif pour comprendre de quelles structures profondes il est la manifestation ⁵⁰⁶.

Si, dans les contes, le texte se caractérise par des isotopies figuratives sur lesquelles on observe les transformations narratives, les textes bibliques présentent une grande complexité de ces plans de signification et des relations qu'ils entretiennent entre eux. Les textes bibliques portent la consistance du figuratif et la modalité particulière d'articulation du sens qu'est le *discours*. Il s'agit alors de mettre en place les conditions d'une sémiotique discursive.

Dans le récit de guérison d'une femme courbée en Luc 13, 10 par exemple, l'isotopie « guérir » est transposée et transformée par l'autre registre : « sauver » ⁵⁰⁷. Il se produit un écart figuratif entre deux configurations discursives : celle de la maladie comme « infirmité » et celle de la maladie comme « entrave » ; c'est Jésus qui introduit cette

⁵⁰⁴ À côté de cette remarque sémiotique, Paul Ricoeur qui s'est spécialisé dans l'herméneutique philosophique, insiste sur la dimension transcendante du langage biblique. D'après lui, le langage biblique est un exemple du langage poétique, parce qu'il provoque une « refiguration du réel », une expérience *figurative*. Voir Paul RICŒUR, « la spécificité du langage religieux », *Herméneutique biblique*, Présentation et traduction par François-Xavier AMHERDT, Paris, Cerf, 2005. Afin d'en rendre compte, Ricoeur se réfère lui-même à Ian T. RAMSEY, *Religious Language*, London, SCM Press LTD, 1957.

⁵⁰⁵ A.J. GREIMAS, J. COURTÉS, « Figure », *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*.

⁵⁰⁶ Louis PANIER, « Approche sémiotique de la Bible : de la description structurale des textes à l'acte de lecture »... p.208.

⁵⁰⁷ Pour l'analyse sémiotique de ce récit, on peut lire Louis PANIER, « Discours et figures dans le récit. Dispositifs paraboliques et énonciatifs dans des séquences narratives », *Sémiotique et Bible*, n°118, Juin 2005, p.22-27.

dernière dans son énonciation alors que la première est prise en charge par l'événement raconté. L'ensemble du texte est tissé ainsi des figuratifs distincts sans correspondance thématique entre eux. La configuration du « lien » (lier/délier) conditionne au texte une apparition du sens et renvoie à la mise en œuvre de la langue dans le discours.

Les récits bibliques ne se réduisent pas à la structure narrative et le niveau figuratif qu'ils développent ne consiste pas à illustrer une thématique abstraite qui en serait le propos véritable. C'est l'organisation figurative comme telle qui fait sens dans ces récits et elle renvoie non pas à un plan sémantique plus profond, mais à l'instance énonciative que présuppose cette organisation figurative. Le statut du figuratif est donc indissociable de celui de l'énonciation.

La réflexion du CADIR s'est développée dans cette ligne problématique et elle rejoint les travaux de J. Geninasca⁵⁰⁸. Il s'agit d'une orientation de la recherche vers une sémiotique discursive qui étudie la mise en discours des figures et développe une théorie de l'énonciation et de son sujet dans l'acte de lecture.

Avant de développer plus tard le rapport entre le figuratif et l'énonciatif, retenons pour l'instant que cette notion du figuratif est différente à celle de la sémiotique narrative. Elle n'est ni celle de la rhétorique (les « figures » ou « tropes ») ou de l'herméneutique (le « sens figuré » d'un mot ou d'une expression détourné de son « sens propre »), ni peut-être celle de la tendance phénoménologique de la sémiotique actuelle (figuratif allant avec « sensible » et « perception »). Une sémiotique du « figuratif » ou de l'énonciation va reprendre ces différents aspects

3. QUESTIONS ACTUELLES

Après son grand pas pour la sémiotique textuelle, comme l'écrit Geninasca, Greimas a laissé quelque chose à faire⁵⁰⁹. Appliqués aux études bibliques, les principes théoriques et méthodologiques de la sémiotique générale ont contribué ainsi à poser le problème de la lecture et à découvrir la consistance du *figuratif* qui apparaît indissociable du *discursif* et de l'énonciatif. Nous développerons ici ces questions actuelles de la sémiotique.

3.1. La figurativité

Dans le *Petit Robert*, la définition de la « figure » est comme la suivante :

Forme extérieure d'un corps ; Représentation visuelle d'une forme (par le dessin, la peinture, la sculpture) ; Personnalité marquante ; Représentation dans le plan ou dans l'espace euclidien des points, droites, courbes, surfaces ou volumes ; Partie antérieure de la tête de l'homme : face, visage ; Représentation par le langage (vocabulaire ou style).

⁵⁰⁸ Louis PANIER, « Approche sémiotique de la Bible : de la description structurale des textes à l'acte de lecture »... p.208, qui nous renvoie à J. GENINASCA, *La parole littéraire*, Paris, PUF, 1997 ; nous signalons aussi Jacques GENINASCA, « Du texte au discours littéraire et à son sujet », *Nouveaux Actes Sémiotiques*, n°10-11, PULIM, Université de Limoges, 1990.

⁵⁰⁹ Jacques GENINASCA, « Et maintenant », *Lire Greimas*... p.42.

La figure suggère ainsi spontanément l'extériorité, la représentation d'un corps ou d'un contenu par la disposition des formes. Il y a en effet des notions diverses de la figure selon les différents domaines ⁵¹⁰ :

1) Dans le champ de la rhétorique, la figure est assimilée au *trope* : il s'agit des tours, des détours du discours où s'indique et se joue le rapport de la langue et du sujet d'énonciation et ses effets sur les transformations du sens.

2) Dans le champ des études bibliques, la figure (« typos » ou « figura » en latin) est conçue comme le *sens figuré* ou le message iconique ou bien encore la scène discursive à interpréter. La figure ne renvoie pas immédiatement à un sens (contenu) équivalent, mais à l'accomplissement. Il s'agit des réflexions typologiques entre les deux Testaments ou des réflexions herméneutiques liées à l'exégèse traditionnelle.

3) Dans le champ de la sémiotique, la figure est une *entité de discours* (acteur, lieu, épisode, etc) en attente de réalisation ou d'accomplissement. Il s'agit de la question de la littérarité qui assume la compétence énonciative. La reprise ou la répétition de la figure concerne un écart, une différence où trouve place l'instance d'énonciation.

Avec de telles notions, les définitions de J. Calloud s'éclairent ⁵¹¹ :

- | | |
|---|----|
| 1) La figure est un voile. Elle cache, et l'ombre du voile est sans retour. Mais, ce faisant, elle signale, elle annonce. | 1. |
| 2) La figure annonce d'abord d'autres figures, une série ou une chaîne figurative. | 2. |
| 3) La figure est comme un objet, disposé là pour un éventuel sujet, dans l'axe énonciatif, non dans le champ narratif. | 3. |
| 4) La figure rompt avec le sens conceptuel ou avec le visible, le figuratif devient figural, la figure en appelle au sujet. | 4. |

Dans cette perspective, la figure est un élément discursif convoqué ou reconnaissable dans un texte à partir d'une configuration. Il n'y a de figure qu'en devenir, et sous deux aspects fondamentaux : 1) elle est prise dans le devenir, l'enchaînement de parcours et la chaîne figurale ; 2) elle est prise dans le devenir qui conduit vers l'accomplissement.

Il s'agit d'une *conversion énonciative* qui s'oriente d'une perte vers l'Autre. Il s'agit de devenir *signifiant sans signifié* pour l'émergence de la parole ⁵¹². C'est l'état figural des grandeurs figuratives qui renvoie à l'ordre du langage : la figure devient le signifiant défini par l'écart figuratif, mais instauré par le discours en acte. Ainsi devenant *signifiant sans*

⁵¹⁰ Louis PANIER, « Figurativité, mise en discours, corps du sujet »...p.42-43 ; voir également Young-Ju AN, *Figure et rencontre. Approche sémiotique du roman de GEORGES BERNANOS : Sous le soleil de Satan*, thèse de Doctorat, Université Lumière Lyon 2, 2007.

⁵¹¹ Jean CALLOUD, « Le texte à lire », *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique*, (dir. L. PANIER), Paris, Cerf, 1993, p.31-64.

⁵¹² On en parlera peut-être du « primat du signifiant » chez Lacan et du « refoulement originaire » chez Freud. Mais notre étude est prudente pour ces approches psychanalytique ou psychologique.

signifié, elle garde de la puissance figurative par laquelle elle signale un corps impossible à dire.

C'est là sans doute l'accomplissement de la figure. Paradoxalement, la figure s'accomplit par la perte de son sens. La perte qui fait parler, elle est donc la condition de l'émergence de la parole⁵¹³. La figure est le signifiant : elle n'a que pour fonction de montrer qu'après elle viendra le réel de la figure.

