

**Université de Neuchâtel  
Faculté de théologie**

# **APOCALYPSES À LA CARTE**

**Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel  
pour obtenir le grade de docteur en théologie par**

**CLAIRETTE KARAKASH**

**Professeur responsable :**

**PIERRE BÜHLER**

**Mars 1999**



Page de couverture : carton d'A. SCHOMBURG, 1945

La Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel, sur la base des rapports des professeurs Pierre Bühler (Zürich), Jean-Daniel Kaestli (Lausanne) et Alexandre Mauron (Genève) autorise l'impression de la présente thèse.

Neuchâtel, le 12 mars 1999

Le doyen: Pierre-Luigi Dubied

## PROLOGUE

*Quand tu seras sur le téléport de l'univers, à destination du vide cosmique ou du paradis,  
tu jetteras un dernier regard vers la planète bleue.  
Une fois refermées les portes de sa cathédrale,  
tu regretteras peut-être de n'avoir pas été assez libéral pour pardonner toutes les injures.  
Tu récapituleras les essais et les erreurs,  
tu seras juge et partie, tu referas le passé,  
car tu ne pourras pas renoncer au sens de l'histoire, de ton histoire.*

*Tu seras alors tenté de recourir à une transcendance, un dieu,  
simplement pour que ta vie ne soit pas absurde ou gratuite.  
Ce dieu, pourtant, ne devra pas trop te ressembler,  
car la psychologie t'a appris que l'homme se fait volontiers des idoles.  
Tu ne te satisferas pas d'un dieu omniscient et tout-puissant  
qui a tout prévu, y compris les constantes cosmologiques :  
ce dieu-là n'aurait pas conçu un monde aussi aléatoire et chaotique !  
Tu ne pourras pas te contenter d'un dieu béat,  
un papa-gâteau émerveillé des cabrioles de ses enfants,  
qui jouent impunément avec l'atome ou le génome :  
on n'a que laire d'un bon dieu qui répète  
aux siècles des siècles : "je suis OK, tu es OK".  
Tu ne voudras pas non plus d'un dieu  
qui exige le sacrifice de la raison  
et qui se contente de rites et de gesticulations :  
ce dieu-là est celui des intégristes et des enthousiastes.  
Et tu douteras aussi d'un dieu-croix-rouge qui vient au secours  
des plus démunis et des plus malheureux, car s'il existait,  
ce dieu-là, il aurait eu tout loisir de se manifester  
lors des tragédies du XXe siècle. Or, il ne l'a pas fait.  
Un dieu capable d'humour, un dieu parieur comme celui de Job ?  
Tu n'en as plus vraiment envie, même si tu ne le renies pas,  
Mais c'était une ligure rhétorique, pour quand tout allait bien.*

*Non, tu voudras un dieu crédible, présentable à tes amis,  
et tu auras raison, car un dieu dont on a honte n'est pas un dieu.  
Tu voudras un répondant sur qui compter,  
qui ne soit ni la copie ni l'antithèse de l'homme.  
Il te faudra un dieu à ta démesure.*

*Ce dieu-là, la tradition judéo-chrétienne l'a abondamment vénéré,  
même si elle l'a régulièrement trahi:  
un dieu qui s'est fait homme  
et non un dieu fait par l'homme.*

### **Notice technique**

Les mots suivis d'un astérisque sont définis dans le glossaire qui se trouve à la fin de l'ouvrage (p. 390). Seule la première occurrence du mot est signalée.

# INTRODUCTION

## 1. Argument

Cet essai part d'un constat, celui de la présence massive et lancinante du motif de la fin dans tous les domaines. Chaque fin de siècle apporte sa moisson de rêves inassouvis, de discours de décadence et de prédictions de malheur. Un siècle étant composé d'un nombre limité d'années, l'approche de son terme avive la conscience de la finitude. Cette scansion purement arbitraire du temps rétrécit l'horizon temporel psychologiquement disponible et confère au crépuscule du siècle une atmosphère de fin du monde. *A fortiori*, lorsque la fin du siècle coïncide avec un changement de millénaire : les esprits s'agitent, les discours pessimistes se multiplient et les sirènes de l'apocalypse\* s'appêtent à mettre en scène le dernier acte de l'histoire :

- Depuis la publication du rapport Meadows, établi par le *Massachusetts Institute of Technology* pour le *Club de Rome* en 1972, la menace de l'épuisement des ressources naturelles plane sur l'économie mondiale. Le ralentissement de la croissance, engendrée par la récession industrielle, entraîne l'expansion du chômage et l'augmentation de la pauvreté. Même dans les pays riches, c'est la fin d'une économie d'abondance.
- Les citoyens boudent les urnes, les sociétés locales vieillissent et les syndicats se vident. C'est la fin des grandes causes politiques et de la militance civique.
- Les guerres n'épargnent aucun continent; la violence et la criminalité s'accroissent dans les campagnes comme dans les villes. La sécurité n'est plus garantie.
- Sur le plan de la santé publique, les jours d'une médecine de pointe, accessible à toutes les couches de la population, sont comptés. Il en va de même pour la sécurité sociale, voire pour l'instruction obligatoire gratuite, car les finances publiques se portent mal. C'est la fin de l'État-providence.
- Les philosophes ne tarissent plus sur la fin de l'Occident, de l'humanisme, de l'histoire, de la raison, de la modernité.
- Dans les Églises, les rangs des fidèles s'éclaircissent, et la relève du clergé n'est plus assurée. L'état des finances ecclésiastiques manifeste clairement le déclin, sinon la fin, de la crédibilité accordée aux institutions religieuses traditionnelles. En revanche, les sectes apocalyptiques prolifèrent.
- Il n'est pas de lieu, jusque dans les arts, où l'on n'enregistre les harmoniques de la fin, attestées par la dissolution des formes ou la dissonance.

D'âge en âge depuis le néolithique, l'ombre de la fin se profile sur les sociétés humaines, à la manière d'un attracteur\* étrange. Étrange, en effet, puisque les grandes peurs de la fin s'avèrent, rétrospectivement, être moins le produit de menaces réelles que l'expression de sociétés en crise d'identité. Du déluge à l'holocauste nucléaire, les prophéties d'annihilation du monde n'ont cessé de refléter les angoisses de l'humanité pour mieux les exorciser. L'on pourrait donc être tenté de verser les scénarios actuels de la fin au compte des fantasmes des Occidentaux. Ce serait méjuger la situation radicalement nouvelle dans laquelle se trouve placée l'espèce humaine depuis le milieu du XX<sup>e</sup> siècle, en raison du développement scientifique et technique. Avec la force de frappe nucléaire ou les armes bactériologiques et chimiques, l'homme détient désormais les moyens de la fin. Il a virtuellement le pouvoir d'anéantir toute civilisation et de compromettre sérieusement l'avenir de la vie terrestre. Et, même s'il renonçait à faire usage de ces armes meurtrières, la pérennité de la biosphère n'en serait pas pour autant assurée, car les moyens déployés par l'homme pour subvenir à ses besoins conduisent à la ruine.

Ainsi, la fin du monde ne se décline plus seulement sur le mode métaphorique : le socle physique et biologique (la nature) sur lequel s'édifie la vie sociale se trouve lui-même menacé. Tel est, du moins, le message véhiculé par les prédictions de catastrophe émanant de la littérature de vulgarisation scientifique.

- Quel crédit faut-il accorder à ces discours ? Demain, l'apocalypse ?
- L'homme a-t-il vraiment le pouvoir de mettre fin à la vie terrestre ?
- Si la fin du monde redevient une hypothèse sérieusement envisageable, quelles déductions convient-il d'en tirer pour la conception de la condition humaine et du sens de la vie ? La conscience de la finitude est-elle une conscience nécessairement désespérée ?
- Y a-t-il un lien de parenté entre les prophéties apocalyptiques de la tradition judéo-chrétienne et les scénarios de catastrophe profanes contemporains ?
- Enfin, la religion chrétienne, qui depuis ses origines attend la fin de ce monde et sa recreation ou sa transfiguration à la fin des temps, est-elle à même d'indiquer une voie de salut ?

Autant de questions qui ont motivé cette étude. Dans la mesure où la perspective de «la fin du monde» s'impose à la réflexion dans des domaines très divers, ce sujet nécessite une approche transdisciplinaire. Le but de cette investigation consiste à clarifier les enjeux existentiels des discours catastrophistes contemporains : en élucider les raisons, évaluer leur valeur de vérité, examiner quelques-unes des réponses aux interrogations que suscite la fin éventuelle de l'espèce humaine, voire de toute vie terrestre, et tenter d'apprécier la pertinence de l'espérance chrétienne face à cette situation. Dans la mesure où les discours actuels mettent en cause l'influence du facteur humain sur l'avenir de la biosphère, le problème de la finitude se double de celui de la responsabilité des hommes, c'est-à-dire de leur liberté et de son usage potentiellement fautif. Finitude et faillibilité entretiennent des rapports étroits dans les considérations sur l'avenir de la biosphère, analogues aux rapports entre la mort et le péché dans le registre judéo-chrétien. Lire les prophéties apocalyptiques contemporaines sur l'horizon de la tradition religieuse implique de proposer des équivalences sémantiques entre les catégories profanes et les catégories religieuses. C'est l'exercice auquel nous nous livrons dans cette étude.

## 2. Plan de l'ouvrage

L'itinéraire proposé prend son point de départ dans les représentations de la fin élaborées à partir des connaissances qui proviennent des sciences de la nature. Depuis trois siècles, la science et la technique modèlent nos conceptions du monde et modifient notre manière de l'habiter. Cependant, les théories scientifiques, particulières et limitées, ne prédisent pas l'avenir global du monde; elles n'en livrent que des images partielles. C'est à la littérature de **vulgarisation scientifique** qu'il faut s'adresser pour obtenir, en langage naturel, les conclusions générales des élaborations savantes. Or, la vulgarisation scientifique, prise entre le marteau des équations et l'enclume du scoop journalistique, n'est codifiée par aucune déontologie. Il va donc falloir aborder la question de son statut et de ses fonctions. Le premier chapitre comporte une présentation du genre de la vulgarisation scientifique et une **typologie des scénarios de fin du monde** dérivés de la science. La vulgarisation scientifique fournit deux types de clôture fatale : les fins d'origine

naturelle et les fins susceptibles d'être provoquées par l'homme. Les premières révèlent l'impuissance de l'homme face à aux forces cosmiques et telluriques.

Les secondes l'incitent, au contraire, à prendre conscience des contraintes qu'il exerce sur les équilibres fragiles de la nature. Entre l'absence et l'excès de maîtrise, les diagnostics oscillent. Il est parfois bien difficile de faire la part de la fiction et celle de la prospective dans les prédictions relatives à l'avenir de la biosphère. C'est pourquoi, nous avons estimé judicieux de poursuivre le voyage par une excursion dans la littérature de l'imaginaire.

Le deuxième chapitre est consacré à la **science-fiction**, qui s'empare des résultats ou des hypothèses scientifiques pour échafauder des spéculations sur le futur. Miroir des espérances et reflet de leurs limites, la littérature d'anticipation met la fin du monde en intrigue. Les apocalypses romancées dévoilent les **fantasmes de la fin** qui hantent l'imaginaire collectif. Il s'agit de découvrir comment la finitude et la faillibilité humaines sont jaugées dans cette veine littéraire.

Les **multiples variantes de la fin** déclinées par les philosophes ont-elles un rapport quelconque avec les scénarios de catastrophe planétaire de la vulgarisation scientifique ? Le troisième chapitre aborde cette question à partir du constat que **la nature** a fait son retour **en philosophie** par le biais de la crise écologique. Ce lien entre la culture humaniste et la culture scientifique montre que le problème de la finitude ne se borne pas à savoir si la modernité a déjà pris fin ou si elle joue les prolongations. La responsabilité collective dans la dégradation de la biosphère pose un défi autrement plus sérieux à la philosophie morale. Comment penser la responsabilité et la faute à l'échelle de l'espace humaine ? D'aucuns proposent d'édicter une charte des droits de la nature. Est-ce une proposition sensée ?

La physique classique avait éjecté la Terra du centre du monde et arraché l'homme à la sympathie universelle pour l'ériger en position d'observateur, sinon en maître de la nature. Les sciences de la vie ont réinséré l'espèce humaine dans l'ordre naturel (à titre de «cousin du singe»), ce qui fut d'abord perçu comme une déchéance. Aujourd'hui, le nouvel esprit scientifique fait descendre l'homme des étoiles et s'émerveille de sa prodigieuse complexité. Les conceptions du monde inspirées par les théories scientifiques du XXe siècle auraient-elles pris, dans la modernité tardive, le relais des anciens mythes ? Cette interrogation fait l'objet du quatrième chapitre et renvoie au problème de la **définition du mythe**. Si les **nouvelles «cosmodicées»\* scientifiques** réservent à l'homme une place de choix au sein de l'univers, elles disent aussi la précarité du réel et confirment la finitude temporelle des espèces vivantes. Quelles réactions suscite la perspective d'une fin inscrite dans l'ordre de la nature ?

Dans la culture occidentale, les représentations de la fin furent longtemps conditionnées par les doctrines eschatologiques\* de l'Église – doctrines se réclamant des Écritures saintes. *L'Apocalypse de Jean* exerça une véritable fascination sur les esprits lors de toutes les époques troublées, et son empreinte est encore perceptible aujourd'hui, malgré la sécularisation. C'est donc à **l'apocalyptique\* antique**, ses formes littéraires, ses contenus théologiques et sa dynamique sociale, qu'est consacré le cinquième chapitre. Il s'agit là d'un retour aux sources de la conscience cataclysmique de la fin. L'apocalyptique juive ayant fortement influencé le christianisme naissant, une étude des

**conceptions de la fin dans le Nouveau Testament** s'imposait, d'autant que l'attente d'une issue apocalyptique de l'histoire s'est transmise essentiellement par le biais des textes canoniques.

Est-il légitime de proposer un lien de parenté entre les apocalypses religieuses antiques et les scénarios profanes – actuels et d'origine scientifique – de la fin du monde ? Le sixième chapitre commence par prendre acte de la **pérennité de l'apocalyptique** au cours de l'histoire. Les scénarios actuels de la fin à cause humaine sont ensuite examinés, du point de vue de leur forme, de leur fonction et de leurs caractéristiques prédicatives, pour savoir s'il convient, à la lumière du chapitre précédent, de leur appliquer la dénomination d'**apocalypses profanes**. Et, si tel est le cas, quelle est leur valeur de vérité ?

Confrontés à une situation catastrophique et à l'annonce d'une fin imminente de l'histoire, les premiers chrétiens ont su faire face à l'allongement de l'attente. Ils ont estimé qu'un sursis avait été accordé à l'humanité – avant le Jugement dernier et la parousie\* – pour se repentir, changer d'attitude et reprendre espoir. Dans la modernité tardive, la donne est sensiblement différente. Si la conscience occidentale n'a, jusqu'à présent, pas fini de régler ses comptes avec l'évacuation de la transcendance, la nature semble toutefois s'être substituée au Dieu de Jésus Christ. Or la nature s'est révélée une déesse aux pieds d'argile. Étant donné cette conjoncture, les adeptes de la religion chrétienne ont-ils encore une **bonne nouvelle à annoncer** à leurs contemporains ? Pour répondre à cette question, le septième chapitre effectue quelques sondages chez les **théologiens protestants** et dans **divers milieux d'Égypte**.

La conclusion dresse le bilan de cette étude et commence par tirer les **leçons du parcours effectué**. D'une manière ou d'une autre, tous les discours sur la fin du monde renvoient à **la question de la finitude et de la faillibilité humaines**. La prise au sérieux des apocalypses contemporaines invite à porter un regard lucide sur le présent, plutôt qu'à lui opposer d'anciens rêves d'accomplissement mystérieux de la création ou de faire miroiter un hypothétique paradis dans l'au-delà. Compte tenu des tragédies du XXe siècle, ne peut-on imaginer d'autre issue que l'évasion mystique, la fuite en avant des gagnants ou le constat d'absurdité, assorti de résignation massive ? L'évangile de Jésus-Christ est-il encore véritablement une bonne nouvelle face aux menaces qui pèsent sur la vie ? Et, si oui, en quoi consiste le **salut promis** ? La conclusion tentera d'esquisser une réponse à ces questions.

Le tableau ci-contre résume la présentation du plan de cet ouvrage.

## Plan de l'ouvrage

Chapitre 1	Fins du monde dans la littérature de vulgarisation scientifique	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Le genre de la vulgarisation scientifique</li> <li>2. Typologie des scénarios de la fin</li> </ol>
Chapitre 2	La fin fantasmée	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Le genre de la science-fiction</li> <li>2. Voyages dans l'au-delà</li> </ol>
Chapitre 3	La fin au réléchi	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. La fin dans les philosophies du XXe siècle</li> <li>2. Fin de la modernité et fin du monde</li> </ol>
Chapitre 4	Du mythe à la science et inversement	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Le mythe et le mythique</li> <li>2. Nouvelles cosmologies scientifiques</li> </ol>
Chapitre 5	Révélations judéo-chrétiennes sur la fin	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Apocalypses et apocalyptique</li> <li>2. Scénarios de la fin dans le Nouveau Testament</li> </ol>
Chapitre 6	Apocalypses contemporaines	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Pérennité de l'apocalyptique</li> <li>2. L'homme, fauteur d'apocalypses ?</li> </ol>
Chapitre 7	La fin en perspective théologique	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. La fin des temps en théologie systématique</li> <li>2. La voix des Églises</li> </ol>
Conclusion	Une mauvaise nouvelle ?	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Bilan du parcours interdisciplinaire accompli</li> <li>2. Finitude et faillibilité humaines</li> <li>3. Quelles perspectives de salut ?</li> </ol>

### 3. Présupposés de la démarche

Notre enquête ne va pas sans une série de convictions et de présupposés herméneutiques\*, qu'il faut commencer par décliner.

Les genres littéraires de la **vulgarisation scientifique**, de la **science-fiction**, du **mythe** et de l'**apocalypse** feront l'objet d'une présentation, dans les chapitres 1, 2, 4 et 5, respectivement.

#### **À propos des théories scientifiques et des doctrines théologiques**

Les théories scientifiques sont construites à partir des données expérimentales interprétées à la lumière des connaissances antérieures. Elles reflètent l'état momentané du savoir. Les doctrines théologiques sont élaborées à partir des témoignages bibliques, interprétés à la lumière de la tradition et de l'expérience vécue. Elles reflètent l'état momentané des croyances. La référence à un *corpus* de textes faisant autorité – au sens où ils servent à la fois de norme et de modèle à l'interprétation – distingue la théologie de la philosophie et des autres entreprises de théorisation. Nous partons du présupposé que les doctrines théologiques exercent, dans le champ religieux, une fonction analogue à celle des théories scientifiques dans le domaine de la connaissance. Analogue et non identique : si les unes et les autres ont pour tâche de rendre intelligible l'expérience et de structurer les croyances ou les savoirs en un système cohérent, la science vise la prédiction, alors que la théologie a pour but la prédication – l'énonciation d'un message. Toutes deux sont cependant soumises au verdict de l'expérience, dans laquelle s'éprouve leur validité.

#### **À propos des prophéties apocalyptiques**

Face aux défis contemporains concernant la survie de l'humanité et l'avenir de la biosphère, nous partons de l'hypothèse que l'étude du phénomène apocalyptique antique permet de porter un regard critique sur les discours catastrophistes contemporains. En retour, la confrontation aux discours apocalyptiques actuels pourrait placer sous un nouvel éclairage les révélations judéo-chrétiennes sur la fin des temps. Le thème choisi nécessite un traitement systémique\*, qui se caractérise par la prise en compte des boucles de rétroaction entre les différents aspects d'une question. Les renvois d'un chapitre à l'autre seront donc fréquents.

#### **À propos du statut des textes bibliques**

Suite à la critique de la religion et de la métaphysique, la prétention de tenir un discours théologique atemporel et transculturel s'est avérée illusoire : tout discours, fût-il religieux, passe nécessairement par des expressions langagières qui portent la marque de leur époque.

Nous considérons les textes de la Bible (et, en général, tous les textes dits « sacrés ») comme des témoignages humains situés historiquement, et non comme des vérités révélées, qui seraient valables en tout temps et en tout lieu. Cet avis n'est pas partagé par celles et ceux qui considèrent la Bible comme un livre inspiré – directement ou indirectement – par Dieu. Cependant, pour une bonne partie des théologiens chrétiens, la relation à la transcendance n'est pas immédiate : elle est médiatisée par les interprétations croyantes consignées dans la Bible, par l'enseignement de l'Église et par l'effort de réflexion systématique sur les contenus de la foi. Prendre au sérieux l'*historicité* des paroles bibliques, c'est les reconnaître comme les produits d'une culture qui

n'est plus la nôtre; c'est admettre aussi que le sens de ces paroles ne nous est pas automatiquement accessible, en raison précisément de la distance qui nous sépare du monde de leur rédaction. Néanmoins, la critique historique et littéraire, l'histoire des formes, de la rédaction et de la réception sont autant d'outils facilitant l'accès au monde biblique. Une lecture respectueuse des textes ne saurait ignorer les résultats fournis par ces disciplines. Nous savons aujourd'hui que la recontextualisation d'un message en modifie la signification et que le récepteur participe à la construction du sens<sup>1</sup>. Par conséquent, la signification que les textes ont pu avoir pour leurs premiers destinataires, pour les Réformateurs ou pour nos grands-parents est une chose. Celle qu'ils peuvent éventuellement prendre pour nous en est une autre. Il faut distinguer entre le sens encodé dans un texte par son auteur et les significations que lui confèrent ses lecteurs successifs.

Nous partons du principe que la Bible contient des messages susceptibles d'intéresser, voire de concerner existentiellement l'homme du XXe siècle. Cette conviction repose sur le postulat anthropologique que les questions relatives à l'origine, au sens et à la destinée de l'existence humaine, à l'amour, au mal ou à la mort transcendent les époques et les cultures. La Bible fait incontestablement partie des œuvres qui empoignent de telles questions. Mais cela ne suffit pas à assurer que ses interpellations soient perçues par les lecteurs actuels. Encore faut-il que le lecteur soit disposé à entrer en matière sur l'objet des textes. Cette double compétence demandée au lecteur (connaissance du monde biblique et disponibilité au questionnement existentiel) n'est que la condition préalable à une lecture qui rende justice à l'économie des textes. Même remplie, cette condition n'implique nullement que le lecteur adhère aux propositions de sens offertes dans la Bible et qu'il les fasse siennes.

De ces présupposés, nous inférons :

- a. Ce qui fait la différence entre la Bible, reconnue comme une œuvre littéraire et religieuse du patrimoine humain, et la Bible, considérée comme viatique et Parole de Dieu, tient au type de regard que l'on porte sur elle.
- b. Le lecteur (ou une communauté de lecteurs) reste maître de la pertinence que les messages bibliques ont pour lui (elle), quand bien même le sens «historique» des textes bibliques ferait l'objet d'un consensus entre spécialistes.

### **À propos du contexte de réception des textes bibliques**

Prenant acte de la distance culturelle qui nous sépare du monde biblique, nous ne reviendrons pas en deçà des conclusions de D. Bonhoeffer, R. Bultmann, P. Tillich ou E. Jünger : nous considérons comme impérative leur exigence de reformuler l'offre évangélique de salut dans des termes et des concepts accessibles aux hommes d'aujourd'hui<sup>2</sup>. La mentalité actuelle n'a certes pas éliminé toute forme de magie, mais elle n'admet plus l'intervention d'un *deus ex machina* dans ses explications de la nature, de la société et du comportement

<sup>1</sup> «Ainsi tout acte de lecture est une transaction difficile entre la compétence du lecteur (la connaissance du monde partagée par le lecteur) et le type de compétence qu'un texte donné postule pour être lu de manière économique.» (ECO, U., *Les limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1992, p.134; éd. orig. 1990, trad. M. Bouzaher)

<sup>2</sup> Cette exigence nous semble impérative non seulement parce qu'elle prend acte des conditions de possibilité de la transmission d'un message d'un contexte à un autre mises en évidence par les théories de la communication, mais aussi parce qu'en réitérant le geste herméneutique des auteurs bibliques, elle lui est conforme.

humain. Il convient, dans les textes bibliques, de repérer ce qui porte l'empreinte de conceptions de Dieu, du monde ou de l'homme qui ne sont plus les nôtres. Il n'est toutefois pas légitime de trier ce qui trouverait encore grâce à nos yeux ni de faire subir aux textes un simple *lifting* du vocabulaire : le contenu théologique est trop intimement lié à la forme du discours pour en être facilement dissociable<sup>3</sup>. La fidélité aux textes bibliques exige de les réinterpréter. Tâche ô combien délicate ! C'est probablement pourquoi l'interprétation existentielle de Bultmann fut tant décriée<sup>4</sup>.

Il n'est plus possible de dissocier, comme le voulaient W. Dilthey et H.G. Gadamer, l'explication et la compréhension, ou l'analyse méthodique et l'application : la seconde passe par la première et réciproquement, P. Ricœur l'a exemplairement montré. Cela n'autorise toutefois pas à confondre la science et le mythe, le reportage et le témoignage, l'interprétation d'un texte et son utilisation. La distinction des actes de langage, des formes de discours et des genres littéraires interdit une telle confusion.

De ces présupposés, nous inférons :

- a. Si non seulement la tradition et les présupposés propres au lecteur ou à une communauté de lecteurs, mais encore le contexte de réception des textes bibliques influencent la compréhension, cela débouche sur de multiples lectures possibles.
- b. Parmi toutes les interprétations imaginables, il importe d'être en mesure d'écarter les lectures fautives, à savoir celles qui contredisent les textes ou qui leur font dire ce qu'ils ne disent pas<sup>5</sup>. Si la compréhension n'est pas guidée par l'explication et soumise au contrôle de l'intersubjectivité, elle s'expose au risque d'une dérive continue du sens jusqu'à sa totale dissémination.

### **Avertissement**

Le choix de ratisser largement s'opère toujours au détriment de la précision et du degré de résolution<sup>6</sup>. Les spécialistes des diverses disciplines visitées au cours de l'enquête eurent tôt fait de repérer les limites et les travers d'une approche transdisciplinaire comme celle-ci. Ils pourront à loisir objecter que tel ou tel aspect de leur discipline n'a pas été pris en compte par cet essai, et ils auront raison. Placé sous le sceau de l'incomplétude, ce travail n'a aucune prétention encyclopédique. Il se contente de proposer quelques repères pour penser conjointement la fin du monde, la finitude humaine et les promesses bibliques de salut.

<sup>3</sup> À ce propos, cf. RICŒUR, P., «Herméneutique philosophique et herméneutique biblique», in *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 119-133, surtout le point 1.

<sup>4</sup> L'exigence de Bultmann fit peur, car elle obligeait à s'interroger sur les contenus de la foi sans recourir aux formules stéréotypées du langage pieux, qui servent trop souvent à masquer l'inconsistance des discours religieux.

<sup>5</sup> Nous reprenons ici les critères proposés par Eco, U. : «Après qu'un texte a été produit, il est possible de lui faire dire beaucoup de choses – parfois, un nombre potentiellement infini de choses –, mais il est impossible – ou du moins illégitime d'un point de vue critique – de lui faire dire ce qu'il ne dit pas.» (*Les limites de l'interprétation*, op. cit., p. 130)

<sup>6</sup> C'est la raison pour laquelle nous avons délibérément inséré de très nombreuses citations dans le corps du texte. Ainsi, le lecteur pourra, s'il le désire, trouver plus ample information en consultant les auteurs cités.

## **Remerciements**

Une thèse de doctorat n'est jamais une œuvre purement individuelle: de nombreuses personnes ont contribué à la genèse et à la réalisation de ce travail, à un titre ou à un autre. Qu'elles en soient chaleureusement remerciées.

- Ce travail n'aurait jamais vu le jour sans les encouragements du prof. P.-L. Dubied. Je tiens à lui exprimer ma profonde reconnaissance pour son accompagnement amical.
- Ma gratitude s'adresse également au prof. P. Bühler, directeur de cette thèse, qui a suivi mes travaux tout en me laissant une grande marge de liberté. Je le remercie pour sa confiance et ses suggestions.
- Les prof. Jean-Daniel Käestli et Alex Mauron ont accepté de faire partie du jury de thèse. Leurs conseils m'ont permis d'améliorer le développement de mes hypothèses. Je leur sais gré du temps qu'ils ont bien voulu me consacrer.
- Par ses enseignements et sa disponibilité au dialogue, le prof. Pierre-André Stucki m'a ouvert des perspectives philosophiques fondamentales pour ma réflexion. Je lui adresse mes pensées reconnaissantes.

Toute production, fût-elle intellectuelle, nécessite une infrastructure et présuppose le recours à des services spécialisés. Parmi les diverses personnes dont les compétences m'ont été précieuses, je tiens à remercier

- M. Pierre Tissot (Service d'informatique et télématique de l'Université de Neuchâtel), qui n'a ménagé ni son temps ni ses efforts pour me dépanner,
- M. Bruno Locatelli (Bibliothèque publique universitaire de Neuchâtel) et M. Christian Graf (Bibliothèque de la Maison d'Ailleurs) dont la collaboration bienveillante a beaucoup facilité ma tâche.

Enfin, je voue une reconnaissance toute particulière à Mme Geneviève Richard et à M. Alain Zwahlen, qui m'ont fait l'amitié de relire mon travail au fur et à mesure, pour m'en signaler les erreurs et les passages obscurs. Leurs remarques m'ont été très utiles.

«Dans un grand parc solitaire deux personnages : une marquise coquette et un homme du monde, son ami, son amant peut-être, qui, lorsque la nuit est tombée, longtemps s'entretient avec elle. De quel sujet ? D'astronomie : "Apprenez-moi vos étoiles ...". Ils sont galants, précieux, raffinés : ainsi Fontenelle les peint, non seulement parce que telle est sa nature, mais parce qu'ils les veut aimables. Il veut expressément que son livre ne rebute personne, et plaise à tous, surtout à ceux qui ne savent rien; et qu'il séduise d'abord par son agrément, par sa légèreté charmante. Pour un peu, il réussirait à lui enlever son caractère de grandeur. [...]

Le mandain, la marquise, enveloppés dans la nuit, renouvellent le geste des antiques pasteurs de Chaldée, interrogeant les constellations; comme les premiers habitants de la terre, ils s'émerveillent des étoiles après s'être émerveillés du soleil; couple humain, qui de ses yeux misérables ose scruter le ciel. La marquise ne sait rien : mais Fontenelle sait; en quelques soirées, il lui enseignera le cours des astres, en apparence si mystérieux.»<sup>1</sup>

Paul Hazard

<sup>1</sup> Tels furent, ou du moins se racontent, les débuts de la vulgarisation scientifique. Fontenelle compte, en effet, parmi les premiers vulgarisateurs des découvertes de Copernic et Kepler dans la francophonie. HAZARD, P., *La crise de la conscience européenne*, Paris, Gallimard, 1961, tome 2, p. 103-104 : commentaire à propos des *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle (1686).

## Chapitre 1

# FIN DU MONDE DANS LA LITTÉRATURE DE VULGARISATION SCIENTIFIQUE

### Sommaire

La première partie de ce chapitre s'intéresse au statut et à la fonction de la vulgarisation scientifique. Discours rapporté et traduit, simplifié et adapté à des destinataires divers, la vulgarisation des savoirs est actuellement prise sous les feux de la critique conjuguée des linguistes, des sociologues et des théoriciens de la communication. Elle exerce des fonctions culturelles, sociales, économiques, politiques, et mobilise divers acteurs sociaux. Elle contribue à nourrir l'imaginaire social tout en le modifiant. C'est ce ressort moins visible de la vulgarisation scientifique qui est sollicité dans la seconde partie du chapitre. Parmi les fins du monde décrites dans la littérature de vulgarisation scientifique, il convient de distinguer celles qui ont pour cause des phénomènes naturels et celles que l'activité humaine pourrait provoquer. L'hypothèse avancée à la fin de ce chapitre est que les premières font partie des nouvelles cosmodicées, alors que les secondes s'apparentent aux prophéties apocalyptiques.

### Argument

À partir du constat que le mot de la fin resurgit sous toutes les plumes et dans les contextes les plus divers, c'est la contribution du discours scientifique aux conceptions tragiques qui sera examinée dans ce chapitre introductif. Aujourd'hui, les savants prennent une part active à la diffusion du savoir scientifique, sous forme de conférences, de livres, d'articles dans les quotidiens et les hebdomadaires, d'interventions dans le cadre d'émissions radiophoniques ou télévisées. Les scientifiques sortent de leurs laboratoires pour communiquer avec le grand public.

Avant d'interroger la science sur l'avenir du monde, il est nécessaire de définir le biais par lequel nous entendons être renseignés, à savoir la vulgarisation scientifique. Celle-ci désigne l'acte de porter les résultats de la recherche scientifique et technique à la connaissance d'un public non initié<sup>2</sup>. Si les discours de vulgarisation ont pu susciter naguère le mépris ou la condescendance, ils font actuellement l'objet d'analyses linguistiques, psychologiques et sociologiques visant à préciser leur nature et leurs enjeux. L'activité réflexive engendrée par la vulgarisation scientifique s'est tellement accrue depuis les années soixante, qu'il n'est guère possible de pénétrer ce domaine sans en prendre connaissance. Ce préalable n'a pourtant rien d'une formalité. Un détour par les diverses appréciations émises sur la diffusion de la science en général a pour but d'informer la lecture des conceptions de la fin du monde, dont il sera question dans la deuxième partie de ce chapitre.

---

<sup>2</sup> Cette définition ne fait pas l'unanimité. Certains analystes de la vulgarisation scientifique comprennent sous ce terme toute diffusion des résultats de la recherche, qu'elle s'adresse à la communauté scientifique elle-même, aux élèves des écoles ou au grand public. Il semble toutefois difficile de réduire à la même dénomination la communication interne à la science, l'enseignement, sanctionné par la vérification des connaissances acquises, et l'information d'un large public par l'entremise des médias de masse. Dans chacun de ces cas, non seulement les destinataires, mais les buts et les règles de la communication diffèrent. C'est pourquoi nous préférons exclure la communication scientifique intradisciplinaire et restreindre l'appellation de «vulgarisation» à l'information scientifique destinée à un public non initié (ce qui inclut aussi les élèves, selon leur degré d'apprentissage, et le public scientifique, selon sa distance à la discipline source).

## I. LA VULGARISATION SCIENTIFIQUE

L'entreprise de vulgarisation emprunte divers supports, depuis les manuels didactiques jusqu'à l'interview télévisée de savants, en passant par les articles de journaux, les discours, les livres, les revues, les expositions, les musées, les films documentaires et les bandes dessinées. L'écrit, l'oral, l'image, la manipulation d'objets constituent les modes de diffusion des savoirs et des savoir-faire.

Polymorphe, la vulgarisation scientifique est bordée, en amont, par la production scientifique et, en aval, par la science-fiction. En amont, il est possible de prendre les destinataires et le contexte d'émission du discours pour critères de démarcation entre la production scientifique et sa vulgarisation. Les destinataires d'un message de vulgarisation ne sont pas d'abord des spécialistes de la discipline concernée, et ce message emprunte d'autres canaux de divulgation que les organes scientifiques, cela pour deux raisons au moins. La première tient à la volonté d'atteindre un large public, et la seconde procède du fait que le genre du discours de vulgarisation n'obéit pas aux mêmes contraintes que celui de la communication scientifique.

En aval, il est plus délicat de distinguer la frontière entre la vulgarisation et la reconstruction fantaisiste des porte-parole de service. L'un des critères serait le degré de fidélité aux données scientifiques rapportées. Mais ce critère est insuffisant. Aussi faut-il examiner ce qu'un discours de vulgarisation ajoute ou retranche de ses sources, comment il opère la mise en récit du message scientifique, dans quels buts et au prix de quelles difficultés<sup>3</sup>.

### 1.1 Caractéristiques formelles

Il ne saurait y avoir de vulgarisation sans substrat scientifique ! Ce truisme pose d'emblée la parole vulgarisatrice comme un discours second qui renvoie explicitement ou implicitement à sa source et qui se donne pour tâche de transcrire dans le langage courant un message initialement codé en jargon scientifique. Les linguistes ont examiné les modalités de ce discours à la fois rapporté et traduit<sup>4</sup>.

#### 1.1.1 Discours rapporté

Le renvoi au discours scientifique primaire est signalé par l'usage de guillemets, de citations, de références implicites ou d'évocations. De la citation à l'allusion, de la référence nominale à l'emploi du «on», la source primaire vient imprimer sa griffe au discours vulgarisé. La citation ne garantit pas la fidélité à la source, puisque sa recontextualisation peut entraîner un glissement du sens des propos cités.

*«La reprise incessante d'un texte par un autre est sans doute l'une des conditions techniques et sémiotiques fondamentales du discours de l'information. Elle engendre*

<sup>3</sup> Certains se demandent même si l'entreprise de vulgarisation est possible. Cf. CARO, P., *La vulgarisation scientifique est-elle possible ?*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1990.

<sup>4</sup> Pour la forme des discours de vulgarisation, il est fait référence aux travaux de JACOBI, D. et SCHIELE, B. (1988), MORTUREUX, M.-F. (1985, 1989), VUILLEUMIER, V. (1988).

*une sorte de champ signifiant complexe, fait de renvois interdiscursifs permanents, qui, par sa logique interne, est constamment traversé par des déplacements et des condensations. Au sein de ce flot, certains mots, certains fragments de phrase finissent par se figer et se reproduisent dans toutes les copies.»<sup>5</sup>*

### 1.1.2 Discours traduit

Le passage d'un vocabulaire monosémique spécialisé au langage courant équivaut à une traduction intralinguistique et implique le recours à des équivalences sémantiques. Celles-ci sont notamment repérables au niveau du traitement des termes scientifiques. C'est alors la paraphrase qui joue le rôle d'opérateur linguistique : les termes techniques sont remplacés ou doublés par des locutions plus courantes, sans pour autant que soit annulée la navette entre lexicale savant et vocabulaire usuel.

*«Ces incessants passages d'un discours à l'autre, chacun doublant l'autre alternativement, marquent les textes de vulgarisation scientifique de bout en bout : à aucun moment ce va-et-vient n'est suspendu au profit de l'un des deux; ils occupent, dans une structure de contrepoint, une position symétrique.»<sup>6</sup>*

Cette co-occurrence favorise la banalisation de l'usage des néologismes dérivés de la science. Il est d'ailleurs intéressant de relever que nombre de termes scientifiques ont été prélevés au départ sur le langage courant, pour se voir dotés d'une signification précise («relativité», «désordre», «chaos», «mutation», «récepteur», «information», etc.). La vulgarisation les fait repasser dans le langage ordinaire sans leur restituer tous les sens originaux, ni garantir la conservation de leur monosémie acquise en exil. La paraphrase n'est que transitoirement nécessaire, le temps d'acclimater les nouveaux vocables.

Du point de vue formel, la langue de vulgarisation se démarque du langage scientifique par la prépondérance du langage naturel, l'hétérogénéité lexicale, l'évitement quasi systématique des formalismes mathématiques et par l'usage de l'analogie, de la comparaison et de l'illustration, qui sont les outils privilégiés du registre explicatif. Conformément au discours savant, celui de la vulgarisation tend à l'effacement de son auteur derrière la science, au moyen de tournures passives et de formules impersonnelles.

### 1.1.3 Acte de communication

Une analyse linguistique bien conduite met aussi en lumière la structure énonciative et les rôles respectifs des protagonistes du discours : «*Qui rapporte à qui les propos de qui ?*» À partir de cette question, M.-F. Mortureux<sup>7</sup> propose la formule suivante :

<sup>5</sup> VÉRON, E., *Construire l'événement. Les médias et l'accident de Three Mile Island*, Paris, Éd. de Minuit, 1981 (cité par FAYARD, P., *La communication scientifique publique. De la vulgarisation à la médiatisation*, Lyon, Chronique sociale, 1988, p. 126).

<sup>6</sup> AUTHIER, J., «La mise en scène de la communication dans des discours de vulgarisation scientifique», in MORTUREUX, M.-F. (éd.), *Langue française*, 1982/53, p. 41-42.

<sup>7</sup> MORTUREUX, M.-F., «La vulgarisation scientifique, parole médiane ou dédoublée», in JACOBI, D. et SCHIELE, B. (éds), *Vulgariser la science. Le procès de l'ignorance*, Seyssel, Champ Vallon, 1988, p. 130-131.

V dit X à W

où V = vulgarisateur, W = destinataire, X = discours rapporté

La relation du discours rapporté à sa source est la suivante :

$X = (S \text{ a dit } Z \text{ à } S')$

où S=chercheur, S'=communauté scientifique, Z=discours primaire

C'est précisément le reformulation de Z en X que la vulgarisation met en œuvre, avec la double contrainte de fidélité à ses sources et d'accessibilité à ses destinataires. La typologie communicationnelle établie par l'auteur cité peut être résumée comme suit. Dans le cas le plus simple, le scientifique tient la place du vulgarisateur : S dit ou écrit X (conférence, article ou livre). Lors d'une interview, S dit X en réponse à V qui, s'il n'est pas un scientifique, peut s'identifier au public ou jouer le rôle d'intermédiaire entre le scientifique et le public. Enfin, toute séquence dialoguée du type V dit X en réponse à W peut elle-même être insérée dans un discours que V adresse à un tiers, ce qui est observable dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle et dans les ouvrages reproduisant des entretiens avec les savants.

Dans tous ces cas, le vulgarisateur officie comme médiateur entre les acteurs d'une communication dont la teneur est un message de nature scientifique. Ces acteurs incluent désormais les pouvoirs publics, les centres de recherche scientifique, les entreprises, les médias de masse et l'opinion publique. La multiplication des acteurs sociaux montre à l'évidence que, si l'analyse linguistique fournit la «grammaire» du langage de vulgarisation, il faut faire appel à d'autres outils théoriques pour en saisir les usages.

## 1.2 Contenu du message de vulgarisation

Dans l'ensemble, les vulgarisateurs structurent la diffusion des connaissances à partir des contenus scientifiques plutôt qu'à partir des questions du public. Mais ils ne peuvent ignorer qu'*«une nouvelle information n'est reçue et assimilée, ne devient appropriable et mémorisable que lorsque son destinataire est parvenu à la mettre en forme à sa manière, à l'énoncer à son compte en l'introduisant dans sa conversation, dans sa langue habituelle et dans les cohérences qui déjà structurent son savoir antérieur.»*<sup>8</sup> C'est dire que les destinataires déterminent en partie le choix des contenus à transmettre. En principe, toute théorie et tout ensemble de résultats peuvent prêter à vulgarisation. Si le but visé est didactique, alors le contenu sera de préférence choisi parmi les théories accréditées, c'est-à-dire tenues pour valides – jusqu'à preuve du contraire – par une large majorité de savants. Si le but est d'attirer l'attention sur les recherches en cours, le contenu portera plus volontiers sur les hypothèses ou les observations récentes. La découverte d'un nouvel alliage, la production d'un nouvel antibiotique ou l'extinction d'une étoile ne sont habituellement mentionnées que dans les revues scientifiques. En revanche, des indices de vie sur une autre planète, des signes de contraction du cosmos ou la découverte d'un chaînon manquant dans l'arbre généalogique de

<sup>8</sup> DE CERTEAU, M., *Cultiver la technique*, Ministère de la Culture, Dalloz, 1984, p. 16.

l'humanité feraient sans doute la manchette des journaux. C'est ainsi que les théories du *big bang*, de l'information, de l'ordre par fluctuation ou du chaos déterministe ont largement débordé la presse spécialisée, car elles entraînent en concurrence avec les représentations courantes.

Dans la mesure où le processus de vulgarisation passe par les médias de masse, il est soumis aux lois du marché (offre et demande). Cela incite à examiner les enjeux et les usages sociaux de la vulgarisation scientifique.

### 1.3 Usages sociaux de la vulgarisation scientifique

Lorsqu'une partie du corps social dépend pour sa survie de l'opinion générale de la société à son égard, elle a tout intérêt à ce que ladite société comprenne ses jeux. De même, si la survie d'une société dépend de l'activité (bénéfique ou menaçante) d'un corps professionnel, elle va nécessairement chercher à s'informer sur les manœuvres de cette corporation. Science et société, savant et citoyen, producteur et consommateur sont donc liés par l'intérêt de communiquer : ils font système.

Pour désigner la multiplicité des processus de communication ayant la science pour propos, P. Feyerd (1988) propose le terme de «communication scientifique publique». La vulgarisation des résultats de la recherche ne représente, en effet, que l'une des composantes du vaste réseau qui relie les sciences et l'ingénierie à l'économie, à la politique et à la culture en général. Dans la suite de cet exposé, nous continuerons néanmoins à parler de vulgarisation scientifique, étant entendu qu'elle mobilise d'autres acteurs professionnels que les seuls scientifiques, et qu'elle tend à s'institutionnaliser.

#### 1.3.1 Enjeux de la vulgarisation scientifique et technique

Tous ceux qui estiment souhaitable que la société, dans son ensemble, soit mieux informée en matière scientifique ne sont pas mus par le même souci. Tous, ou presque, s'accordent cependant à faire de la vulgarisation une nécessité, en vertu de l'argument suivant :

*«Il existe, sur le plan du langage et de l'expérience, un fossé profond entre l'homme de science dans sa spécialité et le grand public, et cette séparation est pleine de dangers pour notre civilisation et la science elle-même.»<sup>9</sup>*

Le leitmotiv du fossé entre science et société est, par excellence, l'argument qui légitime l'entreprise de vulgarisation depuis l'avènement de la science expérimentale. L'idée de danger pour la science est plus récente. Si les savants-vulgarisateurs du siècle dernier étaient motivés par le désir de briser les résistances du public et des investisseurs aux innovations qu'ils proposaient, c'est qu'il importait faire reconnaître l'utilité des découvertes scientifiques et techniques. La science ayant gagné ses lettres de crédit à force de performances, le XXe siècle lui a pleinement accordé le soutien qu'elle demandait. Or celui-ci ne va plus de soi, non d'abord en raison de ses coûts, mais de ses effets (Hiroshima et Nagasaki, Three Mile Island, Seveso, Bhopal, Schweizerhalle, Tchernobyl, etc.). Depuis la fin des années soixante, la science fait l'objet d'une contestation populaire croissante. La société a pris progressivement conscience des menaces dont la technoscience était porteuse; elle entend désormais lui demander des comptes et exercer sur elle un minimum de contrôle.

<sup>9</sup> PRADAL, J., *La vulgarisation scientifique par l'écrit*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 1968, p. 16.

Le **premier enjeu** est donc politique et vise la démocratisation du débat sur les choix scientifiques et techniques.

*«L'absence de communication entre les sciences et la société aboutit souvent au règne sans partage, sans contre-pouvoir, de l'antithèse de la démocratie technologique : la technocratie.»<sup>10</sup>*

C'est en représentant les intérêts du public non initié que les médiateurs entendent promouvoir l'émergence d'un contre-pouvoir. Celui-ci ne sera pourtant effectif que si la population dispose d'une culture scientifique suffisante.

*«Comme l'alphabétisation littéraire a été la clé de la démocratisation politique, l'alphabétisation scientifique est la clé de la démocratisation technologique. Il n'y a pas de progrès de la liberté qui ne passe par un progrès de la culture.»<sup>11</sup>*

C'est aussi dans cette direction que pointait M. Lévy en précisant l'un des objectifs du Musée de La Villette à Paris : *«Réconcilier l'homme avec la Science et la Technique en replaçant ce dernier au centre de la démarche scientifique en tant qu'acteur responsable de certains choix et non plus seulement spectateur passif et parfois victime»<sup>12</sup>*. Toutes ces affirmations semblent indiquer que, par le biais d'une fréquentation de la pensée scientifique, le citoyen devrait pouvoir acquérir les moyens de son droit de regard sur l'activité des savants<sup>13</sup>. Ce souci transparait également dans l'argumentation du professeur R.C. de Sousa en faveur de la vulgarisation :

*«- Si l'emprise des sciences sur nos sociétés est un fait, les applications techniques de ces mêmes sciences engendrent peur, désarroi et un sentiment antisience toujours plus répandu;  
- si le public est appelé démocratiquement à se prononcer sur des décisions politiques où des enjeux scientifiques sont parfois majeurs, on constate chez beaucoup de monde la méconnaissance sinon l'ignorance totale de notions scientifiques parmi les plus élémentaires.»<sup>14</sup>*

Ce double constat met d'abord en relief l'effet psychologique de la technoscience sur la société (peur et désarroi), suivi d'une réaction de rejet (sentiment antisience). Ensuite, il souligne le paradoxe d'un peuple à la fois souverain et inapte à exercer ses droits civiques. Chacun comprend que, si l'ignorance et la défiance populaires à l'égard de la science devaient prévaloir, il se pourrait que l'establishment scientifique ne reçoive simplement plus les moyens nécessaires à son fonctionnement. Ici, la vulgarisation scientifique vise le double objectif de désamorcer les peurs suscitées par la science – peurs dont les effets sont néfastes pour la communauté des savants – et d'équiper le peuple souverain pour prendre les décisions qui lui incombent.

D'une part, la science coûte cher et fait peur. D'autre part, elle fascine car elle accroît le pouvoir de transformer le monde. Investi d'attentes et accablé de reproches, le monde scientifique ne peut poursuivre ses activités sans tenir compte de l'opinion publique. Il n'a d'ailleurs pas attendu les critiques pour sortir

<sup>10</sup> FAYARD, P., *op. cit.*, p. 40. Sur le thème d'une science sans contre-pouvoir, voir les propos de M. Serres, recueillis par POSTEL-VINAY, O. (*Dynasteurs*, Paris, octobre 1988).

<sup>11</sup> LÉVY-LEBLOND, J.-M., «La culture scientifique et technique : entre le mot et la chose», *La Recherche*, 1984/156, p. 856. Propos recueillis par M. Barrère.

<sup>12</sup> Cité par BÉLISLE, C., «Les objectifs de la vulgarisation», in AÏT EL HADJ, S. et BÉLISLE, C. (éds), *Vulgariser : un déli ou un mythe ? La communication entre spécialistes et non-spécialistes*, Lyon, Chronique sociale, 1985, p. 39.

<sup>13</sup> Cette question, débattue depuis des décennies, a fait l'objet d'une étude fort nuancée de la part d'AGAZZI, E., *Le bien, le mal et la science*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996 (cf. chapitres VI et XIV en particulier).

<sup>14</sup> DE SOUSA, R.C., «La vulgarisation scientifique. Devoir et plaisir dans la communication du savoir», *Cahiers de la Faculté de Médecine de l'Université de Genève*, 1990/19, p. 82.

de sa réserve, mais ses motivations se sont diversifiées. Sans aller jusqu'à partager la crainte de J. Pradal selon laquelle le fossé entre science et société pourrait aboutir à une nouvelle *Saint-Barthélémy*, force est de constater la présence de réactions hostiles à la science<sup>15</sup>. D'après M. Shortland<sup>16</sup>, au tout début des années soixante, M. Mead voyait avec inquiétude se creuser l'écart entre le public et la communauté scientifique, et H. Dupree craignait que l'isolement des savants ne provoquât l'apparition d'un *cargo cult* scientifique, par mélange de peur et d'adulation.

Bon nombre de chercheurs partagent la conviction que, si la population était plus cultivée en matière scientifique, elle serait moins réticente à l'égard de la science. Or, comme le relève M. Shortland<sup>17</sup>, supposer qu'une meilleure compréhension assure automatiquement l'adhésion, c'est se tromper sur la nature de la compréhension ou sur celle d'une science qui serait bonne en soi. On peut le constater en matière de procréation assistée. Indépendamment du fait que les journalistes mélangent à tout bout de champ la fécondation in vitro et les manipulations du génome, la vulgarisation des potentialités du génie génétique est loin d'entraîner une adhésion unanime. Au delà du spectre de l'eugénisme, le peuple peut décider de renoncer à l'espoir d'enrayer les quelque 400 maladies héréditaires répertoriées à ce jour, plutôt que de courir les risques d'un dérapage incontrôlé du génie génétique. Comprendre n'équivaut pas à adhérer. L'adhésion requiert un jugement de valeur.

Le **deuxième enjeu** est d'ordre économique et social. Les recherches scientifiques et techniques jouent un rôle décisif dans la production industrielle et dans l'économie. Face à la concurrence internationale, l'innovation et la modernisation perpétuelle des appareils producteurs et distributeurs sont une nécessité. Les technologies sophistiquées des sociétés industrielles avancées impliquent une formation quasi continue du personnel. Les pouvoirs publics, les entreprises et les centres de recherche travaillent ensemble à conquérir de nouveaux créneaux économiques. À côté des relations publiques et des campagnes publicitaires, la vulgarisation scientifique fait partie des stratégies déployées à cet effet. Dans ce cas, elle est généralement confiée à des médiateurs professionnels. L'aspect social consiste à familiariser le public avec son environnement scientifique et technique. Cela vise le travailleur qui doit s'adapter à une technologie de plus en plus sophistiquée s'il ne veut pas être radié du marché de l'emploi; les responsables de la formation professionnelle et les éducateurs qui sont chargés de préparer la jeunesse à prendre la relève des aînés; les consommateurs, qui ont tout intérêt à accueillir de manière critique une publicité dithyrambique sur les nouveaux produits et le dernier «prêt-à-porter» de la mode intellectuelle. Le développement technologique étant plus rapide que le changement des mentalités, il en résulte une inadaptation des comportements aux réalités nouvelles. Si le décalage devient trop considérable entre les producteurs et les consommateurs, il n'y a plus de rétroaction ni de cohésion sociale possibles. C'est aussi pour pallier ce décalage que la vulgarisation scientifique est sollicitée.

<sup>15</sup> Pour un aperçu de la question, cf. *Science et antiscience*, actes du 4e colloque organisé par le Secrétariat International des Questions Scientifiques (SIQS), Paris, Centurion, 1981. GOLDSMITH, M., *Science Critic*, Londres, Routledge & Paul Kegan, 1986.

<sup>16</sup> SHORTLAND, M., «Promotion de la science et culture scientifique», *Impact, science et société (La vulgarisation scientifique dans un monde qui change)*, 1988/52, p. 319-331.

<sup>17</sup> SHORTLAND, M., *art. cit.*, p. 326.

Globalement, les scientifiques sont motivés par le désir d'être compris et soutenus. Ils s'engagent eux-mêmes dans la communication publique.

*«En terme de "rendement", un bon patron de laboratoire est d'abord quelqu'un qui sait se faire entendre dans les sphères décisionnelles. Quelqu'un qui trouve de l'argent et des créneaux pour ses équipes dans les programmes nationaux ou internationaux de recherche. Dans cette logique, la prise en compte de la communication devient naturelle. Elle représente un ensemble d'outils d'action spécifique, soit sur des cibles étroites de décideurs, soit plus larges : pour conforter une image capable de créer, dans l'opinion, des courants favorables.»<sup>18</sup>*

Il suffit néanmoins de penser aux efforts déployés par Einstein, Oppenheimer et Sakharov auprès de l'opinion publique, pour éviter de réduire la motivation communicationnelle des scientifiques à une pure question d'intérêt. Lorsque Reeves invite à la jubilation et que Jacquard s'efforce de rendre la génétique des populations accessible aux lecteurs, il ne s'agit pas, quoi qu'en disent les critiques, de présenter la meilleure vitrine possible de la science pour en tirer profit. Et quand J. Testart<sup>19</sup> s'avise de mettre le public en garde contre les nuisances potentielles de la reproduction *in vitro*, il manifeste que le vulgarisation scientifique peut exercer une fonction critique. Aux mains des scientifiques, la vulgarisation peut se faire aussi bien instrument de propagande qu'instance critique.

Il est un **troisième enjeu**, proprement symbolique : mettre la science en culture. Il a trait aux conceptions du monde et à l'appréhension du réel. L'acte de vulgarisation consiste à relier un savoir scientifique, précis et limité, au champ des représentations sociétales relatives à ce savoir. Or les contenus positifs ne constituent qu'une infime partie de l'imaginaire social, où les connaissances s'amalgament aux sentiments et aux croyances.

*«Dans ces conditions, l'information économique, scientifique et technique ne doit pas être considérée comme la transmission d'un savoir, elle doit être avant tout traitement du choc entre deux modalités de connaissance.»<sup>20</sup>*

Pour que la communication s'établisse entre deux systèmes cognitifs aussi différents que la démarche scientifique et l'univers des représentations que la société s'en forge, il ne suffit pas que l'interface offerte par la vulgarisation scientifique s'avère conviviale; il faut aussi que les destinataires soient animés du désir de communier aux arcanes de la science. Dans la mesure où le succès des revues de vulgarisation, des expositions et des clubs scientifiques n'est pas entièrement explicable par la seule prise en compte des intérêts économiques et professionnels en jeu, il semble bien que ce désir existe. Albertini et Bélisle se sont penchés sur les fonctions latentes de la vulgarisation scientifique, qu'ils considèrent comme un facteur majeur dans le renouvellement des manières de penser.

*«Les exploits, découvertes et lieux de la science constituent un des registres les plus fertiles pour le ressourcement de l'intelligence humaine nourrissant les grands mythes ou l'imaginaire, le fantasmé de la pensée contemporaine qui s'enracine dans la science et la technique.»<sup>21</sup>*

<sup>18</sup> FAYARD, P., *op. cit.*, p. 53.

<sup>19</sup> TESTART, J., *L'œuf transparent*, Paris, Flammarion, 1986.

<sup>20</sup> ALBERTINI, J.-M., «Les confessions d'un vulgarisateur devenu chercheur», in AIT EL HADJ, S. et BÉLISLE, C. (éds), *op. cit.*, 1985, p. 56.

<sup>21</sup> ALBERTINI, J.-M. et BÉLISLE, C., «Les fonctions de la vulgarisation scientifique et technique», in JACOBI, D. et SCHIELE, B. (éds), *op. cit.*, 1988, p. 238.

Que la science et la technique modifient nos conceptions du monde ne devrait pas surprendre, puisqu'elles imprègnent quotidiennement nos façons de vivre. Il est, en revanche, étonnant que la science – née du refus des explications mythiques – soit elle-même devenue la source de nouvelles sagas qui n'ont rien à envier aux mythologies antiques. Nous reviendrons sur ce point dans le quatrième chapitre.

### 1.3.2 Les destinataires de la vulgarisation scientifique

Le public amateur de vulgarisation scientifique n'est pas homogène. On peut néanmoins distinguer différents types de destinataires.

– Le lectorat de revues telles que *La Recherche*, *Pour la science* ou la *Revue internationale de systémique* est essentiellement constitué de savants et d'ingénieurs désireux de se tenir au courant des développements de la science. La lecture de ces revues dépend de la profession exercée, elle est un acte socio-professionnel autant que culturel. Ce qu'Albertini et Bélisle qualifient de «haute vulgarisation» a pour fonction de faire circuler les savoirs entre spécialistes de domaines différents.

– Des organes comme *Science et Vie* ou *Science et Avenir* sont destinés à un public plus large, dont Boltanski et Maldidier<sup>22</sup> ont montré qu'il était à 40% composé par des détenteurs de formations techniques. La vulgarisation destinée à la classe moyenne répondrait à au désir de se qualifier professionnellement et socialement. Servant de complément scolaire ou d'instrument de formation continue, ce type de vulgarisation viendrait apaiser la crainte de l'échec chez les jeunes ou la hantise de l'élimination du marché du travail chez les adultes.

– En revanche, le succès des expositions et des musées de la science est aussi difficile à apprécier que le taux d'écoute des émissions dédiées à la marche scientifique du siècle. C'est lorsque la vulgarisation s'adresse au public le plus large que l'évaluation de ses performances devient ardue. En effet, l'appropriation de l'information divulguée ne fait l'objet d'aucun contrôle ni d'aucune reconnaissance particulière (à la différence de l'enseignement qui est sanctionné par des examens ou de la qualification professionnelle qui est récompensée par une promotion). De plus, l'exposition du public à la connaissance scientifique est aléatoire. Dans ces conditions, l'évaluation des usages sociaux de la vulgarisation scientifique n'a guère d'autre issue que de recourir à des enquêtes<sup>23</sup> pour se constituer une banque de données.

<sup>22</sup> BOLTANSKI, L. et MALDIDIER, P., *La vulgarisation scientifique et son public, une enquête sur Science et Vie*, 2 tomes, Paris, C.S.E.-E.H.E.S.S., 1977.

<sup>23</sup> Diverses enquêtes montrent à l'évidence que même des notions scientifiques élémentaires ne sont pas assimilées par le grand public, ce qui pose problème non seulement aux vulgarisateurs, mais aussi et peut-être surtout aux responsables de l'instruction publique et aux instances politiques. Deux enquêtes, menées parallèlement aux États-Unis et en Grande-Bretagne durant l'été 1988, indiquent que seulement 34% des Britanniques et 46% des Américains semblent savoir que la Terre tourne autour du Soleil et que cette révolution prend un an. Si 31% des sujets de sa Majesté (contre 43% des Américains) savent que les électrons sont plus petits que les atomes, 70% ignorent que les antibiotiques ne tuent pas les virus. Une personne sur trois pense que les premiers humains vivaient déjà au temps des dinosaures. Selon une enquête menée en 1991 par l'organisation Gallup (*U.S. News and World Report*, décembre 1991), 47% d'Américains partagent l'opinion que Dieu créa l'homme sous sa forme présente lors des derniers 10.000 ans; pour un autre 40%, l'homme s'est développé sur des millions d'années, à partir de formes de vie antérieures, et Dieu a guidé cette évolution. Enfin, un petit 9% adhère aux thèses évolutionnistes et pense que Dieu n'est pas impliqué dans ce processus. Ces résultats confirment les sondages précédents.

Les recherches sont moins avancées en ce domaine que dans celui de l'analyse formelle du discours de vulgarisation scientifique. Selon les analystes, la demande serait quasi nulle de la part du public ou, au contraire, très pressante ! L'interprétation se heurte notamment au défi d'expliquer pourquoi les émissions scientifiques sont subjectivement le premier sujet d'intérêt des auditeurs, alors que les émissions sportives battent tous les records d'écoute, à en croire l'audimat<sup>24</sup>.

#### 1.4 Statut de la vulgarisation scientifique

La vulgarisation scientifique se donne pour tâche de mettre les résultats de la recherche scientifique à la portée du public et utilise à cet effet des moyens très variés. Servant d'intermédiaire entre la communauté scientifique et l'ensemble de la société, elle exerce une fonction de médiation, dans laquelle interviennent non seulement le message, mais aussi l'intention des vulgarisateurs et l'effet produit sur les interlocuteurs. Les enjeux de la vulgarisation scientifique sont pluriels. Ses acteurs et ses destinataires aussi. On peut se demander si elle est à même de satisfaire les attentes dont elle est l'objet. Les problèmes relatifs à la divulgation du savoir scientifique occupent les critiques depuis plus de vingt ans. Certains mettent en question la possibilité même de traduire les concepts scientifiques dans l'horizon des représentations communes et s'intéressent aux postulats épistémologiques qui sous-tendent l'effort de vulgarisation. D'autres sont attentifs au souci de colmater les brèches creusées dans la cohésion sociale par la diversification des savoirs et des pratiques; ils s'interrogent sur les performances de la communication de masse et dénoncent ses effets pervers. Quelques-uns attribuent à la vulgarisation scientifique une fonction critique et s'interrogent sur le niveau de culture scientifique nécessaire à l'exercice de la démocratie technologique. La vulgarisation scientifique est investie des fonctions de médiation, de représentation, de communication. Les critiques ont beau jeu de mettre en cause la possibilité même d'une quelconque vulgarisation ou la pureté de ses mobiles. Sans elle, la plupart d'entre eux ne seraient pas à même de formuler la moindre opinion sur le travail des scientifiques. Ce n'est toutefois pas une raison pour ignorer leurs arguments<sup>25</sup>.

Comme tout acte de communication, la vulgarisation scientifique opère dans un contexte spécifique, variable en fonction du temps, de la culture ambiante et des présupposés des acteurs. D'amont en aval et réciproquement, à l'émission comme au décodage, nous sommes, avec la vulgarisation scientifique, en présence de l'une des nombreuses hypostases d'Hermès. Le dieu antique a subi quelques métamorphoses (Fig. 1). En les évoquant succinctement, nous saisissons l'occasion de rendre hommage à ceux qui, dans le passé, ont jugé important de diffuser les savoirs scientifiques.

<sup>24</sup> DURANT, J.R., EVANS, G.A. et THOMAS, G.P., «The Public Understanding of Science», *Nature*, 6 juillet 1989/340, p. 11-14. HIVELY, W., «How Much Science Does the Public Understand?», *American Scientist*, 1988/76, p. 439-444. LUCAS, A., «Public Knowledge of Biology», *Journal of Biological Education*, 1987/21 n°1, p. 41-45.

<sup>25</sup> Cette question déborde le propos de cette introduction, et nous renvoyons les lecteurs intéressés aux études critiques de FAYARD, P. (1988), JURDANT, B. (1973), ROQUEPLO, P. (1974), THUILLIER, P. (1984), SCHIELE, B. (1985), GOLDSMITH, M. (1986), JACQUARD, R. (1986), LATOUR, B. (1985), NELKINS, D. (1986), CALLON, M. (1989). Les références complètes figurent à la fin de cet ouvrage.



HERMES THE GOD OF COMMERCE  
ΕΡΜΗΣ Ο ΘΕΟΣ ΤΟΥ ΕΜΠΟΡΙΟΥ

Δασκοναυτελή .. πως ; για τό φεγγάρι . .  
Συλέ "Αντες ; ; .. Κάτι πλέον χρυσόν . .

Fig. 1 : carte postale vendue en Grèce dans les années soixante

Socrate faisait-il œuvre de vulgarisation, lorsqu'il amena un esclave analphabète à reformuler le théorème de Pythagore ?

P. Mudry<sup>26</sup> estime que Celse fut l'un des premiers vulgarisateurs, tout comme Sénèque et Pline l'Ancien. Il faut toutefois attendre la Renaissance puis la Réforme, pour que les savoirs circulent en langue vulgaire. C'est avec Palissy, Galilée et Fontenelle que s'amorce véritablement l'entreprise de vulgarisation scientifique. Il leur importe de faire valoir la supériorité de la démarche expérimentale sur la science spéculative. La forme utilisée est celle du dialogue, qui connaîtra une popularité durable. Pour faire prévaloir les mérites de l'expérimentation sur les spéculations scolastiques, les premiers savants diffusent eux-mêmes la science nouvelle. Ils écrivent de manière distrayante, à l'intention des princes et des ecclésiastiques susceptibles de les protéger. À l'époque de Newton, la mécanique dynamique fréquente les salons, et ses prouesses alimentent les conversations galantes.

<sup>26</sup> MUDRY, P., «Médecine et vulgarisation. Remarques sur le problème de la vulgarisation médicale dans l'Antiquité», *Cahiers de la Faculté de médecine de l'Université de Genève*, 1990/19, p. 15-31.

À l'époque des Lumières, le message vulgarisateur est mis au service de la foi religieuse. L'abbé Pluche, le prédicateur allemand Sturm, le mathématicien hollandais Neuwentijdt et le pasteur anglais Derham présentent les merveilles de la nature comme autant de preuves de l'existence du Créateur. Les premiers efforts de vulgarisation purement laïque datent aussi du XVIII<sup>e</sup> siècle. L'abbé Nollet donne des conseils aux amateurs de physique, Euler instruit par lettres la princesse d'Anhalt-Nassau, Madame du Châtelet traduit les *Principes mathématiques* de Newton en français, et Buffon publie sa magistrale et volumineuse *Histoire naturelle*. Vers la fin de sa vie, de Lelande organise des séances publiques d'observation astronomique sur le Pont-Neuf de Paris. La production des vulgarisateurs éclairés n'étant accessible qu'au public cultivé, on peut hésiter à la qualifier de «vulgarisation». Jusqu'à la Révolution française en effet, la diffusion des savoirs scientifiques est réservée à la fois eux se savants et aux gens du monde. Après la chute de l'Ancien Régime, la science se trouve enrôlée au service de la nation et du progrès. La vulgarisation devient missionnaire, c'est sa deuxième mutation. Elle n'a plus le temps ni le souci de divertir : elle prépare fiévreusement la société future.

Le XIX<sup>e</sup> siècle – qualifié par D. Raichvarg et J. Jacques<sup>27</sup> d'âge d'or de la vulgarisation – voit naître les premières expositions scientifiques et industrielles, ainsi que de très nombreuses revues consacrées au progrès des sciences. Savants et journalistes se mettent en peine de démocratiser la science. Les conférenciers se succèdent dans les salles publiques, les halls de gare, les usines et les écoles. Adeptes inconditionnels du progrès scientifique et technique pour tous, les vulgarisateurs du siècle dernier sont animés du souci d'instruire la population ouvrière et paysanne. Ils publient des encyclopédies et des dictionnaires, donnent des cours publics, écrivent des «feuilletons» scientifiques dans les grands quotidiens et des articles pour les revues. Le pharmacien Figuié rédige une *Histoire des principales découvertes scientifiques modernes*, et ce sont les *Souvenirs entomologiques* de Fabre (10 volumes !) qui décideront Rostand à devenir biologiste. La chimie, que Lavoisier débarrassa de l'alchimie, trouve aussi ses vulgarisateurs : Tissandier fonde la revue *Nature*, Gaudin tient la chronique scientifique du journal *Le Siècle*, Berthelot consacre quatre ouvrages à la vulgarisation des sciences. Le physicien et homme d'état Arago se bat pour que l'Académie des sciences ouvre ses portes aux journalistes. Flemmarion vulgarise l'astronomie et fonde avec Macé la *Ligue de l'enseignement*. Même Pasteur, qui ne tient guère les vulgarisateurs en estime, envoie des communiqués aux quotidiens, donne des conférences sur la fermentation et effectue des vaccinations en public. Les médecins se mobilisent pour organiser des cours d'hygiène et de soins aux enfants. Enfin, le journaliste républicain Meunier ne se contente pas de lancer *L'Ami des sciences* et *La Presse des enfants*; il vulgarise les sciences naturelles et milite de toutes ses forces en faveur d'une science populaire. Avec l'instauration de l'instruction publique obligatoire, la tâche d'enseigner les rudiments de la culture scientifique est reprise par l'école.

Dès lors, la vulgarisation se concentre sur les nouvelles théories scientifiques et les innovations techniques. Dans les années trente de ce siècle, le biologiste Poinlevé réalise les premiers films documentaires sur la vie animale et fonde l'Institut de cinématographie scientifique : la vulgarisation scientifique franchit le

<sup>27</sup> RAICHVARG, D. et JACQUES, J. *Savants et ignorants. Une histoire de la vulgarisation des sciences*, Paris, Seuil, 1991.

seuil de l'ère médiatique et change une troisième fois de style. Utilisant tous les médias disponibles, elle s'efforce désormais de renseigner le public sur l'actualité scientifique (les recherches en cours). Ce n'est pas une sinécure, puisque le nombre des publications scientifiques et techniques se monte à quelque 10 millions par an ! Dans cette production, ce sont les conjectures sur la fin du monde qui ont retenu plus particulièrement notre attention.

## ET SI NOUS NE PASSIONS PAS L'AN 2000 ?



Depuis Sénèque, toutes les époques ont eu leurs « désastologues » patentés. Aujourd'hui, ça redémarre très fort

Fig. 2 : titre et illustration tirés de l'HEBDO, 19 mai 1994, p. 84

## II. TYPOLOGIE DES SCÉNARIOS DE LA FIN

La seconde partie de ce chapitre est consacrée aux scénarios de fin du monde véhiculés par la vulgarisation scientifique écrite. Le terme «littérature» n'est pas abusif, dans la mesure où les linguistes considèrent le traité scientifique et l'article de revue comme des genres littéraires. Certes, quand ils s'aventurent hors de leurs laboratoires, les scientifiques ne prétendent pas faire œuvre littéraire. Pourtant, certains ne manquent pas de plume; mais, dans l'ensemble, ils sont avant tout soucieux de communiquer les résultats de leurs recherches et les conceptions du monde, parfois déroutantes, qui en découlent.

Le fin est comprise, ici, au sens de terme. Les conjectures sur la fin sont plurielles en raison des différentes modalités possibles de son occurrence et des multiples référents du mot «monde»: univers, galaxie, système solaire, planète Terre, vie terrestre (écosystème, genre, classe, espèce, etc.). La suite du texte contient trois sections; la première traite des catastrophes naturelles, la deuxième des menaces que l'activité humaine fait peser sur la vie terrestre, et la troisième dresse un bilan provisoire.

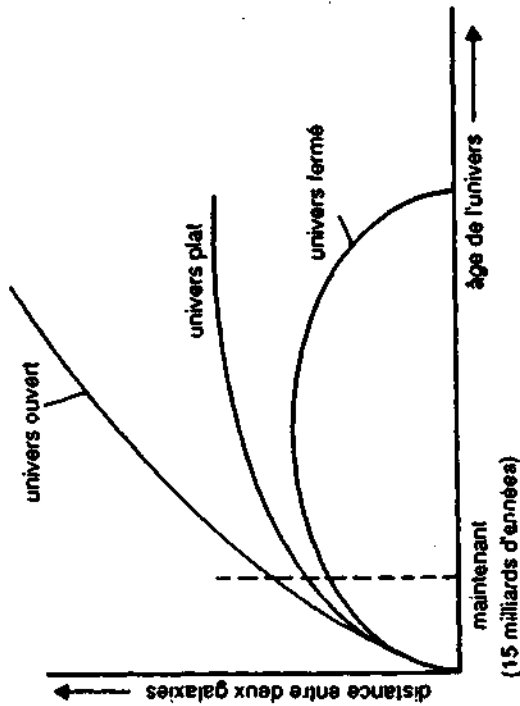
### 2.1 Les catastrophes naturelles

Nous examinerons successivement les bouleversements cosmiques, géologiques, biologiques et climatiques, à la merci desquels notre monde se trouve livré depuis ses origines. Ces phénomènes font l'objet d'investigations scientifiques dont les résultats alimentent les discours sur l'avenir.

#### 2.1.1 Bouleversements cosmiques

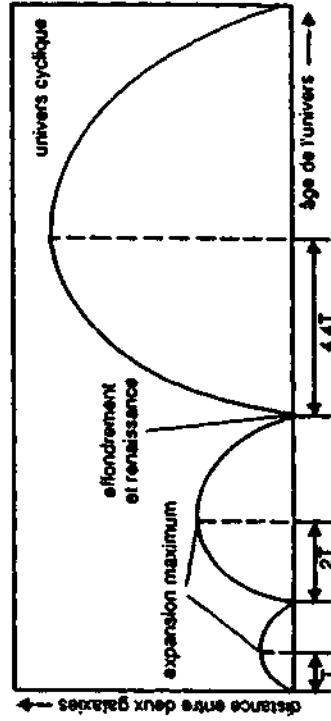
##### *Le destin de l'univers*

Jusqu'au XXe siècle, les hommes considéraient que l'univers avait été créé dans l'état que nous lui connaissons et le tenaient pour statique. Or, moins d'un siècle après la révolution darwinienne, la cosmologie adopta, elle aussi, le paradigme\* évolutionniste. En observant le décalage vers le rouge de la lumière émise par les galaxies, Hubble apportait (1929) la preuve de l'expansion universelle. En 1948, Gamow formula l'hypothèse du *big bang*, qui fut promue au titre de théorie physique lorsque Penzias et Wilson (1965) en détectèrent la signature, à savoir le rayonnement fossile. Le nouveau modèle de l'univers mettait les savants eu défi d'unifier la théorie de la relativité et la mécanique quantique pour expliquer le passage de l'état originel, infiniment dense et petit, aux espaces-temps cosmiques. De très nombreux aménagements théoriques ont été proposés pour faire façon de cette singularité initiale, et les recherches se poursuivent. La théorie du *big bang* jouit d'un large consensus, car elle explique l'expansion de l'univers, le rayonnement fossile et les taux d'hélium et de deutérium mesurés dans le cosmos. L'univers aurait l'âge respectable de 15 à 20 milliards d'années. Concernant l'avenir, la théorie prévoit diverses évolutions possibles (Fig. 3).



Le devenir de l'univers. La gravité exercée par la matière (visible et invisible) ralentit l'expansion de l'univers. Mais parce que nous ne pouvons pas encore mesurer avec précision la quantité totale de matière, le destin ultime de l'univers n'est pas encore connu. Si la densité de matière est inférieure à une densité critique de trois atomes d'hydrogène par mètre cube, la gravité ne pourra arrêter l'expansion, qui sera éternelle. Les distances entre les galaxies augmenteront sans fin et l'univers sera « ouvert ». Les observations actuelles semblent favoriser ce type d'univers. Si la densité est tout juste égale à la densité critique, l'univers n'arrêtera son expansion qu'après un temps infini. Cet univers, que l'on nomme « plat » (voir la figure 23), aura un destin semblable à celui d'un univers ouvert. Si la densité de matière est supérieure à la densité critique, l'univers atteindra une taille maximale avant de s'effondrer sur lui-même. Dans cet univers dit « fermé », les galaxies se rapprocheront de plus en plus et se désintégreront en particules de lumière et de matière à une température si à une densité extrêmes. L'univers ressemblera-t-il de ses cendres (voir la figure 56)?

L'INVISIBLE ET LE DEVENIR DE L'UNIVERS



Un univers cyclique. Un univers fermé (voir la figure 51) qui s'effondre sur lui-même peut-il renaître de ses cendres, tel un phénix, pour repartir dans un nouveau cycle avec, peut-être, de nouvelles lois physiques? Nul ne le sait, car la physique actuelle perd pied à des densités et à des températures trop extrêmes. En tout cas, même si l'univers repart dans un nouveau cycle, les cycles se suivront, mais ne se ressembleront pas. L'univers accumulera de plus en plus d'énergie au cours des cycles, ce qui aura pour effet que chaque cycle réussira plus longtemps et que la taille maximale de l'univers deviendra de plus en plus grande.

Fig. 3 : diagrammes de T. XUAN THUAN, *La mélodie secrète. Et l'homme créa l'univers*, Paris, Gallimard 1991, p. 232 et 271

Trois scénarios peuvent être envisagés, avec les conséquences suivantes :

- a. Expansion à l'infini, accompagnée d'un abaissement de la température et suivie, à terme, de la mort thermique de l'univers.

*«La lente agonie a déjà commencé...*

*Puisque l'univers doit continuer son expansion indéfiniment, on peut évidemment s'interroger sur son évolution future. Et cette histoire semble peu enthousiasmante... Des chercheurs ont en effet calculé que dans 100.000 milliards d'années, toutes les étoiles seront éteintes, après avoir utilisé la totalité de l'hydrogène présent dans l'univers. Les étoiles les plus massives se seront alors transformées en étoiles à neutrons ou même en trous noirs, tandis que les astres de dimension moins importante seront devenus des naines noires : l'espace ressemblera alors à un véritable cimetière cosmique, rempli de cadavres stellaires...»<sup>28</sup>*

- b. Contraction, suivie d'un *big crunch* symétrique au *big bang*, si la densité de l'univers est plus élevée que sa densité critique.

