

À la découverte de quelques apocalypses apocryphes

Pierre, Paul, Jean et les autres

par **Jean-Daniel KAESTLI**¹

Pourquoi inscrire une contribution sur les apocalypses apocryphes dans un cycle d'études consacrées à l'Apocalypse canonique² ? Il peut sembler évident de rapprocher des écrits désignés par un même titre et relevant d'un même genre littéraire, mais cela n'est nullement le cas. Les différences qui les séparent sont en effet considérables. D'un côté, nous avons un seul et unique livre, contenant la révélation reçue par Jean, un prophète d'Asie mineure que l'on peut identifier et situer à la fin du I^{er} siècle de notre ère ; un livre unique, qui a été incorporé au recueil du Nouveau Testament et a bénéficié à ce titre, comme tous les livres canoniques, d'une transmission stable et homogène. De l'autre côté, nous sommes confrontés à une pluralité d'écrits constituant un ensemble aux limites flottantes, d'origine et d'époque très diverses ; des écrits multiples, placés sous l'autorité fictive d'un apôtre de Jésus ou d'un prophète de l'Ancien Testament, qui ont été transmis sous des formes multiples et ont subi de nombreuses métamorphoses. En bref : face à l'un, le multiple ; face à la stabilité du livre canonique, le foisonnement et la variabilité des apocryphes.

Embrasser d'un même regard et comparer des réalités aussi différentes est une entreprise complexe et difficile ; elle dépasse en tout cas le cadre de la présente étude. Mon propos sera donc le suivant. Dans un premier temps, je

- 1 Institut romand des sciences bibliques, Université de Lausanne.
- 2 Cette étude sur les apocalypses apocryphes a été présentée dans le cadre d'un programme de conférences du Collège Belgique centré sur l'Apocalypse canonique de Jean et intitulé « Les trompettes de l'Apocalypse » (responsables académiques : Baudouin Decharneux et Camille Focant).

ferai quelques observations générales sur la délimitation du champ des apocalypses apocryphes. Dans un deuxième temps, je chercherai à montrer l'intérêt et la diversité de la littérature apocalyptique chrétienne en concentrant mon attention sur quatre écrits représentatifs : l'*Ascension d'Ésaïe*, l'*Apocalypse de Pierre*, l'*Apocalypse de Paul* et l'*Apocalypse apocryphe de Jean*.

1. Quelques observations générales

Les limites mouvantes du corpus des apocalypses apocryphes

Imaginons que quelqu'un commence par poser une question simple : combien y a-t-il d'apocalypses apocryphes ? À cette question, il est pratiquement impossible de donner une réponse chiffrée. Il y a à cela plusieurs raisons. D'abord, il faut savoir que les limites du corpus des textes à prendre en compte ont changé dans l'histoire de la recherche. Seuls les textes les plus anciens, jusqu'au IV^e siècle, ont été retenus par les savants qui ont publié les recueils classiques de traduction des « Apocryphes du Nouveau Testament » – tels Edgar Hennecke et Wilhelm Schneemelcher en allemand, ou Montague Rhodes James en anglais³. La limite chronologique s'est déplacée et la collection s'est élargie dans des éditions plus récentes, en particulier dans les deux volumes des *Écrits apocryphes chrétiens* publiés dans la Bibliothèque de la Pléiade⁴.

Le dénombrement des apocalypses apocryphes se heurte aussi au fait que leur transmission est marquée par de constantes transformations. Chaque copie, chaque manuscrit peut donner naissance à une nouvelle forme textuelle. Le phénomène est bien illustré par la pluralité des rédactions latines de l'*Apocalypse de Paul*, telles qu'elles ont été publiées par Theodor Silverstein et par Lenka Jirousková⁵. Des textes aussi mouvants que les apocryphes sont

3 E. HENNECKE – W. SCHNEEMELCHER (éds), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, II. Band. Apostolisches. Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen, Kohr, 1964³ (1997⁶) ; M.R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1924.

4 F. BOVON et P. GEOLTRAIN (éds), *Écrits apocryphes chrétiens*, I (Bibliothèque de la Pléiade, 442), Paris, Gallimard, 1997 (en abrégé : EAC I) ; P. GEOLTRAIN et J.-D. KAESTLI (éds), *Écrits apocryphes chrétiens*, II (Bibliothèque de la Pléiade, 516), Paris, Gallimard, 2005 (en abrégé : EAC II).

5 Th. SILVERSTEIN, *Visio Sancti Pauli. The History of the Apocalypse in Latin together with Nine Texts*, Londres, Christophers, 1935 ; L. JIROUSKOVÁ, *Die Visio Pauli. Wege und*

donc difficiles à recenser et à classer. Comment les désigner et comment les identifier ? À partir de quel degré de variance avons-nous à faire à un nouveau texte ?

Nous sommes régulièrement confrontés à cette difficulté dans les travaux d'édition que nous poursuivons au sein de l'Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne (AELAC), dont l'objectif premier est l'édition critique, la traduction et le commentaire des textes apocryphes dans la *Series apocryphorum* du *Corpus christianorum* (éditions Brepols), ainsi que dans des publications destinées au grand public, comme les volumes de la Pléiade. Notre travail de recherche est facilité par de précieux répertoires, élaborés par des savants belges, qui balisent le vaste champ des apocryphes : le regretté Maurice Geerard nous a donné la *Clavis apocryphorum Novi Testamenti*, et Jean-Claude Haelewyck la *Clavis apocryphorum Veteris Testamenti*⁶. Nous devons aussi beaucoup aux savants jésuites de la Société des Bollandistes, qui éditent depuis des siècles la littérature hagiographique. Leurs répertoires de textes hagiographiques, *Bibliotheca hagiographica graeca* (BHG), *latina* (BHL) et *orientalis* (BHO), sont indispensables pour toute recherche sur les écrits liés à une figure du Nouveau Testament, tout comme le sont leurs fichiers de manuscrits du Boulevard Saint-Michel, constamment mis à jour.

« *Apocryphes de l'Ancien Testament* » et « *Apocryphes du Nouveau Testament* » : une distinction à abandonner

Traditionnellement, les écrits apocryphes ont été séparés en deux grandes collections, en fonction de leur association avec un personnage de l'Ancien Testament ou avec un personnage du Nouveau Testament. Cette séparation remonte au savant allemand Johannes Fabricius qui publia, au début du XVIII^e siècle, d'une part un *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti* et d'autre part un *Codex apocryphus Novi Testamenti*. Cette distinction a eu tendance à se superposer à une autre, entre apocryphes d'origine juive et apocryphes d'origine chrétienne. Pourquoi doit-elle remise en question aujourd'hui ? Il y a d'abord le fait que la quasi-totalité des ouvrages juifs que l'on

Wandlungen einer orientalischen Apokryphe im lateinischen Mittelalter, unter Einschluss der altschechischen und deutschsprachigen Textzeugen, Leiden, Brill, 2006

6 M. GEERARD, *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout, Brepols, 1992 ; J.-C. HAELEWYCK, *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti*, Turnhout, Brepols, 1998.

réunit sous l'étiquette de « pseudépigraphes de l'Ancien Testament » n'ont survécu que grâce à leur intégration dans le patrimoine des Églises chrétiennes. Cela vaut en particulier pour les apocalypses juives les plus connues, intégrées depuis longtemps dans le champ de la recherche. Les cinq livres du patriarche antédiluvien Hénoch, ou *1 Hénoch*, ne sont intégralement conservés qu'en éthiopien, parce qu'ils ont été incorporés dans la Bible des chrétiens d'Éthiopie. L'*Apocalypse d'Esdras*, ou *4 Esdras*, dont l'original grec est perdu, a survécu dans plusieurs versions en langues anciennes, et notamment dans une version latine qui fait partie de la Vulgate. L'unique manuscrit complet de l'*Apocalypse syriaque de Baruch*, ou *2 Baruch*, conservé à la Bibliothèque Ambrosienne de Milan, appartient à une Bible du VI^e ou VII^e siècle, provenant du monastère syriaque de Deir es Suriani, en Égypte.

C'est donc aux Églises chrétiennes que l'on doit la conservation et la transmission des apocalypses juives les plus typiques – ce qui a souvent entraîné des réinterprétations et des amplifications du texte premier pour l'adapter à la foi nouvelle en Jésus-Christ. Mais la contribution des chrétiens est allée au-delà de la simple transmission des apocalypses juives : elle a aussi consisté à écrire de nouvelles apocalypses placées sous l'autorité d'un patriarche ou d'un prophète de l'Ancien Testament, en reprenant et en transformant des traditions juives. C'est là une raison décisive pour abandonner la division traditionnelle. *Ascension d'Ésaïe*, *5 et 6 Esdras*, *Apocalypse grecque d'Esdras*, *Vision latine d'Esdras*, *Apocalypse d'Élie* : autant d'apocalypses apocryphes d'origine chrétienne, qu'il n'y a aucune raison de séparer artificiellement de celles qui portent le nom d'un apôtre, Pierre, Paul, Jean et les autres.

2. Quatre apocalypses apocryphes représentatives

Les considérations qui précèdent suffisent à montrer l'ampleur du corpus des apocalypses apocryphes chrétiennes. Pour en illustrer la diversité et l'intérêt, j'ai choisi quatre écrits représentatifs : l'*Ascension d'Ésaïe*, l'*Apocalypse de Pierre*, l'*Apocalypse de Paul* et l'*Apocalypse apocryphe de Jean*. Je présenterai les traits distinctifs de chacun d'eux en les soumettant à un même questionnement. Quelle transmission et quelle réception le texte a-t-il connues ? Que peut-on savoir de son époque de rédaction et de son milieu d'origine ? Quel est l'objet et la visée de la révélation qu'il transmet ?

1. *L'Ascension d'Ésaïe, une apocalypse chrétienne aussi ancienne que l'Apocalypse canonique de Jean*

L'Ascension d'Ésaïe n'est conservée dans sa totalité qu'en langue éthiopienne, grâce à son intégration dans la Bible de l'Église d'Éthiopie. Il en subsiste des sections plus ou moins étendues en grec (qui est la langue originale), en latin, en vieux-slave et en copte. Il existe en particulier une version latine et une version slave des chapitres 6-11 – la partie qui contient la « Vision d'Ésaïe » proprement dite –, et ces deux versions présentent d'importantes divergences avec l'éthiopien. Ces divergences s'expliquent par un remaniement secondaire, qui a effacé certains traits caractéristiques du texte original, que seul l'éthiopien conserve.

