

L'Apocalypse, de la littérature ?
Mémoire littéraire, politique et catastrophes
Claire Clivaz, SIB Institut Suisse de Bioinformatique (Lausanne, CH)
VERSION pré-publication

A été publié dans C. Clivaz, «L'Apocalypse, de la littérature? Mémoire littéraire, politique et catastrophes», dans Bornet, P. - Clivaz, C., - Durisch Gauthier, N. – Hertig, P. (éd.), *La fin du monde. Analyse plurielle d'un motif religieux, scientifique et culturel*, Genève: Labor et Fides, 2012, p. 175-186.

Introduction

Entrer dans le monde de l'Apocalypse biblique, c'est entrer dans un déferlement d'images et d'idées. Jetons en vrac : l'Harmaguédon, l'Etang de feu, les 144'000 justes, le millénarisme, la femme couronnée d'étoile, ou 666, le chiffre de la bête¹. Des tremblements de terre, des anges, des messages, des livres fermés à déchiffrer, des sceaux à ouvrir, des mystères à percer : si c'est le calendrier maya qui a servi de prétexte à réveiller les appétits de fin du monde en 2012, l'Apocalypse biblique a quant à elle entretenu depuis des siècles l'imaginaire de la fin en occident.

Conscient de cet effet de l'Apocalypse biblique sur l'imaginaire, cet article l'aborde d'abord comme phénomène littéraire. L'Apocalypse serait-elle essentiellement littérature, ne serait-elle-même «que» littérature? Ces quelques pages répondent oui à cette question : l'Apocalypse est littérature, mais c'est précisément parce qu'elle l'est, parce qu'elle utilise un langage décidément symbolique et poétique qu'elle permet une autre approche du réel. La littérature et le langage poétique ne s'opposent pas au réel : ils offrent une manière particulière de le visiter et de l'habiter. L'Apocalypse biblique représente une mémoire et une caisse de résonance littéraire qui permet de revisiter autrement les forces en présence, pouvoir politique et catastrophes naturelles incluses. Le livre de l'Apocalypse est en effet le livre du Nouveau Testament qui offre le discours le plus virulent face au pouvoir romain, un fait pas toujours connu, ni même perceptible pour le lecteur contemporain². Nous allons nous en apercevoir en menant une réflexion sur la question du genre littéraire de l'Apocalypse, en faisant quelques sondages dans ce texte dense. En ouverture finale, nous verrons d'une part de

¹ L'Harmaguédon : Ap 16,16 ; l'Etang de feu : Ap 20,10 ; les 144'000 justes : Ap 7,4 ; le millénarisme : Ap 20,2-7 ; la femme couronnée d'étoile : Ap 12,1 ; 666, le chiffre de la bête : Ap 13,18. La traduction française de la Bible est citée d'après la *Traduction œcuménique de la Bible* (TOB), Paris : Cerf, 2010.

² Cf. par exemple G. Carey, «The Book of Revelation as Counter-Imperial Script», dans R. A. Horsley, *In the Shadow of Empire. Reclaiming the Bible as a History of a Faithful Resistance*, Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2008, p. 157-176.

quelle manière l'articulation entre politique et Apocalypse a été reprise dans un roman de Ramuz peu connu, *Les signes parmi nous*³. D'autre part, je soulignerai l'importance symbolique du «Livre», tant dans le roman de Ramuz que dans l'Apocalypse biblique, une thématique qui fait mouche aujourd'hui en regard du fort sentiment de transformation culturelle – de fin culturelle ? – généré par la mutation de la culture imprimée en culture digitale.

1. Le genre littéraire de l'apocalyptique : entre récit de vision et littérature de résistance au politique

1.1 *Le récit de vision*

C'est au 18^{ème} siècle, dans ce moment où la modernité naissante classe et répertorie à tours de bras, qu'on a commencé à vouloir décrire le genre littéraire de l'Apocalypse⁴, en comparant ce texte à d'autres récits, à certains textes prophétiques de l'Ancien Testament (Daniel, Ezéchiel) mais aussi à des écrits qui sont nés dans le judaïsme entre la rédaction de l'Ancien et du Nouveau Testament et que l'on nomme intertestamentaires (par exemple 1 Hénoch, 4 Esdras). Par comparaisons successives, on en est arrivé à souligner ces points communs, qui ont été résumés par un couple de chercheurs, Joan J. et Adela Y. Collins dans une définition de référence. Pour Joan J. Collins, l'apocalypse en tant que genre littéraire est

un genre de littérature de révélation qui, dans un cadre narratif, présente une révélation transmise par un être céleste à un destinataire humain et qui dévoile une réalité transcendante à la fois d'ordre temporel, dans la mesure où elle concerne le salut eschatologique, et d'ordre spatial, pour autant qu'elle implique un autre monde, le monde surnaturel⁵.