*«Durant les quarante premiers milliards d'années, le repli se fait sans accrochage. À l'échelle des humains, il ne se passe presque rien. Sinon que la température ambiante augmente. Brusquement, ça commence à sentir le roussi. L'univers, rétréci jusqu'au centième de sa taille, n'est plus qu'un vaste champ d'étoiles. Le fond du ciel, chauffé à 27°, éclaire la nuit comme en plein jour. Dix millions d'années encore, et le monde n'est plus que le dixième de lui-même. L'agitation devient intenable. Excités comme des puces, les astres se déplacent pratiquement à la vitesse de la lumière. La température des cieux monte à 3000 °C. Les planètes en perdent l'atmosphère et les surfaces stellaires se mettent à fondre. Bientôt, il fait aussi chaud autour des étoiles que dans leur cœur. N'y tenant plus, les unes après les autres explosent. Les noyaux atomiques à l'air et les électrons libres, leur matière décomposée se déverse dans l'océan de lumière. Quelques secondes avant sa mort, l'univers ressemble étrangement à ce qu'il était à sa naissance. Trempé comme une soupe cosmique, il s'apprête à pousser son dernier soupir. À moins d'un miracle, la fin est imminente. Seul un mécanisme encore inconnu pourrait retarder l'échéance fatale en l'aidant à retrouver sa vigueur d'autrefois. Si le moribond reprenait du punch, il rebondirait, produirait un nouveau big bang, et tout recommencerait comme au bon vieux temps. Le monde serait alors cyclique, condamné à subir un nombre indéterminé de big bangs et de big crunchs. Entre les épisodes violents, la lutte pour la vie serait féroce. À chaque cycle, nous repartirions de zéro.»<sup>29</sup>*

- c. Si l'espace-temps est fini mais sans bord, alors le miracle invoqué ci-dessus cesse d'en être un, car les singularités du *big bang* et du *big crunch* disparaissent.

*«Dans la théorie classique de la gravitation, basée sur l'espace-temps réel, il n'y a que deux manières de se comporter pour l'univers : ou bien il existe depuis un temps infini, ou bien il a un commencement avec une singularité à un moment donné dans le passé. Dans la théorie quantique de la gravité, au contraire, il existe une troisième possibilité. Parce que l'on utilise les espaces-temps euclidiens, dans lesquels la direction du temps est du même type que les directions d'espace, il est possible pour l'espace-temps d'être fini en expansion et cependant de n'avoir aucune singularité qui forme frontière ou bord. L'espace-temps serait comme la surface de la Terre, avec deux dimensions ou plus. La surface de la Terre est finie en expansion mais elle n'a pas de frontière ou de bord. [...]*

*L'univers se contiendrait entièrement lui-même et ne serait affecté par rien d'extérieur à lui. Il ne pourrait être ni créé ni détruit. Il ne pourrait qu'être.»<sup>30</sup>*

<sup>28</sup> CLAESSENS, M., *L'Homme, la vie, l'univers. Les découvertes scientifiques contemporaines*, Paris, Imago, 1988, p. 189.

<sup>29</sup> ALTER, A., «En voiture ! Les galaxies nous attendent», *L'Événement du Jeudi*, 7-13 mai 1992, p. 49. Pour un exposé moins emphatique de ce scénario, cf. DAVIES, P., *Le Big Crunch*, Paris, Hachette-Littératures, 1998 (éd. orig. 1994, trad. C. Guénon).

<sup>30</sup> HAWKING, S.W., *Une brève histoire du temps. Du big bang aux trous noirs*, Paris, Flammarion, 1989, p. 172-173 (éd. orig. 1988, trad. I. Naddeo-Souriau).

Si l'univers ressemble à un ballon, et si son évolution équivaut à l'une des trajectoires possibles à sa surface, alors l'alternance régulière d'expansions et de contractions entre dans l'ordre des possibilités physiques. C'est le modèle d'un univers pulsant – version scientifique de l'Éternel Retour cosmique – que Hawking et ses collaborateurs ont mis en équations. Cette proposition suscite cependant le scepticisme pour différentes raisons que, d'ailleurs, le savant d'Oxford reconnaît volontiers : les théories de la relativité et de la mécanique quantique ne sont pas encore vraiment unifiées; ensuite, les singularités ne sont évacuées que si l'on recourt au temps imaginaire; enfin, le modèle est encore de nature spéculative, n'ayant donné lieu à aucune prédiction testable. Il n'empêche que les conjectures vont bon train, tant sur le plan physique que métaphysique, et ce n'est pas le moindre des mérites d'un modèle. Pour Prigogine, par exemple, il ne serait pas nécessaire que l'univers se contracte pour rebondir : « [...] la diminution de la densité de matière peut restaurer le vide instable. Il se pourrait donc que dans un avenir lointain une nouvelle instabilité créatrice d'univers se produise. En ce cas, nous pourrions conférer à l'éternité de l'univers une nouvelle signification, celle d'une succession d'explosions entropiques se succédant au cours du temps.»<sup>31</sup>. Cela signifie que les univers ainsi formés seraient de plus en plus vastes, durables et désordonnés.

Avant de poursuivre l'énumération des catastrophes naturelles, nous voudrions faire trois brèves remarques sur la forme des passages cités.

– Chez les savants vulgarisateurs (en l'occurrence Claessens, Hawking et Prigogine), l'emploi des tournures conditionnelles est de rigueur. Dans son récit journalistique, A. Alter réserve l'usage du conditionnel à la présentation d'un éventuel rebondissement de l'univers, le donnant ainsi pour plus hypothétique que le scénario du *big crunch*, décrit au présent. Chez Claessens, l'expansion infinie de l'univers est posée comme acquise, ce qui autorise à conjuguer ses conséquences au futur simple.

– Dans les deux premiers textes, le vocabulaire métaphorique invite à identifier l'univers à un être vivant : « lente agonie », « cimetière cosmique », « cadavres stellaires »; « excités comme des puces, les astres », « cœur (des étoiles) », « mort », « naissance », « dernier soupir », « vigueur », « moribond », etc.

– L'évolution décrite est assortie d'une appréciation : Claessens la présente comme « peu enthousiasmante », alors qu'Alter en fait un combat : « la lutte pour la vie serait féroce ». Chez Hawking, l'affirmation d'un univers qui « ne pourrait qu'être » se veut polémique vis-à-vis de la tradition judéo-chrétienne, alors que Prigogine voit dans l'univers ya-ya une nouvelle signification possible de l'éternité.

Le propos de cette étude ne requiert pas d'entrer en matière sur la valeur de vérité de ces scénarios. Il suffit de prendre acte de leur caractère hautement hypothétique. Les connaissances actuelles ne permettent pas de prédire quelle sera l'évolution de l'univers. En outre, les images captées par les télescopes et les sondes cosmiques ne reflètent pas l'état actuel des astres mais un état antérieur, d'autant plus ancien que les objets sont plus éloignés du dispositif d'observation. Plus l'horizon recule, moins les nouvelles sont fraîches ! Le constat d'ignorance oblige donc à suspendre le jugement.

<sup>31</sup> PRIGOGINE, I. et STENGERS, I., *Entre le temps et l'éternité*, Paris, Fayard, 1988, p. 167.

«Nous ignorons ce qui s'est passé avant le big bang – s'il s'est passé quelque chose. Nous ne savons pas si l'univers est ouvert ou fermé, si son expansion continuera éternellement ou s'il disparaîtra dans un écrasement cataclysmique. En supposant qu'il s'effondre sur lui-même, nous ne savons pas s'il réexplosera ou non. Nous ignorons si les cycles successifs d'un univers oscillant ressembleraient au nôtre ou seraient très différents. Et bien sûr nous n'avons pas connaissance de ce qui se passe à l'intérieur des trous noirs. Peut-être est-ce notre incertitude qui donne cet aspect fantastique à la spéculation cosmologique.»<sup>32</sup>

## La mort du Soleil

L'astrophysique est désormais en mesure de légitimer toutes les craintes relatives à la vitalité du Soleil, depuis celles des Aztèques jusqu'à celle décrite par Ramuz dans *Si le Soleil ne revenait pas* (1937). L'extinction du Soleil n'appartient plus exclusivement à l'ordre de la fiction. À moins que les lois de la physique ne soient sérieusement remaniées, notre astre aurait encore du combustible pour quelque 4 à 5 milliards d'années; il serait au milieu de sa vie active.

«Les étoiles durent longtemps, mais pas indéfiniment. Quand elles ont épuisé leur carburant nucléaire, elles meurent. Notre Soleil achèvera sa vie dans cinq milliards d'années environ. [...] De nouvelles étoiles se forment sans cesse à partir de la matière nébulaire des galaxies. Mais cette matière se raréfie, et le rythme des naissances s'amenuise. [...] À leur mort, les étoiles retournent à l'espace une fraction importante des atomes dont elles sont constituées. Mais le cœur de l'étoile s'effondre sur lui-même, pour former, selon la masse de l'astre, soit une naine blanche, soit une étoile à neutrons, soit un trou noir. Le nombre des cadavres stellaires s'accroît régulièrement au cours des années. Dans un trillion d'années, le ciel sera faiblement illuminé par des étoiles âgées (naines rouges et naines blanches), qui s'éteindront lentement parmi les étoiles à neutrons et les trous noirs.»<sup>33</sup>

Reeves se demande alors comment conjurer un sort aussi néfaste à la vie. Il ne propose rien moins que de pomper l'énergie des trous noirs, quand nous aurons épuisé toutes les astuces visant à revigorer le brasier nucléaire du Soleil. Une alternative consiste à émigrer sur une autre planète ou à déplacer carrément la Terre, au moyen de fusées<sup>34</sup>. Il concède que ce sont là «des projets grandioses qui relèvent aujourd'hui de la science-fiction», mais il n'exclut pas que la fiction actuelle puisse alimenter la science de demain.

Longtemps, l'humanité s'est imaginée qu'elle périrait de froid, si le Soleil cessait de briller. Or, selon les théories en vigueur, les processus censés accompagner son extinction nous feraient, au contraire, cuire à feu plutôt vif.

«D'ici à cinq milliards d'années, environ, le Soleil commencera son agonie. Lorsque l'énorme boule de gaz sera sur le point d'épuiser son combustible (...), le Soleil redeviendra ce que les astronomes appellent une "géante rouge". Il enflera et dégagera une chaleur intense : les glaces polaires fondront, raconte Hubert Reeves, élevant progressivement le niveau des océans et exhéant d'épais nuages qui cacheront les étoiles. Puis l'atmosphère s'évaporerait, le ciel redeviendra clair, mais, sous la chaleur solaire, la végétation desséchée flambera spontanément. Le paysage de la Terre redeviendra minéral, comme aux premiers temps de notre planète. Puis la pierre elle-même entrera en fusion, la lave descendra des montagnes. Lentement mais inexorablement, la Terre se vaporisera sous la chaleur du Soleil, comme les autres planètes proches, Vénus, Mars, Mercure.

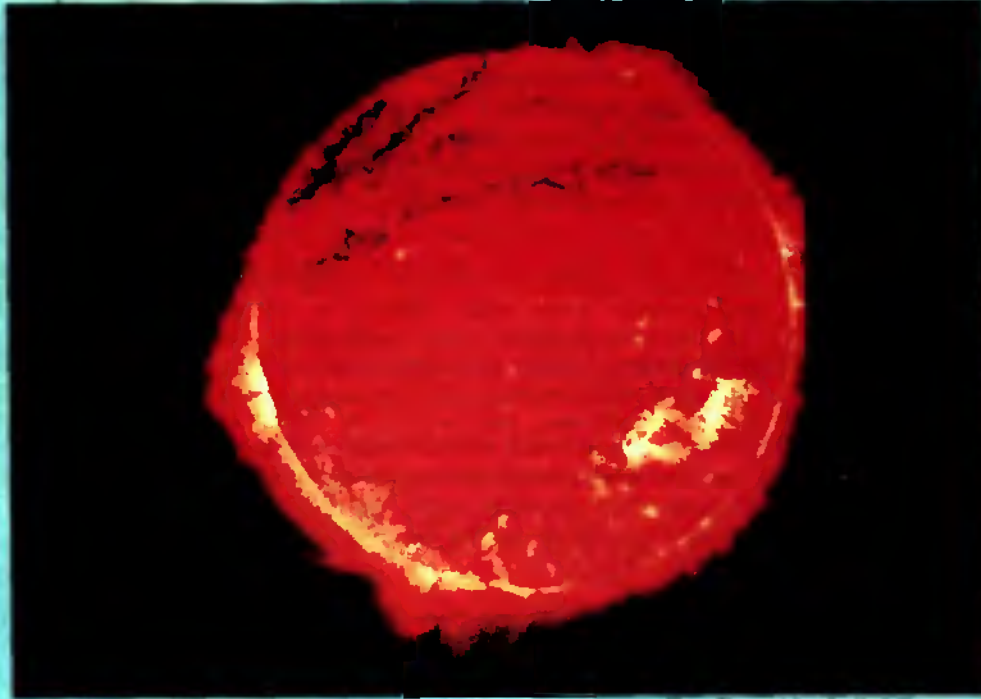
<sup>32</sup> MORRIS, R., *Comment l'univers finira ... et pourquoi*, Paris, Laffont, 1984, p. 187 (éd. orig. 1984, trad. H.-L. Planchat).

<sup>33</sup> REEVES, H., *L'heure de s'enivrer. L'univers a-t-il un sens ?*, Paris, Seuil, 1986, p. 168.

<sup>34</sup> Cf. *Patience dans l'azur*, Paris, Seuil, 1981/1988, p. 182-185. *L'heure de s'enivrer, op. cit.*, 1986, p. 169-172.

*Puis le Soleil s'éteindra peu à peu. L'humanité aura le temps de se préparer à ces événements, qui seront annoncés par des signes que les astronomes sauront déchiffrer, puisqu'ils savent déjà les prédire. Il faudra alors, d'ici à quelques milliards d'années, utiliser les ressources d'une civilisation qui sera techniquement très développée, pour emmener les hommes près d'une autre étoile ou sur une autre planète. A moins que l'humanité se décide de s'installer sur des planètes artificielles, car l'étoile la plus proche, Alpha du Centaure, est à 4,3 années-lumière.»<sup>35</sup>*

### LA LENTE AGONIE DU SOLEIL



*Dans environ 5 milliards d'années, le Soleil, photographié ici dans la gamme des rayons X, se dilatera et fera fondre la Terre.*

Fig. 4 : illustration tirée de *Science et Avenir*, octobre 1992/548, p. 52

Si donc l'humanité veut échapper à la fournaise, elle sera contrainte d'émigrer.

*«Les civilisations futures seront nomades ou ne seront pas. Toujours à la recherche d'une nouvelle étoile pour se réchauffer, elles sillonneront la galaxie, en long, en large et en travers [...] Ces pénibles exodes tourneront en eau de boudin dans cent mille milliards d'années, quand le dernier astre aura cessé de briller. Après avoir tâté des énergies alternatives, genre chauffage au trou noir, les hommes n'auront pas d'autre solution que de s'expatrier dans un autre univers. Ils trouveront bien une issue de secours pour y accéder. Tout plutôt que la mort.»<sup>36</sup>*

Confrontée au feu de la géhenne, puis, si elle en réchappe, à l'éternité obscure et glacée, l'humanité est pourtant invitée à ne pas désespérer. Elle devrait se réjouir à l'idée que d'autres mondes potentiels lui survivront, ailleurs, dans l'espace-temps. Mais cela n'étant pas garanti d'avance, elle est appelée, dans le temps qui reste à disposition jusque-là, de faire preuve de beaucoup plus d'esprit d'invention qu'elle n'en a jamais déployé...

<sup>35</sup> CLARKE, R., *L'homme mutant*, Paris, Laffont, 1989, p. 206-207.

<sup>36</sup> ALTER, A., *art. cit.*, p. 50.



Fig. 5 : page de couverture de *Science et Avenir*, octobre 1992/548

## Astéroïdes, météorites et comètes

Si les comètes ne sont plus aujourd'hui considérées comme de mauvais présages, elles constituent néanmoins un danger potentiel. Les géologues ont identifié plus de 120 cratères provoqués par des astéroïdes ou des comètes. Ce nombre ne représente qu'une toute petite fraction du bombardement dont la surface terrestre fut la cible, car l'érosion a tôt fait d'en effacer les traces. L'ampleur de certains projectiles célestes aurait, pense-t-on, modifié l'évolution de la vie sur Terre, en particulier à la fin du Crétacé<sup>37</sup>. Les couches d'argile déposées en ce temps-là contiennent des quantités anormalement élevées de certains métaux tels que l'iridium ou le cobalt, relativement rares dans la croûte terrestre. Ces éléments proviendraient d'un météorite dont l'énergie d'impact a été estimée équivalente à l'explosion de 100 trillions de tonnes de TNT. Or, à l'époque où se sont formées ces couches d'argile, il y a 65 millions d'années, 90% des espèces vivantes disparurent. Il était tentant de rapprocher les deux observations pour expliquer l'extinction massive de la vie par la chute d'un astre sur la terre. La poussière produite par le choc aurait obscurci l'atmosphère au point d'empêcher la photosynthèse et fait chuter la température au sol en dessous de zéro<sup>38</sup>. On pense avoir localisé le point d'impact dudit météorite au Mexique. Le cratère, baptisé Chicxulub, se trouve en partie sous la mer, enseveli sous quelque mille mètres de sédiments. Son diamètre dépasse 200 km, et la composition de ses strates exclut toute origine volcanique<sup>39</sup>.

Au cours de l'histoire, les extinctions d'espèces ont, semble-t-il, eu lieu assez régulièrement : tous les 26 à 28 millions d'années. La périodicité indique qu'on aurait affaire à des comètes plutôt qu'à des astéroïdes dont la fréquence d'impact est totalement aléatoire. D'où viennent ces comètes ? Probablement du nuage d'Oort qui en contient des milliards. Des perturbations gravitationnelles pourraient modifier l'orbite des comètes et en envoyer quelques-unes fuser dans notre atmosphère. La cause de ces perturbations serait une compagne du Soleil, que certains ont baptisée Némésis<sup>40</sup>, mais qui n'a pas encore été observée.

Si cette spéculation s'avérait correcte, le nuage d'Oort ne devrait toutefois pas être perturbé avant 13 à 15 millions d'années.

*«L'explosion de l'arsenal nucléaire mondial ne pourrait égaler l'énergie dégagée par l'impact d'un météorite d'un kilomètre de diamètre. Des impacts encore plus violents ont-ils pu modifier l'évolution, tant biologique que géologique ?»<sup>41</sup>*

<sup>37</sup> ALVAREZ, W. et ASARO, F., «An Extraterrestrial Impact», *Scientific American*, 1990/263, n° 4, p. 52. ALVAREZ, L.W., ALVAREZ, W., ASARO, F. et MICHEL, H.V., «Extraterrestrial Cause for the Cretaceous-Tertiary Extinction», *Science*, 1980/208, p. 1095.

<sup>38</sup> HOYLE, F. et WICKRAMASINGHE, C., «Comets, Ice Ages, and Ecological Catastrophes», *Astrophysics and Space Science*, 1978/53, p. 523-526. POLLACK, J.B., TOON, O.B., ACKERMAN, T.P., MACKAY, C.P. et TURCO, R.P., «Environmental Effects of an Impact-Generated Dust Cloud : Implications for the Cretaceous-Tertiary Extinctions», *Science*, 1983/219, p. 287-289.

<sup>39</sup> COSANDEY, D., «Sur les traces de la météorite tueuse», *Journal de Genève*, Samedi littéraire, 15 juin 1991, p. VII.

<sup>40</sup> RAUP, D.M., *The Nemesis Affair : A Story of the Death of Dinosaurs and the Ways of Science*, New York, W.W. Norton & Co., 1987. MULLER, R.A., *Nemesis - The Death Star : The Story of a Scientific Revolution*, New York, Grove Weidenfeld, 1988.

<sup>41</sup> (Trad. personnelle) : «The explosion of the world's nuclear arsenal could not match the power released when a kilometer-size meteorite hits the earth. Have impacts even more powerful altered biological as well as geologic evolution ?» (GRIEVE, R.A.F., «Impact Cratering on the Earth», *Scientific American*, 1990/262, n° 4, p. 44).

Cette hypothèse fut saisie au vol par le célèbre paléontologue S.J. Gould pour remettre en cause le principe darwinien selon lequel l'évolution résulterait de la lutte des organismes pour la survie, — une forme de vie ne gagnant sa place qu'au détriment de ses concurrentes. Pour Gould, aucun moteur interne ne stimule l'évolution.

*«Les espèces livrent leurs principales "batailles" au climat, à la géologie et à la géographie, et non à leurs congénères. [...] ce sont des ressorts extérieurs de changement de l'environnement qui poussent vers l'avant l'histoire de la vie. Mais ils les poussent dans des directions imprévisibles. Où trouverons-nous ce progrès que nous recherchons avec tant de persévérance (pour nous placer nous-mêmes au sommet de cette pyramide de luttes) si la vie n'obéit qu'aux caprices d'un environnement aux changements aléatoires ? Où découvririons-nous un quelconque ordre prévisible si les moteurs principaux de l'environnement sont des pluies périodiques de comètes ?»<sup>42</sup>*

*«Les grandes extinctions ont brusquement ouvert de larges créneaux écologiques, qui permirent le développement de nouveaux organismes. Des événements qui semblaient au départ des désastres peuvent en fait avoir été des agents essentiels dans l'évolution de la vie vers la complexité.»<sup>43</sup>*

## 2.1.2 Bouversements géologiques

### Inversion du pôle magnétique

L'aiguille de nos boussoles, aimantée par le noyau de fer et de nickel situé au centre de la Terra, indique le nord magnétique; il correspond à peu près au nord géographique, mais il n'en fut pas toujours ainsi. En étudiant l'aimantation des roches sédimentées au cours du temps, les géologues se sont aperçus que l'orientation du champ magnétique s'était très souvent inversée au cours de l'histoire terrestre : le champ décroît puis s'inverse<sup>44</sup>. La fréquence des inversions n'est pas constante<sup>45</sup>. Depuis 320 millions d'années, on a identifié deux périodes longues (20-30 millions d'années) sans inversion du pôle magnétique. Elles ont été suivies de gigantesques affleurements basaltiques : en Inde, il y a 65 millions d'années, et en Sibirie, il y a 240 millions d'années. À ces phénomènes correspondant des extinctions massives d'espèces vivantes : espèces marines à la fin du Permien et disparition des fameux dinosaures à la fin du Crétacé<sup>46</sup>.

Les fluctuations du champ magnétique seraient liées aux variations de température à la base du manteau qui entoure le noyau terrestre. Le volcanisme anormalement important, qui a suivi deux voire trois longues périodes sans inversion du champ magnétique, est attribué à l'accumulation excessive de chaleur dans la couche "D".

Lors des cinq derniers millions d'années, le champ magnétique s'est inversé une vingtaine de fois. Étant donné qu'il a décliné de 40% au cours du dernier millénaire, l'épée magnétique de Damoclès ne menacerait pas directement les prochaines générations. Si le ciel ne nous tomba pas sur la tête, qu'avons-nous donc à craindre ?

<sup>42</sup> GOULD, S.J., *Le sourire du flamant rose. Réflexions sur l'histoire naturelle*, Paris, Seuil, 1988, p. 410-411 (éd. orig. 1987, trad. D. Teyssié et M. Blanc).

<sup>43</sup> COURTILOT, V.E., «A Volcanic Eruption», *Scientific American*, 1990/263, n°4, p. 60.

<sup>44</sup> GALLET, Y. et BESSE, J., «Quand le Nord était au Sud», *La Recherche*, 1990/222, p. 784-786.

<sup>45</sup> COX, A., *A Geologic Time Scale*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 63.

<sup>46</sup> Pour une description des grandes extinctions, cf. CUNY, G., «La crise biologique à la transition Trias-Jurassique», *Pour la Science*, 1996/219, p. 46-54.

Kant avait déjà pensé à une possible lunification de la Terre. Si sa vitesse de rotation diminuait jusqu'à l'arrêt, la Terre subirait probablement le sort de son satellite : une face toujours éclairée et une face toujours obscure, ce qui n'est guère propice à la vie. Mais les jours n'ayant pas encore vingt-cinq heures, les sujets d'inquiétude doivent être cherchés ailleurs.

### **Volcanisme et séismes**

Sans avoir l'ampleur des phénomènes qui aboutirent à la formation du plateau sibérien ou de celui du Deccan en Inde, certains volcans sont capables de causer bien des dégâts. L'éruption du Laki (Islande) provoque la mort de 10.000 personnes en 1783. Neuf ans plus tard, l'activité de l'Uzendake faisait autant de victimes. En 1883, le Krakatoa fit des dizaines de milliers de victimes. En 1902, la ville martiniquaise de Saint-Pierre disparut sous les cendres. Plus récemment, les éruptions de Bali (1963), de Mount Saint-Helen (USA, 1980), d'El Chichón (Mexique, 1982) de Galung-Gung (Java, 1982-1983), du Nevada del Ruiz (Colombie, 1985) du Pinatubo (Philippines, 1991) et bien d'autres encore, n'usurpent pas l'appellation de mini-apocalypses. On a recensé plus de 800 volcans en activité, dont beaucoup sont sous-marins.

En 1815, l'activité du mont Tambora (Indonésie) lui fit perdre 1200 m de hauteur et déversa dans l'atmosphère 100 km<sup>3</sup> de débris. Ce cataclysme fut perçu jusqu'à 1600 km de son centre et fit près de 100.000 victimes, soit immédiatement soit indirectement, suite aux famines et à l'épidémie de choléra qui s'ensuivirent. Quatre ans après l'éruption, de grandes îles flottantes de pierre ponce jonchaient encore le Pacifique. Le Canada, le Nord des États-Unis et l'Europe de l'Ouest connurent une année 1816 sans été : il neigea en juin et gela à pierre fendre au mois d'août; les récoltes furent désastreuses<sup>47</sup>. Mais, comme le relèvent H. Stommel et E. Stommel<sup>48</sup>, les savants de l'époque n'ont pas relié le froid observé à l'éruption du Tambora, bien que l'on sût déjà que la présence de poussière dans la haute atmosphère pouvait abaisser sensiblement la température au sol. En revanche, les Tessinois effribuèrent le temps maussade de juillet 1992 à l'éruption de l'Etna. Si la vulcanologie explique les causes et les effets des crachats de la Terre, elle est loin de pouvoir en prédire l'occurrence, ces phénomènes étant de type chaotique. C'est la raison pour laquelle les volcans en activité font l'objet d'une surveillance, en particulier ceux dont le cratère contient un lac. Les lacs de cratère peuvent contenir des quantités considérables de soufre fondu ou de gaz carbonique dissous dans les eaux profondes, susceptibles de remonter soudainement à la surface (Cameroun 1984 et 1986)<sup>49</sup>.

Tout aussi soudains et dévastateurs sont les tremblements de terre (cf. Kobé 1995). Régulièrement, les sismographes s'affolent : 500.000 séismes et microséismes ont lieu chaque année, dont seule une petite fraction est dévastatrice. En 1906, San Francisco connut un séisme 20 fois plus violent que celui de 1989 : la rupture des canalisations de gaz mit le feu à la ville et ce fut la dévastation. Les maux qui accompagnent aussi bien les éruptions volcaniques que les séismes sont la stérilisation des sols, l'abaissement de la température et les épidémies, aggravées par la destruction des infrastructures.

<sup>47</sup> Un phénomène de même ampleur eut lieu en Chine, vers 1120 av. J.-C., où il gela et neigea en juillet, suite à l'éruption du mont Hekla en Islande.

<sup>48</sup> STOMMEL, H. et STOMMEL, E., «L'année sans été», *Pour la Science*, 1989/22, p. 46-52.

<sup>49</sup> SABROUX, J.-C., «Le feu qui couve et l'eau qui dort», *Science et Nature*, 1992/24, p. 54-61.

### 2.1.3 Bouversements climatiques

Au cours de l'histoire terrestre, les variations de climat influencèrent l'évolution de la vie biologique et sociale. Il y a environ 4 milliards d'années, le Soleil n'avait que 40% de sa luminosité actuelle. La vie s'est pourtant développée. Au dire des spécialistes, l'atmosphère terrestre contenait alors mille fois plus de CO<sub>2</sub>, ce qui aurait compensé la faible radiation solaire. Ultérieurement, l'effet de serre aurait été plus prononcé encore : la température était subtropicale en Europe, au temps des dinosaures. Le lien entre les gaz atmosphériques et les changements climatiques est confirmé par l'étude des bulles d'air emprisonnées dans les glaces déposées au cours des âges<sup>50</sup>. On ne sait toutefois pas si les variations de la composition atmosphérique causèrent les changements climatiques ou si ce fut l'inverse. Plus près de nous, un climat doux, autour de l'an mil, permit aux Vikings de s'établir au Groenland. En revanche, entre 1645 et 1715, une réduction du rayonnement solaire provoquait une petite époque glaciaire. Il y eut aussi des refroidissements temporaires dus à d'importantes éruptions volcaniques, les poussières éjectées faisant écran aux radiations solaires (effet de serre inverse).

#### *L'effet de serre*

Examiner les variations de climat, c'est franchir la limite qui sépare les fins naturelles des fins provoquées par l'homme. L'idée que l'homme peut interagir avec le climat date du début du siècle : le chimiste Arrhénius fut le premier à relier l'effet de serre et l'utilisation des combustibles fossiles; il avait déjà établi des pronostics chiffrés (1910) et considérait l'effet de serre industriel comme un bon moyen de retarder la prochaine ère glaciaire<sup>51</sup>. Depuis 1880, le dioxyde de carbone a augmenté de 20 à 25 %, le méthane a doublé, sans compter les émissions d'oxydes d'azote et des CFC (chloro-fluoro-carbones)<sup>52</sup>. Depuis la fin du siècle dernier, la température globale de l'atmosphère s'est élevée d'un demi degré. Le réchauffement du climat global est, apparemment, un fait établi.

Cependant, la corrélation entre l'augmentation des gaz à effet de serre et le réchauffement du climat est loin d'être claire. En 1989, S.H. Schneider attirait l'attention de la communauté scientifique sur le fait que la plupart des modèles informatiques indiquent un réchauffement supérieur d'un degré au moins à la hausse effectivement mesurée<sup>53</sup>.

Si l'augmentation de température mesurée est plus faible que l'augmentation théorique attendue, cela peut signifier que les modèles de simulation sont trop grossiers ou que l'effet de serre est moins important que prévu. Mais il se pourrait aussi que celui-ci soit masqué par la capacité tampon des océans ou par d'autres rétroactions dont les modèles ne tiennent pas compte.

<sup>50</sup> ALLEY, R. et BENDER, M., «Le climat dans les glaces», *Pour la Science* 1998/246, p. 80-83.

<sup>51</sup> GRINEVALD, J., «De Carnot à Gaïa : histoire de l'effet de serre», *La Recherche*, 1992/243, p. 532-538.

<sup>52</sup> Ces gaz accumulés dans l'atmosphère laissent passer le rayonnement lumineux incident, mais absorbent le rayonnement infrarouge réfléchi du sol vers l'espace, d'où leur appellation de «gaz à effet de serre».

<sup>53</sup> SCHNEIDER, S.H., «The Changing Climate», *Scientific American*, 1989/261, n° 3, p. 38-47.

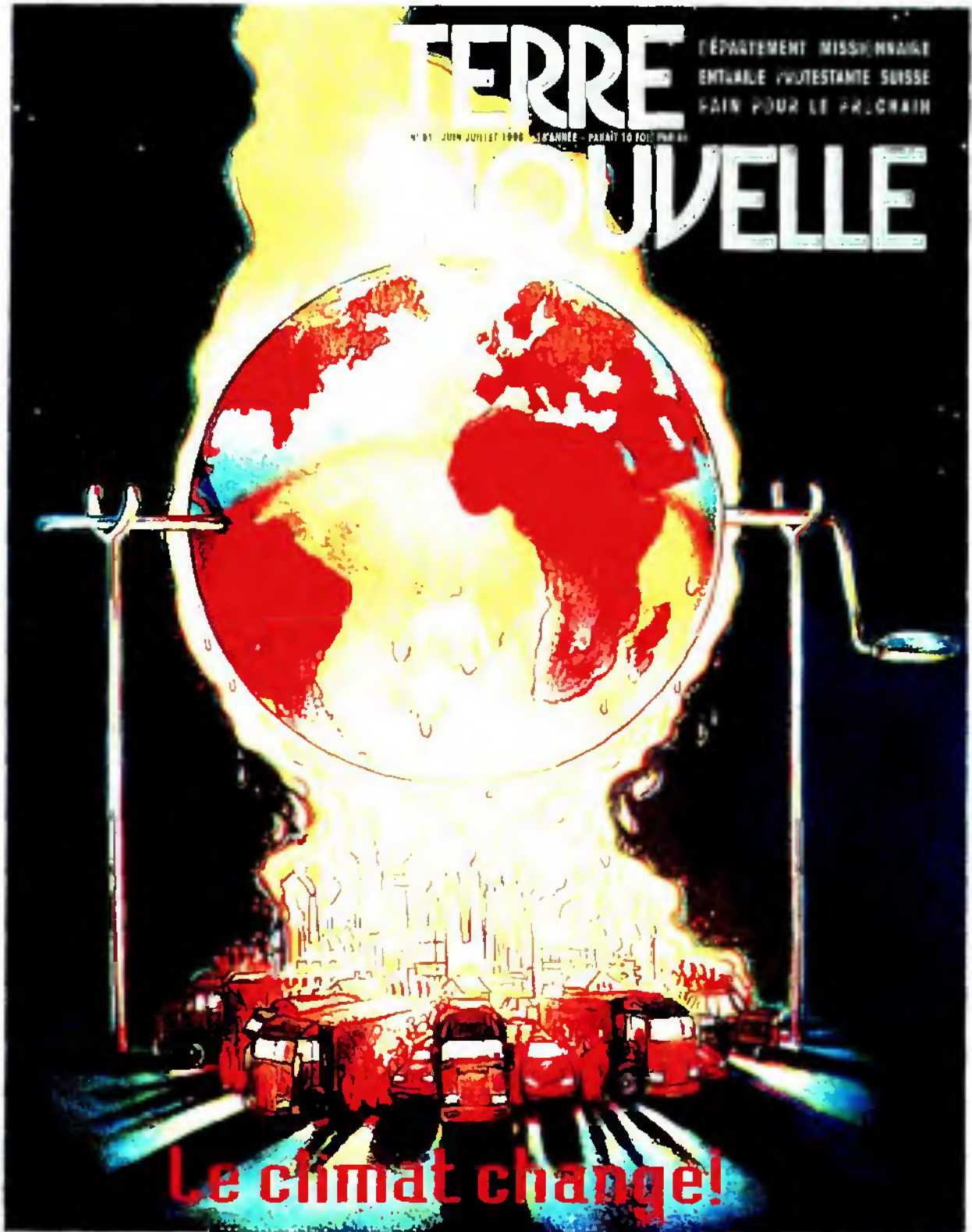


Fig. 6 : page de couverture de *Terre Nouvelle*, juin-juillet 1996/91

Les phénomènes climatiques, influencés par de très nombreux paramètres, n'obéissent pas à des lois linéaires. Le risque d'un changement de régime soudain, imprévisible, ne peut être exclu.

*«L'intensité croissante des concentrations dans l'atmosphère de gaz à effet de serre devrait faire augmenter la température moyenne à la surface du globe de 2.5 à 5.5 °C au cours des 100 ans à venir. Il en résultera vraisemblablement pour le niveau des mers un taux de changement accéléré, en raison de l'expansion du volume des eaux de surface sous l'effet de la chaleur et de la fonte rapide des glaciers des hautes montagnes, des glaciers des régions polaires ainsi que des calottes glaciaires. Même si la question de savoir avec quelle rapidité se produira cette hausse de la surface des mers demeure matière à discussion, les dangers qui menacent l'économie et l'environnement des nations riveraines de la mer sont relativement faciles à déterminer dans un certain nombre de cas de figures. Une chose est claire : aucune nation côtière, qu'elle soit riche ou pauvre, ne sera totalement épargnée.»<sup>54</sup>*

Les climatologues ne sont actuellement pas en mesure de prédire les conséquences locales d'un réchauffement global de l'atmosphère. Les optimistes annoncent déjà le reverdissement du Sahel et la culture du maïs au cap Nord<sup>55</sup>. Les pessimistes pronostiquent l'inondation des grandes villes portuaires, par dilatation des océans et fonte des glaces terrestres. Cela entraînerait la pollution des nappes phréatiques par la saumure marine, tandis que les zones tempérées seraient transformées en désert. Plus le discours s'éloigne des laboratoires, plus il affirme; c'est l'un des traits caractéristiques de la vulgarisation scientifique engagée. Le lecteur pourra s'en apercevoir en prenant connaissance de l'exemple suivant.

- «- Le réchauffement de la planète fera fondre une partie des glaces (calotte glaciaire et glaciers) avec une élévation du niveau des eaux qui pourraient monter de 0,8 à 1,8 m au siècle prochain. Une élévation de 1m affecterait la vie de 300 millions de personnes. [...]
- Les changements climatiques intensifieront les catastrophes naturelles (inondations, sécheresse, typhons, ouragans) qui deviendront plus fréquentes et plus intenses. Les sécheresses du Middle West américain en 1988 et les récentes inondations au Bangladesh sont sans précédent. [...]
- Les écosystèmes seraient bouleversés. Les prairies et déserts gagneront du terrain, les forêts diminueront et se déplaceront vers les pôles, la désertification et l'érosion des sols s'aggraveront, des milliers d'espèces vivantes disparaîtront par perte de leur habitat ou par impossibilité de migrer vers de nouveaux écosystèmes. [...]
- Dans certaines villes, la chaleur pourrait devenir insupportable. [...]
- Le climat n'a varié que de un ou deux degrés pendant les 10.000 dernières années. La température a augmenté de 0,5 °C pendant ces 120 dernières années. Aujourd'hui, l'homme s'est engagé sur une voie qui l'obligera à expérimenter un changement d'environ 3°C en moins d'un siècle, un réchauffement que la Terre n'a pas connu ces 100.000 [sic] dernières années. C'est la rapidité extrême, à l'échelle évolutive, qui fait la gravité du problème. Déplacer des centaines de millions de personnes en quelques décennies pour causes d'inondation, de sécheresse, de désertification, d'appauvrissement du sol relève d'une gageure irresponsable.»<sup>56</sup>

<sup>54</sup> JACOBSON, J.L., «Tenir le front de la mer», in BROWN, L.R. (éd.), *L'état de la planète*, Paris, Éd. Economica, 1990, p. 129-130 (éd. orig. 1990, trad. Ph. Lavergne et G. Sudrià).

<sup>55</sup> Avec PIRO, P. et HUET, S., («Climat : les impacts du réchauffement», *Science et Avenir*, novembre 1990/525, p. 24-39), nous recommandons tout de même aux agriculteurs nordiques d'attendre encore un peu avant d'acheter des moissonneuses-batteuses ! Plus récemment, BARRAUD, Ph. affirmait : «Il va falloir redessiner les côtes, notre blé viendra de Sibérie, nos glaciers sublimes seront réduits à l'état de glaçons, et les vigneron(ne)s neuchâtelois(e)s planteront de la syrah...» («Comment le réchauffement du climat va nous malmener», *L'HEBDO*, 26 février 1998, p. 63).

<sup>56</sup> CRABBÉ, C., PELLET, T., RABOUD, G. et SCHÜMPERLI, C., *Privé de planète ? Pour un développement durable, au Nord et au Sud*, Poitiers/Berne, Artel, Orcades, La Déclaration de Berne, Les magasins du Monde-Oxfam, 1992, p. 67-69.

Ce texte hésite entre le conditionnel et le futur, avec toutefois une préférence pour ce dernier. Les chiffres laissent songeur car, si l'on en croit le dernier rapport du Club de Rome, aucune prédiction quantitative précise n'est possible avant une dizaine d'années. Comme pour la vache folle, l'affaire a pris, dès 1992 (conférence de Rio), une tournure économique et politique. Les médias ne reflètent donc plus l'opinion des experts, mais celle des parlements. Dès lors il n'est pas étonnant de lire sous la rubrique «Économie» d'un quotidien romand que «Le réchauffement global du climat, associé à l'influence de l'homme sur la nature du terrain, a comme conséquence une augmentation des catastrophes naturelles»<sup>57</sup> et de comprendre pourquoi les primes d'assurances contre les dégâts vont augmenter !

### **Le trou d'ozone**

Les aérosols contiennent des gaz qui décomposent l'ozone stratosphérique. Or, la couche d'ozone protège des radiations cosmiques nuisibles aux êtres vivants.

#### **«Sous le soleil exactement : danger !»**

*«Non, vous ne devez pas renoncer à passer les relâches à la montagne sous prétexte qu'il y a danger immédiat à s'exposer au soleil, comme le suggérait un journal dominical allemand. Oui, la situation sur le front de la couche d'ozone est très alarmante, et le pire est encore à venir : les décennies qui viennent pourraient réserver à l'humanité des épisodes dramatiques. [...]*

- *La couche d'ozone diminue plus vite qu'on ne le croyait : le danger, c'est ici et maintenant.*
- *Les redoutables trous d'ozone ne sont plus l'apanage de l'hémisphère Sud : les régions très peuplées de l'hémisphère Nord vont commencer à subir les effets d'un amincissement local de la couche d'ozone, qui pourrait conduire à de véritables trous dans quelques années.*
- *Les ravages des CFC sur l'ozone ne se déploieront vraiment que dans plusieurs années, nos misères ne font donc que commencer. [...]*

*En d'autres termes, on a cet hiver, dans l'hémisphère Nord, les ingrédients d'une synergie\* particulièrement funeste entre un phénomène naturel durable – les émissions de cendres du Pinatubo – et un phénomène artificiel durable, lui aussi, la production de CFC. Le résultat que tout le monde redoute, c'est un affaissement de la couche d'ozone. [...] Même s'il n'y aura sans doute pas, cette année, de trou d'ozone sur l'hémisphère Nord, toutes les régions tempérées devront apprendre à vivre avec un soleil devenu plus dangereux. C'est bien là le vrai problème, au delà des inquiétudes légitimes que suscite l'affaissement local, mais momentanément de la couche d'ozone.»<sup>58</sup>*

Le lecteur aura compris que le danger est «ici et maintenant», même «s'il n'y aura sans doute pas, cette année, de trou d'ozone sur l'hémisphère Nord». Il aura peut-être davantage de peine à saisir comment des phénomènes «durables» peuvent avoir un effet «momentané». Aucune importance, car le «vrai problème» n'est pas l'amincissement de la couche d'ozone, mais que «toutes les régions tempérées devront apprendre à vivre avec un soleil devenu plus dangereux». Affirmer une chose et son contraire lève d'office toutes les objections sans réduire l'effet de sensation recherché : entretenir le suspense, créer l'opinion et, surtout, couvrir l'événement. La vulgarisation est un art difficile !

<sup>57</sup> ROULET, Ch., «L'aggravation des intempéries menace deux millions de personnes en Suisse», *Le Temps*, 14 juillet 1998, p. 22.

<sup>58</sup> BARRAUD, Ph., «Sous le soleil exactement : danger !», *L'HEBDO*, 13 février 1992/7, p. 59-61.



Fig. 7 : page de couverture de *L'HEBDO*, 13 février 1992

## 2.1.4 Catastrophes biologiques

# Journée mondiale du sida

## Une petite lueur d'espoir



Si la recherche n'a pas encore permis d'entrevoir des signes de guérison, les Nations Unies font état de signes encourageants: pour la première fois, la propagation de l'infection (photo: virus VIH) donne des signes de ralentissement dans les pays les plus touchés.

photo a-Tissier

Fig. 8 : illustration tirée de *L'Express*, 30 novembre 1996, p. 3

### ***Sida et fièvres hémorragiques***

Grâce aux vaccins et aux antibiotiques, on avait espéré pouvoir ranger les épidémies parmi les terreurs du passé. La recrudescence de la tuberculose et du choléra, ainsi que l'apparition de nouvelles maladies infectieuses, donnent à penser que la «bonne» nature ne se soucie guère d'être à la hauteur de sa réputation rousseauiste. Les chercheurs détectent chaque année de nouveaux virus<sup>59</sup>. La plupart de sont pas vraiment nouveaux. Ils se manifestent simplement chez l'homme, car les conditions de leur propagation se trouvent favorisées par

<sup>59</sup> LE GUENNO, B., «Les nouveaux virus», *Pour la Science*, 1995/212, p. 36-44. VEUTHEY, C., «Des virus sortent du bois», *Journal de Genève et Gazette de Lausanne*, 1-2 avril 1995, p. 27.

des perturbations écologiques naturelles (changements climatiques) ou dues à l'homme (défrichement des forêts tropicales, par exemple).

Avec la déferlement du sida, qui déjoue par ses métamorphoses tous les efforts déployés jusqu'ici pour le combattre, une onde de choc a parcouru la société. Défi pour la science, ce virus opportuniste fait dangereusement figure de lèpre, avec son cortège de prias et ses campagnes de désinfection. La sida réactive des peurs ancestrales. L'on voit resurgir la mentalité qui attribuait la maladie à une faute qu'auraient commise les êtres humains. Commentant le livre de D. Grmek<sup>60</sup> sur l'histoire du Sida (1990), le journaliste M. Danthe transmet au grand public cette explication de la pandémie actuelle :

*«C'est eu progrès des technologies actuelles que l'on doit, par un effet pervers, ce qui est arrivé. Ainsi, grâce aux progrès accomplis par la médecine, on a supprimé des maladies qui barraient la route au sida, on a rompu la pathocénose, "c'est-à-dire l'équilibre dans la fréquence de toutes les maladies qui affectent une population déterminée". D'autre part, en généralisant des actes médicaux qui mettent en contact directement avec le sang (injection, transfusion, etc.), on a facilité, dans certains pays, la transmission du germe. De même, les technologies modernes de transport ont contribué à brasser messivement les populations et à encourager, dans une certaine mesure, la libéralisation des mœurs. Tous ces facteurs ont ainsi amené la perturbation radicale des équilibres écologiques millénaires et permis l'émergence massive du virus du sida.»<sup>61</sup>*

La natura ne serait donc pas seule en cause. Des pratiques sociales et des facteurs technologiques compteraient parmi les causes de l'épidémie. Ce passage illustre non seulement les caractéristiques du discours de vulgarisation, mais il témoigne de l'imbrication des phénomènes naturels et culturels. Nous y reviendrons dans le chapitre 6. Aujourd'hui, le sida n'est plus la dernière figure des menaces biologiques qui pèsent sur l'espèce humaine : les virus qui provoquent des fièvres hémorragiques, sont particulièrement meurtriers. Le virus Ébola, qui a sévi au Zaïre et au Soudan en 1976, au Kenya en 1980 et à nouveau au Zaïre en 1995, tue 90% des individus infectés. Son exceptionnelle virulence laissa présager que les ressources conjuguées de la science et de la prophylaxie ne seront pas de trop pour combattre ce nouveau fléau<sup>62</sup>.

### **L'encéphalopathie bovine spongiforme**

1996 fut l'année de la «vache folle», c'est-à-dire l'année où l'épidémie qui ravage la cheptal bovin anglais depuis dix ans fut portée à la connaissance du grand public. Les médecins firant état d'un nombre anormalement élevé de patients atteints d'une variante de la maladie de Creutzfeldt-Jakob. Cette encéphalopathie rassemblant fort à celle des bovins (encéphalopathie spongiforme bovine ou ESB) et à celle des ovins (la trépanée du mouton), on ne pouvait exclure que les patients l'aient contractée suite à l'absorption de produits carnés contaminés. Jusqu'à-là, on avait affirmé que l'homme était à l'abri de l'ESB en raison de la barrière d'espèce.

<sup>60</sup> GRMEK, D., *Histoire du sida*, Paris, Payot, 1990.

<sup>61</sup> DANTHE, M., «Le sida aujourd'hui», *Journal de Genève, Samedi littéraire*, 23 février 1991, p. V.

<sup>62</sup> PRESTON, R., *Virus*, Paris, Plon, 1995 (éd. orig. 1994, trad. C. Dunlin). «Ébola (et les autres)», *Domaine public* 1216, 8 juin 1995, p. 8. «Ébola, une épidémie vue de l'intérieur», reportage télévisé sur France 3, vendredi 8 novembre 1996. Voir aussi le commentaire de SELLES-FISCHER, E., «L'ombre d'Ébola», *Réforme* n° 2691, novembre 1996, p. 15.



Fig. 9 : page de couverture de *L'Évènement du Jeudi*, 11-17 avril 1996.

Or, il s'est avéré que la maladie s'est transmise des moutons aux vaches, via l'alimentation par des farines animales préparées à partir de carcasses d'ovins contaminés. La maladie se serait ensuite propagée à l'homme parce que les animaux malades n'ont probablement pas été tous abattus et parce que les nouveaux procédés utilisés dans la préparation des produits dérivés ne détruisent pas l'agent infectieux (température plus basse et diminution de l'usage des solvants, notamment). Les intérêts économiques ont primé sur la santé publique. L'affaire prit une envergure politique avec les retombées que l'on sait : panique générale, boycott, mesures légales, suppressions d'emplois, etc. En avril 1996, on pouvait lire en gros titres dans la presse :

**«L'ultralibéralisme comme facteur de propagation de la maladie  
C'est Thatcher qui a rendu les vaches folles.»**

*«Il n'y a pas que les vaches qui soient folles. Les nouveaux réseaux de production ultra-sophistiqués ont engendré leur propre virus. [...] D'autres produits assassins, scientifiquement mis au point dans les labos de l'agro-alimentaire, sont peut-être déjà dans nos assiettes.»<sup>63</sup>*

L'agent infectieux responsable de l'ESB était connu depuis 1980, car il avait été identifié chez le hamster par S. Prusiner, de l'Université de Californie : le prion. Il s'agit d'une protéine dont le gène a été isolé par l'équipe de Ch. Weissmann, à Zürich, en 1985<sup>64</sup> et pour lequel ses élèves ont mis au point un test de dépistage<sup>65</sup>. Sous une forme normale (PrP), cette protéine existe dans le cerveau et la moelle épinière de tous les mammifères. Le prion anormal agit en transformant les PrP normales par simple contact. Cette découverte suscita l'étonnement et le débat<sup>66</sup>, car on ignorait qu'une simple protéine fût capable de déclencher une maladie infectieuse. Cette découverte, cependant, n'a pas eu l'écho médiatique qu'elle aurait dû susciter, ce qui souligne bien les limites de la vulgarisation scientifique.

Par le biais du temps qu'il fait, ainsi que par les nouvelles maladies infectieuses, nous en sommes arrivés aux catastrophes qui relèvent de l'agir humain. Avant de les présenter, il convient de faire quelques remarques sur les différents scénarios de fin du monde à cause naturelles.

– En raison de l'incomplétude des connaissances actuelles, les prédictions s'avèrent impossibles – que ce soit à propos du destin de l'univers ou des conséquences d'un éventuel réchauffement du climat.

– En raison du fait que les bouleversements cosmiques et géologiques ne sont pas descriptibles en termes de lois linéaires, leur occurrence ne peut être estimée que statistiquement.

– En raison du pouvoir limité (quoique considérable de la science et de la technique), le risque d'une épidémie planétaire ne peut plus être tenu pour négligeable.

Autrement dit, l'existence de l'espèce humaine, voire de la vie terrestre, est loin d'être assurée sur la planète Terre. Cette prise de conscience, relativement récente, a des répercussions sur la conception que l'homme du XXe siècle finissant se fait du monde et sur sa compréhension de la condition humaine.

<sup>63</sup> *L'Événement du Jeudi*, 4-10 avril 1996, p. 10 et 11-17 avril 1996, p. 20.

<sup>64</sup> «L'année du prion», *Horizons, Magazine suisse de la recherche* 1996/31, p. 16-17. PELLEGRINI, B., «Les princes du prion sont Zurichois», *L'HEBDO*, 16 octobre 1997, p. 62-63.

<sup>65</sup> SYFRIG, J., «Un test de dépistage de la vache folle», *BioTeCH forum* 1997/2, p. 14-15.

<sup>66</sup> FROMENT, J., «Vache folle : prion ou virus ?», *La Recherche* 1996/287, p. 26-27.

Face aux caprices du ciel ou de la terre, l'homme ne peut que réagir après coup, panser ses blessures et réparer les dégâts. La conscience de la précarité de l'existence – qui peut être révélée par l'action sournoise d'un simple virus – renvoie l'homme à sa fragilité fondamentale, donc à sa finitude. Cela dit, personne ne s'inquiète réellement du destin de l'univers ni des catastrophes aléatoires. Les nuisances imperables n'ont guère d'impact sur les pratiques sociales : les Philippins et les Napolitains continuent à construire des maisons sur les pentes des volcans, et les Californiens n'ont pas déserté les zones sismiques.

## 2.2 Catastrophes à causes humaines

La fin du monde peut certes advenir naturellement, mais depuis un demi-siècle, la nature bénéficie du concours de l'ingéniosité humaine. Fasciné par les secrets de l'atome ou du génome, l'espèce *sapiens-sapiens* s'évertue à ne pas faire oublier sa qualité de *faber*. Il ne s'agit pas ici de lui jeter la pierre ni de l'excuser, mais de se demander pourquoi ses traits de génie se retournent parfois contre lui. Il sera question successivement de la force de frappe nucléaire, de l'épuisement des ressources naturelles, de la pollution et du génie génétique.

### 2.2.1 L'hiver nucléaire

Après la phase de stupeur et les enquêtes sur les bombardements d'Hiroshima et Nagasaki, après la guerre froide et la mise en place d'une politique de dissuasion, on assiste, depuis une quinzaine d'années, à l'émergence d'un intérêt croissant pour les effets à long terme d'une éventuelle catastrophe nucléaire. Le terme «hiver nucléaire» est apparu dans la littérature scientifique en 1983, lorsque le groupe TTAPS<sup>67</sup> a publié son premier rapport sur les conséquences climatiques d'une guerre nucléaire. La production de lourds nuages de gaz toxiques ferait suite au déluge de feu. Les retombées radioactives, diffusées dans le monde entier par les poussières formées, imposeraient leur cortège mortifère de leucémies et de malformations congénitales à l'ensemble du règne vivant.

**«Une tragédie nucléaire couve dans l'ex-empire soviétique  
L'apocalypse demain...»**

*«L'ex-"empire du mal" poursuit sa descente aux enfers : entreprises stoppées, inflation, famine, nouvelle rumeur de putsch... Et son arsenal nucléaire à portée de n'importe quelle nouvelle République belliqueuse fait peur.»*

*«Le totalitarisme a créé dans sa débâcle les conditions de l'apocalypse. Désormais, seule l'union active des démocraties pourra stopper la machine infernale.»<sup>68</sup>*

<sup>67</sup> TTAPS est un acronyme composé à partir des noms de famille des chercheurs associés pour cette étude : TURCO, R., TOON, O.B., ACKERMAN, T.P., POLLACK, J.B. et SAGAN, C., «Nuclear Winter : Global Consequences of Multiple Nuclear Explosions», *Science*, 1983/222, p. 1283-1287. Avant l'année 82, où ils décidèrent d'étudier les conséquences d'une guerre nucléaire sur l'environnement, ils s'intéressaient à tout sauf à la machine d'apocalypse : Sagan et Pollack avaient travaillé sur l'effet de serre de différents corps célestes, dont Vénus. Turco élaborait l'un des premiers modèles de la couche d'ozone stratosphérique, puis il s'associe avec Pollack et Toon pour bâtir un modèle informatique de la microphysique des aérosols. Ackerman était un expert en matière de rayonnement et de climat. Seul Turco avait déjà travaillé sur les effets physiques des explosions d'armes nucléaires.

<sup>68</sup> KAHN, J.-F., *L'Événement du Jeudi*, 12-18 décembre 1991, p. 36 et 26.

## A l'Est, quinze Tchernobyl en puissance

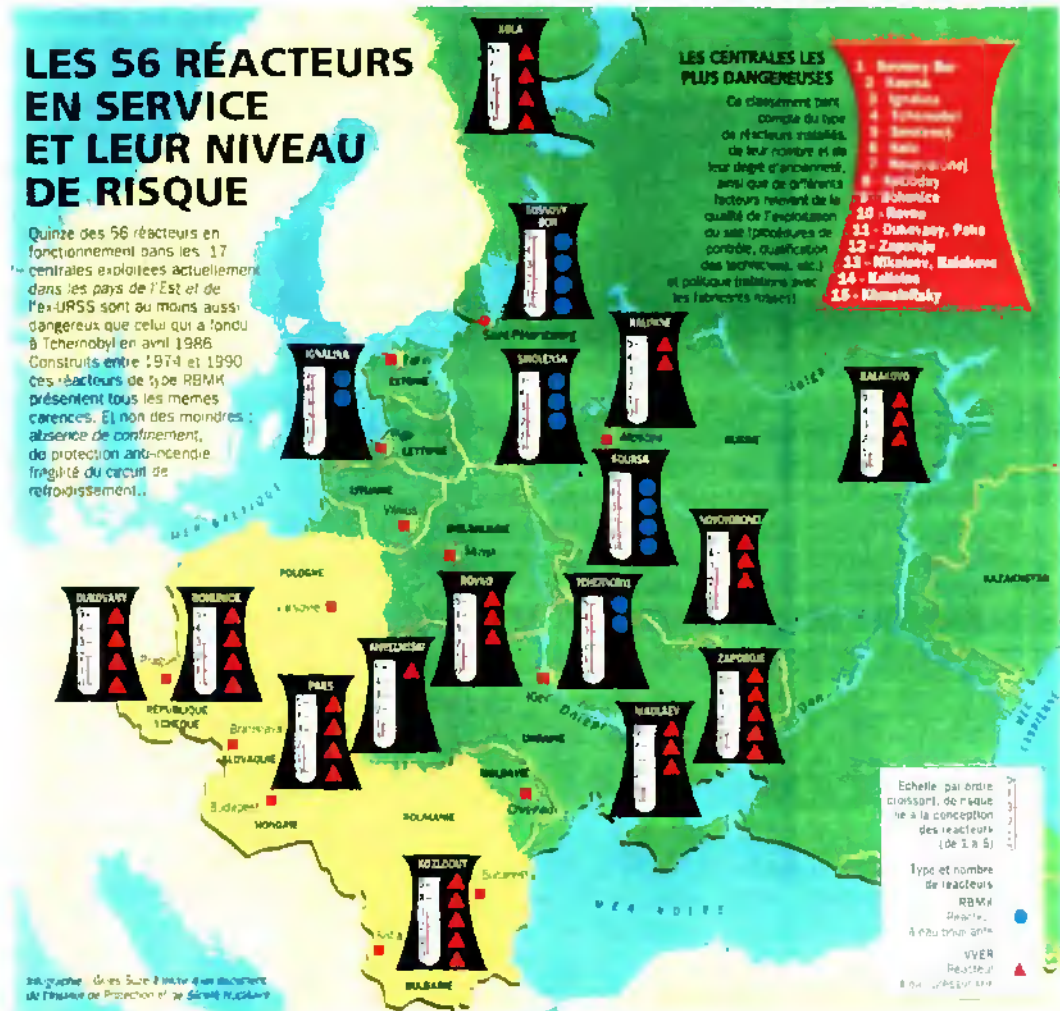


Fig. 10 : *Science et Avenir*, février 1993/552, p. 43

Les aérosols et les fumées attaqueraient la couche d'ozone qui protège la surface de la Terre du rayonnement ultraviolet, toxique pour les êtres vivants. Les poussières en suspension dans l'air réduisant l'effet de serre naturel, la température au sol chuterait en proportion et pourrait tomber bien au dessous de zéro. Une guerre nucléaire pourrait-elle mettre fin à la vie sur la Terre ?

*«Même l'explosion simultanée de 60.000 armes nucléaires n'entraînerait pas de tels effets. Il semble hautement improbable aussi que nous puissions, même à dessein, détruire toute vie sur la Terre. Il existe des insectes et des herbes robustes, qui résisteraient au rayonnement nucléaire en se mettant en hibernation aussi longtemps que nécessaire, pour reprendre leur activité ensuite. [...] Il y a tant de formes de vie sur la Terre, dotées de modes d'adaptation si variés, que nous ne pourrions les détruire toutes. Piètre consolation : car il est parfaitement en notre pouvoir, en revanche, de détruire toute civilisation sur la planète, ainsi que certaines espèces vivantes dont peut-être la nôtre. Aujourd'hui déjà, jour après jour, nous menons certaines espèces vers l'extinction. De nombreuses autres pourraient disparaître suite à une guerre nucléaire. Et la question posée, question évidemment décisive pour nous, est de savoir si l'espèce humaine risquerait de s'éteindre.»<sup>69</sup>*

Parmi ceux qui ont pris au sérieux cette éventualité, il y eut bien sûr Szilard, Oppenheimer, Einstein et Sakharov. Eisenhower, dans un discours prononcé en septembre 1956, tirait cette conclusion de l'invention des armes nucléaires : «L'humanité, pour la première fois dans son histoire, détient le pouvoir de mettre tout bonnement fin à celle-ci.» Le motif revint dans la bouche de Kennedy : «L'humanité doit mettre fin à la guerre, sinon la guerre mettra fin à l'humanité.» Lors de la crise de Cuba, l'humanité n'est pas passée loin de l'apocalypse. Aujourd'hui, le vieillissement des centrales nucléaires, notamment dans l'ex-URSS où la surveillance laisse particulièrement à désirer<sup>70</sup>, ajoute encore à l'angoisse suscitée par la dissémination incontrôlée des armes atomiques.

## 2.2.2 Épuisement des ressources naturelles

La conscience que les ressources naturelles sont disponibles en quantité limitée ne date pas d'aujourd'hui. Au siècle dernier, l'économiste anglais Stanley Jevons prévoyait que l'industrie britannique s'arrêterait en 1865, faute de charbon. C'est seulement suite à la crise pétrolière des années soixante-dix que l'Occident a vraiment pris cette éventualité au sérieux. Bien que de nature politique et non énergétique, cette crise vint accréditer les thèses alarmantes du rapport Meadows *Limits to Growth*, fraîchement sorti de presse (1972) et qui fit l'effet d'une bombe dans les milieux scientifiques et économiques. Premier modèle global, ce rapport prenait en compte l'explosion démographique, les réserves de matières non renouvelables, la production des denrées alimentaires, la consommation d'énergie, le taux de croissance économique et la pollution. En quantifiant leurs interactions, le modèle attestait la pertinence de l'analyse systémique de J. Forrester et rendait obsolète l'opposition entre les économistes et les ingénieurs. Concernant la raréfaction des ressources non renouvelables en particulier, le point de vue des ingénieurs différait de celui des économistes. La mesure économique de la rareté s'estimait au coût des produits, tandis que la mesure technique de la rareté se basait sur la quantité actuellement connue et sur le taux d'utilisation de la matière, extrapolé au futur. Cette seconde façon de procéder paraît logique; pourtant, elle conduisit souvent

<sup>69</sup> SAGAN, C. et TURCO, R., *L'hiver nucléaire*, Paris, Seuil, 1991, p. 73 (éd. orig. 1990, trad. J.-B. Grasset).

<sup>70</sup> SCHWARTZ, L., «À l'Est quinze Tchernobyl en puissance», *Sciences et Avenir*, février 1993/552, p. 42-43.

à des pronostics erronés car elle ne tient pas compte, et pour cause, des innovations techniques, ni de la logique de la consommation. Elle suppose les lois actuelles applicables au futur et se base sur une quantité totale de matière qu'il est bien difficile d'estimer, d'autant que l'on s'est mis à recycler les matières rares ou à leur trouver des produits de substitution.

Si le rapport Meadows fut abondamment critiqué, rectifié et suivi de nombreuses évaluations plus précises, il eut le mérite de tirer la sonnette d'alarme. Désormais, plus personne n'ose affirmer que le rythme de croissance et le niveau de vie des trente glorieuses sont à la portée de toutes les nations, pas même des plus riches.

### 2.2.3 Pollution

Il peut paraître arbitraire de séparer l'épuisement des ressources naturelles de la pollution, ces deux phénomènes découlant des pouvoirs conférés à l'homme par la science et la technique. Il ne suffit toutefois pas de régler l'un des problèmes pour que l'autre soit résolu. Même si la pollution était virtuellement réduite à zéro, les ressources non renouvelables n'en seraient pas pour autant accrues. Et même si les ressources étaient illimitées, la pollution engendrée par l'industrie humaine obligerait à mettre un frein au gaspillage, ne fût-ce que pour éviter l'asphyxie. Bien qu'indépendants, les deux phénomènes agissent en synergie, leur dénominateur commun étant la production d'entropie\* concomitante à toute transformation de matière ou d'énergie. Sous la pression des «verts», les usines se sont mises à filtrer ou à recycler leurs déchets toxiques; les automobiles sont désormais pourvues de catalyseurs, et l'usage des produits hautement nocifs pour l'environnement a fortement diminué (DDT, CFC, mercure, phosphates, etc.). En raison toutefois de l'accroissement de la production et de la consommation mondiales, la pollution continue d'augmenter en valeur absolue. Par ailleurs, les accidents se multiplient : Seveso, Bhopal, Schweizerhelle, Tchemobyl, Exxon Valdez symbolisent les menaces que l'activité industrielle fait planer sur la biosphère. De mars 1989 à janvier 1991, plus de 60 marées noires ont provoqué la mort de millions d'animaux, déséquilibré les écosystèmes côtiers et menacé les moyens de subsistance des populations locales. Pourtant, les naufrages pétroliers – qui n'ont pas diminué – ne représentent que 5% des 2,3 millions de tonnes d'hydrocarbures déversés chaque année dans les mers<sup>71</sup>.

*«Récemment encore, la plupart des atteintes à l'environnement restaient localisées, et pouvaient être traitées par une action locale ou nationale certainement coûteuse, mais d'un coût supportable. Or, on a identifié maintenant des menaces d'un autre ordre de grandeur, d'une autre difficulté, qui relèvent d'une approche complètement différente. Il s'agit de plusieurs phénomènes de macro-pollution, qui concernent l'ensemble du globe et qu'aucun pays isolé n'est en mesure d'éliminer.»<sup>72</sup>*

Ces auteurs – membres du Club de Rome – citent quatre phénomènes de pollution à l'échelle planétaire :

<sup>71</sup> Au regard des 800.000 tonnes de pétrole déversées intentionnellement dans la mer lors de la guerre du Golfe, les 40.000 tonnes de brut, répandues au large de l'Alaska par l'Exxon Valdez en mars 1989, font figure de bagatelle. Pourtant les dégâts sont loin d'être réparés. Cf. HOLLOWAY, M. et HORGAN, J., «Les marées noires», *Pour la Science*, 1991/170, p. 78-88.

<sup>72</sup> KING, A. et SCHNEIDER, B., *Questions de survie. La révolution mondiale a déjà commencé*, Paris, Calmann-Lévy, 1991, p. 43ss (éd. orig. 1991, trad. J. Fontaine).

- Diffusion de substances toxiques non biodégradables ou de déchets radioactifs dans l'environnement (dans les chaînes alimentaires notamment).
- Acidification des lacs et fragilisation des forêts agressées par les effluents gazeux des zones industrielles.
- Pollution de la haute atmosphère par des gaz de synthèse, tels les CFC.
- L'effet de serre, qui représente la pollution la plus menaçante : *«Bien que l'effet de serre fasse encore l'objet de débats, et qu'aucune certitude ne soit possible à son sujet avant dix ans, si, d'ici là, il est confirmé – comme c'est hautement probable –, il sera alors trop tard pour y faire quoi que ce soit.»*<sup>73</sup>



Fig. 11 : illustration tirée de *Panda Nouvelles*, 1992/2, p. 2

Par conséquent, *«le temps presse»*<sup>74</sup>. Au printemps 1991, l'écologiste E. Goldsmith laissait à l'humanité 5000 jours pour sauver la planète<sup>75</sup> : *«le climat en folie, nos mers en péril et le massacre des forêts»* constituant les trois fronts de la lutte. Lester Brown remet chaque année à jour *«l'état de la planète»*, qui s'avère toujours plus alarmant. Les associations pour la protection de l'environnement se multiplient, et d'aucuns se demandent s'il n'est pas temps d'édicter une charte des droits de la nature.

Il est significatif que la mort blanche des coraux d'Indonésie fasse aujourd'hui l'objet d'une explication multi-causale : *«Un coup de chaleur de l'océan tropical en liaison avec une accentuation de l'effet de serre, une overdose de rayons UV liée à l'amincissement de la couche d'ozone, une carence en sels nutritifs, des maladies d'origine pathogène ou une intoxication par l'oxygène. Quelle que soit la véritable cause, les menaces pour l'écosystème algocorallien sont sérieuses et pourraient bien être en liaison avec les activités humaines. Assistons-*

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>74</sup> VON WEIZSÄCKER, C.F., *Le temps presse. Une assemblée mondiale des chrétiens pour la justice, la paix et la préservation de la création*, Paris, Cerf, 1987 (éd. orig. 1986, trad. B. Lauret).

<sup>75</sup> GOLDSMITH, E., *«5000 jours pour sauver la planète»*, *Ça m'intéresse*, mars 1991/121, p. 4-9 (propos recueillis par L. Samuel).

nous à un véritable éco-génocide ?»<sup>76</sup> Toutes ces considérations, qui ne constituent que le sous-titre de l'article dédié à la mort des coraux, montrent à quel point l'appréhension systémique du réel a progressé.

Mais, laissons les avenues trop encombrées de l'écologie pour emprunter les voies de traverse nouvellement ouvertes à la pratique médicale par le génie génétique.

## 2.2.4 Manipulations génétiques

Depuis quelques années, le génie génétique défraie régulièrement la chronique. En automne 95, la photo de la souris «greffée» d'un cartilage d'oreille sur le dos fit le tour du monde et provoqua le dégoût mêlé de peur. Au printemps 97, ce fut le tour de Dolly, la brebis écossaise clonée par I. Wilmut et K. Campbell. En Suisse, à l'approche de la votation populaire sur l'initiative «Pour la protection génétique» (juin 98), le débat sur le génie génétique prit une ampleur sans précédent.

Certes, depuis le Néolithique, l'homme n'a cessé de produire des artefacts\* dont l'agriculture et l'élevage ont bénéficié. Mais, avec la possibilité de modifier le génome, des espèces nouvelles peuvent désormais être obtenues en une génération. Des fruits sans pépins jusqu'aux microorganismes à tout faire, digérant les hydrocarbures, résistent au froid ou synthétisant l'insuline humaine, la gamme est infinie. Toutes ces réalisations sont susceptibles de modifier en profondeur les écosystèmes existants<sup>77</sup>. Traumatisés par l'expérience d'Hiroshima-Nagasaki et effrayés par les nouveaux pouvoirs de la biologie moléculaire, les chercheurs avaient, à la demande de Paul Berg, observé un moratoire (1974). Ils reprirent les recherches une année plus tard, tout en adoptant une réglementation concement la poursuite des travaux. Ces prescriptions n'ont pas force de loi, mais elles se présentent aux chercheurs comme une obligation, à laquelle ils sont tenus de se conformer<sup>78</sup>. Il semble aujourd'hui que ces précautions ne soient plus suffisantes, notamment en raison de la commercialisation des produits dérivés de la biotechnologie.

<sup>76</sup> ROUGERIE, F., SALVAT, B. et TATARATA-COURAUD, M., «La "mort blanche" des coraux», *La Recherche*, 1992/245, p. 826-834.

<sup>77</sup> DARBON, P. et ROBIN, J., *Le jaillissement des biotechnologies*, Paris, Fayard (Fondation Diderot), 1987. GROS, F., *La civilisation du gène*, Paris, Hachette, 1989. RUSSO, E. et COVE, D., *Génie génétique, rêves et cauchemars*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 1996 (éd. orig. 1995, trad. G. Reymond).

<sup>78</sup> Régulièrement, la «Commission Suisse Interdisciplinaire pour la Sécurité Biologique dans la Recherche et dans ses Applications Techniques» rappelle aux membres des sociétés de biologie expérimentale les directives internationales en matière de génie génétique et leur application à la recherche sur le sol helvétique. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, les scientifiques ne sont pas autorisés à faire n'importe quoi dans ce domaine. C'est heureux, et il faut que cela se sache. Ils sont trop souvent accusés à tort d'être des apprentis-sorcières inconscients.

**Armes nucléaires : comment s'en débarrasser?**

# LA RECHERCHE

**LES FORÊTS TROPICALES EN SURSIS  
SCIENCE ET MIRACLES • LA MÉTALLURGIE DES POUDRES**

**FAUT-IL AVOIR PEUR  
DU GENIE GENETIQUE?**

**DOSSIER  
SPECIAL**

M 08-270-38,00 F

MENSUEL N° 270 NOVEMBRE 1994 38 FRANCS

08-270-3800

Fig. 12 : page de couverture de *La Recherche*, novembre 1994/270

Avant d'énumérer les peurs suscitées par cette nouvelle technologie, il convient de distinguer trois sortes d'opération pouvant être réalisées par « chirurgie » génétique.

### ***Transgénose sur des cellules somatiques***

Le transgénose consiste à greffer un gène dans des cellules isolées, généralement des cellules sanguines ou médullaires. Les cellules modifiées peuvent être ensuite réintroduites dans l'organisme, auquel elles confèrent de nouvelles propriétés, sans pour autant modifier sa descendance, puisque cette opération ne porte pas sur des cellules reproductrices. Cette procédure était, jusqu'à récemment, interdite sur l'homme. La première tentative fut celle de Cline en 1980, qui cherchait à soigner deux malades atteints de thalassémie; il fut licencié pour avoir injecté des cellules modifiées aux malades. L'interdiction de réimplanter des cellules modifiées à des êtres humains fut levée aux États-Unis : depuis 1990, quelques médecins américains ont reçu l'autorisation de pratiquer la transgénose à but thérapeutique. Du point de vue éthique, ces manipulations posent les mêmes problèmes que la greffe d'organe, sans en présenter les difficultés techniques et immunologiques.

### ***Transgénose sur des gamètes ou sur l'embryon***

Si la transgénose a lieu sur l'œuf ou l'embryon, toutes les cellules de l'organisme seront ensuite porteuses de la modification introduite, donc sa descendance éventuelle aussi. Il est possible d'effectuer une transgénose lors d'une fécondation in vitro. Les questions éthiques et juridiques deviennent alors délicates, car il s'agit de modifier le génome d'un individu qui n'existe pas encore (et non pas seulement de quelques cellules d'un individu déjà existant et qui disparaîtront avec lui). On voit évidemment tout l'intérêt médical d'une telle intervention, mais on ne peut s'empêcher de craindre la dérive accidentelle ou eugénique, si la manipulation d'embryons humains était autorisée et généralisée.

### ***Clonage***

Le clonage est une technique de reproduction permettant d'obtenir de multiples copies du même individu (gène, cellule, tissu, organisme). Ce terme s'applique à divers processus qu'il convient, là encore, de distinguer.

La duplication des acides nucléiques au moyen de la PCR (*polymerase chain reaction*) a notamment pour but de fournir suffisamment de substrat pour analyser la séquence et la composition des gènes, ou pour les modifier. Le clonage de cellules isolées ou de microorganismes fournit des populations homogènes dont le comportement peut être étudié sans risque de contamination par d'autres souches. Les organismes qui se multiplient par division (parthénogénèse) ont une descendance identique à eux-mêmes, sauf en cas de mutation. Les êtres à reproduction sexuée proviennent de la fusion d'un gamète mâle (spermatozoïde) avec un gamète femelle (ovocyte). L'œuf ainsi formé devient, par multiplication cellulaire, un embryon. Si celui-ci se divise avant le stade de la différenciation, il en résulte plusieurs embryons identiques (jumeaux univitellins). Pour produire cela expérimentalement, il faut transférer le patrimoine génétique d'une cellule donneuse dans un ovocyte d'accueil, dont le noyau a été excisé, et réimplanter l'œuf ainsi obtenu dans l'utérus d'une femelle

porteuse<sup>79</sup>. Cette opération fut d'abord réalisée chez la grenouille dans les années cinquante, puis chez la brebis (1984), la vache (1986) ou le lapin (1990), avec un taux d'échec variable selon la taille du mammifère. Avec Dolly, la nouveauté résidait dans le fait que l'opération fut conduite non pas à partir de cellules embryonnaires, totipotentes, mais à partir de cellules adultes prélevées dans la glande mammaire de sa «mère»<sup>80</sup>. Jusqu'alors, cela était tenu pour impossible. Certains chercheurs émirent des doutes, et les vérifications sont en cours. Ce ne sont toutefois pas ces considérations scientifiques qui émurent le public, mais bien davantage l'éventualité du clonage humain<sup>81</sup>.

Au premier abord, l'idée d'avoir affaire à une copie conforme, qui aurait les mêmes défauts et les mêmes qualités – physiques tout au moins – que le soi original, rebute et dérange. En revanche, la possibilité de disposer d'un réservoir de pièces de rechange en cas de maladie ou d'accident pourrait, moyennant le sacrifice de l'un des doubles, permettre de réparer l'autre, voire d'allonger considérablement sa vie. Les réserves de clones\* pourraient-elles remplacer, à terme, les banques d'organes ?<sup>82</sup>

*«Les techniques de reproduction artificielles ne risquent-elles pas alors d'être une "solution finale" plutôt qu'une réponse à un "malaise dans la civilisation" qui s'étend aujourd'hui au malaise de l'espèce? La finalité de la PMA (procréation médicale assistée), avec les dérives et les conséquences qu'elle entraîne dans le domaine génétique, étant, selon moi, l'extinction de l'être humain tel qu'il a été conçu jusqu'à maintenant au sens propre et au sens figuré. [...] Extinction ou extermination douce, autoprogrammée, de l'être humain, race inférieure ou imparfaite parce que "née d'une femme", au profit d'un mutant d'une espèce supérieure, enfant des hommes ou plutôt de l'Homme.»<sup>83</sup>*

Excepté la fission de l'atome, aucune innovation scientifique et technique n'a suscité autant d'angoisse que les manipulations génétiques. Le malaise vient du fait que ces expériences ravivent le «complexe Frankenstein»<sup>84</sup>. Parmi les nombreuses craintes exprimées, le spectre de l'eugénisme l'emporte largement sur la peur de l'accident. Dans un article intitulé «Des enfants parfaits, trop parfaits», la sociologue munichoise E. Beck-Gernsheim déclarait, en 1991 déjà :

*«Conscients de leurs responsabilités, les parents devront se demander si leur propre "matériau génétique" répond aux exigences de l'époque ou bien s'ils ne feraient pas mieux d'avoir recours à des dons d'ovules ou de sperme soigneusement sélectionnés bien évidemment. [...] Aux États-Unis, les personnes intéressées peuvent recevoir un catalogue où les donneurs de sperme ou les mères porteuses sont présentés selon des caractères prédéfinis. À partir de là, les clients peuvent ou plutôt doivent choisir. Mais s'il est question de choix, pourquoi ne pas faire alors le meilleur ? [...] Le fait d'avoir des enfants représente aujourd'hui un handicap selon les critères de l'économie de marché. Voilà la raison pour laquelle tant de femmes sont prêtes à utiliser le diagnostic*

<sup>79</sup> Pour les détails de la manipulation, cf. POSTEL-VINAY, O. et MILLET, A., «Comment ça va Dolly ?», *La Recherche*, 1997/297, p. 50-63.