La mise en discours des figures ne peut pas être assimilée au savoir, à la représentation. Ainsi se pose en sémiotique discursive le fait de l'énonciation, non pas comme une communication du message. La question de la figure est liée à l'instance d'énonciation qui appelle un sujet comme corps percevant la signification dans son rapport au monde, dans son rapport à l'ordre signifiant du langage. Il s'agit des deux mondes différents. Reprenons dans les termes de D. Bertrand :

La figurativité se définit comme tout contenu d'un système de représentation, verbal, visuel, auditif, ou mixte, qui se trouve corrélé à une figure signifiante du monde perçu lors de sa prise en charge par le discours. Les formes d'adéquation, labiles et culturellement façonnées par l'usage, entre ces deux sémiotiques – celle du monde naturel et celle des manifestations discursives des langages naturels–, font l'objet de la sémiotique figurative⁵¹⁴.

La figurativité concerne, d'une part, le monde naturel, et d'autre part, le monde des manifestations discursives des langues naturelles. Cela permet d'affirmer que la figurativité porte déjà en elle les conditions de la perception, qui ouvre un autre monde. Comme nous l'avons mentionné plus haut, la sémiotique discursive repose sur le postulat hjelmslévien et alors qu'elle n'autorise pas un renvoi immédiat du discours à la référence ou à la représentation de la réalité. Cette réalité n'est lisible que comme un effet spécifique du discours et de son organisation.

Comme dans l'*Apocalypse*, la figure en types différents déployée au parcours narratif constitue la dimension figurative des discours. Grâce à la figure, le monde nous parle : en d'autres termes, « on ne réfère pas le réel, on le profère⁵¹⁵ ». Grâce à la figure, un sujet de la parole peut surgir dans l'articulation du monde naturel et du monde des langues naturelles.

La figurativité se présente comme « l'écran du paraître⁵¹⁶ », qui n'est plus au sens greimassien, mais qui devient désormais un espace sémiotique. Et par là implique un certain mode de croyance qui est fondamental à la perception, qui présuppose la perte du sens. On passe alors d'un monde naturel à un autre, du savoir au croire.

⁵¹³ Jean DELORME, « Sémiotique et lecture des évangiles à propos de Mc 14, 1-11 »... p.294-295 ; « Lire dans l'histoire, lire dans le langage »... p.206.

⁵¹⁴ Denis BERTRAND, *Précis de Sémiotique littéraire*, Paris, Nathan université, 2000, p.99.

⁵¹⁵ *Ibid*, p.102, qui nous renvoie à P. Fabbri, Introduction à l'édition italienne de *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, trad. fraç., *Nouveaux Actes sémiotiques*, PULIM, Université de Limoges, 1992.

⁵¹⁶ A.J. GREIMAS cité dans Denis BERTRAND, *ibid*, p.149.

Une sémiotique biblique nous mène ainsi à la pratique d'une stratégie de cohérence discursive qui crée un monde référentiel comme passage pour aller enfin vers l'Autre. Lire la Bible en sémiotique, c'est donc relever les effets signifiants du parcours qui se déroule des figures au corps.

3.2. L'énonciation

La pratique de sémiotique des textes bibliques a conduit à abandonner l'illusion de la grammaire narrative qui ne sert pas le travail de lecture. Elle s'insère désormais dans une opération de lecture et d'interprétation comme telle. La méthodologie sémiotique s'est développée alors en direction d'une « analyse discursive » qui considère le texte comme discours.

C'est l'approche immanente qui a permis de renouveler la lecture de la Bible et d'aborder de façon nouvelle des interprétations spirituelles chez les Pères de l'Eglise, telles que nous avons remarqué dans notre première partie. Sans arrêter dans la lettre et dans l'histoire, elle oblige à suivre l'esprit dans le texte, tel qu'il est considéré comme la manifestation d'une *totalité signifiante*. Le texte est à prendre comme le monument à visiter, le monument de la parole et du langage. Le texte a pour fonction de proposer les conditions de la signification.

Ainsi reformulé, le principe de l'immanence oriente la sémiotique vers la lecture et l'interprétation, et vers les conditions de la construction du texte comme *totalité signifiante*. Un sujet de la parole est convoqué par le langage mis en œuvre dans le texte et sa lecture. Le texte est à lire, et le lecteur fait partie de leur condition sémiotique. Le principe d'immanence nous conduit ainsi vers une *sémiotique de l'énonciation* dans laquelle il est nécessaire de réfléchir sur le discours et son sujet⁵¹⁷. Comme nous l'avons déjà souligné plus haut, cette *sémiotique du sujet* n'a aucun rapport avec la subjectivité psychologique. Elle est plutôt impersonnelle, parce qu'elle réagit parfois contre l'énonciation individuelle⁵¹⁸.

La notion de l'énonciation ne se réduit pas à l'acte de dire ou d'écrire qui se situe avant et en dehors de l'énoncé. On ne peut pas saisir immédiatement l'énonciation comme telle dans l'énoncé. Citons la définition de J. Delorme :

Sous cet aspect, l'énonciation n'est pas manifestée comme telle dans l'énoncé et ne peut l'être. Toutes les représentations d'un acte de dire (« Jésus disait à ses disciple »...) ou d'écrire (Gal 6, 1...), toutes les apparitions d'un « Je » ou d'un « Tu » dans l'énoncé renvoient à des actes et à des personnes historiques (portée référentielle) qui deviennent dans le discours des figures parmi d'autres, dont l'articulation implique une instance d'énonciation interne qu'elles ne manifestent

⁵¹⁷ À ce propos, voir Louis PANIER, « Approche sémiotique de la Bible : de la description structurale des textes à l'acte de lecture » et « La sémiotique et les études bibliques », qui nous renvoient aux travaux de J.-C. COQUET : *Le discours et son sujet*, vol. 1 et 2, Paris, Klincksieck, 1984, 1985 ; *La quête du sens*, Paris, PUF, 1997. Voir également Jacques GENINASCA, « Du texte au discours littéraire et à son sujet », *Nouveaux Actes Sémiotique*, n°10-11, PULIM, Université de Limoges, 1990.

⁵¹⁸ Denis BERTRAND, *Précis de Sémiotique littéraire...* p.56.

pas. C'est pourquoi nous distinguons « l'énonciation non énoncée » et « l'énonciation énoncée », i.e. signalée de quelque manière dans l'énoncé⁵¹⁹.

Pour ne pas confondre avec *l'auteur et le lecteur impliqués*, les sémioticiens préfèrent parler d'une *instance d'énonciation* qui contient une relation entre deux pôles d'*énonciateur* et d'*énonciataire*⁵²⁰. Tout énoncé suppose une instance d'énonciation, un acte d'énonciation, et la relation entre énonciateur et énonciataire se construit par le discours et reste comme lui virtuelle dans le texte. La force de la parole dépasse la conscience quoiqu'il soit de l'écrivain ou du lecteur. Si nous osons dire, c'est quelque chose de l'Esprit dont Origène et Augustin ont parlé dans la lecture spirituelle. Dans cette perspective, l'écriture est une marque ou une trace de la parole dans l'enchaînement des figures qui fait surgir un sujet d'énonciation.

Tout texte (énoncé) biblique comme tout autre texte, présuppose ainsi une énonciation. Il y a donc une instance d'énonciation, une position à partir de laquelle les éléments narratifs, figuratifs et thématiques sont disposés. Mais cette instance et cet acte ne sont pas directement observables dans le texte, on peut seulement observer dans le texte un jeu des sujets de la parole, jeu complexe de *débrayages* et d'*embrayages énonciatifs* (prises de parole, échanges, discours rapportés, etc). L'analyse sémiotique de l'énonciation consiste ainsi à relever dans le texte cet axe énonciatif, jeu complexe énonciatif.

Cette dimension énonciative montre qu'acteur, temps et espace s'écoulent de l'ancrage du texte dans son énonciation. Si l'auteur comme énonciateur potentiel se tient dans un « lieu qu'on peut appeler *l'ego hic et nunc*⁵²¹ » (je, ici, maintenant), l'écriture d'un texte lui impose d'avoir recours à des acteurs, des espaces et des temps, c'est-à-dire à des « non je », des « non ici », des « non maintenant ». Le texte ne conserve en lui rien d'un auteur, il garde par contre nécessairement la trace de l'acte énonciatif. On parle de « l'énonciation énonçante », ou principale pour désigner cet acte et cette instance présumés par le discours énoncé. On distinguera cette énonciation principale de « l'énonciation énoncée ».

