

# L'apocalyptique juive et le retard de la parousie en II Pierre 3:1-13

Autor(en): **Allmen, Daniel von**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **16 (1966)**

Heft 4

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380862>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## L'APOCALYPTIQUE JUIVE ET LE RETARD DE LA PAROUSIE EN II PIERRE 3:1-13

La seconde épître de Pierre, très peu étudiée pour elle-même, a bénéficié d'un regain d'intérêt ces dernières années. Cette résurrection est due à un article important, et un peu fracassant, du professeur Ernst Käsemann<sup>1</sup>. Les pages qui suivent ne veulent pas être avant tout une réponse aux thèses du bibliste de Göttingue. Elles sont le reflet d'un intérêt personnel pour les questions touchant à l'apocalyptique dans le Nouveau Testament. Et pourtant, nous pensons que nos conclusions redresseront en quelques points l'opinion très négative qu'on a pu avoir de II Pierre à la lecture de l'article cité<sup>2</sup>.

Bien que l'étude qui va suivre soit le résultat d'une exégèse détaillée<sup>3</sup>, nous nous efforcerons de réduire au minimum nécessaire les notes strictement exégétiques. Nous nous bornerons à signaler en marge les points sur lesquels notre interprétation se sépare de l'exégèse actuellement courante, et nous nous concentrerons sur le problème

<sup>1</sup> *Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie*. Zeitschrift für Theologie und Kirche, 49 (1952), p. 272-296. Cité ici dans sa réédition : *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, p. 135-157.

<sup>2</sup> Les conclusions de KÄSEMANN concernant la date, l'auteur, les destinataires de l'épître nous paraissent acquises. Nous ne nous arrêterons pas à la thèse, pourtant centrale, de cet auteur, concernant le « protocatholicisme » de l'épître. Ce problème a déjà été repris, de manière pertinente, par WILLI MARXSEN dans la première de ses études groupées sous le titre : *Der « Frühkatholizismus » im Neuen Testament*, Neukirchen, 1958 (21964), p. 7-21. En revanche, nous ne croyons pas que Käsemann rende justice à notre épître en voyant en elle presque exclusivement une lutte pour le respect du « magistère ». En effet, ce qui distingue notre épître de celle de Jude et qui lui donne sa tonalité propre, c'est le passage apocalyptique. Nous pensons donc qu'il est faux d'éclairer cette « apologie » de l'eschatologie chrétienne primitive par d'autres éléments, plus ou moins secondaires, de l'épître. Bien au contraire, nous pensons qu'une étude approfondie du chapitre apocalyptique de l'épître éclairera d'un jour partiellement nouveau l'épître tout entière.

<sup>3</sup> Travail présenté à un séminaire du professeur KARL-GEORG KUHN, à Heidelberg. Nous tenons à le remercier ici de ses remarques critiques et des compléments d'information qu'il nous a fournis.

posé par notre titre : quel est le rapport entre le fait historique qu'on nomme « le retard de la parousie »<sup>1</sup> et le fait littéraire de l'utilisation, en II Pierre 3, de traditions apocalyptiques juives ?

### I. LES TRADITIONS EN II PIERRE 3 : 1-13

La seconde épître de Pierre se distingue de toutes les autres épîtres par l'importance qu'elle accorde, tout au long de ses trois chapitres, aux traditions de toutes provenances. Tout d'abord, elle utilise une source littéraire : l'épître de Jude. Cette dépendance est démontrée pour le chapitre 2 et les deux premiers versets du troisième chapitre. Mais, particulièrement dans le troisième chapitre, l'épître se fait l'écho d'autres traditions diverses. Il s'agit maintenant de les définir, de dégager leur étendue puis de découvrir leur rôle dans le cours de l'exposé.

Nous divisons la péricope en deux morceaux :

- a) Versets 1-4 : Introduction et mise en garde contre l'hérésie.
- b) Versets 5-13 : La petite apocalypse.

a) Les versets 1-4 sont nés de la situation concrète des communautés auxquelles l'auteur s'adresse. Ces communautés ne sont pas dans cette situation par hasard, mais par la volonté nette de Dieu : les prophètes et les apôtres ont annoncé, pour les derniers temps, la venue de faux prophètes et de faux docteurs. C'est la raison pour laquelle l'auteur ne nous décrit pas directement cette situation : il rappelle simplement aux Eglises qu'elles vivent dans le temps de l'accomplissement de ces prophéties.

Or ce paragraphe déjà fait appel à certains éléments traditionnels.

En effet, au verset 3 tout d'abord, il faut voir dans la prophétie concernant la venue des « moqueurs », non pas un élément original, propre à l'auteur, mais un rappel des prophéties connues dès les premiers temps de l'Eglise. Fait significatif, on trouve un avertissement de cet ordre dans l'apocalypse synoptique, tout d'abord parmi les péripécopes d'origine juive<sup>2</sup> (Marc 13 : 22 et Mat. 24 : 24), mais aussi en Mat. 24 : 11. I Tim. 4 : 1-2 reprend à son tour un rappel semblable. La fréquence de ces *logia* dans la littérature chrétienne est un signe indubitable : l'auteur a manifestement puisé le verset 3

<sup>1</sup> Notre épître est bien le seul texte du Nouveau Testament où le problème du « retard » de la parousie soit abordé de front. D'où son intérêt pour nous.

<sup>2</sup> Cf. R. BULTMANN : *Geschichte der synoptischen Tradition*, 3. Aufl., 1957, p. 129.

à des sources traditionnelles. Cependant, nous croyons pouvoir définir la source en question ; comme au chapitre 2, l'auteur démarque l'épître de Jude, tout en amplifiant légèrement la phrase :

Jude 17-18 : « Mais vous, très chers, rappelez-vous ce qui a été prédit par les apôtres de notre Seigneur Jésus-Christ. Ils vous disaient : A la fin des temps, il y aura des moqueurs, marchant selon leurs convoitises impies. »

Ces deux versets trouvent un écho, non seulement en II Pierre 3 : 2, mais encore au verset 3 :

II Pierre 3 : 2-3 : « *Souvenez-vous des choses prédites par les saints prophètes et du commandement de vos apôtres, celui du Seigneur et Sauveur. Sachez tout d'abord qu'aux derniers jours, il viendra des railleurs* pleins de railleries, *guidés par leurs passions.* »<sup>1</sup>

Ainsi donc, l'auteur de l'épître ne prétend pas être l'auteur de la prophétie exprimée au verset 3. Il ne fait que rappeler à ses interlocuteurs une ancienne prophétie qui est en train de se réaliser<sup>2</sup>. Cette constatation est de première importance pour nous. Elle nous permet une double découverte :

1. Loin d'être embarrassé par l'eschatologie traditionnelle<sup>3</sup>, l'auteur de l'épître vit personnellement dans une atmosphère eschatologique authentique : les temps dans lesquels il vit sont les derniers temps, *le* temps de l'accomplissement des prophéties.

2. Cette conscience eschatologique est si forte que tous les autres temps sont ravalés à la dignité de temps de la prophétie. Plus particulièrement importante est l'interprétation que l'auteur donne du temps de l'épiphanie de Jésus-Christ ; ce temps n'est pas fondamentalement distinct du temps de l'ancienne alliance ; en effet, Jésus et les apôtres sont placés sur le même plan que les prophètes, et même que Moïse (le commandement).