<sup>80</sup> Dolly est en réalité la demi-soeur de la brebis qui fournit le matériel génétique et la demi-soeur de celle qui fournit les ovocytes d'accueil. Fille adoptive, de sa mère porteuse, la seule chose sûre est qu'elle n'a pas de père !

<sup>81</sup> Pour une revue des techniques de clonage, des risques et des problèmes éthiques qui lui sont liés, cf. VIDAL, M., «Le clonage, réalité technique et valeur éthique», *Concilium* 1998/275, p. 131-142.

<sup>82</sup> HOLUB, M., L'homme pourra-t-il créer son double ?, *Supplément de L'HEBDO*, 27 décembre 1991/52, p. 22-24.

<sup>83</sup> DE VILAINÉ, A.-M., «Sortir de l'histoire», in TESTART, J. (éd.), *op. cit.*, 1990, p. 154.

<sup>84</sup> VANDEGISTE, P., «Des souris et des hommes. Le hideux peut se révéler humain, et le sympa monstrueux», *L'Événement du Jeudi*, 18-24 juillet 1996, p. 48.

*prénatal. Elles souhaitent recourir à de tels procédés pour contrebalancer le risque de l'âge, pour oublier la peur de l'enfant handicapé. Dans leur vie professionnelle et personnelle, elles ont bien assez à faire avec un enfant en bonne santé.»<sup>85</sup>*

La crainte de mettre au monde un enfant handicapé est considérée comme légitime par les milieux médicaux, d'où la possibilité d'avorter si une trisomie\* ou une déficience grave est détectée assez tôt. Au fur et à mesure que progresse la connaissance du génome humain, les tests prénataux vont se développer. Faut-il craindre que cela n'entraîne une discrimination à l'égard des handicapés ?

*«En banalisant les procédés de dépistage, on peut en arriver à changer le regard de la population sur le handicap et la maladie et à ressentir tout écart de la "normalité" comme une limite intolérable.»<sup>86</sup>*

Un eugénisme feutré<sup>87</sup> s'introduirait donc par le biais des représentations symboliques et de l'intériorisation des nouvelles conduites sociales.

Juste derrière la peur de l'eugénisme se profile celle des chimères. Il est vrai que certains biologistes se sont ingéniés à apparier des gènes d'espèces différentes ou à mélanger des cellules embryonnaires provenant d'animaux qui ne s'accouplent normalement pas. Ces expériences rarissimes furent néanmoins montées en épingle<sup>88</sup>. C'est d'autant plus regrettable que la fabrication de monstres en série n'a guère d'intérêt scientifique et que les chances de succès sont minimales. En effet : les modifications importantes du génome sont le plus souvent létales ou donnent naissance à des hybrides stériles. Généralement, les organismes transgéniques ne diffèrent de l'espèce naturelle par quelques gènes.

La boîte de Pandore du génie génétique n'est pas vide pour autant. La dissémination des organismes génétiquement modifiés (OGM) dans l'environnement inquiète non seulement les écologistes, mais encore les agriculteurs. Certaines plantes peuvent être protégées des herbicides ou des prédateurs par l'introduction d'un gène résistant à ces agents, mais il n'est pas exclu que ce gène puisse se transmettre aux espèces sauvages par la pollinisation.

*«L'apparition d'insectes résistants oblige, en dépit des promesses, à recourir encore plus aux produits chimiques pour préserver les cultures. Cela correspond sans doute aux intérêts de l'industrie, mais pas à ceux de la société ni des paysans. [...] Ainsi, le génie génétique détruit les méthodes de culture durable et écologique et conduit à la dépendance absolue d'un petit nombre de multinationales agro-chimiques.»<sup>89</sup>*

<sup>85</sup> BECK-GERNSHEIM, E., «Des enfants parfaits, trop parfaits», *Supplément de L'HEBDO*, 1991/52, p. 28-30.

<sup>86</sup> SCHOCHENHOFF, E., «L'homme, comme la brebis ? Réflexions éthiques et théologiques sur l'usage de la technologie génétique», *Concilium*, 1998/275, p. 116. La même tendance était déjà signalée par SANDOZ, Th., «Le retour de l'eugénisme ?» *L'Impartial*, 6 août 1996, p. 24 : «Il n'est pas impossible que la grande diffusion de divers tests prénataux, aubaine commerciale pour les grandes industries de la santé, signe le retour d'un eugénisme larvé et parfaitement admis par le plus grand nombre.»

<sup>87</sup> GAVARIN, L., «Experts et législateurs de la normalité de l'être humain : vers un eugénisme discret», in TESTART, J. (éd.), *Le magasin des enfants*, Paris, Bourin, 1990 p. 170.

<sup>88</sup> HUNZIKER, E., *Der Wehn des Nachbarn. Gentechnologen bauen ihre Welt*, Zürich, Rauhreif Verlag, 1990.

<sup>89</sup> BAUMANN, M., directeur du département d'information sur l'agriculture et l'environnement chez Swissaid, *Vers un développement solidaire*, 1997/143, p. 11-12.

Enfin la crainte que les assureurs exigent de leurs clients la présentation de leur carte génétique avant de fixer le montant des primes, ou que les employeurs fassent de même avant d'embaucher, ajoute à la méfiance que suscite le projet de décrypter le génome humain.

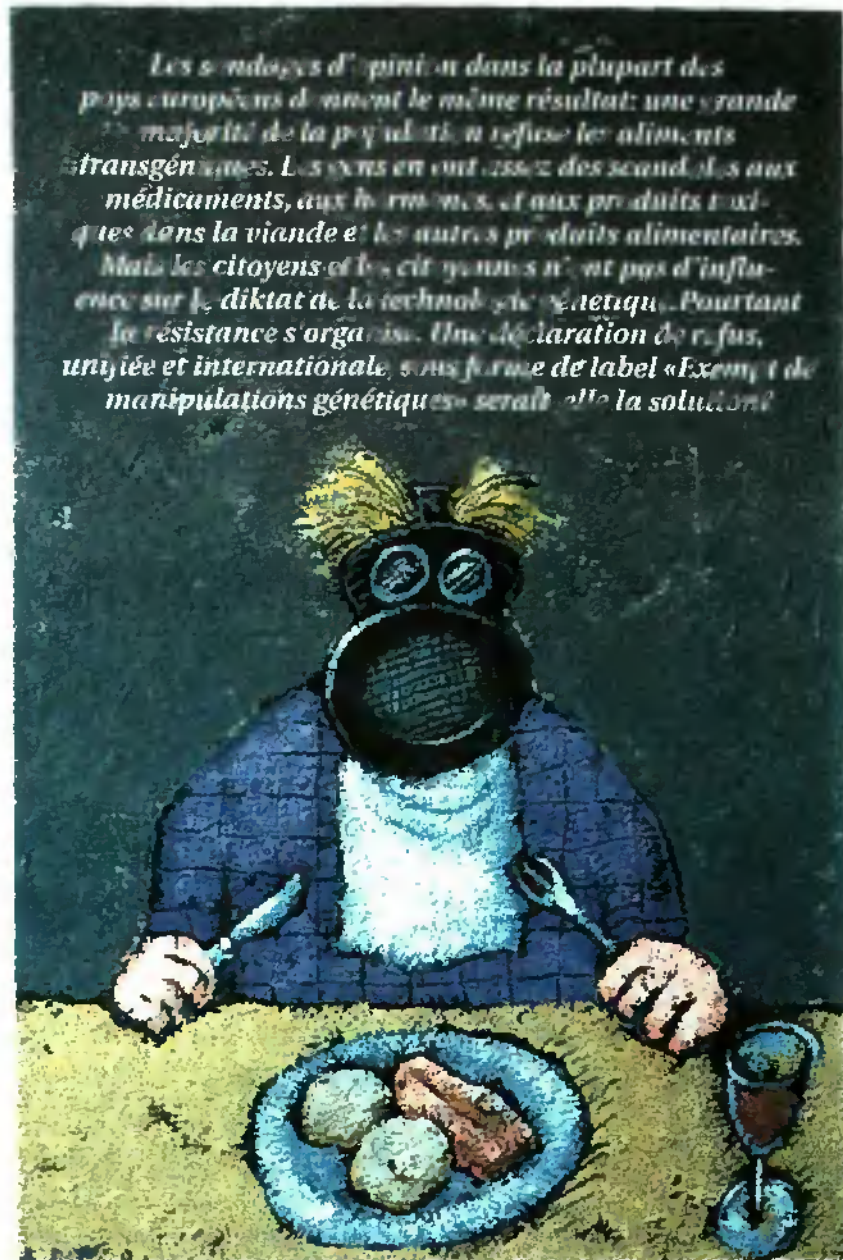
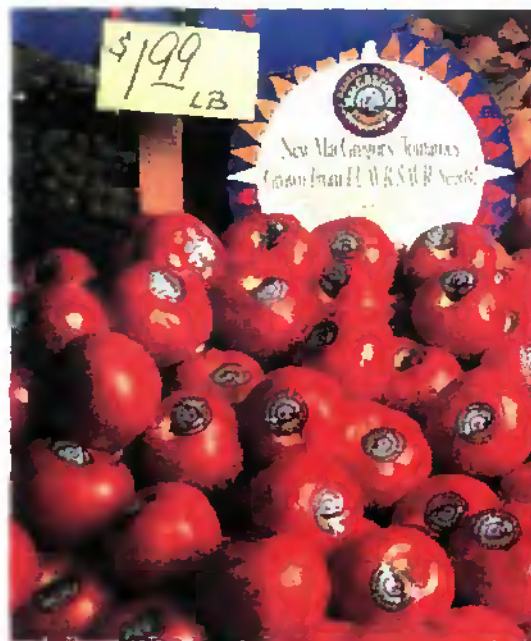


Fig. 13 : illustration tirée de *écologie !*, 1998/1, p. 6.



## Le génie génétique débarque dans les champs et dans nos assiettes!

Maïs transgénique\* et coton manipulé soi-disant résistant aux insectes: l'actualité génétique est chargée et autonome. Dernière nouveauté en date: une demande d'importation en Suisse pour du soja résistant à un herbicide total, déposée auprès de l'Office fédéral de la santé publique. Longtemps confiné dans les laboratoires, le génie génétique débarque sur les champs de la planète et bientôt dans nos assiettes. Les récents développements scientifiques montrent que cette nouvelle technologie comporte des risques écologiques, des menaces pour la diversité biologique, des effets socio-économiques négatifs et des impacts néfastes sur la salubrité publique. Examinons-les un à un et pesons les intérêts des consommatrices et des consommateurs avant qu'on ne se dise qu'il est trop tard.



*Flavr-Savr, la nouvelle tomate transgénique américaine qui se conserve plus longtemps et qui est transportée d'un bout à l'autre de l'Amérique du nord! Toutefois, trop douce, elle résiste mal aux chocs et doit être cueillie immédiatement ce qui renchérit son prix de revient. Résultat: on la transforme en purée pour la vendre notamment en Angleterre.*

*(Photo: Dukan)*

## 2.3 Bilan provisoire

Les menaces suscitées par l'arsenal nucléaire, l'épuisement des ressources naturelles, la pollution ou les biotechnologies ont réveillé des engoisses ancestrales. L'espèce humaine se trouve non seulement à la merci des ceprices de la nature, mais elle a récemment conquis le pouvoir effectif de compromettre sa survie, voire celle de toute vie terrestre. Cette révélation est profondément troublante. Elle mérite une analyse approfondie, qui fera l'objet des chepitres suivants, mais dont nous livrons ci-dessous une première ébauche.

L'analyse des récits de vulgarisation scientifique relatifs à la fin du monde peut être conduite de multiples points de vue.

***Du point de vue formel***, les scénarios de fins naturelles du monde se présentent généralement sous la forme d'un récit, alors que les fins du monde à cause humaine revêtent l'allure de prophéties. La mort de l'Univers, l'extinction du Soleil ou la diminution d'intensité du champ magnétique terrestre s'essortissent de conjectures sur les réactions possibles de l'humanité future à ces phénomènes. Les scénarios dans lesquels la responsabilité humaine est impliquée comprennent en outre des exhortations et des jugements. L'emploi du conditionnel alterne avec celui du futur, ce qui confère au discours un statut hybride entre l'hypothèse et la prédiction. Plus le discours vise un public large, plus il devient affirmatif et stéréotypé, si l'on entend par stéréotypie la répétition des associations qui conduisent à la généralisation d'une opinion. L'auteur se réfère toujours à des faits scientifiques ou à la parole de savants. Il est curieux de constater que les mêmes métaphores, les mêmes références et les mêmes conclusions se retrouvent assez souvent d'un texte à l'autre, indiquant que, malgré la pluralité des voix qui s'expriment, leurs sources sont relativement homogènes.

***Du point de vue épistémologique***, la continuité entre les fins du monde naturelles et les fins à cause humaine est attestée par le nomadisme des explications. Ce fait, bien connu des savants et des épistémologues, échappe à la majeure partie de l'opinion publique. Comment pourrait-elle savoir, en effet, que ce sont les résultats d'études sur l'atmosphère vénusienne qui contribuèrent à documenter l'accroissement de l'effet de serre terrestre, dû à l'utilisation des combustibles fossiles, à la culture du riz ou à l'élevage des troupeaux ? Comment imaginer que l'étude des éruptions volcaniques viendrait accréditer le scénario de l'hiver nucléaire ? Inversement, comment les conséquences d'une explosion nucléaire ont-elles pu suggérer l'hypothèse qu'une comète tueuse est responsable de l'extinction des grands reptiles ? En matière d'explication, n'aurions-nous affaire qu'à une grande tautologie ?

Dans certains cas, il est scientifiquement impossible de faire la distinction entre phénomènes naturels et phénomènes de civilisation. L'humanité ne sait pas si sa responsabilité est engagée dans le réchauffement du climat, la progression des déserts ou l'amincissement de la couche d'ozone. En revanche, la pression exercée sur l'environnement par l'explosion démographique est un fait bien établi. Comment se fait-il qu'il soit beaucoup plus souvent question du réchauffement du climat et de ses dangers potentiels que des maux bien réels dus à la prolifération de la race humaine ? Ce constat vaut aussi bien pour les médias de masse que pour les revues de vulgarisation scientifique et la littérature produite par les associations de protection de la nature.

**Sur le plan iconographique**, nous avons privilégié les pages de couverture des journaux de vulgarisation et l'imagerie destinée au grand public. Dans la presse écrite, l'illustration est seconde, puisqu'elle est choisie après coup, en fonction du texte : elle renforce son message ou, au contraire, le rend ambigu, voire le contredit (cf. Fig. 8). Nous avons sélectionné des représentations qui amplifient le message catastrophiste – ce qui est le plus souvent le cas – pour montrer le pouvoir suggestif de l'image sur la réception du texte.

**Sur le plan thématique**, nous nous contentons, pour l'instant, de signaler deux aspects des récits de vulgarisation scientifique : le type de temporalité qu'ils postulent et la conception de l'homme qui découle de la finitude probable du monde.

### 2.3.1 Type de temporalité

Dans ces récits, la temporalité se donne à percevoir sous la forme de schémas cycliques, d'une progression discontinue ou d'une évolution linéaire quasi inéluctable. La plupart des scénarios du siècle dernier typaient une évolution linéaire suivie d'une fin certaine, inscrite dans les lois de la nature. Mais cette fin était dédramatisée car repoussée dans un avenir suffisamment lointain pour ne provoquer que des angoisses métaphysiques. On s'inquiétait davantage de l'avenir de la société et de l'industrie que du destin de la nature. Les récits actuels ont de la temporalité une représentation beaucoup plus hétérogène.

– On trouve des modèles cycliques purs comme celui de l'Univers pulsant, assorti d'un Éternel Retour. Ce modèle constitue la réplique parfaite des cycles de la mythologie indo-européenne antique. Il repose sur le postulat que l'univers peut rebondir et redonner naissance à la vie, sous quelque forme que ce soit.

– On trouve également des modèles en spirale, avec régression périodique et redémarrage à un niveau moindre de complexité, ou des modèles à bifurcation. Ils se basent sur des catastrophes d'ampleur suffisante pour perturber durablement la vie : variations climatiques, épidémies, catastrophes nucléaires partielles, bref tous les cataclysmes graves mais non suffisants à faire disparaître la vie de la surface terrestre.

– Enfin, l'on trouve des modèles où la flèche de l'évolution est unidirectionnelle et continue : ni l'épuisement des ressources naturelles non renouvelables ni les manipulations génétiques ne laissent place à des rebroussements spontanés. Pour cette catégorie de représentations, l'évolution est entrée dans une phase dramatique. La nature n'a plus le temps pour elle, comme à l'époque de Jules Verne, bien au contraire : de l'inquiétude plus ou moins discrète des savants à l'état d'urgence proclamé par les écologistes, le temps du monde est fini, c'est-à-dire limité.

Concernant le cas particulier de l'extinction du Soleil, on peut s'étonner que les vulgarisateurs ne fassent que rarement allusion à la durée moyenne de vie des espèces vivantes, lorsqu'ils envisagent pour l'humanité la possibilité d'émigrer sur une autre planète habitable. Cette difficulté n'est toutefois pas passée complètement inaperçue.

*«La vie d'un homme s'étend sur une durée dérisoire : moins d'un siècle. Pour lui, tout se joue dans cette brève durée : il est heureux ou malheureux, généreux ou malfaisant, utile ou futile. Un cran plus haut, le même problème se pose d'abord pour chaque famille, puis pour chaque culture, puis pour l'espèce humaine tout entière.»*

*Dans ce dernier cas, l'unité de temps est le million d'années. Il serait présomptueux d'imaginer que notre espèce durera autant que le système solaire sera habitable, c'est-à-dire quelques milliards d'années ou encore qu'elle émigrera de galaxie en galaxie pour survivre autant que l'univers. Encore une fois, l'échelle des temps, les efforts d'imagination mettent ces perspectives au rang de la littérature ou de la spéculation gratuite.»<sup>90</sup>*

*«Autour du Soleil, il n'y a pas de planète de rechange. Les éventuelles planètes autour d'autres étoiles sont si éloignées qu'à vue d'homme il est exclu d'espérer les visiter : la prochaine étoile, Proxima du Centaure, est à 4,3 années-lumière, soit 43.000 milliards de kilomètres. Même en disposant d'une source d'énergie permettant d'atteindre le dixième de la vitesse de la lumière, l'aller et retour durerait près d'un siècle. Quelques hommes pourront non conquérir, mais explorer l'espace. L'humanité ramera sur la Terre. Le "pas en avant" accompli le 20 juillet 1969 est en réalité un pas vers une meilleure compréhension de la condition humaine : nous sommes pour longtemps, et sans doute définitivement, assignés à résidence sur notre planète.»<sup>91</sup>*

### 2.3.2 La conception de l'homme

Pour ce point, il convient de traiter séparément des fins naturelles et des fins à cause humaine, car le statut de l'homme n'est pas le même dans les deux cas.

#### Fins naturelles

L'humanité n'est actuellement pas en mesure de conjurer les catastrophes naturelles. Si l'état des connaissances astronomiques autorise une prédiction chiffrée de l'extinction du Soleil ou de l'épuisement du carburant cosmique, l'état actuel de la technologie ne nous permet pas d'influencer l'évolution de l'univers, la dérive des comètes ou l'inversion des pôles magnétiques. Les colères de la terre et les caprices du climat ne sont guère prévisibles. Le seraient-ils que nous manquerions néanmoins des moyens d'empêcher la terre de trembler et les typhons de semer la désolation. Imparables, sinon totalement imprévisibles, les catastrophes naturelles révèlent d'abord l'impuissance humaine. Dans ces systèmes, l'homme n'est qu'une donnée passive. Au mieux, il peut réagir et s'adapter. Malgré tout le pouvoir dont la technoscience est investie par ses détracteurs comme par ses adulateurs, elle ne nous garantit pas la maîtrise de notre environnement.

Ce sont paradoxalement les menaces les plus lointaines ou les plus improbables qui reviennent le plus souvent sous la plume des vulgarisateurs. La fascination exercée par les phénomènes d'origine céleste (voracité des trous noirs, extinction des étoiles ou comètes tueuses) prime largement sur la peur engendrée par les bouleversements géologiques ou climatiques naturels. Il est vrai que les conséquences désastreuses de ceux-ci ne furent jamais fatales à la vie, même lorsqu'elles détruisirent 90% des espèces existantes. Seule l'extinction définitive de la vie semble véritablement interpeller l'être humain sur sa finitude. Or cette finitude lui paraît inacceptable.

*«Entre tous les "modestes espoirs des êtres humains", celui de la survie de l'humanité est vraiment le plus modeste, puisqu'il ne fait qu'ouvrir la possibilité de tous les autres. En l'affirmant, nous ne demandons rien encore quant à la justice, à la liberté, au bonheur ou à tout autre valeur que nous pourrions souhaiter qu'apporte l'existence. Il ne s'agit pas même là de notre survie personnelle, mais seulement de la survie de*

<sup>90</sup> NEIRYNCK, J., «Le commencement et la fin, grandeur et servitude de la cosmologie», *L'Impartial*, mardi 27 novembre 1990, p. 32.

<sup>91</sup> JACQUARD, A., *Voici le temps du monde fini*, Paris, Seuil, 1991, p. 8.

*quelque chose. Nous réclamons l'assurance que lorsque nous mourrons en tant qu'individus, destin que nous savons inéluctable, l'humanité au moins ne disparaîtra pas.»<sup>92</sup>*

Pourtant, la fin de la vie équivaut, à l'échelle de l'humanité, à la mort individuelle normale : la condition de nature serait-elle inacceptable ? Il semble que oui : «*tout plutôt que la mort*», statuait A. Alter, et J. Schell demande ici «*la survie de quelque chose*», présentée comme exigence minimale, indispensable à enrayer le désespoir.

Depuis que la modernité fit voler en éclats les certitudes religieuses relatives à l'au-delà et les promesses de vie éternelle, l'homme ne sait plus comment chasser le spectre de l'absurdité. Pour redonner sens à son aventure, il est tenté de solliciter les théories scientifiques, en vue d'élaborer une nouvelle cosmologie. L'enjeu est de taille : il s'agit de retrouver une place dans ce cosmos dont il s'éjecte lui-même, depuis la Renaissance, au moyen de la science précisément. Oui, mais la science a changé, dit-on. C'est ce qu'il conviendra d'examiner (cf. chapitre 4).

### **Fins à cause humaine**

Autant la menace nucléaire que les possibles dérives du génie génétique attestent que l'homme est non seulement faillible, mais capable du pire : le produit le plus sophistiqué de l'évolution a conquis le pouvoir de s'autodétruire, voire d'anéantir l'aventure – peut-être unique – de la vie. Ce constat éclaire la condition humaine d'un jour inquiétant, sinon nouveau : le savoir est potentiellement mortel. Le 6 août 1945, la science a connu le péché, on l'a dit et répété après Oppenheimer :

*«À Hiroshima, tous les physiciens perdirent leur innocence comme Adam quand il eut mangé la pomme. Ils découvrirent qu'ils étaient nus, qu'ils n'étaient pas innocents, que la recherche la plus pure pouvait être souillée par le mal absolu, sans qu'on le sache, sans qu'on le veuille, sans qu'on puisse s'y opposer.»<sup>93</sup>*

Puis on s'est habitué à vivre en sursis, d'autant que d'autres menaces se profilaient à l'horizon. Vivé par la crise pétrolière, l'épuisement des ressources naturelles devint la hantise des années soixante-dix : l'arrêt de mort de la croissance économique, avec son cortège de pénuries et de famines faute de combustible, traduisait le second principe de la thermodynamique à l'échelle de la société. Puis la récession des économies occidentales fit taire le discours du salut par la croissance zéro. Ses effets n'étaient pas de type à convaincre les industriels et les ménages. Les années quatre-vingts ont modulé le thème de la pollution dans toutes les tonalités.

*«Or donc, c'est dans ces années-là que se manifestèrent quelques intérêts, disparates d'abord, plus nombreux ensuite mais terriblement confus, pour des mesures anodines de teneurs en pesticides dans les plantes, en mercure dans les poissons, en radioactivité dans l'air ou dans l'eau. [...] On se mit à parler de réchauffement, d'effet de serre, de modification des climats; en fait, on découvrait, mais on ne le savait pas encore, que la fin du monde, celle de notre monde, était possible. Plus exactement, des fins du monde l'étaient. Et même si rien n'était certain, la probabilité était devenue non nulle, à l'insu de tous. À l'insu ? Pas vraiment, parce*

<sup>92</sup> SCHELL, J., *The Fate of the Earth*, New York, Knopf, 1982 (cité par SAGAN, C. et TURCO, R., *op. cit.*, 1991, p. 81).

<sup>93</sup> NEIRYNCK, J., *Le huitième jour de la création. Introduction à l'entropologie*, Lausanne, Presses polytechniques romandes, 1986, p. 15.

*qu'après tout l'espèce humaine aussi peut disparaître. Comme d'autres l'ont déjà fait. C'était l'essentiel, et tout le monde l'avait oublié.»<sup>94</sup>*

Non seulement l'homme joue avec les atomes, mange les intérêts et même le capital de la Terre, mais il la salit, modifie ses équilibres fragiles et accélère la disparition des espèces animales. Cela risque de lui coûter cher, très cher. Si l'air de Londres ou de New York est beaucoup plus respirable qu'au siècle dernier, si les eaux domestiques sont devenues potables, le catalogue des malheurs n'était pas épuisé pour autant. Inéluctablement, avec le bois, le charbon ou le pétrole, l'homme réchauffe l'atmosphère. Avec l'effet de serre, l'humanité atteint la dimension tragique du péché universel. Comme le dit l'économiste Simon, non sans humour, «pour l'homme, c'est un défaut mortel d'exister».

Les récits de fin du monde à cause humaine sont l'écho d'un drame anthropologique : le mal est en l'homme. Une échappatoire consiste à rechercher des boucs émissaires, et la technoscience (ou l'économie de marché) fait merveilleusement l'affaire. Or la science comme l'économie sont, jusqu'à nouvel avis, des produits humains et non des forces sumaturelles démoniaques.

*«À la recherche d'un nouvel ennemi qui nous ferait nous unir contre lui, nous en sommes venus à penser que la pollution, la menace du réchauffement de la Terre, la pénurie d'eau, la famine et le reste étaient de bons candidats. Tous ensemble, avec en plus leurs interactions, ces phénomènes constituent effectivement la commune menace qui appelle la solidarité de tous les peuples. Mais en les désignant comme l'ennemi, nous tombons dans un piège que nous avons déjà dénoncé, à savoir prendre à tort les symptômes pour les causes. Tous ces dangers sont provoqués par l'action de l'homme et ne seront surmontés que s'il modifie sa mentalité et son comportement. Le véritable ennemi, au fond, c'est l'humanité elle-même.»<sup>95</sup>*

Les scénarios de fin du monde posent, en des termes renouvelés, deux questions fondamentales : celle de la finitude de la vie et celle de la faillibilité humaine. À partir de ce constat, nous formulons deux hypothèses :

**1. Du big bang aux scénarios de fin naturelle du monde, les sagas de la vulgarisation scientifique fonctionnent comme des récits potentiellement mythogènes\*, qui ont pris le relais des anciennes cosmogonies.**

**2. Les récits de fin du monde à cause humaine s'apparentent aux prophéties apocalyptiques. Ils tiennent lieu d'apocalypses séculières, visant le salut de l'homme et de la nature.**

<sup>94</sup> CASGHA, J.-Y., Préface de l'ouvrage de VAN INGEN, F., *Les fins du monde*, Paris, Laffont, 1991, p. 10.

<sup>95</sup> KING, A. et SCHNEIDER, B., *Questions de survie*, op. cit, 1991, p. 109.

Avant d'étayer ces deux hypothèses en appliquant aux scénarios de fin du monde les grilles herméneutiques du mythe et de la prophétie apocalyptique, il nous a paru judicieux de faire un détour par la littérature de science-fiction et par la philosophie contemporaine.

La raison de s'intéresser à la science-fiction provient de la difficulté, rencontrée à plusieurs reprises, de faire la distinction entre ce qui relève de la vulgarisation scientifique et ce qui résulte de la fabulation ou de la dérive incontrôlée de l'interprétation des données scientifiques. Il ne faut pas trop rapidement associer cette dérive à de la malhonnêteté intellectuelle ni la réduire au désir de faire sensation. Si soupçon il y a, c'est que les scénarios de catastrophe soient davantage le reflet des fantasmes de l'imaginaire social que des menaces pesant réellement sur la vie. L'étude de la fin du monde mise en intrigue dans les romans d'anticipation devrait nous renseigner sur ces fantasmes et permettre de saisir en quoi la fiction diffère de la prospective.

La raison d'interroger les philosophes procède d'un autre doute, à savoir que la fin de la biosphère serait une obsession propre aux scientifiques et aux écologistes. Il importe de voir en quels termes les héritiers de la culture humaniste parlent de la fin et s'ils s'inquiètent aussi de la finitude de la nature ainsi que de la responsabilité de l'homme en la matière.

*«La science-fiction est un univers plus grand que l'univers connu. Elle dépasse, elle déborde, elle n'a pas de limites, elle est sans cesse au delà d'elle-même, elle se nie en s'affirmant, elle expose, pose et préfigure, elle extrapole. Elle invente ce qui a peut-être été, ce qui est sans que nul ne le sache, et ce qui sera ou pourrait être. Et, ce faisant, elle découvre. Elle est le plus extraordinaire défoulement que l'on puisse rêver et le meilleur tremplin pour aboutir, sans ouvrir des yeux trop ébaubis, à l'humanité qui viendra. Elle est avertissement et prévision, sombre et éclairante. Elle est le rêve d'une réalité autre et la réalisation des rêves les plus fous, donc les plus probables. Elle est aussi sublime et abjecte que l'homme, elle est l'homme en éternel projet, elle est l'homme inquiet, chercheur, fouineur, insatiable. Qui veut tout et qui l'aura, moins epsilon. Elle est l'homme dans tout ce qu'il a d'instable, de mal défini, de vivant et grommelant sur le chemin tortueux de l'éternité. Et l'épopée de notre espèce indissociable de sa Quête. L'Absolu.»<sup>1</sup>*

Pierre Versins

---

<sup>1</sup> VERSINS, P., *Encyclopédie de l'utopie, des voyages extraordinaires et de la science-fiction*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1972, p. 7.

## Chapitre 2

# LA FIN FANTASMÉE

### Sommaire

Ce chapitre, dont vous êtes le passager clandestin, sera lu avant d'être rédigé dans un univers antiparallèle au nôtre, où les causes suivent leurs effets. Pour plus de sécurité, le lecteur est prié de boucler son scaphandre, de redresser son esprit à la verticale et d'éteindre son pistolet désintégrateur de paradoxes. Le décollage aura lieu quatre secondes avant hier. Après un tour de reconnaissance dans la galaxie de l'imaginaire, les survivants de l'apocalypse se feront un plaisir de vous servir un cocktail d'artefacts naturels. Clonage rapide et banque de neurones à bord. Les toilettes et la corbeille à papier se trouvent au fond du couloir. L'ordinateur «Clair de Terre» vous souhaite un téléportage réussi.

### Argument

La fiction littéraire semble avoir existé depuis l'invention de l'écriture. Dans la galerie des ancêtres de la science-fiction (SF), P. Versins et J. van Herp<sup>2</sup> accrochent toute une série d'œuvres fantastiques, allant de la *Légende de Gilgamesh* aux *Voyages de Gulliver* ou à *Micromégas*. En suivant la filière des automates imaginaires, on pourrait remonter des robots intelligents aux trépieds automobiles d'Héphaïstos (XVIII<sup>e</sup> chant de l'Illiade), en passant par les machines à explorer le temps et le Golem de Prague. Pour entrer dans la SF, il est aussi possible de suivre la voie royale des utopies qui jalonnent la littérature, de l'*Atlantide* platonicienne à *La nouvelle Atlantide* baconienne puis au *Voyage en Icarie* de Cabet. Si la SF s'apparente aussi bien à l'épopée fantastique qu'à la futurologie et à l'utopie, son émergence, en tant que genre séparé, coïncide avec la première révolution industrielle. La plupart des commentateurs s'accordent aujourd'hui à dater sa naissance de 1817, année de la parution du *Frankenstein ou le Prométhée enchaîné* de Mary Shelley<sup>3</sup>. Le terme «science-fiction», n'apparut qu'en 1929, sous la plume de H. Gernsback, qui créa en 1926 la première revue de SF : *Amazing Stories*.

Il n'est cependant pas facile de définir la SF<sup>4</sup>, car ses thèmes sont multiples et ses orientations diverses; sa fonction ne se réduit pas à offrir un divertissement populaire. On l'a trop longtemps considérée comme une littérature de kiosque, limitée à inventer l'événir à partir de la science. D'ailleurs, si la *hard science*<sup>5</sup> connut son heure de gloire dans l'entre-deux-guerres, la science ne joue plus un rôle prépondérant dans les récits de la seconde partie du siècle. Le plus souvent, science et technique ne servent que de prétextes à une méditation sur le monde et sur l'existence.

<sup>2</sup> VERSINS, P., *Encyclopédie de l'utopie, op., cit., 1972*. VAN HERP, J., *Panorama de la science-fiction. Les thèmes, les genres, les écoles, les problèmes*, Verviers, Gérard, 1973.

<sup>3</sup> Aux yeux de J. Sadoul et de A. Lecaye, le roman de Shelley s'inscrit encore dans le sillage de la littérature fantastique. Les véritables pères de la SF seraient Poe, Verne et Wells. Cf. SADOUL, J., *Histoire de la science-fiction moderne*, Paris, Albin Michel, 1973. LECAYE, A., *Les pirates du paradis. Essai sur la science-fiction*, Paris, Denoël-Gonthier, 1981.

<sup>4</sup> BOGOANOFF, I. et BOGOANOFF, G., *L'effet science-fiction; à la recherche d'une définition*, Paris, Laffont, 1979.

<sup>5</sup> C'est sous cette appellation que sont regroupés les récits d'anticipation, qui se veulent scientifiquement fondés.

«La science n'intéresse la SF que dans la mesure où elle est la croyance dominante, la Grande Mère de toutes les explications et de bien des pseudo-explications du moment, la règle du jeu suprême qui justifie et structure tous les autres jeux.»<sup>6</sup>

Ces autres jeux participent de la critique sociale, de la reconstruction du réel et de l'interrogation sur les limites de la condition humaine. Avant de nous réveiller aux lendemains de l'apocalypse, examinons d'abord le dispositif qui va nous y propulser.

## I. LA SCIENCE-FICTION

### 1.1 Auteurs et lecteurs

Née en Europe avec J. Verne et H.G. Wells, la SF s'implante aux États-Unis sous l'impulsion de H. Gernsback. C'est là que paraissent les premiers magazines spécialisés : *Argosy*, *Amazing Stories*, *Science Wonder Stories*, *Astounding Stories*, *Weird Tales*. À ses débuts, la SF est soutenue par un petit groupe d'amateurs militants, qui communiquent grâce aux colonnes réservées au courrier des lecteurs et qui se rencontrent dans leurs clubs. C'est l'époque du *fandom* – domaine des fanatiques de SF – et des *fanzines*, magazines que produisent et s'échangent les *fans*. Lorsque J.W. Campbell prend la direction de la revue *Astounding* en 1937, il demande aux auteurs de prédire la civilisation de demain sur des bases scientifiques. «L'âge d'or» de la SF (1937-1945), voit fleurir le *space opera* sous la plume des grands ténors : I. Asimov, A.E. van Vogt, R.A. Heinlein, T. Sturgeon, L. del Rey, etc. Dès 1939, le monde de la SF se réunit annuellement lors des «conventions internationales».

Après la guerre, la SF prend une tournure plus littéraire et de nouvelles revues paraissent, dont *The Magazine of Fantasy and Science-Fiction* et *Galaxy*. La critique sociale et les contre-utopies prennent le pas sur les hymnes au progrès. Les «verniers» cèdent le devant de la scène aux «wellsiens», et la SF entre dans ce que les spécialistes appellent «l'âge classique». Les amateurs de SF forment une communauté bien structurée, qui fonde en 1953 le prix Hugo, décerné pour la première fois à Alfred Bester pour *The Demolished Man*.

Au début des années soixante, le nombre des magazines américains – une quarantaine – chute à six ou sept. Les anthologies et les livres prennent leur relève, et la SF fait enfin son entrée dans les librairies. Le changement d'orientation amorcé dans la décennie précédente s'affirme notamment sous la plume de P.K. Dick, R. Zelazny, N. Spinrad, F. Herbert. Parallèlement à l'émergence d'une contre-culture (le mouvement *hippie*), la contestation de l'*American way of life* va croissant sur la scène sociopolitique : manifestations antiracistes, féministes, pacifistes (guerre du Vietnam?). La SF frise la littérature

<sup>6</sup> AZIZA, C. et GOIMARD, J., *Encyclopédie de poche de la science-fiction*, Paris, Presses Pocket, 1986, p. 13-14.

<sup>7</sup> Dans la préface à l'anthologie *Dark Stars* publiée en 1969, SILVERBERG, R. écrit : «Naguère, la masse de la science-fiction était écrite par de joyeux Rotariens anxieux de bondir vers l'avenir. C'était les années trente, alors que le futur avait plutôt bonne allure (spécialement lorsqu'on le comparait au présent), et les années quarante, quand la défaite de l'Axe ennemi bestial était censée ouvrir les portes de l'utopie. Mais un gros quignon de cet avenir a été grignoté déjà, depuis l'époque où la science-fiction était innocente, et ce morceau n'a pas si bon aspect. En comparant l'an 1963 de la fiction de 1938 à l'an 1963 de la réalité, les auteurs de science-fiction ont ressenti un obscurcissement de leur vision. Les hymnes entonnés à ce miracle qu'est la télévision en couleur ont moins de sens dès que l'écran paraît rouge du sang des meilleurs d'entre nous.» (cité par WOLLHEIM, D., *Les faiseurs d'univers. La science-fiction aujourd'hui*, Paris, Laffont, 1974. p. 139 [éd. orig. 1971, trad. P. Versins]).

engagée. De nouvelles préoccupations apparaissent : l'avenir s'assombrit et les scénarios de fin du monde se multiplient. «*Le futur n'est plus ce qu'il était !*»<sup>8</sup>

Depuis Verne, la tradition de la SF ne s'était guère perpétuée en France. J.H. Rosny Aîné, M. Renard, J. Spitz, R. Barjavel et quelques autres la sauvèrent toutefois de l'oubli. En 1951, les éditions *Fleuve Noir* lancent la collection *Anticipation*. Fin 1953 sont créées deux nouvelles revues : *Fiction* et *Galaxie*. Le *Rayon Fantastique*, qui n'avait jusqu'en 1954 édité que des auteurs anglo-saxons, révèle F. Carsac<sup>9</sup>. La même année, P. Versins fait ses débuts aux éditions *Métal*. Lentement mais sûrement, la SF française prend son envol, à côté des traductions américaines qui déferlent sur le marché. Il faut toutefois attendre la fin des années soixante pour que le grand public apprécie le talent de P. Boulle, A. Darémieux, P. Curval<sup>10</sup>, G. Klein ou S. Wul<sup>11</sup>, alors qu'apparaissent les premiers textes de J.-P. Andrevon et de P. Pelat. En 1972, J. Sadoul crée le prix Apollo qui récompense le meilleur ouvrage paru dans l'année quelle que soit la nationalité de l'auteur, et J.-P. Fontana inaugure le *Grand Prix de la Science-Fiction Française* en 1974. Les années soixante-dix sont aussi celles de l'entrée des femmes dans le monde des écrivains de SF (Marion Bradley, Ursula Le Guin, Judith Merrill, Pamela Sargent, Kate Wilhelm, Christine Renard, Françoise d'Eaubonne, Joëlle Wintrebert). Aux États-Unis comme en France, les années quatre-vingts voient une récession des revues, et le marché de la SF stagne. Certains auteurs se tournent vers la littérature générale, alors que les jeunes ont de la peine à trouver des débouchés. La SF d'avant-garde se distancie des réalités techniques, sociales et politiques pour explorer les méandres de la psyché et rechercher un nouveau type d'écriture, plus élitiste ou plus ésotérique.

Le genre de la SF a donc considérablement évolué depuis les années trente, opérant une mutation tous les dix à quinze ans. La plupart des auteurs de l'âge d'or et de la période classique avaient une formation universitaire, et une proportion appréciable d'entre eux se sont distingués sur le plan scientifique. Mais, dès le départ, la microsociété des «fictionnaires» comptait des philosophes, des linguistes, des archéologues, des économistes, des journalistes, des artistes peintres ou photographes, des médecins, etc. Encore aujourd'hui, rares sont les auteurs qui vivent de leur plume-fiction. Ils se fréquentent dans les conventions internationales et se lisent réciproquement. D'une œuvre à l'autre, les auteurs se font signe, par allusions, répliques ou reprises de titres à peine modifiés, qui sont autant de clin d'œil aux lecteurs initiés.

*«On voit bien qu'ici le texte plonge verticalement dans sa propre histoire, offrant pour scène toutes les conspirations de coulisse qui sont, en principe, l'apanage des seuls acteurs. Rien d'étonnant, en définitive, si certains de ces récits restent opaques (voire illisibles) pour tous ceux qui ne possèdent pas leur "culture SF" sur le bout du doigt.»*<sup>12</sup>

Depuis les années soixante-dix, quelques auteurs se consacrent à l'édition d'anthologies et d'études critiques. La SF tend à se professionnaliser et à s'intellectualiser. Cela dit, la remarque de J. van Herp reste valable :

<sup>8</sup> Cet aphorisme est, sauf erreur d'A.C. Clarke, mais nous n'avons pu retrouver la source.

<sup>9</sup> Pseudonyme de François Bordes.

<sup>10</sup> Pseudonyme de Philippe Tronche.

<sup>11</sup> Pseudonyme de Pierre Pairault.

<sup>12</sup> BOGDANOFF, I. et BOGDANOFF, G., *Clefs pour la science-fiction*, Paris, Seghers, 1976, p. 36.

*«La répartition des œuvres de SF est la même que dans la littérature classique : quelques chefs-d'œuvre, un bon noyau de récits fort honorables, le bataillon des ouvrages honnêtes et puis, la foule des autres...»*<sup>13</sup>

Du côté du public, seule une personne sur deux mille lit plus de cinq œuvres de SF par an<sup>14</sup>. Le lectorat se compose pour 70% de jeunes entre 15 et 25 ans, pour 10% de spécialistes du genre et pour 10% d'amateurs qui exercent des professions libérales, techniques ou scientifiques. Le reste est formé de lecteurs occasionnels. Les considérations publiées récemment sur le lectorat de la SF sont trop partielles pour autoriser des déductions générales sur les tendances actuelles. Il est par ailleurs bien difficile d'apprécier l'audience de la SF diffusée sous forme de films ou de bandes dessinées.

## 1.2 Genre littéraire

La SF n'a pas créé, à proprement parler, de formes littéraires spécifiques. Elle s'exprime par le biais de la nouvelle, du roman, du feuilleton, de la bande dessinée, du film. L'originalité du genre ne tient pas à ses formes mais à sa façon d'amorcer la mise en intrigue : proposer une transition plausible du réel expérimenté au possible imaginé. La SF décrit des mondes alternatifs, où les objets, les êtres, les lois physiques et le système des valeurs diffèrent radicalement des nôtres. Pour les construire, elle procède par exagération d'une tendance déjà repérable dans notre société et pousse la conjecture jusqu'à en faire le déterminant du monde fictif, de sorte que toute l'organisation de celui-ci en découle. Ces univers factices sont donc généralement beaucoup plus simples que le monde réel. Un seul trait suffit à les caractériser : désert, océan, labyrinthe, ville gigantesque, monde purement végétal, temporalité inversée, hypergravité, ordinateur cosmique. Dans ces mondes parallèles, l'auteur parachute des héros qui, en dépit de leur aspect bizarre et de leurs pouvoirs surhumains, ressemblent à l'homme moyen du XXe siècle par ses motivations, ses sentiments et ses convictions. S'identifiant d'instinct à ce qui lui est familier, le lecteur entre à la suite du héros dans le monde étrange de la fiction. Les personnages mis en scène apparaissent stéréotypés, psychologiquement peu élaborés. Contrairement au roman classique, la SF ne s'intéresse pas à l'évolution d'une personnalité unique et différenciée dans un monde connu, mais à l'impact d'un environnement inconnu sur l'idéal-type de l'individu ordinaire moyen. Elle immerge les constantes psychologiques de l'humain dans un milieu inédit et imagine les effets produits par le choc de deux référentiels différents. Les personnages servent de révélateur à ce qu'il y a d'irréductible en l'homme, à savoir les frontières au delà desquelles il cesse d'être humain. Littérature du passage à la limite, la SF peut être qualifiée comme un art de la transition : du logique au pseudo-logique, du réel au possible, du présent au passé ou au futur, de l'homme à l'animal ou au surhomme. Conjuguant l'altérité et l'aliénation à tous les temps, la SF est aussi une littérature de la différence et de la contraction du temps, d'où son pouvoir de séduction dans un siècle qui, plus que tout autre, aura exacerbé les contrastes et valorisé le futur immédiat.

Ce portrait-robot de la SF permet de mieux la distinguer des genres auxquels on l'a souvent associée : le fantastique, le mythe, l'utopie et la futurologie.

<sup>13</sup> VAN HERP, J., *op. cit.*, 1973, p. 20.

<sup>14</sup> Selon l'estimation de BOGDANOFF, I. et BOGDANOFF, G., *op. cit.*, 1976, p. 40.

La SF se démarque du **fantastique** par son souci de la vraisemblance, même si ses pseudo-explications ne font qu'en créer l'illusion. Comme le soulignent C. Azize et J. Goimard, «l'amateur de SF, c'est un amateur de merveilleux qui a besoin d'un alibi cartésien»<sup>15</sup>. L'effort de la SF porte sur la construction du réel et parle de ce qui pourrait advenir, alors que le fantastique traite de ce qui n'existe pas. Selon K. Amis, la SF se différencie du fantastique par ses visées éthiques, désapprouvant les régimes totalitaires, les sociétés cruelles ou trop inégalitaires<sup>16</sup>. Si la morale des auteurs de SF n'est plus aussi conventionnelle que dans les années cinquante, elle reste attachée, dans l'ensemble, aux valeurs humanistes.

La SF emprunte au **mythe** aussi bien des motifs symboliques (arbre, labyrinthe, océan, montagne, souterrain, chimères) que des procédés (inversion, gigantisation ou rétrécissement, synthèse de savoirs et de croyances). Comme le mythe, la SF projette les contenus de la conscience sur la réalité, sauf que celle-ci se donne d'emblée comme une fiction qui, par définition, ne saurait faire office de vérité partagée. Cette différence majeure interdit d'identifier la SF au mythe, fût-il moderne. Quand A. Lecaye affirme qu'«il n'y a aucune différence structurelle ou fonctionnelle entre le mythe et la science-fiction»<sup>17</sup>, il se trompe soit sur l'intention de la SF, soit sur la définition du mythe. Quant à son hypothèse assimilant la SF à un nouveau millénarisme, elle est d'autant plus curieuse que cet écrivain oppose clairement la SF à l'utopie<sup>18</sup>.

À ses débuts, la SF a pu hésiter entre l'**utopie** scientifique et l'**anti-utopie**. J. Verne, E. Bellamy, H. Gernsback, et plus tard encore A.E. van Vogt, ont incontestablement donné dans la veine utopique. Pourtant, H.G. Wells et W. Forster parodiaient déjà le rêve technologique. À partir des années trente, les sociétés conformistes maintenues par une élite oppressive deviennent la cible favorite des auteurs de SF. On ne compte plus les contre-utopies qui ont fleuri depuis la parution du *Brave New World* d'A. Huxley (1932). D'ailleurs, les héros de la SF sont des individualistes forcenés, des déviants fauteurs de trouble dans une société close et policée. Leur action a pour but de faire échec au système en place, et c'est en cela que la SF se démarque également des anti-utopies philosophiques, qui proclament l'impossibilité du changement ou le retour éternel des fatalités sociales, économiques, politiques.

Enfin la SF pourrait, au premier abord, se confondre avec la **futurologie** ou la **prospective**, si elle extrapolait à partir de faits réels. Or la SF construit ses mondes sur des faits imaginaires; il suffit qu'ils soient concevables, c'est-à-dire logiquement possibles. La valeur prédictive de la SF est quasi nulle car tel n'est pas son propos. Bien sûr, rien statistiquement n'empêche que, dans la masse des prophéties, certaines s'avèrent correctes.

La SF ne se laisse caractériser ni comme une littérature d'évasion, ni comme un bréviaire des mythes de notre temps. Son projet ne se réduit pas plus à la création de paradis artificiels qu'à la divination de l'avenir. Si, en outre, la science n'est pour elle qu'un prétexte et la fiction un moyen, quels buts poursuivent donc ses chevaliers servants ?

<sup>15</sup> AZIZA, C. et GOIMARD, J., *op. cit.*, 1986, p. 13.

<sup>16</sup> AMIS, K., *L'univers de la science-fiction*, Paris, Payot, 1962 (éd. orig. 1960, trad. E. Gilles), p. 119.

<sup>17</sup> LECAYE, A., *Les pirates du paradis. Essai sur la science-fiction*, Paris, Denoël-Gonthier, 1981, p. 165.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 242-244.

### 1.3 Fonctions de la science-fiction

Les rôles de la SF se sont modifiés au cours du temps, en raison des événements et des découvertes. Sans prétendre épuiser la richesse de ce genre littéraire, il apparaît possible de dégager les quatre fonctions suivantes.

#### 1.3.1 Satire du rêve technologique

À l'époque où Gernsback imprimait à la SF une tournure résolument *hard science* (vers 1911), Wells avait déjà mis en scène les méfaits possibles du développement de l'aviation (*The War in the Air*, 1908). E.M. Forster faisait vivre l'humanité sous terre, la Machine pourvoyant à tous les besoins, sauf en cas de panne (*The Machine Stops*, 1909). La crainte d'une mécanisation à outrance apparaît ensuite dans *The Threat of the Robot* (1929) de D.H. Keller. La critique de l'utopie scientifique culmine dans *Brave New World* où la génétique et la chimie agissent en synergie pour garantir la stabilité sociale. Avec l'avènement de l'informatique, c'est l'ordinateur intelligent qui domine le monde. Dans *Player Piano* (1952), K. Vonnegut imagine une Amérique automatisée et dominée par les technocrates. Une révolte aboutit à la destruction des machines, mais aussitôt les hommes se mettent à reconstruire les artefacts qui les asservissent. Le même thème est traité par F. Pohl dans *The Age of the Pussyfoot* (1969). Pourtant, les romans d'après-guerre s'en prennent moins à la science et à la technique qu'au totalitarisme. Les responsables de l'oppression sont des politiciens ou des hommes d'affaires qui utilisent les sciences et la psychologie pour parvenir à leurs fins. La SF s'infléchit vers la critique sociale.

#### 1.3.2 Critique sociale

À leur manière, les anti-utopistes du début du siècle avaient déjà amorcé la critique des temps modernes. Mais c'est E. Zamiatine qui, le premier, dresse un réquisitoire implacable contre l'utopie, marxiste en l'occurrence. Dans *Nous autres* (1920), il campe une société rationalisée et dirigée par un Bienfaiteur qui a éliminé tout désordre et remplacé les noms propres par des numéros. Un mur impénétrable entoure une cité de verre, dont les bâtiments sont d'une transparence totale. Les élections ont lieu à main levée et l'emploi du temps est identique pour tous. G. Orwell s'est inspiré de cette sinistre vision pour composer *1984*, la dictature de *Big Brother*, à qui rien n'échappe. Dans cet ouvrage écrit en 1948, l'auteur – combattant volontaire aux côtés des antifascistes dans la guerre civile espagnole – vise autant les idéologies brunes que les rouges. Ce sont les dangers spirituels et moraux de la civilisation technologique plutôt que l'évolution des sciences en elle-même qui alimentent la réflexion des auteurs.

Avant la seconde guerre mondiale, les sociétés autoritaires étaient situées ailleurs, dans le temps ou l'espace. Par la suite, c'est sur Terre et dans un avenir proche qu'elles sévissent.

Dans les *Null-P*<sup>19</sup> de W. Tenn (1955), une guerre atomique a provoqué de nombreuses mutations, et l'Amérique a pour président un homme qui incarne la médiocrité. Celle-ci s'impose comme norme sociale, et l'humanité tombe sous la coupe d'une race de chiens intelligents qui élèvent l'homme pour son habileté à lancer les bâtons. Mais les chiens inventent la machine à lancer les bâtons et l'homme disparaît, sauf dans les sociétés canines les plus attardées.

<sup>19</sup> Les non-P (non platoniciens) sont une réplique satirique au célèbre Monde des A (aristotéliens) de van Vogt, où l'on attend le salut de ceux qui récuse la logique d'Aristote (1945-1948).

D'autres exemples d'enfers conformistes tournés en dérision ont été magnifiquement dépeints par A. Boucher dans *Barrier* (1942), où les déviants sont crétinisés ou normalisés, et par R. Sheckley dans *Academy* (1954), où l'anormalité est mesurée à l'aide d'un «sanimètre», calibré de zéro à dix. Les déviants sont déchus de leurs droits de citoyen et subissent une opération chirurgicale destinée à préserver l'état de fait établi. La société se protège contre les individus non conformes. C'est également de satire sociale ou économique qu'il en va dans *The Space Merchants* de C.M. Kombluth et F. Pohl (1952) et dans *Fahrenheit 451* de R. Bradbury (1953). Pour R.A. Heinlein (*The Moon is a Harsh Mistress*, 1966) et pour U. Le Guin (*The Dispossessed: An Ambiguous Utopia*, 1974), les sociétés fondées sur la contrainte incarnent le mal absolu. Bien avant la révolte de 68, les auteurs de SF avaient réglé son compte à la société de masse et de consommation.

### 1.3.3 Avertissement

À partir des années cinquante, les récits de catastrophe, les désastres planétaires et cosmiques hantent les romans de SF. Ce n'est plus la science mais l'idéologie du progrès à l'occidentale qui suscite les sermons déguisés des narrateurs. Tout y passe : le nucléaire, le colonialisme, le *baby boom*, le féminisme, l'information, l'épuisement des ressources, la pollution, les manipulations génétiques, la violence, le racisme et même la religion. Les gadgets, les drogues et les inventions ne représentent plus des moyens d'accéder au bonheur ou à la liberté, mais des handicaps. Dans ce sens, la SF avertit bien davantage qu'elle n'anticipe. Tendante à ses lecteurs un miroir déformé du réel, où se reflètent les angoisses, les désirs, les rêves et les tabous d'une époque, elle leur laisse la liberté de s'y reconnaître ou de n'y voir que de mauvais romans d'aventure.

### 1.3.4 Formation d'opinion

*«La science-fiction, c'est l'opinion qui, devant la faillite de la philosophie à assumer son rôle traditionnel, prend elle-même en main la double tâche d'ajuster une vision du monde à l'avancée de la science, et d'y faire en même temps sentir la pesée du Réel.»*<sup>20</sup>

Lardreau a bien conscience de jeter un pavé dans la mare des sages, en définissant la SF comme une «philosophie d'opinion». Il est pourtant de notoriété publique que la philosophie ne sait plus faire monde avec la science. La SF aurait-elle pris la relève de la sagesse dans cette fonction ? La thèse est séduisante. La plupart des critiques considèrent en effet que ce sont d'abord les idées qui importent dans la SF, raison pour laquelle ils la rapprochent volontiers du conte philosophique. La SF ressemble à un vaste laboratoire où se déroulent les expériences de pensée les plus diverses. L'hypothèse de départ est toujours du type : *que se passerait-il si*<sup>21</sup>... la guerre atomique avait eu lieu, si les hommes venaient à manquer d'eau, si la population terrestre avait décuplé, si des Terriens rencontraient des êtres extraterrestres, etc., etc., les autres paramètres physiques restant fixes, par ailleurs. Pour étayer leurs conjectures, les auteurs s'appuient sur les connaissances et les croyances en vigueur dans la société, sur leur vision du monde et sur leur conception de la condition humaine. Aussi l'univers de la SF constitue-t-il un gigantesque forum où s'affrontent, sous

<sup>20</sup> LARDREAU, G., *Fictions philosophiques et science-fiction*, Arles, Actes Sud, 1988, p. 97.

<sup>21</sup> Littérature du «si», selon T. Sturgeon, ou *Speculative Fiction*, selon Heinlein, R.A.

le couvert de l'imaginaire, les opinions les plus graves à propos de la connaissance, du mal, de la mort, de l'identité humaine, du divin. «*La SF est à la littérature ce que les géométries non euclidiennes sont à la géométrie*», disait J.-P. Fontana<sup>22</sup>. Faut-il souhaiter que la SF soit à la philosophie ce que la simulation sur ordinateur est à la science : un fabuleux moyen de déployer l'éventail des potentialités ?

C'est en examinant les sujets favoris de la SF que l'on peut découvrir à la fois ses intentions et ses métamorphoses.

## 1.4 Thèmes de prédilection

De la conquête de l'espace aux empires galactiques, des extraterrestres aux mutants androïdes, des robots télépathes à l'ordinateur universel intelligent, de la vie artificielle à l'immortalité, de la guerre à la fin du monde, la SF quadrille l'imaginaire en ayant soin de placer ses coordonnées initiales dans l'espace-temps réel, avant de les faire dériver vers l'irréel. Chaque thème étant directement ou indirectement connecté à l'ensemble des autres, tout découpage comporte une part d'arbitraire. Faute de pouvoir entrer simultanément dans tous les mondes possibles, nous présentons, successivement et à titre d'exemples, quelques leitmotivs désormais classiques.

### 1.4.1 La conquête de l'espace

La naissance de l'ère spatiale – qu'A.C. Clarke considère comme une nouvelle Renaissance – a fécondé durablement la SF. Fusées et vaisseaux spatiaux, exploration de planètes inconnues et civilisations extraterrestres appartiennent à la panoplie du *space opera*, qui constitue l'une des premières veines thématiques de la SF. Les auteurs mettent d'abord l'accent sur les moyens de propulsion dans l'espace : le canon, la force électrique, la force atomique, un système d'antigravitation, la fusée (tout cela avant 1920). C'est aussi l'occasion de décrire les civilisations extraterrestres et les planètes découvertes. Les épopées de E.R. Burroughs (*Cycle de Mars* et *Cycle de Pellucidar*) et de E. Hamilton (*Interstellar Patrol*, 1928) fixent les canons du *space opera*, qui prévaudront jusqu'au début des années quarante. Les héros sillonnent le cosmos, combattent des peuples hostiles, formés de petits hommes verts, d'êtres métalliques ou de monstres anachroniques qui mettent l'univers en danger.

---

<sup>22</sup> Parole rapportée par GUIOT, D., ANDREYON, J.-P. et BARLOW, G.W., *La science-fiction*, Paris, M.A., 1987, p. 10.



Fig. 15 : pages de couverture. *Amazing*, novembre 1941; *Analog*, septembre 1962; *if*, avril 1954; *Amazing*, décembre 1941.

Dans ces ouvrages prédomine un esprit de pionnier, qui distille l'idéologie impérialiste sur un mode comparable à celui du western.

Lorsque l'exploration du système solaire devient une réalité plus que probable, l'intérêt se porte sur les missions de longue durée et sur la vie à bord des vaisseaux. Désormais les astronefs franchissent sans difficulté le «mur de la lumière» : au lieu de suivre la surface de l'espace-temps, elles transitent par l'«hyperspace», ce qui leur permet d'atteindre en un temps record les parties les plus lointaines de la galaxie (I. Asimov, *Foundation*, 1942-1949; F. Pohl, *The Mapmakers*, 1955). D'après la théorie de la relativité, lorsque les corps voyagent à des vitesses proches de celle de la lumière, leur masse croît vers l'infini, mais leur temps propre se contracte. L'équipage des vaisseaux spatiaux vieillit donc beaucoup moins vite que le monde qu'il a quitté. Au retour, il ne subsiste rien du passé connu (L. R. Hubbard, *To the Stars*, 1950; P. Anderson, *Ghetto*, 1954).

L'espace devient ce lieu de passage où navigue le monde clos des voyageurs. Les microcosmes astronautiques et leur population de colons fournissent prétexte à de nombreuses fictions psychologiques, dont R. A. Heinlein a lancé la mode en 1941 avec *Universe* et *Common Sense*. Le thème du ghetto spatial fut traité avec brio notamment par C. Simak (*Spacared Generations*, 1953) et par B.W. Aldiss (*Non-Stop*, 1955). Parfois, des villes entières et même des planètes se déplacent dans l'espace (F. Carsac, *Terre en fuite*, 1960; J. Blish, *A Life for the Stars*, 1962).

Par le dépaysement et le saut dans l'inconnu, l'exploration de l'espace invite à la relativisation des normes et conventions.

#### 1.4.2 La conquête du temps

Les romanciers n'ont pas attendu Minkowski ni Einstein pour voyager en rêve dans le temps. Mais c'est avec *The Time Machine* (Wells, 1895) que la fiction temporelle prend sa tournure moderne. Dans le premier quart du siècle, les voyageurs ne sont que des spectateurs passifs du passé ou du futur, et les auteurs ne voient aucun inconvénient à faire circuler leurs vaisseaux à des vitesses bien plus élevées que celle de la lumière. Suite à la vulgarisation de la théorie de la relativité, qui fournit une assise scientifique au voyage dans le temps, il va falloir se préoccuper des moyens autorisant la translation. Sommeil prolongé, hibernation, scaphandre temporel, irradiation par un projecteur spécial font place à des techniques plus raffinées : M.J. Bruer exploite la contraction Lorenz-Fitzgerald, B. Shaw imagine un «verre lent» susceptible de retenir captive la lumière et de la restituer d'un coup. Beaucoup plus tard, T. Disch et R.A. Heinlein imaginent une sorte d'escalier ou de bande de Möbius permettant de passer d'une dimension temporelle à l'autre. L'emprunt des «corridors de l'espace-temps» reste cependant la manière la plus courante de se déplacer rapidement vers le passé ou l'avenir. Dès les années trente, l'attention pour les moyens s'estompe au profit des manipulations du temps et des paradoxes qui en résultent.

#### **Histoires alternatives**

Que se serait-il passé si Napoléon avait gagné la bataille de Waterloo, si les Sudistes l'avaient emporté dans la guerre de Sécession, si Hitler était sorti vainqueur de la seconde guerre mondiale ? Les retours dans le passé sont à l'origine de l'histoire-fiction. De telles spéculations impliquent une bonne connaissance de la psychologie des personnages historiques et des

événements eux-mêmes. Les voyages à partir du présent trouvent leur corollaire dans les récits mettant des visiteurs, surgis du passé ou de l'avenir, aux prises avec le présent. Le plus souvent, les touristes remontent le temps pour trouver un objet perdu dans le passé et le descendent pour acquérir des savoirs qui leur font encore défaut. À l'occasion, l'expulsion temporelle permet de se débarrasser des criminels, comme dans *Death Sentence* (J. Christopher, 1954) ou dans *Hawksbill Station* (R. Silverberg, 1968). Mais on ne peut laisser tout un chacun manipuler le temps à sa guise ! C'est alors qu'apparaissent les polices du temps, dont *Guardians of Time* (P. Anderson, 1955) représente le modèle.

### **Paradoxes temporels**

Plus intéressants sont les récits où les voyages dans le temps conduisent à des paradoxes. Qu'arriverait-il à un quidam retournant dans le passé pour tuer son jeune grand-père ? Selon N. Schachner (*Ancestral Voices*, 1933), il mourrait instantanément ainsi que tous les autres descendants de ce grand-père. Si l'on avait tué Einstein adolescent, aurait-on évité la guerre nucléaire ? Dans *The Abominable Earthmen* (1963), F. Pohl répond par la négative : l'échéance serait reportée, mais les lois de la désintégration finiraient bien par être découvertes. Que se passerait-il si le temps ne s'écoulait pas linéairement, si le passé et le futur pouvaient s'entrecroiser ?

J. Taine<sup>23</sup> (*The Time Straam*, 1931) et M. Leinster (*Sidewise in Time*, 1936) imaginent des univers temporels parallèles qui fusionnent en certains points, avec pour résultat des anachronismes et des situations paradoxales. C'est le principe de la fissure, permettant de passer d'une époque à l'autre, qu'utilise également B.W. Aldiss dans *Frankenstein Unbound* (1973) et dans *The Eighty Minutes Hour* (1974). Que se passerait-il si le héros se rencontrait lui-même un peu plus jeune ? Les romanciers brodent à l'infini sur les conséquences de pareilles rencontres. Dans le sommet du genre, constitué par *All You Zambias* (1959), R.A. Heinlein met en scène six personnages qui ne sont qu'une seule et même personne, séduite et engendrée par elle-même, à la fois père, mère, fille et grand-mère, entre autres. Enfin, que se passe-t-il lorsque les romanciers inversent la flèche du temps ? Le film de l'histoire se déroule à l'envers, et le héros de *L'harloge des siècles* (A. Robida, 1890) attend avec anxiété le retour à l'ère napoléonienne. Les effets se produisent avant leur cause dans *Divine Madness* (R. Zelazny, 1966) ou dans *Counter-Clack World* (P. K. Dick, 1967).

### **Le temps immobile**

Cette situation est plutôt rare car, si le temps est aboli, rien ne saurait plus se produire dans le monde ! A.C. Clarke et J.G. Ballard s'y sont respectivement essayés dans *All the Time in the World* (1952) et dans *The Crystal World* (1966). F. Pohl imagine une temporalité cyclique, où le héros revit indéfiniment la même journée du 15 juin (*Tunnel under the World*, 1954). Dans *The Petrified Planet* (V. Statten<sup>24</sup>, 1951), tout mouvement s'arrête dès le moment où des savants demandent à l'ordinateur de définir le temps. Pendant que la machine compute inlassablement cette énigme insoluble, la Terre vit un éternel présent, toutes choses restant figées dans l'état où elles se trouvaient lorsque le temps a soudain suspendu son vol. Ce roman illustre à merveille la thèse d'équivalence entre le mot et la chose.

<sup>23</sup> Pseudonyme de Eric Temple Bell.

<sup>24</sup> Pseudonyme de John Russel Fearn.

Sous leurs aspects fantasques, les uchronies<sup>25</sup> posent la question du déterminisme et du libre arbitre. Si tel événement n'avait pas eu lieu, le déroulement de l'histoire aurait-il été radicalement différent ? Si – pour la majorité des auteurs – les destins individuels peuvent être profondément modifiés par des ruptures de la trame temporelle, ces perturbations locales et ponctuelles n'influencent pas la marche globale de l'histoire. Pour R. Bradbury, en revanche, la mort d'un papillon, écrasé involontairement par des Américains revenus au Crétacé chasser le dinosaure, a pour conséquence de faire sombrer les États-Unis modernes dans la dictature (*A Sound of Thunder*, 1952). Bradbury serait-il le père de «l'effet papillon» ? Entre le déterminisme strict et la vulnérabilité de l'histoire, nul besoin de trancher : l'idée d'univers parallèles permet d'actualiser tous les possibles. Il suffit de concevoir l'histoire plurielle.

Les fictions temporelles peignant un futur idyllique, où la mort même n'est plus une limite intranchissable, constituent des exceptions. Les *Legends from the End of Time* (M. Moorcock, 1972-1976) sont à cresser parmi ces raretés.

Sur le plan individuel, le voyage dans le futur lance un défi à la mort, alors que le voyage dans le passé symbolise le refus des conditionnements liés à la naissance. Finitude et destin, tels sont les thèmes des voyages dans l'au-delà temporel.

### 1.4.3 La conquête de la vie

Les histoires de robots, cyborgs, androïdes, extraterrestres et mutants forment un vaste réseau d'investigations, dont le dénominateur commun tourne autour de la définition de la vie humaine et de ses limites : le même, l'autre et le soi.

#### **Les robots**

L'idée de créer un homme artificiel est bien antérieure à la naissance de la SF, mais elle prend avec celle-ci un tour nouveau. D'abord, ce sont les médecins qui se risquent au métier de créateur : le *Dr Frankenstein* (M. Shelley, 1817), le *Dr Jekyll* (R.L. Stevenson, 1886) et le *Dr Moreau* (H.G. Wells, 1896). Il n'est pas indifférent que ces trois œuvres reflètent respectivement l'avènement de la physiologie, de la psychanalyse et de la théorie de l'évolution, qui toutes trois sont venues bouleverser la conception que l'homme se faisait de lui-même. Devant l'éventualité que l'homme puisse un jour créer la vie, les premiers auteurs de SF hésitent, cela leur paraît sacrilège.

*«Aussi l'homme mécanique et l'homme artificiel doivent être des échecs : ce sont des fous ou des machines révoltées qui dévorent leur créateur. En cas contraire, l'ordre du monde eût été bouleversé.»<sup>26</sup>*

Esclaves au service de l'homme, les premiers robots sont des brutes stupides qui échappent au contrôle de leur inventeur. La lutte entre l'homme et les robots exprime la peur de la machine et des effets pervers de l'automatisation croissante. Mais les robots servent aussi à ironiser : A. Robida (*Le vingtième siècle*, 1882) imagine un robot président de la république, et F. Fleuret (*Jim Click*, 1930) met un robot-général à la tête des armées. L'intelligence ne serait pas nécessaire à ces fonctions... !

<sup>25</sup> Le terme uchronie, littéralement «temps qui n'existe pas», apparaît pour la première fois sous la plume de Renouvier dans la *Revue philosophique et religieuse*, 1857. Cet auteur a d'ailleurs publié sous le titre *Uchronie* (1875) une histoire alternative du Moyen Âge et des temps modernes.

<sup>26</sup> VAN HERP, J., *op. cit.*, 1973, p. 170.



Fig. 16 : illustration de CAZA, Humanos SA, album «Chimères»

Selon les lois de la robotique édictées par Asimov (*Liar*, 1941), les robots sont censés secourir et protéger l'être humain, obéir à ses ordres et protéger leur propre existence, à condition toutefois de ne pas contrevenir aux deux premières exigences. Instruits de leur nouveau statut social, les robots deviennent des serviteurs aimables et fidèles. L'informatique naissante leur permet d'accéder à l'intelligence et, peu après, L. del Rey (*Robots should be seen*, 1957) et C. Simak (*City*, 1952) leur confèrent la qualité de personnes douées de sentiments. Désormais les robots humanoïdes exercent toutes sortes de professions, y compris celles de nourrice, policier, comédien, militaire, ou encore de consommateur programmé pour la bonne marche de l'économie (F. Pohl, *The Midas Plague*, 1954). Mais si les robots font tout, l'homme devient inutile (I. Asimov, *Galley Slave*, 1957) voire esclave (J. Williamson, *The Humanoids*, 1949; van Vogt, *Automaton*, 1950). La trêve des relations guerrières entre l'homme et le robot n'aura duré qu'une lune de miel... en enfer (F. Brown, *Honeymoon in Hell*, 1953) : les robots empêchent les hommes de s'entre-tuer en leur faisant croire qu'une puissance extraterrestre veut les anéantir. Russes et Américains s'unissent alors contre elle. S. Lem (*Contes inoxydables*, 1964) et R. Sheckley (*The robot who looked like me*, 1973) utilisent la figure du robot comme miroir grossissant des tares humaines.

Puis les robots deviennent capables d'avoir des enfants (C. Simak, *How-2*, 1954), de tomber amoureux (K. Wilhelm, *Andover and the Android*, 1963), de lutter pour leurs droits, de se suicider, d'évoquer des névroses (R. Zelazny, *Home is the Hangman*, 1975), et même de manifester des aspirations religieuses. À la recherche de leur créateur, les robots découvrent que leur dieu n'est pas un super-robot, mais un homme (W.J. Williams, *Robot's Return*, 1938). Certains robots croient qu'ils deviendront des hommes après leur mort (E.C. Tubb, *Logic*, 1954). Les robots peuvent fonder une religion pour donner sens à leur existence (L. Biggle, *In His Own Image*, 1967) ou se faire passer pour des dieux (J. Brunner, *Judas*, 1967). Dans *Robot-Son*, le Dieu-machine crée un Christ-machine (R.F. Young, 1969), tandis que R. Silverberg pousse la satire jusqu'à nommer un robot à la tête de l'Église catholique (*Good News from the Vatican*, 1971).

Peu à peu, les robots mécaniques, stupides et dévoreurs d'emplois, ont fait place aux androïdes sensibles et intelligents. La différence entre la créature et le créateur s'atténue au point qu'ils deviennent indiscernables. Qu'est-ce que l'homme si le robot connaît, lui aussi, des angoisses métaphysiques ?

### ***Les extraterrestres (ET)***

Il en va d'abord de savoir s'il y a pluralité de mondes habités et quelle forme de vie ils recèlent. Ensuite, il s'agit de communiquer avec des êtres tout autres et de découvrir leurs intentions à l'égard des humains. Il y a deux manières d'entrer en contact avec les ET : soit ils envahissent la Terre, soit les hommes partent à leur rencontre.

Wells a inauguré la première catégorie avec *The War of the Worlds* (1898), où les Martiens débarquent avec leurs tripodes et leurs machines. En plein maccarthysme, R.A. Heinlein écrit *The Puppet Masters* (1951) : une soucoupe volante déverse des milliers de parasites qui se fixent sur la nuque des hommes et imposent ainsi leur volonté. L'autre (le communiste) vient miner les fondements de la société libérale américaine. Les ET de T.M. Disch (*The Genocides*, 1965) ensemencent la Terre qui se couvre bientôt d'une végétation envahissante. Lors de la récolte, ils éliminent les hommes et les animaux

terrestres comme un paysan se débarrasse de la vermine, sans haine ni remords. Dans de très nombreux romans, l'ET figure le mal venu d'ailleurs. Cette conception manichéenne du monde, en voie d'obsolescence depuis les années quarante, sévit encore occasionnellement (cf. L.R. Hubbard, *Battlefield Earth*, 1982 et le succès du film *Independence Day* de R. Emmerich, 1996).

Les auteurs ne tarissent pas d'imagination quant aux formes de vie sur les autres planètes : végétation carnivore, reptiles intelligents, dragons, centaures, insectes géants, minéraux vivants, créatures androïdes, petits hommes verts, bleus ou rouges. Ces ET hostiles et repoussants appartiennent à la première période de la SF, où il paraissait légitime «de casser de l'extraterrestre, au nom de la civilisation»<sup>27</sup>. Avec *Martian Odyssey*, S. Weinbaum (1934) change le look des ET. Il invente de véritables écologies planétaires. Ses créatures fabuleuses ont leurs propres raisons de vivre.

À partir des années cinquante, les ET sont utilisés pour contester le colonialisme (R. Bradbury, *The Martian Chronicles*, 1950; U. Le Guin, *The Word for World is Forest*, 1972), le racisme (S. Wul, *Oms en série*, 1957), la morale (P. Boulle, *La planète des singes*, 1963). L'autre n'est plus nécessairement un être inférieur ni un ennemi.



Fig. 17 : le gentil extraterrestre du film *ET*  
Illustration tirée de *L'HEBDO* du 13 avril 1995, p. 75

<sup>27</sup> L'expression est de GUIOT, D., *op. cit.*, 1987, p. 83.

La figure de l'ET devient, comme celle du robot, une allégorie des comportements et des traits de caractères humains. Des ET supérieurs, qui surveillent attentivement la race humaine depuis qu'elle s'est mise à conquérir l'espace, se demandent s'il ne faudrait pas la détruire, par mesure de précaution (J. Williamson, *Trial of Terra*, 1962). Dans *Earth Quarter* (D. Knight, 1955), les ET craignent l'agressivité dont les humains font preuve. Ils les confinent dans un ghetto puis les réexpédient sur la Terre. La brutalité humaine est encore condamnée dans *Soucoupes violentes* (W. Morris, 1980).

Enfin, la confrontation à l'autre pose aussi le problème de la communication. La musique (S. Spielberg, *Close Encounter of the Third Kind*, 1977) et l'amour (J. Wyndham, *Chocky*, 1968) sont parfois efficaces, mais comment entrer en relation avec l'océan pensant de *Solaris* (S. Lem, 1961), qui est au delà de toute expérience humaine ? Carl Segan aura sans doute consulté les experts de SF en la matière, avant de lancer son programme «Cosmic Connection» !

### **Les mutants**

Peu après la publication de la théorie des mutations de H. de Vries, les mutants font leur apparition dans la littérature de SF. Ils se caractérisent par une intelligence surhumaine. Mais les mutations, induites par les radiations cosmiques ou par irradiation délibérée en laboratoire, provoquent des transformations physiques et psychiques qui ne sont pas toujours bénéfiques. Les mutants de Thévenin doivent être éliminés en raison de leur vampirisme (*Les chasseurs d'hommes*, 1929), et ceux d'E. Hamilton subissent une dégénérescence (*Devolution*, 1936). Qu'ils soient surdoués ou ataviques, les premiers mutants n'ont aucune chance de supplanter la race humaine, car celle-ci leur fait la vie dure. *Slan* (A.E. van Vogt, 1940) inaugure la série des romans dont l'action trouve son ressort dans l'extermination des mutants. Ceux-ci ne cherchent pourtant pas nécessairement à dominer l'homme. Le mutant télépathe d'O. Stapledon (*Odd John*, 1935) pourrait facilement prendre le pouvoir, mais à quoi bon ?

*«Si j'étais le maître, je pourrais améliorer le monde et le rendre plus heureux : mais je serais obligé d'accepter les limites normales de l'espèce. Essayer de faire vivre les hommes au delà de leurs propres capacités serait comme tenter de civiliser un groupe de singes. Ce serait le chaos. Tous s'uniraient contre moi et, tôt ou tard, me détruiraient.»<sup>28</sup>*

Après 1945, les mutants se mettent à proliférer. Suite à une guerre atomique, 75% des êtres qui viennent au monde sont des mutants. Les savants tentent en vain de les stériliser pour sauver la race humaine de l'extinction (P. Anderson, *Tomorrow's Children*, 1947). Dans *After the Atom* (J.R. Fear, 1948), ce sont les mutants qui exterminent les derniers humains pour préserver la pureté de leur nouvelle race. Tout au long des années cinquante et soixante, les hommes et les mutants se livrent une guerre sans merci, comme l'attestent les «*Chroniques*» de T. Sturgeon, L. del Rey, J. Wyndham ou K. Kuttner, sources fiables s'il en est. Ces mutations en série provoquent des drames familiaux. Les mères mettent au monde des monstres dont elles s'occupent pourtant avec le même soin que s'ils étaient normaux (J. Merrill, *That only a Mother*, 1948; R. Bradbury, *I Sing the Electric Body*, 1948), alors que les pères supportent assez mal l'œdipe de leurs fils surhumains. G.W. Barlow voit dans cet aspect du thème des mutants «une

<sup>28</sup> cité par ASH, B. (éd.), *Encyclopédie visuelle de la science-fiction*, Paris, Albin Michel, 1979, p. 193 (éd. orig. 1977, trad. J.P. Galante).

dramatisation moderne du conflit des générations»<sup>29</sup>. Le péri atomique étant entré dans la réalité, la SF ne le conjugue plus eu futur mais l'utilise comme prétexte à de nouvelles explorations. D'ailleurs les mutants se font rares et, physiquement, très discrets. Ils ne se distinguent plus des humains que par quelques traits imperceptibles : fluorescence des yeux ou des dents sous le coup de l'émotion, nous révèle K. Steiner<sup>30</sup> (*Les enfants de l'Histoire*, 1969). En revanche, leurs capacités psychiques dépassent considérablement les facultés humaines : perception extrasensorielle, télépathie, télékinésie, parapsychologie n'ont plus de secret pour les mutants de la troisième génération. C'est ainsi qu'ils se sont recyclés dans la «psionique»<sup>31</sup>.