Adela Y. Collins précise que de tels écrits «ont pour but d'interpréter les circonstances présentes et terrestres à la lumière du monde surnaturel et futur et d'influencer à la fois la compréhension et le comportement des destinataires par le moyen de l'autorité divine»⁶. En ce qui concerne les apocalypses chrétiennes, la définition des Collins peut être complétée par

³ C.-F. Ramuz, «Les signes parmi nous», dans D. Jakubec et alii (éd.), *C. F. Ramuz. Romans*, vol. 1, Paris: Gallimard (*La Pléiade*), 2005, p. 1229-1314. Je remercie mon collègue Jérôme Meizoz (Faculté des Lettres, Unil) pour m'avoir signalé l'existence de ce roman.

⁴ Pour une introduction générale au livre de l'Apocalypse, cf. E. Cuvillier, «L'Apocalypse de Jean», dans D. Marguerat (éd.), *Introduction au Nouveau Testament*, Genève : Labor et Fides, 2008⁴, p. 411-430.

⁵ J. J. Collins, «Introduction: Towards the Morphology of a Genre», dans *Apocalypse : The Morphology of a Genre (Semeia 14)*, 1979, p. 1-20; ici p. 9.

⁶ A. Y. Collins, *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting (Semeia 36)*, 1986, p. 7.

les éléments qui permettent d'expliquer l'évolution de ce genre littéraire, notamment l'arrivée de nouvelles thématiques, telles que le retard de la «parousie» (le retour du Christ)⁷.

De ce point de vue générique, les récits d'apocalypse sont des récits visionnaires, avec parfois des mentions très concrètes qui renvoient à l'expérience anthropologique qui se tient en amont du texte. On pensera pour ce qui concerne l'Apocalypse biblique aux mentions du chapitre 1 où le visionnaire dit qu'il «tombe en extase» («Je tombai en extase, le jour du Seigneur, et j'entendis derrière moi une voix clamer, comme une trompette», Ap 1,10) ou qu'il «tombe comme mort» du fait de la vision («A sa vue, je tombai à ses pieds, comme mort», Ap 1,17). Ce type de vocabulaire extatique se retrouve de fait dans d'autres textes du christianisme ancien non canoniques, comme *l'Ascension d'Ésaïe*, un texte apocryphe du second siècle qui décrit très précisément la manière dont les personnes présentes perçoivent le voyant en extase :

Or, tandis qu'il parlait dans l'Esprit saint et que tout le monde l'écoutait, il se tut, et son esprit fut emporté en haut; quant à lui, il ne voyait pas les hommes qui se tenaient devant lui. Ses yeux étaient ouverts, mais sa bouche se taisait; l'esprit de sa chair avait été emporté en haut, mais son souffle était en lui, car il avait une vision. [...] Tout le peuple qui se tenait là, sauf le cercle des prophètes, crut que le saint Ésaïe avait été enlevé (AscEs 6,10-12.14)⁸.

Les récits d'Apocalypse prennent en charge ce type d'expérience extatique, et c'est notamment le cas pour un autre texte apocryphe l'*Apocalypse de Paul* copte, qui développe le récit d'un passage du Nouveau Testament peu connu. Dans la seconde lettre canonique aux Corinthiens, Paul raconte une expérience mystique, expérience de «sortie de corps», dans ces termes : «Je connais un homme dans le Christ qui, voici quatorze ans - était-ce en son corps ? je ne sais ; était-ce hors de son corps ? je ne sais ; Dieu le sait - ... cet homme-là 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 un homme de redire» (2 Co 12, 2-4). La mention de la

⁷ Cf. E. Norelli, « Pertinence théologique et canonicité : les premières apocalypses chrétiennes », *Apocrypha* 8 (1997), p. 147-164; ici p. 149ss.