Autre élément « traditionnel », dans les versets 1-4, le verset 4. Ce verset ne fait pas allusion à une tradition chrétienne primitive ; il ne sort cependant pas directement du propre fonds de l'auteur. Il est le résumé des doctrines hérétiques des « moqueurs », dans leur aspect anti-eschatologique : le « cosmos » est indestructible — il n'y a pas d'eschatologie. Le fait que la parousie, attendue de leur vivant par « les Pères », ne soit pas venue, n'en est qu'une preuve parmi d'autres ; de fait, les hérétiques professent une doctrine cosmologique dont seules les implications, dans deux domaines, sont prises à partie,

<sup>1</sup> Cité dans la traduction de R. LÉCONTE : *Les Epîtres catholiques*, Paris, 1953 (Bible de Jérusalem). En *italiques*, les passages tirés de Jude.

<sup>2</sup> Contre l'interprétation courante, adoptée encore récemment par MARXSEN, *op. cit.*, p. 11 : « Der alte Apostel hat... das Kommen von Irrlehrern... gesehen... Das ist... die Fiktion des Verfassers. »

<sup>3</sup> Voir les conclusions de KÄSEMANN, *op. cit.*, p. 157 !

dans notre épître <sup>1</sup> : les conséquences d'ordre moral (chap. 2) et les conséquences d'ordre eschatologique (chap. 3) <sup>2</sup>.

b) La petite apocalypse (v. 5-13). Il est frappant que la réponse de II Pierre aux doctrines anti-eschatologiques des hérétiques n'a que très peu de traits communs avec l'eschatologie chrétienne. C'est un des mérites de Käsemann <sup>3</sup> de l'avoir montré. L'explication de cet état de choses reste cependant à trouver. Elle réside dans le matériel utilisé par l'auteur, d'une part, et dans la manière dont l'auteur a conçu son apologie <sup>4</sup>, d'autre part.

Une analyse des versets en cause laisse apparaître un fait indéniable : l'auteur recourt avec prédilection à des traditions apocalyptiques d'origine juive. Pour faire apparaître ces textes, il faut tout d'abord extraire du contexte les passages issus manifestement de la tradition chrétienne primitive.

1. *Les passages issus de traditions manifestement chrétiennes.* L'origine chrétienne du verset 10a ne fait pas de doute : « Le jour du Seigneur viendra comme un voleur. » En effet, mis à part le verbe, cette phrase se lit textuellement en I Thess. 5 : 2. (I Thess. 5 : 2 : ἔρχεται ... ἐν νυκτί. II Pierre 3 : 10 : ἥξει.) La même idée est mise à deux reprises dans la bouche du Christ dans l'Apocalypse : 3 : 3 : ἥξω ὡς κλέπτης ; 16 : 15 : ἔρχομαι ὡς κλέπτης. Il est vraisemblable que Jésus lui-même s'est servi de cette image pour annoncer le caractère imprévisible de la venue du Fils de l'Homme. Nous en voyons un signe non seulement dans la manière dont Paul rappelle

<sup>1</sup> Nous renvoyons ici à l'excellente étude de HERMANN WERDERMANN : *Die Irrlehrer des Judas- und 2. Petrusbriefes*. Gütersloh, 1913 (Beitr. z. Förderung chr. Theol., Bd. 17, Heft 6).

<sup>2</sup> Si le sens général du v. 4 est clair, l'interprétation de détail est controversée. Elle tient au sens qu'il faut donner à la locution ἀφ' ἧς. L'interprétation traditionnelle : *depuis que les Pères sont morts...* aboutit à un non-sens. En effet, tout demeure inchangé dans le cosmos, non seulement depuis la mort de la première génération chrétienne, mais depuis la création elle-même. Suivant une intuition de FRIEDRICH SPITTA (*Der 2. Brief des Petrus und der Brief des Judas*, Halle, 1885) *ad loc.*, nous considérons ἧς comme un pronom relatif dont l'antécédent est παρουσίας. La présence de la conjonction γάρ n'est pas pour nous, comme pour la majorité des interprètes, un obstacle ; ici, il s'agit d'un « relatif de liaison » (cf. B. BOTTE : *Grammaire grecque du N.T.*, Paris, 1933, p. 47). Le sens est le suivant : les premiers chrétiens s'attendaient à être les survivants, au moment de la parousie. Leur mort est la grande désillusion : « Ils sont morts arrachés à (leur espérance de) la parousie. » Les hérétiques y voient une confirmation de leur thèse : « Tout demeure comme au début de la création » (construction asyndétique). Il n'est pas exagéré d'affirmer que les conclusions tirées par les « hérétiques » en cause ici, de ce fait qu'on nomme « le retard de la parousie », sont celles même que tireront, mille huit cents ans plus tard, les théologiens de « l'eschatologie conséquentielle » !

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 145.

<sup>4</sup> La question des méthodes apologétiques de l'auteur de II Pierre fait l'objet du deuxième chapitre de cette étude.

aux Thessaloniens le dicton en question (I Thess. 5 : 2 : αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἶδατε ὅτι ἡμέρα...) <sup>1</sup>, mais encore dans la fréquence même de cette image du voleur dans les évangiles synoptiques.

L'origine chrétienne du verset 13 est probable. Elle semble être confirmée par l'utilisation du verbe προσδοκῶμεν qui en fait presque un article de foi. Nous devons cependant laisser la question ouverte ; en effet, la doctrine du renouvellement de la création est commune à l'Ancien Testament (Es. 65 : 17 ; 66 : 22), au judaïsme rabbinique <sup>2</sup> et au christianisme, dans la mesure du moins où il a fait sien le schéma temporel de l'apocalyptique juive (Rom. 8 : 21).

2. Il nous faut aussi éliminer les *passages qui sont manifestement de la main de l'auteur*.

C'est le cas pour le verset 9 : le Christ n'est pas revenu avant la mort des premiers chrétiens, ni même de la première génération chrétienne. Ce fait troublant sème la confusion dans les rangs de l'Eglise. Les uns pensent que la parousie ne se produira plus. Ce sont les hérétiques dont les thèses sont combattues aux versets 5-7. D'autres pensent qu'il ne s'agit que d'un *retard* de la parousie, mais ils considèrent que le Seigneur *tarde* à revenir... qu'il « lambine » d'une manière tout de même inacceptable. L'auteur ne nie pas que l'Eglise doive compter avec un *allongement de l'espérance*, ni même que le Seigneur ait renvoyé l'accomplissement de la promesse à un avenir plus ou moins lointain. Mais de ce double fait il donne une interprétation positive : le Seigneur ne « traîne » pas, mais il use de patience envers nous. Nous pouvons donc affirmer sans aucune hésitation que le verset 9 est de la propre main de l'auteur de II Pierre.

Ce fait est de la plus haute importance. En effet, il nous permet de jeter un regard, non seulement dans l'histoire littéraire de II Pierre, mais aussi et surtout dans le secret de sa théologie. En effet, ce verset contient le terme de repentir (μετάνοια), auquel nous devons brièvement nous arrêter. Le repentir est, pour le judaïsme, la condition *sine qua non* d'admission dans le Royaume de Dieu <sup>3</sup>. Dans le N.T., ce concept a subi toute une évolution, des plus significatives. Dans la prédication de Jean-Baptiste, nous trouvons encore un écho de la conception judaïque : le repentir est un pas que les Juifs doivent vite encore faire avant que ne vienne le Royaume de Dieu. Jean met l'accent sur l'urgence de la repentance <sup>4</sup>. Jésus, lui, lie intimement

<sup>1</sup> Cf. CH. MASSON : *I et II Thessaloniens*, Neuchâtel et Paris, 1957, p. 67, et H. PREISKER, ThWb III, art. κλέπτω, p. 754 s.