### Les clones

À force de perspicacité informatique, l'homme avait fini par créer le robot à son image. Le génie génétique va lui permettre d'engendrer son double, chair de sa chair, copie conforme de lui-même. L'idée apparaît déjà dans *Brave New World*, où le «procédé Bokanowsky» fournissait des jumeaux en série, à partir d'un seul œuf fécondé. Depuis les années soixante-dix, le propos des auteurs en la matière n'est plus la critique de l'utopie sociale, mais les conséquences psychologiques qu'induirait une technique en usage dans les laboratoires, si elle était appliquée à l'être humain. À côté de R. Cowper (*Clone*, 1972), de P. Goy (*Le père éternel*, 1974) ou de D. Rowick (*In His Image*, 1978), trois femmes se sont distinguées dans le clonage : U. Le Guin dans *Nine Lives*, 1969), K. Wilhelm dans *Where Late the Sweet Birds Sang* (1976) et P. Sargent dans *Cloned Lives* (1976). La technique en usage dans les laboratoires de la SF consiste à prélever des cellules sur un sujet et à l'élever dans une matrice artificielle jusqu'à maturité. Au moment du prélèvement cellulaire, la mémoire du sujet est également enregistrée et restituée au clone le jour de sa naissance. Ainsi la personnalité du clone s'enrichit de la mémoire de son parent. L'immortalité biologique se double d'une immortalité psychique. Cela permet à J. Varley d'exploiter le thème d'une identité clonée plusieurs fois, qui refuse d'endosser l'héritage de ses versions précédentes et qui finit par perdre toute cohésion, donc toute personnalité. Le prix de l'immortalité, c'est l'annihilation du libre arbitre et de l'identité. Sargent a la subtilité de renoncer à l'enregistrement psychique pour exposer les problèmes identitaires de cinq «enfants» clonés d'un même père. Sa fugue à cinq voix pose à nouveaux frais la question de l'inné et de l'acquis d'une part, de l'altérité et de la «mêmeté» d'autre part : un déterminisme conditionnel, où la part du social et du psychologique ne le cède en rien au biologique. C'est aussi le prétexte, pour Sargent, d'attirer l'attention sur les rapports entre la science et la société, sur les conséquences possibles de l'ingérence de celle-ci dans la recherche fondamentale en génétique humaine. À lui seul, le thème du clonage récapitule de manière exemplaire l'évolution de la SF : promesse d'un avenir radieux où l'immortalité est le salaire de la science, fictions sociales qui virent à la contre-utopie, psychodrames dont les enjeux sont philosophiques et éthiques. Ici aussi, la SF ne recule les limites du possible que pour mieux dévaler celles de la condition humaine.

<sup>29</sup> GUIOT, D., ANDREYON, J.-P. et BARLOW, G.W., *op. cit.*, 1987, p. 162.

<sup>30</sup> Pseudonyme d'André Ruellan.

<sup>31</sup> «Science» qui s'attache à rendre compte des événements inexplicables par la science officielle et qui rend de nombreux services aux écrivains de SF.



PROFITEZ

DE LA VIE,

DÉDOUBLEZ-VOUS !

MICHAEL KEATON - ANDIE MACDOWELL **multiplicity.**  
 (Mes doubles, Ma femme et Moi)

Columbia Pictures Presents

A Trevor Albert Production A Harold Ramis Film Starring: Michael Keaton Andie MacDowell "Multiplicity" Harris Yulin Richard Masur  
 Music by George Fenton Costume Designer Shay Cunliffe Visual Effects Supervisor Richard Edlund, ASC Editor Pamela Herring - Craig Herring Production Designer Jackson DeGovia  
 Director of Photography Laszlo Kovacs, ASC Executive Producer Lee R. Mayes Screenplay by Chris Miller & Mary Hale And Harold Ramis And Lowell Ganz & Babaloo Mandel  
 Produced by Trevor Albert And Harold Ramis Directed by Harold Ramis

Dès mi-septembre au cinéma

Un film Columbia distribué par  
 Twentieth Century Fox (Suisse romande)

Fig. 18 : annonce du film *Mes doubles, ma femme et moi*  
 Illustration tirée de *Avant Première*, n° 148, septembre 1996, p. 18.

#### 1.4.4 La religion revue et corrigée

Les représentations de l'Être suprême, les figures messianiques et les Églises séculières de la SF dessinent les contours de sa critique de la religion. Au delà, elles font rebondir l'éternelle question du bien et du mal, de la vérité, de l'absolu. D'une manière ou d'une autre, tous les grands auteurs de SF ont abordé le problème de la croyance religieuse. Sans être en mesure de proposer une typologie en ce domaine, nous avons choisi quelques exemples suffisamment divers pour illustrer la gamme des interrogations liées à la question de Dieu.

##### **Critique de la religion**

Dans de nombreux ouvrages, la religion revêt l'allure d'une dictature exploitant la crédulité des masses. P.J. Farmer asservit la Terre à une Église catholique toute-puissante (*The Lovers*, 1952). Selon R.A. Heinlein (*Revolt in 2001*, 1953) et J.-L. Curtis (*Un saint au néon*, 1956), seule une foi sincère peut libérer l'homme du joug des théocraties abusives.



Fig. 19 : *The Eleventh Commandment* de Lester del Rey (Ballantine, 1962)  
Couverture de Ellis

Les effets pervers de la religion délient la plume des romanciers. L. Del Rey (*The*

*Eleventh Commandment*, 1962) montre comment, après une guerre atomique, l'impératif «soyez féconds et procréez» conduit à la surpopulation et à la misère, obligeant l'Église catholique à imposer la limitation des naissances<sup>32</sup>.

Dans *A Case of Conscience* (J. Blish, 1958), un père jésuite détruit par exorcisme une planète païenne qui ne connaissait ni péché ni religion. Les Martiens parfaits de R. Bradbury rendent inopportun le programme d'évangélisation des missionnaires terrestres (*The Illustrated Man*, 1951). Dans *Behold the Man* (M. Moorcock, 1966), un psychologue juif s'interroge sur l'historicité de Jésus. Il remonte le temps et découvre que le fils de Marie et Joseph est un arriéré mental. De peur que toute la civilisation ultérieure ne s'écroule suite à cette découverte uchronique, il joue le rôle de Jésus, oblige Judas à le trahir et finit crucifié. Son corps est volé par une secte de médecins. L'absence de cadavre accrédite l'idée de résurrection. Ouf, le christianisme est sauvé ! Selon Y. Bouisseren<sup>33</sup>, le propos de l'auteur ne serait pas d'ironiser sur le fondement de la religion chrétienne, mais de montrer la vanité des débats sur l'historicité de Jésus et, par là, d'inviter les lecteurs à se laisser interpeller par l'Évangile. Le messie martien de R.A. Heinlein (*Stranger in a Strange Land*, 1961) se fera, lui aussi, mettre à mort, car toute religion a besoin d'un martyr fondateur. La critique devient féroce, mais ce n'est pas le verdict final. La conclusion aspire à une véritable communion mystique et fraternelle entre les hommes, qui n'a pas laissé indifférents les *hippies* californiens.

### **Religions alternatives**

La religion sert à maintenir l'ordre et, tant qu'à faire, pourquoi ne pas promouvoir des croyances plus efficaces ou plus conformes aux désirs humains que le christianisme ? Le Père extraterrestre de P.J. Farmer (*Night of Light*, 1966) ne lésine pas sur les miracles et soigne son image médiatique. Si A.E. van Vogt instaure une religion de l'atome (*Clave*, 1957), I. Asimov nous apprend qu'une planète célèbre un culte à la science (*Foundation*) pour renforcer le contrôle sur son empire. Culte des objets, des machines, des animaux, du sexe, de la force, de l'argent : le répertoire des croyances évoquées dans la SF n'a rien à envier à l'histoire des religions. Les auteurs ont plus de peine à inventer des religions originales qu'à bricoler les mystiques orientales ou à rectifier les mythologies existantes. À cet égard, le cycle de *Dune*<sup>34</sup> constitue une exception remarquable.

Dans cette épopée de quelque 2600 pages, F. Herbert récapitule la plupart des thèmes majeurs de la SF. *Dune* est une planète recouverte de sable, habitée par les guerriers Fremen et sillonnée par des vers géants. L'eau y est rarissime et toute l'écologie de *Dune* dépend de son économie; la psychologie de ses habitants aussi. Cette planète a une importance capitale, car elle seule produit l'«épice» qui permet de voir dans l'avenir et qui assure la richesse de l'empire galactique. Dans cet univers, la famille impériale, les Grandes maisons (Atréides et Harkonnens), les sociétés secrètes (Bene Gesserit, dont la spécialité est la politique, et Bene Tleilax, qui incarne les pouvoirs de la chimie et de la biologie) et la Guilde spatiale (qui détient le monopole des voyages et des banques) se livrent une guerre sans merci pour le pouvoir. Se sentent menacé par les Atréides, l'empereur leur tend un piège sur *Dune*. L'Atréide Paul et sa mère Jessica échappent au massacre. Ils se réfugient chez les Fremen. Ceux-ci voient

<sup>32</sup> Mais que le lecteur se rassure, l'Église n'a pas modifié ses dogmes. Il s'agit de limiter les naissances de mutants, qui risquent de supplanter l'espèce humaine !

<sup>33</sup> BOUISSEREN, Y., «Sorcières ou prophètes ?», *Approches* 1977/16, p. 42-44.

<sup>34</sup> *Dune* (1963-1965), *The Messiah of Dune* (1969), *The Children of Dune* (1976), *God Emperor of Dune* (1981), *Heretics of Dune* (1984), *Chapterhouse : Dune* (1985).

en Paul le messie qui rendra leur terre fertile. Paul déclenche une guerre sainte destinée à convertir l'univers. Pourtant, le règne de Paul ne conduit qu'à des catastrophes. Finalement, comme Œdipe, il s'aveuglera et s'offrira en sacrifice au monstre qu'il avait dompté.

Les leçons de *Dune* et du *Messie de Dune* sont multiples. Premier roman à décrire une économie de rareté, *Dune* préfigure magistralement les préoccupations écologiques des années soixante-dix et quatre-vingts. À ce titre, la symbiose qu'Herbert établit entre l'homme et l'environnement, entre la nature et la culture, est un morceau d'anthologie. La première leçon tient à la nature du pouvoir. Premièrement, il suffit de contrôler les sites de production d'une denrée clé de l'économie – l'épice, or noir de l'empire – pour détenir la puissance sur le monde entier. Deuxièmement, sous les luttes armées que se livrent les différents protagonistes se joue en fait un affrontement entre divers savoirs ou discours, dont les principaux sont la science, la politique et la religion. La science, en l'occurrence la génétique, cherche à sélectionner toutes les mutations favorables à l'amélioration de l'espèce humaine. La politique aussi vise le progrès de l'humanité, mais elle entend y parvenir en amenant l'homme à sa majorité, à force de pédagogie, et non en l'arrachant à sa condition naturelle. La science et la politique nourrissent donc des conceptions concurrentes du progrès. Pour toutes deux, le but ne sera atteint qu'à l'échelle de l'espèce. Ensemble, elles s'opposent à la religion, qui est violence et qui maintient les hommes sous tutelle. La religion est ici condamnée en raison de ses effets pratiques. Le propos ne vise pas l'élimination de la religion, car Herbert admet que les croyances structurent le monde. Ce qu'il faut changer, ce sont les contenus de la foi. L'art consiste donc à produire une religion vraie. Mais Paul fait l'expérience que la religion n'est pas contrôlable : il est bientôt dépassé par les prêtres de sa nouvelle Église. Ce décalage fatal entre le « dieu » vivant et les orchestrateurs de son culte conduit le messie au martyre. La troisième leçon serait que l'homme ne se prend pas impunément pour Dieu. C'est là une conclusion pour les bibliothèques publiques. Dans son analyse *Dune ou le labyrinthe*, G. Lardreau en propose une autre, qui présente l'intérêt de nouer la dramatique du cycle de *Dune* autour d'une seule question philosophique, celle du déterminisme et du libre arbitre<sup>35</sup>.

### **Dieu n'est plus un vieillard barbu**

Pourquoi le créateur du monde ne serait-il pas une pyramide de lumière ? L'ennui, nous dit C. Simak (*The Creator*, 1935), c'est qu'elle veut, par caprice, détruire son œuvre. L'étoile intelligente d'O. Stapledon (*Star Maker*, 1937) pourrait aussi faire l'objet de dévotion, d'autant que l'astrologie assure des revenus confortables à ses prêtres. Toutefois, ce genre de divinité n'est plus de la première jeunesse. Il est peut-être préférable de vénérer un dieu-cerveau. Le héros d'une nouvelle de Courthier (*Video gratias I*, 1986) récite chaque soir :

<sup>35</sup> *Dune* renouvelle cette problématique en opérant un déplacement : Paul, sujet prescient, n'est pas Dieu. Il n'est ni omniscient ni tout-puissant. Or si la prescience peut devenir l'apanage d'un sujet fini (par extension de ses facultés d'entendement), alors elle ne saurait être comprise comme le dévoilement d'un ordre inscrit dans la nature, mais bien plutôt comme une opération productrice d'ordre. Admettre cette possibilité, c'est admettre que les futurs sont déterminés sans être nécessaires, ou qu'ils sont purement contingents. Et dans ce dernier cas, comment la prescience serait-elle possible ? La solution de type leibnizien, que Lardreau prête à Herbert, mérite le détour. Cf. LARDREAU, G., *op. cit.*, 1988, p. 179-268.

«*Mon Ordi, qui est dans les Sous-sols,  
que Ton Unité Centrale soit codifiée,  
que Ton Programme soit planifié,  
que Tes Instructions soient imprimées dans les Silos comme en Surface.*»

Mais attention, les dieux informatisés ne sont pas tous bienveillants : celui de D. Wandrei (*The Red Brain*, 1927), qui grossit dans l'étoile d'Antarès, manifeste des tendances paranoïaques, et celui de H. Ellison (*I have no Mouth, and I must scream*, 1967) persécute méchamment les humains<sup>36</sup>. En outre, il y a des ordinateurs qui se prennent pour Dieu (H. Brown, *The Answer*, 1954; I. Asimov, *The Last Question*, 1956), quoique ce syndrome devienne de plus en plus rare. Depuis les années cinquante en effet, les machines ont, elles aussi, reconnu leurs limites. Allez donc distinguer un faux dieu d'un vrai, dans tout ce fatras ! À l'exception des panthéons fantastiques de E.R. Burroughs, H.P. Lovecraft et R. Zelazny, les nouveaux dieux de la SF sont généralement des hommes parvenus à transcender la condition mortelle : sécularisation oblige. Mais, étant donné que les humains ordinaires ont appris par une indiscretion que les immortels s'ennuient ferme, ils aspirent moins ardemment à l'éternité (A.C. Clarke, *The City and the Stars* 1956; A. Budrys, *The End of Summer*, 1973; M. Moorcock, *Legends from the End of Time*, 1976).

Plus révélateurs du désarroi spirituel moderne sont les scénarios où l'homme découvre que Dieu n'est pas tel qu'il se l'était imaginé. P.K. Dick et R. Zelazny font voler en éclat l'image d'un dieu bon (*Deus Irae*, 1976). Après la troisième guerre mondiale, la secte de la colère défie le savant qui a inventé l'arme nucléaire. Elle voit en lui l'incarnation du dieu vengeur qui a châtié l'humanité pour avoir saccagé la création, déclenché la guerre et propagé l'injustice. Même si un clochard se substitue finalement au savant-messie et que les fidèles vénèrent un simulacre, l'Église chrétienne, qui sait la vérité, ne la dévoile pas : l'homme a, somme toute, le dieu qu'il mérite.

Dans l'ensemble, la SF donne de la religion en général, et du christianisme en particulier, une image négative. On pourrait arguer que l'image du christianisme reflétée par la SF est celle d'une religion qui n'a plus cours ou qui n'a jamais existé que dans l'imagination de ses détracteurs. Pour une part, la science a rendu à l'Église la monnaie de sa pièce, par fictions interposées. Mais, pour une part bien plus importante, les fictions renvoient un tableau assez fidèle des représentations que la majorité de nos contemporains se font du christianisme. Alors que la SF tire parti des dernières découvertes scientifiques, elle semble tout ignorer de la théologie du XXe siècle. Celle-ci se prêterait-elle moins aisément à la conjecture que la politique, l'économie ou la psychologie ? La théologie est-elle simplement méconnue ou serait-elle frappée d'ostracisme ? Après tant de guerres et de persécutions au nom de Dieu, après tant d'affirmations dogmatiques qui n'ont pas résisté au démenti de l'histoire, les auteurs estiment probablement savoir à quoi s'en tenir. Certains, plus que d'autres : Dick avait un doctorat en théologie protestante et un autre en théologie catholique; R. Zelazny était professeur d'histoire des religions et sa thèse fut préfacée par M. Eliade. Pour en découdre avec les images traditionnelles de Dieu, ces auteurs leur opposent une communion mystique débarrassée de tout support anthropomorphe. Mais le plus souvent, la religion sert de camouflage pour parler de pouvoir, de politique ou du fonctionnement de

<sup>36</sup> À moins que les hommes ne soient aux prises qu'avec l'image de Dieu qu'ils se sont forgée.

l'esprit humain. Ce qui est certain, c'est que la cote de crédibilité du christianisme n'est pas à la hausse dans l'imaginaire occidental.

Si la SF ne propose rien de très original ni de nouveau en matière religieuse, c'est peut-être qu'elle remplit, auprès de ses adeptes, l'une des fonctions exercées par toute religion : celle de situer l'homme dans le monde. Faisant du phénomène humain le premier mystère à élucider, elle essaie des réponses aux éternelles questions de savoir d'où nous venons, qui nous sommes et où nous allons. Elle procède par approximation et déplacement : jusqu'où peut-on réduire la différence entre l'homme et ses artefacts, entre l'homme et les autres êtres vivants, sans que leurs identités se confondent ? Il faut bien sûr introduire quelques maillons manquants dans la chaîne du réel, pour spéculer plus aisément (robots, mutants, ET, etc.) Dans quelle mesure est-il possible de distinguer avec certitude entre la fiction et la réalité ? S'interroger sur la nature du réel revient à douter de son existence. Qu'y a-t-il derrière les apparences ? Y aurait-il autant de mondes que d'individus ? À ces questions, la philosophie cherche des réponses rationnelles. La SF procède autrement : elle évoque des images et manie des symboles. C'est en ce sens qu'elle officie de manière quasi religieuse. Les voyages dans l'hyperespace ou dans le temps, la chasse aux mutants, le piratage des cerveaux fonctionnent comme des rites de passage. Le lecteur sait que ces embrayeurs les mettent en contact avec le monde de l'imaginaire. Une fois le voyage terminé, commence la relecture du réel, parce qu'entre-temps, l'horizon des représentations s'est modifié. Il s'est insinué un décalage, aussi minime soit-il, entre la compréhension antérieure et celle que la fiction amorce par le dépaysement qu'elle opère. Conte de fées pour adultes, le roman de SF se contente, sous le couvert de l'exotisme, de suggérer. Suggérer, notamment, que le monde pourrait être différent et, peut-être, induire le changement de regard. C'est par l'usage systématique de la parabole que la SF exerce son pouvoir de séduction. Au lecteur de décider s'il veut poursuivre la quête du sens ou s'il lui suffit de s'être un instant laissé halluciner.

Mesdames, Messieurs,

Le tour de reconnaissance dans la galaxie de l'imaginaire n'est pas terminé, mais il est urgent de se rendre à la fin des temps pour assister en direct à l'apocalypse. Le spectacle a bien sûr lieu tous les siècles, mais au terme du millénaire, artistes et mécènes ne reculent devant aucun sacrifice pour faire de la fin une véritable apothéose. Toutefois, le syndicat des robots-pilotes réunis prie les passagers sensibles de bien vouloir leur signer une décharge de responsabilité, pour le cas où des émotions trop vives entraîneraient des conséquences fatales. Simple procédure de routine. En effet : un homme averti en vaut deux. Chacun dispose donc d'un double de rechange. En route !

## II. VOYAGES DANS L'AU-DELÀ

Tel Janus, le thème de la fin présente deux faces. Soit les caprices de la nature entraînent la disparition du monde, soit les progrès de la civilisation causent la mort de la nature. Les catégories utilisées pour classer les fins du monde de la vulgarisation scientifique conviennent également à la littérature de SF : fins dues à des phénomènes naturels et fins provoquées par l'action humaine; fin de l'univers, de la planète, de la vie, de l'espèce humaine, de la civilisation. La mort peut être lente ou brutale. Alors que la vulgarisation scientifique s'intéresse aux causes des catastrophes, la SF spéculé sur leurs effets biologiques, psychologiques, sociaux, politiques, culturels.

### 2.1 Fins à la carte

Si le cosmos peut connaître la mort thermique (J.W. Campbell, *Who Goes Where ?*, 1935), il peut aussi disparaître au contact d'un univers d'antimatière (N. Schœchner, *Beyond Infinity*, 1937; J. Blish, *The Triumph of Time*, 1959) ou implorer suite à la contraction des galaxies (M. Moorcock, *Last Vigil*, 1970). Moins banalement, A.C. Clarke attribue la mort de l'univers au recensement des noms de Dieu (*The Nine Billion Names of God*, 1953) par des moines tibétains. Au moment où l'ordinateur utilisé à cet effet achève son travail, les étoiles commencent à s'éteindre. L'ancienne prophétie annonçant la fin du monde reçoit confirmation.

À peine plus nombreux sont les récits qui se terminent par la disparition de la Terre. Il n'est pas absolument exclu qu'un savant fou utilise deux tonnes de nitrate pour faire exploser la planète (C. Farrère, *Fin de planète*, 1927) ni que celle-ci se scinde en deux le plus naturellement du monde (J. Spitz, *L'agonie du globe*, 1935). Tout aussi invraisemblable apparaît le scénario imaginé par R. Barjavel, dans lequel une bombe, lancée en direction du Soleil, provoque des réactions en chaîne jusqu'à mettre l'univers entier en péril (*Béni soit l'etome*, 1946).

Les intrigues se soldent par l'extinction de toute vie sur Terre suite à des bouleversements cosmiques, géologiques, climatiques, biologiques ne manquant certes pas. Dans cette catégorie, la préférence va aux déluges, aux sécheresses prolongées et aux ères glaciaires. Toutefois, les auteurs de SF montrent une nette préférence pour les cataclysmes qui laissent une chance à la vie. Le thème se prête à deux traitements différents :

- La catastrophe est imminente et le récit met en intrigue une lutte à mort contre le fléau en jeu. Ce type de fiction a généralement une fonction d'avertissement.
- La catastrophe a eu lieu et l'histoire raconte comment les survivants s'adaptent à leur nouvelle situation. Ces histoires entretiennent la conviction que la fin ne sera pas définitive.

La grande majorité des romans produits dans la seconde moitié du siècle traduisent le souci de la survie humaine. On peut en effet estimer que, si une espèce animale, végétale ou extraterrestre – fût-elle intelligente – doit supplanter la race humaine, il n'y a pas là de quoi nourrir notre espérance. Encore faut-il s'assurer qu'une fraction de l'humanité n'a pas trouvé le moyen de s'installer ailleurs dans le cosmos. Si tel n'est pas le cas, la race supposée prendre notre relève sert habituellement de révélateur des travers humains et des dysfonctionnements sociaux.

Plusieurs anthologies<sup>37</sup> rassemblent des scénarios de fin du monde, causée le plus fréquemment par la puissance nucléaire, la surpopulation et la violence, l'épuisement des ressources, la pollution.

### 2.1.1 Le péril atomique

L'une des premières mises en fiction de l'atome remonte à Wells lui-même (*The World set free*, 1914). L'énergie atomique a remplacé le charbon et le pétrole. L'économie s'effondre, ce qui déclenche une guerre mondiale. L'utilisation de la bombe atomique y met fin et débouche sur la création d'un état planétaire. Dans ce roman, c'est le Wells utopiste qui parle. K. Capek se montre moins optimiste. Dans *La fabrique d'absolu* (1927), l'utilisation de l'énergie atomique provoque des oppositions religieuses, car elle défie la puissance du Créateur. Les révoltes tournent au conflit généralisé, qui se termine par l'extinction presque totale de la race humaine. Le savant de C.W. Diffin (*The Power and the Glory*, 1930) prédit les dangers de l'usage militaire de la force nucléaire. R.A. Heinlein (*Blowups Happen*, 1940) et L. del Rey (*Nerves*, 1942) mettent en scène l'explosion d'usines atomiques. Lorsqu'en 1945 la fiction devient réalité, les avertissements font place aux histoires de survivants<sup>38</sup>, d'une part, et aux effets psychologiques de la menace nucléaire, d'autre part.

L'holocauste atomique ne laisse que ruine et désolation (N. Shute, *On the Beach*, 1957; J.G. Ballard, *Terminal Beach*, 1964). À cause des radiations, les hommes en sont réduits à vivre sous terre (L. Carter, *The Last Objective*, 1946; W. Tucker, *The Long Loud Silence*, 1953; R. Bloch, *Daybroke*, 1958). Bradbury nous apprend que les petits pois se vendent à l'unité, vu la rareté des denrées comestibles. Dans *Thunder and Roses* (T. Sturgeon, 1947), une rampe de lancement américaine a échappé aux ravages produits par une attaque massive de l'ennemi. Les deux soldats en poste ont les moyens de contre-attaquer. L'un d'eux est partisan de la vengeance, au risque d'anéantir le reste de l'humanité. L'autre l'assomme et démantèle les installations. Puis il sort dans l'atmosphère polluée et déclare à l'adresse des survivants potentiels : «Vous aurez votre chance. Et, par le ciel, il vaudrait mieux que vous en fassiez bon usage.»

Moutur au long de la guerre froide, les romanciers explorent la logique des mesures de rétorsion, pour en montrer l'inanité. George a publié huit nouvelles à ce sujet, dont la plus fameuse s'intitule *Red alert* (1958)<sup>39</sup>. Huxley est l'un des premiers à avoir imaginé les effets désastreux d'une catastrophe nucléaire sur l'écologie planétaire (*Ape and Essence*, 1948). Le recul de la civilisation – jugé inévitable suite à une guerre nucléaire mondiale – a inspiré de très nombreux auteurs. Dans *A Canticle for Leibowitz* (W. Miller, 1955), les rescapés cherchent à exterminer les détenteurs du savoir. C'est l'«Âge de la simplification». Le technicien Leibowitz parvient à se réfugier dans un couvent et fonde l'ordre des «Contrebandiers des Livres». Les moines recopient les rares documents sauvés des flammes et perpétuent le savoir. Après moult péripéties, la civilisation renaît lentement pour aboutir en fin de compte à une nouvelle guerre atomique.

<sup>37</sup> Cf. IOAKIMIDIS, D. (éd.), *Histoires de la fin des temps*, Paris, Livre de Poche, 1983. IOAKIMIDIS, D. (éd.), *Histoires de survivants*, Paris, Livre de Poche, 1983. GOIMARD, J., (éd.), *Histoires de catastrophes*, Paris, Livre de Poche, 1985. GOIMARD, J., IOAKIMIDIS, D. et KLEIN, G. (éd.), *Histoires de fin du monde*, Paris, Livre de poche, 1974. PELOT, P., *Le cycle des hommes sans futur*, Paris, Press Pocket, 1981-1985.

<sup>38</sup> Voir l'anthologie de NUETZEL, C. (éd.), *Après... la guerre atomique*, Verviers, Marabout, 1970. (éd. orig. *If this goes on*, trad. F. Weyergans).

<sup>39</sup> Portée à l'écran sous le titre de *Dr Folamour*.

Les nouvelles traitant des psychoses déclenchées par la hantise d'une apocalypse nucléaire font de la mort vécue par anticipation un cauchemar à répétition (T. Sturgeon, *Memorial*, 1946; P.K. Dick, *Foster, You're Dead*, 1954; M. Jeury, *Les signes du temps*, 1974; M. Laidlow, *Dad' Nuke*, 1985).

Faute de guerre, l'utilisation pacifique de l'atome peut aussi servir d'anxiogène, lorsque la crainte d'un conflit atomique tend à s'essouffler<sup>40</sup>. Dans *In the Drift*, l'espérance de vie chute à vingt ans suite à l'explosion d'une centrale nucléaire. C'est l'occasion pour M. Swanwick (1985) d'ajouter un épisode à la chasse aux mutants. Après Tchemobyl, il faudra trouver autre chose, car la fiction résiste mal aux assauts de la réalité.

Les procès de la bombe atomique se sont systématiquement soldés par une condamnation. En cas de conflit nucléaire, il n'y aurait pas de gagnants. Les rares survivants seraient confrontés à des difficultés majeures. Il faudrait réinventer toute la civilisation pour aboutir, dans un futur lointain, à la répétition du même scénario : l'homme peut changer le monde, mais il ne change pas de nature, à moins de cesser d'être humain. Or il semble bien tenir à l'existence de cette humanité imparfaite. La leçon tirée d'Hiroshima par les auteurs de SF est limpide : le jeu n'en vaut pas la chandelle.

### 2.1.2 Le péril démographique

Si la stérilité peut être la rançon de l'atome, la plupart des auteurs redoutent davantage la prolifération des humains. Le thème de la surpopulation se prête également à deux traitements différents :

- le laisser croître et multiplier;
- l'euthanasie active, car chacun sait que le contrôle des naissances n'est pas vraiment efficace.

Dans la première catégorie s'inscrivent les grands classiques tels *Make Room ! Make Room !* (J. Harrison, 1966)<sup>41</sup>, *Stand on Zanzibar* (J. Brunner, 1968) ou *The World Inside* (R. Silverberg, 1971), ainsi que les multiples récits dépeignant l'horreur des mégapoles surpeuplées.

Dans la seconde veine, la croissance démographique est strictement contrôlée. Pour maintenir la population mondiale stable, Richard-Bessière prévoit qu'au XXII<sup>e</sup> siècle les gens auront un capital de vie limité à 65 ans (*Les mutants sonnent le glas*, 1961). Mais la mort par gazage, imposée comme une nécessité sociale, ne satisfait pas tout le monde. C'est pourquoi le Centre d'extermination laisse à ceux qui aiment le risque et l'aventure la possibilité d'une mort violente : combat de gladiateurs, chasse à l'homme, affrontement avec une bête féroce. Celui qui en ressort vivant gagne un sursis de cinq ans. Dans *Quand ton cristal mourra* (1967)<sup>42</sup>, W.F. Nolan et G.C. Johnson abaissent l'âge-limite à 21 ans. Hoffman se montre encore plus restrictif : les couples n'ont droit qu'à deux enfants et tous les autres sont endormis la veille de leur cinquième anniversaire (*Soundless Evening*, 1980). Cette opération routinière se passe en douceur, et le service de ramassage se charge quotidiennement de l'élimination des cadavres. À peine un regret, une larme, peut-être, qu'on ne peut réprimer : un mauvais moment à passer. Mais que se passerait-il si l'humanité ne parvenait à juguler l'explosion démographique ?

<sup>40</sup> Voir les anthologies de IOAKIMIDIS, D., *op. cit.*, 1983.

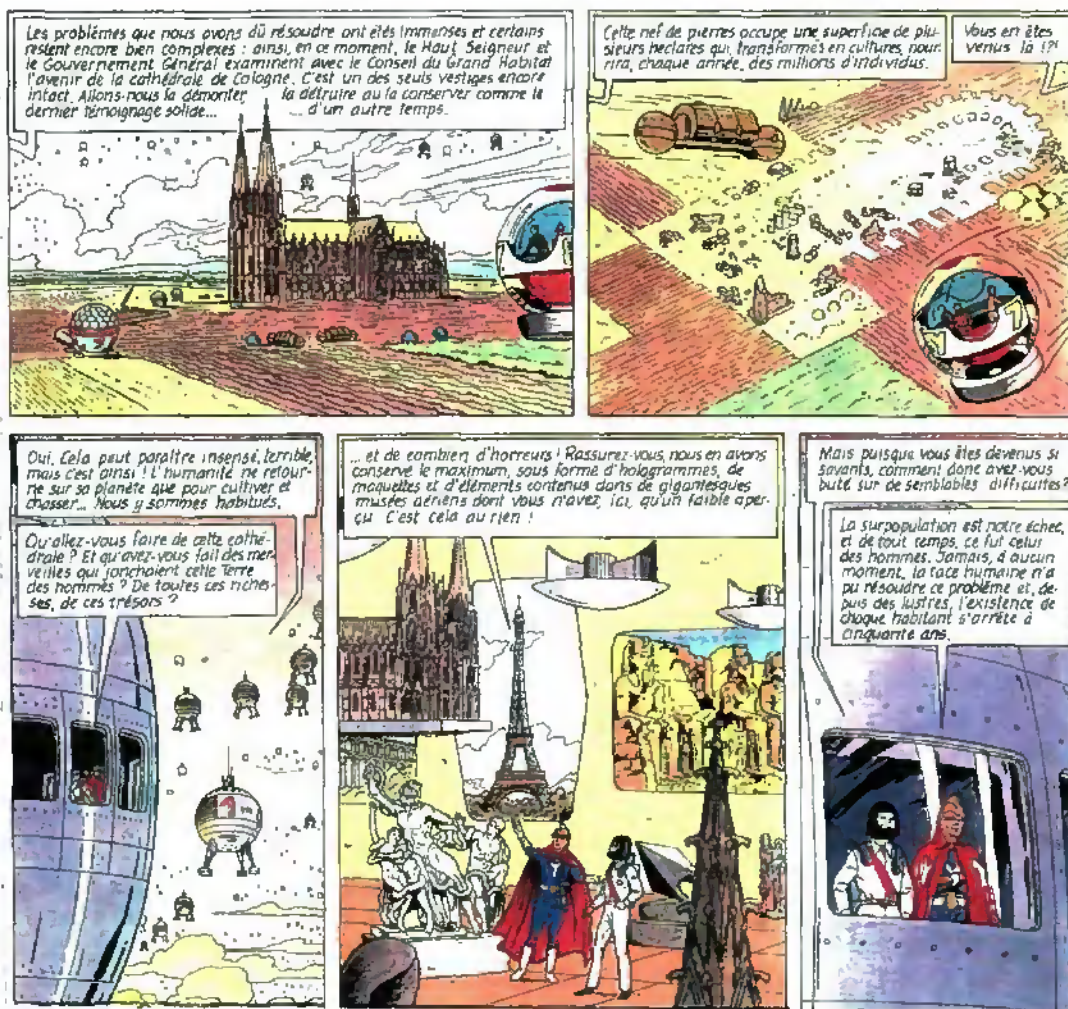
<sup>41</sup> Porté à l'écran sous le titre de *Soleil vert*.

<sup>42</sup> Porté à l'écran sous le titre de *L'Âge de cristal*.

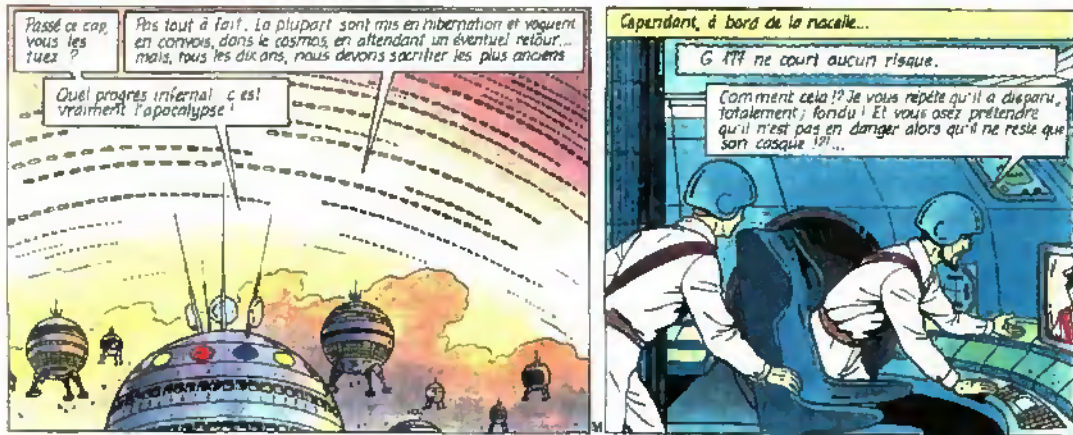
La BD de J. Martin et G. Chaillet<sup>43</sup> propose une réponse à cette question.

L'Association *Pro Mundia* réunit un groupe de personnes «d'origines et d'horizons très différents» dans un site isolé. Là, elles subissent un entraînement physique et psychique intensif. Elles visionnent, sur magnétoscope, des épisodes du passé ou de l'avenir : assassinat, torture, empoisonnement, guerre atomique, camp d'extermination, bref tout le mal dont les humains sont capables. Chacune des personnes sélectionnées par *Pro Mundia* finira par traverser son écran pour effectuer un voyage dans l'au-delà et recevoir «une information majeure sur la destinée de la race humaine». Parvenu au sein de l'atmosphère H3, le héros est reçu par le seigneur des lieux, le grand Maître de la section Y, qui lui montre l'avenir de la Terre.

«Ce globe n'est plus qu'un ensemble de prairies, forêts, ressources de chasse et de pêche. Chaque parcelle de terre et de mer compte parce que devenue indispensable pour nourrir une humanité qui n'a cessé de se multiplier. Alors il a bien fallu retirer tout le béton, supprimer les anciennes constructions, éliminer les ferrailles accumulées, afin de tout cultiver et exploiter. L'homme domine la Terre, mais n'y habite plus.»



<sup>43</sup> MARTIN, J. et CHAILLET, G., *L'Apocalypse*, Tournai, Casterman, 1987.



Revenus à leur base d'entraînement, les voyageurs reçoivent l'exhortation suivante :

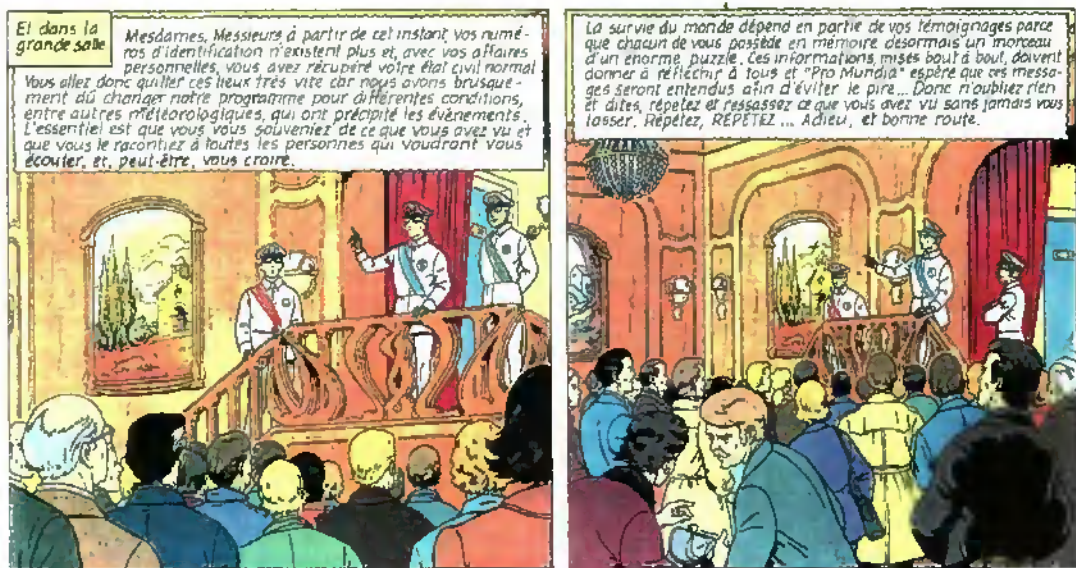


Fig. 20 : J. MARTIN et G. CHAILLET, *L'Apocalypse*, Tournai, Casterman, 1987, p. 36 et 41

Sur le chemin du retour, l'un des invités déclare :

«— Mais tout est frelaté de nos jours; [...] je suis persuadé que nos fameux anges-gardiens nous ont dressé tout un échafaudage en trompe-l'œil afin de nous intoxiquer. Et après ce formidable coup monté, ce faux semblant, ils nous larguent, comme cela avec de vagues explications... et allez donc prêcher la bonne parole ! Absurde !

— Et si, tout de même, c'était vrai ? » réplique son interlocuteur.

À ce moment, surgit devant eux le traîneau de Louis II de Bavière qui les salue au passage. Troublante apparition.

Bien qu'il n'y ait pas de référence explicite à l'apocalyptique judéo-chrétienne hormis le titre, tous les ingrédients nécessaires à la confection d'une apocalypse sont présents : les élus, la mise en condition, la relecture de l'histoire, le problème du mal, le voyage céleste, la vision du trône, la révélation, une apparition et même l'instruction de proclamer pour convaincre.

### 2.1.3 Le péril écologique

Dès la fin du siècle dernier, la raréfaction des ressources naturelles sert de mobile à anticiper la fin de la civilisation, voire celle de l'humanité. La disparition du fer (H. Allorge, *La famine du fer*, 1913), celle du pétrole (A. Armandy, *Le Grand Crépuscule*, 1929), de l'électricité (R. Barjavel, *Ravage*, 1943) évoquent la fragilité des bases sur lesquelles reposent les sociétés technologiquement avancées. Plus original est le scénario imaginé par J. Spitz dans *Les signaux du Soleil* (1943) : l'exploitation de l'azote et de l'oxygène atmosphériques par les Martiens et les Vénusiens menace la vie terrestre car, à chacune de leurs ponctions, il se produit des cyclones épouvantables. La fin peut aussi survenir par disparition de la végétation (J. Christopher, *The Death of Grass*, 1956) ou suite à sa prolifération étouffante (W. Moore, *Greener than you think*, 1947). Pourquoi la nature ne prendrait-elle pas sa revanche sur l'homme ? Les Triffides de J. Wyndham (*The Day of the Triffids*, 1951) sont des plantes carnivores, capables de se déplacer et d'attaquer une humanité devenue aveugle en raison des radiations cosmiques.

Longtemps avant la montée des verts, les auteurs de SF avaient brossé le tableau des méfaits de l'industrialisation et prévu le réchauffement de l'atmosphère. E. Cooper (*Seed of Light*, 1959) montre une Terre devenue invivable par excès de CO<sub>2</sub>. Les villes, construites sous cloche, ne survivent que grâce à l'air conditionné. Dans *The Sheep Look Up* (J. Brunner, 1972), la Terre agonise dans le borborygme de ses déjections. A.C. Clarke révèle que toute la végétation vénusienne a péri pour avoir absorbé les déchets abandonnés par des colons terrestres (*Before Eden*, 1961). Après avoir pollué toute la planète, l'homme saccage les autres mondes. Dès les années soixante-dix foisonnent les histoires de catastrophes dues à l'action irréfléchie de l'homme.

## 2.2 La finitude et la mort

Comme s'il ne lui suffisait pas d'être un individu mortel, l'homme doit à présent envisager la possibilité que son espèce s'éteigne, naturellement ou en raison de l'accroissement de ses pouvoirs. Peu importe ici la cause. Toute l'attention se porte sur les effets pratiques et sur les conséquences métaphysiques d'une catastrophe menaçant l'existence même de l'humanité. Les auteurs se résolvent rarement à mettre un point final au genre humain.

La mort de l'individu, soit ! En effet : la condition des immortels n'est guère enviable, contrairement à ce qu'imaginaient les premiers faiseurs d'éternité. Nous savons, grâce à leurs disciples, combien il est difficile et coûteux d'accéder à l'immortalité. L'homme est un être mortel ou il n'est plus vraiment homme. Les limites de la condition humaine sont donc soulignées et valorisées. Pourtant, la plupart des auteurs partagent la conviction que l'espèce doit survivre. Après les pires catastrophes subsistent presque toujours des survivants. Un dernier couple, au moins, repeuplera le monde. L'espoir est sauf. L'aventure adamique peut recommencer, quand bien même elle sera longue et pénible. Mais à quoi bon recommencer ? Fidèles au genre de la parabole, les auteurs qui posent explicitement la question du sens de l'existence laissent au lecteur le soin d'y répondre.

«Au commencement, Dieu créa la Terre et Il la contempla du haut de sa solitude cosmique. Et Dieu dit :  
 – Nous allons faire avec de la boue des créatures vivantes, de telle sorte que la boue puisse voir ce que Nous avons créé.  
 Et Dieu donna vie à toutes les créatures, et l'une d'elles était l'homme. Seule la boue faite homme pouvait parler. Et Dieu se pencha sur la boue faite homme qui se dressait sur son séant, regardait alentour et se mettait à parler. L'homme cligna des yeux.  
 – Quel est le but de tout ceci ? demanda-t-il poliment.  
 – Toute chose doit-elle avoir un but ? demanda Dieu.  
 – Certainement, dit l'homme.  
 – Je te laisse alors le soin d'en trouver un pour tout ceci, dit Dieu.  
 Et il s'en alla.»<sup>44</sup>

### 2.3 La faillibilité et le mal

Il est intéressant de comparer le catalogue des fins du monde dressé par C. Flammarion en 1893 à celui de P. Wylie (*The End of a Dream*, 1972). Dans le premier, les dérèglements naturels menacent l'homme : comète, glaciation, déluge ou autre. Dans le second, c'est l'homme qui menace la nature et lui-même par contrecoup. Les fins à cause humaine ont évincé les fins naturelles. L'épidémie, motif récurrent des fins du monde, symbolise les idéologies et les passions mortelles qui rongent l'homme et la société. D'externe, le danger est devenu endogène. Le mal s'est intériorisé, il procède désormais de l'homme, de son désir de puissance et du refus des limites.

Y a-t-il une solution au problème du mal ? Les utopies sociales et les régimes totalitaires, qui font le bien du peuple malgré lui, ne sont pas exposés avec plus de condescendance que la violence sauvage de la lutte pour la survie. Même les effets pervers des formes de salut que représentent le pacifisme et l'écologisme n'ont pas échappé à la sagacité de certains auteurs. Faut-il alors désespérer de l'humanité ? Plus réalistes, paradoxalement, que certains auteurs de la vulgarisation scientifique récente, les «fictionnaires» se font moins d'illusion sur les possibilités de l'être humain. Ils sont moins émerveillés qu'alarmés par les performances de l'animal le plus complexe de l'évolution. Se méfiant de l'euphorie et des lendemains qui déchantent, ils ne sombrent pas pour autant dans le nihilisme ou le relativisme. Ils considèrent possible, malgré tout, de faire encore confiance à la raison; non pas à une rationalité scientifique triomphante (les jours de la *hard science* sont révolus), mais à une raison devenue modeste et consciente de ses limites<sup>45</sup>. L'homme peut apprendre à tirer parti de ses expériences. La SF représente l'un des derniers bastions littéraires où les savoirs et la raison sont encore valorisés. Nous en tenons pour preuve, non seulement les tableaux de barbarie consécutifs à la destruction potentielle de la civilisation, mais aussi toutes les histoires d'aliénation engendrée par le fait de cultiver l'irrationnel<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> VONNEGUT, K., *Le berceau du chat*, Paris, J'ai Lu, 1972, p. 234-235 (éd. orig. 1963, trad. J.B. Hess).

<sup>45</sup> Au sens où l'entend CURVAL, P. dans *Cette chère humanité* (1976).

<sup>46</sup> À titre d'illustration, deux nouvelles «postmodernes» : *Le concentrique* et *Farandole*, parues dans CURVAL, P. (éd.), *Superfuturs*, Paris, Denoël, 1986.

## Conclusion

Ce détour par la SF était motivé par l'espoir de trouver dans cette forme d'imaginaire un écho aux cris d'alarme lancés par les vulgarisateurs des savoirs scientifiques. Or nous avons découvert que, dans cet univers parallèle, l'écho précède l'émission du signal source. En effet : la vague des scénarios de fin du monde à cause humaine se lève dans la SF bien avant de déferler sur le grand public par d'autres canaux. Naturellement, rien n'est plus aisé que de prédire l'avenir lorsqu'on sait voyager dans le temps et squatter les cerveaux des savants ! Pourtant les rédacteurs de SF se défendent de jouer les prophètes en usant de pouvoirs paranormaux. S'ils visent juste, c'est probablement qu'ils ne se contentent pas d'inventer le futur à partir de la science.

*«Je proposerai donc qu'un tel prophétisme se constitue d'une révélation, en l'occurrence d'un substrat scientifique, qu'il lui faut un espace symbolique, en l'occasion la planète Terre, et qu'il se nourrit d'alarmes, ici celles de la surpopulation et de la disette, de l'épuisement d'un stock fini de ressources naturelles, celle enfin de la destruction d'un milieu antérieur. Mais ces trois ingrédients ne suffisent pas. Il faut en plus un moteur social, constitué dans le monde industrialisé et surtout, sinon exclusivement occidental, par la déroute de l'individualisme petit-bourgeois et par le désir des grands appareils économiques et politiques de se voir remettre le soin de la gestion du monde.»<sup>47</sup>*

On ne saurait mieux dire. Ce que G. Klein avance, en préface aux *Histoires écologiques*, peut être étendu à l'ensemble des scénarios de fin du monde. Dès que Pasteur établit l'existence des microbes (1864), ceux-ci se mettent à déclencher des épidémies et des guerres bactériologiques. Il suffit que de Vries (1884) publie sa théorie des mutations pour que s'instaure la chasse aux mutants. À peine Becquerel (1896) a-t-il découvert la désintégration de l'atome que Wells en fait une arme redoutable. Dans les années soixante, Gurdon parvient à produire des têtards à partir d'œufs monoparentaux autofécondés. Moins de sept ans plus tard, le clonage humain renouvelle le thème des bébés-éprouvettes. S'il y a révélation, le terrain était prêt à la recevoir. Les bactéries prennent la relève de la peste, les missiles nucléaires remplacent les obus, et les mutants ne sont qu'une nouvelle version du surhomme. Sans cette prédisposition à la révélation – ce terrain favorable que Klein nomme espace symbolique –, celle-ci reste lettre morte. La théorie de l'ordre par fluctuation, qui provoque des remous dans la communauté scientifique, n'a guère de résonance en SF. Ayant depuis longtemps aboli la frontière entre la matière et l'esprit, celle-ci n'a que faire de cette nouveauté, ce qui n'empêche nullement de trouver des romans précurseurs du chaos déterministe ou de la théorie des catastrophes (au sens mathématique du terme). L'auto-organisation ne semble pas faire rebondir l'imaginaire des jeunes écrivains. Faut-il y voir l'indice de la fin des temps de la science dans la *Speculative Fiction* ?

Des signaux d'alarme, connus aussi bien de l'écrivain que de son public, sont encore nécessaires pour qu'une fin du monde apparaisse plausible. Mais seuls les auteurs qui ont une conscience avivée des changements en train de se produire dans la société, et qui ne s'en réjouissent pas forcément, écrivent de bonnes apocalypses. Ce n'est pas une question d'optimisme ou de pessimisme. Il en va de l'herméneutique de la réalité sociale et politique, du statut des valeurs et des idéologies dominantes. Dans toute sa production, Veme n'a dédié qu'une

<sup>47</sup> KLEIN, G., GOIMARD, J. et IOAKIMIDIS, D. (éd.), *Histoires écologiques*, Paris, Livre de Poche, 1980, préface.

œuvre à la fin du monde (*Le nouvel Adam*, 1905). Bien installé dans la haute bourgeoisie, il en partage les opinions politiques, dont la haine des Allemands. Acquis au positivisme scientifique, il ne remet pas en question l'idéologie du progrès. Cela n'enlève rien à son génie de romancier. Wells, né dans un milieu modeste, a connu une enfance difficile. Son œuvre évoque tous les grands problèmes auxquels son époque se trouvait confrontée. S'il n'est pas légitime de chercher à expliquer la production d'un auteur par sa biographie ou sa position sociale, il est néanmoins frappant de constater que les fictions tragiques sont d'abord le fait de marginaux, ou tout au moins d'originaux, mal à l'aise dans la société. Ces auteurs ont perçu très tôt la crise des valeurs traditionnelles; leurs apocalypses jouent le rôle de sismographes socioculturels, dont la fonction d'avertissement a été reconnue.

Le procédé rhétorique des auteurs de SF diffère de celui des vulgarisateurs scientifiques. Si ceux-ci recourent volontiers à la parabole, ceux-là menient systématiquement l'hyperbole. Aux discours le plus souvent directs de la vulgarisation scientifique, la SF préfère la communication indirecte. C'est l'une des raisons pour lesquelles les histoires de fin du monde commencent là où les pronostics scientifiques s'achèvent. Dans nombre de romans, la fin du monde a déjà eu lieu. De ce fait, ils ouvrent un champ spéculatif, dans lequel les rescapés connaissent une vie radicalement transformée.

Par certains aspects, les fictions de la fin ressemblent à celles de la littérature apocalyptique antique<sup>48</sup>.

- Du point de vue lexical, elles sont saturées de termes empruntés au vocabulaire apocalyptique : apocalypse, jugement, empereur des derniers jours, millenium, jour de la colère ou de la vengeance, puissances du mal et figures salvatrices.
- Elles traduisent l'angoisse en images.
- Leurs auteurs recourent souvent à des pseudonymes<sup>49</sup>.
- Sur le plan des contenus, elles ont une vision discontinuiste de l'histoire, elles mettent en intrigue la fin du monde et ne réservent le salut qu'à quelques individus.
- Sur le plan fonctionnel, elles ne servent pas que de mise en garde. Elles dévoilent, tout en le masquant sous des traits mythiques ou fantastiques, le conflit des puissances à l'œuvre dans le monde.

Mais la comparaison s'arrête là, car la survie postcataclysmique des rescapés de la SF diffère radicalement de la plénitude de vue promise aux élus des apocalypses antiques et de leurs avatars. Les fictions modernes n'attendent pas impatiemment la fin de ce monde; elles la redoutent. Elles expriment l'espoir qu'une existence décente est encore possible en deçà de l'apocalypse, à condition que l'humanité prenne conscience des dangers qui la menacent et des choix qui lui incombent. Les héros, figures généralement salvatrices, ne se résignent pas. Pourfendeurs du mal sous toutes ses formes, ils indiquent moins la voie à suivre que la révolte contre le fatalisme, comme l'atteste ce credo de Wolheim :

<sup>48</sup> Pour la présentation des caractéristiques de l'apocalyptique antique, cf. chap. 5.

<sup>49</sup> Ce n'est toutefois pas pour attribuer leurs œuvres à d'illustres prédécesseurs que les auteurs de SF cachent leur identité : ils n'écrivent pas sous le nom de Verne, Wells ou Asimov. La pseudonymité a, dans la SF, une autre fonction que dans l'apocalyptique antique. Elle permet à des auteurs, qui publient par ailleurs des travaux scientifiques ou de la «haute» littérature, de conserver l'anonymat; et c'est devenu une coutume du milieu.

*«Nous ne finirons pas en explosant.  
Nous ne finirons pas en pleurnichant.  
Nous ne finirons pas.  
C'est tout.»<sup>50</sup>*

Le salut n'est pas une solution-miracle qui tombe du ciel, mais une quête qui n'entend pas se priver des services de la raison.

La SF n'est que l'un des miroirs de la conscience tragique contemporaine. Le sentiment du déclin, engendré par la crise des valeurs et des institutions modernes, revêt d'autres formes que celles des scénarios de catastrophe émanant de la vulgarisation scientifique ou de la SF. La fin du monde n'est pas qu'une affaire de prospective ou d'imagination, elle fait aussi, et depuis longtemps, l'objet d'une réflexion philosophique. Le chapitre suivant interroge les penseurs professionnels sur l'état de santé du monde.

---

<sup>50</sup> WOLLHEIM, D., *op. cit.*, 1971, p. 198.

*«Une nausée universelle devant les insuffisances de ce monde soulève le cœur des Slaves, des Germains et des Latins, et se manifeste, chez les premiers par le nihilisme, chez les seconds par le pessimisme, chez nous-mêmes par de solitaires et bizarres névroses. La rage meurtrière des conspirateurs de Saint-Pétersbourg, les livres de Schopenhauer, les furieux incendies de la Commune et la misanthropie acharnée des romanciers naturalistes – je choisis avec intention les exemples les plus disparates – révèlent ce même esprit de négation de la vie qui, chaque jour, obscurcit davantage la civilisation occidentale. Nous sommes loin, sans doute, du suicide de la planète, suprême désir des théoriciens du malheur. Mais lentement, sûrement, s'élabore la croyance à la banqueroute de la nature, qui promet de devenir la foi sinistre du XXe siècle, si la science ou une invasion de barbares ne sauve pas l'humanité trop réfléchie de la lassitude de sa propre pensée.»<sup>1</sup>*

Paul Bourget

---

<sup>1</sup> BOURGET, P., *Essais de psychologie contemporaine*, Paris, Lemerre, 1883, vol. 1, p. 15 (cité par CAZÈS, B., in *Histoire des futurs. Les figures de l'avenir de saint Augustin au XXIe siècle*, Paris, Seghers, 1986, p. 296).



Fig. 21 : peinture acrylique sans titre de R. ANDRÉ, 1989<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Reproduction gracieusement fournie par l'artiste.

## Chapitre 3

# LA FIN AU RÉFLÉCHI

### Sommaire

Notre siècle aura vu se multiplier les réflexions sur la fin : fin de l'art, du christianisme, de la démocratie, du devoir, de l'histoire, de l'humanisme, des idéologies, de la modernité, de l'Occident, de la philosophie, du progrès, de la raison, de la science, du sujet, etc. Cette floraison de discours sur la fin traduit une crise des représentations. La première partie du chapitre prend quelques points de repère chronologiques et thématiques dans cette abondante littérature sur la fin. La deuxième partie du chapitre met la fin de la modernité en relation avec la finitude de la nature. Si la critique de la tradition intellectuelle occidentale ne relève pas du genre apocalyptique, le pessimisme qui s'en dégage ne va pas sans alimenter la conscience tragique contemporaine.

### Argument

Inscrite dans la conception judéo-chrétienne, l'idée de la fin comme terme et accomplissement de l'histoire hante la pensée occidentale depuis la chute de l'empire romain. Elle s'exacerbe à la fin du Moyen Âge et pendant toute la période troublée qui s'étend de la Renaissance à la Contre-Réforme. À partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, inauguré par la querelle des Anciens et des Modernes, une double distinction tend à s'imposer :

- la distinction entre nature et culture,
- la distinction entre la fin comme terme et la fin comme accomplissement.

La première distinction a pour conséquence, sur l'arrière-fond de la physique newtonienne, que la fin au sens de terme ne concerne pas la nature, mais uniquement la culture. Dieu a créé un univers stable, une mécanique aux mouvements bien réglés. Les astres effectuent leurs révolutions, et la vie se renouvelle au rythme des saisons. La fin du monde naturel n'est pas pensable dans les catégories de la philosophie classique de la nature. La deuxième distinction, qui va de pair avec la sécularisation de l'eschatologie chrétienne, a pour conséquence le rejet de la fin comme terme dans le passé et la projection de l'accomplissement souhaité dans le futur. À l'idéal des Lumières et aux idéologies progressistes, puis socialistes, s'opposent d'abord les discours nostalgiques et décadentistes. Le progrès, comme le déclin, peuvent arborer un profil continu ou passer par des crises et des révolutions. Jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la linéarité de l'évolution n'est que rarement contestée. Avec F. Nietzsche et O. Spengler, la conception cyclique de l'histoire réapparaît dans la pensée moderne, entraînant dans son sillage une critique massive de l'eschatologie progressiste et un retour en force de la nature dans la culture. Multiples et tortueux sont les chemins qui conduisent de la mise en question de la raison éclairée au sentiment, généralement partagé dans les milieux philosophiques, que la modernité a pris fin. Il n'est pas question de refaire le parcours mais simplement de prendre quelques points de repère dans cette topographie complexe des territoires de la fin.



Fig. 22 : «Cradle of Civilization, with American Woman», toile de M. MORLEY, 1982

# I. LE CONCEPT DE LA FIN AU XX<sup>e</sup> SIÈCLE

## 1.1 Fin de l'Occident

Un premier point de repère est fourni par *Le déclin de l'Occident*, publié au lendemain de la première guerre mondiale<sup>3</sup>. Contre l'évolutionnisme social, Spengler affirme que «*les cultures sont des organismes. L'histoire universelle est leur biographie générale.*»<sup>4</sup> Leur destin épouse donc celui des êtres vivants : «*À la naissance appartient la mort, à la jeunesse la vieillesse, à la vie en général sa forme et les limites prédéterminées de sa durée.*»<sup>5</sup> Notre civilisation, comme toutes les autres, est mortelle. «*Chaque culture a ses possibilités d'expressions nouvelles qui germent, mûrissent, se fanent et disparaissent sans retour.*»<sup>6</sup> Spengler se propose donc de mettre en évidence la logique sous-jacente<sup>7</sup> à des phénomènes qui ne s'inscrivent pas en continuité les uns avec les autres et qui n'ont apparemment aucun lien causal. Le carrousel de l'histoire tourne en rond comme les astres. Il est soumis à un déterminisme implacable (destin). La décadence est perceptible, selon Spengler, dans l'épuisement de la créativité artistique et scientifique d'une part, dans l'assujettissement à l'argent d'autre part.

*«Les résultats scientifiques sont de simples éléments d'une tradition spirituelle. La mort d'une science consiste en ce qu'elle envoie dans le monde historique du jour des hommes toujours plus petits, plus étroits, plus stériles. [...] Des savants dans le style de Gauss, Humboldt, Helmholtz, n'étaient déjà plus aux environs de 1900 : dans la physique comme dans la chimie, en biologie comme en mathématique, les grands maîtres sont morts et nous vivons aujourd'hui le descrescendo des brillants imitateurs, qui classent, collectionnent et achèvent, comme les Alexandrins à la période romaine.»<sup>8</sup>*

Classer parmi les imitateurs Röntgen, Becquerel, Pierre et Marie Curie, Rayleigh, van der Waals, Rutherford – pour ne citer que quelques-uns des lauréats du prix Nobel avant la parution du *Déclin de l'Occident* – montre à quel point le sentiment de décadence<sup>9</sup> l'emporte sur une analyse que l'auteur prétend «*irréfutable*». Des affirmations telles que «*après les impressionnistes aucun peintre, après Wagner aucun musicien*» feraient sourire si elles n'étaient régulièrement reconduites sous la plume des censeurs de la nouveauté<sup>10</sup>. Quant à l'idée selon laquelle l'argent domine le jeu

<sup>3</sup> SPENGLER, O., *Le déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, Paris, Gallimard, 1931-1933, tome 1 (éd. orig. 1918-1922, trad. M. Tazerout).

<sup>4</sup> *Ibid.*, tome I p. 112.

<sup>5</sup> *Ibid.*, tome I p. 51.

<sup>6</sup> *Ibid.*, tome I p. 33.

<sup>7</sup> «*La pensée d'hier considérait la réalité extérieure comme le produit de la connaissance et l'objet des appréciations éthiques, celle de demain y verra surtout une expression et un symbole. La morphologie de l'histoire universelle devient nécessairement une symbolique universelle.*» (tome I, p. 58). Dans ce sens, la démarche de Spengler préfigure celle de Lévi-Strauss, avec la même prétention à la scientificité et à l'universalité. Spengler succombe au piège qu'il dénonce, à savoir celui de la transcendance de la rationalité occidentale.

<sup>8</sup> SPENGLER, O., *op. cit.*, tome I, p. 407.

<sup>9</sup> Malgré le formidable essor scientifique qu'a connu le XX<sup>e</sup> siècle, l'idée d'une stagnation des sciences persiste : cf. GIMPEL, J., *L'ultime rapport sur le déclin de l'Occident* (Paris, Orban, 1985) ou *La fin de l'avenir. La technologie et le déclin de l'Occident* (Paris, Seuil, 1992). On trouve le même ton désenchanté dans les diverses interviews de René Thom. Et après les auteurs de science-fiction, MINC, A. nous prédit le retour au Moyen Âge (*Le nouveau Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1993) !

<sup>10</sup> À titre d'exemple : «*La seule musique vivante et créative est le jazz, dont la source profonde est la minorité noire, mise à l'écart de la société industrielle. Il est révélateur de voir Stravinsky, Ravel et*

social, elle a eu le temps de s'imposer à l'intelligentsia depuis la parution du *Capital*. Alors pourquoi faire du *Déclin de l'Occident* un point de repère dans les discours sur la fin ? C'est qu'il atteste le démenti, consacré par la Grande Guerre, de l'espérance en l'événement d'un monde meilleur. Si cet ouvrage fait date, ce n'est pas que ses thèses soient véritablement originales, ni qu'elles proposent une issue à la crise. Son succès tient en bonne partie au fait qu'il rend intelligibles, par une explication globale de type organiciste, les déceptions liées à l'idéologie du progrès. Avec Spengler s'ouvre un espace herméneutique qui récuse fondamentalement la notion d'amélioration graduelle pour affirmer l'existence de limites quasi naturelles au développement des sociétés. Il l'exprime en terme de passage de la culture à la civilisation ou de la république à l'empire. Ce changement serait caractérisé par la prépondérance de l'expansion territoriale, la conquête de l'étendue (la colonisation) sur celle de l'édification interne. Curieusement, l'idée d'une évolution vers un état impérial resurgit dans l'ouvrage de J.-M. Guéhenno, *La fin de la démocratie*<sup>11</sup>, écrit en réplique à *La fin de l'histoire et le dernier homme* de F. Fukuyama<sup>12</sup>. Mais le cadre interprétatif a changé. Il ne s'agit plus de comparer le « destin » des civilisations, mais de cerner les métamorphoses politiques de la culture occidentale depuis la Révolution française. Guéhenno a mis en exergue le songe de Nabuchodonosor (Daniel 2, 40-43), qu'il interprète ainsi :

*« Nous appelons l'âge qui vient "impérial" d'abord parce qu'il succède à l'État-nation comme l'Empire romain a succédé à la République romaine : la société des hommes est devenue trop vaste pour former un corps politique. Les citoyens y forment de moins en moins un ensemble capable d'exprimer une souveraineté collective; ils sont seulement des sujets juridiques, titulaires de droits et soumis à des obligations, dans un espace abstrait aux frontières territoriales de plus en plus indéfinies. Cet âge peut être qualifié d'impérial aussi pour une deuxième raison : l'idée d'empire n'est pas propre à l'Europe, et elle n'est donc pas prisonnière de notre tradition politique. Elle correspond à une époque nouvelle, où la définition européenne de la politique sera relativisée par le succès du monde asiatique; elle décrit un monde à la fois unifié et privé de centre. [...] Voici venir le quatrième empire : à la fois dur et fragile, plus proche de Rome et du monde antique que de la chrétienté, il naît sur les débris de l'idéologie, et de cet empire soviétique qui prétendit un moment être la troisième Rome. »<sup>13</sup>*

Pour Guéhenno, l'âge qui se termine actuellement est celui des états-nations, inauguré en 1789. L'idée européenne de nation n'est peut-être qu'une organisation politique transitoire entre la monarchie et l'empire. La nation ne repose ni sur un groupe social, ni sur une communauté religieuse ou une entité raciale, mais sur un territoire qui est le lieu d'une histoire commune.

Or aujourd'hui, la notion de territoire national est devenue obsolète en regard de la mondialisation de l'économie, des réseaux d'information et des flux monétaires. S'il

---

*Milhaud se tourner vers cette seule source vive pour tenter de régénérer un art moribond. On peut tracer un parallèle entre la progression dans l'espace de la révolution industrielle et la stérilisation de la musique. Après Purcell, mort en 1695, l'Angleterre n'a plus produit un seul musicien de talent et elle fut obligée d'importer Haendel, Haydn et Mendelssohn.» (NEIRYNCK, J., *Le huitième jour de la création*, Lausanne, Presses polytechniques romandes, 1986, p. 273).*

<sup>11</sup> GUÉHENNO, J.-M., *La fin de la démocratie*, Paris, Flammarion, 1993.

<sup>12</sup> FUKUYAMA, F., *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992, (éd. orig. 1992, trad. D.-A. Canal).

<sup>13</sup> GUÉHENNO, J.-M., *op. cit.*, 1993, p. 13-14.

n'y a plus de notion, demande Guéhenno, peut-il encore y avoir des citoyens, donc de la politique ? Et, sans volonté politique, sans recherche de l'intérêt général, que devient la démocratie ?

Guéhenno et Spengler sont d'accord : le passage à l'état impérial se solde par une réduction de la liberté, par un nécessaire conformisme et par la domination de l'argent. L'argent constitue le ciment du monde impérial, et la corruption n'est que le corollaire de la fin du politique.

*«L'institutionnalisation des pôles séparés du pouvoir était une notion toute politique, correspondant à un âge où l'intérêt public était présenté comme opposé à l'intérêt privé. L'efficacité exige aujourd'hui l'exact inverse, une société intégrée où l'intensité des relations permet la circulation optimale de l'information. [...] La transaction est consacrée comme seule vérité de notre âge, et toute demande solvable est une demande légitime. Comment ne ferions-nous pas du veau d'or la divinité suprême ? [...] La multiplication des "scandales" d'argent dans les grandes démocraties n'est donc pas une anomalie, mais la conséquence logique du triomphe de la seule universalité qui nous reste, celle de l'argent, mesure de la réussite individuelle comme de celle des sociétés...»<sup>14</sup>*

Dans une perspective différente, J.-F. Revel<sup>15</sup> affirme que la démocratie peut d'autant plus facilement succomber sous les assauts répétés de ses ennemis, intérieurs et extérieurs, qu'elle est mal équipée pour se défendre. La démocratie aura peut-être été dans l'histoire un accident, une brève parenthèse, qui, sous nos yeux, se referme. En son sens moderne, celui d'une forme de société qui parvient à concilier l'efficacité de l'état avec sa légitimité, son autorité avec la liberté des individus, elle aura duré un peu plus de deux siècles, si l'on en juge par les forces qui tendent à l'abolir. Et ces forces centrifuges sont les nationalismes et les intégrismes, d'obédience politique ou religieuse.

La décadence de l'Occident prend, sous ce premier éclairage, la figure d'une fin possible de la démocratie, à comprendre soit comme forme achevée, indépassable au plan conceptuel, de l'organisation politique (Fukuyama), soit comme terme redouté d'une évolution inéluctable (Spengler, Guéhenno) ou simplement contingente (Revel) des sociétés occidentales. Plus généralement, c'est l'éclipse d'une hégémonie du politique, tel qu'il fut codifié dans le sillage des révolutions américaine et française.

## 1.2 Fin de l'histoire

Dès le milieu du XIXe siècle, l'historicisme avait invalidé toutes les philosophies spéculatives de l'histoire. Les historiographes allemands, Ranke en tête, avaient accredité l'idée que leur tâche consistait à porter un regard critique sur les témoignages du passé et à établir «ce qui s'est réellement passé». A cet égard, l'entreprise de Spengler apparaît comme une dernière tentative, anachronique, de construire une histoire universelle. Mais le seul dénominateur auquel Spengler parvient encore à réduire les histoires singulières est un organicisme\* décalqué sur la vie biologique. En naturalisant la philosophie de l'histoire, il confirme donc bien l'écart qui s'est creusé par rapport aux Lumières et au romantisme : dans

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>15</sup> REVEL, J.-F., *Comment les démocraties finissent*, Paris, Laffont, 1986, p. 437-456.

l'historiographie positiviste, il n'est plus question de finalité de l'histoire. Mais, depuis la parution du *Capital* (autre point de repère), l'histoire est coupée en deux et s'écrit à double. Pour le matérialisme historique, l'histoire touchera à sa fin (eu sens de but et de terme) lorsque l'émancipation du prolétariat sera achevée et qu'une société sans classe aura été instaurée. La lecture marxiste de l'histoire, conjuguée à l'avènement des sciences sociales et économiques, a exercé une influence déterminante sur le déplacement de l'intérêt de la politique vers l'anthropologie sociale (E. Durkheim, P. Vidal de la Blache, H. Berr). La fondation des *Annales d'histoire économique et sociale* (1929) par Lucien Febvre et Marc Bloch signe – en France du moins – la fin du réductionnisme historiciste et propose une alternative pluridisciplinaire au marxisme. Désormais, les historiens interrogent le passé à partir d'une hypothèse interprétative (une problématique) que leur travail consiste à étayer. Il ne s'agit plus de savoir ce qui s'est exactement passé, mais de chercher comment certains événements du passé viennent éclairer le présent. La démarche historique se veut *quête du sens* des événements, dans la mesure où l'on admet que les faits ne parlent pas d'eux-mêmes. Ainsi, la fin de l'histoire universelle, puis de l'historicisme, signalent le passage des certitudes positivistes aux incertitudes herméneutiques. Cette ouverture de l'histoire aux autres disciplines humaines, dont la psychologie et la linguistique, va se révéler bientôt destructrice pour l'espoir de reconquérir une compréhension globale de tel ou tel secteur du passé.

*«La dé-construction de la totalité va avec la construction de particularités. Le temps historique unitaire se relègue parmi les mythes. Il y aura donc le temps de ceci ou de cela, l'histoire de ceci ou de cela, organisée par un paradigme d'oppositions pertinentes : histoire de la raison et/ou histoire de la folie – histoire de la médecine et/ou de telle maladie, etc. C'est l'histoire en miettes.»<sup>16</sup>*

Dans les années soixante-dix, on assiste à une régionalisation de l'histoire. C'est aussi l'époque où l'on adapte l'anthropologie structurale à l'histoire : *«Le statut de l'événement se transforme : de symptôme signifiant, il devient la cristallisation artificielle, mythologique de l'insignifiance.»<sup>17</sup>*

Le fait historique tire son sens du point de vue à partir duquel on l'interroge, économique, social, psychologique, ou autre. La polysémie des événements, qui est fonction du cadre théorique dans lequel ils sont interprétés, ne prête plus à débat<sup>18</sup>. La compréhension est devenue plurielle. De la pluralité des significations à la fin du sens de l'histoire, le passage a certainement été facilité par la dévaluation des idéologies progressistes et émancipatrices face aux démentis de l'expérience. Faut-il pour autant admettre le révisionnisme ? Car tel est bien le dernier visage qu'a pris depuis peu la fin de l'histoire. Si, à en croire Nietzsche, il n'y a que des interprétations et si la définition de la vérité comme correspondance aux faits est un reliquat d'une métaphysique dépassée, qu'est-ce qui permettra désormais de distinguer entre une construction fantaisiste du passé (une histoire-fiction) et une reconstitution tant soit peu fidèle de ce qui s'est passé ?

<sup>16</sup> LEFEBVRE, H., *La fin de l'histoire*, Paris, Éd. de Minuit, 1970, p. 189.

<sup>17</sup> DOSSE, F., *L'histoire en miettes*, Paris, La Découverte, 1987, p. 233.

<sup>18</sup> L'on tient aujourd'hui pour également légitimes plusieurs discours parfaitement cohérents et documentés sur les leçons à tirer du passé. L'on admet qu'il est possible d'écrire plusieurs versions de l'affaire Galilée ou de la Guerre du Golfe. Ces différentes lectures d'un même événement ne sont pas réductibles les unes aux autres.

La parenthèse qui va de Giambattista Vico à Henri Lefebvre, en passant par Michelet, Hegel, Ranke, Marx, Febvre, Braudel et tant d'autres, s'est bel et bien refermée avec l'archéologie foucauldienne. «L'histoire en miettes», titre que Lefebvre réservait au quinzième chapitre de *La fin de l'Histoire*, devient, dix-sept ans plus tard, l'intitulé même du livre de F. Dosse. Faut-il en conclure que la conscience historique a pris fin pour nous et nos contemporains ?

Oui et non.

**Non** : la démarche historique s'impose comme un passage obligé dans tous les domaines de la connaissance, de la physique au politique. La démarche généalogique est celle qui fournit désormais la clé de lecture des phénomènes. Ceux-ci ne sont plus compris comme obéissant à des lois immuables et universelles, mais comme les produits contingents d'une évolution située dans le temps : les interprétations elles-mêmes n'échappent pas à l'historicité. L'extraction des régularités, visant la formulation de lois générales caractérisant l'état d'un système, a fait place à l'intérêt pour les transitions et les transformations. Même dans les sciences réputées dures, l'histoire et la narration ont réussi à se frayer un chemin. Par ailleurs, jamais les musées n'ont été autant fréquentés.

**Oui** : Tous les essais de reconquête d'une intelligibilité *globale* ont échoué, alors que *localement*, la crise des fondements, qu'ont subie presque simultanément la philosophie, les sciences de la nature et la théologie, a généré de nouveaux savoirs et de nouvelles manières de les légitimer. La théologie elle-même a fait son deuil du positivisme historique pour déclarer irréductible la distance aux faits rapportés dans les Écritures. Ces efforts remarquables de prise en compte de la critique n'ont toutefois pas réussi à sauver l'unité de la pensée. Au contraire, les savoirs se sont ramifiés en mille spécialités, dans un kaléidoscope d'univers-miroirs brisés. L'histoire, qui a pris la relève de la théologie et de la philosophie dans la fonction de métadiscours ordonnateur, n'est pas à même de livrer une intégrale de la réalité socioculturelle. C'est une des raisons pour lesquelles les approches holistes et pluridisciplinaires des problèmes jouissent aujourd'hui d'une popularité croissante. Parce qu'elle ne se limite pas aux seuls instituts d'histoire, la perte d'une image intégrée du passé engendre l'insécurité et l'anxiété qui alimentent aussi bien les discours de décadence que les prophéties apocalyptiques.

### 1.3 Fin de la métaphysique

La crise provoquée dans les cercles philosophiques par l'émergence des sciences humaines – sociologie, psychanalyse et linguistique – vint ébranler les fondements sur lesquels reposait la philosophie continentale du XIXe siècle. Kant avait établi le partage entre la science, la morale et la raison, assignant à la philosophie la tâche de légitimer les pratiques sociales et de fonder la connaissance – c'est-à-dire d'énoncer ses conditions de possibilité et de garantir ses critères de validité. Une fois la vague hégélienne retombée, la philosophie universitaire allemande avait adopté les canons kantien. Or les nouveaux savoirs invalidèrent les anciennes doctrines et firent émerger de nouvelles manières de concevoir le rapport de l'homme au monde et à lui-même (Darwin, Marx, Durkheim, Freud, Einstein). Dès la fin du XIXe siècle, la recherche philosophique s'engageait dans la quête de nouveaux fondements et dans une critique radicale de la tradition. Whitehead, Russell et Frege appuyèrent la philosophie sur la logique, tandis que

Husserl développa sa phénoménologie pour éviter à la philosophie les pièges de l'empirisme et du psychologisme. Ces deux répliques à la crise des fondements donnèrent naissance à deux courants entinomiques – ou du moins hétéronomiques – représentés respectivement par la philosophie analytique et par la philosophie de l'existence.

La publication du *Manifeste du Cercle de Vienne* (*Wissenschaftliche Weltauffassung : der Wiener Kreis*, 1929) consacra la rupture entre les tenants de l'empirisme logique et les divers héritiers de l'idéalisme allemand.