Autre caractéristique à relever : le livre se compose de deux parties, clairement délimitées. La première partie (chapitres 1-5) consiste essentiellement en un récit du martyre du prophète Ésaïe et des événements qui l'ont provoqué. L'action est située sous le règne d'Ézéchias, puis sous le règne de Manassé, le roi impie qui fait mettre à mort le prophète, à l'instigation de Béchira, le faux prophète, et de Béliar, le diable. Dans cette première partie prend place la description d'une vision d'Ésaïe (3,13-4,22), sous forme d'un retour en arrière destiné à expliquer la colère de Béliar contre le prophète. Cette vision est une petite apocalypse d'origine chrétienne, puisqu'il y est question de la corruption future de l'Église, du règne de l'Antichrist et de la seconde venue du Seigneur.

La seconde partie (chapitres 6-11) a pour unique objet une autre vision d'Ésaïe, au cours de laquelle le prophète est emporté à travers les cieux jusqu'au septième ciel. Là, il est mis en présence de la Grande Gloire, que ses yeux ne peuvent pas fixer, et il découvre aussi deux autres figures divines, le Seigneur et l'ange du Saint-Esprit, qui participent à la louange de Dieu – nous avons clairement là une représentation, sans doute très archaïque, de la Trinité (9,27-42). Ésaïe entend alors le Père donner l'ordre à son Fils de descendre à travers les différents cieux en revêtant à chaque fois la forme des anges qui y habitent, d'anéantir les puissances qui gouvernent ce monde-ci et de remonter prendre place à sa droite. La révélation qu'Ésaïe reçoit grâce à son ascension jusqu'au septième ciel a donc pour contenu essentiel la mission future du Christ.

Quelle est la relation littéraire entre les deux parties du texte ? Il est frappant que la seconde partie opère un retour en arrière dans le temps puisque le récit du ch. 1 commence la 26^e année du règne d'Ézéchias (1,1), alors que l'expérience extatique du prophète est datée de la 20^e année de ce même roi (6,1). Le compte-rendu de la mort d'Ésaïe précède ainsi celui de sa vision. Nous avons là un indice, parmi d'autres, montrant que l'*Ascension d'Ésaïe* n'est pas une œuvre homogène, mais a été composée par étapes. Il est largement admis que la vision des chapitres 6-11 est une œuvre chrétienne. En revanche, l'origine de la première partie est objet de débat. Pendant longtemps a prévalu la thèse classique du savant anglais Robert Henry Charles selon laquelle les chapitres 1-5 se fondent sur un écrit juif qui racontait le martyre d'Ésaïe, dans lequel aurait été insérée secondairement une apocalypse chrétienne (3,13-4,22)⁷.

Aujourd'hui, une autre réponse doit s'imposer, à la suite des travaux d'Enrico Norelli et d'une équipe de savants italiens, qui ont abouti à une nouvelle édition critique des différentes versions du texte et à un commentaire fouillé, qui ont paru en 1995 comme volumes 7 et 8 de la *Series apocryphorum du Corpus christianorum*⁸. L'*Ascension d'Ésaïe* est un texte intégralement chrétien, mais nourri de traditions juives ; il a été composé en deux étapes, qui reflètent deux phases différentes de l'histoire d'un même groupe prophétique. La vision des chapitres 6-11 est la partie la plus ancienne : elle a été rédigée au tournant du I^{er} et du II^e siècle, dans une situation où les prophètes jouissaient encore d'une place reconnue dans l'Église. Les chapitres 1-5 sont venus s'ajouter ensuite et ont été composés pour défendre la vision des ch. 6-11 et le groupe des prophètes dont elle fondait l'identité ; ils reflètent une situation nouvelle, où la place des prophètes dans l'Église se réduit et où ils sont en butte à l'hostilité d'autres porteurs d'autorité. Un passage du ch. 3 de l'*Ascension d'Ésaïe* exprime bien la conscience propre de ce groupe, son attachement à l'expérience de l'Esprit prophétique et sa vision critique de l'évolution de

7 Cf. R. H. CHARLES, *The Ascension of Isaiah translated from the Ethiopic version*, Londres, A. & C. Black, 1900. Cette thèse a conduit à un morcellement de l'ouvrage : le texte juif reconstitué du *Martyre* est fréquemment incorporé dans les recueils de « Pseudépigraphes de l'Ancien Testament », alors que l'ouvrage chrétien prend place dans les recueils d'« Apocryphes du Nouveau Testament ».

8 P. BETTILOLO, A. KOSSOVA, C. LEONARDI, E. NORELLI, L. PERRONE, *Ascensio Isaiaae. Textus* (CCSA 7) ; E. NORELLI, *Ascensio Isaiaae. Commentarius* (CCSA 8), Turnhout, Brepols, 1995. Voir aussi E. NORELLI, *Ascension du prophète Isaïe (Apocryphes. Collection de poche de l'ÆLAC, 2)*, Turnhout, Brepols, 1993.

l'Église, représentée par « les pasteurs et les presbytres ». Ce qui est annoncé par Ésaïe au futur comme événements des derniers temps correspond certainement à la situation présente du groupe porteur de l'*Ascension d'Ésaïe*.

Et en ces jours-là il y en aura beaucoup qui aimeront les charges, bien que dépourvus de sagesse. Et il y aura beaucoup de presbytres iniques et de pasteurs oppresseurs de leurs ouailles, et elles seront rapaces et n'auront pas de pasteurs saints (...) Et le Saint-Esprit se retirera d'un grand nombre, et il n'y aura pas, en ces jours, beaucoup de prophètes, ni de gens qui disent des choses solides, sauf l'un ou l'autre ici et là, à cause de l'esprit d'erreur, de fornication, de vaine gloire et d'amour de l'or, qui sera dans ceux qui seront appelés serviteurs du Bien-Aimé et dans ceux qui le recevront (...) Et ils négligeront la prophétie des prophètes qui m'ont précédé, et mes visions aussi, ils les abrogeront pour proférer les éructations de leurs cœurs⁹.

Considérée dans cette perspective, l'*Ascension d'Ésaïe* constitue une source de première importance pour l'étude du phénomène du prophétisme dans le christianisme des deux premiers siècles. Cela vaut tout particulièrement pour le récit de l'extase du prophète du ch. 6, qui sert à introduire la vision céleste décrite dans les ch. 7-11. La structure de la communauté décrite dans ce chapitre s'apparente à celle que l'on peut dégager de l'Apocalypse canonique : le ministère principal est exercé par le groupe des prophètes, et à la tête de ce groupe se trouve un prophète revêtu d'une autorité particulière à cause des révélations qu'il reçoit.

L'*Ascension d'Ésaïe* est une apocalypse sans doute aussi ancienne que l'Apocalypse canonique de Jean. Elle est un document de grande valeur pour l'étude du Nouveau Testament et du christianisme des origines. Mais cette valeur n'est souvent pas reconnue par les spécialistes de l'exégèse du Nouveau Testament.

2. *L'Apocalypse de Pierre, un écrit judéo-chrétien des premières décennies du II^e siècle*

Le même constat vaut pour l'*Apocalypse de Pierre*, vers laquelle nous nous tournons maintenant. L'intérêt de cette apocalypse apocryphe, antérieur à 150, est pourtant devenu évident à la suite de plusieurs travaux récents, en

9 AscEs 3,23-24. 26b-28,31; trad. E. NORELLI, *Ascension du prophète Isaïe*, p. 113-114; ID., EAC I, p. 517-518.

particulier ceux de Richard Bauckham¹⁰. Commençons par dire un mot de la transmission du texte. En grec, qui est la langue originale, il ne subsiste que cinq ou six citations chez des auteurs anciens, deux petits fragments de papyrus (fragment Rainer à Vienne et fragment à la Bodléienne d'Oxford), et une forme très remaniée et abrégée, dans un manuscrit trouvé à Akhmîm. Comme l'*Ascension d'Ésaïe*, l'*Apocalypse de Pierre* n'est conservée intégralement qu'en langue éthiopienne. Mais alors que la première a pris place dans les manuscrits de la Bible et est transmise dans une dizaine d'exemplaires, l'*Apocalypse de Pierre* ne nous est parvenue que dans deux manuscrits, proches l'un de l'autre; elle y est associée étroitement à deux autres traités qui reflètent une conception universaliste du salut – seul le diable et les démons seront finalement damnés – et qui doivent provenir d'un milieu marginal à l'intérieur de l'Église d'Éthiopie. Cette conception universaliste s'inspire très probablement d'un des passages les plus originaux de l'*Apocalypse de Pierre*, au chapitre 14, sur lequel nous reviendrons.

Notre connaissance du texte repose donc sur une base manuscrite des plus réduites. La maigreur de la tradition manuscrite contraste avec ce que nous savons de la diffusion et de la popularité de l'*Apocalypse de Pierre* pendant les premiers siècles de l'Église. On peut même dire, à la suite de Bauckham, qu'elle a été, avec le *Pasteur* d'Herma, le livre qui a été le plus proche d'être inclus dans le canon du Nouveau Testament¹¹. Le témoignage le plus éloquent de ce statut quasi canonique de l'*Apocalypse de Pierre* est fourni par le Fragment de Muratori, un document qui doit dater de la fin du II^e siècle, et qui contient une sorte d'inventaire commenté des livres qui font autorité dans l'Église à cette époque. On y lit ceci: « Comme apocalypses aussi, nous recevons seulement celle de Jean et celle de Pierre, que certains des nôtres ne veulent pas qu'on lise dans l'église ». L'information est fort intéressante: pour l'auteur de ce document, les deux Apocalypses, celle de Jean et celle de Pierre, ont la même valeur et doivent à juste titre être lues « dans l'église », c'est-à-dire

10 Voir notamment les études réunies dans R. BAUCKHAM, *The Fate of the Dead. Studies in Jewish and Christian Apocalypses (Supplements to Novum Testamentum, 43)*, Leiden – Boston – Köln, Brill, 1998, et dans J. N. BREMMER – I. CZACHESZ (éds), *The Apocalypse of Peter (Studies on Early Christian Apocrypha, 7)*, Leuven, Peeters, 2003.