<sup>2</sup> Nombreuses citations chez BILLERBECK, ad Apoc. 21 : 1.

<sup>3</sup> Cf. WÜRTHWEIN-BEHM, ThWb IV, art. μετανοέω, etc., p. 972-1004, et BILLERBECK, I, p. 162-172 (Mat. 4 : 17a).

<sup>4</sup> BEHM, art. cit., p. 995.

*l'indicatif* que représente la bonne nouvelle du Royaume de Dieu et *l'impératif* que constitue l'appel à la repentance. Dans ce contexte, la repentance devient un cadeau de Dieu. C'est la transformation radicale que Jésus fait subir à ce concept. Ce qu'il y avait de moraliste et de casuiste dans la doctrine juive disparaît du même coup <sup>1</sup>. C'est de ce trait fondamental que se sont inspirés Paul et Jean dans leurs doctrines de la repentance, quand ils soulignent que l'homme, en Christ, est une nouvelle créature (II Cor. 5 : 17), ou qu'il doit « naître de nouveau » (ou « d'en haut ») (Jean 3 : 3 ss) <sup>2</sup>. Il est bien évident que la foi au Christ ressuscité a joué dans cette évolution un rôle prépondérant : toute la doctrine de la repentance est *saturée de l'indicatif* jaillissant de la prédication de la résurrection. Il ne s'agit plus que de s'approprier les fruits de la mort et de la résurrection du Christ, dans le baptême, ou mieux : de les recevoir.

Or, en II Pierre, cette coloration particulière du concept de repentance a totalement disparu. On en est revenu à une conception judaïque de la repentance comme condition préliminaire à l'admission dans le Royaume. En fait, l'auteur de II Pierre lui-même écrit comme le ferait un rabbin. S'il s'exprime ainsi, quand il ne cite personne, il ne faut pas nous étonner qu'il puise si abondamment aux sources de l'apocalyptique juive : il est par avance au diapason du judaïsme. Nous devons en tenir compte dans nos conclusions.

Le verset 5a : *λανθάνει γὰρ αὐτοὺς τοῦτο θέλοντας ὅτι...* doit être attribué, lui aussi, à l'auteur lui-même. Par ces mots il introduit sa réfutation des thèses des hérétiques.

Même diagnostic pour 8a : aussi bien le parallélisme avec 5a (*λανθάνει γὰρ αὐτοὺς* et *μὴ λανθανέτω ὑμᾶς*) que la présence de *ἀγαπητοί* (quatre fois dans le cours de la lettre) nous prouvent que cette proposition est rédactionnelle.

3. Nous pouvons dès lors chercher l'*origine* traditionnelle des versets ou fragments de versets *qui restent* : 5b-7 ; 8b ; 10b-12.

5b-7 forment en tous les cas une unité du point de vue littéraire. Aucun élément spécifiquement chrétien ni aucune allusion polémique ne trahissent une intervention de la main de l'auteur de II Pierre. Des parallèles judaïques sont fréquents ; pour une première destruction du cosmos au déluge : I Hen. 83, 3-5, Josèphe : Ant. I, 2, 3 ; pour la destruction du cosmos par le feu, au dernier jour : Josèphe : Ant. I, 2, 3 ; Vita Adae et Evae 49 s. ; Oracles sibyllins : III, 54-90 ;

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 996 ss.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 1000 s.

IV, 172-182 ; V, 155-161, 196-199, 206-213<sup>1</sup>. Qumran : I Q Hod. 3, 25 ss.

Nous pouvons donc conclure : il est vraisemblable que l'auteur utilise ici une tradition apocalyptique d'origine juive, ou peut-être même une source écrite. Le même procédé est admis pour expliquer la naissance de l'apocalypse synoptique et même pour justifier l'existence de I Thess. 4 : 15-17<sup>2</sup>. De même, il est incontestable que Jean l'apocalypticien fait appel à des traditions et à des sources écrites d'origine juive. En soi, une dépendance littéraire est d'autant plus probable que l'apocalyptique juive est un genre littéraire<sup>3</sup>.

Ainsi donc, le premier morceau que l'auteur cite décrit la première création et sa destruction au déluge. Cette description se termine au verset 7 par l'affirmation, centrale pour l'auteur, que le monde actuel est « mis en réserve pour le feu, en vue du jugement et de la ruine des hommes impies ». La citation s'arrête là, car c'est tout ce dont l'auteur avait besoin, pour contrecarrer la doctrine hérétique de l'indestructibilité du cosmos — et de la nullité de toute espérance eschatologique. Mais il serait étonnant que la source en question se soit arrêtée là ; vraisemblablement, après l'indication de l'attente du jour du Seigneur, devait venir la description de la conflagration finale. A supposer qu'un tel complément ait existé, notre auteur n'en avait pas besoin, pour l'instant. En effet, il devait tout d'abord donner une précision sur la *durée du jour du Seigneur* (v. 8), et sur le sens du retard de la parousie (v. 9).

Or le verset 8, lui aussi, fait appel à un élément traditionnel, courant dans le judaïsme : quand il s'agissait de déterminer la durée du Jour du Seigneur (et non pas sa date !), les rabbins faisaient appel au raisonnement suivant : nous parlons d'un « jour » ; or un jour, pour

<sup>1</sup> Il est évident que la doctrine stoïcienne de la destruction de l'univers par le feu a joué un rôle dans les conceptions apocalyptiques des oracles sibyllins. Il faut cependant distinguer :

- a) la doctrine stoïcienne, qui parle d'une *destruction* du cosmos par le feu. Les descriptions très concrètes des sibyllins en sont vraisemblablement influencées ;
- b) la conception juive, selon laquelle le feu est l'instrument du *jugement* divin. La destruction de Sodome et de Gomorrhe en sont un exemple (cf. Mat. 5 : 22 ; 13 : 40 ; 18 : 8 ; Luc 3 : 16 — le baptême d'eau et le baptême du feu !) Ps. Sal. 15 : 4-6 est un exemple de cette conception : le feu ne détruit que les impies. Même idée en II Pierre : le feu est l'instrument de la κρίσις divine : de la condamnation.

<sup>2</sup> Cf. M. GOGUEL : *Eschatologie et apocalyptique dans l'Eglise primitive*. RHR 1932, p. 399 s.

<sup>3</sup> G. GLOEGE : *Mythologie und Luthertum*, Berlin, 1952, S. 110 : « Denn 'Apokalyptik' bezeichnet ursprünglich eine *Literaturgattung* » (en italiques dans le texte).



le Seigneur, c'est comme mille ans pour nous, car « mille ans sont comme un jour » (Psaume 90 : 4) <sup>1</sup>. De ce raisonnement découlent toutes les spéculations millénaristes. Si l'auteur a tenu ce raisonnement, cela ne signifie cependant pas qu'il ait été lui-même un adepte du millénarisme. Rien, du moins, ne nous permet de l'affirmer. Il semble seulement avoir tenu à préciser ce fait : le « jour » du Seigneur, le jour du jugement et du cataclysme cosmique se mesurera, selon nos critères, en années : mille ans de nos années correspondent à ce que le Seigneur appelle un jour.