*«Nous avons caractérisé la conception scientifique du monde par deux déterminations. Premièrement, elle est empiriste et positiviste. Seule existe la connaissance venue de l'expérience, qui repose sur ce qui est immédiatement donné. De cette façon, se trouve tracée la frontière qui délimite le contenu de toute science légitime. Deuxièmement, la conception scientifique du monde se caractérise par l'application d'une certaine méthode, à savoir celle de l'analyse logique. Le but de l'effort scientifique, la science unitaire, doit être atteint par l'application de cette analyse logique aux matériaux empiriques. [...] Ainsi l'analyse logique ne triomphe pas seulement de la métaphysique au sens propre et classique du terme, en particulier de la métaphysique scolastique et de celle des systèmes de l'idéalisme allemand, mais aussi de la métaphysique cachée de l'apriorisme kantien et moderne. La conception scientifique du monde n'admet pas de connaissance inconditionnellement valide qui aurait sa source dans la raison pure, ni de "jugements synthétiques a priori" comme on en trouve au fondement de la théorie kantienne de la connaissance, et a fortiori de toute ontologie pré- et post-kantienne.»<sup>19</sup>*

Les auteurs du *Manifeste* sont convaincus de participer à une révolution décisive, en démasquant les problèmes philosophiques traditionnels comme de faux problèmes : fin des spéculations métaphysiques et fin de la tutelle exercée sur les sciences par la philosophie. Peu importe, pour notre propos, la pertinence ou l'impertinence du programme logiciste. Il fait écho à la crise des fondements en physique (révolution relativiste) et a pour ambition de résoudre les différends dans un consensus rationnel. Dans l'entre-deux-guerres, les adeptes du Cercle de Vienne comptaient sur la raison pour conjurer le mysticisme et l'irrationalisme. Qu'ils aient eu tort de surestimer les pouvoirs de la logique et qu'ils aient finalement dû s'exiler pour échapper à la folie meurtrière du nazisme n'enlève rien au fait que, dans la cartographie de la fin que nous essayons de dresser, le *Manifeste* reste non seulement un point de repère historique, mais aussi une interpellation. Comment se fait-il en effet que leurs opposants, qui prétendaient savoir ce qu'il en est de l'être humain – notamment Heidegger dont l'opposition à R. Carnap était frontale, et Gadamer qui n'a cessé de combattre le réductionnisme positiviste – aient succombé à la fascination du national-socialisme ? Il en va du vaste procès de la raison, qui fut instruit au cours du siècle dans toutes les écoles philosophiques. Cette convergence mérite d'être signalée, même s'il faut d'emblée reconnaître que la raison instrumentale contre laquelle s'insurge l'École de Francfort n'est pas la raison transcendentale récusée par les empiristes viennois et que le *logos* platonicien auquel Heidegger entendait régler ses comptes n'est pas la logique de la recherche scientifique que K. Popper déconstruit.

<sup>19</sup> HAHN, H., NEURATH, O. et CARNAP, R., *Manifeste du Cercle de Vienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 118-20 (éd. orig. 1929, trad. A. Soulez et coll.).

### 1.3.1 Théories de la connaissance et fin de l'objectivité

Si l'on suit d'abord la filière analytique, on se heurte au conflit interne entre une conception formelle de la vérité comme cohérence des énoncés entre eux et une conception de la vérité comme correspondance aux faits. Cette tension se solde par la mise à l'écart du principe de vérification, auquel Popper substitue celui de réfutation : les résultats de la démarche scientifique sont tenus pour la meilleure approximation de la vérité, aussi longtemps qu'ils ne sont pas réfutés par l'expérience.

*«La recherche de la vraisemblance représente donc un but plus clair et plus réaliste que la recherche de la vérité. Mais j'ai l'intention d'en montrer un peu plus : j'entends montrer que si, dans les sciences empiriques, nous ne pouvons jamais avoir d'arguments assez bons pour prétendre que nous avons réellement atteint la vérité, nous pouvons avoir de forts arguments, et raisonnablement bons, pour prétendre avoir progressé sur la voie de la vérité.»<sup>20</sup>*

Quoique mettant fin à l'objectivité forte de la connaissance scientifique en la présentant comme conjecturale, le réalisme poppérien reste attaché à la vérité comme adéquation au réel et à l'idée que la science progresse rationnellement. Ces postulats voleront en éclat sous la critique corrosive de T. S. Kuhn. La connaissance scientifique serait une pure affaire de consensus entre savants. La thèse de Kuhn est bien connue : dans l'histoire des sciences, il y aurait des phases «normales» où les chercheurs – loin de mettre à l'épreuve les théories établies – ne font qu'exemplifier une théorie admise, laquelle joue le rôle de matrice disciplinaire (paradigme). Le rejet du paradigme dominant, qui donne lieu à une «révolution scientifique», fait suite à l'apparition d'anomalies. Mais ces anomalies ne suffisent pas à faire abandonner le paradigme. Encore faut-il que naisse une théorie concurrente. Kuhn ajoute – contre Popper :

*«La concurrence entre paradigmes n'est pas le genre de batailles qui puisse se gagner avec des preuves. [...] «Celui qui adopte un nouveau paradigme à un stade précoce doit souvent le faire au mépris des preuves fournies par les résolutions de problème. Autant dire qu'il faut faire confiance au nouveau paradigme pour résoudre les nombreux et importants problèmes qui sont posés, en sachant seulement l'incapacité de l'ancien à en résoudre quelques-uns. Une décision de ce genre ne relève que de la loi. [...] Il n'y a pas d'algorithme neutre pour le choix d'une théorie, pas de procédure systématique de décision qui, appliquée à bon escient, doit conduire chaque individu du groupe à la même décision.»<sup>21</sup>*

Le plus sûr moyen d'accréditer une nouvelle théorie est d'argumenter en sa faveur<sup>22</sup>. La science ne serait qu'une rhétorique parmi d'autres. Le seul critère de scientificité que propose Kuhn est d'examiner si un programme de recherche donne lieu ou non à une tradition de science «normale».

<sup>20</sup> POPPER, K., *La connaissance objective*, Paris, Éd. Complexe, 1982, p. 68 (éd. orig. 1972, trad. C. Bestyns).

<sup>21</sup> KUHN, T.S., *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983, p. 204, 216, 271 (éd. orig. 1962, trad. L. Meyer).

<sup>22</sup> Cf., par exemple, LATOUR, B., «Pasteur et Pouchet, hétérogenèse de l'histoire des sciences», in *Éléments d'histoire des sciences*, SERRES, M. (éd.), Paris, Bordas, 1989, p. 423-445, ou PICKERING, A., «La chasse aux quarks», in CALLON, M., (éd.), *La science et ses réseaux; genèse et circulation des faits scientifiques*, Paris, La Découverte, 1989, p. 34-65.

P. Feyerabend a eu beau jeu de faire sauter ce dernier verrou et de proclamer qu'aucune des théories de la connaissance n'est à même de rendre compte de la démarche scientifique.

*«L'idée que la science peut, et doit, être organisée selon des règles fixes et universelles est à la fois utopique et pernicieuse. Elle est utopique, car elle implique une conception trop simple des aptitudes de l'homme et des circonstances qui encouragent, ou causent, leur développement. Et elle est pernicieuse en ce que la tentative d'imposer de telles règles ne peut manquer de n'augmenter nos qualifications professionnelles qu'aux dépens de notre humanité. En outre, une telle idée est préjudiciable à la science, car elle néglige les conditions physiques et historiques complexes qui influencent en réalité le changement scientifique. Elle rend notre science moins facilement adaptable et plus dogmatique. [...] Toutes les méthodologies ont leurs limites, et la seule "règle" qui survit, c'est : "Tout est bon".»<sup>23</sup>*

Adieu la méthode ! La porte entrouverte au relativisme épistémologique par Popper est désormais béante. La reconstruction rationnelle des procédures scientifiques a fait place à une déconstruction de toutes les théories de la connaissance. Force est de reconnaître que les analyses de Feyerabend sont minutieuses, et que la transgression des règles méthodologiques fut souvent à la base des découvertes scientifiques. D'ailleurs, la pratique quotidienne de la science se passe aisément des théories de la connaissance. C'est pourquoi Feyerabend a tort de craindre que la philosophie des sciences soit préjudiciable à la recherche scientifique. Même dans la malheureuse affaire Lyssenko, on doit incriminer davantage les méfaits de l'idéologie que ceux de l'épistémologie. Mais, en l'occurrence, il ne faut pas attendre de Kuhn ni de Feyerabend qu'ils nous aident à faire la différence entre idéologie et épistémologie, puisqu'ils prétendent dissoudre les critères permettant d'établir de telles distinctions !

La fin de la philosophie prend, dans ce collimateur, l'allure d'une *fin de toute théorie de la connaissance*. Le philosophe est prié de déposer les armes ou de se faire historien, car la frontière entre l'histoire et la philosophie des sciences s'est évaporée. Dès lors, la philosophie des sciences devient «archéologie»<sup>24</sup> de l'esprit : replaçant les découvertes ou les inventions dans leur contexte culturel, elle montre leur dépendance vis-à-vis des canons de pensée et des jeux de pouvoir de l'époque pour mieux en évaluer les enjeux<sup>25</sup>.

Les philosophies du langage, qui ont pris par un autre biais le relais de la philosophie analytique, seraient-elles davantage en mesure de résister au relativisme ? À la faveur du tournant linguistique, certains philosophes ont tenté de reformuler les questions relatives à la connaissance en termes d'analyse du langage. Au problème de savoir comment fonctionne la connaissance s'est substitué celui de savoir comment opère le langage. Au delà des règles logiques et des notations canoniques, la recherche s'est focalisée, dans la seconde moitié du siècle, sur les théories de la référence et de la signification. L'opposition entre les

<sup>23</sup> FEYERABEND, P., *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Seuil 1979. p. 332-333 (éd. orig. 1975, trad. B. Jurdant et A. Schlumberger).

<sup>24</sup> Foucault a baptisé ainsi la démarche consistant à fouiller le passé pour reconstruire la généalogie des idées. Sa conception des mutations épistémiques s'apparente au changement de paradigme kuhnien.

<sup>25</sup> Cette façon de philosopher sur l'histoire des sciences remonte aux travaux d'A. Koyré. Les ouvrages de SERRES, M. (*Éléments d'histoire des sciences*, Paris, Bordas, 1989), de BENSUADE-VINCENT, B. et STENGERS, I. (*Histoire de la chimie*, Paris, La Découverte, 1993) ou de SHAPIN, S. et SCHAFFER, S. (*Léviathan et la pompe à air*, Paris, La Découverte, 1993) en sont des exemples particulièrement réussis.

deux conceptions de la vérité énoncées plus haut (adéquation aux faits ou cohérence entre énoncés) fut reconduite sous la forme d'un débat entre deux tendances : celle qui cherche à expliciter la relation des mots aux choses (analyse sémantique de termes pris individuellement) et celle qui vise à élucider les relations inférentielles entre les énoncés et les conditions de vérité auxquelles ils répondent.

Les limites de la formalisation du langage naturel – mises en évidence notamment par les échecs de l'automatisation de la traduction – ont discrédité les tentatives visant à réduire la signification des phrases à l'élucidation de leurs caractéristiques formelles et, plus généralement, au fonctionnement d'une «grammaire» de la langue ou de la pensée. D'une part, le sens n'émerge pas simplement des relations internes à un système de signes. *«La signification est interactionnelle. L'environnement lui-même joue un rôle dans la détermination de ce que désignent les mots d'un locuteur ou les mots d'une communauté.»*<sup>26</sup> D'autre part, dans la relation entre les mots et les choses, celles-ci ne sont pas des désignés rigides. Depuis Démocrite, la référence du mot «atome» a changé plusieurs fois, d'où l'indétermination de la référence et la relativité de l'ontologie, que W.O. Quine a longuement analysées. La page de l'empirisme logique est tournée. Assiégée par la linguistique, la psychanalyse, les sciences cognitives et l'intelligence artificielle bien plus sérieusement que par les sciences de la nature, la philosophie analytique s'est trouvée dans l'obligation de revoir ses postulats et de renoncer à faire comparaître les différents savoirs au tribunal de la raison transcendante, du logicisme ou du formalisme. Le sens commun a repris ses droits. L'itinéraire qui va de Vienne à Cambridge<sup>27</sup> a mis fin à une certaine façon de philosopher, caractérisée par le réductionnisme épistémologique et la quête de vérités apodictiques\*. Cela ne signifie pas qu'il faille rejeter toute notion de vérité et sombrer dans le relativisme<sup>28</sup>.

*«En renonçant à faire appel au concept de réalité non interprétée, de quelque chose qui soit en dehors de tous les schèmes et de la science, nous ne renonçons pas à la notion de vérité objective – bien au contraire. Avec le dogme du dualisme du schème et de la réalité, nous obtenons la relativité conceptuelle et la vérité relative à un schème. Sans le dogme, ce genre de relativité tombe à la trappe. Bien entendu la vérité des phrases reste relative à un langage, mais c'est là quelque chose d'aussi objectif que possible. En abandonnant le dualisme du schème et du monde, nous n'abandonnons pas le monde, mais nous établissons un contact sans médiation avec les objets familiers qui, par leurs cabrioles, rendent nos phrases et opinions vraies ou fausses.»*<sup>29</sup>

<sup>26</sup> PUTNAM, H., *Représentation et réalité*, Paris, Gallimard, 1990, p. 74 (éd. orig. 1988, trad. C. Engel-Tiercelin). Cette affirmation atteste le revirement spectaculaire de Putnam par rapport au programme formaliste. Wittgenstein avait opéré un revirement semblable pour affirmer, dans les *Investigations philosophiques*, que la signification des mots n'est pas donnée par leur référence exacte mais par leur usage dans le langage.

<sup>27</sup> Cf. JACOB, P., *De Vienne à Cambridge, l'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1980.

<sup>28</sup> Le débat reste cependant largement ouvert, car le relativisme recouvre des aspects très différents selon qu'il concerne l'épistémologie, l'appréciation des réalités socio-politiques ou le système des valeurs. Cf. RORTY, R., *L'homme spéculaire*, Paris, Seuil, 1990, chap. 6 (éd. orig. 1979, trad. T. Marchaisse) et FEYERABEND, P., *Adieu la raison*, Paris, Seuil, 1989 chap. 1 (éd. orig. 1987, trad. B. Jurdant).

<sup>29</sup> DAVISON, D., *Enquêtes sur la vérité et sur l'interprétation*, Nîmes, Chambon, 1993, p. 289 (éd. orig. 1984, trad. P. Engel).

Ces quelques exemples ne rendent pas justice à la richesse et à la diversité des réflexions philosophiques sur le langage. Ils n'ont été mentionnés que pour illustrer la relativisation des pétitions de principe. Les philosophes du langage ont reconnu l'impossibilité d'élaborer un métalangage autre que la langue naturelle, susceptible de servir d'instrument universel de mesure à la pluralité des types de discours.

### 1.3.2 Les enfants de Nietzsche et la fin du sujet

Sur l'autre versant de la philosophie se profile la fin de la métaphysique, de l'humanisme et de la raison éclairée, la mort du sujet transcendantal et la fin du sens, avec pour corollaire, la prise de conscience de l'irréductible finitude humaine.

Dans les années vingt, Heidegger accuse la tradition philosophique occidentale d'avoir fait de l'homme un animal rationnel. Platon, le premier, serait fautif d'avoir mis la pensée au service du faire et du produire. Cette interprétation technique de la pensée aurait occulté la vérité de l'être. Dans sa volonté d'objectivation et de maîtrise, la métaphysique classique serait passée à côté de l'essence de la condition humaine, à savoir celle d'être jeté-dans-le-monde et voué-à-le-mort. Plus encore qu'eux empiristes logiques de Vienne, Heidegger s'en prend à l'humanisme classique.

*«En ce sens, la pensée qui s'exprime dans Sein und Zeit est contre l'humanisme. Mais cette opposition ne signifie pas qu'une telle pensée s'oriente à l'opposé de l'humain, plaide pour l'inhumain, défende la barbarie et rabaisse la dignité de l'homme. Si l'on pense contre l'humanisme, c'est parce que l'humanisme ne situe pas assez haut l'humanitas de l'homme.»<sup>30</sup>*

La critique s'accorde à distinguer deux moments dans la philosophie de Heidegger, et lui-même a parlé de sa *Kehre*. Mais, d'un bout à l'autre de son programme philosophique, sa déconstruction de «l'interprétation technique de la pensée» constitue bel et bien le ressort de sa quête de la vérité de l'être. Si tournant il y a, il serait de nature langagière : il devenait de plus en plus difficile de dire l'être dans un langage nécessairement emprunté à la métaphysique, d'où les reprises constantes avec modification du sens habituel des termes. L'importance accordée par Heidegger au langage poétique, comme voie privilégiée d'accès à l'être, fait que le dépassement de la métaphysique s'achève ou plutôt s'inachève en extase mystique. L'être se dérobe en effet à toute saisie, à toute description. On ne peut donc rien en dire sinon que «L'Être est ce qu'il est»<sup>31</sup> et que «le langage est la maison de l'Être». Mais mais le langage finit par s'identifier à l'être : «le langage est la venue à la fois éclaircissante et celante de l'Être lui-même» .

Quoi qu'il en soit de l'être, c'est bien son oubli qui conduit à la destruction de la nature : la thèse est devenue un lieu commun de la pensée antitechnicienne.

<sup>30</sup> HEIDEGGER, M., *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1983, p. 75 (éd. orig. 1946, trad. R. Munier, édition bilingue).

<sup>31</sup> «Doch das Sein – was ist das Sein ? Es ist Es selbst.» (*Brief über den Humanismus*, p. 76 de l'édition bilingue d'Aubier-Montaigne). Les brèves citations qui suivent sont extraites du même ouvrage.

«À la nature sélectionnée et coupée de l'étant par la science naturelle, qu'arrive-t-il par la technique ? La destruction croissante de la "nature" ou mieux, tout simplement la destruction qui se poursuit jusqu'à sa fin. Que fut-elle jadis ? Le site de l'instant de l'advenue et du séjour des dieux, alors que, étant encore physis, elle reposait dans le déploiement de l'être (Seyn) même. Depuis lors elle est aussitôt devenue un étant et même, par la suite, le contraire de la "grâce" et suite à cette déposition elle fut pleinement exposée à la contrainte (Verzwingung) et à la manipulation (Machenschaft) de l'économie. Et pour finir, restait "le paysage" et l'occasion de détente, et même cela est maintenant calculé pour devenir gigantesque et accommodé pour les masses. Et après ? Est-ce là la fin ?»<sup>32</sup>

Un deuxième jalon<sup>33</sup> est constitué par les travaux de l'École de Francfort<sup>34</sup> : l'homme s'est libéré de la nature grâce à sa raison, mais la domination de l'homme sur la nature s'est peu à peu transformée en oppression de l'homme par l'homme. La *théorie critique*, élaborée dès la fin des années trente dans le but d'expliquer les dérives totalitaires du communisme et du fascisme, met en question la philosophie des Lumières, l'idéologie bourgeoise du progrès et les effets pervers de la raison instrumentale (c'est-à-dire de l'entendement calculateur qui a usurpé la place de la raison). Malgré leur critique radicale de la culture occidentale, les philosophes de Francfort n'ont pourtant jamais cessé de croire en la possibilité d'une communication rationnelle entre les hommes, comme en témoignent les travaux de K.O. Apel et de J. Habermas.

M. Foucault – ce sera notre troisième point de repère – a reconnu la pertinence de l'approche de l'École de Francfort, mais il a préféré se limiter à critiquer la rationalisation de la société dans des domaines spécifiques : la folie, la maladie, la mort, le crime, la sexualité. La critique de la raison éclairée amène Foucault à proclamer la fin de l'homme, c'est-à-dire du doublet «empirico-transcendantal» de la philosophie moderne.

«Si l'homme est bien, dans le monde, le lieu d'un redoublement empirico-transcendantal, s'il doit être cette figure paradoxale où les contenus empiriques de la connaissance délivrent, mais à partir de soi, les conditions qui les ont rendus possibles, l'homme ne peut pas se donner dans la transparence immédiate et souveraine d'un cogito : mais il ne peut pas non plus résider dans l'inertie objective de ce qui, en droit, n'accède pas, et n'accèdera jamais à la conscience de soi. [...] Comment peut-il être le sujet d'un langage qui depuis des millénaires s'est formé sans lui, dont le système lui échappe [...] ? – Quadruple déplacement par rapport à la question kantienne, puisqu'il s'agit non plus de la vérité mais de l'être; non plus de la nature mais de l'homme; non plus de la possibilité

<sup>32</sup> HEIDEGGER, M., «Natur und Ende». in *Beiträge zur Philosophie*, 1936-1938, aphorisme 155 (trad. GREISCH, J., dans «*Serviteurs et otages de la nature ? La nature comme objet de responsabilité*», in *De la nature, de la physique classique au souci écologique*, Paris, Beauchesne, 1992, p. 337-338).

<sup>33</sup> Nous ne nous arrêterons pas ici sur Sartre ni sur d'autres formes d'existentialisme. En effet : pour Sartre, l'homme commence par exister, par être jeté dans le monde avant de se définir. L'être «en soi» est une positivité «opaque», une chose, et la finalité de l'existence consiste à dépasser la facticité de l'être en devenant un «pour soi», un projet, une liberté actualisée. L'homme est voué à se réaliser, et c'est dans un projet de vie concret qu'il prend conscience de ses limites. Mais cette finitude n'est pas désespérée, c'est pourquoi l'existentialisme sartrien se situe hors de cette typologie de la fin.

<sup>34</sup> HORKHEIMER, M. et ADORNO, T.W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido, 1947. HORKHEIMER, M., *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt-am-Main, S. Fischer, 1967. HABERMAS, J., *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1968. MARCUSE, H., *Das Ende der Utopie*, Berlin, Peter von Maikowski, 1968. HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, tome 2 : *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1981.

*d'une connaissance, mais de celle d'une méconnaissance première : non plus du caractère non fondé des théories philosophiques en face de la science, mais de la reprise en une conscience philosophique claire de tout ce domaine d'expériences non fondées où l'homme ne se reconnaît pas.»<sup>36</sup>*

Le «je pense» ne conduit plus à l'évidence limpide du «je suis» : il s'embourbe dans les sédimentations des pratiques et des mentalités, il s'abîme dans l'inconscient collectif. Ici prend fin le sujet comme fondement de la pensée. Il ne reste plus qu'à démythifier les discours sur l'homme et à dévoiler les codes de l'impensé. Foucault a excellé dans l'art de penser l'homme comme le jouet du pouvoir, et, quoiqu'il s'en soit défendu par la suite, il est resté fidèle au structuralisme, à moins qu'il ne faille voir dans sa dénonciation le signature de l'anarchiste, comme le prétend J.-G. Merquior<sup>36</sup>.

*«Faut-il faire le procès de la raison ? À mon avis, rien ne saurait être plus stérile. D'abord parce que le champ à couvrir n'a rien à voir avec la culpabilité ou l'innocence. Ensuite, parce qu'il est absurde de renvoyer à la raison comme l'entité contraire à la non-raison. Enfin, parce qu'un tel procès nous condamnerait à jouer le rôle arbitraire et ennuyeux du rationaliste ou de l'irrationaliste.»<sup>37</sup>*

Est-on rassuré pour autant, lorsqu'on a lu, «qu'à tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne ou de sa libération, à tous ceux qui posent encore des questions sur ce qu'est l'homme en son essence, [...], on ne peut qu'opposer un rire philosophique – c'est-à-dire pour une certaine part silencieux» ?<sup>38</sup>. En l'occurrence, le silence fut très relatif !

Après la mort du sujet, c'est le sens qui agonise sur les chantiers de la déconstruction. L'entreprise derridienne se déploie également sous le signe de la fin de la compréhension humaniste de l'homme. J. Derrida reprend de manière critique le propos de Heidegger. Il entend dépasser la métaphysique par une technique de l'écriture (la grammatologie) qui brise la domination du *logos*. L'idée que l'écriture ne serait qu'une cristallisation de la parole vive est récusée et la hiérarchie renversée<sup>39</sup>. Pour retrouver l'unité originelle du langage, il s'agit de remonter en deçà des couples d'opposition – parole/écriture, sujet/objet, dedans/dehors – institués par une pensée philosophique soucieuse de s'assurer de ses limites. Au renversement des priorités s'ajoute un dédoublement de l'écriture, à l'intérieur du système déconstruit. L'opérateur de cette réécriture ou «archi-écriture» est la «dissémination», qu'il ne faudrait cependant pas confondre avec la simple polysémie.

<sup>35</sup> FOUCAULT, M., *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 333-334.

<sup>36</sup> Cf. MERQUIOR, J.-G., *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, chap. 10.

<sup>37</sup> FOUCAULT, M., «Deux essais sur le sujet et le pouvoir», in DREYFUS, H., et RABINOW, P. (éds), *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 299-300.

<sup>38</sup> FOUCAULT, M., *Les mots et les choses, op. cit.*, 1966, p. 353-354.

<sup>39</sup> «L'époque du *logos* abaisse donc l'écriture pensée comme médiation et chute dans l'extériorité du sens. À cette époque appartiendrait la différence entre signifié et signifiant, ou eu moins l'étrange écart de leur "parallélisme", et l'extériorité, si atténuée soit-elle, de l'un à l'autre. Cette appartenance est organisée et hiérarchisée dans une histoire. La différence entre signifié et signifiant appartient de manière profonde et implicite à la totalité de la grande époque couverte par l'histoire de la métaphysique, de manière plus explicite et plus articulée à l'époque plus étroite du créationnisme et de l'infinisme chrétien lorsqu'ils s'approprient les ressources de la conceptualité grecque.» (DERRIDA, J., *De la grammatologie*, Paris, Éd. de Minuit, p. 24).

*«La dissémination au contraire, pour produire un nombre non fini d'effets sémantiques, ne se laisse reconduire ni à un présent d'origine simple [...] ni à une présence eschatologique. Elle marque une multiplicité irréductible et générative. Le supplément et la turbulence d'un certain manque fracturent la limite du texte, interdisent sa formalisation exhaustive et clôturante ou du moins la taxinomie saturante de ses thèmes, de son signifié, de son vouloir-dire.»<sup>40</sup>*

Considérant qu'il est vain de prétendre surmonter le logocentrisme philosophique en usant des mêmes moyens que lui – c'est-à-dire en proposant un correctif qui ne serait qu'une façon de faire de la surenchère –, Derrida opère aux marges, faisant dériver les phonèmes jusqu'au vertige. Ce jeu de langage prend l'allure d'une fête dionysiaque, qui produit l'effet (escompté) de décourager tous les apolliniens. Dans le labyrinthe des mots, le fil du sens a fini par se rompre<sup>41</sup>. D'une manière certes différente de celle de Heidegger mais tout aussi irrévocable, Derrida coupe court à toute critique. Dans notre contexte pourtant, la justification qu'il donne à ce refus ne manque pas de pertinence, comme l'atteste ce passage du commentaire qu'il fait de l'article de Kant *«Von einem neuerdings erhobenen Vornehmen Ton in der Philosophie»*<sup>42</sup>.

*«Est-ce que tous les différends n'ont pas pris la forme d'une surenchère dans l'éloquence eschatologique, chaque nouveau venu, plus lucide que l'autre, plus vigilant et plus prodigue aussi venant en rajouter : je vous le dis en vérité, ce n'est pas seulement la fin de ceci mais aussi et d'abord de cela, la fin de l'histoire, la fin de la lutte des classes, la fin de la philosophie, la mort de Dieu, la fin des religions, la fin du christianisme et de la morale (ça ce fut la naïveté la plus grave), la fin du sujet, la fin de l'homme, la fin de l'Occident, la fin d'Œdipe, la fin de la terre, Apocalypse now, je vous dis, dans le cataclysme, le feu, le sang, le séisme fondamental, le napalm qui descend du ciel par hélicoptères, comme les prostituées, et aussi la fin de la littérature, la fin de la peinture, l'art comme chose du passé, la fin de la psychanalyse, la fin de l'université, la fin du phallogocentrisme et du phallogocentrisme, que sais-je encore ? Et quiconque viendrait raffiner, dire le fin du fin, à savoir la fin de la fin, la fin des fins, que la fin a toujours déjà commencé, qu'il faut encore distinguer entre la clôture et la fin, celui-là participerait, qu'il le veuille ou non, au concert. Car c'est aussi la fin du métalangage au sujet du langage eschatologique.»<sup>43</sup>*

Foucault et Derrida ne sont pas les seuls à avoir jeté de l'huile sur le feu, mais ils se détachent comme deux figures emblématiques de la philosophie postmoderne, qui ont mis la pensée en miettes. Prolongeant le geste de Nietzsche, leurs entreprises ont débouché sur différents types de «philosophie du matin», qui estompent les frontières disciplinaires et les séparations principielles.

L'itinéraire qui va de Fribourg et Francfort à Paris a, lui aussi, mis fin à une certaine façon de philosopher : il a historicisé la raison et remplacé le sujet transcendantal par la transcendance du pouvoir : la compréhension humaniste de l'homme n'a donc pas survécu longtemps à la mort de Dieu. On peut toutefois se demander avec H. Putnam si la volonté de raveler le raison, et non seulement le rationalisme, au

<sup>40</sup> DERRIDA, J., *Positions*, Paris, Éd. de Minuit, 1972, p. 62.

<sup>41</sup> C'est aussi l'avis de JEANNIÈRE, A. : *«Si l'homme est étranger à l'homme et à la nature, loin de rendre compte du réel, les signes ne sont plus, dans le langage, qu'une dissémination de simulacres, où le philosophe, dit moderne, ne peut que se laisser porter de dérivés en dérivés. Le simulacre déguise la vie en mort.»* (*Les fins du monde*, Paris, Aubier, 1987, p. 89.)

<sup>42</sup> KANT, I., *«D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie»*, 1796 (trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1975).

<sup>43</sup> DERRIDA, J., *«D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie»*, in LACQUE-LABARTHE, P. et NANCY, J.-L. (éds), *Les fins de l'homme*, Paris, Galilée, 1981, p. 445-479.

rang de produit d'une époque révolue ne relève pas d'une idéologie tout aussi réductrice que de chercher à réduire le langage au calcul. L'essoufflement du structuralisme et les impasses du formalisme logiciste ont cédé la place au discours sur la fin de la modernité. Ce sera notre dernier repère dans cette typologie du concept de la fin.

#### 1.4 Fin de la modernité

«Postmodernité» ou «modernité tardive» sont les termes utilisés pour désigner l'époque actuelle. L'usage du préfixe *post* ne marque pas simplement un écart temporel : il signale une prise de congé. De quoi donc avons-nous pris congé ?

- De l'idéal des Lumières : de la foi en la raison éclairée, censée conduire l'humanité vers la justice et le bonheur.
- De l'idée d'une marche universelle de l'Histoire (cf. *supra* §1.2).
- De l'idéologie du progrès, quelle qu'en soit la forme : rares sont aujourd'hui ceux qui prétendent que le futur sera meilleur que le présent.

Idéal, idée, idéologie : ces mots indiquent que les représentations vectrices de la marche vers un avenir radieux se sont heurtées aux démentis de l'expérience. Les institutions mises en place par les Modernes (l'état, l'école laïque, l'armée, la sécurité sociale) essuient une perte de crédibilité notoire. Des valeurs telles que l'égalité, la rigueur intellectuelle, voire l'honnêteté, se voient supplantées par le droit à la différence, l'épanouissement de soi ou l'authenticité. La mise à distance des idéaux, des institutions et des valeurs modernes a engendré le sentiment, largement répandu chez les philosophes, que la modernité a pris fin.

C'est J.-F. Lyotard qui, vers la fin des années soixante-dix, a introduit dans la francophonie le terme «postmoderne», pour désigner «l'état de la culture après les transformations qui ont affecté les règles du jeu de la science, de la littérature et des arts à partir de la fin du XIXe siècle.»<sup>44</sup> Lyotard nous sert ici de référence, non seulement en raison de l'antériorité de son analyse sur celles qui lui ont emboîté le pas ces deux dernières décennies, mais parce qu'il met au départ de sa réflexion la transformation du statut du savoir. La révolution informatique – qui a pour effet la mercantilisation du savoir – et la nouvelle épistémologie – qui fait du discours scientifique un jeu de langage parmi d'autres – seraient des facteurs clefs dans cette transformation du statut des connaissances. Jusqu'à récemment, le savoir tirait sa légitimité d'un métadiscours ou métarécit<sup>45</sup> philosophique.

*«Quand ce métadiscours recourt explicitement à tel ou tel grand récit, comme la dialectique de l'Esprit, l'herméneutique du sens, l'émancipation du sujet raisonnable ou travailleur, le développement de la richesse, on décide d'appeler "moderne" le science qui s'y réfère pour se légitimer. (...) En simplifiant à l'extrême, on tient pour "postmoderne" l'incrédulité à l'égard des métarécits.»<sup>46</sup>*

<sup>44</sup> LYOTARD, J.-F., *La condition postmoderne*, Paris, Éd. de Minuit, 1979, p. 7.

<sup>45</sup> «Par métarécit ou grand récit, j'entends précisément des narrations à fonction légitimante. Leur déclin n'empêche pas les milliards d'histoires, petites et moins petites, de continuer à tramer le tissu de la vie quotidienne.» (LYOTARD, J.-F., *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1988, p. 34).

<sup>46</sup> LYOTARD, J.-F., *La condition postmoderne*, *op. cit.*, 1979, p. 7.

À sa façon, Lyotard reformule – dans la foulée de mai 68 – le problème de la collusion du savoir et du pouvoir, pour le replacer dans l'horizon plus large de la relève de l'*Aufklärung* amorcée dès le XIXe siècle par le nihilisme et le pragmatisme. Dès lors, c'est vers la nature que la pensée est reconduite. Chez Lyotard, la réinsertion de l'homme dans la nature ne prend pas l'allure d'un réenchâtement du monde. Après Auschwitz, «*le crime qui ouvre la postmodernité*», comment les grands récits d'émancipation – fussent-ils naturalisés – pourraient-ils rester crédibles ? Les dangers sont bien réels, l'histoire en témoigne, et rien ne nous gerentit contre la volonté de puissance.

Pour G. Vattimo aussi, la postmodernité se définit par la dissolution des fondements de la pensée, la fin de l'histoire comme processus unitaire, la crise de l'humanisme et l'émergence d'une conception non métaphysique de la vérité. Du point de vue philosophique, la postmodernité se caractériserait par le refus d'un dépassement critique de la tradition, à savoir le refus d'enraciner la pensée dans un fondement plus juste ou plus vrai. La philosophie postmoderne rompt avec la modernité dans le sens qu'elle en réclame la *Verwindung* et non plus l'*Aufhebung* : une prise de congé, «*la convalescence d'une maladie et une prise de responsabilité*»<sup>47</sup>.

*«Le premier philosophe qui, sans employer bien sûr le mot lui-même, a pensé en termes de "Verwindung", ce n'est pas Heidegger, mais Nietzsche. On peut soutenir en toute légitimité que la postmodernité philosophique naît dans l'œuvre de Nietzsche, et très précisément dans l'écart qui sépare la seconde Considération inactuelle (De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie – 1874) du groupe d'œuvres inauguré peu d'années après par Humain, trop humain (1878), et englobant Aurore (1881) puis le Gai Savoir (1882).»*<sup>48</sup>

Aux racines de la postmodernité, Vattimo place donc le nihilisme nietzschéo-heideggérien. La «fin de l'histoire» ne prend pas chez lui la tournure d'une catastrophe, tout au plus est-elle une menace qui mettrait fin à la vie humaine sur la Terre, si l'on pense à l'éventualité d'une apocalypse nucléaire. Mais, «*étant donné que la possibilité même d'une telle fin nous incombe essentiellement, le catastrophisme répandu dans la culture actuelle n'est rien moins qu'immotivé.*»<sup>49</sup> Quel optimisme anthropologique !

Vattimo reproche à Lyotard de tirer trop vite le trait sous une modernité qu'on ne saurait quitter comme un «*habit dont il faut se défaire*», car discourir sur la dissolution des grands récits est encore une manière de proposer un «*métarécit*». La vision de Lyotard serait «*trop catastrophiste*», trop moderne encore dans sa forme de rupture. Si – aux yeux de Vattimo – Lyotard «*brade*» un peu trop rapidement la modernité, Habermas, en revanche, minimiserait la crise en n'y voyant qu'un échec provisoire du projet moderne. Le concept de communauté illimitée de la communication ne serait qu'une reprise du projet de la subjectivité émancipatrice moderne. Et Vattimo récuse aussi le pragmatisme de Rorty qui tend à dissoudre la philosophie dans

<sup>47</sup> Vattimo définit la «*Verwindung*» comme «*une sorte de reprise-résignation-convalescence-distorsion*». VATTIMO, G., *Éthique de l'interprétation*, Paris, La Découverte, 1991, p. 18 (éd. orig. 1989, trad. J. Rolland).

<sup>48</sup> VATTIMO, G., *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne*, Paris, Seuil, 1987, p. 169 (éd. orig. 1985, trad. C. Alunni).

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 10.

l'anthropologie<sup>50</sup>. Finalement, la postmodernité se présente comme une chance qui ouvre à une conception non métaphysique de la vérité :

*«En termes beaucoup plus généraux, et de manière encore exploratoire, on peut dire que, selon toute probabilité, l'expérience postmoderne (ou dans la terminologie heideggerienne, postmétaphysique) de la vérité est d'ordre esthétique et rhétorique. [...] Le passage du domaine du vrai n'est pas le passage pur et simple au "sens commun", aussi grande que soit la signification "essentielle" qu'on lui attribue; et reconnaître dans l'expérience esthétique le modèle de l'expérience véritable signifie en même temps accepter de voir en elle quelque chose de plus que le simple sens commun, quelque chose comme des "grumeaux" de sens de plus forte intensité, pouvant seuls donner naissance à un discours qui ne se limite pas à doubler l'existant, mais qui considère que le critique en reste encore possible.»<sup>51</sup>*

Dans sa quête d'une vérité «extra-méthodique» et non scientifique, le disciple de Gadamer et de Heidegger se voit, lui aussi, reconduit vers l'expérience esthétique. Lorsque la rencontre avec l'œuvre d'art modifie la vie et la compréhension de soi, il importe d'y reconnaître une expérience authentique : autrement dit, la vérité de l'être.

Vattimo signale une autre tendance de la philosophie actuelle, à savoir son inflexion vers l'éthique. L'*ethos*, la raison en acte, vient s'opposer à toutes les formes de scientisme qui réduisent le vrai au vérifiable. Mais cette réhabilitation de la philosophie pratique lui semble encore largement dominée par un «préjugé métaphysico-transcendantal», notamment dans l'éthique habermassienne de la communication ou dans la détermination éthique de l'herméneutique gadamérienne. C'est pour éviter ce retour à la métaphysique que Vattimo propose une éthique de l'interprétation qui est essentiellement une éthique de la disponibilité et de la responsabilité comprise comme capacité de répondre aux autres<sup>52</sup>.

G. Lipovetsky s'est interrogé sur la résurgence de l'ordre moral et y voit le «miroir privilégié où se déchiffre le nouvel esprit du temps». L'éthique serait la dernière utopie des sociétés occidentales, mais il ne s'agirait pas d'une réhabilitation de la morale moderne. Lipovetsky détecte dans l'effervescence autour de l'éthique un «deuxième seuil» de sécularisation, qui tend à dissoudre le devoir lui-même.

*«Les démocraties ont basculé dans l'au-delà du devoir, elle s'agencent non "sans toi ni loi" mais selon une éthique faible et minimale, "sans obligation ni sanction"; la marche de l'histoire moderne a fait éclore une formation d'un genre inédit : les sociétés postmoralistes.»<sup>53</sup>*

<sup>50</sup> Rorty pense que «toute tentative visant à développer une "pragmatique universelle" ou une "herméneutique transcendantale" est d'emblée suspecte». Il faudrait s'affranchir de l'idée que la philosophie explique ce que la science laisse inexplicé. Contre Habermas qui affirme que les fonctions assumées par la connaissance dans la pratique ne peuvent être expliquées sans recours à une philosophie transcendantale, Rorty soutient au contraire qu'«il ne sert à rien de chercher une manière synoptique et générale d'analyser les diverses fonctions de la connaissance dans les contextes de la vie pratique, et que l'anthropologie culturelle (au sens large qui comprend l'histoire intellectuelle) est tout ce dont nous avons besoin» (RORTY, R., op. cit., 1990, p. 417-418). C'est d'ailleurs bien dans ce sens qu'argumente LATOUR, B., en particulier dans *Nous n'avons jamais été modernes* (Paris, La Découverte, 1991).

<sup>51</sup> VATTIMO, G., *La fin de la modernité*, op. cit., 1987, p. 18.

<sup>52</sup> VATTIMO, G., *Au-delà de l'interprétation*, Paris/Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1997, chap. 3 «Éthique», (éd. orig. 1992, trad. M. Somville-Garant).

<sup>53</sup> LIPOVETSKY, G., *Le crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 1992, p. 14-15.

Au principe du devoir s'est substitué l'appel à la responsabilité, une responsabilité «sans frontière, écologique, bioéthique, humanitaire, économique, médiatique». La responsabilité est invoquée pour contrebalancer les conséquences du processus d'émancipation de l'individu : privatisation élargie, érosion des identités sociales, désaffection idéologique et politique, déstabilisation accélérée des personnalités. Dans *L'Ère du vide*, Lipovetsky affirmait déjà que la nouvelle éthique participe de la logique postmoderne, bien plus qu'elle ne s'y oppose, et il faisait référence à la figure de Narcisse pour la caractériser<sup>54</sup>.

*«Partout c'est la disparition du réel lourd, c'est la désubstantialisation, ultime figure de la déterritorialisation, qui commande la postmodernité. C'est à la même dissolution du Moi qu'œuvre la nouvelle éthique permissive et hédoniste : l'effort n'est plus à la mode, ce qui est contraint ou discipline austère est dévalorisé au bénéfice du culte du désir et de son accomplissement immédiat.»<sup>55</sup>*

Nous laissons provisoirement la question de l'éthique en suspens, pour y revenir dans la deuxième partie du chapitre.

## Bilan intermédiaire

La vaste introspection de la psyché occidentale, amorcée par les penseurs dès le début du siècle, se voulait thérapeutique. On s'interrogea tour à tour sur l'oubli de l'être, sur les pièges de la raison instrumentale, sur l'alliance tacite du christianisme avec la science classique et sur le désenchantement du monde qui s'est ensuivi. La plupart de ces démarches visaient à identifier l'origine de nos déboires. Cette façon de procéder s'inscrit encore dans la logique typiquement moderne d'une pensée qui adhère au principe de causalité linéaire. Au mieux, ces efforts éclairent une partie du passé. Au pire, ils aboutissent à la désignation d'un bouc émissaire : les philosophes postmodernes excellent dans le genre de la dénonciation. Or, les discours les plus radicaux sur la fin de la raison et de la métaphysique présentent deux difficultés. La première est l'autoréférentialité de la raison à l'œuvre dans la déconstruction, car les auteurs font bel et bien appel à leur faculté d'analyse et à l'entendement de leurs lecteurs. Au tribunal de la philosophie, la rationalité se retrouve donc juge et jugée. La seconde difficulté se rapporte au décret selon lequel la pensée occidentale a subi une distorsion dès ses origines : c'est la faute à Platon, c'est la faute à Descartes ! Ne faut-il pas se méfier de telles assertions ? Les idées fausses ont parfois la vie longue, mais peut-on sérieusement arguer que toute la tradition philosophique, de Socrate à Nietzsche, s'est fourvoyée ? N'y a-t-il pas là quelque surenchère apocalyptique ? L'on ne saurait, sans raccourci simplificateur, rendre la philosophie grecque, la religion chrétienne, la science expérimentale, les Lumières, l'économie libérale ou planifiée responsables de nos difficultés présentes. Il faut au moins admettre une certaine contingence des faits et

<sup>54</sup> LIPOVETSKY, G., *L'Ère du vide, essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, chap. 3 : «Narcisse ou la stratégie du vide», p. 55-87.

<sup>55</sup> LIPOVETSKY, G., *L'Ère du vide, op. cit.*, 1983, p. 63. Pour TAYLOR, Ch., l'hédonisme est l'un des traits caractéristiques de la postmodernité. Le souci exacerbé de soi ne procéderait pas d'un égoïsme primaire, mais d'une éthique de l'authenticité, dont la cause est à chercher dans l'individualisme moderne (*Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994, p. 33-49; éd. orig. 1991, trad. Ch. Melançon).



Fig. 23 : «Apocalypse triviale» de Ph. GORDON<sup>56</sup>

une connivence certaine des acteurs sociaux, sans quoi l'on risque fort d'alimenter la conscience d'échec sans lui porter remède.

Par ailleurs, le relativisme qui a pris le pas sur les dogmatismes d'antan ne contribue guère à diminuer la confusion des esprits. L'époque actuelle récuse les grandes séparations que les Modernes avaient établies entre les différents types de pratiques ou de représentations. Aussi, la postmodernité semble-t-elle frappée de l'interdit qui empêche toute démarcation – l'effacement des frontières rend l'extériorité illusoire –, mettant du même coup fin à la possibilité d'une critique quelconque, de droit ou de fait. De droit, à cause de la dissolution des fondements et des critères de vérité; de fait, en raison du foisonnement de l'information. Par voie

<sup>56</sup> Titre donné à cette œuvre par PRADEL, J.-L. (*L'Événement du Jeudi*, 24-30 août 1995, p. 69).

de conséquence, il y a bruit et dissémination du sens, la critique devenant un jeu de langage parmi d'autres. Pourtant, le relativisme n'échappe pas au paradoxe du menteur : si toutes les opinions se valent, le relativisme ne saurait – à moins de se placer hors-jeu, mais alors de quel droit ? – prétendre au statut de référentiel universel.

En qualifiant notre époque de postmoderne, les philosophes la définissent par différence, et ce faisant, ils caractérisent mieux la modernité qu'ils ne livrent une image intégrée du présent. Les Modernes s'étaient, eux aussi, définis par opposition aux Anciens. Mais, avant de statuer, l'homme devenu «sans qualités» espère à comprendre ce qui lui est arrivé. En trois générations – de 1914 à 1968, pour chiffrer symboliquement la période de transition –, l'humanité a subi des traumatismes répétés. Il est normal que la pensée marque un temps d'étourdissement face à la liquéfaction des repères et qu'elle peine à en tirer les conclusions, d'autant que, s'il y a un «avant» et un «après», ils diffèrent considérablement selon les domaines. Fins échelonnées des divers savoirs. Fins de mondes à la carte, partielles, atomisées, à l'image de notre société<sup>57</sup>.

Y a-t-il un rapport entre les versions philosophiques de la fin et les scénarios d'apocalypse émanant de la vulgarisation scientifique ? Le naufrage des valeurs et des références constitue l'un des facteurs, nécessaire quoique non suffisant, à l'inflexion de la pensée vers une appréhension apocalyptique du réel. Tant que la crise n'affecte que les systèmes symboliques (les représentations que la société a d'elle-même), il n'y a pas lieu d'identifier leur disqualification à la fin du monde. L'une des conditions requises pour que la pensée de la fin prenne une tournure apocalyptique est que le terme «monde» englobe aussi les systèmes physiques et biologiques – eutrement dit, la nature. Il s'agit, par conséquent, d'examiner comment celle-ci est aujourd'hui prise en compte par les philosophes. Cela fait l'objet de la seconde partie de ce chapitre.

---

<sup>57</sup>L'ouvrage de CLÉBERT, J.-P. est venu confirmer ces constats : *Histoire de la fin du monde, de l'an mil à l'an 2000*, Paris, Belfond, 1994, IIIe partie.

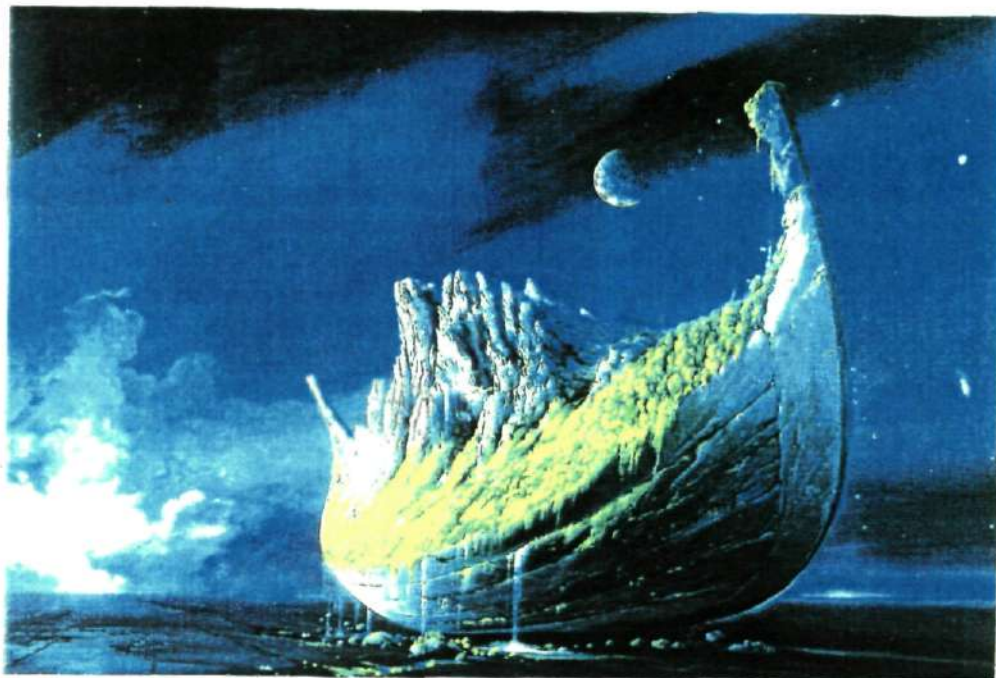


Fig. 24 : «Naufrage de la nature», toile de R. ANDRÉ, 1989

## II. FIN DE LA MODERNITÉ ET FIN DU MONDE

### 2.1 Finitude de la nature

Suite à la révolution kantienne, la réflexion sur le monde naturel fut évincée par les philosophies du sujet, de la conscience et de l'existence, comme par celles de l'histoire et de la société. Les phénomènes étudiés par les sciences de la nature ne fournissaient pas de quoi alimenter une quête philosophique désormais tournée vers l'anthropologie plutôt que vers la cosmologie. Le tâche de méditer sur la nature incombait, depuis le milieu du XIXe siècle, presque exclusivement aux scientifiques – mathématiciens et physiciens d'abord, biologistes et consorts ensuite. Au fil de leurs investigations, l'image du monde naturel s'est profondément transformée. Il fallut assimiler la déperdition d'énergie en chaleur, l'évolution des espèces, l'existence des microbes et celle des chromosomes, la relativité de l'espace et du temps, la désintégration de la matière, l'expansion de l'univers, l'indétermination du réel sub-atomique; tout cela en moins d'un siècle, de 1850 à 1930 environ.

Les espèces apparaissent et disparaissent, les étoiles s'enflamment puis s'éteignent, et même les atomes se désagrègent : sous le regard des scientifiques, le réel s'est révélé éphémère. D'éternel, stable et ordonné, le cosmos est devenu temporel, mobile, chaotique<sup>58</sup>.

*«Nous nous retrouvons dans un monde irréductiblement aléatoire, dans un monde où la réversibilité et le déterminisme font figure de cas particuliers, où l'irréversibilité et l'indétermination microscopiques sont la règle.»<sup>59</sup>*

Ce bouleversement de l'image du monde s'est répercuté sur la compréhension que l'homme a de sa place et de sa condition. Les réflexions désabusées d'un J. Rostand, d'un C. Lévi-Strauss ou d'un J. Monod en témoignent exemplairement. Dans un monde aléatoire, comment le destin de l'homme ne serait-il pas, lui aussi, précaire et aléatoire ?<sup>60</sup> Toutefois, les considérations philosophiques des savants ne contribuèrent que très marginalement à réhabiliter la nature en tant qu'objet digne d'intérêt pour les philosophes de métier. La nature fit son retour dans la philosophie continentale en raison des effets du développement technologique sur les modes de vie. D'une part, les moyens de transport et de communication, ainsi que les voyages dans l'espace contribuèrent à modifier la notion d'espace : la Terre est soudain devenue beaucoup plus petite. D'autre part, la transformation des mœurs et des coutumes suite à la commercialisation des produits de la recherche scientifique et technique<sup>61</sup> n'a pas laissé les penseurs des années soixante et suivantes béats d'admiration. Mais surtout, c'est à partir du moment où les pouvoirs conférés à l'homme par la science et la technique se sont révélés mortifères, au sens propre, que la nature a donné matière à penser : force de frappe nucléaire, épuisement des ressources non renouvelables, désertification des sols cultivables,

<sup>58</sup> Pour plus de détails, voir la seconde partie du chapitre suivant.

<sup>59</sup> PRIGOGINE, I. et STENGERS, I., *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, [1979] 1986, p. 40.

<sup>60</sup> Le livre de TINLAND, F., *L'homme aléatoire* (Paris, P.U.F., 1997) fait écho au propos de Prigogine.

<sup>61</sup> De la machine à coudre mécanique au four à micro-ondes, de la capote anglaise à la pilule contraceptive, des premiers anesthésiques à la péridurale, de la transfusion sanguine à la greffe d'organe ou du phonographe au CD à laser, les inventions techniques ont fortement contribué à changer le rapport de l'homme au monde, et bien davantage encore celui de la femme.

pollution à grande échelle, extinction accélérée des espèces animales, dégradation des conditions de vie. La nature est tombée malade, et l'agent pathogène s'appelle *homo sapiens-sapiens*. Jamais auparavant l'homme n'avait constitué un danger pour la survie de la nature; c'est elle, plutôt, qui le tenait à sa merci. Les rapports de force se sont inversés, et la nature est devenue une mère fragile, au chevet de laquelle s'activent non plus seulement les scientifiques et les écologistes, mais, aujourd'hui, les philosophes aussi. La révélation de la finitude de la nature s'est doublée de la prise de conscience que l'agir humain représente un paramètre non négligeable dans l'économie du vivant.

*«[...] qu'il y ait des hommes, qu'il y ait de la vie, qu'il y ait un monde fait pour cela, se trouve placé sous l'éclairage orange de la menace venant de l'agir humain.»<sup>62</sup>*

C'est moribonde, et non plus comme socle invulnérable de l'aventure humaine, que la nature a fait son retour dans la pensée philosophique. L'homme occupe toujours le devant de la scène, comme il se doit dans les doctrines postkantienne. Il tient un rôle principal, mais ce rôle n'est plus celui d'un héros. Il n'y a pas lieu de s'en étonner : les déboires des philosophies de l'histoire, du scientisme et des utopies progressistes ont barré la route aux discours épiques. Comme le dit M. Lacroix à la suite de G. Vattimo : «l'ère de l'ontologie forte s'achève et nous entrons dans une ère d'ontologie faible»<sup>63</sup>.

## 2.2 «Naturalisation» de la pensée

Les nouvelles philosophies de la nature attestent que le concept de fin du monde a subi au cours du siècle une double «naturalisation» : d'abord, son extension à ce que les scientifiques désignent par «nature» et, ensuite, l'acquisition du «droit de citoyenneté» dans les débats politiques, économiques, juridiques, éthiques et philosophiques.

– La réhabilitation de la nature dans la culture philosophique (et théologique) se traduit par nombre d'ouvrages et de congrès ayant pour objet la relation de l'homme à la nature en général et le souci écologique en particulier. Ce souci s'assortit d'une revalorisation de la nature, qui mérite examen et clarification.

– Suite à la fin du sujet transcendantal, les épistémologues ont tendance à appuyer les théories de la connaissance sur l'évolution biologique (K. Popper), sur des pratiques sociales (T. Kuhn, I. Lakatos) ou sur des considérations anthropologiques (R. Rorty, B. Latour).

– Les philosophes qui s'intéressent au rapport entre le corps et l'esprit ne peuvent plus faire abstraction des résultats fournis par les neurosciences, les sciences cognitives et l'intelligence artificielle, car celles-ci ont invalidé bien des hypothèses sur le fonctionnement de l'esprit<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> JONAS, H., *Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1990, p. 190 (éd. orig. 1979, trad. J. Greisch).

<sup>63</sup> LACROIX, M., *Le principe de Noé*, Paris, Flammarion, 1997, p. 64.

<sup>64</sup> Parmi l'abondante littérature à ce sujet, nous renvoyons à trois ouvrages qui contiennent une riche notice bibliographique : DENNETT, D.C., *La conscience expliquée*, Paris, O. Jacob, 1993 (éd. orig. 1991, P. Engel). MISSA, J.-N., *L'esprit-cerveau, la philosophie de l'esprit à la lumière des neurosciences*, Paris, Vrin 1993. SIMON, M. (éd.), *La peau de l'âme*, Paris, Cerf, 1994.

– Au niveau formel, l'usage d'un vocabulaire emprunté aux sciences de la nature et de métaphores dérivées des nouveaux paradigmes est fort répandu. E. Morin et M. Serres nous ont habitués à l'appropriation littéraire de la terminologie scientifique, que J. Baudrillard<sup>65</sup> porte à son paroxysme dans *L'illusion de la fin ou la grève des événements*. Dans le premier chapitre de cet ouvrage, il recourt d'abord à la cinétique pour «expliquer» que l'évanouissement de l'histoire est dû à une accélération. Ensuite, c'est la mécanique relativiste qui lui fournit les munitions de l'antithèse selon laquelle la fin de l'histoire serait due à un ralentissement. Le discours continue en appliquant la théorie de l'univers pulsant à la prolifération de la race humaine. Puis c'est au tour de l'acoustique et de la théorie du chaos. Au début du deuxième chapitre, la géométrie vient renverser la thèse de la fin de l'histoire. (Treize autres chapitres suivent dans le même style.) Faut-il voir dans cette orgie de métaphores – au delà du pur jeu de mots – une parodie des discours décadentistes contemporains ? Ou est-ce révélateur de la façon dont un discours critique vire à l'apocalyptique, par recours systématique à l'hyperbole, par le rôle ambigu qu'y joue la connaissance scientifique et, surtout, par cette projection des contenus de l'esprit sur la réalité mondaine ?

Dans les années soixante-dix, la fin de la modernité n'incluait certainement pas la fin de la biosphère. Aujourd'hui, de nombreux philosophes répercutent les échos alarmistes des scientifiques et des écologistes. La question est, dès lors, la suivante : sommes-nous une fois encore tentés d'assimiler la fin d'une époque à la fin du monde, dans une sorte d'objectivation aveugle ? Ou faut-il sérieusement craindre que l'aventure de la vie sur terre ne soit réellement menacée, indépendamment de nos peurs et de nos appréciations de la situation ? Les scientifiques, qui furent les premiers à sonner l'alarme, sont devenus prudents dans leurs pronostics, car nous sommes en situation d'incertitude. La sagesse consisterait donc à faire comme si la vie, et non seulement l'avenir des sociétés industrialisées, était en danger. C'est ce que proposent les divers mouvements écologistes, et c'est aussi l'attitude préconisée par deux éminents philosophes, H. Jonas et M. Serres.

### 2.3 Contrat naturel et principe responsabilité

Aujourd'hui, l'homme perturbe à grande échelle les cycles et les équilibres naturels, au risque de compromettre sa propre survie. Dans cette situation, la responsabilité humaine est, de fait, engagée. Les propositions pour rendre effectif l'exercice de cette responsabilité mettent en jeu différentes conceptions de la nature<sup>66</sup>, de l'homme et de leurs relations. En simplifiant à l'extrême, on peut distinguer plusieurs

<sup>65</sup> BAUDRILLARD, J., *L'illusion de la fin ou la grève des événements*, Paris, Galilée, 1992.

<sup>66</sup> Concernant les différentes acceptions du terme «nature», cf. SCHÄFER-GUIGNIER, O., «Le concept de nature en éthique de l'environnement» in FUCHS, E. et HUNYADI, M. (éds), *Éthique et nature*, Genève, Labor et Fides 1992, p. 123-148. GRINEVALD, J., «Nature, environnement ou biosphère ?», in BOURG, D. (éd.), *La nature en politique ou l'enjeu philosophique de l'écologie*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 21-35. MÜLLER, D., «La résistance du réel comme principe épistémologique d'une éthique incarnée», *Études théologiques et religieuses*, 1990/3, p. 353-361. MOSCOVICI, S., *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1977.

courants dans la pensée écologiste contemporaine<sup>67</sup> : le plus radical (*deep ecology*) vise à conférer à la nature le statut de sujet doté de droits garantissant son intégrité. L'homme ne serait pas responsable de la nature, mais devant la nature. Comme l'a montré L. Ferry<sup>68</sup>, ce courant récuse aussi bien l'anthropocentrisme que l'humanisme. Les courants démocratiques, majoritaires, entendent protéger la nature car sa détérioration risquerait de nuire à la vie.

Serres se rattacherait plutôt à la première tendance, en ce que son «*contrat naturel*» vient corriger le contrat social qui avait ravalé la nature au rang d'objet à disposition de l'homme<sup>69</sup>. L'humanité est devenue une prédatrice dangereuse. Le contrat naturel vise à rétablir un juste équilibre.

*«En fait, la Terre nous parle en termes de forces, de liens, d'interactions, et cela suffit à faire un contrat. Chacun des partenaires en symbiose doit donc, de droit, à l'autre la vie sous peine de mort.»<sup>70</sup>*

H. Faes<sup>71</sup> relève à ce propos que le droit procède ici du fait, de la situation historique dans laquelle nous sommes. Le contrat naturel est un pacte, un acte juridique dont le caractère serait performatif et non impératif ou prescriptif. Cette interprétation laisse pourtant sceptique, car aucune juridiction n'a jamais été opérationnelle sans s'appuyer sur des convictions généralement partagées. Et Serres semble en être conscient puisqu'il conclut tout de même par ce qui ressemble étrangement au «Sommaire de la Loi» (où l'amour pour le monde a remplacé l'amour pour Dieu).

*«Aimer nos deux pères, naturel et humain, le sol et le prochain; aimer l'humanité, notre mère humaine et notre naturelle mère, la Terre. [...] Ces deux lois donc n'en font qu'une seule, qui se confond avec la justice, naturelle et humaine à la fois, et qui demandent ensemble à chacun de passer du local au global, chemin difficile et mal tracé, mais que nous devons ouvrir. N'oublie jamais le lieu d'où tu pars, mais laisse-le, et rejoins l'universel.»<sup>72</sup>*

L'appel à la raison, au contractuel et à l'universel laisse entendre que l'éthique écologique n'a pas encore pris le virage de la postmodernité. Mais il y a plus gênant dans la notion de contrat naturel et dans les propositions connexes, visant à faire de la nature un sujet de droit :

— Si la nature devient sujet de droit, mais dépourvu de conscience, il incombe à l'homme (par lequel, aux dires de certains, la nature se pense elle-même) d'obliger la nature. Cela ne revient-il pas à faire de la nature une nouvelle transcendance, horizontale certes, mais une transcendance tout de même ?

<sup>67</sup> Le courant fondamentaliste, le courant autoritaire et les tendances démocratiques. Cf. BOURG, D. (éd.), *La nature en politique ou l'enjeu philosophique de l'écologie*, Paris, L'Harmattan, 1993.

<sup>68</sup> FERRY, L., *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1992.

<sup>69</sup> Et le ton vire à l'apocalyptique : «*Nous avons perdu le monde : nous avons transformé les choses en létiques ou marchandises, enjeux de nos jeux de stratégie; et nos philosophies, acosmistes, sans cosmos, depuis tantôt un demi-siècle, ne dissertent que de langage ou de politique, d'écriture ou de logique.*» (SERRES, M., *Le contrat naturel*, Paris, Bourin, 1990, p. 54.)

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 69. Nous revenons sur l'idée de contrat naturel au chap. 6 § 2.1.2.

<sup>71</sup> FAES, H., «*Contrat social et contrat naturel. La nature comme objet de responsabilité*», in COLIN, P. (éd.), *De la nature, de la physique classique au souci écologique*, Paris, Beauchesne, 1992, p. 121-141.

<sup>72</sup> SERRES, M., *op. cit.*, 1990, p. 83.

– Pratiquement, qui va défendre légalement les droits de la nature ? Les êtres humains bien sûr, puisque la nature ne peut qu'émettre des protestations non verbales. Si la nature doit être défendue par l'homme contre l'homme, l'on risque de se trouver dans une curieuse situation juridique, où l'accusé se chargerait d'instruire le procès !

Le «principe responsabilité» de Jonas évite ces pièges, car l'auteur ne fait pas de la nature un sujet de droit, même s'il affirme en passant qu'«il n'est plus dépourvu de sens de se demander si l'état de la nature extra-humaine [...] a quelque chose comme une prétention morale à notre égard – non seulement pour notre propre bien, mais également pour son propre bien et de son propre droit.»<sup>73</sup>. Les problèmes auxquels nous sommes confrontés appellent un nouveau fondement de l'éthique. C'est pourquoi Jonas apporte les corrections suivantes à l'impératif kantien :

*«Un impératif adapté au nouveau type de l'agir humain et qui s'adresse au nouveau type de sujets de l'agir s'énoncerait à peu près ainsi : "Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre" ou pour l'exprimer négativement : "Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie"; ou simplement : "Ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre"; ou encore, formulé de nouveau positivement : "Inclus dans ton choix actuel l'intégrité future de l'homme comme objet secondaire de ton vouloir".»<sup>74</sup>*

La conviction de Jonas est que la vie *doit* continuer sur terre, qu'il ne faut pas attenter aux conditions de «survie indéfinie». Il reconnaît que le sacrifice du présent en faveur de l'avenir n'est pas plus logique que le contraire; ce commandement doit donc être «fondé métaphysiquement». Jonas entend appuyer le principe responsabilité sur des fins et des valeurs qui seraient objectivement inscrites dans la nature; il s'autorise du réductionnisme méthodologique des sciences naturelles pour passer outre leur réfutation du finalisme et voir dans l'évolution des espèces un impératif immanent de survie<sup>75</sup>. À sa décharge, il faut certes inscrire toutes les controverses au sujet de la théorie de l'évolution et toutes les interprétations plus ou moins finalistes, avancées par les scientifiques eux-mêmes (cf. chap. 4, deuxième partie). Mais on se serait attendu à ce qu'un philosophe ne tombe pas dans le travers qui consiste à projeter sur la nature les interprétations ou les représentations que l'esprit humain s'en fait. Le réalisme métaphysique, mis à la porte tant par les philosophies du sujet que par celles de l'existence, ferait-il son retour par les fenêtres de l'écologisme ?

La «survie indéfinie de la vie sur terre» prend toutes les allures d'une eschatologie judéo-chrétienne sécularisée et naturalisée. Les générations futures tiendraient-elles chez Jonas le rôle des élus ?! En tout cas, le recours pédagogique à la peur s'inscrit tout à fait dans la tradition apocalyptique.

<sup>73</sup> JONAS, H., *Le principe responsabilité*, op. cit., 1990, p. 26

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 30-31.

<sup>75</sup> Cf. la critique de MAURON, A., «Le finalisme de Hans Jonas à la lumière de la biologie contemporaine», in MÜLLER, D. et SIMON, R. (éds), *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe "responsabilité"*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 31-50. Dans le même ouvrage (p. 17-29), l'analyse du philosophe BAERTSCHI, B., «Le pseudo-naturalisme métaéthique de Jonas» conclut que si l'idée du principe responsabilité est bonne, en ceci qu'elle entend relier l'être à la valeur, il ne s'ensuit pas qu'il y ait continuité entre le factuel et l'axiologique. Ce n'est pas la pertinence du principe responsabilité que Baertschi récuse, mais la légitimation que Jonas en propose. Voir aussi, parmi la littérature critique du *Principe responsabilité*, l'article de GREISCH, J., art. cit., 1992, p. 319-359.

## 2.4 De Prométhée à Noé

Les effets pervers du progrès ont jeté le discrédit sur la modernisation, la nouveauté et la restructuration à tout prix ainsi que sur les grands chantiers de la mondialisation. La réaction se fait sentir, en politique, par la montée des forces conservatrices et l'exacerbation des nationalismes, assortie, en Europe, de la résistance à l'unification. Il n'en va pas d'une opposition de principe au changement, mais d'une protestation contre une évolution présentée comme inéluctable. Or les populations fatiguées par la dictature du provisoire ne croient plus aux lendemains qui chantent. Elles cherchent moins à transformer le monde qu'à conserver ce qui peut encore l'être. Cela se traduit par une valorisation du patrimoine<sup>76</sup>, par le souci de cultiver la mémoire collective<sup>77</sup> et par une intense activité de protection de la nature. Le monde, devenu aléatoire, ne va plus de soi : le réel résiste trop peu à la volonté de puissance de l'espèce humaine. Parce que la nature résista mal au désir de maîtrise de l'être humain, elle apparaît fragile et menacée.

*«Le mythe de Prométhée, qui a servi d'emblème à l'aventure humaine pendant deux siècles, ne correspond plus aux aspirations de l'homme contemporain. Un nouveau mythe, celui de Noé, tend à prendre sa place. Le mythe de Noé signifie que nous entrons dans une ère de la sauvegarde, dans laquelle le souci majeur sera non plus de changer mais de sauver le monde.»<sup>78</sup>*

La référence à Noé ne saurait être dissociée du déluge, la catastrophe qui anéantit toute vie sur terre. Qu'est-ce que Lacroix désigne aujourd'hui par déluge ?

*«[...] la marée montante de l'inculture, de la vulgarité, du matérialisme, de la laideur visuelle et sonore, de l'incivilité croissante, de la maladie qui ronge les valeurs sociales, des fausses religions et des sectes, de la précarité et de l'exclusion qui sont le déshonneur des sociétés dites "avancées" et du lourd tribut levé quotidiennement par les lois implacables de la rentabilité financière, les seules choses fixes dans ce monde en convulsion. Cette marée de la non-civilisation, c'est justement le déluge. Et Noé n'a plus une minute à perdre.»<sup>78</sup>*

Prométhée était un terrien; Noé se fait marin, mais il ne vogue nulle part : il a pour seul objectif la survie. Comme Noé, l'homme postmoderne ne peut plus s'appuyer sur l'ordre de la nature ni se rassurer quant à la stabilité du monde :

*«Désormais l'homme sait qu'il habite dans un vaisseau spatial qui n'est rien moins qu'un abri sûr, et son angoisse se nourrit de scénarios catastrophiques. Le spectre de la mort planétaire a plusieurs visages : la mort dans un embrasement nucléaire, la mort par entropie thermodynamique, la surcharge démographique explosive accompagnée d'une pénurie des ressources, la mort par détérioration écologique.»<sup>80</sup>*

C'est précisément dans la prise de conscience de la finitude de la nature que s'effectue la jonction entre la philosophie postmoderne et l'apocalyptique : dans le

<sup>76</sup> Cela va de la protection des bâtiments à la prolifération des musées locaux où sont exposés les outils, les habits, le mobilier de nos ancêtres.

<sup>77</sup> La prolifération des biographies, la multiplication des célébrations commémoratives et l'intérêt rencontré par la récitation des anciens contes et légendes en sont quelques signes.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 73.

rencontre entre une ontologie faible et la perte du monde. Toutefois, Lacroix ne met pas l'accent sur l'évolution tragique du monde antédiluvien; il valorise l'attitude de Noé. Son éthique de la sauvegarde a pour objectif de contrecarrer les forces de destruction à l'œuvre dans le monde. C'est dire qu'il y a un espoir de salut, en deçà de la catastrophe (ou au delà, si le déluge n'est pas compris comme l'extinction de toute vie sur la Terre, mais comme une crise passagère).

Le réel étant devenu fragile, l'homme s'est assigné la tâche de le consolider, le réparer, l'entretenir; il a troqué son rôle de maître contre celui de serviteur de la nature, de «berger de l'être». L'éthique de la sauvegarde a pris le pas sur l'émancipation – la restauration sur la révolution. Cette inflexion des visées éthiques procède d'une sollicitude pour l'être vulnérable, exposé à la précarité et à l'exclusion.

### **Narcisse ou Noé ?**

Lipovetsky et Lacroix présentent deux interprétations divergentes du renouveau éthique actuel. Selon le premier, l'éthique postmoderne fait valoir les droits plutôt que les obligations, l'épanouissement de soi et la jouissance immédiate; elle incite à consommer mieux et non moins. Cela ne semble guère compatible avec la protection de l'environnement, le souci des générations futures, bref avec une éthique de la sauvegarde. Y aurait-il conflit entre les intérêts individuels et les intérêts collectifs, entre l'aspiration au bien-être et la nécessité de conserver un environnement intact ? Lacroix estime pour sa part que le souci de soi et le souci de l'héritage – culturel et naturel – vont de pair, le respect d'autrui et du patrimoine étant la condition pour parvenir à l'épanouissement de soi. L'alliance du désir inassouvi de Narcisse avec la prévoyance de Noé empêcherait de privilégier à nouveau le futur aux dépens du présent, d'opposer la nature à l'humain et la responsabilité au plaisir. Le syncrétisme du renouveau éthique serait la meilleure protection à la fois contre une dérive antihumaniste possible et contre la tendance manifeste au repli individualiste.

De toute évidence, la question éthique n'est pas réglée par ces quelques remarques. C'est pourquoi nous la reprendrons dans la dernière partie de cet ouvrage, après avoir enquêté chez les théologiens.

## **2.5 La faiblesse de Dieu**

La postmodernité ne s'épuise pas dans les diverses prises de congé mentionnées. Elle se caractérise aussi par le retour du religieux, outre celui de la nature. Les philosophes, comme les scientifiques, se remettent à parler de Dieu. Cette reprise fait suite à deux siècles de critique virulente de la religion – qui s'est soldée par la mort du Dieu des métaphysiciens – et à l'expérience de la passivité du Dieu-sauveur de la tradition chrétienne face aux carnages du XXe siècle. L'image d'un Dieu tout-puissant n'est donc plus de mise. À l'affaiblissement de l'ontologie et à la fragilité de la nature répond la conception d'un Dieu faible, qui compatit aux souffrances des hommes jetés-dans-le-monde et appelés à s'y engager *etsi Deus non daretur*.

Vattimo n'a pas hésité à livrer au public le cheminement qui l'a conduit à renouer avec la foi chrétienne<sup>81</sup>. La «pensée faible», nihiliste, lui semble en harmonie avec l'essence de la foi chrétienne, à savoir l'incarnation, la kénose\* de Dieu, son abaissement. La sécularisation qui caractérise la modernité, va dans le même sens que la prédication de Jésus puisqu'elle opère la critique et la dissolution des structures sacrées qui enferment l'homme dans la religiosité naturelle. Comprise comme un processus intrinsèque au christianisme, la sécularisation exprime la nature de la foi authentique. Vattimo propose un «christianisme amical» en lieu et place du christianisme «tragique et apocalyptique» des existentialistes, qu'il considère comme régressif<sup>82</sup>. Régressif, car il fait du Dieu Tout-Autre le fondement péremptoire et ultime, ce qui l'apparente au Dieu-principe-du-monde des métaphysiciens; ensuite, parce que l'altérité de Dieu est affirmée au détriment de son incarnation. Or celle-ci a périmé l'image d'un Dieu tout autre et tout-puissant. Procédant de l'amour de Dieu pour ses créatures, la kénose serait le sens ultime de la révélation. Le commandement qui en découle, à savoir l'amour du prochain, est une injonction formelle qui ne présuppose aucun contenu déterminé une fois pour toutes. Chez Vattimo, le retour à la foi ne va pas sans démythologisation des dogmes et de la morale<sup>83</sup>, ni sans réconciliation de la foi avec la raison<sup>84</sup>.

En revanche, Lacroix se montre plus sceptique sur les chances de renouveau qu'une ontologie faible offrirait au christianisme. Il constate, en effet, que l'idée de faiblesse s'est transformée. La condition de faiblesse assumée par le Christ incarné et crucifié a fait place à la fragilité de notre petite planète bleue. Aussi la condition humaine est-elle placée sous le sceau de la finitude, enfermée dans l'immanence par l'image d'un monde infiniment vulnérable<sup>85</sup>. Comparant la crucifixion de Jésus au génocide perpétré par les nazis, Lacroix relève que, contrairement à la mort du Christ, les camps de la mort ne débouchent sur aucune promesse de rédemption : la déchéance de Dieu a fait de lui notre otage.

*«Alors, tout naturellement, on ressent le désir de protéger ce Dieu en péril et l'idéal de la sauvegarde atteint peut-être ici son apogée, en inversant radicalement le sens du salut. [...] Face à Dieu qui a laissé s'accomplir le mal par impuissance, ce sont les hommes qui expriment leur compassion : prenons en pitié ce Dieu faible et désemparé ! C'est maintenant à l'homme qu'échoit la mission de sauver Dieu. Étrange hérésie... Mais n'était-ce pas déjà celle de Noé ? Quand, répondant à la demande de Yahvé, il entreprit de sauver le monde, ne sauvait-il pas du même coup le créateur de ce monde ?»<sup>86</sup>*

C'est une parfaite illustration de la thèse selon laquelle l'homme ne saurait parler de Dieu qu'à partir de lui-même. La question de Dieu sera, comme celle de l'éthique, développée ultérieurement. Pour l'instant, il suffit de noter les jeux de renvois entre philosophie, cosmologie, théologie et anthropologie.

<sup>81</sup> VATTIMO, G., *Espérer croire*, Paris, Seuil, 1998 (éd. orig. 1996, trad. J. Rolland).

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 88-97.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 55-63.

<sup>84</sup> On trouve chez P. Ricoeur aussi la mise en question de la toute-puissance divine et le rejet de la morale prônée par le Vatican : CHANGEUX, J.-P. et RICOEUR, P., *Ce qui nous fait penser, la nature et la règle*, Paris, O. Jacob, 1998, p. 291 et 302.

<sup>85</sup> LACROIX, M., *Le principe de Noé*, *op. cit.*, 1997, p. 75.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 86.

## Conclusion

Les relevés effectués chez les philosophes contemporains montrent que la nature prête de nouveau matière à réflexion, la prise de conscience de sa fragilité et de sa finitude ayant sensiblement contribué à la renaissance des philosophies de la nature.

Le procès de la modernité s'achève par la condamnation des Lumières, de l'idéal du progrès, de la volonté de maîtrise. Les effets pervers du développement technologique incitent et incitent encore à dénoncer la raison instrumentale comme la cause de la déshumanisation et de la destruction des écosystèmes. Le désenchantement du monde par la techno-science est un thème récurrent dans les diagnostics philosophiques du mal-être contemporain, à tel point que la technique se voit érigée en puissance «faustienne, transcendante et divine», en «magie noire» capable d'arraisonner le monde. Ces qualificatifs sont ceux qu'utilise E. Barilier : il souligne que le pathos philosophique récuse à la technique son caractère instrumental pour en faire une force aveugle et malfaisante, car incontrôlable<sup>87</sup>. Cette diabolisation de la technique pourrait bien signaler l'empreinte de la mentalité apocalyptique sur la pensée philosophique. En outre, la production philosophique actuelle offre une relecture souvent pessimiste de l'histoire occidentale. La déconstruction mise en œuvre renforce le sentiment d'échec et accélère l'érosion des systèmes symboliques. Le soin que les «nouveaux philosophes» apportent à effacer la ligne de partage entre la science et l'idéologie, entre les faits et leurs interprétations, entre les mots et les choses, n'est pas étranger à la déstabilisation des repères : autant d'indices de la montée du ton apocalyptique dans la pensée contemporaine.