11 Voir R. BAUCKHAM, « The Apocalypse of Peter. A Jewish Christian Apocalypse from the Time of Bar Kokhba », *Apocrypha* 5, 1994, p. 7-111, p. 8 (= *Fate of the Dead*, p. 161). Sur ce point, voir A. JAKAB, « The Reception of the *Apocalypse of Peter* in Ancient Christianity », dans BREMMER – CZACHESZ (éds), p. 174-186.

dans le cadre de l'assemblée et du culte de la communauté. Mais il prend soin de relever que, dans le cas de l'*Apocalypse de Pierre*, cette utilisation liturgique n'est pas unanimement acceptée et que « certains des nôtres » n'en veulent pas. Plusieurs autres témoignages de l'époque patristique – notamment les citations de Clément d'Alexandrie – viennent confirmer la diffusion de notre apocalypse. Au V^e siècle, l'historien Sozomène nous apprend qu'elle continuait à être lue dans certaines Églises de Palestine lors de la célébration du Vendredi saint (*Histoire ecclésiastique* 7,19). Mais elle a fini par être rejetée et par disparaître presque complètement.

Venons-en à la question du contexte historique dans lequel l'*Apocalypse de Pierre* a été écrite. Préciser la date et le lieu de composition des apocalypses antiques est souvent une tâche impossible. Mais l'*Apocalypse de Pierre* fait ici exception. Un faisceau d'indices, concentrés dans les deux premiers chapitres et dans les deux derniers, permet de situer son origine : elle a dû voir le jour en Palestine, dans des communautés judéo-chrétiennes, durant la seconde révolte des Juifs contre Rome, sous la conduite de Bar Kokhba, entre 132 et 135¹².

Les chapitres 1-2 de l'*Apocalypse de Pierre* ont des parallèles très étroits avec le discours apocalyptique de Jésus dans l'évangile de Matthieu, ch. 24. L'auteur a manifestement connu ce discours de Matthieu 24 et s'en est inspiré. Il en a sélectionné certains éléments (les versets 3-5 et 24-32) et les a enrichis de matériaux d'autres provenances. La composition de ces deux premiers chapitres est révélatrice des préoccupations et des attentes de l'auteur.

Le texte commence par une question des disciples, à laquelle Jésus va répondre dans le reste des ch. 1-2.

1¹ (...) Alors qu'il était assis sur le mont des Oliviers, les siens s'approchèrent de lui. Nous, nous nous prosternâmes, nous le suppliâmes en particulier² et l'interrogeâmes ainsi : « Parle. Dis-nous quels seront les signes de ta venue et de la fin du monde, afin que nous puissions connaître et bien comprendre le moment de ta venue et le fassions bien comprendre à ceux qui viendront après nous,³ à ceux auxquels nous prêcherons la parole de ton Évangile et que nous mettrons à la tête de ton Église, pour qu'eux aussi écoutent et s'appliquent à bien comprendre le moment de ta venue. » (1,1-3)¹³

12 C'est la thèse de R. BAUCKHAM (voir note précédente), que je tiens pour solide, malgré les réserves formulées par E. TIGCHELAAR, « Is the Liar Bar Kokhba? Considering the Date and Provenance of the Greek (Ethiopic) Apocalypse of Peter », dans BREMMER – CZACHESZ (éds), p. 63-77.

13 Je cite l'*Apocalypse de Pierre* dans la traduction de P. Marrassini, EAC I, p. 755-774.

Il est manifeste que le cadre narratif et le début de la question sont une reprise de Mt 24,3 : « Alors qu'il était assis sur le mont des Oliviers, les disciples s'approchèrent de lui, en lui disant à l'écart : "Dis-nous quand cela arrivera et quel sera le signe de ta venue et de la fin du monde." » Mais les phrases finales qui suivent, sans équivalent dans Mt 24, montrent clairement que le temps des apôtres est révolu et que l'enseignement demandé est destiné aux chrétiens de la troisième ou quatrième génération.

La réponse de Jésus contient plusieurs éléments que l'auteur a également puisés dans Mt 24. Comme en Mt 24,4-5, elle commence par une mise en garde contre les faux messies :

⁴ Notre Seigneur nous répondit par ces mots : « Prenez garde à ce qu'on ne vous égare pas : ne devenez pas incrédules et n'adorez pas d'autres dieux. ⁵ Beaucoup viendront en mon nom en disant qu'ils sont le Christ. Ne les croyez pas et ne vous approchez pas d'eux. » (1,4-5)

Cette prédiction de la venue des faux messies intéresse particulièrement l'auteur de l'*Apocalypse de Pierre*, puisqu'elle est répétée au chapitre 2, à partir de la fin du verset 7 :

⁷ ...de faux messies viendront, ⁸ qui assureront : « Je suis le Christ, qui est venu dans le monde. » Mais quand on aura vu la méchanceté de ses actions, ils feront marche arrière ; ⁹ et le renieront ceux qui avaient glorifié le premier Christ, que nos pères avaient crucifié en commettant une grave erreur. ¹⁰ Mais ce menteur-là, lui, n'est pas le Christ et, lorsqu'on le récusera, il tuera par l'épée, et il y aura de nombreux martyrs. (2,7-8)

Fait remarquable dans ce passage : le texte éthiopien glisse subrepticement du pluriel (« de faux messies viendront ») au singulier (« la méchanceté de ses actions », « ce menteur-là n'est pas le Christ »). L'auteur prend d'abord appui sur l'annonce de la venue d'une pluralité de faux messies (Mt 24,5.26) pour se focaliser ensuite sur un seul et unique faux messie. L'explication la plus vraisemblable de cette particularité est que le texte a été écrit dans une situation où les destinataires risquaient réellement d'être égarés par un personnage qui prétendait à la dignité messianique.

Dans sa description de la parousie – la seconde venue de Jésus dans sa gloire –, l'auteur de l'*Apocalypse de Pierre* reprend à la fois Mt 24 (v. 27 et 30) et d'autres traditions apocalyptiques du christianisme des origines.

⁶ car la venue du Fils du Seigneur ne sera pas prévisible, mais comme la foudre qui brille de l'orient à l'occident, ainsi viendrai-je sur une nuée du ciel, en grande puissance et dans ma gloire, tandis que ma croix ira devant moi. ⁷ Je viendrai dans ma gloire, sept fois plus resplendissant que le soleil. Je viendrai dans ma gloire avec tous mes saints anges, lorsque mon Père posera une couronne sur ma tête afin que je juge les vivants et les morts ⁸ et que je rétribue chacun selon ses œuvres. (1,6-8)

Deux aspects sont mis en évidence dans cette description. D'une part, la venue du Christ a pour finalité le jugement: il sera revêtu de la pleine autorité divine pour juger les vivants et les morts et rétribuer chacun selon ses œuvres. Il y a ici l'annonce du thème central du jugement dernier, qui sera longuement développé dans les ch. 3-14 de l'*Apocalypse*. D'autre part, plusieurs motifs traditionnels soulignent que cette venue, par opposition à celle des faux messies, sera éclatante et évidente pour tous: elle sera comme l'éclair qui resplendit de l'orient à l'occident (Mt 24,27) et sera authentifiée par l'apparition de la croix (« ma croix ira devant moi »).

L'auteur emprunte encore à Mt 24,32 la parabole du figuier, qu'il présente comme la réponse à la question des disciples sur le moment de la fin du monde.

Ap Pierre 2,1

Quant à vous, apprenez du figuier cette parabole: dès que ses pousses sont sorties et que ses petits rameaux sont devenus tendres, alors ce sera la fin du monde.

Mt 24,32-33

Apprenez du figuier cette parabole: dès que ses rameaux sont devenus tendres et que ses feuilles sont sorties, vous reconnaissez que l'été est proche. De même vous aussi, quand vous verrez tout cela, sachez qu'il est proche, à vos portes.

La parabole plonge Pierre dans l'embarras et il demande à Jésus de lui en donner une interprétation (2,2-3). En réponse, Jésus va citer une autre parabole, où il est aussi question d'un figuier, mais d'un figuier stérile.

⁴ Le Maître me répondit: « N'as-tu pas compris que le figuier est la maison d'Israël? ⁵ Il en est comme de l'homme qui avait planté un figuier dans son jardin, mais l'arbre ne porta pas de fruits. L'homme chercha ses fruits pendant de longues années, mais il n'en trouva pas. Il dit à son jardinier: « Déracine ce figuier, afin qu'il ne rende pas notre terrain stérile. » ⁶ Le jardinier dit au maître: « Laisse-le, nous l'élaguerons, nous creuserons la terre sous lui et nous l'arroserons. Et, si, à ce moment-là, il ne produit pas de fruits, nous arracherons ses racines du jardin et nous en planterons un autre à sa place. » ⁷ N'as-tu donc pas compris que le figuier est la maison d'Israël? (2,4-7)

Une parabole semblable se lit en Lc 13,6-9, mais la manière dont elle est ici racontée indique que l'auteur ne la tient pas de l'évangile de Luc, mais d'une tradition indépendante¹⁴. Le rapprochement qu'il opère est un procédé typique de l'exégèse chrétienne ancienne : puisque les deux paraboles utilisent une même image, celle du figuier, elles doivent avoir une signification commune et doivent s'éclairer l'une l'autre. La seconde parabole permet de déchiffrer l'image du figuier dans la première : le figuier représente la maison d'Israël, et c'est d'elle que doivent sortir les jeunes rameaux qui sont le signe de la fin.