Au verset 10b, la description apocalyptique reprend, au moyen d'images qui, toutes, se retrouvent fréquemment dans les apocalypses juives ou, sous leur influence, dans l'apocalypse de Jean. La destruction du ciel (firmament) et de la terre et l'image du ciel se roulant sur lui-même comme un parchemin se retrouvent en Es. 34 : 4 ; Or. Sib. III, 54 ss ; Apoc. 6 : 14. La combustion des « éléments » fait

<sup>1</sup> Nous suivons donc, le millénarisme mis à part, l'interprétation de SPITTA (*op. cit.*, p. 256-258). La plupart des exégètes modernes nous semblent commettre une grave erreur d'interprétation. Un seul exemple : KÄSEMANN, *op. cit.*, p. 156 : « V. 8 argumentiert von einem Gottesbegriff aus. Ps. 90 : 4 leistet dabei Hilfestellung, allerdings in unerlaubter Weise, weil die Klage über die Vergänglichkeit des Irdischen zum Ausgangspunkt einer Spekulation über das Wesen Gottes gemacht wird, bei dem ein anderer Zeitbegriff gilt als bei uns. Von da aus kann zwar die Parusie-Verzögerung relativiert werden. Aber gleichzeitig wird damit jede apokalyptische Erwartung, also gerade das, was der Verfasser verteidigen will, sinnlos. » Or :

a) Il ne faut se résoudre qu'en dernier recours à diagnostiquer une contradiction flagrante chez un auteur qu'on interprète.

b) On ne peut exiger d'un auteur du II<sup>e</sup> siècle qu'il se livre à une exégèse historico-critique et *formgeschichtlich*... Il faut confronter ses méthodes à celles de ses contemporains.

c) Aussi bien dans le judaïsme (cf. BILLERBECK, *ad loc.* ; SPITTA, *ad loc.*) que dans le christianisme des premiers siècles (Barnabas 15 : 4 ; Justin : Dial. 81 ; Irénée : Adv. Haer. V, 28, 3 et V, 23, 2), le Ps. 90 : 4 a toujours été utilisé pour déterminer la durée des jours de la création ou du Jour du Seigneur.

d) Même du point de vue formel, le mode de citation est conforme au schéma courant : énoncé de la thèse, puis citation des « preuves » scripturaires. (Cf. BILLERBECK III, p. 773 s. et par ex. I Thess. 4 : 15-17 ou I Cor. 15 : 51-52.)

Nous pouvons donc conclure :

— Le sens de la citation du Ps. 90 : 4 en II Pierre 3 : 8 ne doit pas être déduit d'abord d'un rapport supposé avec le v. 9. Pris pour lui-même, ce verset se révèle être plus qu'une simple préparation au v. 9.

— Tous les parallèles juifs et chrétiens nous poussent à admettre que le Ps. 90 : 4, utilisé ici, sert à déduire la durée du « Jour » du Seigneur, et non pas à expliquer ce qu'à vues humaines on appellerait le « retard » de la Parousie. (L'auteur, d'ailleurs, admet un allongement des délais primitivement admis !)

— Ainsi, les v. 8-10a forment ensemble une incise dans la « petite apocalypse ». Ils servent à préciser, non pas *un*, mais *deux* points : la durée (v. 8) et les raisons du retard (v. 9-10a) du Jour du Seigneur.

penser à I Q Hod 3, 30<sup>1</sup>. En fin de compte, il s'agit de l'incendie universel<sup>2</sup>.

Chose frappante : le verset 7 se terminait par l'annonce de la conflagration finale, et nous remarquons qu'il serait étonnant que la tradition (ou la source) utilisée là ne fournît pas aussi une description de la catastrophe cosmique. Or le verset 10b serait le complément rêvé de ces premiers versets. D'une part, il se meut exactement dans le même ordre d'images ; d'autre part et surtout, le verset 10b se lit sans lacune et sans heurt à la suite de 7 : ἐν ἧ se rapporterait à ἡμέραν κρισέως du verset 7.

Bien que nous ne puissions pas montrer à quelle source l'auteur a puisé, nous pensons avoir démontré une probabilité : II Pierre 3 : 5b-7 et 10b forment une unité littéraire, vraisemblablement antérieure à l'épître, et manifestement conforme aux traditions de l'apocalyp-tique juive.

Les versets 11-12 posent un problème plus complexe.

Leur origine juive ne fait pour nous aucun doute. En effet :

1. Ils se meuvent toujours dans le même cercle d'images apocalyp-tiques.

2. Ils présentent une conception d'éthique eschatologique typiquement rabbinique<sup>3</sup>.

3. Cette conception est très proche de l'utilisation, en verset 9, du concept de repentance ; cependant, la paraphrase que l'auteur donne au verset 14 des versets 11-12 nous montre clairement que cette conception n'est pas la sienne : quand il reprend l'expression de ces idées dans ses propres termes, il remplace σπεύδοντας par σπουδάσατε !

Spitta a voulu voir dans ces deux versets une glose postérieure, doublant partiellement le verset 10. Nous pensons que son hypothèse

1. L'interprétation du mot στοιχεῖα est très controversée : « éléments physiques », « astres », « puissances angéliques »... Le professeur K. G. KUHN nous en propose une dernière, très intéressante : στοιχεῖα serait l'équivalent de l'hébreu יְסוּדוֹת, et signifierait « les fondements », comme, dans un texte parallèle, en I Q Hod. 3, 30. Voir l'étude de cet auteur : *Die Sektenschrift und die iranische Religion*. ZthK 49 (1952), p. 308.

<sup>2</sup> Pour le dernier mot du v. 10, nous nous rallions à la meilleure conjecture (signalée par NESTLÉ) : ἐκπυρωθήσεται (FRANK OLIVIER : *Une correction au texte du N.T. : II Pierre 11 : 10*. RThPh 1920, p. 237-278).

<sup>3</sup> L'idée que les croyants peuvent hâter la venue du Jour du Seigneur par leur comportement moral est absente du N.T. (exception faite de ce passage de II Pierre 3). Elle est en revanche courante dans le rabbinisme. Cf. BILLERBECK I, p. 163 ss, et DENNFELD, in *Dictionnaire de théologie catholique*, article : « Messianisme » : Vol. 10, 2, col. 1529. Ici, un seul exemple, d'après BILLERBECK, I, 164 : « Wenn die Israeliten Einen Tag Busse täten, sofort würde der Ben David (der Messias) kommen » (Taanith Palest. 1, 1 et babyl. : Schabath 118b).

est inutile. En effet, une certaine plérophorie fait partie du style apocalyptique. Bien plus, les auteurs de livres (ou de passages) apocalyptiques aiment à puiser à différentes sources des thèmes semblables, se confirmant les uns les autres <sup>1</sup>. Nous pensons donc que l'auteur de II Pierre aura trouvé quelque part une parénèse qui avait quelque rapport avec ses propres conceptions éthiques, très proches de l'éthique juive ; il aura cité ce texte, reprenant du même coup une description brève du drame eschatologique. Ainsi, des versets 11-12, seuls quelques mots de liaison seraient de la main même de l'auteur de II Pierre : τούτων οὕτως πάντων λυομένων ποταπούς...

## 2. LA POLÉMIQUE EN II PIERRE (3 : 1-13)

C'est un fait incontestable, la polémique tient une place prépondérante dans la seconde épître de Pierre.

Nous y assistons à la confrontation de deux visions du monde diamétralement opposées.