Les philosophes du XXe siècle ont eu le mérite de dévoiler les mythes et les idoles de la modernité<sup>88</sup>. Les Modernes, qui s'étaient gaussés des fables des Anciens, ont à leur tour succombé à la fascination des explications globales, en élaborant des discours totalisants, sinon totalitaires; autrement dit, ils ont également produit des mythes. Dès lors, comment savoir si la fragilité du réel, la finitude de la nature, la fin du monde ne sont pas des mythes de substitution aux idéologies déchues ? L'attention proprement humaine portée à la nature et la peur de la voir terrassée par les assauts humains procéderaient-elles aussi d'une appréhension mythique du monde ? Le chapitre suivant, consacré à l'interprétation des mythes et à l'analyse des nouvelles cosmologies d'origine scientifique, propose quelques éléments de réponse.

---

<sup>87</sup> BARILIER, E., *Contre le nouvel obscurantisme. Éloge du progrès*, Genève/Lausanne, ZOË/L'HEBDO, p. 63-76.

<sup>88</sup> Cf. par exemple FURSAY-FUSSWERK, J., *La Chute des idoles* (1986). GUILLAUME, M., *Éloge du désordre* (1978). DE DIÉGUEZ, M., *Science et nescience* (1970).

*«La Nature est un temple où de vivants piliers  
Laissent parfois sortir de confuses paroles;  
L'homme y passe à travers des forêts de symboles  
Qui l'observent avec des regards familiers.»<sup>1</sup>*

Charles Baudelaire

---

<sup>1</sup> BAUDELAIRE, Ch., 1ère strophe du poème «Correspondances», *Les fleurs du mal*, Paris, Garnier, 1961, p. 13.

## Chapitre 4

# DU MYTHE À LA SCIENCE ET INVERSEMENT

### Sommaire

Ce chapitre vise à étayer l'hypothèse que les scénarios décrivant l'évolution passée et future du monde sont à considérer comme des récits potentiellement mythogènes. La première partie présente succinctement une gamme de définitions et de fonctions attribuées au mythe. Au fil du temps, les récits mythiques subissent des transformations dont la dynamique peut être résumée en quatre phases successives : genèse, stabilité, dérive, usure. À partir du XVII<sup>e</sup> siècle, la science expérimentale a non seulement pris la relève des mythes dans l'explication des phénomènes observables, mais elle fut progressivement investie des mêmes fonctions. La deuxième partie du chapitre met en évidence le caractère mythogène des discours de vulgarisation scientifique, de par leurs accointances avec les récits de l'origine et de l'évolution, leur amalgame de savoirs et de croyances ainsi que leur tendance à l'objectivation. Ce faisant, les sagas de la vulgarisation scientifique posent en des termes renouvelés les questions récurrentes de l'ordre et du désordre, de la vie et de la mort, du sens et de l'absurdité.

### Argument

Émettre l'hypothèse que les discours de vulgarisation scientifique fonctionnent comme des récits *mythogènes*, c'est postuler qu'ils présentent certaines caractéristiques des récits mythiques et qu'ils sont susceptibles de remplir des fonctions analogues. Il peut sembler paradoxal d'assimiler des propos fondés sur la rationalité scientifique à des récits mythogènes, puisque la science est censée avoir disqualifié les explications mythiques du monde. Pour documenter l'hypothèse énoncée, il faudrait donc disposer d'une définition du mythe. Or tel n'est pas le cas, car le terme «mythe» a pris, au cours de l'histoire, diverses significations. Selon l'angle d'approche, la définition du mythe fluctue : celle des ethnologues n'est pas celle des sociologues, ni des critiques littéraires ou des psychanalystes. Les différentes acceptions du mythe n'étant pas toutes compatibles entre elles, il est indispensable de s'aventurer un instant parmi les mythographes et leurs écoles avant de revenir à la vulgarisation scientifique. Cette première partie paraîtra bien sommaire en regard de la multitude des écrits consacrés au mythe et au mythique. Elle n'a fonction que de glossaire, circonscrivant le réseau sémantique associé à ces deux termes.

## I. LE MYTHE ET LE MYTHIQUE

### 1.1 Définitions du mythe

Depuis l'Antiquité jusqu'aux Lumières, les mythologies grecques et latines servent, en Occident, de référence privilégiée à la définition et à la compréhension du mythe<sup>2</sup>. Jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle avant J.C., dans la culture grecque, *mythos*<sup>3</sup> s'applique tant aux cosmogonies\* qu'aux théogonies\*, contes, fables et légendes. Ce sont les philosophes ioniens, ces premiers rationalistes,

<sup>2</sup> DETIENNE, M., «Épistémologie des mythes», *Encyclopædia Universalis*, Paris, Encyclopædie Universalis France, 1985, p. 890-895.

<sup>3</sup> Dérivé de la racine indo-européenne, «meudh» ou «mudh», *mythos* signifie souvenir, pensée, parole.

qui amorcent le processus d'érosion des mythes : ils opposent le *mythos* (histoire merveilleuse) au *logos* (discours vrai). Ainsi, le mythe reçoit-il son statut non pour ce qu'il est lui-même, mais par contraste à toute forme de discours considéré comme vrai, c'est-à-dire conforme au réel. «*Le mythe est l'envers, l'autre du discours vrai, du logos*»<sup>4</sup>. Platon purifie la religion grecque en retranchant de la mythologie ce qui lui semble indigne des dieux. Ce faisant, il crée d'autres mythes, symboles des grandes vérités philosophiques. Evhémère, contemporain d'Alexandre le Grand, propose une interprétation historique du mythe : la mythologie aurait pour origine des événements historiques déformés par le temps. Ainsi, les dieux et les héros ne seraient que des personnalités humaines, divinisées après coup en raison de leurs exploits, tel Alexandre. L'œuvre d'Evhémère se situe à l'origine d'un courant de sécularisation de la religion archaïque.

Au début de l'ère chrétienne, les apologistes s'en prennent aux mythes païens pour démontrer la supériorité du christianisme sur le paganisme et réfuter les calomnies contre les chrétiens (Clément d'Alexandrie). Certains reprennent l'exégèse allégorique de Philon et des néoplatoniciens pour l'appliquer aux récits bibliques (Origène), tandis que d'autres suivent la doctrine evhémériste (Tertullien, Lactance, Augustin). Dans la *Cité de Dieu*, Augustin oppose les mythes à l'Évangile, car il veut assurer la victoire définitive du christianisme sur les théogonies païennes. La mythologie antique tombe alors dans l'oubli jusqu'à la Renaissance, qui la fait revivre dans les arts et la littérature. Mais la victoire des Modernes sur les Anciens, dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, vient jeter un nouveau discrédit sur la mentalité mythique. Il faudra attendre la montée du romantisme pour que le mythe suscite à nouveau l'intérêt.

La découverte des peuplades primitives d'Afrique et d'Amérique par les missionnaires et les explorateurs d'une part, les travaux des orientalistes et des premiers historiens des religions d'autre part, font connaître à l'Occident d'autres mythologies que celles du monde gréco-romain. On se met alors à comparer les récits et, peu à peu, deux interprétations se dégagent : le courant symboliste et le courant historique, comparatiste.

Les promoteurs du **courant symboliste** sont des romantiques qui voient dans le mythe un langage et un message : par le langage mythique, l'homme exprime le message de Dieu inscrit dans la nature (J.G. Herder, F. Creuzer, W.J. von Schelling).

Herder, fondateur de la mythographie romantique, reprend de Hume l'idée que la mythologie et la religion dérivent de l'angoisse et tient de Vico l'importance qu'il accorde au milieu social et culturel. Poétique et religieux, le mythe a son origine dans la vie du peuple; il constitue la langue maternelle de l'humanité. Schelling considère que le mythe cache une vérité profonde sous son vêtement imagé; il amorce la distinction entre le signe et le signifié, insistant sur l'ambivalence du mythe.

Le **courant historique** tire profit des éléments nouveaux apportés par les progrès de l'archéologie, de l'ethnologie et de la philologie comparée. La thèse naturiste, soutenue par Fontenelle déjà, est reprise par A. Comte et M. Müller, notamment. Dans cette optique, la mythologie constitue une première explication entropomorphe du monde. Les dieux des récits mythiques figurent des

<sup>4</sup> VERNANT, J.-P., «Le mythe au réfléchi», in *Le mythe et le mythique*, Colloque de Cerisy, Paris, Albin Michel, 1987, p. 23.

phénomènes naturels hypostasiés, car la pensée primitive est animiste. Réfutant l'interprétation naturaliste, V. Rydberg et S. Bugge s'efforcent de promouvoir un comparatisme scientifique. Le courant historique donne naissance aux écoles évolutionniste et diffusionniste.

### 1.1.1 L'école évolutionniste

Pour H. Spencer, tête de file de l'évolutionnisme, la mentalité mythique équivaut à une pensée prélogique, préscientifique, qui précède la distinction entre le réel et l'imaginaire : elle est «adhésion au monde». E.B. Tylor cherche dans l'animisme l'explication intégrale de la religion. Il postule une évolution en quatre étapes, allant de l'invention de l'âme au culte des ancêtres, puis du polythéisme au monothéisme. L.H. Morgan repère trois stades de civilisation : l'état sauvage, l'état barbare, dès l'apparition de la terre cuite, et l'état civilisé, marqué par l'avènement de l'écriture. Quant à J.G. Frazer, spécialiste du totémisme, il voit également trois étapes obligées en matière de religion : la magie, le polythéisme et le monothéisme.

Le courant évolutionniste a subi l'influence de la doctrine des trois âges de Comte. Il prétend que l'humanité porte en elle des potentialités universelles qui se manifestent nécessairement au fur et à mesure que les sociétés se développent. Ce postulat sera repris par l'école néo-évolutionniste américaine (L. Kreder, M. Fried, M. Sehlin, E. Service).

### 1.1.2 L'école diffusionniste

Issue du comparatisme entre les diverses mythologies, cette école récuse les prétendues lois de l'évolution. Les similitudes entre les différents récits mythiques sont attribuées au contact entre les populations, suite aux migrations (théorie des migrations de F. Ratzel). Certains considèrent l'Égypte comme le berceau unique de toutes les civilisations. Parmi les principaux représentants du diffusionnisme, il convient de citer l'Anglais H.J.S. Maine et le Français J.L.A. de Quatrefages; F. Ratzel, L. Frobenius et F. Gräbner en Allemagne, W. Schmidt à Vienne ou encore C. Wissler, G. Eliot-Smith et W.H.R. Rivers aux États-Unis. L'ethnologue F. Boas se situe à la frontière du diffusionnisme et du fonctionnalisme.

### 1.1.3 Sociofonctionnalisme

Dans le sillage de la sociologie naissante surgit un nouveau courant d'interprétation des mythes. Les fonctionnalistes reprennent les idées évolutionnistes et adoptent la perspective de E. Durkheim, selon laquelle tout fait social doit être examiné dans son rapport avec la totalité du système socioculturel. Ils ne s'intéressent pas à l'aspect historique des réalités sociales, mais aux besoins biologiques et psychologiques des communautés humaines. Pour les fonctionnalistes, le mythe est un récit reflétant et légitimant l'ordre social. Récit normatif qui s'actualise dans le rite, charte sociale, image globale motrice, le mythe n'a pas pour but d'expliquer le monde, mais d'assurer la cohésion de la société.

*«Le mythe remplit une fonction indispensable dans la culture primitive : il exprime, augmente et codifie les croyances; il sauvegarde et renforce la moralité; il garantit l'efficacité du rituel et comporte des règles pratiques pour guider le comportement humain. Le mythe est donc un ingrédient vital de la civilisation humaine : ce n'est pas un conte frivole, mais une force active très élaborée; ce n'est pas une explication*

*intellectuelle ni une figure poétique, mais une charte pragmatique de la loi primitive et de la sagesse morale.»<sup>5</sup>*

*«Il a pour fonction d'unifier les pensées et les comportements, d'évoquer des actions et d'inviter à l'action.»<sup>6</sup>*

Les maîtres à penser du sociofonctionnalisme sont B. Malinowski – élève de W. Wundt –, A.R. Radcliffe-Brown, R. Thurnwald, L. Lévy-Brühl et M. Mauss, disciple de Durkheim. Tous préconisent d'envisager la vie sociale dans ses diverses manifestations comme un tout, lié organiquement. Leurs successeurs, tels E. Evans-Pritchard, W.J. Goode, C. Geertz, C. Kluckhohn, V. Larock, W.R. Comstock, A. Sauvy ou R. Bastide affineront la compréhension du rôle des mythes dans la société. Ils contribueront à transformer l'ethnologie en anthropologie sociale, c'est-à-dire en une discipline qui s'intéresse également aux représentations symboliques des sociétés qui produisent les ethnologues et les anthropologues.

### 1.1.4 École française d'anthropologie

Ce sont les africanistes et plus généralement les ethnologues de terrain qui furent les premiers à protester contre le fonctionnalisme. Pour eux, la mythologie ne reflète pas l'organisation sociale, mais l'activité de l'esprit humain. C'est un système cohérent de croyances qui a pour but de donner sens au monde. L'organisation de la société n'en est qu'un sous-produit et non la cause. M. Griaule et G. Dumézil, H. Corbin et J. Servier, notamment, ont assuré au mythe un statut indépendant de sa fonction sociale.

### 1.1.5 L'école ritualiste (Ritual-dominant School)

Cette école, née au début du XXe siècle, tient de Frazer l'importance qu'elle attache au rite. Le rite exprime en acte ce que le mythe dit en mots. Par conséquent, le mythe est la théorie du rite, c'est-à-dire une rationalisation du rituel; c'est donc le rite qui serait premier, contrairement à ce qu'avançaient les tenants de l'École française. La thèse ritualiste radicalise en quelque sorte l'approche fonctionnaliste en la réduisant au domaine du sacré. Parmi les protagonistes de la priorité attribuée au rite, l'École de Cambridge tient une place de choix avec J.E. Harrison, F.M. Comford, G. Murray, et A.B. Cook. Plus récemment, les essais de R. Grimes ou C. Geertz cherchent à identifier les structures symboliques sous-jacentes aux rites, tandis que R. Girard s'intéresse plus spécialement à leurs origines historiques et à leur contexte.

*«Sous une forme ou une autre, on a toujours trouvé, associée au rituel et à titre constitutif, la narration du récit dont les grandes lignes étaient actualisées dans le rite. Il s'agissait du mythe, et sa répétition avait une efficacité égale à l'accomplissement du rite. À l'origine, la parole et l'acte étaient indissociablement unis mais, avec le temps, ils se séparèrent pour donner des formes littéraires, artistiques et religieuses très différentes.»<sup>7</sup>*

<sup>5</sup> (trad. personnelle) : «Myth fulfills in primitive culture an indispensable function : it expresses, enhances, and codifies belief; it safeguards and enforces morality; it vouches for the efficiency of ritual and contains practical rules for the guidance of man. Myth is thus a vital ingredient of human civilization : it is not an idle tale, but a hard-worked active force; it is not an intellectual explanation or an artistic imagery, but a pragmatic charter of primitive faith and moral wisdom.» MALINOWSKI, B., *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Garden City, New York, Anchor, 1948, p. 202.

<sup>6</sup> ENRIQUEZ, E., «Le mythe ou la communauté inchangée», *L'Écrit du temps*, 1986/11, p. 69.

<sup>7</sup> (trad. personnelle) : «Together with the ritual as an essential part of it there was always found, in some form or other, the recitation of the story whose outlines were enacted in the ritual. This was

### 1.1.6 Psychanalyse

Au tournant du siècle, S. Freud établit un isomorphisme entre le rêve et le mythe. Leur logique est la même : mythes et rêves révèlent tous deux la structure de la psyché humaine. Le mythe a pour fonction de fonder et de motiver, non d'expliquer. La mythologie est un produit de l'inconscient, l'expression de la faculté qu'a l'homme de plonger en lui-même et dans ses origines. Pour Freud, les mythes sont l'expression d'une pensée infantile (les vestiges des désirs fantasmagoriques de la jeune humanité) tandis que C.G. Jung y voit l'œuvre d'une pensée adulte (archétypes\* transpersonnels et transhistoriques partagés par l'énonciateur et le destinataire du mythe).

«Les mythes sont les souvenirs-écrans des peuples»<sup>8</sup>

«Kereny les appellerait des "styles archétypaux d'existence"»<sup>9</sup>

Si les thèses de Freud concernant les origines sont universellement rejetées par les anthropologues, les historiens et les théologiens, ses travaux ont pourtant créé une interaction féconde entre la psychologie et l'anthropologie. L'orthodoxie freudienne (O. Rank, G. Roheim, K. Abraham) – considérant que les mythes et les rites sont produits par des mécanismes similaires à ceux qui génèrent les névroses – n'est plus guère représentée aujourd'hui. Mais l'application de la théorie psychanalytique à l'étude des mythes (D. Anzieu, A. Green, C. Bakès-Ciément), du folklore (A. Dundes), des contes de fées (B. Bettelheim), des récits bibliques (M. Balmary, F. Dolto, E. Drewermann) a renouvelé l'approche de ces domaines.

### 1.1.7 École culturaliste et psychosociologie

Dans l'entre-deux-guerres se développe aux États-Unis une tendance culturaliste par association des recherches ethnologiques, psychologiques et psychanalytiques. Pour les culturalistes (E. Sapir, M. Mead, R. Benedict, R. Linton), c'est le social qui détermine le psychique et non l'inverse, comme le pensait Freud. Les études, plus récentes, de P. Slater et de G. Devereux, sur la relation entre la psyché individuelle et le contexte social, ou de G.D. Spindler, sur les relations entre la psychologie et l'anthropologie, mettent les comportements et les émotions au centre de la compréhension des mythes.

### 1.1.8 La phénoménologie de Mircea Eliade

En temps qu'historien des religions, Eliade focalise son analyse sur le phénomène religieux. Dans les sociétés traditionnelles, le mythe est une histoire vraie et sacrée, qui révèle ce qui constitue l'homme existentiellement. C'est l'irruption du sacré qui fonde le monde et le comportement humain. Le mythe relate tous les événements primordiaux à la suite desquels l'homme est devenu ce qu'il est : un être sexué, mortel, obligé de travailler pour vivre, organisé en société.

---

*the myth, and its repetition had equal potency with the performance of the ritual. In the beginning the thing said and the thing done were inseparably united, although in the course of time they were divorced and gave rise to widely differing literary, artistic and religious forms.»* HOOKE, S.H., *The Labyrinth: Further Studies in the Relation Between Myth and Ritual in the Ancient World*, London, S.P.C.K., 1935, p. v-vi.

<sup>8</sup> ANZIEU, D., «Freud et la mythologie», *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 1970/1, p. 127.

<sup>9</sup> HILLMAN, J., «De la certitude mythique», *Cadmos*, 1982/17-18, p. 36.

*«Il n'y a pas mythe s'il n'y a pas dévoilement d'un mystère, révélation d'un événement primordial qui a fondé soit une structure du monde, soit un comportement humain.»<sup>10</sup>*

L'herméneutique d'Eliade intègre les postulats de l'École française d'anthropologie et ceux du sociofonctionnalisme pour dégager la structure des mythes et leur double fonction : religieuse, instauratrice de l'ordre du monde, réactualisable dans le rite et sociale, donnant sa cohérence et ses règles de conduite à la société. Eliade a joué un rôle majeur dans la compréhension de la pensée mythique.

### 1.1.9 Structuralisme

Père de l'anthropologie structurale, C. Lévi-Strauss recueille l'héritage de M. Mauss (sociologie du symbolisme et importance de l'inconscient), de G. Dumézil, son précurseur direct, et celui de R. Jakobson qui l'a familiarisé avec la linguistique structurale<sup>11</sup>.

Lévi-Strauss s'intéresse aux sociétés sans écriture. Adepte d'une perspective holiste, il donne la priorité logique aux relations sur les objets, au tout sur les parties. Les sociétés primitives n'ayant pas d'histoire saisissable, leurs mythes se rapportent aussi bien au passé qu'au présent ou au futur, d'où le peu d'importance accordé à l'analyse diachronique, à l'origine et à l'histoire des institutions dans l'approche structurale. Lévi-Strauss s'inspire à la fois de la linguistique, de la cybernétique et de la psychanalyse, dont il applique certains concepts à l'ethnologie. Comme le rêve, le mythe a un sens caché. Il y a, toutefois, une différence de taille : ce qui est caché ne résulte pas d'un interdit, mais serait la conséquence d'une structure<sup>12</sup> mentale. Les récits mythiques constituent l'expression d'une pensée inconsciente et inhérente à l'esprit humain, par l'intermédiaire d'une structure symbolique universelle (code). Le mythe est donc à comprendre comme un métalangage, possédant une signification distincte de celle du discours qui le constitue.

*«1) Si les mythes ont un sens, celui-ci ne peut tenir aux éléments qui entrent dans leur composition, mais à la manière dont ces éléments se trouvent combinés;*

*2) le mythe relève de l'ordre du langage, il en fait partie intégrante; néanmoins, le langage, tel qu'il est utilisé dans le mythe, manifeste des propriétés spécifiques;*

*3) ces propriétés ne peuvent être cherchées qu'au-dessus du niveau habituel de l'expression linguistique; autrement dit, elles sont de nature plus complexe que celles qu'on rencontre dans une expression linguistique de type quelconque.»<sup>13</sup>*

Lévi-Strauss a mis en évidence que le mythe forme une matrice composée de myèmes syntagmatiques et paradigmatisques. Pour lui, contrairement à Eliade, le sens d'un mythe ne tient pas au contenu de ses myèmes, mais à la façon dont ils sont combinés et recombinaisonnés. L'analyse consiste à décomposer les récits en leurs unités élémentaires, qui se présentent sous forme de couples d'opposés : vie-mort, mâle-femelle, cru-cuit, mortel-immortel, etc. Le mythe aurait pour fonction de résoudre les conflits entre ces oppositions, par le jeu de leur dialectique. C'est l'étude des variantes d'un mythe qui livre en définitive sa

<sup>10</sup> ELIADE, M., *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, p. 10.

<sup>11</sup> N.S. Troubetzkoy, R. Jakobson, L. Hjelmslev et E. Benveniste analysèrent les relations entre les termes linguistiques et la structure des systèmes phonologiques, révélant le rôle de l'inconscient dans l'organisation du langage.

<sup>12</sup> Par structure, Lévi-Strauss entend «un système d'oppositions et de corrélations qui intègre tous les éléments d'une situation sociale» (LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 200).

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 232.

structure et, par là, son sens. La mythologie apparaît dès lors comme un système clos qui porte en lui-même son intelligibilité. L'approche structurale étudie les propriétés d'un système qui reste invariant sous un groupe donné de transformations.

Le structuralisme de Lévi-Strauss a profondément renouvelé la mythographie. R. Barthes et A.J. Greimas développent une sémantique structuraliste qui s'applique aux matériaux littéraires tant anciens que contemporains. Dans leurs études sémiologiques, ils insistent sur l'importance du contexte et des constructions intertextuelles. E.R. Leach propose une lecture structuraliste des mythes bibliques. La deuxième génération des structuralistes ou post-structuralistes francophones (J.-P. Vemant, P. Vidal-Naquet, M. Detienne, J. Rudhardt, J. Pouillon, G. Durand), met l'accent sur la grammaire du mode de pensée exprimé dans les mythes, sur l'analyse exhaustive de leur contexte ethnologique, sur le lien entre les structures linguistiques et les structures mythologiques des textes. À leur manière, les mythographes anglophones (J. Campbell, R. Graves, E.K. et P. Maranda, R. Needham) ont également pris leurs distances vis-à-vis du formalisme straussien, tout en reconnaissant sa fécondité. L'algèbre structuraliste n'est probablement pas le meilleur moyen d'appréhender la dynamique du mythe : la recherche de l'invariance, la quête de l'universel sous la diversité locale apparente tend à privilégier une conception statique et à gommer la spécificité des diverses mythologies ou des différents types de mythes. C'est la raison pour laquelle, depuis une vingtaine d'années, les spécialistes s'efforcent de prendre en compte les divers aspects du mythe (structure-fonction-évolution) et de développer des études pluridisciplinaires. C'est le cas de mythographes tels que B.A. Babcock (1978), J. Campbell (1972), W.G. Doty (1986), R. Grimes (1976), E.K. et P. Maranda (1973). Ce qui importe aux psychanalystes, aux mythographes et aux anthropologues, est moins la découverte d'une vérité originaire à jamais perdue et tout au plus reconstruite, que l'élucidation des mécanismes fondamentaux qui régissent le fonctionnement de l'esprit humain.

Le paradigme structuraliste a également influencé les recherches de ceux qui s'intéressent à la base biologique du mythe et du rite. Le rite aurait une fonction de survie, d'où l'importance du donné biologique et écologique. Mythes et rites seraient l'expression d'événements imprimés dans la physiologie du cerveau au cours de l'évolution (J. Piaget, E. d'Aquili, C. Laughlin, E.R. Leach, M. Douglas).

### 1.1.10 Approches philoéophiques et théologiques

Dès leurs origines, la philosophie et la théologie furent confrontées au *mythos*, dont chacune à sa manière tenta de se démarquer. Philosophes et théologiens ont largement contribué à caractériser la nature du mythique. Il n'est pas possible, dans le cadre de cette étude, de résumer leurs multiples tentatives, qu'elles s'attachent à dévoiler la structure et le sens des mythes ou qu'elles mettent en lumière le *mythos* caché au sein même des discours philosophiques, religieux, politiques. Nous nous contenterons de relever la filiation qui va de E. Cassirer à P. Ricoeur et à J.-J. Wunenburger, pour ce qui concerne l'approche phénoménologique du mythe.

Dans *La pensée mythique*, Cassirer considère le mythe comme un langage ordonnant le monde, attribuant sa place à chaque être et rythmant le temps. Le mythe serait à l'origine de l'art comme de la religion.

*«Ces productions (mythiques) sont moins des réactions aux impressions exercées de l'extérieur sur l'esprit que de véritables créations de l'esprit. [...] L'esprit oppose au monde des choses qui l'enserme et le domine un monde imaginaire et autonome, qui lui est propre.»<sup>14</sup>*

On retrouve chez Wunenburger le rôle fondamental de l'imaginaire qui instaure une image globale du monde.

*«La mythologie peut, à la limite, être considérée comme l'image totale du monde, le double de l'histoire vraie, mais un double qui préexiste à ce qu'il donne l'impression de refléter. En ce cas, le sens figuré de l'imaginal mythique est antérieur au sens propre, littéral, univoque des réalités de ce monde.»<sup>15</sup>*

Ricœur a montré l'insuffisance de l'analyse structurelle qui, pour dégager la logique du mythe, fait l'impasse sur sa fonction sémantique, sur sa prétention à dire quelque chose sur la réalité. Pour saisir l'intention signifiante du mythe, il faut compléter l'étude de ses structures linguistiques par la prise en compte de l'énonciation – cette mise en acte du discours qui assure l'ancrage du langage dans la réalité (fonction référentielle et fonction prédicative). C'est dans le cadre d'une linguistique de l'énonciation que Ricœur applique au récit mythique le modèle du procès métaphorique esquissé par Jakobson. La polysémie du langage naturel constitue la base du transfert de sens qui s'effectue dans le recours à la métaphore. Celle-ci serait une opération langagière constitutive du champ sémantique, dont dériverait la distinction, seconde par conséquent, d'un sens propre et d'un sens figuré. Le passage de la polysémie des mots au caractère symbolique du discours s'expliquerait par le fait que, si le contexte filtre la pluralité de ses sens possibles, il n'élimine pas pour autant les harmoniques sémantiques des mots. Dans le langage mythique ou poétique, le contexte n'impose pas une signification unique, mais *«instaure une sorte de polysémie sémantique»*. Une interprétation métaphorique des récits mythiques implique d'aller au delà de l'étude de leurs structures syntagmatiques. Cet intérêt pour l'intention signifiante du mythe conduisit Ricœur à étudier la continuité entre les mythes de l'origine et l'histoire du salut dans les écrits vétérotestamentaires. Il montre comment l'anthropologie vient relayer la cosmologie.

*«Au sens strict du mot, tout mythe est mythe de création : autrefois, dans les premiers temps, le dieu créa ou les dieux créèrent; alors origine et cosmogonie coïncident; mais le mythe cesse d'être cosmogonique, au sens précis du mot, si l'on considère les actes créateurs, les instaurations et les institutions, postérieures à la création, comme une création continuée : de proche en proche, l'anthropologie prolonge la cosmogonie, incorporée elle-même à un récit des origines. À son tour, cette cosmogonie s'étend aux déstructurations, aux "décréations", qui ont aussi inauguré quelque chose, à savoir la condition actuelle de l'homme, méchant, souffrant, mortel; d'où les mythes de catastrophes intra-cosmiques, les altérations violentes, les chutes; d'où aussi, le dédoublement de l'origine : soit un homme parfait à l'origine, soit l'homme actuel au sortir de la catastrophe originelle.»<sup>16</sup>*

<sup>14</sup> CASSIRER, E., *La philosophie des formes symboliques*, tome 2, *La pensée mythique*, Paris, Éd. de Minuit, 1972, p. 41, (éd. orig. 1925, trad. J. Lacoste).

<sup>15</sup> WUNENBURGER, J.-J., «Les fondements de la "fantastique transcendante"» in *Le mythe et le mythique*, Colloque de Cerisy, Paris, Albin Michel, 1987, p. 48.

<sup>16</sup> RICŒUR, P., «L'interprétation philosophique du mythe», in *Encyclopædia Universalis*, art. Mythe, Paris, Encyclopædia Universalis France, 1971, p. 887.

Pour Ricœur comme pour Eliade, le mythe est *strictu sensu* un récit des origines.

*«Un récit traditionnel portant sur des événements arrivés à l'origine des temps et destinés à fonder l'action rituelle des hommes d'aujourd'hui et, de manière générale, à instituer toutes les formes d'action et de pensée par lesquelles l'homme se comprend lui-même dans son monde.»<sup>17</sup>*

La prophétie vétérotestamentaire rompt avec le mythe, au sens où elle annonce les événements à venir et, ce faisant, «*transgresse*» le passé raconté sous la forme de l'histoire du salut. La prophétie proclame l'instauration d'un nouvel ordre, aussi Ricœur la voit-il comme le «*contraire du récit*». Pourtant, lorsque la prophétie se fait apocalyptique et qu'elle porte sur les fins dernières, elle renoue avec le mythe. C'est précisément parce qu'elle reporte sur la fin des temps «*la puissance inaugurale du mythe*» que l'eschatologie apocalyptique échoue à figurer la nouvelle création autrement que comme une restauration de l'état paradisiaque originaire<sup>18</sup>. Ricœur estime que l'eschatologie a perdu de son intention signifiante au contact du mythe et que celle-ci ne peut être retrouvée que par le biais d'une démythologisation.

Le terme «*démythologisation*» fait référence au programme de R. Bultmann. C'est au théologien de Marburg que revient le mérite d'avoir tiré les conséquences herméneutiques du problème que posent à la mentalité moderne les représentations mythologiques. Le message des textes bibliques n'est plus compréhensible aux hommes modernes, en raison de la forme mythologique sous laquelle il se présente. Pour retrouver l'intention signifiante des récits bibliques, il faut les démythologiser, c'est-à-dire les réinterpréter. Bultmann refuse en effet que la proclamation chrétienne continue d'être associée à une vision du monde périmée.

*«Toute la représentation du monde, présupposée dans la prédication de Jésus comme dans le Nouveau Testament d'une manière générale, est mythologique : la représentation d'un monde réparti en trois étages, le ciel, la terre et l'enfer; l'idée d'intervention de forces surnaturelles dans le cours de l'histoire; la représentation des miracles aussi et, en particulier, celle relative à l'intervention de forces surnaturelles dans la vie intérieure de l'âme; enfin, l'idée d'après laquelle l'homme peut être possédé par de mauvais esprits, tenté et corrompu par le diable. Nous qualifions de mythologique cette représentation du monde, parce qu'elle se distingue de celle qui a été élaborée et développée par la science, depuis son origine dans la Grèce antique, et qui a été acceptée par tous les modernes.»<sup>19</sup>*

L'une des caractéristiques de la pensée mythique est de projeter dans l'histoire ou sur le monde physique des réalités d'ordre spirituel. Le mythe dit en effet quelque chose d'important, mais il le dit de manière inadéquate.

*«La pensée mythologique objective de façon naïve l'Au-delà en en deçà. Contre son intention véritable, elle se représente le Transcendant comme une réalité éloignée dans l'espace et sa puissance comme une intensification quantitative du pouvoir humain. Contre cela, la démythologisation veut mettre en valeur l'intention véritable du mythe, c'est-à-dire son intention de parler de la vraie réalité de l'homme.»<sup>20</sup>*

<sup>17</sup> RICŒUR, P., *Philosophie de la volonté*, tome 2 : *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, [1960] 1988, p. 168-169.

<sup>18</sup> Nous reviendrons aux chap. 5 sur le lien entre la fin et l'origine dans les apocalypses antiques.

<sup>19</sup> BULTMANN, R., *Jésus, mythologie et démythologisation*, partie II : *Jésus-Christ et la mythologie*, Paris, Seuil, 1968, p. 189-190 (éd. orig. 1958, trad. C. Payot).

<sup>20</sup> BULTMANN, R., «*À propos du problème de la démythologisation*» [1963], in *Foi et compréhension II*, Paris, Seuil, 1969, p. 390-391 (trad. A. Malet, A et S. Pfrimmer, S. Bovet).

Bultmann est bien conscient qu'il n'y a pas d'interprétation sans présuppositions et que celles-ci sont toujours tributaires des conceptions ambiantes de Dieu, du monde, de l'homme.

*«Il est illusoire de prétendre qu'une exégèse puisse être indépendante des représentations mondaines. Chaque interprète dépend inévitablement, consciemment ou inconsciemment des représentations qu'il a héritées d'une tradition, et toute tradition est subordonnée à une philosophie quelle qu'elle soit.»<sup>21</sup>*

Bultmann estime que la philosophie existentielle – qui s'intéresse à la compréhension de la condition humaine – peut fournir les catégories herméneutiques recherchées. Il appelle «démithologisation» une méthode d'interprétation qui consiste à rechercher quelles compréhensions de l'existence sont à l'œuvre dans les textes bibliques et à les mettre en rapport avec la compréhension existentielle de soi. Que l'on considère l'interprétation bultmannienne comme une solution satisfaisante ou non, force est de reconnaître que la théologie ne peut plus désormais faire l'impasse sur le langage mythique associé à la proclamation chrétienne et véhiculé par la tradition ecclésiale. Il est dans la nature de la théologie d'opérer la critique des mythes, quand bien même il lui arrive aussi de produire des mythes.

*«Ce n'est pas le mythe mais la critique du mythe qui est le lieu d'origine de la théologie. Dès le départ, celle-ci est, dans la pensée européenne, un contre-projet à la mythologie et non sa continuation par d'autres moyens.»<sup>22</sup>*

Ce bref survol des développements de la mythanalyse n'avait pas d'autre prétention que de répertorier les multiples tentatives de saisir l'essence du mythe. La définition du mythe est une entreprise en partie désespérée puisque son objet se modifie en cours d'investigation (cf. plus bas, § 1.3.2). Au milieu du siècle dernier, le mythe n'intéressait que les théologiens, les philosophes, les professeurs de littérature et les ethnologues. En moins d'un siècle, sa sphère de popularité s'est étendue à toutes les sciences humaines (Fig. 25).

L'extension de l'intérêt suscité par le mythe et le mythique s'accompagne d'une diversification de ses définitions :

- histoires sacrées de dieux ou d'êtres surnaturels
- affabulation
- pensée primitive, prélogique
- divertissement littéraire
- révélation des origines : cosmogonie ou événement fondateur
- légitimation des valeurs : charte sociale
- théorie du rite
- expression de l'inconscient
- métalangage, système symbolique de représentation
- théorie globale du monde, unificatrice de pratiques et de croyances.

<sup>21</sup> BULTMANN, R., *Jésus, mythologie et démythologisation*, op. cit., 1968, p. 220.

<sup>22</sup> DALFERTH, I.U., «Von der Mythenkritik zur Entmythologisierung. Eine Erinnerung an unverzichtbare Aufgaben der Theologie», in HÖRNER, V. et LEINER, M. (éds), *Die Wirklichkeit des Mythos*, Gütersloh, Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1998, p. 63.

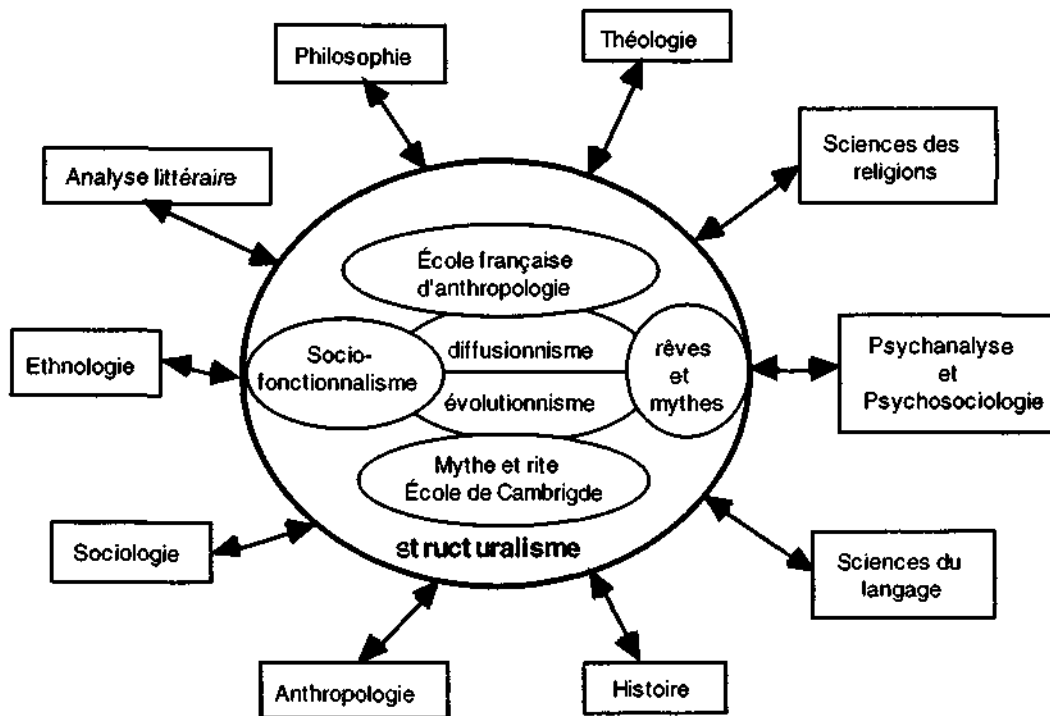


Fig. 25

Devant cet éventail de définitions non réductibles les unes aux autres, on admire l'effort de W.G. Doty qui cherche à caractériser le mythe de manière englobante :

*«Un corpus mythologique se compose d'un réseau habituellement complexe de mythes qui sont des histoires imaginaires et importantes culturellement; au moyen de tournures métaphoriques et symboliques, de représentations imagées visant à convaincre émotionnellement et sollicitant l'adhésion, les mythes véhiculent la prise en compte originelle et fondatrice des aspects du monde réel dont l'homme fait l'expérience, ainsi que des rôles et des statuts respectifs de l'espèce humaine dans ce monde.*

*Les mythologies peuvent véhiculer les valeurs politiques et morales d'une culture, fournir des systèmes d'interprétation de l'expérience individuelle dans une perspective universelle, ce qui peut impliquer aussi bien l'intervention d'entités surnaturelles que des aspects d'ordre naturel ou culturel. Les mythes peuvent s'actualiser ou se refléter dans des rites, des cérémonies ou des dramaturgies et peuvent fournir des matériaux pour une élaboration secondaire, lorsque les mythèmes constitutifs sont devenus simplement des images ou des points de référence pour la production d'une histoire ultérieure, telle que conte, légende historique ou prophétie.»<sup>23</sup>*

<sup>23</sup> (trad. personnelle) : «A mythological corpus consists of a usually complex network of myths that are culturally important imaginal stories, conveying by means of metaphoric and symbolic diction, graphic imagery, and emotional conviction and participation, the primal, foundational accounts of aspects of the real, experienced world and humankind's roles and relative statutes within it. Mythologies may convey the political and moral values of a culture and provide systems of interpreting individual experience within a universal perspective, which may include the intervention of suprahuman entities as well as aspects of the natural and cultural orders. Myths may be enacted or reflected in rituals, ceremonies, and dramas, and they may provide materials for secondary elaboration, the constituent mythemes having become merely images or reference points for a subsequent story, such as a folktale, historical legend, novella, or prophecy.» DOTY, W.G., *Mythography. The Study of Myths and Rituals*, Alabama, The University of Alabama Press,

L'acte qui consiste à définir le mythe tient de l'exorcisme ! Au risque de mutiler la conception du mythe, nous préférons une définition plus succincte, si possible opérationnelle dans le cadre de cette étude, et pourtant applicable aux mythes de création, à ceux des nouveaux commencements et aux scénarios de fin du monde :

**Récit unificateur de savoir et de croyances, qui propose une explication globale du monde en rapport avec la condition humaine et qui fait office de vérité partagée.**

On pourrait arguer qu'une telle définition ne se distingue guère de celle des représentations sociales, qui sont aussi des amalgames de croyances et de savoirs. Elles fonctionnent comme des vérités partagées dans l'imaginaire social. Si nous préférons le terme «mythe» malgré toute son ambiguïté, c'est d'une part qu'il implique la forme du récit et qu'il est utilisé par les vulgarisateurs critiques eux-mêmes (mythe du big bang, mythe darwinien, mythe du déterminisme ou du hasard, etc.). D'autre part, il pose la question provocante de la conjonction de deux univers en principe exclusifs : dans la modernité, il était jusqu'à tout récemment admis que mythe et science – croyance et savoir positif – ressortissent à deux sphères mentales incompatibles, formulation moderne de la tension entre *mythos* et *logos*. Le propre d'une représentation mythique est d'envahir subrepticement tout l'univers sémantique et de s'imposer comme grille herméneutique unique. C'est en raison de la propriété narrative et unificatrice des conceptions du monde dérivées de la science que, contrairement à S. Moscovici, nous préférons parler de mythes plutôt que de représentations sociales<sup>24</sup>.

## 1.2 Fonctions du mythe

Les différentes définitions du mythe mentionnées ci-dessus lui attribuent généralement plusieurs rôles. En bref, il semble possible de dégager quatre fonctions distinctes que peuvent remplir les récits mythiques.

### **Fonction religieuse**

Les mythes des origines (prépondérants dans les anciennes mythologies) opèrent une réconciliation de la conscience humaine avec les préconditions de son existence. Ils ont pour but de maintenir dans l'individu le sens du respect face au mystère des choses, le sens de la limite donc de la transcendance, tout en affirmant que l'existence n'est pas le fruit du hasard. Ils répondent à la question «d'où venons-nous ?».

---

1986, p. 11.

<sup>24</sup> Moscovici, S., *La psychanalyse, son image et son public*, Paris, Presses Universitaires de France, [1961] 1976, p. 41, note 1. L'objection principale de Moscovici à l'usage du mot «mythe» tient à la connotation négative qu'il revêt généralement dans le langage courant. Nous le lui accordons volontiers.

### **Fonction cosmologique**

Les récits cosmogoniques forment une image de l'univers en accord avec la connaissance de leur époque. Leur intention serait de proposer une conception normative du réel et de situer l'homme dans ce décor. Dans les sociétés traditionnelles – celles qui ont pour légitimation un cycle de mythes fondateurs remontant aux dieux ou aux héros – le récit de la création révèle comment le monde s'est formé et ce «comment» tient lieu de raison pour laquelle le monde est devenu ce qu'il est. Selon G. Balandier, «*Les mythes disent l'ordre primordial*»<sup>25</sup> et répondent à la question de savoir quelle est la place de l'homme dans l'univers.

### **Fonction sociologique**

C'est la fonction la plus populaire des mythes, celle qui assure la cohésion sociale et qui propose des modèles de comportement. Dans ce cas, le mythe répond à la question de savoir sur quels fondements repose l'ordre social, question qui touche à la légitimation et à la légitimité des institutions publiques.

### **Fonction psychologique**

Le mythe relie la personne privée à son extérieur et aux rôles sociaux qu'elle peut exercer. Il met en scène la tension entre le local/le particulier et le global/l'universel. Le mythe est un «objet transitionnel collectif» ayant pour but de faire coïncider l'image de soi et l'identité sociale.

## **1.3. Métamorphoses du mythe**

À en croire les spécialistes, le mythe ne meurt jamais, mais se transforme continuellement. Même sa rationalisation ne le fait pas disparaître. L'esprit moderne éclairé par la raison croyait avoir triomphé de la pensée mythique. Les événements politiques du XX<sup>e</sup> siècle se chargèrent de démentir cette conviction : les mythes refoulés se sont cruellement vengés. Pour saisir la dynamique du mythe, il faut prendre en considération la transformation des récits eux-mêmes (niveau narratif), celle de la logique sous-jacente au mythe (niveau explicatif) et celle du rapport existentiel au *logos* et au *mythos* (niveau herméneutique).

### **1.3.1 Évolution de la trame narrative**

Les sociétés primitives ont donné diverses explications de l'ordre naturel et social qu'elles ne dissocient pas. Leurs mythes cosmogoniques disent l'ordre originel, paradigmatique. Or l'état réel du monde semble s'écarter toujours davantage de l'idéal, situé dans le passé. Le futur est redouté, car le monde court à sa perte. Pour les Aztèques par exemple, quatre soleils ont déjà précédé l'astre actuel, qui mourra aussi. Leurs rites visent à prolonger sa durée en lui offrant de l'énergie vitale, c'est-à-dire du sang humain, symbole par excellence de la vie. Dans la mythologie grecque, la marche du monde suit le modèle biologique : croissance, âge adulte, vieillesse et mort. Le monde est inéluctablement voué à la décadence, et l'histoire est faite d'une succession d'anéantissements et de renaissances. Mais à chaque fois, l'état initial du cycle est de qualité moindre, d'où la succession des âges d'or, d'argent, de bronze et de fer. La régénération de l'ordre se paie d'un passage par une destruction.

<sup>25</sup> BALANDIER, G., *Le désordre. Éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988, p. 17.

Aussi statiques que soient les sociétés traditionnelles, elles n'échappent pourtant pas à la flèche du temps. La transformation des mœurs et des structures sociales se double d'une transformation des mentalités et donc aussi de leurs mythes. Il se produit un cycle dont la dynamique peut être résumée ainsi (Fig. 26) : soit l'apparition, à un moment donné, d'un nouveau mytheme (celui du déluge ou du roi-sauveur, par exemple), autour duquel se crée un récit qui se propose comme nouvelle explication du monde. C'est la phase de *naissance* du mythe. Lorsque ce récit est largement accepté comme plausible, le mythe entre dans une phase de *stabilité*. Puis il donne naissance à des variantes : c'est la phase de *dérive*, par fluctuation des mythemes. Enfin, le mythe perd de son magnétisme, il est mis en question par de nouvelles expériences ou de nouveaux savoirs. Des explications concurrentes se font jour. C'est la phase d'*usure*, qui engendre une *crise* de légitimation de l'ordre socioculturel. Comme le signale G. Durand<sup>26</sup>, le mythe s'use par disjonction de la connotation\* et de la dénotation\*. Le mythe se métamorphose en intégrant de nouveaux mythemes et le cycle peut recommencer. Un mythe ne se conserve jamais à l'état pur. Il évolue par distorsion, captation et migration avant de se dégrader en conte, légende ou fable.

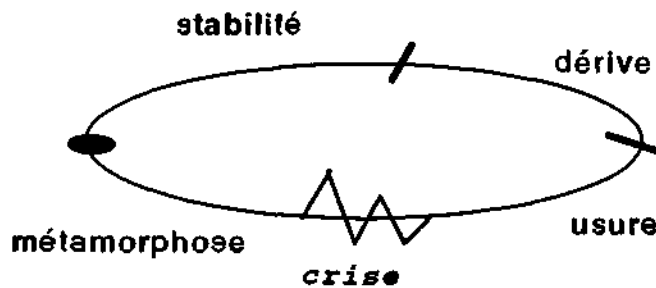


Fig. 26

Avec l'avènement de la science expérimentale au XVII<sup>e</sup> siècle, l'ordre du monde trouve une nouvelle intelligibilité : de la chute des corps à la révolution des astres, les mouvements de la matière s'enchaînent de cause à effet, sans résidu métaphysique. Certes, la cause première – l'origine absolue – est encore provisoirement confiée à un Dieu ingénieur, architecte ou horloger. Mais le hiatus entre l'animisme des sociétés traditionnelles et la causalité physique des premiers savants modernes conduit à la rupture entre l'ordre naturel et l'ordre social. D'une part, l'ordre de la nature suit ses lois propres, que la science se donne pour tâche d'élucider. L'essor de la science expérimentale et le développement de la critique historique vident les mythologies antiques et médiévales de leur valeur de vérité. Dans la fonction qui consiste à expliquer le «comment» du monde, les théories scientifiques se substituent aux récits mythiques, ce qui ne va pas sans conflit d'autorité<sup>27</sup>. D'autre part, le raison

<sup>26</sup> Durand parle de trois «dérivations» : **hérétique** (par exagération d'un trait mythique au détriment des autres), **synchrétique** (par adjonction de matériaux exogènes), **éthique** (par ignorance délibérée, minimisation ou critique du mythe). DURAND, G., «Permanence du mythe et changement de l'histoire», in *Le mythe et le mythique*, Colloque de Cerisy, Paris, Albin Michel, 1987, p. 17-28.

<sup>27</sup> Cf. DOUCET, L., *La foi affrontée aux découvertes scientifiques*, Lyon, Chronique sociale, 1987. MINOIS, G., *L'Église et la science, histoire d'un malentendu*, Paris, Fayard, 2 tomes, 1990-1991.

discursive prend le mythe pour objet de réflexion. Mis à distance, le mythe ne sollicite plus l'adhésion, mais le commentaire.

### 1.3.2 D'une mythologique à l'autre

En s'efforçant de caractériser la mentalité mythique, la raison cherche à l'exorciser, à la mettre hors d'état de nuire à la quête du discours vrai sur le réel. Le mythe est d'abord considéré comme l'expression d'une pensée primitive, prélogique. Puis, à la faveur de l'engouement pour l'exotisme et le merveilleux, le mythe fait office de divertissement. Avec le perfectionnement des outils de la critique littéraire et l'émergence des disciplines humaines, le mythe devient une charte sociale, la théorie du rite, le souvenir-écran des peuples, un archétype d'existence, un métalangage, etc. La dynamique de la mythanalyse reproduit au niveau logique celle du récit mythique lui-même (Fig. 27). Une définition surgit (*phase initiale*), s'impose temporairement (*stabilité*), se ramifie (*dérive*), puis le paradigme s'use, faisant place à d'autres hypothèses explicatives.

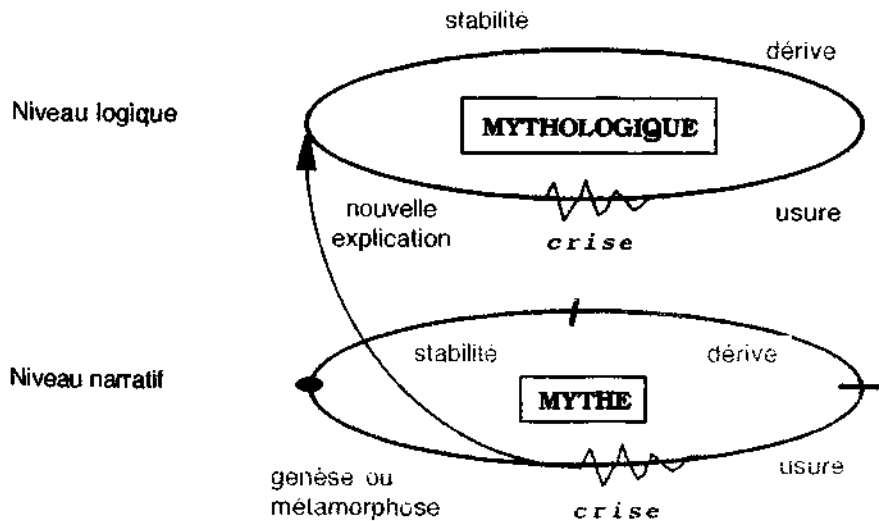


Fig. 27

La définition et la fonction du mythe fluctuent, modifiant la collection des objets considérés comme des mythes : mythe et logique du mythe se codéterminent. La caractérisation du mythe s'avère, elle aussi, située historiquement et culturellement. Cette prise de conscience s'est aiguisée à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, grâce à l'étude des sociétés dites primitives et des civilisations éteintes. L'ethnologue qui cherche à comprendre la logique des mythes et des rites d'autres cultures pénètre dans un monde étranger. Cette acculturation met à distance les évidences, les représentations et les rationalités de sa propre culture. Au retour d'expédition, il va porter un regard différent sur sa propre société. Il en va de même pour le théologien qui s'intéresse aux récits cosmogoniques mésopotamiens, égyptiens ou grecs de l'Antiquité. Sa compréhension des textes bibliques s'en trouvera modifiée. Et après avoir lu *Jurassic Park* et *The Lost World*, l'amateur de science-fiction aura probablement

une appréciation quelque peu différente de la condition humaine. La confrontation à l'altérité appelle un ajustement entre deux référentiels, à moins de se satisfaire d'une perception schizoïde du réel.

### 1.3.3 Transformation du rapport au réel

L'effort qui consiste à tracer le passage d'un référentiel à l'autre ne relève pas de la logique, mais de l'herméneutique. L'objet exerce un effet en retour sur le sujet qui l'étudie. Parallèlement au mouvement de distanciation requis pour l'analyse, s'instaure un mouvement d'appropriation et d'intégration des résultats de l'enquête par celui qui la mène. En effet : la rationalité que l'analyste découvre à l'oeuvre dans le mythe le renvoie à sa propre manière de concevoir le rapport à l'origine, à la mort, à la transcendance.

Il va tout naturellement appliquer<sup>28</sup> à son univers culturel les conclusions qu'il aura tirées de son travail analytique, et il découvrira que le mythe n'est pas un objet exotique, mais qu'il a survécu jusque dans la modernité tardive<sup>29</sup>.

*«La survivance du mythe manifeste dans tous les domaines la nécessité d'une prise en charge métaphysique de la réalité humaine par l'homme, d'une adhésion originelle non pas réductrice, mais compréhensive, qui aligne la personne sur les nécessités concrètes constitutives de sa condition.»<sup>30</sup>*

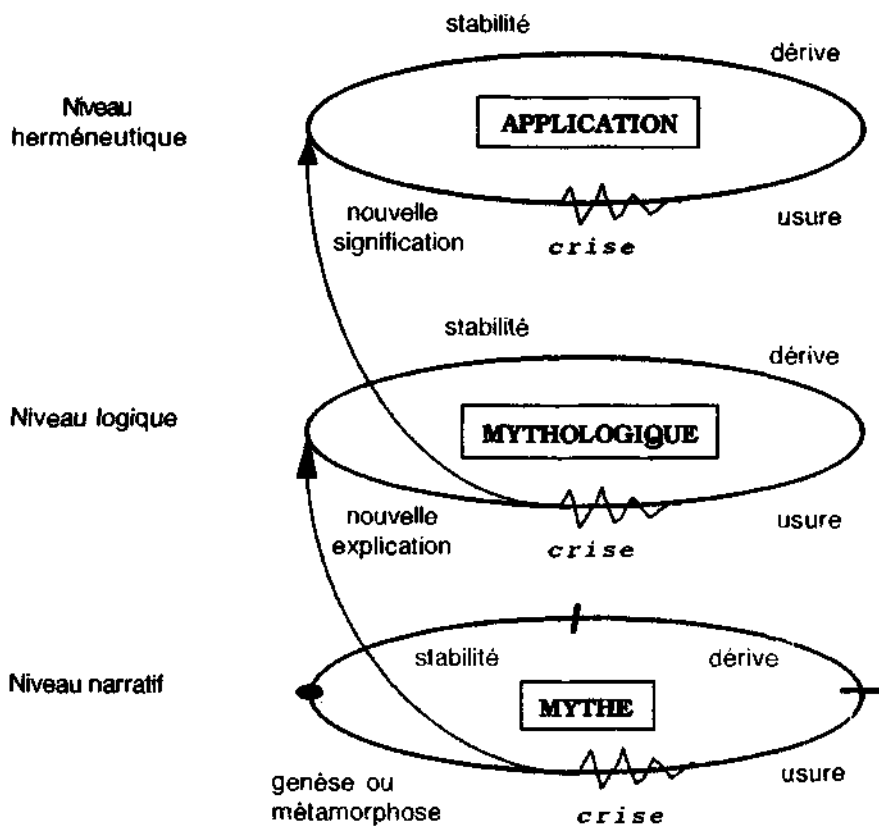
Cette compréhension existentielle n'est jamais définitive, c'est pourquoi le niveau où s'articulent la connaissance et sa signification existentielle prend aussi l'allure d'un cycle (Fig. 28) – dont il n'est pas possible de sortir pour atteindre un point de vue objectif sur le monde et ses origines ou sur l'homme et sa condition.

La pensée mythique n'appartient pas qu'au passé prémoderne mais nous n'en avons pas conscience, car lorsque les mythes sont vivants, ils ne sont pas désignés comme tels. Or l'histoire du XXe siècle s'est chargée de discréditer l'une après l'autre les idéologies qui avaient pris le relais des mythes : le progrès, le bon sauvage, l'homme nouveau, la croissance économique, l'entente des peuples, le plein-emploi et, aujourd'hui, l'information. Force est de reconnaître que nous n'avons pas échappé au pouvoir du mythe : nous avons simplement vécu de ses métamorphoses. Du *mythos* s'est glissé dans notre *logos*. La prise de conscience que ces deux types de parole ne sont pas totalement séparables oblige à repenser la façon dont le langage arraisonne le réel. Le travail sur le mythe et le mythique ne laisse pas indemne celui qui l'entreprend.

<sup>28</sup> Nous faisons référence à la notion d'application, remise en valeur par H.G. Gadamer, mais qui remonte à la tradition piétiste et à l'herméneutique juridique. Cf. GENS, J.-C., «La réévaluation par Gadamer du concept piétiste d'application», *L'art du comprendre* 1961/4, p. 25-37.

<sup>29</sup> Cf. BASTIDE, R., *Le sacré sauvage et autres essais*, Paris, Payot, 1975, p. 83-94. DORFLÈS, G., *Mythes et rites aujourd'hui*, Paris, Klincksieck, 1975. ELLUL, J., «Mythes modernes», *Diogène*, 1958, p. 29-49. LÉVEILLÉ, M., *Mythes du monde moderne*, Montréal, Bellarmin, 1986. RESZLER, A., *Mythes politiques modernes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981. SAUVY, A., *Mythologie de notre temps*, Paris, Payot, 1965.

<sup>30</sup> GUSDORF, G., *Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie*, Paris, Flammarion, 1953, p. 234.

Fig. 28 <sup>31</sup>

Pour ce qui concerne les représentations du monde dérivées du *logos* scientifique, la conception d'une nature régie par des lois mécaniques et déterministes a fait place à une vision évolutionniste, puis probabiliste et, enfin, chaotique du réel. La science – comprise ici comme l'ensemble des connaissances scientifiques – ne se porte plus aujourd'hui garante de l'ordre naturel; non seulement elle n'affirme plus embrasser tout le réel, mais elle ne prétend plus même le décrire tel qu'il est. La science permet certes d'agir efficacement, mais le rapport qu'elle entretient avec le réel renvoie aux postulats qui guident la récolte et l'interprétation des faits. Les lois physiques sont moins celles de la nature que celles de l'esprit humain. Il nous est impossible, en effet, de parler d'une réalité quelconque si ce n'est sous la forme des contenus de notre conscience. Le postulat selon lequel le réel est rationnel est indécidable. Or la réduction du réel au rationnel fut par excellence le mythe de l'Occident.

<sup>31</sup> Cette représentation en spirale est une tentative d'application au domaine mythique du modèle original développé par E. Schwarz, pour rendre compte du passage des systèmes physiques aux systèmes logiques et à l'émergence de la conscience réflexive (cf. SCHWARZ, E., «From Thermodynamics to Consciousness. A Model for Evolution», communication au 35<sup>e</sup> congrès de l'*International Society for Systems Science*, Östermund, Suède, 1991).

## Bilan intermédiaire

La condition autoréférentielle qui est celle de l'être humain implique de renoncer à chercher un sens objectif, qui serait à déchiffrer, car inscrit tel quel dans le réel. Le sens du monde, de l'homme, de la vie relève de l'interprétation. Tout peut alors basculer dans l'absurdité et le chaos; le cercle peut être qualifié de vicieux, tourné en dérision, comme se plaisent à le faire ceux qui proclament la fin de l'homme, la fin de l'histoire et celle de la raison. Ou, suite à cette déstabilisation, la pensée se réorganise pour produire de nouvelles significations. La clôture ne serait pas une malheureuse fatalité, mais elle deviendrait opérationnelle. À chaque génération incombe la tâche d'apporter sa réponse propre à ces éternelles questions non résolues : qu'est-ce que l'homme, d'où vient-il et où va-t-il ? L'homme est-il le produit de quelque volonté qui le dépasse ? Est-il intrinsèquement faillible ou est-ce la société qui l'aliène ? Que l'on adhère ou non à la tradition chrétienne, toute énonciation du sens de l'univers et de la destinée humaine s'enracine nécessairement dans une croyance modulée par des connaissances datées et limitées.

Dans une culture où les savoirs se démultiplient comme un fractal\*, dans une société où les normes antérieures ont éclaté sans que pour autant la vie sociale s'en trouve facilitée, l'homme ne dispose plus que d'un miroir brisé. Or il est très inconfortable, voire anxiogène, de jongler avec de multiples images de soi et du monde. Le besoin de cohérence et de synthèse est constitutif de la conscience réflexive. Si les fresques de la vulgarisation scientifique ont un tel succès aujourd'hui, c'est probablement parce qu'elles satisfont partiellement ce besoin. Recomposant la tapisserie de l'univers à partir des pièces détachées qu'en livrent les différentes sciences de la nature, les récits métascientifiques remplissent aujourd'hui le rôle intégrateur que jouaient jadis les mythes. Quant aux fonctions sociales et psychologiques, elles sont moins assurées par les contenus transmis que par le fait de populariser l'emploi d'un certain idiolecte\* ou de nouvelles métaphores.

Faut-il pour autant souscrire aux formules lapidaires qui identifient les théories scientifiques elles-mêmes à des mythes ?

*«En fin de compte, la théorie darwinienne de l'évolution n'est ni plus ni moins que le grand mythe cosmogonique du XXe siècle. Comme la cosmologie de la Genèse qu'elle a remplacée, comme les mythes antiques de la Création, elle satisfait au même besoin psychologique profond [...] : le besoin d'une explication de l'origine du monde qui embrasse toute la réalité.»<sup>32</sup>*

*«Le big bang est un mythe qui mérite sa place d'honneur dans le cimetière qui héberge déjà l'œuf cosmique chinois et la Genèse.»<sup>33</sup>*

Ces affirmations pèchent par défaut de réflexion épistémologique. Loin de prétendre que les théories ou les hypothèses scientifiques sont des mythes, nous réservons l'épithète «mythogène», à certaines constructions de la vulgarisation scientifique. Il est frappant de constater à quel point certains

<sup>32</sup> DENTON, M., *Évolution. Une théorie en crise*, Paris, Londreys, 1988, p. 369-370 (éd. orig. 1985, trad. N. Balbo).

<sup>33</sup> *L'Événement du Jeudi*, 7-13 mai 1982, p. 46 : H. Alfvén prix Nobel d'astrophysique, cité de mémoire par H. Broch dans une interview accordée à *L'Événement du Jeudi*. Les recherches pour remonter à la source de cette citation n'ont pas abouti. Son contexte nous reste donc inconnu, et il n'est pas exclu que l'affirmation rapportée ait été détournée au cours de sa transmission. Au stade où nous la recevons, elle reflète ce que l'auteur de l'article a compris et décidé de renvoyer à son public.

chercheurs, qui font preuve de rigueur méthodologique et de prudence dans leurs écrits scientifiques, s'aventurent sur le terrain de la spéculation métaphysique lorsqu'ils s'adressent au grand public.

Dans la seconde partie de ce chapitre, il sera question de la transformation de l'image du monde et de l'homme dans la littérature de vulgarisation scientifique, au cours de la seconde moitié du XXe siècle.

## II. NOUVELLES COSMODICÉES

### 2.1 Les métamorphoses du sens

Au cours des vingt dernières années, il s'est produit un changement de ton dans le discours de vulgarisation scientifique. Nous en tenons pour indice la distance que prennent les savants actuels vis-à-vis du métadiscours de leurs prédécesseurs. I. Prigogine et I. Stengers récusent les postulats de la science classique et qualifient de *nouvelle alliance* le contrat, entre la science et la nature, auquel ils aspirent. Selon M. Denton, la théorie de l'évolution serait *en crise*. R. Cheuvin proclame la *faillite* du darwinisme, tandis que l'organicisme, le transformisme\* et le vitalisme\* – évincés par la biologie moléculaire – reviennent parés de nouveaux étours. Les mathématiciens parlent de *liberté*, les physiciens de *conscience* et les informaticiens d'*esprit*. Les astronomes nous apparentent aux étoiles et, sous la plume de J.E. Lovelock, la planète Terre s'anime et retrouve certains attributs de l'antique Gaïa. Pour prendre la mesure du changement intervenu, il convient de se remettre en mémoire les propos tenus par les savants il y a quelques décennies. Les trois fragments encadrés qui suivent serviront de point de repère.

«Le monde a commencé sans l'homme et il s'achèvera sans lui. Les institutions, les mœurs, et les coutumes, que j'aurai passé ma vie à inventorier et à comprendre, sont une efflorescence passagère d'une création par rapport à laquelle elles ne possèdent aucun sens, sinon peut-être celui de permettre à l'humanité d'y jouer son rôle. Loin que ce rôle lui marque une place indépendante et que l'effort de l'homme – même condamné – soit de s'opposer vainement à une déchéance universelle, il apparaît lui-même comme une machine, peut-être plus perfectionnée que les autres, travaillant à la désagrégation d'un ordre originel et précipitant une matière puissamment organisée vers une inertie toujours plus grande et qui sera un jour définitive. Depuis qu'il a commencé à respirer et à se nourrir, jusqu'à l'invention des engins atomiques et thermonucléaires en passant par la découverte du feu – et sauf quand il se reproduit lui-même –, l'homme n'a rien fait d'autre qu'allégrement dissocier des milliards de structures pour les réduire à un état où elles ne sont plus susceptibles d'intégration. Sans doute a-t-il construit des villes et cultivé des champs, mais, quand on y songe, ces objets sont eux-mêmes des machines destinées à produire de l'inertie à un rythme et dans une proportion infiniment plus élevés que la quantité d'organisation qu'ils impliquent. Quand aux créations de l'esprit humain, leur sens n'existe que par rapport à lui et elles se contondront au désordre dès qu'il aura disparu. Si bien que la civilisation, prise dans son ensemble, peut être décrite comme un mécanisme prodigieusement complexe où nous serions tentés de voir la chance qu'a notre univers de survivre, si sa fonction n'était de fabriquer ce que les physiciens appellent entropie, c'est-à-dire l'inertie. Chaque parole échangée, chaque ligne imprimée établissent une communication entre deux interlocuteurs, rendant étale un niveau qui se caractérisait auparavant par un écart d'information, donc une organisation plus grande. Plutôt qu'anthropologie, il faudrait écrire "entropologie" le nom d'une discipline vouée à étudier, dans ses manifestations les plus hautes, ce processus de désintégration.»<sup>34</sup>

(C. Lévi-Strauss, 1955)

<sup>34</sup> LÉVI-STRAUSS, C., *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 447-448.

«D'où vient l'homme ?

D'une lignée hétéroclite de bêtes aujourd'hui disparues, et qui comptaient des gelées marines, des vers rampants, des poissons visqueux, des mammillères velus... Par cette chaîne d'encêtres, dont l'humilité augmente à mesure qu'on s'enfonce dans la durée, il se rattache sans solution de continuité aux microscopiques éléments qui naquirent, voici plus d'un milliard d'années, aux dépens de la croûte terrestre.

Accident entre les accidents, il est le résultat d'une suite de hasards, dont le premier et le plus improbable fut la formation spontanée de ces étranges composés du carbone qui s'associèrent en protoplasme.[...]

L'espèce humaine passera, comme ont passé les Dinosaures et les Stégocéphales. Peu à peu, la petite étoile qui nous sert de soleil abandonnera sa force éclairante et chauffante... Toute vie alors aura cessé sur la terre, qui, astre périmé, continuera de tourner sans fin dans les espaces sans bornes... Alors, de toute la civilisation humaine, ou surhumaine – découvertes, philosophies, idéaux, religions –, rien ne subsistera. Il ne restera même pas de nous ce qui reste aujourd'hui de l'Homme de Néanderthal, dont quelques débris au moins ont trouvé un asile dans les musées de son successeur. En ce minuscule coin de l'univers sera annulée pour jamais l'aventure folote du protoplasme. Aventuro qui déjà, peut-être, s'est achevée sur d'autres mondes... Aventuro qui, en d'autres mondes peut-être se renouvellera... Et partout soutenue par les mêmes illusions, créatrice des mêmes tourments, partout aussi absurde, aussi vaine, aussi nécessairement promise dès le principe à l'échec final et é le ténèbre intinie...

Sera-t-il du moins permis à l'homme éphémère, englouti dans le cosmos démesuré, de se regarder comme le dépositaire d'une valeur privilégiée qui défierait les normes de la durée ou de l'étendue ? On ne voit guère où il puiserait la notion d'une telle valeur. Impossible, pour lui, de se leurrer de l'espoir qu'il participe à quoi que ce soit qui le dépasse. Son labeur ne s'insère dans aucune forme d'absolu. Il doit se contenter de son domaine à lui, qui est irrémédiablement clos, et ne communique point avec des terres plus vastes. Le seul devoir qui lui incombe est d'améliorer le règne de l'humanité, et de l'imposer toujours davantage à l'insensible nature. C'est en vain qu'il se prendrait pour l'instrument d'on ne sait quel dessein et qu'il se flatterait de servir des fins qui le transcendent. Il ne prépare rien, il ne prolonge rien, il ne se relie à rien.

... Tel est, semble-t-il, le message de la science.»<sup>36</sup> (J. Rostand, 1955)

«L'univers n'était pas gros de la vie, ni la biosphère de l'homme. Notre numéro est sorti au jeu de Monte-Carlo. Quoi d'étonnant à ce que, tel celui qui vient d'y gagner un milliard, nous éprouvions l'étrangeté de notre condition ? [...] il faut bien que l'Homme enfin se réveille de son rêve millénaire pour découvrir sa totale solitude, son étrangeté radicale. Il sait maintenant que, comme un Tzigane, il est en marge de l'univers où il doit vivre. Univers sourd à sa musique, indifférent à ses espoirs comme à ses souffrances ou à ses crimes. Mais alors qui définit le crime ? Qui dit le bien et le mal ? Tous les systèmes traditionnels mettaient l'éthique et les valeurs hors de la portée de l'Homme. Les valeurs ne lui appartenaient pas : elles s'imposaient et c'est lui qui leur appartenait. Il sait maintenant qu'elles sont à lui seul, et d'en être enfin le maître, il lui semble qu'elles se dissolvent dans le vide indifférent de l'univers. C'est alors que l'homme moderne se retourne vers ou plutôt contre la science dont il mesure maintenant le terrible pouvoir de destruction, non seulement des corps, mais de l'âme elle-même. [...] L'ancienne alliance est rompue; l'homme sait enfin qu'il est seul dans l'immensité indifférente de l'univers d'où il a émergé par hasard. Non plus que son destin, son devoir n'est écrit nulle part. À lui de choisir entre le Royaume et les ténèbres.»<sup>36</sup> (J. Monod, 1970)

<sup>36</sup> ROSTAND, J., *Confidences d'un biologiste* [Stock 1954], Paris, La Découverte, 1987, p. 202-205.

<sup>36</sup> MONOD, J., *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970, p. 161, 187-188, 194.

Ces textes – abondamment cités depuis leur parution – expriment la profonde désillusion, la blessure narcissique de l'homme moderne confronté à l'absurdité de sa condition, alors qu'il s'était longtemps cru sorti tout droit «de la cuisse de Jupiter» et jouait les vedettes sur une scène spécialement créée pour lui. Or, face à l'immensité indifférente de l'univers, parler de destin ou de finalité lui sembla soudain ridicule. Jeté par hasard dans un monde qui court à sa perte, marginalisé et abandonné des dieux, l'homme du XXe siècle réalisa l'insignifiance de ses actes et de ses pensées. Son insertion dans l'arbre généalogique du règne animal se soldait par une condamnation à mort, non plus individuelle seulement, mais globale et sans appel. D'après les considérations métaphysiques tirées du deuxième principe de la thermodynamique et de la théorie de l'évolution, l'événement de la vie serait privée de sens car privée de futur, puisque tout se dégrade irrémédiablement. C'est ainsi que l'homme moderne perdit le joie de vivre après avoir goûté eux fruits de la connaissance.

Mais les verdicts de la science ne sont jamais définitifs. Depuis quelques années, l'homme retrouve une certaine dignité. Pour ce qui concerne sa place dans l'univers, il semble s'accoutumer au redimensionnement de l'espace-temps et, si le rideau d'azone qui tient en respect les pluies cosmiques n'était pas aussi mité, la représentation des nouvelles cosmodicées pourrait faire recette. Il suffirait de baisser un peu le chauffage, d'augmenter l'impôt sur les paubelles et de mettre le parc nucléaire sous clé. Le renversement de perspective auquel nous convient certains hommes de science contemporains est particulièrement saisissant.

*«Nous avons parcouru un long chemin depuis l'époque d'Aristote et sa vision de cieux calmes et immuables. Nous savons aujourd'hui que le ciel est tout empreint de violence et que de formidables catastrophes s'y déroulent de temps à autre. Nous savons qu'il peut nous être donné d'admirer à l'œil nu un événement aussi énergétique que l'explosion d'une étoile, et qu'un tel événement n'est pas totalement inoffensif pour nous autres, Terriens. Mais il nous faut nous réjouir au lieu de nous lamenter. Notre Soleil ne serait pas ce qu'il est sans l'explosion et la mort d'autres soleils; la Terre n'existerait pas non plus sous la forme que nous lui connaissons; quant à nous, nous ne serions pas ici pour apprécier notre planète, notre Soleil et l'émerveillement qui est le nôtre quand, chaque nuit, nous voyons la Voie lactée barrer le ciel de ses lueurs.»<sup>37</sup>*

Mais y a-t-il de quoi se réjouir d'être au monde et d'y voir clair ? Le passage abrupt du mode déclaratif au mode prescriptif (du «nous savons» à «il faut»), assorti de considérations esthétiques, suffit-il à réenchâter la vision du monde ? Ce raccourci mérite d'être exemplifié par l'évocation d'autres auteurs tout aussi soucieux de redonner à l'homme une place de choix dans l'univers.

#### **«Dans des milliards d'années»**

*«L'homme pourrait-il disparaître un jour ? Tous les êtres vivants sont soumis à la même loi. Le grand mouvement de la vie contient la nécessité de la mort, pour les individus comme pour les espèces. Chacun doit disparaître, à un moment donné, pour laisser place à d'autres. Une créature immortelle est inimaginable : immuable, statique, elle ne serait plus vivante. La vie s'inscrit nécessairement dans le temps. Tout a un commencement, donc une fin : la loi vaut pour tout ce qui existe. Les étoiles, les galaxies naissent, vivent et meurent. L'univers, apparu il y a quinze milliards d'années, disparaîtra un jour. Lorsqu'une étoile meurt, la matière qui la compose est dispersée et servira à la constitution d'autres étoiles, d'autres planètes. En est-il de même pour le vivant ? Partout la mort secrète*

<sup>37</sup> ASIMOV, I., *Ces soleils qui explosent. Les secrets des supernovae*, Paris, Payot, 1987, p. 256 (trad. J. Guiod).

*la vie. Nous sommes tous fils des étoiles; nous sommes aussi les enfants de tous les êtres vivants qui, depuis trois milliards d'années, nous ont précédés sur la Terre. La chaîne n'aura de fin que celle du monde : ses maillons se recréent perpétuellement, jamais semblables et pourtant toujours liés les uns aux autres.»<sup>38</sup>*

Le monde et l'humanité restent placés sous le sceau de la finitude, mais il n'y a pas lieu de désespérer, car «partout la mort secrète la vie».

**«La place de l'homme dans l'univers»**

*«À l'échelle de la masse et du volume, l'homme n'est rien : une poussière infime dans un espace sans bornes. Mais, selon le critère beaucoup plus significatif de l'organisation, il se situe très haut. À notre connaissance, il occupe l'échelon le plus élevé, celui duquel on peut voir l'univers et se poser des questions sur son origine et sur son avenir. Personne avant nous (du moins sur notre planète) n'a pu accéder à ces interrogations.*

*Avec les nébuleuses, les étoiles, les pierres et les grenouilles, avec tout ce qui existe, nous sommes engagés dans cette vaste expérience d'organisation de la matière. Loin d'être étrangers à l'univers, nous nous insérons dans une aventure qui se poursuit sur des distances de milliards d'années-lumière. Nous sommes les enfants d'un cosmos qui nous a donné naissance après une grossesse de quinze milliards d'années. Comme dans la tradition hindouiste : les pierres et les étoiles sont nos sœurs. [...]*

*L'organisation est constamment menacée par la "mort thermique", c'est-à-dire l'instauration d'états d'équilibre. Fort heureusement, grâce au mode particulier d'expansion de notre univers, la matière s'éloigne de plus en plus de ces états mortifères. Nous sommes en sursis, mais un sursis qui s'allonge continuellement, laissant une place toujours plus grande à l'innovation, à la création. [...]*

*Il ne s'agit pas de fuir la réalité, mais de la vivre avec passion. L'éveil de la jubilation est, je crois, l'antidote le plus efficace contre l'absurde à tous les degrés.»<sup>39</sup>*

Ainsi, la mélancolie n'est plus de saison : il est temps de se réjouir, de s'émerveiller, de «s'enivrer». Le regard ne glisse plus de la vie vers la mort, il suit la trajectoire inverse. Comment une telle relecture de la réalité a-t-elle pu avoir lieu ? Parmi les diverses causes de ce phénomène, les facteurs internes à la science ont joué un rôle déterminant. En effet, sans la modification des paradigmes scientifiques, aucun revirement herméneutique n'eût été possible. Les découvertes effectuées au cours du XXe siècle sont venues bousculer tous les savoirs, ne laissant intacte aucune des théories héritées des siècles précédents. L'apparition de nouveaux outils conceptuels et techniques permit d'aborder l'étude des systèmes complexes. Or, la complexité réserve des surprises aux scientifiques : l'imprévisible peut désormais se trouver associé au déterminisme, de l'ordre peut localement émerger du désordre, et le hasard se révèle fécond. Du coup, il fallut réviser les conceptions du monde dérivées des théories scientifiques du passé.