Ces jeunes rameaux ne sont autres que des martyrs, des juifs chrétiens persécutés et mis à mort par le faux messie, le menteur :

¹⁰ Mais ce menteur-là, lui, n'est pas le Christ et, lorsqu'on le récusera, il tuera par l'épée, et il y aura de nombreux martyrs. ¹¹ C'est à ce moment-là que les petits rameaux du figuier, qui seul est la maison d'Israël, seront devenus tendres. Il y aura des martyrs par sa main, beaucoup mourront et deviendront martyrs. (2,10-11)

Qu'est-ce qui permet d'identifier le faux messie persécuteur de l'*Apocalypse de Pierre* avec Bar Kokhba, le chef de la deuxième révolte juive contre Rome en Palestine entre 132 et 135 ? Il y a d'abord le fait que les partisans de Bar Kokhba ont effectivement dû le considérer comme le Messie. Ainsi, selon la tradition rabbinique, son contemporain Rabbi Aquiva avait reconnu en lui le roi messie et associé son nom de Bar Kokhba, qui signifie « fils de l'étoile », avec la célèbre prophétie messianique de Nb 24,17, « De Jacob se lève une étoile ». Ensuite, un texte de Justin (*I Apol.* 31,6) atteste que Bar Kokhba s'est effectivement attaqué aux judéo-chrétiens : il ordonna que ceux qui ne renieraient pas Jésus comme Messie soient sévèrement punis. Les lettres de lui qu'on a retrouvées récemment confirment que son gouvernement prit des mesures très dures contre les Juifs qui ne soutenaient pas la révolte. Enfin, dans la tradition rabbinique, un jeu de mots polémique sur le vrai nom du personnage, Bar Kosiva, fait de lui un « fils du mensonge » (Bar Koziva) ; ce jeu de mots peut remonter très haut, et l'emploi du terme « menteur » en *Apocalypse de Pierre* 2,10 (« Ce menteur-là n'est pas le Christ ») lui fait peut-être écho.

14 Cf. R. BAUCKHAM, «The Two Fig Tree Parables in the Apocalypse of Peter», *Journal of Biblical Literature* 104, 1985, p. 269-287.

L'Apocalypse de Pierre et la description des châtiments infernaux

Après nous être intéressé aux deux premiers chapitres de l'*Apocalypse de Pierre*, qui fournissent des indices essentiels pour cerner le contexte historique de sa composition, tournons-nous maintenant vers la partie centrale (ch. 3-14), dans laquelle Jésus révèle à Pierre ce que sera le jugement dernier et quel sort attend les pécheurs. Cette partie contient notamment, dans les ch. 7-12, une longue description des châtiments infernaux. Elle ne détaille pas moins de 21 châtiments différents, correspondant chacun à une catégorie déterminée de pécheurs. Le principe posé est « mesure pour mesure », et la justice consiste à appliquer une peine correspondant au type de péché commis. Voici à titre d'exemple comment sont châtiées les quatre premières catégories de pécheurs :

7¹ Après, les hommes et les femmes viendront à la place qu'ils méritent. 2 On les pendra par la langue avec laquelle ils ont blasphémé la voie de la justice, et l'on étendra pour eux un feu inextinguible, afin de les punir. 3 Voici un autre endroit, où il y a une grande fosse, pleine de ceux qui ont renié la justice. 4 Les anges de la punition feront bonne garde et attiseront le feu de leur punition. 5 Et puis, d'autres femmes : on les pendra par le cou et par les cheveux, et on les jettera dans la fosse. 6 Ce sont celles qui ont tressé leurs cheveux, non point pour se faire belles, mais plutôt pour se tourner vers la fornication, pour prendre au piège les âmes des hommes et les ruiner. 7 Et aussi les hommes qui couchaient avec elles en fornicant, on les pendra par les cuisses en ce lieu ardent. 8 Ils se diront l'un à l'autre : « Nous ne savions pas que nous devions venir dans une punition éternelle. » (7,1-8)

Quelques points méritent d'être spécialement relevés dans ce passage : l'importance des peines par pendaison ; la présence d'anges qui veillent à l'exécution de la punition ; l'aveu des pécheurs qu'ils ne connaissaient pas l'existence d'un châtiment après la mort.

Par sa longue description des châtiments infernaux, l'*Apocalypse de Pierre* s'apparente étroitement à toute une série de textes apocalyptiques, juifs et chrétiens. On rencontre notamment des descriptions semblables dans des apocalypses chrétiennes plus tardives comme l'*Apocalypse de Paul* et l'*Apocalypse grecque de la Vierge*. Cet ensemble de textes a fait l'objet d'une étude de Martha Himmelfarb, intitulée *Tours of Hell*, tours ou visites des enfers¹⁵. Ces textes se caractérisent par l'utilisation d'une forme littéraire particulière,

15 Voir M. HIMMELFARB, *Tours of Hell. An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia, Fortress Press, 1983.

qu'elle appelle une « explication démonstrative » : à chaque étape de sa visite guidée des enfers, le visionnaire demande à l'ange qui l'accompagne « Qui sont ceux-là ? » et il reçoit une réponse commençant par « Ceux-là sont... » et précisant l'identité du groupe de pécheurs concernés. Dans la plupart des textes, les châtiments décrits sont en train de se réaliser : les pécheurs sont punis immédiatement après leur mort, avant même le jugement dernier, à la fin des temps. C'est le cas dans l'*Apocalypse de Paul*, dont nous parlerons plus loin. Mais l'*Apocalypse de Pierre* fait ici exception : elle ne raconte pas une visite des enfers ; Pierre n'est pas guidé par un ange à la découverte des châtiments qui sont en train de se produire, mais c'est le Christ lui-même qui lui dépeint, dans un discours prophétique, les châtiments qui frapperont les pécheurs à l'heure du jugement dernier. Cela explique l'absence de la question « qui sont ceux-là ? », qui caractérise la forme littéraire commune du voyage en enfer. Le Christ lui-même décrit chaque peine infernale et identifie le groupe de pécheurs auxquels elle est destinée.

Comment faut-il situer l'*Apocalypse de Pierre* dans l'ensemble des textes qui décrivent les châtiments infernaux ? L'opinion qui a longtemps prévalu voyait en elle la plus ancienne description de ce genre et la source à laquelle se rattachaient toutes les descriptions postérieures. Mais les études récentes, dont celles de Himmelfarb, conduisent plutôt à la considérer comme le fruit d'une tradition qui existait avant elle et qui a continué à se transmettre indépendamment d'elle. Nous possédons en effet la trace d'une apocalypse juive antérieure à l'*Apocalypse de Pierre* qui contenait une description des peines infernales. Il s'agit de l'extrait d'une *Apocalypse d'Élie* cité dans l'*Épître du Pseudo-Tite*, un sermon sur la chasteté du IV^e siècle. On y lit ceci :

Le prophète Élie témoigne avoir eu une vision : L'ange du Seigneur, dit-il, m'a montré une profonde vallée qui s'appelle « géhenne », et qui est embrasée par le soufre et la poix. Dans ce lieu se trouvent les âmes de nombreux pécheurs, et c'est ainsi qu'ils y sont torturés de différentes manières : certains souffrent en étant pendus par leurs organes génitaux, d'autres par la langue, certains même par les yeux, et d'autres la tête en bas ; des femmes sont torturées dans leurs mamelles ; des jeunes sont pendus par les mains ; d'autres jeunes filles sont mises à brûler sur un petit gril ; d'autres âmes sont fixées à une peine éternelle. (EAC II, p. 1158-1159)

La visite guidée des enfers et la description des châtiments infernaux s'enracinent dans la tradition apocalyptique juive. Preuve en est l'utilisation de la forme littéraire de l'explication angélique introduite par un démonstratif.

Cette même forme se rencontre déjà dans la plus ancienne des apocalypses, le *Livre des Veilleurs* (ch. 1-36 du Livre d'Hénoch), où elle structure les voyages visionnaires du patriarche Hénoch à la découverte des régions mystérieuses et inaccessibles de l'univers. Le séjour des morts fait partie des régions visitées par Hénoch, mais il n'est qu'une étape parmi d'autres. Il se présente comme une haute montagne, creusée de quatre cavernes – trois ténébreuses et une lumineuse – où les âmes des morts sont recueillies en attendant le jour du jugement et où justes et pécheurs connaissent déjà un sort différent (1 Hénoch 22).

Ainsi, la représentation de l'enfer de l'*Apocalypse de Pierre* s'inscrit clairement dans la tradition juive. Cette conclusion des études récentes s'écarte de la thèse d'Albrecht Dieterich, qui a longtemps dominé l'histoire de l'interprétation¹⁶. Pour Dieterich, l'*Apocalypse de Pierre* est essentiellement redevable aux descriptions grecques et romaines de l'au-delà, en particulier aux récits de descente dans l'Hadès, le monde des morts. Cette position soulignant de manière quasi exclusive les racines grecques du texte n'est pas tenable, mais elle conserve une part de vérité: dans sa description des peines infernales, l'*Apocalypse de Pierre* a aussi été influencée par des représentations grecques. C'est le cas notamment, dans le passage que nous avons lu, des châtiments par pendaison, qui sont bien attestés dans les descriptions grecques de l'Hadès, par exemple chez Platon (*Gorgias* 525 C) et chez Virgile (*Énéide* 6,740-741). C'est le cas également du lac d'Achérousie, dont nous allons reparler.

La demande de miséricorde des justes pour les damnés

Venons-en à une caractéristique particulièrement originale et intéressante de l'*Apocalypse de Pierre*: la miséricorde obtenue par les damnés grâce à la prière des justes¹⁷. Nous avons vu que le texte fait une large place au thème du jugement et des châtiments infernaux destinés aux pécheurs. Mais il est significatif que ce long développement, qui occupe les ch. 4 à 13, soit encadré par deux passages, au ch. 3 et au ch. 14, qui ont pour thème la compassion des justes face aux tourments des pécheurs.

16 A. DIETERICH, *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Stuttgart, Teubner, 1913.

17 Cet aspect a été judicieusement mis en évidence par R. BAUCKHAM, *The Fate of the Dead*, p. 142-148 et 226-235, ainsi que p. 149-159 (« Augustine, The "Compassionate" Christians, and the Apocalypse of Peter »).

Au ch. 3, Pierre lui-même se fait l'avocat des pécheurs auprès du Christ, après que celui-ci lui eut fait voir le sort lamentable qui les attend à l'heure du jugement. « Mon Seigneur, permets-moi de parler des pécheurs en utilisant tes propres mots: "Mieux aurait valu pour eux ne pas avoir été créés." » (3,4) Pour exprimer sa demande de miséricorde, Pierre fait appel à une parole de Jésus lui-même à propos de Judas (Mt 26,24: « Il aurait mieux valu ne pas être né pour cet homme-là »). Mais son intervention est sévèrement rejetée par le Christ:

3⁵ Le Seigneur me répondit: « Pourquoi dis-tu que mieux aurait valu pour eux ne pas être créés? Ce faisant tu t'opposes au Seigneur. 6 Tu n'auras sûrement pas plus de miséricorde envers eux que lui envers ses propres créatures (...) 7 Lorsque tu as vu la lamentation qu'il y aura pour les pécheurs au dernier jour, ton cœur s'en est affligé. Quant à ceux qui ont péché contre le Très-Haut, je vais te montrer leurs actions.» (3,5-7)

Le plaidoyer de Pierre s'oppose à Dieu parce qu'il sous-entend que Dieu, s'il était vraiment miséricordieux, n'aurait pas créé des êtres voués à la damnation. Mais Pierre ne peut pas prétendre être plus miséricordieux envers les créatures que le Créateur lui-même. Sa demande de miséricorde vient trop tôt. Il faut d'abord que soient révélées à Pierre les « actions » des pécheurs, que soit reconnu le bien-fondé de la justice divine et des châtements qui les frappent.