⁸ «*L'Ascension d'Ésaïe*», E. Norelli (trad.), dans F. Bovon – P. Geoltrain (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens I*, Paris : Gallimard (*La Pléiade*), 1997, p. 509-545 (chap. 6 aux p. 524-526); cette traduction a aussi paru dans E. Norelli, *Ascension du prophète Isaïe*, Turnhout, Brepols, 1993. Voir par exemple J.-D. Kaestli – C. Clivaz, «Le corps, lieu de l'expérience des limites ? Réflexions à partir de la littérature chrétienne antique. *Ascension d'Ésaïe* 6 et *Reconnaitances* II, 61-66, en écho à 2 Co 12, 1-11», dans P. Gisel (éd.), *Le corps, lieu de ce qui nous arrive. Approches anthropologiques, philosophiques, théologiques. Actes d'un 3e cycle de théologie systématique (LiTh 38)*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 196-220.

«montée» de Paul jusqu'au 3^{ème} ciel se trouve prolongée dans l'*Apocalypse de Paul* copte qui fait monter Paul jusqu'au 10^{ème} ciel⁹. Si l'Apocalypse biblique n'est donc pas isolée dans son genre, c'est donc d'abord parce qu'elle reflète un type d'expérience mystique qui a trouvé écho dans différents textes chrétiens anciens. Toutefois, les récits à proprement parler apocalyptiques - tels que définis par les Collins - vont se multiplier dans le judaïsme, à partir du milieu du 2^{ème} siècle avant notre ère, et avoir du succès également dans le christianisme primitif. Pour comprendre la temporalité de cette floraison, il faut nous pencher sur le rapport de cette littérature au politique.

1.2 Une littérature de résistance politique

L'Apocalypse n'est pas, et de loin, le seul texte apocalyptique du Nouveau Testament. Les deux passages les plus anciens de cette veine sont 1 Th 5 et «la petite apocalypse» de Mc 13, par exemple : «Lorsque vous entendrez parler de guerres et de rumeurs de guerres, ne vous alarmez pas : il faut que cela arrive, mais ce ne sera pas encore la fin» (Mc 13,7). Ou encore : «Lorsque vous verrez l'Abominable dévastateur installé là où il ne doit pas être - que le lecteur comprenne ! - alors que ceux qui seront en Judée s'enfuient dans les montagnes, que celui qui sera sur la terrasse ne descende pas pour rentrer dans sa maison et prendre ses affaires » (Mc 13,14-15). Il s'agit d'une reprise de Dn 9,27 : «Sur l'aile du Temple sera l'abomination de la désolation jusqu'à la fin, jusqu'au terme assigné pour le désolateur». On voit qu'en Dn 9,27, il est question du Temple de Jérusalem, ce qui fait de Mc 13,15 une allusion possible à la destruction du Temple de Jérusalem, brûlé par Titus en 70. Le topos du Temple détruit ou occupé est toutefois si récurrent dans l'histoire d'Israël que cette allusion n'épuise pas le potentiel de sens de Mc 13,15, mais le lien entre la tonalité apocalyptique et les enjeux politiques liés au topos du Temple est en tous les cas manifeste.

L'appel au discernement du lecteur de Mc 13,14 se retrouve en Ap 13,17-18 : «C'est ici qu'il faut de la finesse ! Que celui qui a de l'intelligence calcule le chiffre de la Bête, c'est un chiffre d'homme : son chiffre, c'est 666». On touche ici à toute l'ambiguïté de ce livre et du langage apocalyptique : à aucun moment il n'y a une identification claire du langage

⁹ Cf. *Apocalypse de Paul* copte 24,5 ; B. Heininger, «Paulus und Philo als Mystiker? Himmelsreisen im Vergleich [2Kor 12,2-4; SpecLeg III 1-6]», dans R. Deines – K. W. Niebuhr (éd.), *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. I. Internationales Symposium zum Corpus Judaico-Hellenisticum, 1.-4. Mai 2003, Eisenach/Jena*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, p. 189-204; A. Yarbro Collins, «The Seven Heavens in Jewish and Christian Apocalypses», dans J. Collins/M. Fishbane (éd.), *Death, Ecstasy and other Worldly Journeys*, New York : New York University Press, 1995, p. 59-93.

symbolique ou codé, à aucun moment le narrateur ne va clairement expliciter le sens du nombre «666». Mais il fait appel à l'«intelligence» de ses destinataires pour le déchiffrer, et les invite à la quête. Ce double trait d'un langage codé et d'un appel au décodage de ce même langage explique qu'on n'ait plus cessé ensuite, à travers l'histoire de la lecture de l'Apocalypse biblique, de vouloir appliquer les éléments de ce texte à des événements historiques précis, sans jamais pouvoir non plus pouvoir poser d'équivalence désambiguïsée.