D'un côté, nous trouvons les hérétiques et leur conception du monde et de la vie. Leur « morale » nous est décrite de manière très sombre. On y a vu parfois une caricature. Nous pensons qu'il n'en est rien. En effet, la vie des « hérétiques » telle qu'elle nous est décrite ici est conforme au dérèglement courant chez les païens du premier siècle de notre ère — à ce que nous appellerions la débauche pratiquée dans les temples d'Isis et d'Artémis <sup>2</sup>. Quel danger un tel laxisme devait représenter pour l'Eglise si tout à coup « l'idée chrétienne de liberté, mal interprétée — si donc la religion — venait excuser ou sanctionner un tel comportement ! » <sup>3</sup> S'autorisant donc de l'idée paulinienne de liberté, mal interprétée, les « hérétiques » se croyaient libérés de toute dépendance (à l'abri de la puissance des anges : 2 : 10 s.) ; ils pensaient n'avoir de comptes à rendre à personne, ni dans cette vie présente, ni dans une vie future ; ils se croyaient déjà ressuscités (cf. 2 : 19, compris dans son intention polémique). Leur attitude même était une négation de l'eschatologie. Ainsi nous pensons avec Werdermann <sup>4</sup> que l'image des hérétiques que nous donne II Pierre est cohérente : le dérèglement des mœurs et la doctrine anti-eschatologique sont deux faces d'une même conception de la vie et

<sup>1</sup> Ainsi Mat. 24 : 24 = Marc 13 : 22 est doublé par Mat. 24 : 11, tiré d'une autre tradition. De même, l'Apocalypse ne recule pas devant les « répétitions ». Combien de traits communs entre la vision des sauterelles (9 : 7-10) et celle des chevaux (9 : 17-19). Pour rien au monde l'auteur n'aurait renoncé à ces points communs, sous prétexte de supprimer des « doublets ».

<sup>2</sup> WERDERMANN, *op. cit.*, p. 105-114.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 107.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 66 ss.

du monde, conforme à un certain esprit hellénistique. Le « retard » de la parousie n'était, pour les hérétiques, qu'un élément de « preuve » à l'appui de leurs thèses, et non pas le centre même de leur négation de l'eschatologie <sup>1</sup>.

A l'exact opposé se trouve l'auteur de l'épître. Schlatter l'a bien vu : « De même que les objections que, dans la chrétienté, on faisait à l'espérance chrétienne, étaient issues de la pensée grecque, de même l'épître puise sa réponse... dans une tradition courante de son temps. » <sup>2</sup>

Cette tradition est, comme nous l'avons montré, l'apocalyptique juive. Il est impossible, en effet, de classer l'auteur de l'épître dans l'un ou l'autre des partis chrétiens. Par certains côtés de sa théologie (cf. v. 9), on serait tenté de le ranger parmi les judéo-chrétiens. Mais on a pu montrer aussi que notre auteur était cultivé, et que son vocabulaire était imprégné de philosophie hellénistique <sup>3</sup>.

La date relativement tardive de l'épître, à elle seule <sup>4</sup>, nous interdit de donner une réponse à la question traditionnelle : s'agit-il d'un écrit judéo-chrétien ou pagano-chrétien ? En effet, au début du II<sup>e</sup> siècle, les pagano-chrétiens eux-mêmes avaient reçu l'Ancien Testament et le considéraient comme l'Écriture sainte, et la popularité des apocalypses juives dépassait les cercles judéo-chrétiens. Et, de leur côté, les chrétiens d'origine juive avaient largement subi l'influence hellénistique et s'étaient eux-mêmes hellénisés, dans la mesure où ils n'avaient pas quitté la grande Église pour former des groupes sectaires. De plus, on peut remarquer, dans l'Église primitive déjà, mais à combien plus forte raison au début du II<sup>e</sup> siècle, une tendance nette à faire de l'Église le nouvel Israël, le vrai peuple de Dieu. C'est ainsi que l'Église devint l'héritière d'Israël et puisa dans le judaïsme tout ce qui était utilisable : matériel apocalyptique, théologique, liturgique. L'auteur de II Pierre est manifestement un tenant de cette tendance, et la plupart des traits « protocatholiques » découverts par Käsemann dans l'étude citée s'expliquent par un héritage de la synagogue ; l'auteur combat une hellénisation outrancière de l'Évangile, cette sorte de syncrétisme hérétique que nous voyons transparaître en II Pierre 2 et 3, au moyen des armes qui lui paraissent les mieux adaptées : des conceptions héritées de la théologie judaïque.

Il est intéressant d'observer cette polémique de l'intérieur. Après un bref résumé des thèses hérétiques (II Pierre 3 : 4), l'auteur répond

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 68.

<sup>2</sup> *Erläuterungen IX*, p. 126 (ad II Pierre 3 : 7).

<sup>3</sup> Cf. J. CHAINE : *Les Épîtres catholiques*, Paris, 1939, p. 13-16.

<sup>4</sup> Environ 130. — Cf. encore MARXSEN, *op. cit.*, p. 10 : « das Ende des ersten Drittels im zweiten Jahrhundert » !

en citant un passage apocalyptique (v. 5-7). Il oppose sans discussion une doctrine apocalyptique à la thèse de l'indestructibilité du monde, avec ses corollaires anti-eschatologiques. Il condamne la « foi » philosophique des hérétiques, qui fait de Dieu un « Seigneur » impuissant (« où est la promesse de son avènement ? », v. 4) et du monde un absolu éternel (« tout demeure... »). A cette forme de l'incrédulité, il oppose la vraie foi : le Seigneur est tout-puissant ; il a créé le monde ; de même qu'il a détruit le cosmos une première fois, au déluge, de même il peut le détruire une seconde fois, par le feu, au dernier jour. Cela signifie, non seulement qu'il considère l'attente eschatologique comme un des *loci* de la confession de foi chrétienne <sup>1</sup>, mais encore qu'il fait de l'apocalyptique un des éléments indispensables de sa doctrine <sup>2</sup>.

Il y a dans ce refus absolu de discuter, propre à notre épître, une intention juste, et qui mérite d'être relevée : quand une « foi » apparaît être, en fait, de l'incrédulité, quand une doctrine menace le centre même de la foi, il ne sert à rien d'argumenter longuement, de discuter. En effet, la discussion suppose deux interlocuteurs qui s'estiment mutuellement. Or celui qui démasque l'hérésie s'oppose à une doctrine qu'il refuse *a priori*, au nom de « l'orthodoxie ». Pour pouvoir discuter, le croyant « orthodoxe » devrait pouvoir renoncer à son refus, pour se placer sur le même plan que l'hérétique. Cela reviendrait, en fait, à une sorte de reniement. Face à l'hérésie, un croyant « authentique » ne peut faire qu'une chose : proclamer l'Évangile dans ce qu'il a de plus fondamental. Face à l'hérésie, une seule chose est en place : l'exposé de la foi véritable.

C'est la part de vérité de ce qu'on pourrait appeler l'aspect *négatif* (ou négateur) de la polémique de II Pierre 3. Mais cette polémique, du fait même qu'elle répond à l'erreur par l'affirmation péremptoire de la vérité, a un côté *positif*, qu'il nous faut maintenant examiner de manière critique.

Dans un certain sens, l'auteur a raison : l'apocalyptique (une certaine forme d'apocalyptique) fait partie de l'essence même du christianisme. En effet, les éléments essentiels de la foi chrétienne sont situés dans le cadre d'un schéma à la fois historique et cosmique : le monde et son histoire ont commencé quand Dieu fit acte de créateur. La mort et la résurrection du Christ sont en quelque sorte le

<sup>1</sup> Cf. KÄSEMANN, *art. cité*, p. 148 s.