Cette reconnaissance de la justice divine est proclamée au ch. 13, qui conclut la longue révélation sur les peines infernales; elle est placée dans la bouche des pécheurs eux-mêmes, alors qu'ils sont tourmentés par l'ange Tartarouchos: « Juste est le jugement du Seigneur, car nous avons entendu et nous avons su qu'il est bon puisqu'il nous a rétribués chacun selon ses œuvres! » (13,6)

C'est alors, au début du ch. 14, que l'*Apocalypse de Pierre* évoque la perspective d'une délivrance des châtements de l'enfer, d'un salut obtenu grâce à l'intercession des justes. Dans ce passage, le texte éthiopien a été remanié, et il faut se fier au texte grec du fragment Rainer.

14¹ À ce moment-là, j'accorderai à mes élus et à mes justes ceux qu'ils me demanderont, sans qu'il y ait châtement. Et je leur donnerai un précieux baptême pour le salut, au lac qu'on appelle Achérousie, dans les Champs Élysées; ² ils auront une part de justice avec mes saints.

À l'heure du jugement dernier, le Christ exauce la prière des élus et des justes en faveur des damnés. Il les éloigne des tourments de l'enfer, les plonge dans le lac appelé Achérousie et les associe au salut. Plusieurs points méritent ici d'être relevés.

Notons d'abord que c'est en réponse à la demande de miséricorde des justes que le Christ délivre les pécheurs de l'enfer. Pour saisir la signification de ce fait, il faut le replacer dans le contexte de persécution qui transparaît dans plusieurs passages de l'*Apocalypse de Pierre*. Le châtement qui frappe les méchants en enfer est l'expression de la justice que Dieu rend aux martyrs et à tous ceux qui sont victimes de la violence. Cette justice leur est due, et ils sont les seuls à avoir le droit de pardonner et de demander miséricorde pour leurs oppresseurs.

Relevons ensuite que le lac Achérousien est clairement un élément emprunté au monde des morts des Grecs. Il doit son nom au fait qu'il est alimenté par l'Achéron, l'un des quatre fleuves de l'Hadès. C'est un lieu où les morts subissent un châtement purificateur. Selon Platon (*Phédon* 114 A-B), certains pécheurs, considérés comme amendables malgré la gravité de leurs crimes, demeurent une année dans le Tartare, puis sont amenés dans les tourments purificateurs du lac Achérousien. Ils ne pourront le quitter que s'ils obtiennent le pardon de ceux qu'ils ont tués ou lésés – à défaut de quoi ils devront retourner dans le Tartare et y souffrir jusqu'à ce que leurs victimes acceptent de les délivrer de leur châtement.

À la différence de Platon, l'*Apocalypse de Pierre* n'associe par le lac Achérousien à la notion d'un châtement purificateur dans l'au-delà; elle l'associe plutôt à l'idée d'un baptême, d'un bain d'eau purificateur – une idée qui se rencontre aussi dans d'autres textes apocalyptiques (notamment la *Vie grecque d'Adam et Eve* 37 et l'*Apocalypse de Paul* 22-23). Cette différence permet de comprendre pourquoi notre texte localise ce lac « dans les Champs Élysées », ce qui est en contradiction avec la topographie grecque du monde des morts. Les Champs Élysées désignent ici par un nom grec le paradis juif et chrétien.

Autre point à relever: il est possible que l'idée d'un salut des damnés obtenu à l'heure du jugement dernier grâce à l'intercession des justes plonge ses racines dans la parole de Jésus rapportée en Mt 5,44: « Mais moi je vous dis: aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent ». Ce texte de l'Évangile étaient en tout cas utilisé comme argument par certains chrétiens

« miséricordieux », adeptes d'une conception universaliste du salut, qu'Augustin combat au livre 21 de la *Cité de Dieu*. Augustin présente leur position de la manière suivante :

Ils disent en effet que ce qui a été divinement prédit au sujet des méchants et des incroyants est bien vrai, car ils méritent (le châtement); mais ils soutiennent que lorsque le jugement sera venu, la miséricorde l'emportera. En effet, disent-ils, le Dieu miséricordieux les donnera aux prières et aux intercessions de ses saints. Car, si les saints priaient pour eux quand ils endureraient d'eux des souffrances comme ennemis, combien plus ils le feront, quand ils les verront à terre, humbles et suppliants !

Car il ne faut pas croire, disent-ils, que les saints perdront leurs « entrailles de miséricorde » quand ils auront atteint la plus complète et la plus parfaite sainteté; eux donc qui priaient pour leurs ennemis quand ils n'étaient pas eux-mêmes sans péché, ne prieront-ils pas pour ceux qui les supplient quand ils auront commencé à ne plus avoir aucun péché? Ou bien est-ce que Dieu n'exaucerait pas alors de tels enfants, et si nombreux, quand dans leur si grande sainteté il ne trouvera aucun obstacle à la satisfaction de leurs prières¹⁸?

La position de ces « miséricordieux » présente des ressemblances frappantes avec celle qui caractérise l'*Apocalypse de Pierre*. À leurs yeux, la miséricorde l'emportera au jour du jugement. En cette heure-là, les damnés supplieront les saints de prier pour eux; les saints accèderont à leur demande, et Dieu, répondant à la prière de ses saints, leur « fera don » des pécheurs (*donabit enim eos*), et ceux-ci échapperont aux châtements qu'ils mériteraient.

Nous retiendrons de l'*Apocalypse de Pierre* ces caractéristiques particulièrement intéressantes: elle est ancienne et s'enracine dans une situation historique précise – la deuxième révolte juive contre Rome conduite par Simon Bar Kokhba; elle se distingue par une présentation originale des châtements infernaux et du salut accordé aux pécheurs à l'heure du jugement dernier.

3. *L'Apocalypse de Paul, un texte fondateur de l'au-delà chrétien, composé au tournant du IV^e et du V^e siècle*

Tournons-nous maintenant vers l'*Apocalypse de Paul*, un ouvrage qui contraste sous de nombreux aspects avec l'*Apocalypse de Pierre*. La différence la plus évidente touche à la diffusion et à la fortune de ces deux apocryphes. À l'extrême rareté des manuscrits et à la quasi disparition de l'*Apocalypse*

18 AUGUSTIN, *La Cité de Dieu* XXI,18; ma traduction reprend en la retouchant celle de G. Combès, *Œuvres de saint Augustin*, vol. 37, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, p. 452-455.

de Pierre s'oppose l'abondance de la tradition manuscrite et la diversité des formes textuelle de l'*Apocalypse de Paul*, qui témoignent de l'énorme succès qu'elle a connu jusqu'à la fin du Moyen Âge, et cela dans tous les domaines de la chrétienté¹⁹. Certes, nous ne conservons de sa forme première en grec qu'un fragment conservé à Oxford (Bodl. Gr. Th. g. 2, du VI^e siècle) et un remaniement abrégé, transmis dans deux manuscrits tardifs (Munich, gr. 276, du XIII^e siècle, et Milan, Ambros. C 255 inf., du XVI^e siècle, qui est une copie du premier). Mais cette quasi-absence de l'*Apocalypse de Paul* dans le monde byzantin ne doit pas nous étonner, car une apocalypse apocryphe du même genre est venue prendre sa place, l'*Apocalypse grecque de Marie*; il faut d'ailleurs préciser que cette dernière contient une description des châtiements infernaux et de l'intercession de Michel et de Marie pour les damnés qui s'inspirent largement de la description correspondante de l'*Apocalypse de Paul* (ch. 31-44)²⁰.

Notre connaissance de l'*Apocalypse de Paul* repose donc essentiellement sur les traductions qui en ont été faites dans les diverses langues anciennes de la chrétienté: latin, copte, syriaque, arabe, arménien, vieux-slave. La forme la plus complète et la plus proche de l'original est une version latine longue (latin 1), conservée dans un manuscrit de Paris (Paris, BnF, Nouv. Acquis, lat. 1631, du VIII^e siècle), et dans trois autres témoins plus ou moins complets (à Saint-Gall, à l'Escorial et à Arnheim)²¹. À côté de cette version longue, il existe une recension abrégée (latin 2, dans des mss de Graz, de Zurich et de Vienne), et une série de recensions médiévales (latin 3-13). Relevons que la plupart de ces recensions médiévales se caractérisent par le fait qu'elles ne retiennent

19 Sur l'*Apocalypse de Paul*, voir P. PIOVANELLI, « Les origines de l'*Apocalypse de Paul* », *Apocrypha* 4, 1993, p. 25-64; C. CAROZZI, *Eschatologie et au-delà. Recherches sur l'Apocalypse de Paul*, Publications de l'Université de Provence, 1994; J. N. BREMMER – I. CZACHESZ (éds), *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul (Studies on Early Christian Apocrypha, 9)*, Leuven, Peeters, 2007.

20 Sur l'*Apocalypse de Marie*, voir R. BAUCKHAM, « The Four Apocalypses of the Virgin Mary », dans *The Fate of the Dead*, p. 332-362 (p. 332-338); Jane BAUN, *Tales from another Byzantium. Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha*, Cambridge, University Press, 2007.

21 Édités sous forme synoptique par Th. SILVERSTEIN – A. HILHORST, *Apocalypse of Paul. A New Critical Edition of Three Long Latin Versions (Cahiers d'orientalisme, 21)*, Genève, Cramer, 1997.

que la matière des ch. 31-44, c'est-à-dire la partie consacrée aux châtiments infernaux et au répit dominical obtenu pour les damnés²².