Le nombre 666 sert d'exemple type à ce double mouvement d'une quête engendrée mais jamais close autour d'Ap 13,17-18. Pierre Prigent rappelle que la piste de l'association historique la plus vraisemblable pour déchiffrer est celle de la gématrie, valeur accordée aux lettres, dans l'acception suivante : «*Neron Kaisar*. Néron empereur, écrit en lettres hébraïques a un équivalent numérique de 666. [...] Et voici un indice qui tend à confirmer l'hypothèse : au IIe siècle, Irénée connaît des copies de l'Apocalypse qui lisent 616 à la place de 666. Or, si l'on écrit *Nero* (prononciation latine) en place de *Neron* (prononciation grecque), on obtient 616 car le N vaut 50»¹⁰. C'est l'histoire de la lecture qui permet ici de confirmer un sens possible pour le lectorat des premiers siècles derrière le «666», sans désambigüiser toutefois totalement la signification du nombre.

Pour comprendre ce qui se joue ici, il est important de rappeler la répulsion/fascination qu'a exercée au premier siècle la figure de Néron, cet empereur qui ordonna l'incendie de Rome en 64, accusant ensuite les chrétiens de l'affaire ; il sema aussi la confusion parmi ses proches, en conduisant au suicide certains de ses favoris. L'historien américain Glen Bowersock estime que la politique et les actes de Néron ont fortement contribué à l'essor de la littérature fictionnelle qui se développe sous la Seconde Sophistique, une période où la frontière entre fiction et réalité s'affaiblit dans la production littéraire¹¹. La figure de Néron laissera une telle empreinte dans les esprits qu'à la fin du premier siècle de notre ère s'installera le mythe du retour de Néron à la vie, *Nero redivivus*. Il n'est donc pas besoin de situer la rédaction de l'Apocalypse obligatoirement sous Néron pour le retrouver sous le 666 : la fascination/répulsion qu'exerça sa figure a duré bien au-delà du moment de sa mort. D'innombrables significations ont été offertes ensuite à travers les siècles pour décrypter le «666», et sur Internet fleurissent les hypothèses les plus farfelues, telle l'annonce de l'heure

¹⁰ P. Prigent, *Les secrets de l'Apocalypse. Mystique, ésotérisme et apocalypse (Lire la Bible)*, Paris : Cerf, 1982, p. 24 et note 2, p. 24.

¹¹ G. W. Bowersock, *Le mentir-vrai dans l'Antiquité. La littérature païenne et les évangiles*, P.-E. Dautat (trad.), Paris: Bayard, 2007, p. 43-44. Voir aussi C. Clivaz, *L'ange et la sueur de sang (Lc 22,43-44) ou comment on pourrait bien encore écrire l'histoire* (BiTS), Leuven : Peeters, 2010, p. 110.

de la mort de Jean-Paul II, les coordonnées de Jérusalem, ou encore la valeur gématrique en français tant de «Lucifer» que de «Jésus», sur un site qui propose indifféremment les deux solutions¹² !

Le renvoi à la figure de Néron via le «666» souligne l'impact politique de l'Apocalypse, vraisemblablement rédigée sous le règne de l'empereur Domitien (89-96), qui renforça le culte impérial, sans toutefois déclencher de persécution généralisée. Ce livre ne mentionne en effet qu'un seul nom de martyr (Ap 2,13), et la problématique est bien plutôt celle de l'exil politique de son auteur dans l'île de Patmos, que celle d'une persécution généralisée. L'exil et la privation de biens propres était une procédure courante lorsqu'on voulait éloigner quelqu'un qui avait trop d'influence par sa manière de parler ou d'écrire : «Moi, Jean, votre frère et votre compagnon dans l'épreuve, la royauté et la constance, en Jésus. Je me trouvais dans l'île de Patmos, à cause de la Parole de Dieu et du témoignage de Jésus» (Ap 1,9). L'auteur s'adresse à des communautés juives-chrétiennes de sept villes d'Asie mineure : une des hypothèses pour expliquer le choix de ces villes est l'existence d'un réseau postal les reliant¹³. Il s'en prend avec véhémence à ceux qu'il considère comme «tièdes» («que n'es-tu froid ou bouillant, je vomis les tièdes de ma bouche», Ap 3,14-16), et trop prompts aux compromis avec les valeurs ou modes de vie impériaux, par exemple manger des viandes sacrifiées aux idoles (Ap 2,14).