<sup>2</sup> Il serait utile qu'on s'en tienne à une définition claire de ces mots : « eschatologique » et « apocalyptique ». Nous nous élevons contre une dépréciation de ces termes : eschatologique devient synonyme de « existentiel », et se voit relayé, à tort, par le terme « apocalyptique ». Dans l'emploi que nous faisons de ces deux termes, nous faisons nôtre la définition de GLOEGE, *op. cit.*, p. 110 s.

milieu de la ligne du temps, et ce monde tend à sa fin, qui viendra quand Dieu créera « de nouveaux cieux et une nouvelle terre »<sup>1</sup>.

Le christianisme a donc adopté un schéma temporel propre à l'apocalyptique juive, mais il l'a radicalement transformé : l'eschatologie chrétienne, l'apocalyptique chrétienne même, dans la mesure où elle a existé, est foncièrement christocentrique, comme la foi chrétienne elle-même. Même l'attente d'une parousie proche, telle que la nourrissent les premiers chrétiens, avait sa source dans la résurrection du Christ, et non pas dans une cosmologie générale.

Une comparaison de l'apologie de l'eschatologie en II Pierre avec I Cor. 15 nous montre bien ce qu'est une apologie vraiment chrétienne de l'eschatologie.

La situation de I Cor. 15 est assez semblable à celle de II Pierre : l'apôtre a affaire à des négateurs de la résurrection. Les adversaires de Paul ne nient pas la résurrection *du Christ*, mais la perspective d'une résurrection en général, et plus particulièrement d'une résurrection au « dernier jour ». C'est Paul qui met en rapport cette thèse et l'affirmation qui est la base même de la foi chrétienne : la proclamation de la résurrection de Jésus-Christ. Il cite une ancienne confession de foi, énumérant à sa suite tous les témoins connus de la résurrection (v. 1-11), puis il place les Corinthiens devant un choix : ou bien il n'y a pas de résurrection des morts (thèse de ses adversaires), et Christ n'est pas non plus ressuscité, et nous, qui proclamons qu'il est ressuscité, sommes des menteurs, ou bien Christ est ressuscité, et nous ressusciterons à sa suite (v. 12-19). Comme la proclamation de la résurrection du Christ est la Vérité même (v. 20), il s'ensuit qu'il faut admettre la résurrection des croyants au dernier jour. Il faut maintenir l'eschatologie chrétienne, et avec elle de larges portions de l'apocalyptique (v. 21-34). Ainsi l'eschatologie de Paul ne repose ni sur elle-même, ni sur une doctrine de Dieu, ni sur une cosmologie apocalyptique, mais sur ce seul fait que constitue l'apparition du Christ et, surtout, sa résurrection.

Ainsi, quand Paul se livre encore à des spéculations apocalyptiques (v. 23-28), il le fait dans ce nouvel espace créé par la foi en la résurrection du Christ : il le fait sur une nouvelle base, christolo-

<sup>1</sup> Nous énonçons ici ce que CULLMANN, dans *Christ et le temps* (Neuchâtel-Paris, 1947), appelle « la notion chrétienne de temps ». Il conviendrait de souligner que c'est en fait la notion lucanienne de temps (cf. HANS CONZELMANN : *Die Mitte der Zeit*. Tübingen, 1954). Cette notion a fini par s'imposer assez largement dans l'Eglise, mais elle n'était, dans ses détails, ni celle de Paul, ni celle de l'évangéliste Jean. Voir à ce sujet l'étude de JEAN-LOUIS LEUBA : *Le rapport entre l'Esprit et la Tradition selon le N.T.*, in *Verbum Caro*, 1959, p. 133-150 (version originale allemande in *Kerygma und Dogma*, 1958, p. 234-250), où l'évolution de la notion de temps dans le N.T. est étudiée plus en détail.

gique. Tous les éléments traditionnels que Paul peut avoir repris de l'apocalyptique juive sont réinterprétés ; ils reçoivent une nouvelle orientation, une nouvelle place, spécifiquement christologique, dans un schéma apocalyptique radicalement christianisé. Cette relation du futur au passé devient après Paul, chez Jean et chez Luc, la caractéristique principale de la notion chrétienne de temps. Mais il faut souligner que chez Paul, cette notion chrétienne de temps est encore versée dans un moule spécifiquement apocalyptique <sup>1</sup>.

L'apocalyptique de II Pierre 3 nous livre une image foncièrement différente de celle de Paul en I Cor. 15 ! Certes, il y a encore une vague mention de l'histoire du Christ, dans le... résumé des doctrines hérétiques : « Où est la promesse de SON avènement ? » ! Mais dans le passage apocalyptique, ni l'histoire de Jésus, ni sa résurrection ne jouent plus aucun rôle. La résurrection du Christ n'est plus le centre d'où l'auteur, comme Paul, tirerait l'essentiel de sa démonstration. Le seul acte divin situé dans le passé, tout au long du fragment apocalyptique, est la destruction du cosmos au déluge. L'apocalypticien y fonde son assurance, quand il affirme que Dieu détruira ce monde encore une fois, par le feu. Ici, l'eschatologie ne repose plus dans la christologie, mais dans une doctrine de Dieu et dans la cosmologie qui en découle. C'est ce qui arrive automatiquement quand un auteur se borne à citer simplement des textes apocalyptiques juifs, sans les soumettre à la réinterprétation nécessaire. C'est pourquoi, ici aussi, le centre de gravité de l'eschatologie est situé dans l'avenir, et non pas dans cette polarité typique de l'eschatologie paulinienne : l'équilibre « passé-futur » a fait place nette à un système d'orientation strictement futuriste.

<sup>1</sup> MAURICE GOGUEL pense que Paul s'exprime dans des catégories en partie apocalyptiques, en partie « désapocalyptisées ». Cf. *art. cit.*, p. 412 : « Apocalyptique, elle (la pensée de Paul) a dû le rester aussi, puisqu'il a attendu l'achèvement de la rédemption du (corr. : *au* ?) retour du Christ à la fin des temps mais, en même temps, elle a cessé de l'être puisque, par sa mort et sa résurrection, le Christ a remporté la victoire sur toutes les puissances hostiles, non pour lui seulement, mais pour tous ceux qui, par la foi, sont unis à lui. » Nous pensons qu'à la base de ce raisonnement, il y a une notion partiellement fautive de l'apocalyptique. L'apocalyptique n'est pas seulement la description des événements des derniers temps, ni une atmosphère exclusivement eschatologique. Tous les systèmes apocalyptiques sont en même temps des interprétations de l'histoire, parfois même de l'histoire du monde depuis sa création. Toute espérance « apocalyptique » est fondée aussi sur les hauts faits de Dieu dans le passé. La particularité de l'apocalyptique paulinienne réside en ceci que l'espérance n'est pas fondée sur la foi au Dieu créateur, mais dans la résurrection du Christ, haut fait de Dieu par excellence. Cela ne signifie pas une « désapocalyptisation », mais une refonte complète de l'apocalyptique. Il faut cependant souligner que, dans ce nouveau système apocalyptique, Paul accorde une prépondérance marquée aux faits accomplis dans le passé, alors que le centre de gravité de l'apocalyptique juive reste situé dans l'avenir.