C'est pourquoi, l'énonciation ne doit pas être confondue avec la communication du message entre un émetteur (locuteur, auteur) et un récepteur (auditeur, lecteur), mais elle doit être envisagée du côté des conditions de structuration du sens dans le texte. Appréhender le texte comme un énoncé, c'est reconnaître des *structures actorielles, temporelles et spatiales* qui attestent de son énonciation et l'y relient.

Ce sont les « grandeurs figuratives » qui constituent la composante discursive qui vient prendre en charge, en vue de leur manifestation, les articulations narratives. Sans laisser le figuratif à la réduction au rôle de concrétisation thématique, il est problème de franchir ce niveau figuratif pour comprendre de quelles structures profondes il est la manifestation. Il faut donc bien savoir situer l'analyse narrative, mais faire l'attention au

⁵¹⁹ Jean DELORME, « La sémiotique littéraire interrogée par la Bible (2) », *Sémiotique et Bible*, n°103, Septembre 2001, p.4.

⁵²⁰ *Ibid.*, p.4.

⁵²¹ A.-J. GREIMAS – J. COURTES, « énonciation », *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage ...* p.127.

niveau discursif, aux parcours figuratifs⁵²². Dans le cadre du CADIR, cela s'est fait concrètement dans l'étude des récits de parabole et des épîtres du Nouveau Testament pour lesquelles l'usage de la grammaire narrative paraissait délicat⁵²³.

Dès lors l'énonciation immanente du texte devient importante, mais elle est inaccessible autrement que comme une trace. Cette trace attribue au texte l'horizon inaccessible de son sens : « un sujet d'énonciation qui n'est pas représentable et dont témoignent la sélection et l'articulation des signifiants inscrits dans la matière de l'écriture⁵²⁴ ». La signification ne s'inscrit plus désormais dans les structures immanentes, mais dans l'instance d'énonciation.

BILAN

La rencontre entre l'étude du texte biblique et la sémiotique était un événement par lequel des évolutions sont advenues l'une pour l'autre. De sa théorie et sa méthodologie, la sémiotique est désormais *au service de la lecture et de l'interprétation* de la Bible. Le lecteur y devient « comme un interprète, engagé en personne dans une expérience où le sens se noue en lui et qui fait sens pour lui⁵²⁵ ». Cette expérience d'interprétation conduit le lecteur à suivre le chemin de la figure, c'est-à-dire, les parcours figuratifs jusqu'où il est interprétable.

La sémiotique biblique se repose sur la sémiotique générale. Son principe de l'immanence a orienté la sémiotique vers la lecture et l'interprétation. Son principe de la différence des trois niveaux structuraux a conduit à distinguer le figuratif et le thématique en rapport avec la mise en discours et l'énonciation. Posant le problème de la disjonction de ces trois niveaux structuraux, le parcours génératif a servi une représentation d'une théorie d'analyse et il a permis d'affiner le parcours figuratif comme un parcours méthodologique d'analyse qui concerne l'accomplissement des figures ou des figures au corps.

La mise en discours des figures s'oriente enfin vers une sémiotique discursive, et à partir de là une théorie de l'énonciation orientée se développe vers l'acte de lecture. La

⁵²² La question pour nous n'est pas de rejeter l'analyse narrative, mais de la situer par rapport aux autres niveaux, et de prendre des distances par rapport à la théorie du parcours génératif.

⁵²³ Voir Groupe d'Entrevernes, *Signes et Paraboles. Sémiotique et Texte évangélique* ; Louis PANIER (dir.), *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique*, Paris Cerf, 1993. Sur le discours parabolique, l'auteur signale aussi I. ALMEIDA, *L'opérativité sémantique des récits-paraboles*, Louvain-Paris, Peeters-Cerf, 1978 ; J. DELORME, *Parole, Figure, Parabole, Recherches autour du Discours parabolique*, Lyon, PUL, 1987 ; J. DELORME, *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*, Paris, Cerf, 1989 ; J. DELORME, « Une pratique de lecture et d'analyse des lettres du Nouveau Testament », *Les Lettres dans la Bible et dans la Littérature*, (dir. L. Panier), Paris, Cerf, 1999, p. 15-44 ; Jean DELORME, « La sémiotique littéraire interrogée par la Bible », *Sémiotique et Bible*, n°102, Juin 2001 ; Louis PANIER, « La sémiotique et les études biblique ».

⁵²⁴ Jean DELORME, « Sémiotique », *Dictionnaire de la Bible*, t. XII, col. 281-333.

⁵²⁵ Anne PÉNICAUD, « Vers une lecture figurative de la Bible : les mutations de la sémiotique biblique »... p.399.

sémiotique discursive nous assure le passage d'un monde à l'autre sans les confondre et faire surgir un sujet d'énonciation dans ce passage. Lire la Bible en sémiotique, c'est une rencontre inattendue de la parole. L'*Apocalypse* était pour nous un modèle sémiotique, un lieu par excellence de cette rencontre, dans laquelle nous sommes invités à la relation nuptiale et filiale avec Dieu.

Une sémiotique biblique s'opère ainsi à partir de la réflexion sur la composante discursive et son organisation figurative. La mise en discours des figures y est toujours indissociable de l'énonciation dans l'acte de lecture. C'est sans doute là que la question de l'inspiration peut s'ouvrir et que le lecteur est invité à l'écoute de la parole.

CONCLUSION

Dans cette thèse, nous avons posé le problème de l'épistémologie de la lecture biblique et proposé une lecture sémiotique à partir de notre travail sur l'*Apocalypse*. S'opérant à partir de la réflexion sur la figurativité et l'énonciation, une sémiotique biblique est au service de la lecture et de l'interprétation. C'est la lecture figurative que, d'une part, les Pères de l'Église ont pratiquée, et, d'autre part, qui a évolué aujourd'hui de la sémiotique narrative à une sémiotique discursive. Parti d'un vouloir lire autrement la Bible, ce travail peut nous orienter enfin vers une ouverture, celle de la « Lectio Divina ».

LIRE ET INTERPRÉTER

Dans l'*Apocalypse*, nous avons remarqué que la structure du texte constitue un corps du sujet et qu'elle concerne la conversion énonciative. L'acte de lecture et d'interprétation n'est pas simplement une répétition des connaissances, mais il fait l'appel au corps, à l'agir. Il s'agit d'une corrélation entre le savoir et le croire.

Augustin mettait en relief le croire dans la lecture et l'interprétation. Pour lui, la Bible est comme la lettre dans laquelle le lecteur doit découvrir l'esprit caché. Il insiste donc sur le sens spirituel plus que le sens littéral : il vise la lecture figurative, l'interprétation spirituelle. Mais cela ne signifie pas une négligence du sens littéral. Comme il l'a cité, le

rapport entre la lettre et l'esprit, le savoir et le croire est inséparable : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas. » (Is. 7, 9 ; *Epistula* 120). C'est la dialectique de la foi et de l'intelligence : il faut croire pour comprendre, mais la foi appelle l'effort d'intelligence qui reconnaît le caractère raisonnable de l'acte de foi⁵²⁶.

De nos jours, c'est Paul Ricœur qui l'affirme dans une dialectique plus compliquée. La corrélation entre la compréhension et l'explication constitue chez Ricœur un cercle herméneutique, le paradigme de l'interprétation textuelle : de la compréhension à l'explication, de l'explication à la compréhension. L'explication et la compréhension s'opposent et se concilient au centre même de la lecture et de l'interprétation. Ainsi, le terme de l'herméneutique « s'est imposé pour désigner la discipline qui vise à donner un statut de rigueur, sinon de scientificité, à l'*Auslegung* – *Interpretation*⁵²⁷ ».

C'est la théorie du discours qui domine toutes les procédures du déroulement de la théorie de l'interprétation. D'après Ricœur, « la sémantique profonde du texte n'est pas ce que l'auteur a voulu dire, mais ce *sur quoi* porte le texte, à savoir ses références non ostensives. Et la référence non ostensive du texte est la sorte de monde qu'ouvre la sémantique profonde du texte. ... Comprendre un texte, c'est suivre son mouvement du sens vers la référence, de ce qu'il dit à ce sur quoi il parle⁵²⁸ ». Mais Ricoeur reprend le concept de l'interprétation d'Aristote : pour Aristote, interpréter, « ce n'est pas ce que l'on fait dans un deuxième langage à l'égard d'un premier langage, c'est ce que fait déjà le premier langage, en médiatisant par des signes notre rapport aux choses⁵²⁹ ». Dans ce sens, le dire de l'herméneute est un re-dire, qui réactive le dire du texte.