Selon la terminologie chère à Aristote, on peut dire que la rédaction de l'Apocalypse sert à son auteur de «catharsis des émotions», de recyclage ou purification des émotions, dans la catastrophe personnelle qu'il traverse: l'exil, avec la perte de tous ses biens probablement, et surtout de sa capacité à influencer la vie locale et à y prendre part, dans un contexte historique où on peine à trouver en Asie mineure aucune trace de vagues de sévices violents anti-juifs ou anti-chrétiens à cette époque. Il projette donc sa catastrophe personnelle sur ce qui pourrait arriver à ceux à qui il s'adresse, s'ils s'obstinent dans la tiédeur. Un jeu de renvois s'établit dans son écriture entre sa catastrophe personnelle, ce qu'il expérimente dans son expérience extatique et ce qu'il élabore via un langage symbolique.

Une fois ce jeu de mises en perspectives perçu, on peut apprécier la manière dont l'auteur fait

¹² Cf. <http://gematrie.online.fr/exgem.htm>; consulté le 14/07/2012.

¹³ Pour un état de la recherche de la question, cf. S. J. Friesen, «Revelation, Realia, and Religion : Archaeology in the Interpretation of the Apocalypse», *HTR* 88 (1995/3), p. 219-314.

allusion aux symboles historiques du pouvoir impérial, par exemple dans la «lettre à Pergame» : «Je sais où tu demeures, c'est là qu'est le trône de Satan...» (Ap 2,13). Adela Y. Collins a démontré qu'il s'agissait sans doute d'une allusion à l'autel de Pergame, consacré à Zeus et à Athéna et transporté à Berlin au 19^{ème} siècle¹⁴. Il a été construit par le roi Euménès II au 2^{ème} siècle avant notre ère, et dominait la cité de sa blancheur ; il se voyait de loin pour les voyageurs arrivant à la cité. Cet exemple de *realia*, de lien entre le réel et le langage symbolique du texte, souligne l'aspect de résistance politique du texte, mais il reste difficile d'évaluer si l'auteur de l'Apocalypse a dû user d'un langage «codé» pour raison de répression politique. Le fait qu'il s'appuie sur une expérience extatique et la force des images utilisées illustrent en tous cas l'effet du langage poétique, exprimé ainsi par Paul Ricoeur :

le langage poétique révèle des aspects de l'être au monde «qui ne peuvent pas être dits autrement; quand le monde littéraire est poétique, dans un sens plus large que celui de la poésie ou de la narration, il provoque un changement de scène, défamiliarise, en sorte que l'étrangeté dégage la voie pour une appropriation [du monde] complètement nouvelle¹⁵.

L'importance de langages qui décentrent pour permettre une appropriation renouvelée du monde et du rapport au politique a été soulignée dans les *cultural studies*, ce courant des études littéraires qui remet en question une énonciation du savoir essentiellement centrée sur l'occident¹⁶. Comme le dit l'auteure bengalie Gayatri Chakravorty Spivak, nous avons besoin d'accueillir la «perte de contrôle» pour développer notre capacité à apprendre et à reconfigurer la connaissance¹⁷. Aussi, par-delà le fait que l'auteur de l'Apocalypse ait été contraint ou non à utiliser un langage codé par une pression politique externe, ce langage provoque une défamiliarisation d'avec le monde et permet de reconfigurer le rapport au politique via le symbolique. Lus dans le contexte politique du 1^{er} siècle de notre ère, les textes du Nouveau Testament sont le produit d'une sous-culture minoritaire au sein d'une culture gréco-romaine dominante. Ce n'est qu'à partir du 4^{ème} siècle que cette littérature deviendra celles des «vainqueurs» sur le plan politique, avec les ravages historiques qu'on sait ; mais à la fin du premier siècle, l'Apocalypse est une littérature de résistance politique à un pouvoir dominant.

¹⁴ Cf. A. Y. Collins, «Satan's Throne. Revelations from Revelation», *Biblical Archeology Review*, May/June 2006, p. 26-39.

¹⁵ P. Ricoeur, «The Canon between the Text and the Community», dans *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, P. POKORNY – J. ROSKOVEC (éd.), Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, p. 7-26; 11.

¹⁶ Voir l'ouvrage fondateur des *cultural studies* : E. W. Said, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident* [1978], Paris: Seuil, 2005.