Paul, quand il reprenait des traditions apocalyptiques juives, les versait dans un schéma apocalyptique nouveau, d'inspiration chrétienne. L'auteur de II Pierre a puisé dans des traditions (ou des sources) apocalyptiques juives, non seulement quelques phrases, mais bien le schéma temporel propre à l'apocalyptique juive. Cet emprunt s'est soldé par l'abandon d'une perspective christologique ; c'est pourquoi, avec Käsemann <sup>1</sup>, nous le déplorons. Il est regrettable que l'auteur de II Pierre, après avoir démasqué l'hérésie de manière si perspicace, se soit approprié de manière si peu critique une doctrine juive qui, du point de vue chrétien, n'est pas exempte de lacunes.

Cependant, l'emprunt fait par l'auteur à des traditions juives n'est pas la seule raison de cet état de choses. Le climat polémique y a également joué un rôle prépondérant. Les hérésies que l'auteur démasque se situaient sur le plan de la cosmologie. Avec la cosmologie chrétienne, c'était la doctrine de Dieu qui se trouvait menacée, et plus particulièrement la doctrine du Dieu créateur. L'auteur allait donc être tenté d'opposer à l'hérésie une doctrine « chrétienne » du monde. Cette cosmologie, il l'a trouvée dans l'apocalyptique juive — et il n'avait pas absolument tort. Seule une réflexion théologique plus approfondie lui aurait fait découvrir que l'hérésie en cause menaçait aussi la christologie. Ainsi, le caractère judaïque de la doctrine choisie par l'auteur (l'apocalyptique juive) n'est que le signe d'une défaillance plus profonde : la christologie de l'auteur devait être, elle-même, passablement délavée.

### 3. LE RETARD DE LA PAROUSIE ET LE RECOURS À L'APOCALYPTIQUE JUIVE

Notre étude nous a permis de dégager jusqu'ici principalement deux faits :

- 1) l'auteur s'est servi de traditions apocalyptiques juives ;
- 2) il a fait sien le schéma juif du temps.

Il nous faut maintenant examiner ces deux faits dans leur rapport à l'ensemble de l'exposé en II Pierre 3 : 1-13.

Un des résultats les plus surprenants de notre enquête est bien le suivant : le verset 9 est le seul passage où l'auteur s'exprime librement, sans avoir recours à des emprunts. En effet, rappelons-le :

- les versets 1-3 sont une citation élargie de Jude 17-18 ;
- le verset 4 est un résumé des thèses hérétiques ;

<sup>1</sup> *Art. cit.*, p. 145, résumant les p. 143-145.



les versets 5-8 et 10-13 sont une mosaïque de traditions ou de textes d'origine juive pour la plupart, chrétienne pour les autres.

On peut en conclure ceci : nous devons chercher la *pointe* de tout le passage, non pas dans un quelconque des éléments traditionnels, mais bien dans le seul passage personnel du texte. Il est donc nécessaire de déterminer comment ces divers éléments traditionnels, qui forment le corps de l'exposé, mènent à cette pointe ou s'en laissent déduire. Cette pointe étant une déclaration sur le retard de la parousie, il nous faut déterminer les rapports qui existent entre le retard de la parousie et l'utilisation que fait l'auteur de traditions apocalyptiques juives.

Il nous faudra distinguer deux questions :

- a) Quelle fut l'intention de l'auteur, quand il mit en rapport des textes apocalyptiques, et sa déclaration concernant le retard de la parousie ?
- b) Quel est le rapport théologique interne entre les divers éléments du texte (l'apocalyptique est l'un d'eux) et le *fait* que constitue le retard de la parousie ?

a) L'auteur de II Pierre est aux prises avec des hérétiques qui nient la possibilité même de la parousie, parce que celle-ci devait s'accompagner d'une destruction de l'univers (selon la doctrine « orthodoxe »). Dans l'hérésie en cause, la négation de la parousie n'est qu'un corollaire de la thèse de l'indestructibilité de l'univers. Leur interprétation du retard de la parousie ne faisait que de confirmer les hérétiques dans leurs positions. L'auteur de II Pierre ne pouvait donc pas donner son interprétation positive du retard de la parousie, s'il n'avait pas au préalable « démontré » théologiquement la possibilité de la catastrophe cosmique. Il existe donc un lien conscient entre le premier passage apocalyptique et le verset 9 : si la parousie avait été impossible, il n'aurait pas été possible non plus d'admettre que son retard n'est pas un signe qu'elle ne viendra plus. Le premier passage apocalyptique (v. 5-8) pose les bases mêmes de ce qui permettra à l'auteur de donner son interprétation positive du retard de la parousie.

Et dans la situation de crise dans laquelle l'Eglise se trouvait, du fait des « moqueurs », une description positive du drame eschatologique dans sa dimension cosmique n'était possible qu'une fois donnée la solution du problème le plus épineux : les raisons du retard de la parousie.

Ainsi chacun des éléments du texte apocalyptique est en rapport direct avec le centre même du passage, situé au verset 9.

b) L'auteur, nous l'avons vu, a adopté, avec l'apocalyptique juive, le schéma temporel qui lui était propre. Il nous faut montrer

maintenant la cohérence de ce schéma avec le schéma temporel que l'auteur devait avoir déduit de sa propre initiative, dans sa situation propre. En d'autres termes, la question que nous devons nous poser est la suivante : Pouvons-nous découvrir dans toutes les expressions et dans tous les éléments traditionnels utilisés par l'auteur la même conception du temps que dans l'apocalyptique juive ?

Le texte contient plusieurs traits qui nous permettent de remonter à la conception que l'auteur se faisait du temps.

1. Le temps des apôtres est conçu comme le temps de la promesse, et le temps de l'auteur est celui de l'accomplissement (v. 2-3 ; cf. *supra*, p. 257). Dans sa propre conscience du temps, l'auteur se voit dans la même situation que les Juifs : il attend l'accomplissement des promesses prophétiques : il attend la parousie, annoncée par les prophètes et les apôtres. Dans cette perspective, on le voit, aussi bien Jésus que les apôtres sont ravalés au rôle de prophètes. L'accomplissement des prophéties appartient en entier au domaine de l'avenir. Les premiers chrétiens, eux, voyaient dans l'épiphanie de Jésus-Christ, dans sa mort et sa résurrection, en particulier, l'événement décisif : l'accomplissement des prophéties. Dans la mesure où l'on attendait une parousie proche, cette parousie même appartenait, dans la conscience des premiers chrétiens, à un seul et même ensemble d'événements : avec la vie, la mort et la résurrection de Jésus, son retour devait être l'accomplissement des prophéties.

Ce n'est que peu à peu que la parousie devint un événement « autonome », au fur et à mesure que le temps passait — au fur et à mesure que l'on devenait conscient d'un allongement du temps. Alors seulement, on se mit à distinguer le temps du *retour* du Christ, du temps de sa première venue. La manière dont on se mit à distinguer ces deux moments, théologiquement, dès le moment où on devint conscient de leur distinction temporelle, est variable, d'un auteur néotestamentaire à l'autre. L'exemple de Paul est classique : il admettait comme normal que les deux événements fussent séparés temporellement, mais il les considérait comme deux parties intégrantes d'une seule réalité, d'ordre à la fois christologique et sotériologique<sup>1</sup>. Plus l'intérim durait, plus on se mit à souligner que Jésus lui-même avait annoncé son retour. C'est ainsi que le temps de Jésus devint, peu à peu, un temps de la promesse...