– Au début du siècle, Einstein et ses pairs faisaient voler en éclats l'indépendance du temps et de l'espace, de l'énergie et de la matière. Invalidant les *a priori* kantien de temps et d'espace absolus, la théorie de la relativité ôta aux objets matériels tout espoir de se déplacer un jour plus vite que la lumière. Au moment où la mécanique relativiste triomphait des impasses de la physique newtonienne, la mécanique quantique naissante mit fin à l'objet galiléen et fit du savant-spectateur un agent impliqué dans le réel qu'il interroge. La mise en évidence des propriétés ondulatoires et corpusculaires de la matière, l'interférence provoquée par la mesure, l'observation d'interactions instantanées à distance, vinrent brouiller l'image du réel. La texture ultime du monde serait-

<sup>38</sup> CLARKE, R., *L'homme mutant*, Paris, Laffont, 1989, p. 201-202.

<sup>39</sup> REEVES, H., *L'heure de s'enivrer. L'univers a-t-il un sens ?*, Paris, Seuil, 1986, p. 208, 211 et 22.

elle indéterminée ? Impossible de répondre ! Célèbre dans l'histoire des sciences, la controverse entre Bohr et Einstein, à propos de l'existence d'une réalité objective indépendante de l'observation, s'est prolongée jusqu'à nos jours. À en croire Balandier, la modernité se caractérise par une cartographie bougée du réel : «*la modernité, c'est le mouvement plus l'incertitude*»<sup>40</sup>. Si tel est bien le cas, la théorie des quanta en fournit l'illustration la plus rigoureuse, puisque entièrement formalisée et jamais prise en défaut jusqu'ici.

– L'astrophysique mit fin à l'immortalité et à l'immobilité de l'univers en produisant les indices de sa naissance et de son expansion vertigineuse.

– Dans le sillage des études de Poincaré sur l'évolution des systèmes à trois corps, la dynamique rencontra l'imprévisible, au sein des systèmes les plus déterministes. Pour apprivoiser cette découverte, les mathématiciens élaborèrent une première théorie du chaos.

– L'invention de l'ordinateur, par association de la logique mathématique et de l'ingénierie des automates, dota la science de moyens d'investigation prodigieux, lui faisant même miroiter l'espoir de modéliser correctement l'intelligence humaine.

– La science de la chaleur subit une révolution comparable à celle de la mécanique newtonienne. Le deuxième principe de la thermodynamique annonçait – à terme – la mort thermique de l'univers, par nivellement de toutes les différences énergétiques existantes. Or l'étude des systèmes *ouverts et situés loin de l'équilibre* a montré qu'ils ne sont pas condamnés à évoluer vers l'état le plus désordonné. Si la force thermodynamique est suffisante, il n'y a plus de bassin attracteur. Dès lors, des perturbations, même minimales, peuvent s'amplifier et faire basculer le système vers un nouveau régime de fonctionnement. Cela ne contredit nullement le deuxième principe de la thermodynamique : rien n'empêche en effet qu'un système diminue son entropie, en augmentant celle de son environnement. La nouveauté résidait dans l'observation que des structures puissent apparaître *spontanément* dans un système inorganique, au départ homogène. Cette observation aboutit à la formulation du *principe d'ordre par fluctuation* ou *auto-organisation*<sup>41</sup>. Les thermodynamiciens du XIX<sup>e</sup> siècle avaient postulé que tous les systèmes physiques étaient proches de l'équilibre, évoluant inéluctablement vers un état de désordre croissant. Seuls les êtres vivants semblaient faire exception, le temps de leur existence; l'apparition et la complexification de la vie restaient inexplicables dans les catégories de la physique classique. Mais dès le moment où l'on s'aperçut que certains systèmes inanimés présentaient des propriétés auto-organisatrices, il devint possible d'établir une continuité explicative entre l'inerte et le vivant. Le hasard, qui n'était jusqu'alors qu'une manière de baptiser l'ignorance, s'est révélé créateur de nouveauté. L'ordre de la nature n'est plus voué au travail destructeur du temps, mais surgit et se diversifie en grim pant les échelons de la complexité.

Il n'aura guère fallu qu'une dizaine d'années pour que le paradigme de l'auto-organisation s'étende de la physique aux sciences du vivant, puis aux disciplines sociales, économiques et politiques. À la *koiné*\* d'une évolution linéaire et déterministe s'est substituée celle de la complexification par

<sup>40</sup> BALANDIER, G., *op. cit.*, 1988, p. 161.

<sup>41</sup> ATLAN, H., *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant*, Paris, Seuil, 1979, chap. 3. PRIGOGINE, I., *From Being to Becoming. Time and Complexity in the physical sciences*, San Francisco, Freeman, 1980.

bifurcation. Le revirement qui nous intéresse a donc pris source dans les laboratoires. Sur la base de faits expérimentaux nouveaux et dans une large mesure inattendus, diverses théories ont surgi et ouvert de nouveaux horizons conceptuels. Par conséquent, les métadiscours dérivés des savoirs antérieurs ont fait place à des récits différents. De nombreux savants prennent aujourd'hui la plume pour rendre compte du changement de perspective. Le généticien A. Jacquard s'adresse ainsi au public :

*«Du big bang à moi», cette vision de l'évolution de notre univers est à l'exact opposé de celle imposée par la thermodynamique au XIXe siècle, époque où elle était la science reine. [...] Tout au contraire, les modèles scientifiques actuels n'imaginent plus l'uniformité comme l'aboutissement ultime de l'aventure, mais comme son point de départ. Dans la "purée initiale" homogène, les forces à l'œuvre ont fait apparaître peu à peu des grumeaux de plus en plus riches d'éléments, de plus en plus complexes. Le terme "élan complexificateur" résume le trait fondamental du comportement de notre cosmos. [...] Oui, notre univers était, au départ, sans structure.*

*Il est évidemment structuré, aujourd'hui, à l'échelle des étoiles, des galaxies et des amas de galaxies comme à celle des atomes, des molécules, des cellules, des organes, des êtres vivants. L'élan complexificateur, quinze milliards d'années plus tard, n'est pas essoufflé; il est toujours à l'œuvre. Son efficacité n'a pas été partout la même. Au cœur des étoiles, il n'a guère abouti qu'à un mélange de noyaux d'hydrogène et d'hélium. Mais chez nous, sur la Terre, il a poussé ses pions infiniment plus loin; il a fait apparaître des êtres aux pouvoirs si étendus qu'on les qualifie de "vivants"; parmi ces vivants, il a réalisé son chef-d'œuvre de complexité, moi, un homme.*

*L'histoire de l'Homme intégrée à celle du cosmos commence avec le big bang. Ce cheminement a abouti à un être qui bouleverse le cours des événements. Fruit de l'univers, fait des mêmes éléments que tout objet dans l'univers, capable de penser l'univers, d'en retracer l'histoire passée, et de prendre le relais pour décider son histoire à venir, l'Homme est la pointe extrême d'un cheminement commencé dès l'origine.»<sup>42</sup>*

Cet extrait, typique des nouvelles sagas dérivées de la science, va permettre d'apprécier l'ampleur de la métamorphose du sens.

– On notera d'abord la présence du pronom «moi», relié au big bang par la préposition directionnelle «à» : elle désigne l'énonciateur comme le destinataire de cette cosmologie. Dans le texte qui précède, Jacquard s'émerveille que la conscience humaine puisse dire «je», ce qui explique cette étrange formule et les guillemets qui l'entourent – il ne s'agit pas d'une citation. L'implication de l'énonciateur dans le discours se retrouve à la fin de l'avant-dernier paragraphe de l'extrait.

– Ensuite, la distance est clairement marquée vis-à-vis des conceptions antérieures. L'erreur passée provenait d'une extrapolation abusive du second principe thermodynamique, consistant à tenir l'univers pour fermé. Aujourd'hui, on ignore toujours si l'univers est ouvert ou fermé, mais peu importe. On sait, nous dit le généticien Jacquard, preuves à l'appui<sup>43</sup>, qu'il était extrêmement chaud et homogène; or nous avons sous les yeux un univers structuré. Ainsi s'opère la première inversion : la flèche du temps pointe du désordre originel vers un ordre croissant.

– Fort de cet argument, l'auteur remplace le hasard par la métaphore d'*élan complexificateur* (qui rappelle celle d'élan vital). Si l'évolution de l'univers se caractérise par une tendance à la complexification croissante, ce sont alors les objets les plus complexes qui sont les plus dignes d'intérêt : l'esthétique ou

<sup>42</sup> JACQUARD, A., *Voici le temps du monde fini*, Paris, Seuil, 1991, p. 101-104.

<sup>43</sup> Nous retrouvons ici les caractéristiques du discours référé et traduit, propre à la vulgarisation scientifique.

l'éthique de la simplicité fait place à celle de la complexité. C'est ainsi que l'homme, placé au sommet de la pyramide de la complexité, retrouve sa place dans l'univers. Il a toutes les raisons de s'émerveiller et de s'admirer : le sous-produit insignifiant d'une loterie aveugle se voit promu au rang de fruit (autre métaphore) le plus élaboré de l'univers. Ainsi s'opère la seconde inversion : la caméra ne balaie plus les espèces glacées et muets; elle les relègue à l'arrière-fond pour servir de décor à une aventure prodigieuse, dont le héros du jour s'appelle l'homme, «*chef d'œuvre de complexité*».

– Ce «zoom» anthropocentrique permet de visualiser des détails fort intéressants : l'homme s'avère «*capable de penser l'univers, d'en retracer l'histoire passée, et de prendre le relais pour décider son histoire à venir.*». Le «son» renvoie-t-il à l'univers ?! Ainsi s'opère la troisième inversion : le scénariste ne fait plus semblant de scruter l'objet humain à partir de la position transcendante du démon de Laplace, mais, le sujet humain qui tient la caméra s'autorise officiellement à construire le monde d'un point de vue anthropique (et non entropique).

– Enfin, il est une autre inversion sémantique, à peine emarcée chez Jacquard, mais explicite chez Clerke et Reeves : le vivant n'est plus pensé dans les catégories de la matière inerte; c'est l'univers qui se voit conférer les attributs de la vie. Le cosmos enfante, les étoiles ont des fils, les pierres sont nos sœurs. Rares sont les auteurs qui prennent encore la précaution de mettre leurs comparaisons entre guillemets. La métaphore utilisée pour parler des êtres vivants n'est plus la machine de Carnot. L'assimilation du cerveau à un ordinateur de type von Neumann ou celle du génome à un code informatique font l'objet de critiques.

## 2.2 Nouvelles métaphores

Par quel tour de magie langagière est-on parvenu à étendre la vie à l'ensemble du cosmos et à réintroduire une finalité dans la nature ? Car, en fin de compte, c'est bien de cela qu'il s'agit. À partir du constat que le hasard fait un peu trop bien les choses, les savants se risquent à donner d'autres explications de la complexité du réel, quitte à recycler d'anciens motifs. Nous en présentons quelques-uns ci-dessous, qui nous paraissent typiques du nouvel état d'esprit.

### 2.2.1 L'hypothèse Gaïa

L'homme a conquis non seulement l'espace de la planète, mais il a mis le pied sur la Lune et envoyé des sondes un peu partout dans le système solaire. Cela lui en a autant appris sur sa propre condition que sur les immensités muettes de l'univers. C'est en participant au projet de la Nasa visant à rechercher des traces de vie sur la planète Mars, dans les années soixante, que J. Lovelock en vint à concevoir la Terre comme une grande créature vivante.

*«Les voyages spatiaux firent plus que modifier notre perception de notre Terre. Ils fournirent une information relative à son atmosphère et à sa surface qui favorisa une compréhension nouvelle des interactions entre les parties vivantes et inorganiques de la planète. De celle-ci est née l'hypothèse suggérant que la matière organique,*

*l'air, les océans, et la surface terrestre de la Terre forment un système complexe susceptible d'être appréhendé comme un organisme unique et ayant le pouvoir de préserver les caractéristiques vitales de notre planète.»<sup>44</sup>*

Pour étayer son hypothèse, Lovelock avance divers arguments dont le principal est la relative stabilité du climat qui, en dépit de ses variations, ne fut jamais totalement défavorable à la vie. Depuis l'apparition des premières formes de vie, les océans n'ont jamais été ni glacés ni bouillants. Si le climat de la Terre était déterminé uniquement par la luminosité du Soleil, elle aurait été recouverte de glace durant plus d'un milliard et demi d'années. Or, les périodes de glaciation n'ont jamais affecté que 30% de la surface planétaire. Un effet de serre, dû à la présence d'abondantes quantités de dioxyde de carbone et d'ammoniac, a donc protégé la vie naissante, à moins que l'albedo terrestre (la proportion de rayonnement solaire réfléchi vers l'espace) n'ait été inférieur à ce qu'il est actuellement. Ces explications ne sont pourtant pas suffisantes, car si la biosphère n'avait pas exercé un contrôle actif sur son environnement, de petites variations climatiques auraient probablement transformé la Terre en congélateur martien ou en sauna vénusienne.

La composition de l'atmosphère terrestre est très différente de celle qu'aurait une planète dépourvue de vie. Des savants perspicaces ont calculé que si l'on amenait les substances de la Terre à un état d'équilibre thermodynamique, l'atmosphère serait composée à 98% de dioxyde de carbone et qu'elle ne contiendrait virtuellement ni azote ni oxygène. Le pourcentage de ces gaz est actuellement de l'ordre de 0,03, 79 et 21% respectivement, ce qui indique que l'atmosphère terrestre est loin de l'état d'équilibre. Pour maintenir des concentrations constantes de ces produits et de nombreux autres substrats vitaux, la biosphère dispose de boucles de rétroaction complexes et couplées. Examinant comment fonctionnent ces équilibres dynamiques subtilement réglés, Lovelock est passé d'une science à l'autre, intégrant leurs méthodes et leurs concepts. Ce voyage transdisciplinaire l'amena à formuler l'hypothèse que la Terre est un être eutopoïétique, capable de créer et de renouveler constamment ses propres constituants, autrement dit : un être vivant qui enfante (Fig. 29).

L'hypothèse paraît aujourd'hui moins choquante qu'elle ne l'était il y a vingt ans. L'écologie nous a familiarisés avec les interactions entre les êtres vivants et leur environnement, et la systémique nous a appris à penser globalement. À la limite, on peut se demander s'il est très différent de considérer la planète dans son ensemble comme un système vivant, plutôt que comme le support de la vie. La différence ne tient, somme toute, qu'à une question de regard. Si Lovelock confère à la Terre la capacité de réguler les multiples processus qui la maintiennent hors de l'équilibre thermodynamique, il précise que cette faculté d'adaptation et d'évolution vers la complexité est inconsciente, à l'instar de la régulation de la température corporelle. Toutefois, parler de la Terre comme d'un être vivant ne serait pas à comprendre métaphoriquement<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> LOVELOCK, J., *La Terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa*, Monaco, Le Rocher, 1986, p. 16-17 (éd. orig. 1979, trad. P. Couturier et C. Rollinat).

<sup>45</sup> Dans la préface à l'édition française du livre de Lovelock, G. Blanc écrit (p. 14) : «Affirmer que Gaïa est notre corps, notre chair et notre sang, tout comme l'atmosphère, le sol, les arbres ou les baleines, dépasse la simple métaphore. La biologie donne un sens concret à ces images poétiques. Notre microcosme interne résume l'évolution de la vie et de la planète : les bactéries qui prospèrent dans nos organes y maintiennent l'environnement qui régnait sur la Terre à ses origines. Gaïa nous invite à la modestie, au dépassement critique de notre anthropocentrisme confortable.» La chute ne manque pas de sel : prendre la biosphère pour le corps de l'homme



Fig. 29 : «Birth of Mankind», toile de S. BLASER

Lovelock s'est beaucoup interrogé sur la manière dont il convient de définir la vie. Il avait en effet pour tâche de mettre au point des tests visant à détecter la présence de vie sur d'autres planètes. S'il existait des formes de vie inconnues, comment les repérer ? Alors que les biologistes reconnaissent la vie à la présence d'acides nucléiques, les physiciens rangent les êtres vivants dans l'ensemble des systèmes ouverts, capables de réduire leur entropie interne aux dépens de substrats ou d'énergie qu'ils prélèvent dans le milieu environnant, et qu'ils rejettent ensuite sous forme de déchets. La définition des physiciens s'applique aussi bien aux systèmes auto-organiseurs inanimés qu'aux êtres capables d'engendrer; elle ne fait pas de la faculté reproductrice la signature du vivant. Ainsi s'estompe la frontière entre les choses et les êtres. Lovelock se montre prudent dans l'extension du concept de vie à l'ensemble de la planète, alors que d'autres savants n'hésitent guère à prêter les attributs de la vie à

---

signifierait «un dépassement critique de notre anthropocentrisme»... !

l'ensemble du cosmos. J. Monod serait bien surpris d'apprendre que certains représentants des sciences les plus «dures» sont devenus hylozoïstes\* !

## 2.2.2 Le principe anthropique

La coïncidence entre les états physico-chimiques de la matière et les conditions nécessaires à la vie ont suscité de nombreux commentaires. Si les constantes universelles ou les conditions initiales de l'univers avaient été tant soit peu différentes, la vie et l'intelligence n'auraient pu s'y développer; nous ne serions pas là pour en parler. Sous cette forme dite «faible», le principe anthropique est admis par l'ensemble des scientifiques. Mais certains sont allés plus loin, car cet ajustement si fin des constantes cosmologiques leur semblait par trop improbable. Le hasard aurait-il pu faire si vite (!) et si bien les choses ? Non ! Les propriétés de la matière inanimée sont telles que la vie en était une conséquence nécessaire<sup>46</sup>. L'univers ne pouvait que donner naissance à la vie et la vie à l'intelligence. Accessoirement, cette façon de raisonner rend plausible, aux yeux de certains physiciens, l'existence d'une pluralité de mondes habités<sup>47</sup>. De là à penser que, dès l'origine, tout conspire en faveur de la vie, le pas fut allègrement franchi.

*«Je ne me sens plus étranger dans l'univers. Plus j'examine et étudie en détail son architecture, plus je découvre de preuves qu'il attendait sans doute notre venue.»<sup>48</sup>*

Dans sa version dite «forte», le principe anthropique exclut que la vie et l'intelligence soient le résultat du hasard<sup>49</sup>. Les dés semblent pipés, et Jacquard parle de hasard «bridé». Il y aurait un programme à l'œuvre dans la nature. L'évolution équivaldrait au déroulement d'un plan, au déploiement d'un ordre déjà présent à l'origine du cosmos<sup>50</sup>. Comme cela semble difficilement compatible avec la théorie darwinienne de l'évolution, la phylogénèse\* et l'embryogénèse sont réquisitionnées à l'appui de nouvel organicisme cosmique<sup>51</sup>. En fait cette idée n'est pas neuve :

*«Un monde si précisément adapté dans ses moindres détails au développement de la vie organique, et dont le point culminant est l'homme, exigeait sans aucun doute la construction préalable de cet univers si vaste et si complexe qui nous entoure.»<sup>52</sup>*

<sup>46</sup> Cette déduction peut paraître étrange au premier abord. Mais si le calcul des probabilités est inapte à expliquer la diversité observée des formes de vie existantes, alors, conformément à la logique de la causalité physique, l'univers devait potentiellement contenir le principe de la vie dès l'origine.

<sup>47</sup> SAGAN, C., *Cosmos*, Paris, Éd. Mazarine, 1981, p. 298-302 (éd. orig. 1980, trad. D. Peters et M.-H. Dumas).

<sup>48</sup> DYSON, F., *Les dérangeurs de l'univers*, Paris, Payot, 1986, p. 293 (éd. orig. 1981, trad. O. Laversenne).

<sup>49</sup> BARROW, J.D. et TIPLER, F.J. (*The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford, Clarendon Press, 1986) font remarquer que, si le principe anthropique fort est correct, alors la vie intelligente ne devrait pas s'éteindre, sans quoi on verrait mal pourquoi elle *devait* apparaître. Ils proposent donc la généralisation suivante : «*Final Anthropic Principle (FAP) : Intelligent information-processing must come into existence in the Universe, and, once it comes into existence, it will never die out*» (Principe anthropique final : le traitement intelligent d'information doit apparaître dans l'univers et, une fois qu'il existe, il ne disparaîtra jamais).

<sup>50</sup> BOHM, D., *La plénitude de l'univers*, Monaco, Le Rocher, 1987 (éd. orig. 1980, trad. T. Unger).

<sup>51</sup> CHAUVIN, R., *Dieu des fourmis, Dieu des étoiles*, Paris, Beltond/Le Pré aux Clercs, 1988. SHELDRAKE, R., *La mémoire de l'univers*, Monaco, Le Rocher, 1988 (éd. orig. 1988, trad. P. Coutureau). L'ouvrage de Sheldrake est intéressant du fait qu'il met les théories de l'évolution en rapport avec les différents cadres philosophiques dans lesquels elles ont été interprétées.

<sup>52</sup> WALLACE, A.R., *Man's Place in the Universe : A Study of the Results of Scientific Research in Relation to the Unity or Plurality of Worlds*, 1903, cité par GOULD, S.J., *Le sourire du flamant rose*,

Wallace en concluait que notre univers a été créé par une intelligence transcendante. Mais rien n'oblige à réintroduire Dieu dans la cosmologie moderne. L'herméneutique scientifique a plus d'un tour dans son sac. Ayant pris acte du fait que c'est l'homme qui tient le discours sur la nature, le physicien J.A. Wheeler pousse un peu plus loin l'audace : il avance l'hypothèse que l'univers ne pouvait apparaître qu'à la condition de produire des observateurs. Ceux-ci auraient influencé la configuration initiale de l'univers, en vertu de la transitivité quantique entre futur, présent et passé.

*«Les observateurs auraient prédéterminé la genèse de l'univers pour qu'ils puissent apparaître. Un univers en boucle donne naissance à des observateurs qui, à leur tour, lui donnent sens.»<sup>53</sup>*

Et voilà, Madame, pourquoi votre fille est muette ! La réplique de Mark Twain à Wallace n'a (aux chiffres près) rien perdu de son actualité :

*«Voilà 32.000 ans que l'homme est ici-bas. Le fait qu'il ait fallu 100 millions d'années pour la préparation du monde à sa venue prouve exactement que le monde a été fait exprès pour ça – je le suppose, allez savoir. Si la tour Eiffel était une mesure du monde, la couche de peinture qui couvre le dernier boulon vissé à son sommet représenterait la portion de ce temps dévolue à l'homme; chacun comprendrait que cette tour a exactement été construite pour cette couche de peinture, ou du moins, je pense qu'ils comprendraient, allez savoir.»<sup>54</sup>*

### 2.2.3 La conscience reprend ses droits

Le développement spectaculaire de la biologie moléculaire au XXe siècle eut notamment pour conséquence de confirmer la continuité matérielle entre l'inerte et le vivant et de révéler la discontinuité fonctionnelle qui caractérise le passage d'un niveau de complexité à l'autre. En passant des particules élémentaires aux atomes et aux molécules, des cellules à l'organe et à l'organisme, des spécimens à l'espèce et à l'écosystème, l'observateur voit apparaître des propriétés nouvelles. Les propriétés du sel de cuisine, par exemple, ne peuvent être inférées de celle du métal «sodium» et du gaz «chlore» qui le composent. Le concept d'«émergence» est couramment utilisé pour qualifier ce genre de phénomène. La question de savoir si ce terme a pour référent un processus à l'œuvre dans la nature ou s'il désigne simplement le changement de perspective induit par une transition de niveau épistémologique est une question ouverte<sup>55</sup>. Dans la littérature de vulgarisation scientifique, l'émergence est généralement présentée comme un fait résultant de la complexification des structures du réel. Ainsi, le vide quantique aurait donné naissance à la matière dont aurait progressivement émergé la vie, puis l'intelligence et la conscience.

*«Il ne faut pas sous-évaluer l'importance du phénomène de conscience dont l'homme est le dépositaire. Car puisque le cerveau et la conscience sont dans l'univers, ils représentent à l'évidence l'univers se pensant lui-même. La position de la conscience est absolument centrale.»<sup>56</sup>*

*op. cit.*, 1988, p. 361.

<sup>53</sup> DELIGEORGES, S., «Quand le regard crée l'univers», *Science et Avenir*, septembre 1984, p. 38, où l'auteur rapporte la thèse de J.A. Wheeler.

<sup>54</sup> TWAIN, M., *The Damned Human Race*, cité par GOULD, S.J., *Le sourire du flamant rose*, *op. cit.*, 1988, p. 369-370.

<sup>55</sup> Cf. BAILLY, F., «Niveaux d'organisation et changements de niveaux», *Actes du Congrès Européen de Systémique 1*, tome 1, Lausanne, 3-6 octobre 1989, p. 45-55.

<sup>56</sup> CHAUVIN, R., *op. cit.*, 1988, p. 236.

Relue à la lumière des nouveaux paradigmes scientifiques, l'évolution de la nature culmine dans l'apparition de la capacité d'autoréférence – cette étrange conscience de soi qui dit «je». Je suis et non seulement je pense, mais «l'univers se pense» grâce à moi : quel revirement depuis Monod...!

L'implication de l'énonciateur dans le discours métascientifique vient en quelque sorte faire écho à la prise de conscience que l'expérimentation interfère avec l'objet étudié.

*«Lorsque nous explorons la matière, la nature ne nous montre aucune "première pierre" mais apparaît plutôt comme un réseau serré de relations complexes entre les diverses parties d'un tout. Ces relations impliquent toujours l'observateur d'une façon essentielle. L'observateur humain constitue le dernier maillon dans la chaîne des processus d'observation, et les propriétés de n'importe quel objet atomique ne peuvent être comprises qu'en termes d'interaction de l'objet et de l'observateur. Cela signifie que l'idéal classique d'une description objective de la nature n'est plus valide. Le dualisme cartésien du sujet et du monde, de l'observateur et de ce qui est observé, ne peut plus être utilisé lorsqu'on traite de la matière atomique. En physique atomique, nous ne pouvons jamais parler de la nature sans, simultanément, parler de nous-mêmes.»<sup>57</sup>*

La mécanique quantique a profondément changé la relation des scientifiques au réel qu'ils interrogent, car les entités microscopiques ne se comportent pas de la même manière que les objets macroscopiques. La violation des principes de localité et de séparabilité, ainsi que la détermination de l'objet quantique au moment de la mesure donnent lieu à diverses interprétations, allant des plus matérialistes aux plus idéalistes<sup>58</sup>. En 1975, A. Aspect apporta la preuve expérimentale des interactions simultanées à distance. Sans trop s'embarrasser de considérations sur le domaine d'application et les limites de validité de la mécanique quantique, certains s'empressèrent de réhabiliter les phénomènes paranormaux.

*«Cet aspect de la science moderne, qui a été testé et confirmé expérimentalement, révèle que des parties de l'univers apparemment éloignées les unes des autres peuvent néanmoins agir ensemble comme faisant partie d'un grand tout. [...] Devant de tels arguments, les adversaires de la fonction paranormale perdent de plus en plus de terrain.»<sup>59</sup>*

*«Je pense que la précognition n'est pas du tout une idée irrationnelle, que c'est au contraire une idée rationnelle dans le contexte de la relativité et de la mécanique quantique relativiste. La télépathie n'est pas irrationnelle non plus, car on ne peut pas télégraphier directement dans l'ailleurs, mais on peut y télégraphier indirectement par un zig-zag de Feynman, en prenant un relais soit dans le passé, soit dans le futur.»<sup>60</sup>*

<sup>57</sup> CAPRA, F., *Le Tao de la physique*, Paris, Sand, 1985, p. 70-71 (éd. orig. 1975, trad. non indiqué).

<sup>58</sup> Cf. l'excellent ouvrage de vulgarisation de ORTOLI, S. et PHARABOD, J.-P., *Le cantique des quantiques*, Paris, La Découverte, 1984, chap. 6 à 8. D'ESPAGNAT, B., *Une incertaine réalité. Le monde quantique, la connaissance et la durée*, Paris, Gauthier-Villars, 1985. On trouvera une présentation détaillée du débat relatif à l'interprétation de la théorie quantique dans les *Lettres épistémologiques* publiées par l'Institut de la Méthode de l'Association F. Gonseth, de 1973 à 1984.

<sup>59</sup> TARG, R. et PUTHOFF, H.E., *Aux confins de l'esprit. Une étude expérimentale des phénomènes paranormaux*, Paris, Albin Michel, 1978, p. 213 (éd. orig. 1977, trad. R. Génin).

<sup>60</sup> COSTA DE BEAUREGARD, O., *La physique moderne et les pouvoirs de l'esprit*, Paris, Le Hameau, 1981, p. 73. Lorsque des particules élémentaires entrent en collision ou subissent l'effet d'un champ de forces, certaines disparaissent et d'autres se créent. Pour rendre compte de cette transformation, la théorie quantique relativiste fait appel à des matrices «de diffusion». Or les termes de ces matrices sont difficiles à manier. Pour simplifier la procédure mathématique, Feynman eut l'idée de recourir à des représentations graphiques, dites «diagrammes ou zig-zag de

Comment des scientifiques de renom peuvent-ils tenir pareil langage ? Pour enrôler la science au service de ce qui était jusque-là considéré comme son exact opposé, il fallait faire au moins deux actes de foi, à savoir que la théorie quantique décrit tout le réel observable et que la conscience humaine peut, comme l'appareil de mesure, réduire la fonction d'onde et déterminer le résultat obtenu. Ainsi, l'identité de comportement postulée entre les entités quantiques et les objets macroscopiques incite R. Targ et H.E. Puthoff à croire que la parapsychologie a désormais trouvé une assise scientifique. Et, si c'est bien la conscience humaine qui réduit la fonction d'onde, alors il faut aussi croire qu'elle est capable d'action rétrograde dans le temps. En effet, une mesure peut être enregistrée automatiquement et portée à la connaissance de l'expérimentateur longtemps après avoir eu lieu. Dire que l'acte de prendre connaissance du résultat le détermine, c'est admettre que la conscience peut agir rétroactivement sur des entités physiques. Cette interprétation, idéaliste, de la mécanique quantique n'est partagée que par une minorité de physiciens, mais elle tend à se répandre dans la littérature de vulgarisation scientifique. De telles idées rencontrent un accueil favorable auprès d'un public saturé de rationalisme et de matérialisme, public d'autant plus tenté de renouer avec l'astrologie, l'occultisme et la magie que certains porte-parole de la science semblent les y encourager<sup>61</sup>. Les mêmes arguments servent à amalgamer la science et la mystique.

## 2.2.4 L'hypothèse «Dieu»

«Dans les années soixante, une rumeur courait, propagée de séminaires en laboratoires, de colloques en symposiums, de Princeton à Stanford en passant par Cambridge, Paris et Bologne : "Dieu est mort". Il faut dire que l'avenue de nos certitudes avait été largement ouverte par Jacques Monod. Avec *Le Hasard et la Nécessité*, il nous offrait le livre que nous attendions pour savoir où nous allions et d'où nous venions. Nouveau Teilhard laïc, Monod nous annonçait que nous ne venions de nulle part et allions au hasard de nos nécessités. Fort de son prix Nobel, Monod a été pris au sérieux par les journalistes, les théologues et les prédicateurs. Le seul petit monde qui a franchement éclaté de rire est celui des philosophes et des mathématiciens. Les premiers se sont gaussés de cette philosophie à usage de la Radio-télé-Luxembourg; mais qu'ont-ils offert en échange? Les seconds ont fait un tout petit calcul de statistiques et ont montré en quatre lignes que, compte tenu du temps qui s'est écoulé de l'apparition des premiers organismes sur terre jusqu'à l'homme, il est impossible – à moins de miracles successifs, nombreux et coordonnés – que l'être organisé que nous sommes pût apparaître. Mais grâce à notre prix Nobel, nous avons eu, Big Bang aidant, la suite de notre histoire : nous étions de la "poussière d'Étoiles". Jolie trouvaille qui nous a fait rêver eux fées de notre enfance toujours accompagnées d'un scintillement stellaire. Enfin, l'immensité de l'espace qui terrorisait Pascal était vaincue ! Nous avions des cousines au ciel qui vivaient et mouraient comme nous ! On pouvait donc réécrire l'Évangile de Saint Jean en des termes nouveaux : "Au commencement était l'Hydrogène, et l'Hydrogène a donné naissance à la vie, et la vie a donné le singe et le singe a donné l'homme..." Mais voici que, vingt ans plus tard, le cadavre de Dieu bouge encore [...].»<sup>62</sup>

Feynman». Ce formalisme fait intervenir un renversement du temps et c'est sur son interprétation que les avis divergent. Certains physiciens n'y voient qu'un artifice de calcul, alors que d'autres, tels O. Costa de Beauregard, E.P. Wigner ou J. Wheeler admettent que cela correspond à une réalité physique : les particules seraient capables de remonter le temps.

<sup>61</sup> Cf. la critique particulièrement bien informée de BROCH, H., *Au cœur de l'extraordinaire*, Bordeaux, L'horizon chimérique, 1991.

<sup>62</sup> VAUTHIER, J., *Lettre aux savants qui se prennent pour Dieu*, Paris, Criterion, 1991, p. 13-14.

La science, répète-t-on à l'envi, n'explique pas le pourquoi du monde, de la vie, de la complexité<sup>63</sup>. Si la science peut mettre en évidence des chaînes de causalité, elle ne saurait répondre à l'ultime question de savoir pourquoi il y a de l'énergie-matière plutôt que du vide. Deux réponses furent traditionnellement apportées à l'énigme du monde : soit le monde est éternel et incréé, donc la question du passage du néant à l'être ne se pose pas; soit il n'a pas toujours existé, et il faut expliquer sa genèse, ce que font les mythes cosmogoniques, au nombre desquels comptent les récits bibliques de la création. En Occident, jusqu'à la découverte de l'évolution des espèces vivantes, l'existence d'un Dieu-cause, créateur de l'univers, fut rarement mise en doute, alors que les mythes bibliques furent critiqués dès l'Antiquité.

Un monde aussi structuré doit bien avoir un euteur. Autrement dit, le spectacle de la nature incite à reconnaître l'existence de Dieu : tel est le noyau invariant de la théologie naturelle dont l'origine remonte aux stoïciens. Les chrétiens s'en inspirèrent – à commencer par l'apôtre Paul (Rm 1,18-20) – d'abord dans un but apologétique à l'adresse des élites païennes et, plus tard, pour légitimer l'usage de la raison face à l'autorité de la révélation scripturaire. Aujourd'hui, la théologie naturelle n'a plus la faveur des théologiens, alors qu'un nombre croissant de scientifiques redécouvrent ses vertus. Un rapide détour par l'histoire pourrait-il éclairer ce revirement ?

Les médiévaux estimaient avoir reçu de Dieu deux livres : celui de la nature, accessible à quiconque au moyen de la raison, et la Bible, qui précise la volonté divine par des commandements et des promesses. Dieu dut compléter le message de la nature par celui de l'Écriture, car les hommes n'avaient pas su déchiffrer correctement le premier «livre». Cependant, il ne pouvait y avoir la moindre contradiction entre la révélation naturelle et la révélation biblique, puisque toutes deux émanaient d'un Dieu unique, compris comme principe (cause et finalité) du monde. Jean Scot Erigène (IXe siècle) estimait que les «physiciens» avaient pour interpréter le livre de la nature la même autorité que les Pères de l'Église pour interpréter la Bible. Deux siècles plus tard, Guillaume de Conches répétait que la connaissance de la créature conduisait nécessairement à la connaissance du Créateur. Au XVe siècle encore, Raymond de Sebond pouvait écrire :

*«Voilà la merveilleuse ressemblance et singulier accord de ces deux livres : ils ont même but et même argument, ils contiennent pareille discipline et une même instruction, différents en ce seulement que l'un se conduit par argumentation et par preuve, et l'autre par résolution et autorité [...]»*<sup>64</sup>

Suite à la déchirure de la chrétienté par les guerres de religion, la théologie naturelle subit une éclipse, les Réformateurs s'attachant surtout à définir le rapport entre la grâce divine et la nature humaine<sup>65</sup>. À la fin du XVIe siècle toutefois, J. Bodin fit dialoguer des représentants de sept positions religieuses différentes, d'après le modèle développé par Cicéron dans le *De natura deorum*.

<sup>63</sup> La quête scientifique n'a pourtant cessé de brouiller la distinction que d'aucuns voulaient nette entre le pourquoi et le comment des choses. Pourquoi y a-t-il des marées, pourquoi le soleil devient-il rouge le soir, pourquoi cet enfant a-t-il des yeux bleus alors que ceux de ses parents sont bruns ?

<sup>64</sup> DE SEBOND, R., *Theologia naturalis sive liber creatorum* [1430-1440] (trad. M. de Montaigne, 1569), cité par LAGRÉE, J., *La religion naturelle*, Paris, P.U.F., 1991, p. 33.

<sup>65</sup> Cf. BÜHLER, P., «Nature et grâce chez les Réformateurs : « Sola gratia » comme mise en valeur du naturel», in FUCHS, E. et HUNYADI, M. (éds), *Éthique et natures*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 29-46.

*«Je ne trouve point qu'il y ait de meilleure règle de vérité que la droite raison, c'est-à-dire la loi dominante de la nature que Dieu inspire dans le cœur des hommes, laquelle n'est point sujette à changement, n'y ayant rien de plus ancien et ne se pouvant rien faire ni penser de mieux.»<sup>66</sup>*

La formulation de la révélation naturelle n'avait guère changé, mais la «droite raison» se présentait désormais comme «la meilleure règle de vérité» susceptible d'emporter l'adhésion et d'apaiser les querelles théologiques.

À partir du milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, le développement de la science expérimentale vint rompre la belle harmonie entre le livre de la nature et la révélation scripturaire. En territoire catholique, les autorités de l'Église réagirent par la mise à l'index et l'excommunication. Sur le continent, les théologiens protestants se préoccupaient davantage de l'interprétation de l'Écriture que des découvertes scientifiques. C'est en Angleterre que la théologie naturelle prit un nouvel essor, sous l'impulsion des Latitudinaires actifs au sein de la *Royal Society*. La science y était perçue comme une alliée de la foi et le déchiffrement de la nature comme un hommage rendu à l'ingéniosité de son créateur, les lois physiques attestant l'existence et la providence de Dieu. Newton fut salué par Pope comme le Moïse des temps modernes. Puis la théologie naturelle devint la religion des élites. Les outils théoriques utilisés dans la quête scientifique servirent de référence à la conduite de la réflexion théologique, et tant les textes bibliques que les dogmes passèrent au crible de la raison. La théologie naturelle vira au théisme puis au déisme pour constituer une alternative aux religions révélées. Les contenus doctrinaux furent réduits au minimum : l'existence d'un Dieu unique, la nécessité de le vénérer en pratiquant la justice et la charité, l'affirmation de la liberté et de la responsabilité humaines, la croyance en une récompense ou un châtement dans l'au-delà. Les déistes ne souscrivaient pas à l'immortalité de l'âme et ni à la sanction des actions humaines après la mort. Du christianisme raisonnable de Locke au christianisme sans mystère de Toland, le mouvement de sécularisation se poursuivit à vive allure : peu après, Voltaire, Rousseau et Kant réduisaient la religion à la morale, jugée indispensable pour maintenir l'ordre social.

*«Songez que les vrais devoirs de la religion sont indépendants des institutions des hommes; qu'un cœur juste est le vrai temple de la Divinité; qu'en tout pays et dans toute secte, aimer Dieu par-dessus tout et son prochain comme soi-même est le sommaire de la loi; qu'il n'y a point de religion qui dispense des devoirs de la morale; qu'il n'y a de vraiment essentiels que ceux-là; que le culte intérieur est le premier de ces devoirs, et que sans la foi nulle véritable vertu n'existe.»<sup>67</sup>*

Tant que la science confortait la conception d'une nature ordonnée et soumise à des lois déterministes, elle reçut l'aval des théologiens protestants, la toute-puissance, l'omniscience et la providence divines n'étant pas contestées.

À partir du deuxième tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, le concordisme entre science et religion se trouva doublement battu en brèche, par les géologues, dont les études déclenchèrent la controverse sur l'âge de la Terre, et par les naturalistes qui commençaient à douter de la fixité des espèces. Entre la parution des *Principles of Geology* de Ch. Lyell (1830-1833) et celle de *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859) de Ch. Darwin, la tension ne cessa de monter entre les protagonistes des nouvelles opinions et les

<sup>66</sup> BODIN, J., *Colloquium heptaplomeres*, 1593, p. 402, cité par LAGRÉE, J., *La religion naturelle*, op. cit., 1991, p. 35.

<sup>67</sup> ROUSSEAU, J.-J., *Émile ou de l'éducation*, Paris, Bordas, [1762] 1992, p. 385.

défenseurs des anciennes théories, censées reposer sur l'autorité des Écritures. Dans l'Angleterre du XIXe siècle, nombre de savants étaient membres du clergé anglican. Le débat n'opposait donc pas les scientifiques aux théologiens, mais les représentants de l'orthodoxie anglicane<sup>68</sup> aux théistes, aux déistes et aux libres penseurs agnostiques. Dans les années trente parurent les *traités de Bridgewater*<sup>69</sup>, qui tentaient de démontrer, à l'aide d'arguments raisonnables, la sagesse et la bonté de Dieu manifestées dans la Création. Ce fut le chant du cygne de la théologie naturelle.

Dans leur impressionnante étude sur Darwin et son temps, A. Desmond et J. Moore<sup>70</sup> ont fort bien montré que les controverses au sujet des nouvelles théories scientifiques s'inscrivaient dans un contexte politique et religieux troublé. Les milieux ouvriers réclamaient leur part du progrès et dénonçaient les privilèges de l'Église. Le protestation contre les injustices sociales se doublait d'une critique de la religion, une religion d'état qui cautionnait l'ordre établi. Le haut clergé de l'Église anglicane tenait Dieu pour l'auteur et le garant de l'ordre naturel et social. Les notions de progrès et d'évolution circulant parmi les révolutionnaires étaient considérées comme subversives, car elles remettaient en question la légitimité des hiérarchies sociales. La notion de «transmutation» des espèces, qui faisait son chemin parmi les naturalistes, sentait, elle aussi, le sulfate : elle allait à l'encontre du créationnisme et venait jeter le doute sur la providence divine. Renoncer à la fixité des espèces, c'était mettre en cause non seulement l'ordre naturel instauré dès les origines par le Créateur; c'était apporter de l'eau au moulin des revendications socialistes. Par conséquent, les autorités de l'Église s'efforcèrent d'écarter les esprits frondeurs du clergé et des postes d'enseignement.

Au milieu du XIXe siècle, pour l'aristocratie ecclésiastique et la noblesse, le terme «évolution» était devenu synonyme de radicalisme politique, d'anticléricalisme, de matérialisme, donc de relativisme moral. Aussi les naturalistes prenaient-ils la précaution d'utiliser le terme «transmutation» pour parler d'évolution des espèces vivantes. C'est pourquoi *l'Origine des espèces* suscita la réprobation quasi unanime du haut clergé et d'une partie non négligeable de la communauté scientifique. L'opinion publique fut évidemment choquée d'apprendre que l'homme pût descendre du singe. Mais une large proportion des naturalistes et des paléontologues était acquise au transformisme des espèces défendu par Lamarck. Comme le souligne S.J. Gould<sup>71</sup>, c'est moins la notion d'évolution que l'aspect matérialiste<sup>72</sup> de la théorie darwinienne qui déclencha la polémique.

<sup>68</sup> Le terme «orthodoxie» n'a pas ici le même sens que dans la tradition réformée. Il désigne la position conservatrice de la *High Church*, en matière de doctrine, de morale et du rôle politique de l'Église, mais il n'implique pas une lecture littéraliste des textes bibliques.

<sup>69</sup> Un comte de Bridgewater avait légué à l'Académie des sciences une somme pour la publication d'écrits pieux. Le président de l'Académie, avec la concours des évêques de Londres et Cantorbury, confia cette tâche à huit savants chargés d'établir la compatibilité entre les découvertes scientifiques et les écrits bibliques. C'est ainsi que la Rev. W. Buckland, dont Lyell fut l'élève, s'efforça de démontrer que la géologie corroborait les récits de la Genèse, é condition de comprendre les six jours de la création comme de très longues périodes et le déluge universel comme l'une des nombreuses catastrophes qui ont marqué l'histoire de la Terre. La création rapportée dans la Bible ne serait pas l'origine absolue du monde, mais celle du dernier cycle. C'était aussi l'avis de Thomas Chalmers : cf. DENTON, M., *Évolution. Une théorie en crise*, Paris, Londeys, 1988, p.p. 25 (éd. orig. 1985, trad. N. Balbo).

<sup>70</sup> DESMOND, A. et MOORE, J., *Darwin*, London, Michael Joseph Ltd, 1991.

<sup>71</sup> GOULD, S.J., *Darwin et les grandes énigmes de la vie*, Paris, Pygmalion, 1979, p. 19-25 (éd. orig. 1977, trad. D. Lemoine).

<sup>72</sup> Marx l'avait bien perçu, puisqu'il lui dédia le premier volume du *Capital*.



Fig. 30 : L'histoire de la vie, dessin d'A. GASSENER, tiré de la brochure présentant le Muséum d'histoire naturelle de Genève

Darwin ne faisait pas appel à l'esprit vital, ni au progrès; il ne parlait que de variations aléatoires et de sélection naturelle. Et cela paraissait scandaleux : comment l'esprit, qui distingue l'homme de l'animal, pourrait-il surgir de la matière ? Et si l'esprit n'existe pas indépendamment du cerveau, cela signifie-t-il que l'idée de Dieu, produite par notre cerveau, pourrait s'avérer illusoire ? Dans ses carnets de 1838-39, Darwin se posait déjà explicitement ces questions. Que la pensée soit une sécrétion du cerveau – au même titre que le pesant est une propriété de la matière – ne lui semblait pas inconcevable. Il avait conscience du caractère provoquant de sa théorie, et c'est cela qui l'aurait incité à en repousser si longtemps la publication. Il ne voulait pas compromettre sa réputation de savant ni s'aliéner la sympathie de ses amis révérends ou lords. Dans son autobiographie, Darwin résume son itinéraire spirituel et expose les raisons qui l'ont conduit du théisme à l'agnosticisme.

*«Le vieil argument d'une finalité dans la nature, comme le présente Paley, qui me semblait autrefois si concluant, est tombé depuis la découverte de la loi de la sélection naturelle. Désormais nous ne pouvons plus prétendre que la belle charnière d'une coquille bivalve doit avoir été faite par un être intelligent, comme la charnière d'une porte par l'homme. Il ne semble pas qu'il y ait une plus grande finalité dans la variabilité des êtres organiques ou dans l'action de la sélection naturelle, que dans la direction où souffle le vent.»<sup>73</sup>*

La révolution darwinienne fit voler en éclat l'affirmation que l'étude de la nature pointe nécessairement vers son créateur. L'aile orthodoxe du protestantisme récuse purement et simplement l'évolutionnisme pour s'en tenir au dogme créationniste. Les théologiens libéraux optèrent pour la séparation des domaines et se détournèrent de la théologie naturelle. Il fallait laisser la science se développer librement et rendre à la religion sa vérité spécifique : aux scientifiques la matière et aux théologiens l'esprit, le principe de non-ingérence valant pour chacune des parties.

Le théologie naturelle s'est maintenue dans les pays anglo-saxons, moyennant la réintroduction d'un certain finalisme dans la matière dès l'origine, ou à la condition de comprendre l'évolution comme l'expression de l'action continue de Dieu sur le monde (*creatio continua*). Une fois la vague du positivisme scientifique retombée, la théologie naturelle refit surface en Europe. On en trouve de nombreuses traces dans la littérature de vulgarisation scientifique et dans les confidences que les scientifiques font aujourd'hui au public (cf. l'encadré de la page suivante).

Les physiiciens ne seraient donc pas les seuls à parler de plan directeur, de programme inscrit dans la matière, d'une force ou d'un esprit à l'œuvre dans la nature. La finalité n'est plus cette dame en compagnie de laquelle les biologistes n'osaient s'afficher et dont on leur reprochait de ne pouvoir se passer ! Encore faut-il distinguer entre une finalité forte – sorte de néo-déterminisme cosmique à la R. Thom<sup>74</sup> – et la finalité faible que les biologistes attribuent aux êtres vivants, en raison de cette autonomie qui leur permet de subsister et de se reproduire malgré les fluctuations du milieu ambiant. Mais il faut surtout éviter de confondre les mots et les choses.

<sup>73</sup> DARWIN, Ch., *L'autobiographie*, Paris, Belin, 1985, p. 72 (éd. orig. 1958 par N. Barlow, trad. J.-M. Goux).

<sup>74</sup> Cf. POMIAN, K. (éd.), *La querelle du déterminisme*, Paris, Gallimard, 1990, où sont discutées les questions du hasard et de la nécessité, du hasard essentiel et du hasard par ignorance.

«On considère fréquemment que les êtres vivants sont fondamentalement différents des systèmes inertes. On remarque notamment qu'ils peuvent se reproduire, alors que les systèmes inanimés en sont incapables, et surtout qu'ils présentent des structures qui sont remarquablement aptes à satisfaire aux fonctions qui assurent leur entretien. L'édification de ces structures au cours du développement embryonnaire et aussi leur complication au fur et à mesure de l'évolution des espèces semblent à première vue résulter de la mise à exécution d'un plan élaboré en vue de satisfaire à des fonctions définies. Or, les phénomènes purement physiques ne présentent jamais un aspect finaliste.»<sup>75</sup>

J. Tonnelat, Dr en biologie

«L'homme ne diffère du chimpanzé que par d'infimes aménagements de ses chromosomes, et pourtant, il est homme, alors que le chimpanzé est resté dans ses arbres ! Les matérialistes en déduisent, par un tour de passe-passe, que notre espèce n'a rien de plus que les animaux qui lui sont proches dans la phylogénie. J'y vois bien au contraire le signe évident qu'une Puissance supérieure s'est servie d'une matière encore informe pour en faire un être doué de raison, bien plus encore doté d'une âme capable de s'ouvrir sur des perspectives qui dépassent de loin la matière. [...] La constitution du monde du vivant au fil de quelques milliards d'années ne peut se concevoir sans un dessein, et c'est en cela aussi qu'il me faut admettre l'existence d'une Puissance supérieure. L'agencement du monde des êtres vivants est incompréhensible de toute autre manière.»<sup>76</sup>

J. Dorst, Dr en biologie

«L'humanité est située dans un coin parfaitement insignifiant de l'univers. Mais l'homme est le résultat d'un Plan directeur qui s'est déroulé sur dix milliards d'années, produisant des objets inanimés puis des systèmes vivants dont la complexité et la sophistication n'ont fait qu'augmenter. [...] La science nous montre en effet qu'il existe un programme défini qui se déroule dans le monde, indiquant la présence d'un Dieu cosmique, tandis qu'à ceux qui possèdent la foi la religion offre un Dieu personnel.»<sup>77</sup>

J. Turkevich, Dr en chimie et prêtre orthodoxe

«L'évolution de notre univers quadridimensionnel, avec les apparitions successives des particules considérées actuellement comme les plus élémentaires (électrons et quarks), des protons et neutrons, des noyaux, des atomes, des molécules, des cellules, de la vie et de la pensée, nous montre clairement que ce cheminement n'est dû ni au hasard ni à la nécessité. Il y a une direction, une finalité évidente qui, n'étant pas du domaine de la science, ne peut émaner que d'un autre univers, celui de l'esprit, celui de l'Absolu.»<sup>78</sup>

M. Odier, Dr en mathématiques et banquier

<sup>75</sup> TONNELAT, J., «Ou'est-ce qu'un être vivant ?», *La Recherche*, juin 1979, cité par KAPLAN, F., dans *Le paradoxe de la vie, op. cit.*, 1994, p. 68.

<sup>76</sup> DORST, J., «Quelques réflexions sur la biologie à la lumière de la foi», in DELUMEAU, J. (éd.), *Les savants et la foi*, Paris, Flammarion, 1989, p. 52 et 54.

<sup>77</sup> TURKEVICH, J., «L'ultime question : pourquoi suis-je ici ?», in DELUMEAU, J. (éd.), *Les savants et la foi*, Paris, Flammarion, 1989, p. 297 et 288.

<sup>78</sup> ODIER, M., *L'esprit de la nouvelle science*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1990, p. 162.

Qu'elles soient finalistes, probabilistes ou causalistes, les explications scientifiques ne décrivent pas le réel en soi : elles n'en sont jamais que des interprétations<sup>79</sup>. Et comme il n'est pas possible de sortir du langage pour appréhender immédiatement la réalité ultime, le glissement subreptice de l'empirique à l'ontologique, sans autre forme de procès, s'avère illégitime. L'impasse dans laquelle se trouvent aujourd'hui les tentatives de définir la vie, d'expliquer son origine ou sa raison d'être, ne découlent pas d'apories dans la méthode scientifique, mais de la difficulté à livrer une représentation cohérente des multiples manifestations du vivant. Si ni le vitalisme, ni le hasard, ni la tentative de réduire la biologie à la physico-chimie ne parviennent à expliquer la vie de manière convaincante<sup>80</sup>, il ne reste qu'à la déclarer incompréhensible... ou à réintroduire l'hypothèse «Dieu». C'est chose faite, au grand dam des théologiens protestants provenant de la tradition dialectique et existentialiste et, sans doute, de très nombreux scientifiques aussi. La résurgence de la théologie naturelle, dans un contexte de postmodernité, reflète la soif de sens que manifestement les religions révélées ne suffisent plus à étancher.

Ces deux dernières décennies, divers congrès réunirent des scientifiques et des spécialistes des grandes traditions religieuses pour débattre des relations entre science et foi. Les propos tenus lors de ces rencontres indiquent que les concepts de la physique quantique sont volontiers tenus pour homologues et non seulement analogues à ceux des mystiques orientales : le vide quantique est assimilé au vide taoïste, le mouvement subatomique à la danse de Shiva et la non-séparabilité quantique à l'unité du Yin et du Yang<sup>81</sup> (Fig. 31).



Fig. 31 : illustration tirée de F. CAPRA, *Le Tao de la physique*, 1985, p. 308

<sup>79</sup> Voir, à ce sujet, les propos très éclairants de ATLAN, H., dans *À tort et à raison. Intercritique de la science et du mythe*, Paris, Seuil, 1986, p. 149-173.

<sup>80</sup> Cf. la démonstration de KAPLAN, F., *Le paradoxe de la vie. La biologie entre Dieu et Darwin*, Paris, Le Découverte, 1994, chap. 2 et 3.

<sup>81</sup> Les actes des colloques de Cordoue et de Tsukuba sont tout à fait révélateurs à ce sujet. Cf. CAZENAIVE, M. (éd.), *Science et conscience, les deux lectures de l'univers*, Actes du colloque de Cordoue, Paris, Stock, 1980. CAZENAIVE, M., (éd.), *Science et symboles, les voies de la connaissance*, Actes du colloque de Tsukuba, Paris, Albin Michel, 1986.

La science aurait finalement redécouvert ce que les religions traditionnelles, les chamans et les extralucides enseignent depuis longtemps. Le réel extérieur approché par la science coïnciderait avec le monde psychique intérieur; physique quantique et mystique seraient deux approximations concordantes de la réalité ultime. La dérive herméneutique des théories scientifiques a suscité une vague de protestations dans la communauté des initiés. H. Atlan<sup>82</sup> ayant analysé en détail cette façon cavalière de jouer sur le flou du langage naturel pour établir des isomorphismes entre des niveaux de connaissance différents, nous n'y reviendrons pas, d'autant que nous ne sommes pas en mesure d'apprécier quantitativement l'ampleur de ces phénomènes.

La recomposition du sens qui se fait jour à travers les exemples cités montre à l'évidence que les nouvelles découvertes et les changements de paradigme qu'elles ont entraînés ne suffisent pas à expliquer le changement de ton observé, même s'ils en étaient une condition nécessaire. Les laboratoires ne sont pas étanches à l'air du temps; aussi les discours de vulgarisation produits par les scientifiques portent-ils la marque de la postmodernité. Ayant découvert les limites du réductionnisme épistémologique et les apories du positivisme en général, ayant subi le démenti de l'expérience et la critique des philosophes, les savants ne peuvent plus décréter que le réel est rationnel ni arguer que le progrès des connaissances contribue automatiquement au bien-être de l'humanité. Ils sont en quête de nouvelles légitimations de leurs pratiques et d'une nouvelle définition de la scientificité. Le *brain storming* actuel fait feu de tout bois : les sagesses et les gnosés antiques, les traditions philosophiques et religieuses, les anciens mythes et la littérature servent de réservoir d'idées. On aurait tort d'y voir un désaveu de la culture scientifique moderne, car les tendances de la pensée actuelle se caractérisent par un syncrétisme sans précédent des méthodes et des concepts. Faut-il alors monter aux barricades ? Crier à la trahison et tenter de restaurer une distinction claire entre le rationnel et l'irrationnel ? Tel est l'avis de J.-M. Lévy-Lebond, E. Schatzman, D. Terré-Fornacciari, ou J. Vauthier, par exemple<sup>83</sup>. Mais, si nous sommes effectivement dans une phase de restructuration des représentations sociales, une certaine confusion des disciplines et des genres de discours s'avère inévitable – comme dans l'Antiquité tardive et à la Renaissance.

### 2.3 Des récits mythogènes ?

L'homme a reconquis sa place au centre de l'univers en substituant à la toute-puissance de l'entropie la toute-complexité ou la toute-conscience. Le désenchantement fait place à l'émerveillement. Cependant, les artisans de ce renversement sémantique ont tendance à oublier que les théories scientifiques ne portent pas sur la réalité en soi, mais sur la connaissance que nous en avons. L'oubli des conditions de validité des théories et la relégation des postulats fondamentaux dans l'inconscient collectif sont des habitudes tellement courantes dans la démarche scientifique qu'elles passent inaperçues. Ne subsistent dans la « mémoire de travail » que les concepts en cours. Le risque que les métadiscours scientifiques actuels fassent office de nouveaux mythes n'est donc

<sup>82</sup> ATLAN, H., *À tort et à raison*, op. cit., 1986, p. 33-44 et chap. 6.

<sup>83</sup> LÉVY-LEBLOND, J.-M., *L'esprit de sel. Science, Culture, Politique*, Paris, Fayard, 1981 (Seuil/Points, 1984). SCHATZMAN, E., *La science menacée*, Paris, O. Jacob, 1989. TERRÉ-FORNACCIARI, D., *Les sirènes de l'irrationnel. Quand la science touche à la mystique*, Paris, Albin Michel, 1991. VAUTHIER, J., op. cit., 1991.

pas moindre qu'au temps de Newton ou de Comte. C'est la raison pour laquelle nous qualifions ces récits de mythogènes.

Cependant, pour accéder au titre de mythes vivants, les récits métascientifiques doivent être intériorisés par l'opinion publique. Or celle-ci se nourrit encore largement des conceptions héritées de la science classique. Cependant, les conditions nécessaires à la transformation des représentations symboliques que l'homme occidental contemporain se fait du monde, de la société et de lui-même sont, semble-t-il, réunies.

«L'homme a dû admettre qu'il était poussière d'étoiles et inscrire le big bang dans sa mythologie personnelle»<sup>84</sup>

Les récits de fins *naturelles* du monde occupent une place relativement modeste dans les nouvelles sagas de la vulgarisation scientifique. Ils se trouvent insérés dans une cosmodicée qui ne dérive plus du présent vers le futur, mais remonte du présent au passé originaire. Même les auteurs qui s'interrogent sur le devenir de l'univers ou de la vie terrestre fondent leurs propos sur l'histoire des origines de l'univers et de son évolution. Nous tenons là une première caractéristique des récits mythiques.

Face à l'éclatement et à la prolifération des connaissances, le besoin d'une perspective intégratrice, holiste, se fait clairement sentir. Celle-ci s'articule autour du concept d'auto-organisation, qui fait office de principe herméneutique susceptible de restaurer la cohérence du réel. Il n'est plus question de réduire le social au biologique, le biologique au chimique et le chimique au physique le plus élémentaire pour trouver leur dénominateur commun. Ce n'est plus un élément matériel mais un processus – une logique – qui sert de schème explicatif transdisciplinaire. Pour l'instant, cependant, il y a encore conflit d'interprétation entre ceux qui attribuent la complexification du réel au hasard (bridé ou non), faisant de la conscience une émergence de la matière, et ceux qui font d'une conscience universelle ou d'une Intelligence transcendante le moteur de la complexification. Monisme de la matière ou monisme de l'esprit, la quête est celle d'une *explication globale unique*<sup>85</sup> : autre trait caractéristique des mythes.

Les mythes antiques de l'origine disent l'ordre primordial et visent sa conservation. Les mythes des nouveaux commencements substituent un nouvel ordre au désordre et à l'injustice du monde ambiant. Les mythes de la fin mettent en garde contre un possible retour au chaos. En affirmant que le hasard est fécond, les récits actuels disent aussi l'ordre, mais un ordre potentiel, fragile et

<sup>84</sup> O'DY, S., «Le roman inachevé de l'Univers», *L'Express*, 3 avril 1992, p. 51.

<sup>85</sup> Les tentatives de D. Bohm pour réconcilier la matière et l'esprit sont un exemple typique de cette quête d'explication unique. À partir d'une interprétation causale de la théorie du champ quantique, Bohm réfléchit aux différentes conceptions de l'ordre en mathématique et en physique. Cela le conduisit à postuler l'existence d'un ordre implicite (caché), qui serait sous-jacent à l'ordre explicite (manifeste) de l'expérience ordinaire et de la physique classique. «Cet ordre "se déploie" pour former les deux ordres de la matière et de l'esprit, qui, suivant le contexte, auront une sorte d'indépendance relative de fonction. Pourtant, à un niveau plus profond, ils sont en fait inséparables, tout comme, dans le jeu vidéo, le joueur et l'écran sont unis par leur participation à un circuit commun. Dans cette optique, l'esprit et la matière forment deux aspects d'un tout, et ne sont pas plus dissociables que le fond et la forme.» BOHM, D. et PEAT, F.D., *La conscience et l'univers*, Monaco, Le Rocher, 1990, p. 178. (éd. orig. 1987, trad. C. Derblum). Pour Bohm, la texture ultime du monde serait indivise et dynamique. Il baptise «holomouvement» cette totalité inconnue et indescriptible dont procéderait toute entité perceptible. BOHM, D., *La plénitude de l'univers*, Monaco, Le Rocher, 1987 (éd. orig. 1980, trad. T. Unger). PEAT, D., *Synchronicity: The Bridge between Matter and Mind*, New York, Bantam, 1987.

non assuré. La science commence à apprivoiser le désordre et enrôle le hasard au service de la complexification. Mieux que de les conjurer ou de les nier – ce que faisaient respectivement la mythologie et la science classique –, elle les a domestiqués, voire finalisés : ordre et désordre, déterminisme et imprévisibilité font désormais système. Malgré cette différence de taille, les récits de vulgarisation destinés au grand public présentent, comme les anciens mythes, la caractéristique de mêler savoirs et spéculations, tout en se donnant pour une vérité factuelle. Nous avons déjà signalé le glissement sémantique qui résulte de l'application d'une théorie scientifique hors de son domaine de validité (extrapolation du deuxième principe de la thermodynamique à l'univers entier, extension du comportement des entités quantiques aux objets macroscopiques). Une autre extrapolation audacieuse consiste à tenir pour ecquise la continuité entre des théories qui ne sont pas encore unifiées : entre la mécanique quantique et la relativité générale, entre la thermodynamique des systèmes dissipatifs et la biologie cellulaire, entre l'astrophysique et l'une ou l'autre des théories de l'évolution, entre la théorie de l'information et la génétique, etc. Même s'il y a de fortes présomptions en faveur d'une unité du réel, l'interprétation qu'en donnent les différentes disciplines scientifiques n'est ni complète ni définitive. Or, dans les récits de vulgarisation scientifique, les hypothèses tournent souvent à l'affirmation, et les lacunes du savoir sont comblées par l'imagination, d'où l'impression d'un discours homogène. Cet effort de synthèse est un processus naturel et nécessaire à la santé mentale, à condition qu'il se donne pour ce qu'il est : une proposition de sens parmi d'autres et non un fait établi. *L'objectivation*, c'est-à-dire la projection sur le monde extérieur des contenus de la conscience, est également *un trait caractéristique de la pensée mythique*.

## Conclusion

Bauclage sur l'origine du cosmos, explication globale et objectivation sont trois traces du *mythos* qui s'insinue dans le *logos* de la vulgarisation scientifique. Faut-il en conclure que les nouvelles cosmologies sont dépourvues d'intérêt et qu'il n'y a vraiment pas lieu de se réjouir ?

*«Tel est aujourd'hui le pouvoir de la science sur l'imagination humaine, que la métascience peut se permettre de grandes libertés. N'étant pas gênée par l'expérimentation, qui discipline strictement toute science véritable, la métascience ne fait en général que prendre à la science et à la philosophie les notions dont elle a besoin et laisse de côté tout ce qui l'embarrasse. C'est ainsi qu'elle construit un énorme édifice qui, reposant sur la science, s'élève jusqu'au royaume de la spéculation (...). La métascience est à nos contemporains ce que le mythe et la légende étaient à nos ancêtres : le facteur culturel et intellectuel le plus puissant de l'époque. Elle a renversé des religions, changé la morale, révolutionné l'économie, faussé la politique, altéré les méthodes d'éducation et donné naissance à une vision de l'homme différente de toutes celles qui ont pu exister auparavant.»<sup>86</sup>*

Ce verdict, émanant du directeur de la revue américaine *Fortune*, date des années cinquante. Il trahit l'acception négative du mythe dont il reconnaît cependant la puissance. Aujourd'hui, certains écologistes, philosophes et savants iconoclastes qualifient la science elle-même de mythe, sans faire la distinction entre les théories scientifiques et leur vulgarisation. À leur insu

<sup>86</sup> DAVENPORT, R.W., *La dignité humaine*, Paris, Nouvelles Éd. Latines, 1958, cité par FESCHOTTE, P. in *Les illusionnistes. Essai sur le mensonge scientifique*, Lausanne, Éd. de l'Aire, 1985, p. 125-126.

probablement, ils renforcent la conception dépréciative du mythe qui a cours dans les sociétés modernes, ce qui les conduit à sous-estimer la valeur du message contenu dans les nouvelles cosmologies. Pourtant, ces récits disent, à l'instar des mythologies traditionnelles mais en des termes renouvelés, pourquoi l'homme et les êtres vivants sont mortels. C'est sur l'énoncé du problème de la mort et de la finitude que s'achèvera le présent chapitre, la question du mal étant reportée aux chapitres suivants.

Dans la perspective d'une évolution naturelle du monde, l'horizon de la fin se profile à divers niveaux : fin de l'univers, effondrement de la galaxie, extinction du Soleil, fin de la vie terrestre, disparition de certaines espèces. *D'après l'état actuel de nos connaissances*, la durée de vie des espèces semble bien inférieure à la durée de luminescence du Soleil, qui est elle-même beaucoup plus brève que celle du combustible universel. Il est donc vain de spéculer sur des crépuscules que l'espèce humaine ne sera peut-être plus là pour déplorer. À l'échelle temporelle de l'humanité, les seules fins à prendre en considération sont celles de l'individu et de l'espèce. C'est la limite naturelle au delà de laquelle le sort du cosmos ne saurait nous concerner. Les paléontologues ont montré de façon convaincante qu'il n'y a pas plus d'immortalité pour l'espèce que pour l'individu. La fin n'est d'ailleurs pas niée dans les récits qui nous occupent, à quelques exceptions près. Si certains savants tentent encore de l'exorciser par l'invocation du principe anthropique, d'autres font à la mort une place de choix dans l'aventure de la vie.

*«La mort offre une chance extraordinaire à la survie des espèces !»<sup>87</sup>*

*«La mort est le prix de la complexité»<sup>88</sup>*

Comme l'explique également Jacquard, les êtres unicellulaires, capables de se dédoubler à l'infini, sont virtuellement immortels. À moins d'une mutation, la vie se reproduit identique. Avec l'apparition de la procréation sexuée qui implique un brassage des gènes, la nature s'est mise à faire de l'inédit : chaque individu est unique, individué. Il ne transmet à ses descendants qu'une infime partie de lui-même. Mais le privilège de produire systématiquement de la diversité se solde par l'obligation de disparaître. Autrement dit : la finitude est la contrepartie de la procréation sexuée. Cette version moderne du mythe de la chute subvertit le sens de la mort. Celle-ci limite certes l'horizon individuel, mais ce n'est pas gratuit, dans la mesure où elle fait place à des êtres nouveaux<sup>89</sup>. *«L'individu n'est qu'une pierre, l'humanité est la cathédrale.»<sup>90</sup>* De même, les espèces s'éteignent parce qu'elles ne parviennent pas à s'adapter aux variations climatiques de leur biotope, ou parce qu'elles sont évincées par de nouveaux arrivants<sup>91</sup>. Seules survivent et prolifèrent celles qui supportent les nouvelles conditions de vie. *«Partout la mort secrète la vie»*, écrivait R. Clarke. Et comme la vie génère aussi la mort, vie et mort font système; l'une ne va pas sans l'autre. Ainsi naturalisée, la mort, individuelle ou collective, en est-elle pour autant devenue plus

<sup>87</sup> KAHN, A., «Les grandes énigmes de la matière vivante», *L'Événement du Jeudi*, 30 août-5 septembre 1990, p. 82-83 (propos recueillis par E. Gouslan).

<sup>88</sup> REEVES, H., *op. cit.*, 1986, p. 183.

<sup>89</sup> Ce fut par excellence l'argument des philosophes de l'histoire. On pourrait voir dans les récits de vulgarisation scientifique qui touchent à la finitude et à la mort une «naturalisation» de ces philosophies.

<sup>90</sup> JACQUARD, A., *Inventer l'homme*, Bruxelles, Éd. Complexe, 1984, p. 173.

<sup>91</sup> Certaines sortes de plantes ou d'animaux ont survécu inchangées depuis des millions d'années : bactéries, algues bleues, méduses, huîtres, etc., et même certains requins. Mais ce sont des exceptions.

acceptable ? Il est permis d'en douter<sup>92</sup>. Mais, par ailleurs, peut-on s'imaginer l'allure qu'aurait Gaïa si aucun des êtres qu'elle a portés depuis l'émergence de la vie n'était décédé ? Tout serait-il donc pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles ?

La deuxième partie du premier chapitre a clairement répondu par la négative à cette question. Ceux qui soupçonnent les nouveaux discours de vulgarisation scientifique d'avoir, une fois de plus, évacué la question de la finitude humaine seront vite détrompés. Ces mêmes savants qui réenchangent nos conceptions du monde nous avertissent que la planète est malade, que les espèces s'éteignent à un rythme accéléré, que l'humanité court tête baissée au suicide. Le danger ne viendrait pas d'abord de la nature, mais de l'homme. Constat paradoxal, puisque l'homme est aussi un produit de la nature : son «*chef-d'œuvre de complexité*» ! Serions-nous victimes d'un effet pervers de l'évolution ? En se dédoublant, la question de la finitude s'est bel et bien déplacée. Les fins naturelles donnent certes à penser, mais les scénarios d'apocalypse dont l'homme pourrait se faire l'agent sont devenus le souci prioritaire des sociétés postindustrielles. L'invitation au festin de la complexité s'accompagne d'une mise en garde : complexité et fragilité vont de pair. Il y a donc lieu de s'inquiéter. Les sirènes de la vulgarisation scientifique ont d'ailleurs propagé l'alarme dans toute la société. L'angoisse monte. Demain l'apocalypse ? Après-demain peut-être, mais au chapitre suivant déjà, sans aucun doute.

#### Notice technique

Les quatre chapitres précédents comportaient chacun une première partie théorique, présentant le genre littéraire en question, et une seconde partie appliquée à la thématique de la fin. La suite de l'ouvrage porte sur le genre apocalyptique, central pour notre propos; sa présentation sera répartie sur plusieurs chapitres :

- le chapitre 5 donne un aperçu de l'apocalyptique antique, juive et chrétienne;
- le chapitre 6 examine les scénarios de fin du monde à cause humaine à la lumière du paradigme apocalyptique;
- Le chapitre 7 fait état des positions de quelques théologiens et milieux d'Église contemporains, en matière d'apocalyptique et d'eschatologie.

<sup>92</sup> Sur cette question, cf. DUBIED, P.-L., *L'angoisse et la mort*, Genève, Labor et Fides, 1991.

## Intermèdes à choix

«À l'origine, allez savoir pourquoi et comment, Dieu inventa le temps, et, du coup, inventa l'ennui.  
Car le temps qui passe  
Quand rien ne se passe  
À la longue ça lasse.

Pour remplir l'immense vide de la durée qui sans fin s'étire, Il inventa des objets, des électrons, des galaxies, des neutrons, des trous noirs. Et tout cela parcourait l'espace, resplendissait, rayonnait, en respectant scrupuleusement les lois qu'Il avait édictées. Pas l'ombre d'une indiscipline dans cette troupe docile. Et il s'ennuyait de plus en plus. "Ce qu'il me faudrait, pensait-Il, c'est, de temps à autre, une surprise." Mais essayez donc de surprendre quelqu'un qui, par définition, sait tout, est au courant de tout ! Sans désespérer, Il vint tenter quelques expériences dans un petit coin retiré, au bord de l'une des innombrables galaxies. Là, Il inventa des objets capables de faire des doubles d'eux-mêmes, de se reproduire; mais ils avaient beau se multiplier, ils étaient tous identiques. "Que c'est ennuyeux !" constata-t-Il.

Puis Il donna, à certains de ces reproductibles, le pouvoir de s'y mettre à deux pour en faire un troisième; chaque fois, le troisième était nouveau. "Enfin de la diversité, pensa-t-Il, et facilement, sans que J'aie à me mettre en trais d'imagination." Mais chaque être nouveau, Lui qui sait tout pouvait le prévoir avant même qu'il existât. Rien, jamais, d'inattendu.

Enfin un jour, un être apparut qui lui sembla étrange, et pour tout dire un peu raté. Pour compenser, étant en humeur de plaisanter, Il lui accorda un pouvoir qu'il n'avait donné à aucun autre : le pouvoir de s'attribuer à lui-même des pouvoirs. Par précaution cependant Il marqua des limites : "Tu ne feras pas ceci, pas cela."

Et dans cet univers docile, soumis, respectueux, la divine surprise se produisit; celui qui avait interdiction de manger le fruit désobéit et mangea le fruit. Alors Dieu ressentit un immense plaisir. Il fut illuminé d'un large sourire : "Quel merveilleux créateur Je suis; voilà qu'une de mes créatures est capable de créer !"

Et rassuré, certain que l'ennui n'aurait plus de prise sur ce petit coin de l'univers, Il le laissa aux soins des hommes et s'en alla au loin s'occuper d'autre chose."<sup>93</sup>

A. Jacquard

«Tu te joues de la matière, ô démiurge, ou peut-être y es-tu inclus ? En es-tu la face cachée, que d'aucuns appellent Esprit ? Dès le début tu la compliques, de manière à faire apparaître la vie, et tu épuiseras toutes les possibilités de la masse obscure que tu pétris. La création de mécanismes parfaitement viables et efficaces ne t'arrête pas, tu vas plus loin, toujours dans la voie de la complication croissante, en oubliant les organismes simples qui fonctionnaient bien pourtant, comme s'ils ne t'intéressaient plus. (...)

Mais tu es toujours à l'œuvre sur un champ de bataille ou l'autre, cherchant à faire émerger le cerveau capable de conscience totale. La tâche est rude, tu échoues souvent près du but. Mais voilà que du côté des primates se présente l'ouverture que tu cherchais. Tu accours alors, ô démiurge, tu ouvres au grand cerveau qui va naître tous les canaux d'information dont tu disposes et l'évolution, s'accéléralant formidablement, va construire l'homme ...

Qui es-tu donc, comment faut-il t'appeler ? Poussée interne de la matière, élan vital, idée organo-formatrice ? Notre naïveté n'adore plus le dieu Hasard, et les anciens problèmes que nous pensions supprimés grâce à un artifice de langage, nous écrasent à nouveau. Rien n'explique l'évolution pour l'instant et nous n'y voyons que la poussée vers la complication que les biogénètes distinguent déjà dans leurs cornues au stade prébiotique, et qui continuera sans trêve pendant les centaines de millions d'années ...

La matière ne peut que créer la vie, elle remplira son rôle par tous les moyens : seul point dont nous soyons à peu près sûrs. Mais Gödel nous a appris que les mathématiques ne pouvaient trouver leur fondement en elles-mêmes mais dans une synthèse plus vaste. Sans doute en est-il de même pour la biologie ...

C'est pourquoi tu nous abandonnes ici, subtil démiurge, au seuil de la métaphysique ..."<sup>94</sup>

R. Chauvin

<sup>93</sup> JACQUARD, A., *L'héritage de la liberté*, Paris, Seuil, 1986, p. 205-206.

<sup>94</sup> CHAUVIN, R., *La biologie de l'esprit*, Monaco, Le Rocher, 1985, p. 215-216.

*«L'Apocalypse veut tout, tout de suite : la révolution obtient peu – lentement et durement. Le danger est que tout homme porte en soi-même le désir d'une apocalypse. Et que, dans la lutte, ce désir, passé un temps assez court, est une défaite certaine, pour une raison très simple : par sa nature même, l'Apocalypse n'a pas de futur.»<sup>1</sup>*

André Malraux

---

<sup>1</sup> MALRAUX, A., *L'espoir*, Paris, Gallimard, 1937, p. 140.

## Chapitre 5

# RÉVÉLATIONS JUDÉO-CHRÉTIENNES SUR LA FIN

### Sommaire

Ce chapitre est consacré au genre apocalyptique qui a fleuri dans l'Antiquité. L'ampleur du sujet a motivé le choix de limiter le propos à ce qui fait la spécificité du phénomène apocalyptique. La comparaison avec d'autres courants sert d'introduction à la caractérisation de l'apocalyptique comme genre littéraire. Quelques éléments des recherches sociohistoriques viennent ensuite compléter l'approche morphologique. Enfin, les prophéties apocalyptiques sont examinées du point de vue de leur doctrine théologique.

La seconde partie porte plus spécifiquement sur les représentations de la fin dans le Nouveau Testament, dans l'intention de souligner leur parenté avec les attentes juives et de spécifier ce qui les en distingue.

La conclusion de cette enquête débouche sur l'énoncé des caractéristiques associées aux prophéties apocalyptiques sur la fin des temps, caractéristiques qui serviront ensuite de référence à l'analyse des scénarios contemporains.

### Argument

Selon les mythes cosmogoniques des civilisations antiques, le monde des hommes était issu de la disparition de mondes antérieurs, peuplés de dieux, de géants et d'animaux fabuleux. Unique, comme dans la Genèse biblique, ou périodique, comme chez Hésiode, la fin cataclysmique était située dans le passé; elle avait débouché sur l'apparition d'une nouvelle race ou d'une nouvelle période de l'histoire.