¹⁷ Cf. Cathy Caruth, «Interview with Gayatri Chakravorty Spivak. Aesthetic Education and Globalization», *PMLA* 125 (2010/4), p. 1020-1023; ici p. 1021.

L'auteur y mêle et relie son propre devenir à celui du groupe auquel il appartient. Il mène ce processus d'écriture en réutilisant la mémoire littéraire de son temps : pour décrypter l'Apocalypse, il faut notamment bien connaître les textes de Daniel, Zacharie, Ezéchiel. On pensera par exemple aux quatre cavaliers d'Ap 6,1-5, inspirés de Za 6,1-8 : la mémoire littéraire commune est sollicitée pour exprimer l'expérience extatique du narrateur, qui la retravaille dans l'écriture pour proposer une vision du futur. Il circule ainsi entre les temps, entre mémoire littéraire, expérience extatique et aspiration vers l'avenir, en se défamiliarisant d'avec le monde à partir de son présent. Il gagne un pouvoir d'expression qui permet de subvertir l'oppression politique qu'il expérimente. Un processus similaire est identifiable dans ce roman peu connu de Charles-Ferdinand Ramuz, *Les signes parmi nous*, édité par Doris Jakubec dans la Pléiade¹⁸.

2. Ouverture : «Les signes parmi nous» de Ramuz et la symbolique du Livre

L'histoire se déroule sur une journée, le 31 juillet 1918, et la première guerre mondiale est constamment présente dans le roman, même elle si perçue à distance depuis un village vaudois. En effet, des personnages vont sans cesse mourir, de manière souvent étrange, au cours du récit. Jamais Ramuz ne mentionne explicitement la grippe espagnole et ses ravages¹⁹, mais la mort arrive, fauchant les uns et les autres ; elle est là. Comme l'explique Doris Jakubec, «l'intrication de l'histoire inventée et de l'actualité quotidienne, notamment celle de la guerre, lui confère un statut particulier liant étroitement rapport intime à l'événement et à la fiction»²⁰. Le roman fait par ailleurs sans cesse des citations et allusions à l'Apocalypse biblique qui offre un cadre au récit. Lorsque Ramuz prépare le projet du roman, il pense d'abord l'intituler «L'Apocalypse démontrée»²¹. On a pu retrouver les versets cités dans des notes de Ramuz²². Le rôle du voyant apocalyptique est tenu dans *Les signes parmi nous* par «Caille» un colporteur biblique, qui se promène avec une brochure – un livre – qui annonce les malheurs à venir²³. Ramuz utilise le texte biblique de diverses manières, avec subtilité et une cohérence sans faille «pour instiller inquiétude et sentiment d'étrangeté chez

¹⁸ Voir note 3.

¹⁹ Cf. D. Jakubec, «Les signes parmi nous. Notice», dans D. Jakubec et alii (éd.), *C. F. Ramuz. Romans*, vol. 1, p. 1676-1703 ; ici p. 1677 et 1697, note 4.

²⁰ *Ibid.*, p. 1677.

²¹ Cf. *ibid.*, p. 1677.

²² Cf. *ibid.*, p. 1685.

²³ Cf. *ibid.*, p. 1686.

son lecteur»²⁴. On retrouve ainsi le cheval pâle ou blême d'Ap 6,7-8 pour décrire la mort brusque d'un homme dans un champ :

«Lorsqu'il ouvrit le quatrième sceau, j'entendis le cri du quatrième Vivant : «Viens !» Et voici qu'apparut à mes yeux un cheval blême ; celui qui le montait, on le nomme : la Mort ; et l'Hadès le suivait» (Ap 6,7-8).

«Il est dit que les maladies viendront, et ce sera le Temps du quatrième sceau. Alors le Cheval Pâle est lâché, le Cheval Pâle frappe d'en haut» (*Les signes parmi nous*, chapitre I)²⁵.