La seconde épître de Pierre se situe à l'extrême pointe de ce développement ; on a perdu conscience de ce fait central : Jésus est

<sup>1</sup> Il est possible qu'on puisse déceler chez Paul une certaine évolution. Un fait est cependant certain : Paul était déjà conscient que l'intérim allait durer un certain temps. Tout au plus pourrait-on découvrir chez lui une gradation dans l'importance accordée à cet intérim.

l'accomplissement des prophéties, sous l'impulsion de cette nécessité dans laquelle on se voyait de rappeler avec vigueur que Jésus avait annoncé son retour.

2. L'usage du concept de *commandement* dans le Nouveau Testament a été soumis à une évolution intéressante <sup>1</sup>. La place de II Pierre dans cette évolution est significative. A l'origine, le mot ἐντολή ne désignait que les commandements de l'Ancien Testament. Jésus enseignait à ses disciples un sens plus profond des commandements, et leur en désignait le centre : le commandement d'amour (Mat. 22 : 37-40 et parall.). Pour Paul, Jésus a accompli la loi et ses commandements — il a libéré les chrétiens *en vue de* l'observation des commandements. Cette proposition n'a rien d'antinomiste, mais il est possible que certains hellénistes s'en soient emparés et en aient déformé le sens. On en serait venu à dire : le Christ a accompli la loi pour nous délivrer *de* l'observance des commandements <sup>2</sup>.

Ce n'est que chez Jean qu'apparaît l'idée d'un commandement spécifiquement néotestamentaire : le commandement d'amour pour Jésus-Christ, et d'amour mutuel, en réponse à l'amour du Christ pour nous. La lutte contre l'antinomisme n'est certainement pas le seul mobile qui poussa l'Eglise à dégager, à côté du commandement vétérotestamentaire, un commandement « nouveau » (I Jean 2 : 8 ss). Contre l'antinomisme, une affirmation accentuée de la formule paulinienne aurait suffi : on aurait pu se contenter de souligner ce fait, généralement admis, que les commandements de l'ancienne alliance gardaient leur validité (I Jean 2 : 7). Deux autres facteurs ont joué un rôle prépondérant dans ce processus :

D'une part, on devenait de plus en plus conscient de la spécificité de la foi chrétienne. Cette conscience éloigna les chrétiens de leur origine juive : on n'était plus juif, mais chrétien ; mais du même coup, on se rapprochait de la théologie judaïque : de même que le judaïsme possédait un système juridique, de même il fallait que l'Eglise chrétienne possédât une éthique spécifiquement chrétienne. La base de l'éthique ne pouvait avoir été posée que par le Seigneur lui-même : le centre de l'éthique ne pouvait être que ce qu'on se mit à appeler un « commandement du Seigneur ».

Et d'autre part, le temps séparant la résurrection du Christ de sa parousie se faisait plus long qu'on ne l'avait primitivement prévu. Il fallait donc donner, tout de même, des règles à la communauté eschatologique du Christ, dans l'attente de sa venue. Or il va de soi qu'on ne se prépare pas à une attente prolongée comme à un bref

<sup>1</sup> Comparer à ce sujet G. SCHRENK, ThWb II, p. 542-553 (art. ἐντολή).

<sup>2</sup> Ce n'est pas par hasard que certains commentateurs tiennent les hérétiques de II Pierre pour des « ultra-pauliniens ».

intérim<sup>1</sup>. Le « retard de la parousie », ou du moins ce que nous appellerons, moins élégamment mais plus proprement, la conscience d'un allongement de l'espérance, a donc joué un rôle dans l'histoire de l'éthique chrétienne.

Les écrits johanniques avaient donc amorcé un tournant dans la conception chrétienne du « commandement ». Dès lors, dans les milieux « orthodoxes » de l'Eglise, on reconnaîtra toujours à la doctrine chrétienne ce caractère de *commandement*. C'est le cas pour II Pierre, avec une nuance en plus : sous l'influence de la polémique, l'auteur aura encore accentué ses affirmations, oubliant que la prédication chrétienne est aussi et avant tout Evangile.

Si l'on considère le résultat de l'évolution que nous venons de décrire, on est obligé de se rendre à l'évidence : le « commandement du Seigneur » (II Pierre 3 : 2) a pris la place qu'occupaient, dans le judaïsme, les commandements de la Thora. A un schéma « juif » du temps correspond ainsi une conception « judaïsante » du commandement du Seigneur.

3. Nous l'avons montré, enfin, l'auteur de II Pierre a conscience de vivre dans le temps de l'accomplissement, à la différence du temps apostolique, qui était encore un « temps de la promesse ». Cela signifie qu'il nourrit l'espérance d'une parousie proche. Il lui aurait été possible d'allonger les « derniers temps », en affirmant que ceux-ci se prolongent depuis la première venue du Christ jusqu'à son retour. Ou bien on aurait pu tourner la difficulté en divisant l'eschatologie en deux parties : l'une étant l'épiphanie du Christ, l'autre étant son retour — ces deux parties étant séparées par une sorte de temps neutre. Mais l'auteur n'a choisi ni la première solution (adoptée, en gros, par le christianisme primitif), ni la seconde (qui correspond, en gros, à la conscience que nous avons, dans nos Eglises, de l'intérim !). Il semble bien avoir oublié que la première venue de Jésus était un événement eschatologique, ou que la première génération chrétienne voyait dans la résurrection du Christ le début du drame eschatologique. *Le temps de Jésus a été dépouillé de son caractère eschatologique.* Le signe le plus clair en est ce que nous avons dit du concept de « temps de la prophétie ». D'autre part, le temps dans lequel vit l'auteur est le temps de l'accomplissement par excellence. C'est le signe indubitable que l'auteur nourrit une attente eschatologique

<sup>1</sup> La question de « l'éthique de l'intérim » est ainsi posée. Il n'est pas question de la traiter ici. Indiquons seulement que le problème n'est pas aussi simple que le voudraient les tenants de l'eschatologie « conséquente ». On oublie trop facilement que les premiers chrétiens étaient tout de même aussi des Israélites, pour qui la loi de Moïse avait gardé sa validité. Voir Actes 3 : 1, etc., et aussi le nombre de « Schulgespräche » que compte la tradition évangélique !

vivante — bien plus : c'est le signe qu'il se *sent directement* « menacé » par *l'imminence de la fin des temps*.

Si ces deux caractéristiques fondamentales n'existaient pas, en II Pierre, Käsemann aurait raison, quand il affirme que II Pierre est l'apologie d'une eschatologie sclérosée <sup>1</sup>. Nous pensons avoir démontré qu'il n'en est rien : l'apocalyptique juive n'est pas pour l'auteur de II Pierre une forme vide : elle est l'expression même de sa foi. En II Pierre, l'apocalyptique n'est pas une forme littéraire morte : nous y avons découvert ce qui est toujours l'élément vivifiant de l'apocalyptique juive : le sentiment de l'imminence du drame eschatologique.

Quant au rapport interne existant entre le retard de la parousie et l'adoption de l'apocalyptique, nous pensons avoir montré qu'il était le suivant : le retard de la parousie n'a pas été, en II Pierre, la cause d'un abandon de l'apocalyptique ou de ce qui en est l'élément vivifiant (le sentiment de l'imminence du drame final). Bien au contraire, le retard de la parousie est un des facteurs prédominants dans le processus qui a conduit à l'adoption, en II Pierre, de l'apocalyptique juive : en effet, il a créé peu à peu les conditions d'un retour à des conceptions juives du temps, de la loi, de l'univers et de Dieu, tous éléments constitutifs de cette apocalyptique.

DANIEL VON ALLMEN.

<sup>1</sup> *Art. cit.*, p. 157.