L'interprétation sémiotique partage la théorie du discours, mais elle est marquée par son caractère d'irréductibilité. Le texte demeure comme la trace d'une énonciation singulière, irréductible à tout ce qu'il contient et est impliqué par la mise en discours. L'enchaînement des figures ne relève pas d'une communication intentionnelle, mais de l'impact de la parole qui dépasse la conscience, quoi qu'il en soit de l'écrivain soit du lecteur. Il ne s'agit pas de redire ce qui est déjà dit. Il s'agit plutôt de déconstruire et d'évacuer le contenu préétabli pour qu'un sujet d'énonciation surgisse.

Ainsi, la lecture et l'interprétation de la Bible concernent la parole. Plus exactement, c'est l'écoute de la parole. Il s'agit du corps, de l'agir. La parole n'est pas limitée au champ du langage. Elle signale quelque chose d'un sujet d'énonciation entre ce dont il peut dire et l'impossible à lire. De ce point de vue, la « Parole de Dieu », dans la Bible et dans la tradition, ne désigne pas simplement le message d'un destinataire divin, elle fait appel à la parole de l'Autre, qui est irréductible au discours⁵³⁰. La lecture et l'interprétation

⁵²⁶ Isabelle BOCHET, « notes complémentaires 3-3 », *AUGUSTIN. De Doctrina Christiana...* p.444.

⁵²⁷ Paul RICŒUR, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, p.451.

⁵²⁸ Paul RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Seuil, 1986, p.208.

⁵²⁹ *Ibid.*, p.157.

⁵³⁰ Jean DELORME, « La sémiotique littéraire interrogée par la Bible (2) »... p.8.

sémiotiques sollicitent ainsi l'écoute de la parole de l'Autre.

OUVERTURE POUR LA *LECTIO DIVINA*

Si notre lecture et interprétation font appel à la parole et à l'agir, elles peuvent servir la « *Lectio Divina* ». Celle-ci n'est pas seulement une tradition qui remonte jusqu'au temps primitif de l'Église et marque un temps florissant au Moyen Âge, mais le grand mouvement qui renouvelle aujourd'hui la spiritualité chrétienne en Corée du sud.

Quant au catholicisme, le cas de la Corée est unique dans l'histoire, car l'Église catholique y est née spontanément. Ce sont les savants Coréens qui ont recherché la foi à travers leur lecture intellectuelle des livres écrits en chinois. Une fois née par le baptême d'un Coréen (Yi Sung-hun Pierre) en 1784, l'Église coréenne connut bien vite des persécutions sanglantes⁵³¹. La foi était vivante et courageuse pour résister, elle a continué à se développer. Les Chrétiens ont pratiqué la parole (prendre, goûter et dévorer), alors leur vie est devenue comme une vie incarnée de la parole⁵³².

Ce n'est pas par hasard que nous trouvons ici une ressemblance entre la vie de ces martyrs et la méthodologie de la *Lectio Divina* chez Guigues II. Celui-ci décrit plus concrètement l'acte de lecture : « mastiquer, ruminer, faire pénétrer au cœur, en assimiler ce qu'on lit ». C'est l'itinéraire de la parole ! L'*Apocalypse* lui-même énonce les effets d'un passage de la parole dans le corps : « Prends, dévore-le... Il remplira ton ventre d'amertume, mais dans ta bouche il sera doux comme du miel... Il te faut de nouveau prophétiser sur des peuples, et des nations, et des langues et des rois en grand nombre. » (Ap. 10, 9-11).

Il est étonnant que la valeur et les effets de la parole soient toujours vivants dans la vie humaine à travers des temps et des lieux. Pourquoi la puissance de la parole est si forte et si pénétrante jusqu'à risquer la vie ? Pourquoi elle est douce et amertume ? C'est peut-être à cause de ce mystère contradictoire qu'on cherche la parole aujourd'hui comme hier. Certains tentent d'expliquer ce mystère à partir de l'affirmation traditionnelle que la Bible est divinement inspirée⁵³³. D'autres y voient le désir profond de la vie intérieure de la personne⁵³⁴. S'il en est ainsi, c'est parce que la lecture attentive de la parole biblique est tellement importante pour la vie intérieure ou spirituelle.

⁵³¹ Parmi nombreux martyrs, les 103 saints martyrs sont canonisés par Jean Paul II en 1984, à Séoul.

⁵³² Jin-So KIM, « La vie des Chrétiens de l'Église primitive en Corée », *Bulletin Apostolat Biblique – Commission Biblique Épiscopale de Corée*, n°7 et n°8, 1998 ; Hye-Jeong LEE, « Copier dans le christianisme, le confucianisme et le bouddhisme », *ibid.*, n°10, 1999.

⁵³³ Paul-Gerhard MÜLER, « Die Inspiration der Bibel », *Einführung in praktische Bibelarbeit*, (Stuttgart Kleiner Kommentar : NT 20, Stuttgart, 1990), traduit en coréen par Young-Nam KIM, *Bulletin Commission Biblique*, n°13, 2001.

⁵³⁴ Joseph-Marie VERLINDE, *Initiation à la Lectio Divina*, Parole et Silence, 2002, p.15.

Dans le phénomène enthousiaste de la lecture biblique en Corée du sud, nous voyons aussi le grand désir profond de la parole. La Lectio Divina est l'une des méthodes recherchées pour répondre à un tel désir. Comme l'a systématisé l'échelle de Guigues II, elle se construit généralement en quatre étapes : la lecture, la méditation, la prière et la contemplation. Il est certain que la lecture n'est pas ici restreinte à la simple lecture, mais elle comprend l'itinéraire de la parole dans le lecteur humain. C'est pourquoi, ces quatre étapes ne sont pas séparables, mais elles se mélangent parfois et enfin s'articulent.

C'est là que nous proposons la lecture sémiotique pour mieux servir la lecture, parce que la sémiotique est justement au service de la lecture attentive de la parole, de l'écoute de la parole. La lecture sémiotique pourra recouvrir non seulement l'étape de la lecture, mais jusqu'à celle de la méditation. La réflexion sur la parole, accueillie dans un cœur respectueux et reconnaissant, va constituer le cœur de la prière. L'énonciation de l'*Apocalypse* s'énonce : « L'Esprit et l'épouse disent : Viens ! Que celui qui entend dise : Viens ! Que celui qui a soif vienne, Que celui qui le veut reçoive de l'eau vive, gratuitement » (22, 17).

BIBLIOGRAPHIE

1. Textes bibliques

La Bible, (1973) traduction française sur les textes originaux par Émile Osty avec la collaboration de Joseph Trinquet, introductions et notes d'Émile Osty et de Joseph Trinquet, Seuil.

La Bible Jérusalem, (2000) traduction française sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, Nouvelle Édition revue, corrigée, augmentée, Paris, Desclée de Brouwer.

Nouveau Testament interlinéaire grec/français, (1993) avec, en regard, le texte de la Traduction œcuménique de la Bible et de la Bible « en français courant » par Maurice CARREZ, avec la collaboration de Georges METZGER et Laurent GALY, Alliance biblique universelle.

Traduction œcuménique de la Bible comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament, (1988) traduits sur les textes originaux hébreu et grec avec introduction, notes essentielles, glossaire, nouvelle édition revue, Alliance biblique universelle – Cerf.

2. Sémiotique

2.1. Sémiotique générale et linguistique

BARTHES Roland,

— (1953) *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Médiations.

— (1970) *S/Z*, Paris, Seuil, Tel Quel.

— (1973) *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil.

— (1984) *Le bruissement de la langue*, Paris, Seuil.

BENVENISTE Emile,

— (1966) *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard.

— (1974) *Problèmes de linguistique générale*, II, Paris, Gallimard.

Communications, n°8 (1966) : Analyse structurale du récit, Paris, Seuil.

COQUET Jean-Claude, (1997) *La Quête du sens*, Paris, PUF.

COURTÉS Joseph, (1995) *Du lisible au visible*, De Boeck Université.

CUSIN Michel, (1979) « Lacan / Jakobson », *Sémiotiques. Linguistique et sémiologie*, n°6, PUL.

FONTANILLE Jacques (éd.), (1995) *Le Devenir*, Actes du colloque « Linguistique et Sémiotique III » tenu à l'université de Limoges les 2-3-4 décembre 1993, Limoges, PULIM.

GENETTE Gérard,

— (1972) « Discours du récit », *Figures III*, Paris, Seuil.

GREIMAS Algirdas-Julien,

— (1970) *Du sens*, Paris, Seuil.

— (1983) *Du sens II. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil.

— (1985) *Exigences et perspectives de la sémiotique. Recueil d'hommages pour A.-J. Greimas*, Textes présentés par PARRET H. et RUPRECHT H. G., Amsterdam, Benjamins.

— (1986) *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Paris, PUF.

— (1987) *De l'Imperfection*, Périgueux, Fanlac.

GREIMAS Algirdas-Julien, COURTÉS Joseph, (1993) *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.