Quand l'*Apocalypse de Paul* a-t-elle été composée? À la différence de l'*Apocalypse de Pierre*, la question de la datation reste très débattue. Et pourtant, la réponse ne devrait pas faire difficulté puisque le texte lui-même fournit une réponse et situe en une année précise la « découverte » de la révélation de Paul. Cette donnée se trouve dans un prologue qu'il vaut la peine d'examiner, car il nous fournit un bon exemple de la manière dont on a pu légitimer l'autorité apostolique d'un écrit apocryphe. Les premières lignes de l'*Apocalypse de Paul* reproduisent le texte de 2 Corinthiens 12,1-5, un passage d'une lettre authentique de Paul où l'apôtre évoque de manière voilée une expérience mystique qu'il a vécue :

J'en viendrai aux visions et révélations du Seigneur. Je connais un homme dans le Christ qui, voici quatorze ans (était-ce dans son corps? je ne sais; était-ce hors de son corps? je ne sais, Dieu le sait), fut ravi jusqu'au troisième ciel. Et cet homme-là (était-ce en son corps, était-ce sans son corps? je ne sais, Dieu le sait), je sais qu'il fut ravi jusqu'au paradis et qu'il entendit des paroles ineffables, qu'il n'est pas permis à l'homme de redire. Pour cet homme-là je me vanterai; mais pour moi, je ne me vanterai que de mes faiblesses²³.

La fonction de cette citation placée en tête de l'ouvrage est claire: elle légitime son attribution à Paul et indique que son contenu fait connaître les « visions et révélations du Seigneur » que l'apôtre a reçues lors de son ravissement au troisième ciel et au paradis. Paul a visité alors, sous la conduite d'un ange, les lieux où les justes sont récompensés et où les pécheurs sont châtiés, et l'*Apocalypse de Paul* contient le récit de ce voyage dans l'au-delà.

Mais il faut encore expliquer comment cette révélation, longtemps restée inconnue, est finalement apparue au grand jour. C'est ce que fait le texte du Prologue qui suit cette citation :

¹ À quelle époque cela fut-il divulgué? Sous le consulat de Théodose Auguste le Jeune et de Cynegius vivait un homme respecté qui habitait alors à Tarse, dans la maison qui avait été la demeure de saint Paul. Un ange lui apparut la nuit et lui fit une révélation: il lui dit de retourner les fondations de la

22 Voir les ouvrages mentionnés plus haut, note 5.

23 Ap Paul, Prologue. Sauf autre indication, je cite l'*Apocalypse de Paul* dans la traduction de C. et R. Kappler, EAC I, p. 787-826.

maison et de rendre public ce qu'il y trouverait. L'homme pensa que c'était une hallucination.

² Mais l'ange revint et, la troisième fois, le flagella et l'obligea à retourner les fondations. En creusant, l'homme trouva un coffret de marbre gravé d'inscriptions sur les côtés qui contenait la révélation de saint Paul et les sandales qu'il portait lorsqu'il allait enseigner la parole de Dieu. Comme l'homme avait peur d'ouvrir le coffret, il le porta à un juge; celui-ci, craignant que ce ne fût quelque chose d'autre, l'envoya tel qu'il était, scellé de plomb, à l'empereur Théodose. L'empereur le reçut, l'ouvrit et y trouva la révélation de saint Paul; il en envoya une copie à Jérusalem et garda l'original pour lui.

Nous apprenons ainsi l'époque, le lieu et les circonstances de la découverte de l'*Apocalypse de Paul*. L'écrit original a été retrouvé dans les fondations de l'ancienne maison de Paul, à Tarse. La découverte a été provoquée par l'apparition d'un ange, qui a contraint le notable de la ville qui occupait la maison de Paul à en retourner les fondations. Le coffret de marbre où était enfermée l'*Apocalypse* est resté scellé jusqu'à ce qu'il soit finalement ouvert par l'empereur Théodose en personne. Celui-ci envoie une copie à Jérusalem et garde l'original pour lui. Par tous ces détails, le récit veut démontrer que le livre découvert est authentique, qu'il s'agit bien d'une révélation remontant à l'apôtre Paul. Il s'apparente à d'autres textes qui utilisent ce même motif de la découverte miraculeuse d'un livre caché²⁴.

Reste à examiner la question de la date de cette découverte: sous quel empereur Théodose est-elle située? Si l'on se fie à l'indication chronologique fournie par le texte latin du manuscrit de Paris, « sous le consulat de Théodose Auguste le Jeune et de Cynegius », il doit s'agir de Théodose II le Jeune, qui régna de 408 à 450. Mais dans les listes consulaires, le nom de Cynegius est associé au règne de Théodose I^{er}, le Grand, qui fut empereur de 379 à 395, et il est consul avec ce dernier en 388. Pour résoudre cette difficulté, Th. Silverstein a proposé, sur la base du texte grec, de restituer le nom de Constance à la place de celui de Cynegius, ce qui renverrait à l'année 420, où Théodose II et Constance ont été consuls ensemble. Cette date de 420 semble trop tardive: ne se heurte-t-elle pas au fait qu'Augustin, dans son *Traité sur Jean*, écrit vers 416, mentionne une « *Apocalypse de Paul* que l'Église assurément ne reçoit

24 Voir P. PIOVANELLI, « La découverte miraculeuse du manuscrit caché, ou la fonction du prologue dans l'*Apocalypse de Paul* », dans *Entrer en matière. Les prologues*, J.-D. Dubois – B. Roussel (éds), Paris, Cerf, 1998, p. 111-124.

pas, pleine de je ne sais quelles fables »²⁵? Aux yeux de Silverstein, l'objection est sans valeur. Il défend en effet la thèse qu'une première édition de l'*Apocalypse de Paul*, connue d'Origène, a vu le jour au III^e siècle, et que le Prologue, qui situe la découverte du texte en 420, est un ajout secondaire, composé pour légitimer une seconde édition de l'ouvrage – « l'édition de Tarse »²⁶.

La thèse d'une origine de l'*Apocalypse de Paul* au III^e siècle a prévalu pendant longtemps. Elle repose essentiellement sur une citation d'Origène transmise par un auteur syriaque du XIII^e siècle, Bar Hebraeus. D'après cette citation, Origène aurait rangé l'*Apocalypse de Paul* parmi les livres « acceptés dans l'Église »²⁷. Mais la citation est douteuse, car Origène n'a tenu pour canonique que l'Apocalypse de Jean, et la référence à l'*Apocalypse de Paul* a très bien pu avoir été ajoutée secondairement dans la citation faite par Bar Hebraeus. Comme Pierluigi Piovanelli l'a montré de manière convaincante²⁸, il faut renoncer définitivement à l'idée d'une première édition du texte remontant au III^e siècle et déterminer son époque de composition à partir de l'information chronologique fournie par le Prologue: la découverte du texte est située sous le règne de Théodose I^{er}, l'année où il fut consul avec Cynegius, c'est-à-dire en 388. C'est donc entre 388 et 416, date du témoignage d'Augustin, qu'il faut fixer la rédaction de l'*Apocalypse de Paul*.

Cette datation au tournant du IV^e et du V^e siècle trouve confirmation dans des éléments caractéristiques du texte. J'en relèverai trois: la conception d'un jugement et d'une rétribution des âmes immédiatement après la mort; l'idée du répit hebdomadaire accordé à ceux qui subissent les peines infernales; l'influence du monachisme.

25 AUGUSTIN, *Traité sur Jean* 98,8: *Apocalypsim Pauli quam sane non recipit Ecclesia, nescio quibus fabulis plenam.*

26 Voir Th. SILVERSTEIN, « The Date of the "Apocalypse of Paul" », *Mediaeval Studies* 24, 1962, p. 335-348.

27 « L'Apocalypse de Paul avec d'autres apocalypses, la Doctrine des apôtres, les Épîtres de Barnabas et Tobit et le Pasteur et le fils de Sirach sont acceptés dans l'Église. Mais beaucoup n'acceptent pas le livre du Pasteur et l'Apocalypse de Jean » (BAR HEBRAEUS, *Nomocanon* 7,9)

28 Voir les études citées plus haut, notes 19 et 24.

La condition des âmes entre la mort du corps et le jugement dernier

Comme nous l'avons vu, l'*Apocalypse de Pierre* a pour unique horizon la fin des temps, la venue glorieuse du Christ et le jugement dernier. Sa description des peines infernales est une prophétie de ce qui attend les pécheurs après le jugement universel; elle ne s'intéresse pas au sort des âmes dans le temps intermédiaire qui précède le jugement final, car celui-ci est encore considéré comme proche. Avec l'*Apocalypse de Paul*, la perspective change profondément. L'attente de la fin des temps s'est estompée et la rétribution finale se situe dans un avenir lointain. Il faut lui substituer un autre système de rétribution et mettre en place un nouvel au-delà, dans lequel les âmes reçoivent leur récompense ou leur châtiment immédiatement après la mort.

Cette nouvelle conception de l'au-delà se manifeste dans toutes les parties de l'*Apocalypse de Paul*. Elle apparaît de manière particulièrement claire dans les ch. 11-18. Le ch. 11 marque le début du voyage de Paul dans l'au-delà. L'ange qui l'accompagnera désormais lui ordonne de le suivre et le fait monter au ciel, sous le firmament. De ce lieu, Paul demande à «voir les âmes des justes et des pécheurs sortant du monde» (13,1). Il lui est alors donné d'assister à la mort et au jugement d'un juste (14) et de deux pécheurs (15-16 et 17-18). Dieu lui-même prononce le jugement: l'âme du juste doit être confiée à Michel et conduite «au paradis d'exultation, afin qu'elle devienne elle aussi cohéritière avec tous les saints» (14,8); l'âme du pécheur est livrée à l'ange Tartarouchos qui est préposé aux tourments, elle est emmenée «dans les ténèbres extérieures où sont les pleurs et les grincements de dents», et elle y restera «jusqu'au jour du grand jugement» (16,6; cf.18,2).

La suite du voyage de Paul l'amènera à parcourir les lieux où sont envoyées les âmes de justes et celles des pécheurs sitôt après leur comparution devant Dieu. Aux ch. 21-30, il découvre les lieux dévolus aux justes, «la Terre Promise» et «la Cité du Christ» qui se trouvent au-delà de l'Océan, à l'Orient de la terre habitée. Aux ch. 31-42, il parcourt les Enfers, qui eux sont situés au-delà de l'Océan, à l'Occident de la terre habitée. L'*Apocalypse de Paul* a contribué à instaurer et à diffuser dans l'imaginaire chrétien une nouvelle organisation bipartite de l'au-delà, avec un espace «paradisique» et un espace «infernale» qui accueillent les âmes des défunts durant le temps intermédiaire qui sépare la mort du corps et le jugement dernier.