Le point de vue du colporteur biblique est toutefois souvent remis en question, et un couple d'amoureux se retrouve en finale à même de faire «revenir le beau temps» (chapitre XIII)²⁶. L'idylle vient dénouer le registre apocalyptique. A la manière de l'Apocalypse, Ramuz fait écho à la mémoire des catastrophes politique et naturelle de son temps (la guerre et la grippe espagnole), tout en s'appuyant sur la mémoire littéraire de l'Apocalypse biblique, et l'expérience présente des personnages - mystique pour Caille, amoureuse pour Adèle et son amant. Il exprime explicitement ce processus en comparant les «Temps» : les Temps sont «repliés sur eux-mêmes» ; ce sont à la fois le temps des protagonistes et celui des débuts du christianisme. Dès le chapitre I, le narrateur avertit les lecteurs que «les Temps d'aujourd'hui ressemblent à ces premiers Temps»²⁷. L'écriture circule et se déploie entre les temps, entre la mémoire littéraire, l'actualité politique, et l'expérience des personnages, pour composer des «Temps repliés sur eux-mêmes» : «Ainsi, dans les Temps anciens, quand le pain attendait le frère chez les frères ; mais, nous sommes de nouveau un certain nombre de frères, il se trouve que les Temps sont repliés sur eux-mêmes, la Fin ressemble au Commencement. Les Temps de la parole proférée et les Temps de la parole réalisée sont en ressemblance et en voisinage» (chapitre V)²⁸.

Mais en cette année 2012, l'heure culturelle est-elle encore aux «Temps repliés sur eux-mêmes», à «cette Fin qui ressemble au Commencement» ? A mon sens, les textes annonçant la fin résonnent de manière particulière aujourd'hui, parce que cette fois, nous savons que nous allons vers la fin des réserves naturelles du monde que nous connaissons, ce qui rend peu à peu caduque toute idée de retour du même²⁹. Nous ne pouvons plus penser la fin potentielle de la même manière une fois qu'elle est là : envisager un tremblement de terre, un

²⁴ *Ibid.*, p. 1688.

²⁵ Ramuz, «Les signes parmi nous», p. 1236.

²⁶ *Ibid.*, p. 1307.

²⁷ *Ibid.*, p. 1234.

²⁸ *Ibid.*, p. 1263.

²⁹ On lira dans ce volume l'article de Dominique Bourg pour se convaincre de cette fin des ressources naturelles, non plus seulement annoncée mais constatée.

étang de feu, une guerre dévastatrice, c'est encore autre chose que d'envisager la destruction de toute possibilité de vie ici et maintenant. La prise au sérieux de la fin prévisible de notre monde réintroduit une perception linéaire du temps dans un sentiment cyclique ou de répétition, tel qu'exprimé par Ramuz par l'énoncé des «Temps repliés sur eux-mêmes». Il semblerait bien que nous avançons vers quelque chose, et tout discours sur l'éternel retour du même se désagrège désormais sur la perspective réaliste d'une fin du monde.

Cette fin promulguée enclenche une transformation de notre rapport au temps, qu'accompagne entre autres la modification du statut du Livre. Le Livre est un personnage clé de l'Apocalypse : il est cet objet opaque et mystérieux, fermé de sept sceaux, écrit dedans et dehors, devant lequel pleure le voyant (Ap 5,1-5) :

Et je vis dans la main droite de celui qui siège sur le trône, un livre écrit au-dedans et au-dehors, scellé de sept sceaux. Et je vis un ange puissant qui proclamait d'une voix forte : «Qui est digne d'ouvrir le livre et d'en briser les sceaux ?». Mais nul, dans le ciel, sur la terre ni sous la terre, n'avait le pouvoir d'ouvrir le livre ni d'y jeter les yeux. Et je pleurais fort de ce que nul ne fût trouvé digne d'ouvrir le livre ni d'y jeter les yeux. Mais l'un des anciens me dit : «Ne pleure pas ! Voici, il a remporté la victoire, le lion de la tribu de Juda, le Rejeton de David : il ouvrira le livre aux sept sceaux».

De la même manière, le «Livre», la «brochure» est là de tout son poids inquiétant dans *Les signes parmi nous*. Quand bien même les deux textes gèrent très différemment le rapport au Livre, cet objet compte dans l'un et l'autre. Aujourd'hui, la disparition sans doute programmée de cet objet contribue à renforcer un sentiment de «fin»³⁰ déjà provoqué par le traumatisme écologique que nous nous appliquons à ne pas trop vouloir entendre. Prenant part activement aux projets de l'Université de Lausanne et de l'EPFL en matière de culture digitale³¹, je me laisse sans cesse interroger par la mutation symbolique que nous vivons dans notre rapport au livre. Allons-nous au-devant de la création de «livres»-objets électroniques susceptibles de ne plus pouvoir être ouverts, de ne plus pouvoir être lus, si l'électricité vient à manquer ? Que sommes-nous en train de perdre irrémédiablement en déliant la solidarité du livre et de la peau, si bien exprimée dans un très bel énoncé de Jean-François Lyotard dans *La Confession d'Augustin*, un ouvrage posthume. Brodant autour d'Ap 6,14 («le ciel disparut comme un livre qu'on roule, et les monts et les îles s'arrachèrent de leur place»), Lyotard commente :

³⁰ Le spectacle théâtral grand public *Mamie Google* donné au Bouveret (VS) par la compagnie du Croution pendant l'été 2012 est une illustration culturelle populaire de cette affirmation ; cf. <http://www.croution.ch/spectacle-dete>, consulté le 14/08/2012.