GREIMAS Algirdas-Julien, FONTANILLE Jacques, (1991) *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Seuil.

HÉNAULT Anne,

— (1992) *Histoire de la sémiotique*, Paris, PUF, Que sais-je ?.

— (2002) (dir.), *Questions de sémiotique*, (avec la collaboration de SAVAN David, VON DER FEHR Drude, PARIENTE Jean-Claude), Paris, PUF.

HJELMSLEV Louis, (1971) *Essais linguistiques*, Édition de Minuit.

LANDOWISKI Eric (éd.), (1997) *Lire Greimas*, Limoges, PULIM, Nouveaux Actes Sémiotiques.

LINDEKENS R., (1975) *Hjelmslev : Prolegomènes à une théorie du langage*, Hatier.

PROPP Vladimir, (1970) *Morphologie du conte*, Paris, Seuil.

RAMSEY I., (1957) *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, Londres.

RASTIER François, (1989) *Sens et textualité*, Paris, Hachette.

SAUSSURE Ferdinand de, (2002) *Ecrits de linguistique générale*, Texte établi et édité par BOUQUET Simon et ENGLER Rudolf avec la collaboration de WEIL Antoinette, Paris, Gallimard.

2.2. Sémiotique littéraire

AN Young-Ju, (2007) *Figure et rencontre. Approche sémiotique du roman de GEORGES BERNANOS : Sous le soleil de Satan*, thèse de Doctorat, Université Lumière Lyon 2.

BERTRAND Denis,

— (1983) « Espace figuratif et langage spatial », *Actes Sémiotiques – La figurativité II*, (dir. BERTRAND Denis), VI, n°26.

— (2000) *Précis de Sémiotique littéraire*, Paris, Nathan.

BEUCHOT Mauricio, (1997) « Le carré de St Anselme et le carré de Greimas », *Lire Greimas*, Paris, Pulim.

ECO Umberto,

— (1985) *Lector in Fabula*, Paris, Grasset.

— (1992) *Les Limites de l'interprétation*, trad. BOUZAHER Myriem (1990¹), Grasset.

— (2002) *Interprétation et surinterprétation*, trad. COMETTI J.P. (1996¹), Paris, PUF.

GENINASCA Jacques,

— (1985) « L'identité intra- et extratextuelle des grandeurs figuratives », *Exigences et perspectives de la Sémiotique. Recueil d'hommages pour Algirdas Julien Greimas*, (éd. PARRET Herman et RUPRECHT Hans-George), Vol. I : Le paradigme théorique, Amsterdam, John Benjamins.

— (1987) « Pour une sémiotique littéraire », *Actes Sémiotiques - Documents IX*, n°83.

— (1987) « Sémiotique », *Introduction aux études littéraires. Méthodes du texte*, Paris-Gembloux (éd. DELCROIX Maurice et HALLYN Fernand), Duculot.

- (1990) « Du texte au discours littéraire et à son sujet », Nouveaux Actes Sémiotiques, n°10-11, PULIM, Université de Limoges.
- (1997) La parole littéraire, Paris, PUF.
- (1997) « Et maintenant », Lire Greimas, PULIM.
- (1998) « Le discours n'est pas toujours ce que l'on croit », Protée, printemps.
- JOUVE Vincent, (1993) La lecture, Paris, Hachette.
- OUELLET Pierre, (1992) « Signification et sensation. La représentation sémiotique du sensible », Nouveaux Actes Sémiotiques, n°20, PULIM, Université de Limoges.
- SADOULET Pierre, (1997) « J. GENINASCA : Le modèle de sémiotique littéraire », Sémiotique et Bible, n°86-88.

2.3. Sémiotique biblique

- ALMEIDA I., (1978) L'opérativité sémantique des récits-paraboles. Sémiotique narrative et textuelle. Herméneutique du discours religieux, Louvain-Paris, Peeters-Cerf.
- CALLOUD Jean,
- (1984) « Propos libres sur la LECTURE », Bulletin de la faculté catholique de Lyon, 108 / 72.
 - (1985-1986) « Sur le chemin de Damas. Quelques lumières sur l'organisation discursive d'un texte (Actes 91, 1-19) », Sémiotique et Bible, n°37.38.40.42.
 - (1993) « Le texte à lire », Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique (dir. PANIER Louis), Paris, Cerf.
 - (2006) « Je suis l'alpha et l'oméga. L'Apocalypse à la lettre », communication prononcée au colloque du CADIR à Lyon en 2006 ; à paraître dans Sémiotique & Bible, n°128, Janvier 2008.
- CALLOUD Jean, DELORME Jean et DUPLANTIER Jean-Pierre, (1997) Apocalypses et Théologie de l'Espérance, Paris, Cerf.
- DELORME Jean,
- (1982) « Traduction et structures de la signification », Sémiotique et Bible, n°26.
 - (1982) « Incidences des sciences du langage sur l'exégèse et la théologie », Initiation à la pratique de la théologie, (dir. Lauret B., Refoulé F.), Paris, Cerf.
 - (1985) « Mise en discours et structures narratives ou la dynamique du récit », Exigences et perspectives de la Sémiotique. Recueil d'hommages pour Algirdas Julien Greimas, (éd. PARRET Herman et RUPRECHT Hans-George), Amsterdam, John Benjamins.
 - (1986) « Jésus et l'hémorroïsse ou le choc de la rencontre (Marc 5, 25-34) », Sémiotique et Bible, n°44.
 - (1987) Parole – Figure – Parabole, Recherches autour du Discours parabolique, Lyon, PUL.
 - (1989) Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles, Paris, Cerf.

-
- (1991) *Au risque de la parole. Lire les évangiles*, Paris, Seuil.
- (1992) « Sémiotique », *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Letouzé-Ané.
- (1992) « Sémiotique et lecture des évangiles à propos de Mc 14, 1-11 », *Naissance de la méthode critique, Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem*, Paris, Cerf.
- (1998) « Récit », *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris, PUF.
- (1999) « Une pratique de lecture et d'analyse des lettres du Nouveau Testament », *Les Lettres dans la Bible et dans la Littérature*, (dir. PANIER L.), Paris, Cerf.
- (2001) « La sémiotique littéraire interrogée par la Bible », *Sémiotique et Bible*, n°102-103.
- (2003) « Apocalypse de Jean », conférence faite à Agora Tête d'Or, Lyon.
- (2006) *Parole et récit évangélique. Etudes sur l'évangile de Marc*, Lectio Divina, Paris/Montréal, Cerf/Médiaspaul.
- DELORME Jean et GEOLTRAIN P., (1982) « Le discours religieux », *Sémiotique. L'école de Paris* (éd. COQUET J.-C.), Paris, Hachette.
- FORTIN Anne, (2005) *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres. Une théologie de la grâce et du Verbe fait chair*, Canada, Médiaspaul.
- FORTIN Anne et PENICAUD Anne,
- (2001) « Augustin lecteur des Écritures », *Sémiotique et Bible*, n°104.
- (2002) « L'énonciation au service du jugement de Salomon (1Rois 3, 16-28) », *Sémiotique et Bible*, n°107.
- GIROUD Jean-Claude, (1996) « L'Agneau égorgé et debout », *Lumière & Vie – L'Apocalypse*, n°227, Paris, Cerf.
- GIROUD Jean-Claude et PANIER Louis,
- (1986) « Sémiotique du discours religieux », *Revue des sciences humaines*, Tome LXXII, n°201, Janvier-Mars.
- (1987) *Sémiotique. Une pratique de lecture et d'analyse des textes bibliques*, Cahiers Evangile, n°59, Cerf.
- GREIMAS A.-J., (1983) « La traduction et la Bible », *Sémiotique et Bible*, n°32.
- Groupe d'Entrevignes,
- (1977) *Signes et Paraboles. Sémiotique et Texte évangélique*, Paris, Seuil. (*Avec une étude de GENINASCA Jacques, postface de GREIMAS A.-J.)
- (1979) *Analyse sémiotique des textes. Introduction Théorie – Pratique, Linguistique et sémiotique*. Collection dirigée par C. Kerbrat-Orecchioni, PUL.
- MARTIN François,
- (1993) « Figures et transformation », *Sémiotique et Bible*, n°70.
- (1995) « Devenir des figures ou des figures au corps », *Le Devenir* (dir. FONTANILLE Jacques), *Nouveaux Actes Sémiotiques*, PULIM ; repris dans *Sémiotique et Bible*, n°100, Lyon, 2000.
- (1996) *Pour une théorie de la lettre*, Paris, Cerf.