Le répit hebdomadaire accordé aux damnés (ch. 43-44)

Une autre composante du texte confirme la datation autour de l'an 400 : le répit hebdomadaire accordé aux damnés, raconté aux ch. 43-44. Au terme de sa visite des enfers et de leurs nombreux tourments, Paul pleure une fois encore et exprime sa compassion pour les damnés. Ceux-ci implorent la pitié de Dieu. Michel apparaît à la tête de l'armée des anges et, à la demande des damnés, se joint à leur prière pour obtenir un rafraîchissement (*refrigerium*). Le ciel s'ouvre et un trône apparaît, flanqué de vingt-quatre vieillards et de quatre animaux, comme dans l'*Apocalypse de Jean*. Puis le Fils de Dieu lui-même descend et adresse un discours aux damnés. Il commence par leur reprocher leur absence de repentir, malgré toutes les souffrances qu'il a subies sur la croix à cause d'eux, mais finit par leur accorder le *refrigerium* demandé :

Mais maintenant, à cause de Michel l'archange de mon alliance, et des anges qui sont avec lui, et à cause de Paul mon bien-aimé que je ne veux pas attrister, et à cause de vos frères qui sont dans le monde et offrent des oblations, et à cause de vos fils parce qu'ils gardent mes préceptes, et surtout à cause de ma propre bonté, au jour où je suis ressuscité, je vous accorde, à vous tous qui êtes dans les tourments, une nuit et un jour de rafraîchissement, à perpétuité²⁹.

Le Christ accorde ainsi aux damnés un répit hebdomadaire d'une nuit et un jour : de la tombée de la nuit du samedi au coucher du soleil du dimanche, les tourments infernaux sont temporairement suspendus.

Ce thème du répit dominical connaîtra une large diffusion grâce à l'*Apocalypse de Paul*, à ses remaniements et aux textes qui en dérivent. Ses plus anciennes attestations, en dehors de notre apocryphe, datent du début du V^e siècle : on les rencontre chez Prudence qui, dans son *Cathemerinon* (5,125-127.134-137), écrit vers 402, évoque « les vacances de peines » et le « repos » des damnés durant la nuit pascale, et chez Augustin, qui se montre très réservé face à l'idée « qu'à des intervalles réguliers les peines des damnés reçoivent une certaine mitigation » (*Enchiridion* 29,112).

L'influence du monachisme

Un dernier élément doit être relevé : les affinités de l'*Apocalypse de Paul* avec le monachisme. En divers endroits, le texte manifeste un intérêt et une considération particulière pour les moines, pour ceux qui ont fait le choix de la

29 Ap Paul 44,4, trad. C. Carozzi, *Eschatologie et au-delà*, p. 251-253.

vie ascétique et du renoncement au monde. Aux ch. 8-10, les anges rendent compte de la conduite des bons ascètes et de celle des mauvais ascètes dont ils sont les gardiens. En 29,2, les trônes placés à l'intérieur de la partie la plus glorieuse de la Cité du Christ sont destinés à ceux qui ont choisi la voie de la simplicité et de l'ignorance «à cause du Seigneur Dieu, ne connaissant que peu les Écritures ni beaucoup de psaumes, mais ayant en mémoire le seul chapitre des préceptes de Dieu». Dans les chapitres consacrés aux punitions infernales, la moitié des péchés décrits sont typiquement chrétiens, et certains se réfèrent clairement au monde des moines. Ainsi, les hommes et les femmes que Paul voit suspendus au-dessus d'un canal d'eau, la langue desséchée, empêchés de manger les fruits placés devant eux, sont coupables d'avoir «rompu le jeûne avant les temps fixés» (39,3). L'infidélité aux préceptes de la vie monastique est encore plus évidente dans le cas suivant : Paul voit des hommes et des femmes revêtus de guenilles pleines de poix et de soufre, tourmentés par des serpents enroulés autour de leur corps et par des anges aux cornes de feu. Leur identité est révélée à Paul par l'ange interprète :

Ce sont ceux qui renoncèrent au siècle en apparence; ils revêtirent seulement notre habit, mais les charges de ce monde les rendirent misérables (*impedimenta mundi fecerunt eos miseros*); ils ne firent pas un seul acte de charité et n'eurent pas pitié des veuves et des orphelins; ils n'accueillirent pas l'étranger et le pèlerin, ne firent pas de dons et n'eurent pas pitié de leur prochain. De plus, pas même un seul jour leur prière ne monta pure vers le Seigneur Dieu; de nombreuses charges mondaines les retinrent prisonniers, et ils ne purent rien faire de juste aux yeux de Dieu³⁰.

Le texte ne peut être compris qu'en référence à la condition monastique. Il vise des moines qui n'ont renoncé au monde qu'en apparence et n'ont pas rempli les exigences de leur vocation. L'emploi de l'expression «revêtir *notre* habit» renvoie à l'habit blanc des moines, qui est aussi l'habit des anges (ἀγγελικὸν σχῆμα).

Ce sont là quelques-uns des indices qui incitent à situer l'origine de l'*Apocalypse de Paul* dans un milieu monastique. Elle va d'ailleurs rester populaire dans ce même milieu, comme l'indique notamment le témoignage de l'historien Sozomène qui écrit, vers 443, que «la plupart des moines font l'éloge» de l'*Apocalypse de Paul* (*Histoire ecclésiastique* 7,19,9).

30 Ap Paul 40,4, trad. C. Carozzi, *Eschatologie et au-delà*, p. 243.

4. *L'Apocalypse apocryphe de Jean, un enseignement sur la fin des temps destiné à prendre la place de l'Apocalypse canonique ?*

Une dernière apocalypse apocryphe, qui a la particularité d'être placée sous l'autorité de Jean, retiendra notre attention. Dans la recherche moderne, on lui donne le nom de « Première *Apocalypse apocryphe de Jean* ». Mais dans les manuscrits grecs, elle s'intitule « Apocalypse de saint Jean le Théologien » (ἀποκάλυψις τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου). Il est important de relever que ce titre est identique à celui que porte l'Apocalypse canonique de Jean dans la majorité des manuscrits.

Un mot sur la transmission du texte. Notre connaissance de l'*Apocalypse apocryphe de Jean* continue de dépendre de l'édition de C. Tischendorf, publiée à Leipzig en 1866³¹. Mais les données réunies par les Bollandistes dans la *Bibliotheca hagiographica graeca* nous apprennent que le texte est aussi conservé dans une quinzaine d'autres manuscrits. La nécessité d'une nouvelle édition critique est donc évidente. Dans le cadre de l'AELAC, la responsabilité de préparer une telle édition a été récemment confiée à une jeune savante italienne, Emanuela Valeriani.

De quand date l'*Apocalypse apocryphe de Jean*? Le texte ne fournit guère d'éléments pour répondre à cette question. Une apocalypse « qui porte faussement le nom de Jean le Théologien » est mentionnée dans un commentaire byzantin de la *Grammaire* de Denys de Thrace datant du IX^e siècle. Deux indices en faveur d'une origine postérieure à la fin du IV^e siècle ont été relevés par les rares auteurs qui se sont penchés sur la question : le texte semble dépendre de certaines homélies d'Éphrem le Syrien sur la venue du Christ et le jugement dernier, notamment celles qui revêtent la forme de questions et réponses³²; la mention au ch. 13,5 de l'enlèvement du « sceptre grand et auguste sur lequel j'ai étendu les mains » présuppose la légende de la découverte

31 C. TISCHENDORF, « Apocalypsis Iohannis apocrypha », *Apocalypses apocryphae*, Leipzig, H. Mendelssohn, 1866; réimpr. Hildesheim, G. Olms, 1966, p. XVIII-XIX (introduction) et 70-94 (texte grec). Tischendorf a utilisé sept manuscrits, qui présentent entre eux de très sérieuses divergences, et la manière dont il rend compte de ces divergences dans son apparat critique manque singulièrement de clarté. Cela vaut en particulier pour les leçons du manuscrit de Venise, Marcianus, gr. II. 90 (sigle E), qui diffère beaucoup du texte établi par Tischendorf.

32 W. BOUSSET, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judenthums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1895, p. 26.

de la vraie croix par l'impératrice Héléne, attestée par des récits de la fin du IV^e siècle³³. Mais les références dans ce même chapitre 13 à la sauvegarde des « icônes saintes et augustes » et à celle des « croix glorieuses et précieuses » et des « livres divins et sacrés » (13,3) ont été récemment mises en rapport avec la querelle des images et avec les attaques de l'islam et ont été invoquées en faveur d'une datation tardive, au VIII^e ou au début du IX^e siècle³⁴. Cependant, une composition antérieure à l'avènement de l'islam, au V^e ou au VI^e siècle, me semble la plus probable, par comparaison avec d'autres apocalypses byzantines qui font clairement allusion aux conquêtes islamiques.

Un enseignement sur la fin des temps sous forme d'une série de questions et réponses

Littérairement, notre texte se caractérise par l'utilisation de la forme des *Erotapokriseis*. Il se présente comme une succession de questions, que Jean adresse au « Seigneur », et de réponses, énoncées par « une voix », d'origine divine. On sait que le genre des questions-réponses a souvent une fonction exégétique : il sert à résoudre des difficultés liées à l'interprétation de l'Écriture. Mais ici il est mis au service d'un enseignement sur les événements de la fin des temps.

Après l'ascension, Jean se rend seul au Thabor, la montagne de la transfiguration, et il adresse au Seigneur une première demande, qui résume bien la visée de l'écrit :

Seigneur mon Dieu, toi qui m'a jugé digne de devenir ton serviteur, entends ma voix et instruis-moi à propos de ta venue. Quand tu vas venir sur la terre, que va-t-il arriver ? Le ciel et la terre, le soleil et la lune, que vont-ils devenir en ces temps-là ? Révèle-moi tout. Car j'ai confiance : tu entendras ton serviteur³⁵. » (1,3-5).