³¹ Cf. www.unil.ch/digitalera, consulté le 16/08/2012.

Or la peau du ciel, ne l'as-tu pas donnée comme un livre ? Et qui donc que toi, notre dieu, nous fit un firmament d'autorité, par-dessus nous avec ton écriture divine ? Car le ciel sera replié comme un livre et voici qu'à présent il est tendu par-dessus nous à la manière d'une peau. La pelisse que tu étires en tente sur nos têtes est faite en peau de bête, la même vêtue que nos parents endossèrent après qu'ils eurent péché, la pelure des exilés pour voyager dans le froid et la nuit des vies perdues, noctambules trébuchant [...].

La nuit qui nous éteint, suspendue sur nos yeux, n'est pourtant pas irrévocable comme la leur, aux bêtes. La peau dont l'écran nous interdit la vision claire ouvre le dos d'un livre replié, peut-être retourné. Notre ciel, tout indéchiffrable que le rende l'ombre qu'il projette dans nos regards, ne porte pas moins, sur sa face tournée vers nous, les signes de ton écriture. La couverture du volume relié à pleine peau, on la devine frappée de lettres. C'est que le firmament que tu jettes par-dessus nous en anathème annonce aussi ta promesse³².

Cette image du livre «tendu par-dessus nous à la manière d'une peau», est illustrée de manière forte et concrète par certains feuillets du plus ancien manuscrit complet de la Bible, le Codex Sinaiticus (4^{ème} siècle), librement consultable sur l'Internet. Sur certains feuillets, le parchemin – la peau – a gardé la trace de la veine de l'animal, par exemple en Q62-F2r qui présente les psaumes 89,16 à 92,1³³. C'est l'Écriture à même la peau, le livre-peau.

Perdre l'objet culturel «livre», c'est donc aussi perdre le livre-peau, et une telle perte est à même de susciter une peur animale, corporelle, incarnée. Cette peur obscure, encore largement inavouée, exprime aussi le trouble engendré par la perte de la délimitation assurée par les couvertures et les pages de garde des objets-livres. La perte de cette délimitation protectrice face à un monde d'énoncés tourbillonesques engendre une angoisse décrite ainsi par Robert Darnton, directeur des bibliothèques de Harvard : «Comme beaucoup de chercheurs, je suis à la veille de faire le grand saut dans le cyberspace, et j'ai peur. Que vais-je y trouver ? Que vais-je y perdre ? Vais-je m'y perdre moi-même ?»³⁴. Confrontés à l'effacement du livre-peau qui garantissait la clôture rassurante du savoir délimité, il nous revient de nous mettre en quête d'un rapport renouvelé à la culture, imprégné de paroles et d'images autant que de textes. Le livre de l'Apocalypse ne nous rappelle-t-il pas, à l'image de l'*habitus* culturel antique³⁵, que le plus important, s'il se transmet, ne s'écrit pas ?

³² J.-F. Lyotard, *La Confession d'Augustin*, Paris, Galilée, 1998, p. 59.

³³ <http://codexsinaiticus.org/en/manuscript.aspx?book=26&chapter=89&lid=en&side=r&verse=17&zoomSlider=0> ; consulté le 05.06.2012. L'image du folio avec la veine de l'animal a été publiée par Parker D., *Codex Sinaiticus: the Story of the World's Oldest Bible*, London, The British Library, 2010, planche 4b.

³⁴ Robert Darnton, «Lost and Found in Cyberspace», réédité dans idem, *The Case for Books: Past, Present, Future*, New York, PublicAffairs, 2009, p. 59-64; ici p. 59; ma traduction.

³⁵ Voir E. Junod, «Du danger d'écrire», *Revue de Théologie et de Philosophie* 141 (2009), p. 363-375.

«Et quand les sept tonnerres eurent retenti, comme j'allais écrire, j'entendis une voix qui, du ciel, me disait : Garde secret le message des sept tonnerres et ne l'écris pas» (Ap 10,4).