- (2002) Actes des Apôtres : Lecture sémiotique, Lyon, Profac-Cadir.
- (2004) L'Apocalypse : Lecture sémiotique, Lyon, Profac-Cadir.
- MARIN Louis, (1973) « Du corps au texte. Propositions métaphysiques sur l'origine du récit », Esprit, n°4.
- PANIER Louis,
 - (1983) « Le commentaire : expansion figurative et sélection sémique », Sémiotique et Bible, n°31.
 - (1984) Récit et commentaires de la tentation de Jésus au désert. Approche sémiotique du discours interprétatif, E.H.E.S.S. – Paris X, 1976 ; *ibid.*, Paris, Cerf.
 - (1985) « La foi et le miracle. Propositions de modèle narratif pour les récits de miracles des évangiles », Exigences et perspectives de la Sémiotique. Recueil d'hommages pour Algirdas Julien Greimas, (éd. PARRET Herman et RUPRECHT Hans-George), Amsterdam, John Benjamins.
 - (1989) « Lecture sémiotique de la parabole des mines – Luc 19, 11-27 », Les Paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles, (éd. DELORME J.), Lectio Divina 135, Paris, Cerf.
 - (1990) « Lecture sémiotique et projet théologique. Incidences et interrogations », Recherches de science religieuse, 78/2.
 - (1991) La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive : Lecture de Luc 1-2, publié avec le concours du CADIR de Lyon, Paris, Cerf.
 - (1993) « Le statut discursif des figures et l'énonciation », Sémiotique et Bible, n°70.
 - (1995) « Devenir des figures. Figures en devenir. La théorie des figures dans l'exégèse biblique ancienne », Le Devenir (dir. FONTANILLE Jacques), Nouveaux Actes Sémiotiques, PULIM ; repris dans Sémiotique et Bible, n°100, Lyon, 2000.
 - (1996) Le péché originel. Naissance de l'homme sauvé, Théologies, Paris, Cerf.
 - (1996) « Le tombeau, les anges et l'Écriture », Sémiotique et Bible, n°81.
 - (1997) « Du texte biblique à l'énonciation littéraire et à son sujet », La Bible en littérature, Actes du colloque international de Metz (septembre 1994) publiés sous la direction de BEAUDE Pierre-Marie, Paris, Cerf et Université de Metz.
 - (1998) « L'inestimable objet de l'interprétation – Approche sémiotique de la lecture », Sémantique et Rhétorique (éd. BALLABRIGA M.), Champs du signe, Éditions Universitaires du Sud.
 - (1999) « La théorie des figures dans l'exégèse biblique ancienne. Résonances sémiotiques », Récit et figures dans la Bible (dir. Louis PANIER), Colloque d'Urbino, Lyon, Profac – Cadir.
 - (2002) « Approche sémiotique de la Bible : de la description structurale des textes à l'acte de lecture », Mythe et philosophie. Les traditions bibliques (dir. BERNER Christian et WUNENBURGER Jean-Jacques), Paris, PUF.
 - (2000) « Sémiotique littéraire et lecture biblique », Science et Avenir, n°spécial.
 - (2002) « La sémiotique et les études biblique », Questions de sémiotique, (dir. HÉNALT Anne), Paris, PUF.
 - (2004) « Figurativité, mise en discours, corps du sujet », Sémiotique et Bible, n°114.

-
- (2005) « Récit et figure dans la parabole des mines (Luc 19) : Un modèle pour une sémiotique du discours », *Sémiotique et Bible*, n°117.
- (2005) « Discours et figures dans le récit. Dispositifs paraboliques et énonciatifs dans des séquences narratives », *Sémiotique et Bible*, n°118.
- (2006) « L'Écriture et la Vision dans l'Apocalypse 1 », communication prononcée au colloque du CADIR à Lyon en 2006 ; à paraître dans *Sémiotique et Bible*, n°128, Janvier 2008.
- PARK Byung-Kyu, (2006) « L'Agneau et la Nouvelle Jérusalem », communication prononcée au colloque du CADIR à Lyon en 2006 ; à paraître dans *Sémiotique et Bible*, n°128, Janvier 2008.
- PARK Soon-Ja, (1997) *La transformation énonciative de l'objet de valeur et l'objet énonciatif. Approche sémiotique de quelques récits évangéliques*, thèse de Doctorat, Université Lumière Lyon 2.
- PÉNICAUD Anne, (2001) « Vers une lecture figurative de la Bible : les mutations de la sémiotique biblique », *Recherches de science religieuse*, 89/3, Juillet-Septembre.

3. Exégèse et théologie herméneutique

3.1. Documents ecclésiastiques

Divino afflante Spiritu, 1943.

Constitution dogmatique sur la Révélation divine. *Dei Verbum*, 1965.

Commission biblique pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, 1994.

3.2. Études sur l'Apocalypse

ABADIE Philippe, (2002) « Apocalypse », cours donné à la faculté de théologie à l'université catholique de Lyon.

ALLO E.-B., (1933) *Saint Jean. L'Apocalypse*, *Études bibliques* (1921³), Paris, Librairie Iecoffre. J. Gabalda et Cie.

AUNE David E.,

—(1997) *Revelation 1-5*, *Word Biblical Commentary*, vol. 52A, Dallas, Texas, Word books publisher.

—(1998) *Revelation 6-16*, *Word Biblical Commentary*, vol. 52B, Dallas, Texas, Word books publisher.

BARSOTTI Divo, (1966) *L'Apocalypse*, traduit de l'italien par E. de Solms, Éditions

Pierre TÉQUI.

BAUCKHAM Richard, (2006) *La théologie de l'Apocalypse*, Alain-Marie de LASSUS trad., Paris, Cerf.

BIANCHI Enzo, (2004) *Le monde sauvé. Commentaire de l'Apocalypse de Jean*, traduit de l'italien par Isabellea Montersino, Paris, Lethielleux.

BLANCHARD Yves-Marie, (2004) *L'Apocalypse, la Bible tout simplement*, Paris, L'Atelier.

CALMES Th., (1905) *L'Apocalypse devant la tradition et devant la critique*, Science et religion, Paris, Librairie Bloud & Cie.

CAROZZI Claude, (1999) *Apocalypse et salut*, Aubier.

COLLINS Adeka Yarbro,

— (1981) « Myth and History in the Book of Revelation : The Problem or its Date », *Tradition in Transformation*, Winona Lake/Ind.

— (1981) « Dating the Apocalypse of John », *Biblical Research*, 26.

— (1984) *Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse*, Philadelphia/PA.

CORSINI Eugenio, (1984) *L'Apocalypse maintenant*, Paris, Seuil.

DONEGANI Isabelle, (1997) « À cause de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus ». *Le témoignage selon l'Apocalypse de Jean. Son enracinement extra-biblique et biblique. Sa force comme parole de sens*, Paris, J. Gabalda et Cie.

FIORENZA E. Schüssler,

— (1977) « The Quest for the Johannine School. The Apocalypse and the Fourth Gospel », *New Testament Studies*, 23.

— (1998) *The Book of Revelation. Justice and Judgment*, Minneapolis, Augsburg Fortress.

GIROUD Jean-Claude, (2002) « Apocalypse », cours donné à la faculté de théologie de l'université catholique de Lyon.

HILL David, (1977) « Christian Prophets as Teachers or Instructors in the Church », *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, (éd. J. Panagopoulos), Leiden : Brill.

KÜSCHEL Karl-Josef, (1998) « Le cauchemar de la fin de l'humanité. L'Apocalypse dans l'œuvre de Günter Grass », *CONCILIUM. Revue internationale de théologie*, Paris, Beauchesne.

LAPORTE Jean, (2005) *Les apocalyses et la formation des idées chrétiennes*, Initiations aux Pères de l'Église, Paris, Cerf.

LEON-DUFOUR X., (1983) « Autour de l'Apocalypse de Jean », *Recherches de Science Religieuse*, Tome 71, n°2.

MARTIN DE VIVIES Pierre de, (2002) *Apocalypse et cosmologie du salut*, Lectio Divina 191, Paris, Cerf.

MAZZAFERRI F. D., (1989) « The Genre of the Book of Revelation from a Source-critical Perspective », *BZNW* 54, Berlin, Walter de Gruyter & Co.