La révélation qui va suivre portera effectivement sur la seconde venue du Christ, sur la succession des événements qui précéderont et accompagneront cette venue. Elle prend essentiellement la forme d'un dialogue, d'un échange de questions et de réponses, entre Jean et son interlocuteur divin.

33 J. M. COURT, *The Book of Revelation and the Johannine Apocalyptic Tradition*, Sheffield, Academic Press, 2000, p. 26-27.

34 Alice WHEALEY, « The Apocryphal Apocalypse of John. A Byzantine Apocalypse from the Early Islamic Period », *Journal of Theological Studies*, 53, 2002, p. 533-540.

35 Je cite la traduction de J.-D. Kaestli – J.-C. Picard, EAC II, p. 995-1018.

Un fait remarquable est à relever : le recours à la vision, et à l'interprétation de la vision, qui est constitutif du genre littéraire des apocalypses et qui est très fréquent dans l'Apocalypse canonique de Jean, est ici très réduit. Il se limite à deux passages, où le contenu de la vision est clairement emprunté à l'Apocalypse canonique : en 3,2, Jean voit un livre fermé de sept sceaux (Ap 5,1), et en 18,2, il voit un agneau avec sept yeux et sept cornes (Ap 5,6), qui recevra l'ordre d'ouvrir chacun des sept sceaux. Mais en dehors de ces emprunts manifestes, l'*Apocalypse apocryphe de Jean* ne se réfère jamais à son homologue canonique, que ce soit sous forme de citation ou d'allusion.

Comment interpréter le rapport entre les deux textes ? On peut certes penser que l'Apocalypse apocryphe a été écrite pour compléter et interpréter le livre canonique³⁶. Mais au vu des résistances que la canonisation de l'Apocalypse a rencontrées dans l'Église grecque, une autre explication, polémique, me semble plus vraisemblable : l'Apocalypse apocryphe a été conçue pour remplacer le livre contesté et pour être reconnue comme la véritable « Apocalypse de saint Jean le Théologien ». À l'appui de cette thèse, je relèverai deux autres caractéristiques de l'écrit apocryphe.

Un besoin de connaître avec précision les phases du scénario de la fin des temps

L'interprétation de l'Apocalypse canonique comme prophétie s'est toujours heurtée à la difficulté de comprendre la structure du livre et d'en dégager une image claire du déroulement des événements de la fin des temps. Par contraste, la succession des questions et réponses qui caractérisent notre apocalypse apocryphe répond à un besoin évident de connaître avec précision le scénario de la fin des temps. Cela ressort en particulier de la question stéréotypée qui revient une dizaine de fois dans la bouche de Jean : « Seigneur, (et) alors, que vas-tu faire ? » (κύριε, [καὶ] ἀπὸ τότε τί μέλλεις ποιεῖν ;). Cette formulation souligne la maîtrise du Christ sur les événements de la fin et le souci d'en connaître le déroulement exact. Elle nous aide à dégager les phases du scénario apocalyptique original qui caractérise notre apocryphe.

36 C'est l'opinion de H. WEINEL, « Die spätere christliche Apokalyptik », ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ. *Studien zu Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament (Festschrift H. Gunkel)*, éd. H. Schmidt, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1923, 2, p. 141-173, spécialement p. 149-151, reprise par J. M. COURT, *The Book of Revelation*, p. 23.

Une première partie (ch. 5-17) détaille les phases qui préparent le jugement proprement dit. Le temps de l'Antichrist, précédé d'une alternance de surabondance et de disette, est providentiellement limité à trois ans (5-8); il débouche sur la disparition de toute vie humaine sur la terre (9,1-2). Vient alors le moment de la résurrection générale de toute l'humanité, dont Jean veut apprendre les modalités en posant quatre questions d'un genre différent (9,3-12,6). La phase suivante est celle de la purification de la terre par le feu et le souffle des vents, précédée de l'enlèvement dans les airs de tout ce qui doit être préservé du feu destructeur (13-15). La terre, redevenue vierge et parfaitement lisse, est alors prête à accueillir le Christ qui descend pour le jugement, avec les trésors célestes et la Jérusalem d'en-haut, ainsi que tout ce qui avait été enlevé provisoirement dans les airs (16-17). La vision de l'agneau qui reçoit l'ordre d'ouvrir le livre marque le début de la seconde partie, centrée sur le jugement dernier (18-27). Avec l'ouverture des sept sceaux est dévoilé le sort final des divers éléments et parties de l'univers (18-19). Les questions de Jean portent alors sur l'identité et l'ordre de comparution des différentes catégories qui passent en jugement, ainsi que sur les lieux où elles reçoivent leur châtiment ou leur récompense: d'abord l'ennemi et les esprits impurs, qui vont dans les ténèbres extérieures (20); ensuite les païens idolâtres et les hérétiques, dans l'Hadès (21); puis les Hébreux meurtriers du Christ, dans le Tartare (22); enfin les baptisés, séparés entre justes et pécheurs (23), les uns subissant des châtiments divers en proportion de leurs fautes (24), les autres séjournant en compagnie des anges dans le monde devenu Paradis et libéré de tout mal (25-27).

Plusieurs des moments de ce scénario apocalyptique sont étonnants dans la mesure où ils s'écartent de celui qu'évoquent les textes du Nouveau Testament. Ainsi, il inclut un temps où la mort fait disparaître tout le genre humain de la surface de la terre, un temps qui précède la résurrection de toute l'humanité, au son de la trompette de l'archange (9,1-8). La séquence habituelle des événements est ainsi inversée: la résurrection générale se produit avant la manifestation du « signe du Fils de l'homme » et l'avènement du Christ pour le jugement dernier (16-17). Curieusement aussi, au chapitre 13, la parole de 1 Th 4,17, qui est citée textuellement (« En même temps, avec eux, nous serons emportés sur les nuées à la rencontre du Seigneur, dans les airs »), s'applique à l'ensemble de l'humanité, qui a passé par la mort et la résurrection, et non plus seulement aux croyants qui sont encore vivants au moment

de la parousie du Christ. Il y a plus: cet enlèvement au ciel sur les nuées ne concerne pas seulement les humains, mais aussi tous les objets précieux du culte chrétien, les icônes, les croix, les livres saints; il inclut même l'Antichrist et les esprits impurs qui infestent le monde.

Une volonté d'affirmer l'autorité du scénario de la fin des temps par l'usage massif des citations de l'Écriture

Un autre trait caractéristique de l'*Apocalypse apocryphe de Jean* suggère qu'elle a voulu affirmer son autorité face à l'Apocalypse canonique. Les réponses de la voix divine aux questions posées par Jean sont très souvent confirmées par une citation de l'Écriture, tirée de l'Ancien Testament ou, plus rarement, du Nouveau. Ces citations sont systématiquement introduites par une formule du type « comme l'a prédit le prophète David », « comme l'a dit le prophète », quand il s'agit des Psaumes (14 citations)³⁷ ou d'autres livres de l'Ancien Testament (3 citations)³⁸, ou par « comme je vous l'ai dit », quand le Christ cite ses propres paroles dans les évangiles³⁹. Cette façon pour l'interlocuteur divin d'en appeler systématiquement à l'autorité de l'Écriture est une particularité qui n'a pas son pendant dans d'autres textes apocalyptiques, une particularité qui, à ma connaissance, n'a jusqu'ici pas du tout retenu l'attention des auteurs qui se sont intéressés à cette apocalypse apocryphe. J'y vois l'indice d'un groupe qui possédait un certain niveau de culture littéraire, d'un milieu scolaire, soucieux de garantir par les Écritures le savoir eschatologique de base qu'il voulait inculquer.

3. Remarques conclusives

Avec l'« Apocalypse de saint Jean le Théologien », notre parcours de découverte des apocalypses apocryphes touche à sa fin. Nous avons visité quatre textes d'époque et de contenu très différents. *L'Ascension d'Ésaïe*, au tournant du I^{er} et du II^e siècle, est contemporaine de l'Apocalypse de Jean et témoigne,

37 8,4: Ps 89 (88 LXX),45-46; 8,6: Ps 51 (50),21; 9,6: Ps 98 (97),6; 12,5: Ps 103 (102),14-16; 12,6: Ps 146 (145),4; 15,6: Ps 51 (50),9; 19,4: Ps 102 (101),26-27; 20,5: Ps 18 (17),12; 21,5: Ps 9,18; 21,6: Ps 49 (48),15; 22,4: Ps 18 (17),42; 23,3: Ps 125 (124),3; 24,2: Ps 9,19; 25,3: Ps 37 (36),29.

38 9,8: Qo 12,4; 15,7; Is 40,4-5; 26,2; Dt 32,8.

39 11,7: Mt 22,30; 16,4: Mt 24,30; 27,6: Jn 10,16; voir aussi 28,4: Jn 14,23. Deux autres citations du Nouveau Testament sont de « l'apôtre Paul »: 1 Th 4,17 en 13,7 et Rm 2,12 en 22,5.

comme cette dernière, de l'importance du mouvement prophétique au sein du premier christianisme. *L'Apocalypse de Pierre* reflète l'expérience historique et les attentes d'un groupe judéo-chrétien confronté à la persécution durant la révolte juive de 132-135; elle se distingue par une présentation originale des châtiments infernaux qui attendent les pécheurs et du salut de ces derniers grâce à l'intercession des justes à l'heure du jugement dernier. *L'Apocalypse de Paul*, composée dans un milieu monastique aux alentours de l'an 400, contribue à la mise en place d'un nouvel au-delà bipartite, dans lequel les âmes reçoivent leur récompense ou leur châtiment sitôt après la mort. *L'Apocalypse apocryphe de Jean*, rédigée au V^e ou VI^e siècle, semble être une sorte d'enseignement catéchétique sur les événements de la fin des temps, destiné à prendre la place d'une autre Apocalypse de Jean, que l'on ne reconnaissait pas comme canonique. Ce n'est là qu'une première approche de ces quatre témoins de la littérature apocalyptique chrétienne. Il y aurait encore beaucoup d'autres facettes à découvrir dans les quatre écrits choisis, et bien sûr aussi dans tous les autres dont nous n'avons pas parlé. J'espère avoir montré l'intérêt qu'il y a à étudier les apocalypses apocryphes dans toute leur diversité et avoir donné envie d'en savoir davantage à leur sujet.