PRÉVOST Jean-Pierre,

-
- (1995) *L'APOCALYPSE*, Paris, Bayard/Centurion.
- (1996) *Pour lire L'APOCALYPSE*, Paris, Cerf.
- PRIGENT Pierre,
- (1959) *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.
- (1973) « Apocalypse et apocalyptique », *Recherches de Science Religieuse*, Tome 47, n°2.
- (2000) *L'Apocalypse de Saint Jean*, Commentaire du Nouveau Testament XIV, Édition revue et augmentée, Genève, Labor et Fides.
- (2000) « L'interprétation de l'Apocalypse en débat », *Etudes Théologiques et Religieuses* 75-2.
- (2002) *Les secrets de l'Apocalypse*, Paris, Cerf.
- RICHARD Pablo, (2001) *L'Apocalypse. Reconstruction de l'espérance*, Montréal, Paulines.
- SAOUT Yves, (2000) *Je n'ai pas écrit l'Apocalypse pour vous faire peur. Par Jean de Patmos*, Paris, Bayard.
- SLATER Th. B., (1998) « On the Social Setting of the Revelation to John », *New Testament Studies*, 44.
- SMITH Christopher R., (1994) « The structure of the Book of Revelation », *Novum Testamentum* XXXVI.
- THOMPSON Lemard L.,
- (1969) « Cult and Eschatology in the Apocalypse of John », *Journal of Religion*, 49.
- (1990) *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, New York – Oxford.
- VANNI Ugo,
- (1980) « L'Apocalypse johannique. État de la question », *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (dir. LAMBRECHT J.), Bibliotheca ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. LIII, Gembloux (Belgique), Leuven University Press.
- (1991) « Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation », *New Testament Studies*, 37.
- VICTORIN de Poetovio, (1997) *Sur l'Apocalypse suivi du fragment chronologique et de la construction du monde*, (Introduction, Texte critique, Traduction, Commentaire et Index par M. DULAËY), Sources chrétiennes 423, Paris, Cerf.
- WILLIAMS Michael, (1998) « Apocalypse Now », *CONCILIUM. Revue internationale de théologie*, Paris, Beauchesne.

3.3. Études patristiques

- AUGUSTIN,
- (1960) *La cité de Dieu. Livre XIX-XXII. Triomphe de la cité céleste*, Texte de la 4^e

- édition de B. DOMBART et A. KALB, Traduction française de G. COMBES, Bibliothèque augustinienne, Œuvres de saint Augustin 37, Desclée De Brouwer.
- (1997) *De Doctrina Christiana*, I, II, texte critique revu et corrigé par Madeleine MOREAU, Isabelle BOCHET et Goulven MADEC, Institut d'Études Augustiniennes, Paris.
- BIBLIA PATRISTICA. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Tome 4 (1987) / 5 (1991) / 6 (1995).
- BORI P. C., (1991) *L'interprétation infinie*, Paris, Cerf.
- CROUSEL Henri, (1964) « La distinction de la *typologie* et de l'*allégorie* », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 65.
- DANIÉLOU Jean, (1991) *Théologie du judéo-christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, (2^e éd. Texte établi sur l'édition italienne de 1974 par Marie-Odile Boulnois, Revu et corrigé par Joseph Paramelle et Marie-Josèphe Rondeau), Paris, Desclée/ Cerf.
- DANIÉLOU Jean et MARROU Henri, (1963) *Nouvelle histoire de l'Église. I. Des origines à saint Grégoire le Grand*, Paris, Seuil.
- DROBNER Hubertus R., (1999) *Les Pères de l'Église. Sept siècles de littérature chrétienne*, (Joseph FEISTHAUER trad., Revu, adapté et complété pour l'édition française par une équipe de spécialistes), Desclée MCMXCIX.
- DUCHESNE Jean (dir.), (1996) *Histoire chrétienne de la littérature. L'Esprit des lettres de l'Antiquité à nos jours*, Flammarion.
- EUSÈBE de Césarée, (2003) *Histoire ecclésiastique*, trad. Gustave Bardy, Sagesse Chrétienne, Paris, Cerf.
- GRÉGOIRE LE GRAND, *In Ez*, I, VIII, 8s.
- GUIGUES II Le Chartreux, (1970) *Lettre sur la vie contemplative (L'échelle des moines). Douze méditations*, (Introduction et texte critique par Edmund COLLEDGE et James WALSH, traduction par un chartreux), Sources chrétiennes 163, Paris, Cerf.
- GUINOT Jean-Noël, (2006) « L'exégèse figurative de la Bible chez les Pères de l'Église », *Sémiotique et Bible*, n°123.
- HUGUES de Saint-Victor, (1969) *Six opuscules spirituels. La Méditation. La Parole de Dieu. La réalité de l'Amour. Ce qu'il faut aimer vraiment. Les cinq Septénaires. Les sept Dons de l'Esprit-Saint*, (Introduction, Texte critique, traduction et notes par Roger BARON), Sources chrétiennes 155, Paris, Cerf.
- IRÉNÉE de Lyon,
- (1984) *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur* (1991³), Adelin ROUSSEAU trad. fr., Paris, Cerf.
- (1995) *Démonstration de la prédication apostolique*, (Introduction, traduction et notes par Adelin ROUSSEAU), Sources chrétiennes 62, Paris, Cerf.
- LOEW Jacques et MESLIN Michel (dir.), (1978) *Histoire de l'Église par elle-même*, Fayard.
- LUBAC Henri de, (1949) « Typologie et Allégorisme », *Recherches de Science Religieuse* 34.

METHODE d'Olympe, (1963) *Le Banquet*, Sources chrétiennes 95, Paris, Cerf.

ORIGÈNE,

— (1969) *Contre Celse*, III, trad. Marcel BORRET, Sources Chrétiennes 147, Cerf.

— (1980) *Traité des Principes (Peri Archon)*, IV, Commentaire et fragments par Henri CROUZEL et Manlio SIMONETTI, Sources Chrétiennes 269, Paris, Cerf.

PIETRI Luce (resp.), (2000) *Histoire du Christianisme (Des origines à 250)*, Tome I. Nouveau Peuple, Des origines à 250, Desclée.

3.4. Études diverses

ALETTI Jean-Noël, (1992) « Exégèse biblique et sémiotique », *Recherches de Science Religieuse* 80/1.

ALETTI Jean-Noël, GILBERT Maurice, SKA Jean-Louis, VULPILLIERES Sylvie de, (2005) *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique. Les mots, les approches, les auteurs*, Paris, Cerf.

ANSALDI Jean, (1991) *L'articulation de la foi, de la théologie et des écritures*, Paris, Cerf.

BALTHASAR Hans Urs Von, (1974) *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation*, III, Théologie Ancienne Alliance, (Robert Givord trad.), Aubier.

BEAUCHAMP Paul,

— (1976) *L'un et l'autre Testament. tome I : Essai de lecture*, Parole de Dieu, Paris, Seuil.

— (1987) *Parler d'Écritures saintes*, Paris, Seuil.

— (1990) *L'un et l'autre Testament. tome II : Accomplir les Écritures*, Parole de Dieu, Paris, Seuil.

— (1992) *Le récit, la lettre et le corps* (1982¹), Paris, Cerf.

— (1999) *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu*, Paris, Seuil.

— (2001) *Testament biblique. Recueil d'articles parus dans Études. Préface de Paul Ricœur*, Paris, Bayard.

— (2005) (Mélanges) - *L'unité de l'un et l'autre Testament dans l'œuvre de Paul Beauchamp. Actes du colloque des 15 et 16 octobre 2004*, Centre Sèvres, Paris, Éditions facultés jésuites de Paris.

BIANCHI Enzo, (2007) « Les enjeux de la lectio divina aujourd'hui », *Russia Orthodox Church. Representation to the European institutions*, May 17.

BOUREUX Christophe, (2006) « Quelques réflexions théologiques sur la lecture de la Bible chez Paul Ricœur », *Sémiotique et Bible*, n°123.

BOVON François, (1993) *Révélation et Écritures. Nouveau Testament et littérature apocryphe chrétienne*, (dir. Daniel MARGUERAT), Le monde de la Bible 26, Genève, Labor et Fides.

BROWN Raymond E., (2000) *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, (1997³), trad.

- Jacques MIGNON, Paris, Bayard.
- CERTEAU Michel de, (1987) *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil.
- COLLINS John J., (1979) « Introduction : Towards the Morphology of a Genre », *Semeia* 14.
- CULLMAN O., (1976) *Le milieu johannique. Etude sur l'origine de l'évangile de Jean*, Delachaux.
- GADAMER Hans Georg (1976), *Vérité et méthode*, Les Grandes Lignes d'une herméneutique, Paris, Seuil.
- GEFFRE Claude,
— (1997) *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Cogitatio fidei 120, Paris, Cerf.
— (2001) « Le néo-fondamentalisme dans l'Eglise », *Croire et interpréter*, Paris, Cerf.
- GIBELLINE Rosino, (2004) « Théologie herméneutique », *Panorama de la théologie au XXe siècle* (Mélanges), Paris, Cerf.
- LAGRANGE Albert, (1967) « Chrétiens de tous les temps », *Le Père Lagrange au service de la Bible. Souvenirs personnels*, Chrétiens de tous les temps 22, Paris, Cerf.
- LÉMONON Jean-Pierre
—(1996) *Les épîtres de Paul. II. Romains Galates*, Paris, Bayard Éditions/Centurion.
— (dir.), (2001) *Regards croisés sur l'Épître aux Galates*, Lyon, Profac.
- LUBAC Henri de,
— (1959) *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, Montaigne.
— (1978) *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, tome I-II : de Joachim à Schelling, Paris, LETHIELLEUX, 1978.
— (1990) *Théologie dans l'histoire*, Tome I-IV, Paris.
- MARGUERAT Daniel,
— (1987) « À quoi sert l'exégèse ? Finalité et méthodes dans la lecture du Nouveau Testament », *Revue de théologie et de philosophie*, 119.
— (2003) *Résurrection. Une histoire de vie* (2001²), Nyon, Éditions du Moulin.
— (2003) (éd.) *Quand la Bible se raconte*, Lire la Bible, Paris, Cerf.
- MARGUERAT Daniel et CURTIS (éd), (2000) *Intertextualités. La Bible en échos*, Le monde de la Bible 40, Genève, Labor et Fides.
- MARTIN DE VIVIES Pierre de, (2006) « Qumrân et les manuscrits de la Mer Morte », cours donné à la faculté de théologie de l'université catholique de Lyon.
- McHUGH John, (1977) *La mère de Jésus dans le Nouveau Testament*, traduit de l'anglais par Jacques Winandy, Paris, Cerf.
- PELLETIER Anne-Marie,
— (1998) *Lectures Bibliques aux sources de la culture occidentale*, Paris, Cerf, Nathan.
— (2004) *D'âge en âge les Écritures. La Bible et l'herméneutique contemporaine*, le livre et le rouleau 18, Bruxelles, Éditions Lessieux.
- RERROT Charles, *Jésus et l'histoire*, Jésus et Jésus-Christ 11 (dir. DORÉ Joseph),

- Édition nouvelle revue et mise à jour, Paris, Desclée.
- POFFET Jean-Michel (dir.), (2002) *L'autorité de l'Écriture*, Paris, Cerf, Hors série de la collection Lectio Divina.
- POUILLY Jean, (1979) *Les manuscrits de la mer Morte et la communauté de Qumrân*, Paris, Cerf, Supplément au Cahier Evangile 28.
- QUASTEN Johannes,
 — (1955) *Initiation aux Pères de l'Église I*, (trad. J. Laporte), Paris, Cerf.
 — (1957) *Initiation aux Pères de l'Église II*, (trad. J. Laporte trad.), Paris, Cerf.
 — (1963) *Initiation aux Pères de l'Église III*, (trad. J. Laporte trad.), Paris, Cerf.
- RAHNER Karl, (1979) *Traité fondamental de la foi*, Paris, Centurion.
- SESBOÛÉ Bernard, (1982) *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Jésus et Jésus-Christ 17 (dir. DORÉ Joseph), Paris, Desclée.
- SOULETIE Jean-Louis et GAGEY Henri-Jérôme (éd), (2001) *La Bible, Parole adressée*, Lectio Divina 183, Paris, Cerf.
- STEINMANN Jean, (1959) *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Paris, Esclée de Brouwer.
- TILLICH Paul, (1980) *Théologie systématique. Introduction. Première Partie : Raison et Révélation*, trad. André Gounelle, Cerf/Labor et Fides/Université Laval.
- TRACY David, (1999) *Pluralité et ambiguïté. Herméneutique, religion, espérance*, Paris, Cerf.
- VERLINDE Joseph-Marie, (2002) *Initiation à la Lectio Divina*, Parole et Silence.
- WÉNIN André, (2004) *L'homme biblique. Lecture dans le premier Testament*, Théologies bibliques, Paris, Cerf.

4. Autres

4.1. Philosophie

- BACHELARD Gaston, (2004) *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, col. Bibliothèque des textes philosophiques.
- BARREAU Hervé, (2002) *L'Épistémologie (1990⁵)*, Paris, PUF, Que sais-je ?.
- BERNER Christian et WUNENBERGER Jean-Jacques (dir.), (2002) *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, Ouvrage publié avec le concours de l'Université de Bourgogne, Paris, PUF.
- DERRIDA Jacques, (2005) « Une éthique impossible ? Jacques Derrida », *Sciences Humaines*, hors-série, spécial n°3.

GOBRY Ivan, (2000) *Le vocabulaire grec de la Philosophie*, coll. Vocabulaire de..., Paris, ellipses.

HENRY Michel, (2000) *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil.

MERLEAU-PONTY Maurice, (1964) *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard.

RICŒUR Paul,

— (1985) *Temps et Récit*, t.3 : *Le temps raconté*, Paris, Seuil.

— (1986) *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Paris, Seuil.

— (1999) *Lectures. 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil.

— (2005) *Herméneutique biblique*, Présentation et traduction par François-Xavier AMHERDT, Paris, Cerf.

4.2. Psychanalyse et psychologie

ALTHUSSER Louis, (1993) *Ecrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, Stock/Imec.

CLÉRO Jean-Pierre, (2002) *Le vocabulaire de Lacan*, coll. Vocabulaire de..., Paris, ellipses.

DOLTO Françoise, (1977) *L'évangile au risque de la psychanalyse*, Paris, Jean-Pierre delarge.

DOR Joël,

— (1985) *Introduction à la lecture de Lacan. 1. L'inconscient structuré comme un langage*, Denoël / L'espace analytique.

— (1992) *Introduction à la lecture de Lacan. 2. La structure du sujet*, Denoël / L'espace analytique.

VASSE Denis,

— (1978) *Un parmi d'autres, Le champs freudien*, Paris, Seuil.

— (1997) *Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole (1969¹)*, Points Essais, Paris, Seuil.

4.3. Publications périodiques

Actes sémiotiques (3 numéros par an), Groupe de Recherches Sémio-linguistiques de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Institut National de la Langue Française, C.N.R.S.

Bulletin Apostolat Biblique (4 numéros par an ; *langue coréenne*), Commission Biblique Épiscopale de Corée.

Nouveaux Actes sémiotiques (6 numéros par an), PULIM, Faculté des lettres et des sciences humaines, Université de Limoges.

Protée. Théories et pratiques sémiotiques (3 numéros par an), Département des art et

lettres de l'Université du Québec à Chicoutimi.

Recherches de Science Religieuse (4 numéros par an), Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris.

Sémiotique et Bible (4 numéros par an), CADIR - Université catholique de Lyon.

4.4. Dictionnaires

GREIMAS Algirdas-Julien, COURTÉS Joseph, (1993) *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.

Dictionnaire Cambridge Klett Poche. Français-Anglais, English-French, (2002) Cambridge University Press.

Dictionnaire de la Bible - Supplément, (1992) Paris, Letouzey & Ané.

Dictionnaire de Théologie Catholique, (1921) Paris, Letouzey & Ané.

Dictionnaire Grec-Français du Nouveau Testament, préparé par Jean-Claude Ingelaere, Pierre Maraval, Pierre Prigent, Alliance Biblique Universelle.

LACOSTE Jean-Yves (dir.), (2002) *Dictionnaire critique de théologie* (1998¹), Paris, PUF.

LATOURELLE René et FISICHELLA Rinon (dir.), (1992) *Dictionnaire de Théologie fondamentale*, Cerf-Bellarmin.

Le Petit Robert. Dictionnaire de la langue française, (2004) CD-Rom : PC, MAC.

Longman. Dictionary of Contemporary English, (2003) New Édition (1978⁴), Pearson Longman.

X. LEON-DUFOUR (dir.), (2005) *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf.

RÉSUMÉ DE LA THÈSE

En français

Ce travail contribue à une lecture sémiotique du livre de l'Apocalypse, qui est l'un des textes bibliques les plus argumentés. On reconnaît l'importance du Ch. 12, dont la particularité narrative et le jeu des figures conduisent au parcours figuratif de la Femme dans l'ensemble de l'Apocalypse. Dans le champ des études bibliques, il s'agit de renouveler la lecture et l'interprétation. Dans la sémiotique, il s'agit enfin d'exploiter certains aspects nouveaux en fonction de la particularité des textes bibliques.

En anglais

This work contributes to a semiotic reading of the book of Revelation, which is one of the most disputed biblical texts. We recognize the importance of the chapter 12, its narrative particularity and the significance of its figures which eventually lead to the figurative journey of the Woman in the whole of the Revelation. In the field of the biblical studies, it is a matter of renewal of the reading and of the interpretation of the text. In the semiotic then, it is a question of exploring certain new aspects which function in

accordance with the particularity of the biblical texts.

MOTS-CLÉS

Accomplissement des figures ; analyse sémiotique de l'Apocalypse ; Bible ; énonciation ; figurativité ; figures en devenir ; lecture biblique ; lecture figurative ; parcours figuratif ; sémiotique biblique.