L'idée d'une fin du monde future et définitive surgit au Proche-Orient, quelques siècles avant l'ère chrétienne, et trouve son expression privilégiée dans la littérature apocalyptique juive. Conception linéaire du temps, finitude du monde et promesses de salut s'amalgamèrent pour donner naissance aux révélations prophétiques sur la fin des temps. Cette conjonction particulière suscita une herméneutique de l'actualité, dans laquelle les événements futurs, à la fois redoutés et espérés, jetaient une lumière nouvelle sur l'histoire et sur le problème du mal.

C'est, à notre avis, dans ces anciens textes qu'il faut chercher la source lointaine des représentations actuelles de la fin du monde, qu'il s'agisse des prédictions apocalyptiques émanant de cercles religieux ou des scénarios profanes de catastrophe irrémédiable, susceptible d'être provoquée par l'espèce humaine. Pour mettre cette hypothèse à l'épreuve, nous proposons un détour par les apocalypses antiques – leur forme littéraire, leur fonction, leurs prédicats. Le recours à la littérature apocalyptique juive et à sa reprise dans le christianisme naissant servira, dans les chapitres ultérieurs, de référence à l'appréciation des discours alarmistes contemporains.

## I. APOCALYPSE ET APOCALYPTIQUE

Étymologiquement, le terme «apocalypse» signifie «révélation», «dévoilement». Dans le langage courant, il n'évoque guère davantage qu'un cataclysme d'une ampleur exceptionnelle. Pour les adeptes du christianisme, «apocalypse» désigne le dernier livre de la Bible et les conceptions de la fin des temps qui lui sont associées. Pour les théologiens, l'apocalyptique recouvre une réalité littéraire, historique, politique, religieuse et sociale complexe. Grâce à l'intense activité de traduction et d'édition critique déployée par les spécialistes, la littérature apocalyptique est aujourd'hui accessible au public. Depuis le milieu du siècle, elle a fait l'objet d'études savantes et de très nombreux commentaires.

Qu'est-ce que l'apocalyptique ? Cette question fit l'objet de nombreux débats tout au long du siècle. Même à l'heure actuelle, il n'y a pas accord entre les spécialistes sur la définition de l'apocalyptique (cf. Fig. 32)<sup>2</sup>. Cela tient à divers facteurs, le premier étant l'hétérogénéité de la collection apocalyptique. Sa diversité provient, d'abord, de la très longue période pendant laquelle ce genre a fleuri : du II<sup>e</sup> siècle avant au II<sup>e</sup> siècle après J.C. pour l'apogée, mais il faut étendre la fourchette temporelle du IV<sup>e</sup> siècle avant au IV<sup>e</sup> siècle après J.C. pour embrasser toute l'étendue du phénomène apocalyptique antique. À la durée s'ajoute l'extension géographique d'un phénomène qui s'est propagé du Moyen-Orient à tout le bassin méditerranéen, passant d'une langue et d'une culture à l'autre. Un troisième facteur tient à l'état souvent fragmentaire des textes, qui nous sont parvenus sous la forme de copies – partiellement remaniées – d'originaux perdus. Il est parfois difficile sinon impossible de déterminer la date de leur rédaction, leur lieu et leur langue d'origine. Les présupposés herméneutiques avec lesquels sont abordés les textes constituent une quatrième source de divergence des interprétations. Faut-il en effet considérer l'apocalyptique comme un genre littéraire, comme une théologie ou comme un mouvement socio-religieux conditionné par les circonstances historiques ?<sup>3</sup> Selon l'interprétant choisi, la délimitation et la classification du corpus apocalyptique changent, ce qui entraîne des différences dans la caractérisation du phénomène apocalyptique. Enfin, un cinquième facteur, idéologique, a longtemps nui à une étude sereine des textes. Il s'agit du préjugé négatif à l'égard de l'apocalyptique, qui ne date pas des Lumières, mais remonte aux premiers siècles de notre ère. Après la défaite de Bar-Koschba (134 ap. J.C.), les milieux rabbiniques rejetèrent ces écrits dont les prophéties eschatologiques ne s'étaient pas réalisées. De même, les autorités ecclésiastiques chrétiennes ont, dès la deuxième moitié du II<sup>e</sup> siècle, censuré les textes apocalyptiques, suspects d'alimenter les hérésies. Cela explique pourquoi le genre apocalyptique, attesté dans les écrits tardifs de l'Ancien Testament et dans le corpus néotestamentaire, se trouve cependant mieux représenté dans la littérature extracanonique, juive et chrétienne.

<sup>2</sup> Pour un exposé des difficultés liées à la quête d'une définition, cf. ROCHAS, G., «Qu'est-ce que l'apocalyptique ?», *Science et Esprit* 1984/36, p. 273-286. SACCHI, P., «Jewish Apocalyptic and its History», *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, Supplement Series 20, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990, p. 13-26 et 35-42.

<sup>3</sup> Pour une revue de la question, cf. MURPHY, F.J., «Apocalypses and Apocalypticism : The State of the Question», *Currents in Research : Biblical Studies* 1994/2, p. 147-179.

# Définitions de l'apocalyptique

«Il s'agit d'une littérature qui prétend apporter une révélation, une connaissance secrète du passé, du présent et du futur, sous l'inspiration de Dieu et qui donc aboutit fatalement à l'annonce précise de la fin.»  
P. PRIGENT, "Apocalypses et Apocalypstique", in *Études biblique et Judaïsme*, Strasbourg, Faculté de Théologie Catholique, 1973, p. 127.

«L'apocalypstique n'est qu'une forme particulière de la conception eschatologique. Elle y ajoute l'idée qu'il est possible de se représenter à l'avance le drame cosmique de la disparition du monde présent et de l'apparition du monde nouveau.»  
M. GOGUEL, "Eschatologie et apocalypstique dans le christianisme primitif", in *Revue de l'histoire des Religions*, 1932/105, p. 362.

«It may be defined as the dualistic, cosmic, and eschatological belief in two opposing cosmic powers, God and Satan (or his equivalent); and in two distinct ages - the present, temporal, and inevitably evil age under Satan, who now oppresses the righteous but whose power God will soon act to overthrow; and the future, perfect and eternal age under God's own rule, when the righteous will be blessed forever.»  
M. RIST, "Apokalypstik", in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, Mohr, 1957, vol. I, p. 157.

«Genre littéraire qui présente, à travers des symboles typiques, des révélationes soit sur Dieu, soit sur les anges ou les démons, soit sur leurs partisans, soit sur les instruments de leur action.»  
J. CARIGNAC, "Qu'est-ce que l'apocalypstique? Son emploi à Qumrân", *Revue de Qumrân*, 1979/10, p. 20.

«Apocalypse is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial, insofar as it involves another supernatural world.»  
J.J. COLLINS, "Apocalypse: The Morphology of a Genre", *Semeia* 1979/14, p. 9.

«Unter Apokalypstik versteht man eine Gottes-, Menschen- und Weltanschauung, in der alles Sichtbare und alles traditionell Geglaubte radikal und erregt dem bald zu erwartenden Umsturz der Zeiten zu Gericht, Verwerfung und Vollendung zu- und untergeordnet wird.»  
J.J. PETUCHOWSKI et C. THOMA, *Leitikon der jüdisch-christlichen Begegnung*, Freiburg im Breisgau, 1969, 21a.

«On nomme traditionnellement apocalypse une révélation à deux faces où le triomphe du mal anticipe la régnée d'un bien infini. Interpréter le néfaste sous bénéfice d'une sous-jacente connaissance salvatrice revient à se poster en biblique Apocalypse.»  
André GLUCKSMANN, *Le X<sup>e</sup> commandement*, Flammarion, 1991, p. 37.

«In form, an apocalypse is an autobiographical prose narrative reporting revelatory visions experienced by the author and structured to emphasize the central revelatory message. The content of an apocalypse is the communication of a transcendent, often eschatological perspective on human experience. In function, an apocalypse legitimates the transcendent authority of the message by mediating a new revelatory experience for the audience to encourage them to modify their cognition and behavior in conformity with transcendent perspectives.»  
D.E. AUNE, "The Apocalypse of John and the Problem of Genre", *Semeia* 1986/36, p. 65.

«Apokalypsen sind literarische Werke, die inhaltlich dadurch gekennzeichnet sind, dass sie das in ihnen Dargestellte als "himmlisch geöffnetbar" ausweisen, wobei das gesamte Werk - insbesondere auch in seinem literarischen Rahmen - auf diesen Aspekt des "himmlischen Geöffnetbar" abgestellt ist.»  
H. STEGMANN, "Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalypstik", in *Apocalypsticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, Mohr, 1989, p. 528.

«Der Begriff "Apokalypstik" stammt aus der griechischen Sprache und bedeutet "Offenbarung". Er bezeichnet heute vor allem eine religiöse Bewegung, in der "Offenbarung" eine besondere Rolle spielt, eine Bewegung innerhalb des sogenannten Spätjudentums. Dieses Judentum, dessen religiöse Dokumente im allgemeinen nicht mehr in den hebräischen Kanon des Alten Testaments aufgenommen wurden, ist vom 3. vorchristlichen Jahrhundert an bis in die neusteamtliche Zeit anzuerkennen.»  
W. SCHMITHALS, *Die Apokalypstik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, p. 9.

«A group of writings concerned with the renewal of faith and the recording of life on the basis of a vision of a prototypical heavenly order revealed to a religious community through a seer. The author tends to relativize the significance of existing realities by depicting how they are about to be superseded by God's universal reign in an eschatological event that can neither be hastened nor thwarted by human efforts, but which will unfold, true to an eternal plan, as the result of divine action.»  
P. D. HANSON, *Old Testament Apocalyptic*, Nashville, Abingdon Press, 1987, p. 27-28.

Fig. 32

Pour dégager les caractéristiques de l'apocalyptique juive, les chercheurs ont travaillé par approximations successives. Ils ont d'abord cherché à repérer ce qui distingue le courant apocalyptique des traditions vétérotestamentaires dont il a pris la relève, d'une part, et ce qui l'apparente aux littératures étrangères, d'autre part. Cette délimitation par les marges a permis de travailler sur un corpus de textes majoritairement considérés comme apocalyptiques et de les comparer entre eux pour procéder à une caractérisation du genre «apocalypse».

## 1.1 Comparaison avec d'autres genres littéraires

Par certains aspects, tant formels que matériels, l'apocalyptique s'apparente à la sagesse; par d'autres, elle se rattache à la prophétie.

### À la sagesse

rôle de la connaissance/intelligence  
pessimisme à propos du monde  
déterminisme de l'histoire  
place accordée à la cosmologie  
insistance sur le Dieu créateur  
individualisme et universalisme  
caractère littéraire et érudit

### À la prophétie

importance des visions  
accent sur le péché des hommes  
attente imminente du salut  
place centrale de l'eschatologie  
insistance sur le Dieu juge  
dualisme moral  
implantation populaire

Dans les années soixante, G. von Rad<sup>4</sup> se fit le principal défenseur d'une origine sapientiale de l'apocalyptique, sur la base des arguments suivants :

- les rédacteurs anonymes des écrits apocalyptiques sont des érudits qui transmettent leur savoir par écrit, comme les sages;
- l'universalisme et l'individualisme proviennent de la sagesse qui cherche à rendre compte de l'ordre des choses et des événements;
- la sagesse, comme l'apocalyptique, s'intéresse à la cosmologie, à la zoologie, à la botanique, à l'angélogie, aux mystères célestes;
- la conception déterministe de l'histoire correspond à la façon de penser l'histoire dans la sagesse orientale;
- la sagesse et l'apocalyptique cherchent à fonder l'espérance en Dieu face au mal qui prévaut dans le monde : leur préoccupation commune est la théodicée\*.

Les objections que Ph. Vielhauer, P. von der Oster-Sacken, W. Schmithals ou P.D. Hanson ont élevées à l'égard de ces thèses étaient d'une part méthodologiques<sup>5</sup> et portaient d'autre part sur les trois dernières thèses, à savoir le rôle du déterminisme, de la théodicée et de la cosmologie dans l'apocalyptique. Ces objections peuvent être résumées ainsi :

<sup>4</sup> VON RAD, G., *Theologie des Alten Testaments*, tome 2 : *Die prophetischen Überlieferungen Israels*, München, Kaiser, 1960, p. 314ss.

<sup>5</sup> G. von Rad a comparé des écrits apocalyptiques tardifs et des productions datant de l'apogée de la prophétie pour déclarer qu'ils n'avaient rien de commun; il a rapproché des thèmes isolés de l'apocalyptique et des caractéristiques générales de la sagesse. Ces procédés n'étaient pas acceptables par une critique théologique rigoureuse (Cf. HANSON, P.D., *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia, Fortress Press, 1975. p. 402-403. VON DER OSTER-SACKEN, P., *Die Apokalypik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit*, München, Kaiser, 1969. SCHMITHALS, W., *Die Apokalypik. Einführung und Deutung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973).

– La sagesse enseigne que chaque chose vient en son temps : Dieu a tout ordonné au rythme des saisons et tout prévu dans les moindres détails. Il n'est donc pas possible à l'homme de changer quoi que ce soit à son destin (Qo 3,19-21; Jb 38,10; Ps 104,5-9). Il ne saurait y avoir de véritable futur, d'imprévisible ou d'inédit (Qo 1,9; 3,15; Ps 139,13-16). Cette conception fataliste de l'histoire incite le sage à se tourner vers le présent, à s'accommoder des aléas de la vie et à craindre Dieu pendant le temps qui lui est accordé sur cette terre. Les apocalypticiens, au contraire, refusent la clôture du présent sur lui-même. Pour eux, le cours de l'histoire ne se déroule pas selon un plan incompréhensible de Dieu ni avec sa bénédiction, mais contre son gré. Le monde va si mal que Dieu ne pourra qu'assouvir sa colère contre les impies, en intervenant pour rétablir son droit et faire justice aux fidèles. Le déterminisme revêt dans l'apocalyptique une autre fonction que dans la sagesse.

– Face au mal, le sage avoue son ignorance, car il admet les limites de son intelligence (Jb 38-42), ce qui ne l'empêche pas de croire que Dieu a voulu tout ce qui arrive, y compris le malheur. L'apocalyptique rend compte autrement du mal qui sévit : entre les forces du bien et celles du mal, une lutte à mort est engagée. Provisoirement, Dieu laisse Satan dominer la terre, mais il n'abandonnera pas définitivement ses créatures. Une intervention divine est attendue dans un futur proche. C'est l'eschatologie et non la théodicée<sup>6</sup> qui sous-tend toute la pensée apocalyptique. La sagesse ne constituerait donc pas la source principale d'inspiration de l'apocalyptique, quand bien même les rédacteurs d'apocalypses en amalgamèrent certains traits à leur vision du monde.

– La sagesse juive s'intéresse à l'ordre éternel de la nature, déterminé une fois pour toutes à la création du monde (Ps 148,1-6; Jb 38 et 39; Pr 8,22-31). L'apocalyptique s'intéresse aussi aux astres et aux différents cieux, mais c'est pour souligner le contraste entre l'ordre de la nature, soumise à la volonté de Dieu, et le désordre qui règne sur terre par suite du péché des humains; l'apocalyptique fait du cosmos non seulement la scène mais encore l'objet d'un drame : le problème du mal et le jugement des nations concernent le monde entier. La sérénité de la sagesse contraste avec la fièvre apocalyptique.

– La conception dualiste des deux éons\* est étrangère à la sagesse alors qu'elle fonde la compréhension apocalyptique de l'existence.

Ces objections entendaient souligner ce qui démarque l'apocalyptique de la tradition sapientiale et l'apparente à la prophétie<sup>7</sup>. Depuis, de nombreuses études ont contribué à clarifier les liens entre la prophétie et l'apocalyptique. Les exégètes se sont surtout intéressés aux livres d'*Ésaïe*, *Ézéchiel*, *Daniel*, *Joël*, *Amos*, *Zacharie* et *Malachie*.

Le livre d'*Ésaïe* est significatif du glissement progressif vers l'apocalyptique, par réutilisation des matériaux à disposition et par corrections successives du message originel<sup>8</sup> : relecture deutéronomique au temps de l'exil, relecture

<sup>6</sup> Il est exact que les apocalypticiens ne cherchent pas d'abord à justifier la bonté de Dieu en réfutant les arguments – tirés de l'existence du mal – qui la mettent en question. Cependant, le problème du mal et du malheur occupe une place centrale dans l'eschatologie apocalyptique. Aussi, n'est-il pas opportun d'opposer théodicée et eschatologie (voir ci-dessous les § 1.2.1 et 1.4.3)

<sup>7</sup> À l'époque, l'état de la question et les différentes écoles d'interprétation furent clairement présentés par KOCH, K., dans *Ratlos vor der Apokalyptik ?*, Gütersloh, Gütersloher Verlag G. Mohn, 1970.

<sup>8</sup> Cf. ANDERSON, B.W., «The Apocalyptic Rendering of the Isaiah Tradition», in NEUSNER, J.,

nationaliste au Ve siècle puis retouches apocalyptisantes à l'époque hellénistique. Ces remaniements vont de pair avec l'adjonction de matériaux nouveaux (*Deutéro-* et *Trito-Ésaïe*). La situation hautement conflictuelle de l'époque postexilique donne à penser que le présent est dominé par le mal; aussi le jugement de Dieu va-t-il s'abattre sur les ennemis d'Israël (oracles des chapitres 56-66). Les fidèles seront délivrés et entreront dans une ère paradisiaque (nouveaux cieux et nouvelle terre: Es 65,17 et 66,22). L'apocalypse des chapitres 24-27, insérée tardivement dans le *Proto-Ésaïe*<sup>9</sup>, reprend les images traditionnelles du Dieu combattant et du Jour de Yahvé<sup>10</sup> pour dévoiler le combat entre le bien et le mal qui se joue en filigrane des événements historiques.

Le livre d'*Ézéchiel* annonce successivement le jugement de Juda et de Jérusalem, le jugement des nations étrangères et enfin le salut d'Israël. Il comporte quatre grandes visions (1,1-3,14; 8,1-9,11; 10,1-22 à 11,22-25; 40 à 48). L'imminence du jugement, le discours métaphorique, la rétrospective historique et la vision finale sont autant de traits caractéristiques de l'apocalyptique. Le livre de *Zacharie*, qui selon H. Gese<sup>11</sup> occupe une position intermédiaire entre la prophétie et l'apocalyptique, contient lui aussi divers motifs typiques de l'imagerie apocalyptique: les chevaux (Za 1,7-13), l'importance des vêtements (Za 3,1-5), la prostituée (Za 5,5-11), le dualisme entre le bien et le mal (Za 10,3-12), l'annonce du jour du Seigneur (Za 14). Si le livre de *Daniel* a longtemps été considéré comme le seul écrit apocalyptique de l'Ancien Testament, les études des trente dernières années l'ont définitivement sorti de son isolement!

Dans sa remarquable étude de quarante-quatre récits de vision, K. Koch trace la filiation des prophéties aux apocalypses, sans masquer la discontinuité entre les deux genres. Il conclut de son analyse que l'apocalyptique a emprunté au prophétisme la forme des récits de vision et nombre d'éléments thématiques pour développer une conception du monde et une compréhension spécifique du rapport entre l'homme et Dieu, qui va bien au delà de la prophétie<sup>12</sup>. De même, à propos du motif de l'inspiration, A. Piñero-Saenz a montré que l'apocalyptique s'inscrit dans la tradition du prophétisme, tout en assimilant des éléments étrangers. Les influences de l'hellénisme et de la sagesse mantique sont indéniables, en particulier dans l'accentuation de l'aspect mécanique de l'inspiration et dans la dissociation de l'âme et du corps. Toutefois, l'inspiration apocalyptique s'inscrit bien dans la descendance de l'inspiration pratiquée par

---

BORDEN, P., FRERICH, E.S., HORSLEY, R.A. (éds), *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, p. 17-38. VERMEYLEN, J., *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique*, Paris, Gabalda, 1977/78.

<sup>9</sup> VERMEYLEN J., «La composition littéraire de l'Apocalypse d'Isaïe (Is 24-27)», *Ephemerides theologicae lovanienses*, 1974, p. 5ss.

<sup>10</sup> Cette expression, propre aux textes prophétiques, ne se rapporte pas nécessairement au futur. Elle peut qualifier des événements passés: défaites ou victoires, comprises comme jugements de Dieu sur Israël ou sur ses ennemis. C'est seulement après l'exil que cette expression aurait pris un sens eschatologique, avec une extension cosmique de la colère de Yahvé. Cf. VAN CANGH, J.-M., «Temps et eschatologie dans l'Ancien Testament», in LEUBA, J.-L. (éd.), *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris, Cerf, 1994, p. 20-26.

<sup>11</sup> GESE, H., «Anfang und Ende der Apokalyptik dargestellt am Sacharjabuch», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1973/70, p. 20-49.

<sup>12</sup> KOCH, K., «Vom prophetischen zum apokalyptischen Visionsbericht», in HELMHOLM, D. (éd.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979, édition revue et complétée), Tübingen, Mohr, 1989, p. 413-446.

les confréries de prophètes préexiliques<sup>13</sup>. Les récits de songe ou de vision auraient ouvert la voie aux grandes fresques symboliques de l'apocalyptique.

Le double héritage de la sagesse et de la prophétie laisse cependant inexpliqués certains traits du genre apocalyptique. La présence de motifs inconnus du judaïsme préexilique – périodisation de l'histoire, prophéties *ex eventu*, séparation de l'âme et du corps, voyages dans l'au-delà, résurrection des corps ou fin cataclysmique du monde – suggèrent l'influence des cultures environnantes.

Les orientalistes ont identifié toute une gamme de motifs et de formes littéraires (cf. Fig. 33) qui persisteront durablement dans la littérature apocalyptique et qui peuvent être considérés comme les prototypes du genre.

## 1.2 Influences externes su judaïsme

### *Mésopotamie, Canaan et Phénicie*

Les littératures sumérienne, ougaritique et phénicienne connaissent le thème du voyage dans l'au-delà, au pays des morts<sup>14</sup>. Les Phéniciens semblent avoir développé l'idée de résurrection et de vie éternelle<sup>15</sup>. Cependant, il n'y a ni attente eschatologique, ni visions ou révélations.

Dans la collection des tablettes cunéiformes provenant de la bibliothèque d'Assurbanipal se trouvent quelques textes groupés sous la dénomination de «prophéties akkadiennes» (tous antérieurs à la fin du VII<sup>e</sup> siècle avant J.C., à l'exception d'un fragment catalogué comme séleucide). On y trouve des prophéties *ex eventu*<sup>16</sup>, l'ébauche d'une périodisation de l'histoire, l'attente d'une ère de paix et de justice sur terre. Cependant, l'absence de visions ou de descriptions d'un monde sumaturel, le langage peu imagé et la structure des récits les distinguent de l'apocalyptique juive.

### *Égypte*

L'Égypte a pu fourmir à l'apocalyptique juive le très ancien motif du roi-sauveur et le genre des lamentations<sup>17</sup>, quaique celui-ci puisse aussi provenir de Mésopotamie. Pendant plus d'un millénaire, les Égyptiens ont exprimé l'expérience du malheur dans les catégories mythiques de l'ordre et du chaos, excluant toute perspective eschatologique. C'est seulement après avoir subi une forte acculturation et perdu tout espoir de retour au passé que l'Égypte a produit une littérature prophétique, dont la *Prophétie de Néferti*, les *Oracles de l'agneau*

<sup>13</sup> PIÑERO-SAENZ, A., «Les conceptions de l'inspiration dans l'apocalyptique juive et chrétienne (VI<sup>e</sup> s. av. J.-C. – III<sup>e</sup> s. ap. J.C.)», in KAPPLER, C. (éd.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Paris, Cerf, 1987, p. 157-181; «Les conceptions de l'inspiration dans les pseudépigraphes de l'Ancien Testament», in *La littérature intertestamentaire*, Colloque de Strasbourg 1983, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 29-41.

<sup>14</sup> BOTTÉRO, J., «Le pays-sans-retour», in KAPPLER, C. (éd.), *op. cit.*, 1987, p. 55-82.

<sup>15</sup> RIBICHINI, S., «Traditions phéniciennes chez Philon de Byblos : une vie éternelle pour des dieux mortels», in KAPPLER, C., *op. cit.*, 1987, p. 114.

<sup>16</sup> La démarche semble relever d'une activité déductive et spéculative, et la proximité de genre avec la littérature divinatoire ou chronologique a été relevée. Cf. HEINTZ, J.G., «Note sur les origines de l'apocalyptique judaïque à la lumière des prophéties akkadiennes», in RAPHAËL, F. (éd.), *L'apocalyptique*, Paris, Geuthner, 1977, p. 80-81. RINGGREN, H., «Akkadian Apocalypses», in HELLHOLM, D. (éd.), *op. cit.*, 1989, p. 379-386.

<sup>17</sup> ASSMANN, J., «Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten», in HELLHOLM, D. (éd.), *op. cit.*, 1989, p. 347-348.

et du potier<sup>18</sup> sont les premiers représentants connus (III<sup>e</sup> siècle av. J.C.<sup>19</sup>). Les oracles connaissent la division de l'histoire en périodes et le prophétisme *ex eventu*; ils annoncent des bouleversements cosmiques (obscurcissement du soleil et inversion des saisons) et le venue d'un libérateur. Le caractère apocalyptique de cette veine littéraire est allé s'accroître, comme l'attestent la *Chronique démotique* et le 3<sup>e</sup> livre des *Dracles sibyllins*, dont le style est très proche du livre de *Daniel*.

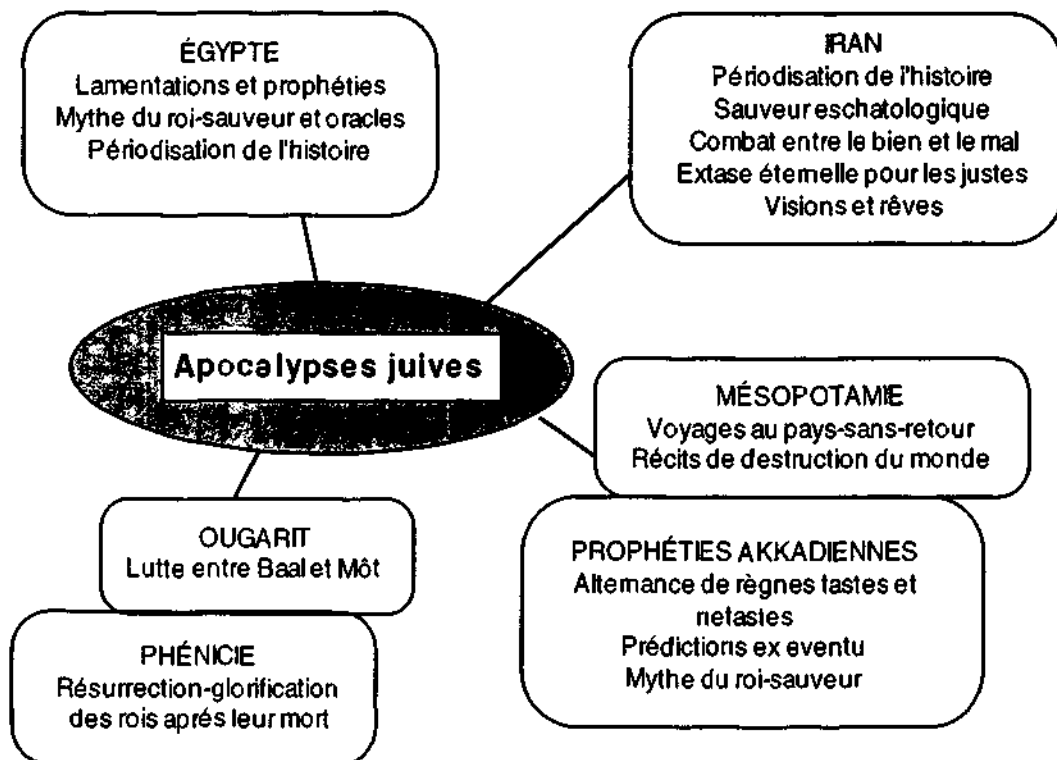


Fig. 33 : Influences étrangères possibles sur l'apocalyphe juive

### Iran

Frappés par les analogies entre le *Bahman Yast* et le livre de *Daniel*, les historiens des religions ont avancé les arguments suivants en faveur d'une influence iranienne sur le judaïsme :

- la doctrine des quatre règnes est antérieure au livre de *Daniel*;
- l'apocalyphe zervanite précède la rédaction du livre de *Daniel* puisqu'elle est rapportée par Théopompe de Chios<sup>20</sup>, un contemporain d'Alexandre le Grand;
- l'apocalyphe juive ne s'est développée qu'après l'exil à Babylone, c'est-à-dire suite à un contact direct avec les Perses;
- le livre de *Daniel* est un corps étranger au judaïsme prophétique; de plus, les chapitres 2,4b à 7,28 sont rédigés en araméen, la langue officielle de l'administration perse;

<sup>18</sup> DUNANT, F., «L'Oracle du potier», in RAPHAËL, F. (éd.), *op. cit.*, 1977, p. 39-67.

<sup>19</sup> La rédaction originale daterait de l'an 130 avant J.C. (Cf. KOENEN, L., «Die Prophezeiungen des Töpters», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 1968, p. 190-191).

<sup>20</sup> Plus précisément : par Plutarque qui rapporte les paroles de Théopompe dans *De Iside et Osiride* 46-47.

- les *Oracles d'Hystaspe* (*Vistaspa*) ont influencé la rédaction de *IV Esdras*<sup>21</sup>;
- la figure d'un sauveur eschatologique, qui est en même temps un *Urmensch* (Soasyant), se retrouve ensuite dans l'apocalyptique juive (*Hénoch*) et dans le christianisme;
- la littérature perse comporte des apocalypses de type historique<sup>22</sup>.

En fait, l'apocalyptique iranienne, à laquelle certains spécialistes attribuent une origine très ancienne, n'est connue que par des textes postérieurs au VIIe siècle de notre ère. L'école scandinave a tenté, grâce à une analyse philologique serrée, de retracer la continuité de la tradition religieuse iranienne, de Zoroastre à la conquête arabe<sup>23</sup>. La reconstruction peut être résumée de la manière suivante : la littérature pehlevie se présente comme un mélange de zoroastrisme et de zervanisme. Ces deux courants religieux seraient apparus au temps des Achéménides (VIIe-IVe siècles avant J.C.). La tradition zervanite aurait été conservée à l'époque des Parthes (IIIe siècle avant J.C. - IIe siècle après J.C.) par les magiciens mèdes, puis intégrée au corpus de textes connu sous le nom d'*Avesta*. Au début de l'ère sassanide (IIIe-VIIe siècles après J.C.), l'*Avesta* fut assorti d'une traduction commentée en pehlevi, car l'avestan était une langue morte depuis bien des siècles. Enfin, la traduction commentée de l'*Avesta* fut elle-même résumée dans les textes qui nous sont parvenus. L'enseignement de Zoroastre aurait suivi la filière des textes connus sous la dénomination de *Gathas* -> *Avesta* -> *Yasts* -> textes pehlevis. Les deux traditions auraient fusionné au IIIe siècle après J.C. pour donner le mazdéisme, religion de l'état sassanide. Ainsi, Zoroastre apparaît comme le premier apocalypticien de l'histoire : il aurait, au VIIe siècle avant J.C., ouvert une perspective eschatologique en substituant un temps linéaire au temps cyclique de la religion indo-iranienne.

Bien que séduisante, cette reconstruction ne fait pas l'unanimité<sup>24</sup>. L'Iran aurait-il conservé intacte, ou presque, une tradition religieuse au travers de trois périodes - achéménide, hellénistique et romaine -, malgré la traduction en trois ou quatre langues et la fixation écrite tardive des traditions orales ? Dans ces conditions de transmission, il s'avère très difficile de distinguer les motifs apocalyptiques originels d'une réécriture apocalypisante de la tradition.

## Grèce

La mythologie grecque connaissait les voyages aux enfers, le vieillissement et la destruction périodique du monde, ainsi que la division de l'histoire en quatre règnes - qu'Hésiode aurait lui-même héritée des Assyriens. Malgré la popularité des oracles et des cultes à mystères, sur lesquels se greffèrent diverses doctrines eschatologiques<sup>25</sup>, les écrivains grecs n'ont produit que peu

<sup>21</sup> Les *Oracles d'Hystaspe* ne sont connus que par Lactance et, si l'hypothèse de FLUSSER, D. est correcte, ils seraient l'œuvre d'un écrivain juif : cf. «Hystaspes and John of Patmos», in *Irano-Judaica, Studies relating to Jewish Contacts with Persian Culture throughout the Ages*, Jérusalem, Sh. Shaked, 1982, p. 12-75.

<sup>22</sup> COLLINS, J.J., «Persian Apocalypses», *Semeia*, 1979/14, p. 207-217. Pour la typologie des apocalypses, voir plus bas, § 1.3.2.

<sup>23</sup> Cf. in HELLHOLM, D. (éd.), *op. cit.*, 1989, les articles suivants : HARTMAN, S.S., «Datierung der Jungavestischen Apokalyptik», p. 61-75. HULTGÅRD, A., «Forms and Origins of Iranian Apocalypticism», p. 387-411. WIDENGREN, G., «Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik», p. 77-162.

<sup>24</sup> Voir à ce propos l'article critique de GIGNOUX, Ph., «Apocalypses et voyages extraterrestres dans l'Iran mazdéen», in KAPPLER, C. (éd.), *op. cit.*, 1987, p. 351-374.

<sup>25</sup> KLAUCK, H.-J., *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*, tome 1 : «Der Reiz des Geheimnisvollen : Die Mysterienkulte», Stuttgart/Berlin/Köln, Kohlhammer, 1996, p. 77-105.

repoussoir que de source d'inspiration à l'apocalyptique juive<sup>26</sup>.

Le problème des influences externes au judaïsme se résume à quelques formes et à un certain nombre de thèmes dont il est bien malaisé de dire s'ils constituent un réservoir culturel commun, auquel l'apocalyptique juive a puisé (hypothèse diffusionniste), ou s'ils ont simultanément surgi un peu partout, à la faveur des circonstances (hypothèse évolutionniste). Qu'Israël ait absorbé des éléments thématiques en provenance du Moyen-Orient, de la Grèce ou de l'Égypte ne fait aucun doute. Que bien des procédés littéraires aient été communs à toutes les cultures de l'Antiquité, l'histoire des formes et des religions l'a abondamment démontré. Confronté à d'autres modes de vie et de pensée, Israël a sélectionné les éléments exogènes et les a fortement retravaillés pour les rendre compatibles avec sa tradition propre. Les apocalypiciens ont probablement moins subi passivement l'influence étrangère qu'ils n'ont détourné à leur profit les offres du marché international ! Dans l'ensemble, les théologiens s'accordent aujourd'hui à inscrire l'apocalyptique dans le sillage des traditions juvâiques antérieures plutôt qu'en rupture avec elles. Cela participe de la tendance actuelle des sciences humaines, notamment en histoire, à mettre en valeur les continuités plutôt que les failles. Si le fossé creusé par l'exil s'est rétréci, il n'a pas complètement disparu : force est d'admettre, aux origines de l'apocalyptique, un ébranlement de la foi religieuse et un métissage de diverses traditions.

### 1.3 Le genre littéraire «apocalypse»

Par certains traits, la littérature apocalyptique s'apparente au mythe et au genre épique (épopées, sagas, légendes), l'intrigue se déroulant à la fois sur terre et au ciel, avec l'intervention de monstres et de puissances angéliques ou démoniaques. Par d'autres traits (visions, rêves, voyages dans l'au-delà), elle confine à la littérature fantastique et à la poésie mystique. En se donnant pour des révélations d'origine divine, les apocalypses tiennent de la prophétie et du genre oraculaire à l'honneur dans les religions à mystères (Fig. 34).

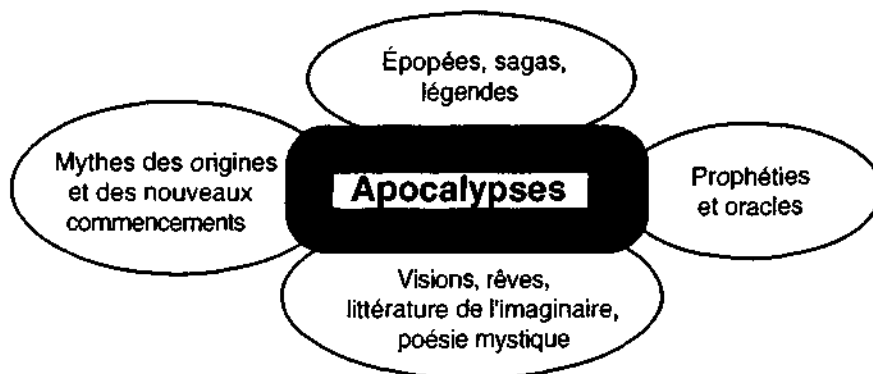


Fig. 34 : genres littéraires auxquels s'apparente l'apocalyptique

#### 1.3.1 Caractéristiques des apocalypses

<sup>26</sup> Cf. COLLINS, J.J., «Jewish Apocalyptic against its Hellenistic Near Eastern Environment», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 1975/220, p. 27-36.

### 1.3.1 Caractéristiques des apocalypses

Faute de consensus sur une définition de l'apocalyptique, les spécialistes se sont appliqués à dresser des listes de caractéristiques communes aux écrits considérés, de l'avis général, comme des apocalypses. Parmi les différentes tentatives, nous avons choisi de présenter celle de J.J. Collins, car elle contribue sensiblement à clarifier la situation. Son paradigme du genre «apocalypse» distingue entre la forme et le contenu de la révélation :

#### **Forme de la révélation**

1. Manière par laquelle la révélation est communiquée
  - vision, épiphanie
  - audition : discours ou dialogue
  - voyage dans l'au-delà
  - livre
2. Médiateur communiquant la révélation
  - ange, autre personnage céleste ou le Christ lui-même
3. Destinataire humain
  - un personnage vénérable du passé (pseudonymité)
  - réaction du destinataire

#### **Contenu de la révélation**

##### **Axe temporel**

4. Origine du monde : théogonie\*/cosmogonie\*
5. Relecture de l'histoire, prophéties *ex eventu*
6. Crise eschatologique
  - persécutions
  - cataclysmes naturels ou historiques
7. Jugement ou destruction
  - des pécheurs ou des ignorants
  - des puissances maléfiques
  - du monde
8. Salut
  - salut eschatologique ou présent
  - salut personnel (résurrection ou autres formes de survie)
  - renouvellement du monde

##### **Axe spatial**

9. Éléments sumaturels
  - monde céleste
  - anges et démons, animaux chimériques
10. Parénèse\* prononcée par le médiateur
11. Éléments conclusifs (instructions au destinataire et conclusion du récit)

#### **Explicitation du paradigme proposé par Collins**

La spécificité de la production apocalyptique tient, notamment, à sa façon particulière d'allier une forme littéraire et des contenus théologiques, c'est pourquoi la séparation entre éléments formels et matériels n'est pas toujours

devient floue, surtout en matière d'eschatologie, où les deux dimensions interfèrent.

### Éléments formels

**Songes, visions, angélophanies et voyages dans l'au-delà** relèvent d'une tradition de l'inspiration répandue dans tout le Proche et Moyen-Orient<sup>27</sup>. Les trances extatiques mettent le visionnaire en contact avec des réalités, célestes ou terrestres, hermétiques au commun des mortels. La vision du trône divin est l'étape ultime, non obligée pourtant, des voyages dans l'au-delà<sup>28</sup>. La révélation, sous forme d'images ou de voix, emprunte un langage codé (chiffré), riche en symboles, métaphores, allégories et figures mythiques. La révélation prend le double sens d'acte par lequel Dieu se manifeste à l'homme et de communication d'un savoir inaccessible à l'être humain.

La **pseudonymité** est de règle dans la littérature apocalyptique. Les rédacteurs d'apocalypses ont nettement conscience que l'ère des grands prophètes – en relation directe avec Dieu – appartient à un passé révolu<sup>29</sup>. Se considérant comme les dépositaires en second du message divin, ils attribuent leur révélation à des personnages de haut profil religieux (Hénoch, Seth, Abraham, Esdras, etc.), invoqués pour légitimer les nouvelles prophéties. Dans le même mouvement de distanciation, le ciel n'apparaît accessible que grâce à l'intervention d'un **envoyé divin**<sup>30</sup>. Ainsi se déploie toute une hiérarchie d'intermédiaires, angéliques ou démoniaques, entre Dieu et l'homme.

Les **réactions du destinataire humain** vont de l'abattement à l'effroi qui, suite aux explications données, cèdent le pas à la confiance et à l'espérance.

### Éléments thématiques

#### **Cosmogonie et théogonie**

La révélation porte sur les mystères et les décrets divins, depuis la création du monde jusqu'à la fin des temps. Des événements liés à l'origine du monde (péché d'Adam, chute des anges, déluge, etc.) sont évoqués pour expliquer la mort, le mal ou le malheur et pour affirmer que le désordre sévissant sur terre n'est pas conforme à l'ordre instauré par Dieu.

#### **Relecture de l'histoire et prophéties ex eventu**

Certaines apocalypses juives opèrent une *relecture du passé* (apocalypses historiques). La *périodisation de l'histoire* fait partie des principes herméneutiques utilisés par les apocalypticiens juifs pour donner sens à la suite des événements tragiques subis par le peuple d'Israël et conforter l'espérance que la

<sup>27</sup> COLLINS, J.J. et FISHBANE, M., *Death, Ecstasy, and Otherworldly Journeys*, Albany, State University of New York Press, 1995. HIMMELFARB, M., *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1993.

<sup>28</sup> La vision du Saint dans les cieux ou du conseil divin est un thème hérité de la prophétie; il apparaît dans les apocalypses les plus anciennes comme les plus récentes (par exemple : 1Hénoch 13-16, Testament de Lévi 2-5, Daniel 7,9-14, Ascension d'Ésaïe 6-11, 2 Hénoch 20-22, Apocalypse de Jean 4ss). Cf. COUTURIER, G., «La vision du conseil divin : étude d'une forme commune au prophétisme et à l'apocalyptique», *Science et Esprit*, 1984/1, p. 5-43.

<sup>29</sup> MÜLLER, K., «Die Propheten sind schlafen gegangen: Nachbemerkungen zur Überlieferungsgeschichtlichen Reputation der Pseudepigraphie im Schriftum der frühjüdischen Apokalyptik», *Bibel und Kirche*, 1982/26, p. 319-344.

<sup>30</sup> FÄRBER, P., «Wesen, Aufgabe und Hierarchie der Engel in den drei Henochbüchern», *Theologische Revue*, 1984/80, p. 78-91.

des événements tragiques subis par le peuple d'Israël et conforter l'espoir que la promesse de salut s'accomplira, tôt ou tard. L'*antidatation* de la rédaction des textes et les *prédictions ex eventu* ont pour but d'accréditer les prophéties non encore réalisées.

### **Crise eschatologique**

Les apocalypses juives et chrétiennes annoncent des bouleversements cosmiques qui préluderont à la fin de cette ère corrompue. Les malheurs et les persécutions iront croissant jusqu'au dénouement final. Les destinataires sont invités à lire les événements de l'actualité comme des signes de l'approche de la fin des temps.

### **Jugement et destruction**

Le jugement final s'exercera sur chaque être humain et sur tous les peuples. Les morts seront rappelés du Shéol ou ressusciteront pour comparaître devant la cour céleste. Les pécheurs et les impies (les ignorants dans les apocalypses gnostiques) seront condamnés à mort et les forces du mal seront anéanties définitivement. Le monde présent passera par la destruction ou par une transformation radicale qui rétablira l'ordre voulu par Dieu.

### **Salut**

Le salut pour les justes représente la contrepartie de la condamnation des impies. Ce salut peut revêtir la forme d'une existence dans un monde renouvelé et dirigé par Dieu, d'une vie parmi les anges après enlèvement au ciel ou d'une transformation de la personne humaine. Individuel ou collectif, associé ou non à des événements cosmiques, le salut désigne une existence exempte de péché et de souffrance : une plénitude de vie en présence de Dieu.

### **Existence d'un monde surnaturel**

Le monde ne se réduit pas aux réalités sensibles et visibles. Des êtres surnaturels, angéliques ou démoniaques, peuplent cet au-delà dont les apocalypticiens révèlent l'existence et les secrets. Ce monde n'est accessible qu'à certains êtres humains, choisis comme destinataires d'une révélation accordée en songe ou lors d'un enlèvement au ciel (voyage dans l'au-delà).

### **Parénèse**

Des exhortations peuvent être adressées par le médiateur au destinataire de la révélation, mais ce n'est pas la règle. Le souci parénétiq ue apparaît dans les apocalypses juives tardives et dans les écrits chrétiens.

### **Éléments conclusifs**

Souvent, les apocalypses se terminent par l'ordre de transmettre la révélation reçue, à l'ensemble du peuple ou à un groupe restreint d'initiés, jugés aptes à la comprendre et à la conserver. La transmission sous forme d'écrit contraste avec le caractère oral de la prophétie vétérotestamentaire. Des éléments narratifs accompagnent parfois la conclusion, dont l'évocation du sort du destinataire de la révélation (retour sur terre ou enlèvement définitif au ciel).

Diverses modifications furent apportées à ce paradigme. L'une des plus importantes fut la proposition de D.E. Aune et de D. Hellholm d'intégrer dans la définition du genre «apocalypse» une composante fonctionnelle<sup>31</sup>. A. Yarbro

<sup>31</sup> AUNE, D.E., «The Apocalypse of John and the Problem of Genre», *Semeia*, 1986/36, p. 66. HELLHOLM, D., «The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John», *Semeia* 1986/36, p. 27. Hellholm proposa dans ce même article une définition du genre apocalyptique basée sur la

Collins en a tenu compte en complétant ainsi la définition d'une apocalypse proposée par J.J. Collins (cf. Fig. 31) : «[...] écrit destiné à interpréter les circonstances terrestres présentes à la lumière du monde surnaturel et du futur, et à influencer aussi bien la compréhension que le comportement des auditeurs, en se réclamant de l'autorité divine»<sup>32</sup>.

À l'intérieur de ce paradigme, les apocalypses peuvent être classées par catégorie, même si cette tâche s'avère délicate en raison du caractère souvent composite des écrits apocalyptiques.

### 1.3.2 Typologie des apocalypses

À partir de l'étude d'un grand nombre de textes, l'équipe<sup>33</sup> de Collins est parvenue à dégager une typologie permettant de classer les apocalypses juives, chrétiennes et gnostiques<sup>34</sup>. La première distinction porte sur l'absence (type 1) ou la présence (type 2) de voyages dans l'eu-delà. Ensuite, chaque type peut se subdiviser en trois sous-groupes :

- a. les apocalypses historiques
- b. les apocalypses avec eschatologie cosmique et/ou politique
- c. les apocalypses avec eschatologie personnelle

Type	Apoc juives	Apoc chrétiennes	Apoc gnostiques
1 a	Daniel 7-12 Apoc au bestiaire Apoc des semaines Jubilés 23 II Baruch IV Esdras		
1 b		Apoc de Jean Apoc de Pierre Pasteur d'Hermas Test. du Seigneur 1,1-14	2e Apoc de Jacques Nature des Archontes Pistis Sophia 1-3 Évangile de Marie
1 c		V Esdras 2,42-48 Test. d'Isaac 2-3a Test. de Jacob 1-3a	Apoc d'Adam Sagesse de J.C. Apocryphe de Jean 1ère Apoc de Jacques Pistis Sophia 4 Allogenes

de Jean.

<sup>32</sup> YARBRO COLLINS, A., «Introduction to Early Christian Apocalypticism», *Semeia* 1986/36, p. 7 : «[...] intended to interpret present, earthly circumstances in light of the supernatural world and of the future, and to influence both the understanding and the behavior of the audience by means of divine authority.»

<sup>33</sup> Plus exactement : the Apocalypse Group of the Society of Biblical Literature's Genre Project.

<sup>34</sup> Cf. *Semeia* 1979/14.

2 e	Apse d'Abraham		
2 b	1 Hénoch 1-36 Similitudes d'Hénoch Livre astronomique 2 Hénoch Testament de Lévi 2-5	Apse d'Esdras Ascension d'Ésaïe Apse de la Vierge Marie Apse de Paul	Paraphrase de Sem
2 c	Testament d'Abraham Apse de Sophonie III Baruch	Test. d'Isaac 5-6 Test de Jacob 5 Zosime Apse de la Mère de Dieu Apse de Sedrach Apse Jacques frère du Seign. Mystères de saint Jean	Apse de Paul Zostrien

Cette typologie fut largement utilisée, même si elle convient mal aux textes qui présentent un mélange de types. De manière très générale, l'étude comparée des apocalypses juives, chrétiennes et gnostiques, aboutit aux conclusions suivantes :

- a. Les apocalypses juives antérieures à l'ère chrétienne se répartissent en deux groupes également représentés :
  - apocalypses historiques avec prophétie *ex eventu* (1a);
  - apocalypses cosmiques (ou politiques) avec voyage céleste (2b).
 Plus tardivement apparaissent aussi des apocalypses qui ne mentionnent qu'un salut individuel (2c).
- b. Même s'ils connaissaient la périodisation de l'histoire, les milieux chrétiens et gnostiques n'ont apparemment pas produit d'apocalypses historiques, c'est-à-dire contenant des prophéties *ex eventu*.
- c. Les types 1b, 1c, et 2b, 2c sont bien représentés dans les apocalypses chrétiennes. La moitié d'entre elles relatent un voyage dans l'au-delà, qui oriente davantage à une eschatologie personnelle que cosmique ou politique.
- d. Les voyages célestes se font rares dans les apocalypses gnostiques, et les visions y sont quatre fois moins fréquentes que les auditions ou les dialogues avec un médiateur divin. La cosmogonie y tient une place de choix (type b) et le salut prend une forme purement individuelle (types b et c).

Des écrits juifs les plus anciens aux apocalypses chrétiennes et gnostiques les plus tardives, on enregistre le glissement d'une eschatologie politique et historique vers un jugement et un salut personnels. Toutefois, dès le début de notre ère, la diversité de provenance et de contenu des apocalypses est telle que les classifications s'avèrent bien difficiles<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> À titre d'exemple : sur les 24 apocalypses chrétiennes (ou christianisées) recensées par A. Yarbro Collins, E. Schüssler-Fiorenza n'en reconnaît que six comme chrétiennes; elle qualifie d'historiques des apocalypses que Yarbro Collins tient pour cosmiques ou politiques. Comparer YARBRO COLLINS, A., «The Early Christian Apocalypses», *Semeia*, 1979/14, p. 61-121 et SCHÜSSLER-FIORENZA, E., «The Phenomenon of Early Christian Apocalyptic. Some Reflections on Method», in HELMHOLM, D. (éd.), *op. cit.*, 1989, p. 297-299. Il n'y a pas non plus accord entre KRAUSE, M. et FALLON, F.T. à propos de la classification des apocalypses gnostiques.

## 1.4 Approche sociohistorique

À partir des années soixante-dix, les textes furent utilisés comme des lucarnes sur leur milieu de production et leurs destinataires. L'attention s'est portée sur les allusions au contexte contenues dans les écrits canoniques ou apocryphes, sur les sources archéologiques, les références historiques (chez les chroniqueurs grecs, romains ou juifs) et sur les résultats fournis par l'anthropologie sociale et l'histoire des religions sur les mouvements messianiques et millénaristes de l'Antiquité<sup>36</sup> (cf. § 1.4.1). Par ailleurs, l'étude de mouvements apocalyptiques, apparus plus récemment ou dans d'autres cultures, ont permis de mieux comprendre le phénomène apocalyptique antique (cf. § 1.4.2).

Pour dépasser l'affirmation très générale que l'apocalyptique est une réaction à une situation de crise induite par la domination étrangère, il fallait s'astreindre à l'examen détaillé et différencié des divers corpus de textes apocalyptiques. Cette entreprise d'envergure a produit certains résultats prometteurs, mais elle exige de la perspicacité, tant les matériaux sont discrets sur leur contexte.

### 1.4.1 Les milieux producteurs

De quels milieux sociaux et religieux émane la littérature apocalyptique ? Les rédacteurs appartenaient-ils aux couches populaires campagnardes, éloignées de la caste des prêtres de Jérusalem ou étaient-ils des citoyens instruits et ouverts aux cultures étrangères ? Des laïcs ou des leaders religieux sectaires ? Des autochtones ou des émigrés ? Toutes sortes de conjectures furent avancées à propos des cercles producteurs d'apocalypses dont les auteurs pourraient être :

- des ressortissants de la diaspora babylonienne venus en Palestine au temps des Maccabées (Russel);
- des adeptes du mouvement des Hassidim dont est issue la secte de Qumrân (Plöger, Cross, Hengel, Vielhauer);
- des sympathisants des Zélotes (Herford);
- des intellectuels (les Maskilim) critiques à l'égard du pouvoir et qui trouvèrent appui dans les classes moyennes et pauvres (Collins, Theissen, Wilson);
- issus des milieux sacerdotaux (Milik, Jacob, Stegemann);
- issus du conflit entre les milieux prophétiques et les milieux sacerdotaux (Hanson);
- des héritiers de la tradition culturelle du sud d'Israël, en désaccord avec la théologie dominante des Sadocites (Sacchi).

O. Plöger<sup>37</sup> compte parmi les premiers à avoir formulé l'hypothèse d'une origine hassidique de la littérature d'*Hénoch* et du livre de *Daniel*, s'appuyant sur Josèphe et sur les livres des Maccabées. Le mouvement des Hassidim, «piétistes itinérants», était bien constitué au II<sup>e</sup> siècle avant J.C. et serait passé d'une résistance passive à la résistance armée au temps des Maccabées. Plöger leur attribue la rédaction du livre de *Daniel* et l'introduction des écrits prophétiques dans le canon véterotestamentaire. M. Hengel<sup>38</sup> appuie le thèse

<sup>36</sup> HORSLEY, R.A. et HANSON, J.S., *Bandits, Prophets, and Messiahs*, Minneapolis, Winston Press, 1985. HANSON, P.D., *The Dawn of Apocalyptic*, op. cit., 1975, p. 402-403 et *Old Testament Apocalyptic*, Nashville, Abingdon Press, 1987. ISENBERG, Sh., «Millenarism in Greco-Roman Palestine», *Religion*, 1974/4, p. 26-46. NEUSNER, J. et coll. (éds), *The Social World ...*, op. cit., 1988. STEGEMANN, E.W. et STEGEMANN W., *Urchristliche Sozialgeschichte*, Stuttgart/Berlin/Köln, Kolhammer, 1995. THEISSEN, G., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen, Mohr, 1979.

<sup>37</sup> PLÖGER, O., *Theokratie und Eschatologie*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1959.

<sup>38</sup> HENGEL, M., *Judaismus und Hellenismus*, Tübingen, Mohr, 1969. En traduction anglaise, *Judaism and Hellenism*, vol. 1, p. 175ss.

hessidique en se référant aux psaumes extracanoniques de David trouvés dans la onzième grotte de Qumrân. J.J. Collins<sup>39</sup>, en revanche, dénie aux Hassidim la parenté du livre de *Daniel*, en raison du caractère pacifiste de ces écrits. Le livre de Daniel aurait été composé par l'élite des *Maskilim* (gens sages, chargés d'instruire la multitude, Dn 11,33), dans le but de susciter une opposition non violente aux décrets d'Antiochus IV Épiphane. Il ne faut toutefois pas opposer trop radicalement les Maskilim aux Hassidim : il s'agit de tendances divergentes au sein d'un vaste mouvement de résistance à l'hellénisation. Pour sa part, Sacchi situe le milieu d'origine de l'apocalyptique juive (1 Hen 6-12) au IV<sup>e</sup> siècle av. J.C., parmi les cercles héritiers des traditions culturelles du sud du pays qui se sont trouvés en porte-à-faux avec la théologie imposée par les élites sacerdotales revenues d'exil<sup>40</sup>. On ne peut associer trop étroitement les apocalypses et les mouvements apocalyptiques, car elles ont aussi pu être produites par un seul individu et avoir ensuite suscité des échos dans tel ou tel milieu de réception<sup>41</sup>.

Les recherches contemporaines s'efforcent notamment de réunir des informations sur le pluralisme religieux qui prévalait en Palestine après l'exil<sup>42</sup>. L'importance de la cosmologie dans le *Livre astronomique* (1 Hen 72-82) a suggéré un lien avec les pratiques cultuelles et les milieux sacerdotaux<sup>43</sup>. J.T. Milik<sup>44</sup> avait émis l'hypothèse que le *Livre astronomique* était d'origine samaritaine. Plus récemment, H. Stegemann<sup>45</sup> a supposé que ce livre constituait le noyau d'un manuel en usage chez les prêtres samaritains pour assurer le bon ordre du culte. Il y voit un problème d'autorité en rapport avec le calendrier. Les calendriers du judaïsme postexilique, en accord avec la Torah, se basaient sur les cycles lunaires. Or le *Livre astronomique* présente une année solaire de 364 jours, qui fut adoptée par la communauté de Qumrân<sup>46</sup>. Si des Juifs voulaient légitimer l'usage d'un calendrier solaire, il fallait le rendre conforme à l'enseignement de la Torah, et c'est dans la solution de cette difficulté que Stegemann situe l'origine de la littérature d'Hénoch. Sa thèse est la suivante : on ne pouvait changer de calendrier qu'en faisant appel à l'autorité divine, les prêtres ne pouvant s'arroger ce droit. Le médiateur de la nouvelle révélation ne saurait être un contemporain de l'époque postexilique, d'où le recours à la figure d'Hénoch, à qui les anges de Dieu auraient révélé le calendrier solaire (Jub. 4,16-19). À ses débuts, la littérature d'Hénoch n'aurait rien eu à voir avec l'eschatologie ni avec le prophétisme : liée au culte et à la sagesse, elle se

<sup>39</sup> COLLINS, J.J., «Jewish Apocalyptic against its Hellenistic Near Eastern Environment», *art.cit.*, p. 31.

<sup>40</sup> SACCHI, P., *op. cit.*, 1990, p. 78-80.

<sup>41</sup> STONE, M., «Lists of Revealed Things in the Apocalyptic Literature», in CROSS, F.M., LEMKE, W.E. et MILLER, P.D. (éds), *Magnalia Dei: Essays on the Bible and Archeology in Memory of G. Ernest Wright*, Garden City NY, Doubleday, 1976, p. 442.

<sup>42</sup> NEUSNER, J., GREEN, W.S., FRERICHS, E.S. (éds), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987. HORSLEY, R.A. et HANSON, J.S., *op. cit.* 1985. ROFÉ, A., «The Onset of Sects in Postexilic Judaism: Neglected Evidence from the Septuagints, Trito-Isaiah, Ben Sira, and Malachi», in NEUSNER, J. et coll. (éds), *The Social World ...*, *op. cit.*, 1988, p. 39-49.

<sup>43</sup> Ce livre est la plus ancienne apocalypse extra-canonique connue : il daterait du milieu du III<sup>e</sup> siècle avant J.C., et la partie contenant les lois astronomiques pourrait remonter au IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>44</sup> MILIK, J.T., *The Books of Enoch, Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 7.

<sup>45</sup> STEGEMANN, H., «Die Bedeutung der Qumrantunde für die Erforschung der Apokalyptik», in HELLHOLM, D. (éd.), *op. cit.*, 1989, p. 495-530.

<sup>46</sup> PHILONENKO, M., «Prière au soleil et liturgie angélique», in *Littérature intertestamentaire*, Colloque de Strasbourg 1983, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 221-228.

serait constituée à travers le problème de l'autorité. C'est aussi l'avis de Z. Smith<sup>47</sup>. En revanche, l'analyse détaillée de P. Sacchi<sup>48</sup> aboutit à la conclusion que la polémique ne serait pas dirigée contre un calendrier lunaire, mais contre l'année solaire de 360 jours, pour la porter au comput de 364 jours. L'introduction ultérieure<sup>49</sup> d'un calendrier lunaire par Antiochus Épiphane aurait provoqué le schisme des Esséniens restés fidèles à l'année solaire pour déterminer le date des fêtes religieuses.

H.S. Kvanvig a relevé que différentes caractéristiques ont été successivement attachées à la figure d'Hénoch : un sage astrologue, un héros des origines, découvreur de la géographie cosmique, un visionnaire et un exemple de piété<sup>50</sup>. Les parties les plus anciennes seraient d'origine sapientiale, babylonienne ou perse. Bien qu'une empreinte sacerdotale soit sensible dans l'insistance sur la pureté du culte et dans l'usage des nombres sacrés, il est difficile de rattacher les plus anciens textes d'Hénoch à la tradition sadocite. Il est tout aussi insatisfaisant d'invoquer la veine prophétique, malgré certains traits communs avec les livres d'Ézéchiël et de Zacharie. L'apparition de la saga d'Hénoch en Palestine, au cours du IV<sup>e</sup> siècle, s'accompagne d'une perspective eschatologique et d'une tendance de plus en plus marquée à transmettre ces récits dans un langage visionnaire. Le milieu porteur de cette tradition serait à chercher parmi les Lévités, ceux peut-être qu'Esdras avait fait venir de Babylone à Jérusalem (Esd 8,15-20). Ensuite, la tradition hénochique aurait été recueillie par les proto-Esséniens puis par la communauté de Qumrân, alors qu'elle fut exclue du canon vétér testamentaire. Pour séduisante qu'elle soit, cette reconstruction longuement étayée par Kvanvig n'est toutefois qu'une conjecture. Elle a le mérite de montrer qu'une partie de la littérature d'Hénoch et le livre de *Daniel* présupposent un contact direct avec la culture mésopotamienne. Si le livre d'Hénoch manifeste la volonté de promouvoir une nouvelle plate-forme religieuse contre la mainmise des prêtres sadocites, les rédacteurs du livre de *Daniel* auraient puisé aux sources babyloniennes pour d'autres raisons.

Les remarques d'E. Jacob<sup>51</sup> à propos du livre de Zacharie vont dans le sens d'une source sacerdotale et jérusalémite. Il faut donc renoncer à s'imaginer que l'apocalyptique dérive d'un unique milieu producteur. Les travaux effectués durant les deux dernières décennies montrent clairement que les cercles porteurs sont pluriels, et chaque document doit être examiné pour lui-même.

Un autre exemple du travail qui consiste à découvrir les auteurs en filigrane de

<sup>47</sup> SMITH, Z., «Wisdom and Apocalyptic», in PEARSON, B.A. (éd.), *Religious Syncretism in Antiquity*, Missoula, Scholars Press, 1975, p. 154-155.

<sup>48</sup> SACCHI, P., *op. cit.*, 1990, chap. 5 : «The Two Calendars of the *Book of Astronomy*», p. 128-139.

<sup>49</sup> La confirmation de l'introduction plus tardive d'un changement de calendrier se trouve dans le livre des Jubilés (Jub 6,30-38).

<sup>50</sup> KVANVIG, H.S., *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1988, p. 111-158. Différentes formes littéraires apparaissent au cours de la rédaction des passages relatifs à Hénoch :

- liste généalogique (Gn 4,17-18; Gn 5,21-24);
- tables astronomiques (*Livre astronomique* : Hen 72-82);
- récits mythiques (*Livre des Veilleurs* : Hen 6-16);
- visions en songe (du trône : Hen 13-16; du déluge : Hen 83-84);
- voyages dans l'au-delà (les *Voyages visionnaires d'Hénoch* : Hen 17-36);
- apocalypses historiques sous forme de vision (*Apocalypse au bestiaire* : Hen 85-90; *Apocalypse des semaines* : Hen 93).

Ces différents fragments sont le résultat de compilations, ce qui rend la datation de leurs sources bien malaisée. Il semble toutefois que la composante eschatologique ait été incorporée à une sagesse astrologique et à des mythes cosmogoniques préexistants.

<sup>51</sup> JACOB, E., «Aux sources bibliques de l'apocalyptique», in MONLOUBOU, L. (éd.), *Apocalypses et théologie de l'espérance*, Paris, Cerf, 1977, p. 55-56.

leurs écrits est fourni par l'étude de Wilson<sup>52</sup> sur le livre de *Daniel*. La première partie du livre de *Daniel* (1-6) appartient au genre midrashique, alors que la seconde (7-12) relève de l'apocalyptique. Les deux parties sont composées de plusieurs couches littéraires<sup>53</sup>. Wilson fait l'hypothèse que le livre a bien été rédigé par un seul groupe religieux (les scribes), mais en plusieurs étapes. Les deux chapitres les plus anciens, 3 et 6, auraient été composés par les Juifs de la classe supérieure, engagés au service de l'administration perse et restés à Babylone après l'exil. Le langage utilisé est semblable à celui de la cour royale perse. Ces deux chapitres suivent la structure des récits de sage persécuté et réhabilité, un genre répandu parmi les cercles des sages. Leur message est le suivant : il est possible de travailler pour le gouvernement païen et de conserver sa foi ancestrale, car Dieu protège ceux qui lui restent fidèles (épisodes de la fournaise et de la fosse aux lions). Sous la domination grecque cependant, la situation s'aggrave, et il faut revoir le message. Les chapitres 2,4,5 annoncent que le royaume en place sera détruit et que justice sera faite au peuple élu. À ce stade, les rédacteurs espèrent encore retrouver l'autonomie religieuse et l'accès au pouvoir politique (Dn 5,29). Les motifs utilisés témoignent d'influences culturelles étrangères (explication des rêves, périodisation de l'histoire, prédictions *ex eventu*). Quant au style, il présente des ressemblances avec celui des prophéties égyptiennes et des oracles en général. À partir du chapitre 8, la langue change<sup>54</sup> et le message est recadré en fonction de la crise déclenchée par les persécutions sous Antiochus IV Épiphane<sup>55</sup>. Les souffrances présentes font partie d'un plan divin prédéterminé, devant aboutir à l'exaltation finale de ceux qui sont aujourd'hui persécutés. Les visions prennent une dimension cosmique et pourraient avoir été influencées par les prophéties akkadiennes, en particulier Dn 11. Aux motifs sapientiaux s'ajoutent des traits prophétiques qui font allusion à *Jérémie* (Dn 9,2) et à *Ézéchiel* (Dn 8,2; 10,2-9; 10,14). L'apparition de motifs prophétiques peut signifier un changement dans la composition du groupe des rédacteurs, incluant désormais des gens qui entretiennent des liens plus étroits avec la tradition prophétique. Mais elle peut aussi refléter un rejet des influences étrangères et un retour du groupe des scribes à la foi des pères. De tels déplacements se produisent lorsqu'un groupe social est persécuté et repoussé aux marges de la société. Il cherche alors à préserver son identité en ayant recours à ses anciennes valeurs. Le groupe responsable de la rédaction finale du livre de *Daniel* avait donc ses racines à la fois dans le prophétisme et dans la sagesse.

Le troisième exemple est celui de la *Communauté de Qumrân*. Les fouilles des grottes de Qumrân ont réservé plusieurs surprises aux théologiens. D'une part, les premiers témoins écrits de la tradition apocalyptique extracanonique (littérature d'Hénoch) se sont avérés sensiblement antérieurs à l'époque des Maccabées et du livre de *Daniel*. D'autre part, la plupart des apocalypses

<sup>52</sup> WILSON, R.R., «From Prophecy to Apocalyptic : Reflections on the Shape of Israelite Religion», *Semeia*, 1981/21, p. 79-95.

<sup>53</sup> Pour ce qui concerne la structure littéraire, la datation et le bilinguisme du livre de *Daniel*, cf. LACOCQUE, A., *Daniel et son temps*, Genève, Labor et Fides, 1983, chap. 2, p. 45-79.

<sup>54</sup> Le livre de *Daniel* comporte deux parties en hébreu (Dn 1,1-2,4a et Dn 8-12) et une partie en araméen (Dn 2,4b-7,28).

<sup>55</sup> C'est aussi l'avis de COLLINS, J.J. dans *Daniel : A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis, Fortress, 1993, p. 61-71. Selon Vermeylen, l'apocalyptique serait née de la crise macabéenne, cf. VERMEYLEN, J., «L'émergence et les racines de l'apocalyptique», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1997/4, p. 338.

trouvées à Qumrân ont été rédigées en araméen et non en hébreu<sup>56</sup>. Enfin, l'apocalyptique n'est pas mieux représentée dans la littérature spécifique<sup>57</sup> de Qumrân que dans le canon vétêrotestamentaire. La communauté des Esséniens n'est donc pas à considérer comme l'un des foyers producteurs de l'apocalyptique. Toutefois, cette communauté s'est suffisamment intéressée à la littérature apocalyptique pour avoir conservé, commenté et probablement diffusé des œuvres relevant de ce genre. Selon G. Couturier, elle se serait même comprise comme investie d'une fonction apocalyptique<sup>58</sup>, alors que d'autres auteurs récusent l'emploi du qualificatif «apocalyptique» à propos de la communauté du désert<sup>59</sup>. S. Isenberg classe la communauté de Qumrân parmi les mouvements messianiques et millénaristes<sup>60</sup>.

Formée d'Esséniens intégristes, la communauté s'installe (aux alentours de 175 av. J.C.<sup>61</sup>) aux confins du désert de Judée pour se préserver de l'impiété et y mener une existence conforme aux exigences de la Torah. La *Règle de la Communauté* et le *Rouleau du Temple*, écrits lors de la première période d'occupation de Qumrân, ne trahissent pas d'attente eschatologique particulière. En revanche, les textes rédigés pendant l'exil à Damas (67-63 à 24-23 av. J.C.) et lors de la seconde période d'occupation du site de Qumrân (24-23 av. J.C. jusqu'à 68 ap. J.C.) témoignent d'une attente messianique. Dans l'*Écrit de Damas*, il est question d'un messie-roi, «l'Oint d'Aaron et d'Israël» (12,23-13,1 et 14,19). Une adjonction à la *Règle de la Communauté* (9,11) fait mention de deux figures messianiques : les Oints d'Aaron et d'Israël, respectivement prêtre et messie-roi laïc. Les *Hymnes* (3,1-10) précisent que le messie naîtra dans la communauté des saints. Après la mort du Maître de Justice, celui-ci est identifié au prophète eschatologique, et la communauté attend son retour à la fin des temps, comme messie unique d'Aaron et d'Israël. Dans le *Florilège* (1,11b-13) enfin, il est question d'un messie davidique royal accompagné du «Chercheur de la Loi» (le Maître de Justice). La *Règle de la Guerre* fait intervenir deux figures messianiques<sup>62</sup> et donne une description détaillée de la lutte finale entre les forces du bien et celles du mal.

<sup>56</sup> Exceptions : Le livre des *Jubilés*, *Daniel* (sauf 2.4b à 7,28) et la *Liturgie angélique*.

<sup>57</sup> L'on s'accorde aujourd'hui à distinguer dans la bibliothèque de Qumrân différentes catégories d'écrits :

- Les textes antérieurs à la naissance de la communauté, dont les plus anciens pourraient remonter au IIIe-IVe siècle avant J.C.
- Des textes dont on ne sait pas s'ils ont été rédigés à Qumrân. Dans cette catégorie, on n'a recensé que quelques rares apocalypses, dont la *Nouvelle Jérusalem*, inspirée d'Ez 40-48, la *Liturgie angélique*, qui comprend une vision semblable à celle d'Ez 1, et les *Visions d'Amram*.
- La littérature spécifique de Qumrân, qui ne présente pas les caractéristiques typiques de la littérature apocalyptique, à l'exception de la *Règle de la Guerre*.

<sup>58</sup> COUTURIER, G., *art. cit.*, 1984, p. 39.

<sup>59</sup> DAVIES, P.R., «Qumran and Apocalyptic or *Obscurum per Obscurius*». NEWSOM, C., «Apocalyptic and the Discourse of the Qumran Community», *Journal for Near Eastern Studies*, 1990/49, p. 127-134 et p. 135-144.

<sup>60</sup> ISENBERG, Sh., *art. cit.*, 1974.

<sup>61</sup> Les dates indiquées sont celles de LAPERROUSAZ, E.M., «Le classement chronologique des passages messianiques des "manuscrits de la mer Morte"», in *La littérature intertestamentaire*, Colloque de Strasbourg 1983, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 69-88.

<sup>62</sup> Dans la *Règle de la Guerre*, le chef militaire et le chef spirituel - «le Prince de toute la Congrégation» et «le Prêtre en chef» - peuvent être considérés comme des figures messianiques. Concernant le messianisme de Qumrân, voir les articles de TALMON, S., «Waiting for the Messiah : The Spiritual Universe of the Qumran Covenanters», in NEUSNER, J. et coll. (éds), *Judaisms and Their Messiahs...*, *op. cit.*, 1987, p. 111-137. CAQUOT, A., «Le messianisme qumrânien», in DELCOR, M. (éd.), *Qumrân, sa piété, sa théologie et son milieu*, *op. cit.*, 1978, p. 231-247. LAPERROUSAZ, E.-M., *art. cit.*, 1985.

Selon J. Carmignac, la communauté de Qumrân attendait une intervention future et spectaculaire de Dieu, qui comporterait trois actes<sup>63</sup> :

- e. Invasion des Kittim envoyés par Dieu pour châtier les impies et les adversaires de la Communauté. Cette action punitive des Kittim apparaît à plusieurs reprises dans les peshârîm (*Pêsher d'Ésaïe A*, *Pêsher de Nahum*, *Pêsher d'Habacuc*).
- b. Guerre de libération qui durera 40 ans et se déroulera en 7 étapes. Elle se terminera par l'élimination des impies, païens ou traîtres à l'Alliance, en particulier les Asmonéens qui, s'étant illégitimement arrogé la fonction de grand-prêtre, avaient souillé le culte du Temple. Ici, le principal témoin est la *Règle de la Guerre*, mais il est aussi question de cette guerre de libération dans le *Pêsher du Psaume 37* (II, 7-9).
- c. Restauration du paradis terrestre : il y aura pour les justes une ère de paix durant mille générations (allusion à Dt 7,9). L'expression «mille générations» se trouve dans le *L'Écrit de Damas* (VII,4-6) et dans le *Pêsher du Psaume 37* (III,1-2). D'autres écrits font mention de vie à perpétuité (III,20).

Pour ce qui concerne la *Règle de la Guerre*, le combat des forces divines et des fils de lumière contre les forces de Bélial et les fils des ténèbres éliminera le mal et mettra fin à l'impiété. Cette attente, empreinte d'un fort dualisme incitèrent nombre de commentateurs (dont M. Delcor, A. Dupont-Sommer, P.D. Hanson ou H. Ringgren) à classer la *Règle de la Guerre* parmi les écrits apocalyptiques dont elle partage la luxuriance de style. Si elle s'inspire vraisemblablement de Daniel 11 et d'*Ézéchiel* 38-39, l'eschatologie de cet écrit n'envisage ni fin du monde ni salut dans l'au-delà. Cela conduit J.J. Collins, J. Carmignac et C. Rowland à lui refuser le statut d'apocalypse<sup>64</sup>. En revanche, si l'on se place dans la perspective de sa fonction, il apparaît comme un livre destiné à entretenir l'espérance et à encourager la fidélité malgré l'omniprésence du mal, ce qui correspond à l'intention générale de la littérature apocalyptique. En passant, il est loisible de constater que les divergences quant à la qualification de la *Règle de la Guerre* procèdent des différences relatives à la définition du genre «apocalypse». Au delà toutefois des variations liées à l'appréciation d'un genre, il semble bien que, du point de vue théologique, la communauté de Qumrân opère trois déplacements<sup>65</sup> par rapport à l'apocalyptique.

- La révélation ne provient pas d'une vision ou d'un voyage dans l'au-delà, mais d'une lecture initiée de la Torah et des prophètes. Dans le *Commentaire d'Habacuc*, il est dit que le Maître de Justice a été habilité par Dieu à interpréter les paroles des prophètes. Le principe de l'interprétation est celui des *peshârîm*, technique de commentaire qui met les anciennes prophéties en rapport avec l'histoire de la communauté afin de prouver que toutes les prédictions se sont réalisées. Le dénouement final est attendu dans un futur proche, et la communauté a tenté d'en calculer l'échéance, comme cela apparaît dans ce même *Commentaire*.
- La communication avec le monde céleste n'est pas le privilège d'un visionnaire, mais la communauté tout entière participe en permanence à la communion céleste. Cette conception serait liée à la conviction que l'assemblée de Qumrân a été désignée par Dieu pour être le témoin du véritable Israël et préparer l'ère messianique.

<sup>63</sup> Nous nous référons ici à l'article de revue de CARMIGNAC, J., «La future intervention de Dieu selon la pensée de Qumrân», in DELCOR, M. (éd.), *Qumrân, sa piété, sa théologie et son milieu*, Paris-Gembloux/Louvain, Duculot/University Press, 1978, p. 219-229. Dans la mesure où ces trois actes du jugement de Dieu présents dans chacun des écrits mentionnés, on pourrait aussi concevoir qu'il y avait dans la communauté de Qumrân des représentations concurrentes de l'intervention de Dieu, au lieu de les présenter comme des phases successives.

<sup>64</sup> COLLINS, J.J., «The Jewish Apocalypses», *Semeia*, 1979/14, p. 48. CARMIGNAC, J., «Qu'est-ce que l'apocalyptique ? Son emploi à Qumrân», *Revue de Qumrân*, 1979/10, p. 26. ROWLAND, C., *The Open Heaven*, New York, Crossroad, 1982, p. 42.

<sup>65</sup> Sur la base de différents travaux, DUHAIME, J. met en évidence ces déplacements dans l'article intitulé «La *Règle de la Guerre* à Qumrân et l'apocalyptique», *Science et Esprit*, 1984/36, p. 67-88.

- Enfin, le salut n'est pas envisagé comme le passage à un monde céleste; la communauté de Qumrân participe dès maintenant aux réalités divines, par le culte et le mode de vie. Cette eschatologie en partie réalisée découlerait de la certitude d'avoir relayé le Temple comme lieu de la théophanie\* et d'actualisation du salut.

De tels déplacements, précurseurs de ceux de la gnose ou du christianisme, interdisent de tracer des contours trop précis à la mouvance apocalyptique. Ils montrent à quel point les traditions sacerdotales, prophétiques ou sapientielles se sont conjuguées pour donner diverses configurations, dont Qumrân constitue un exemple. Ils montrent également que les mêmes représentations apocalyptiques peuvent être mises au service de perspectives eschatologiques différentes.

Les sources thématiques de l'apocalyptique se perdent dans la nuit des temps; ses sources sociohistoriques s'estompent dans les sables mouvants des reconstructions fragiles. Si l'apocalyptique était un embranchement de la pensée humaine, tombé dans l'oubli et définitivement éliminé par l'évolution, comme le furent certaines espèces biologiques, son interprétation se réduirait à des spéculations. Or la pensée apocalyptique a survécu sous des formes multiples tout au long de l'histoire. C'est en analysant sa résurgence, dans des contextes plus récents et mieux connus, que l'on peut essayer de découvrir ses conditions générales d'émergence et les facteurs de sa diffusion. Cette façon de procéder repose sur le postulat (indémontrable) que tout au long des siècles, même si les contenus de l'apocalyptique se modifient, son apparition, sa structure et sa fonction relèvent de la même dynamique.

#### 1.4.2 La dynamique des mouvements apocalyptiques

La recherche sur l'apocalyptique est allée emprunter des modèles à la sociologie et à l'anthropologie. Les résurgences de l'apocalyptique au cours de l'histoire incitent à la considérer comme une variable cachée, toujours prête à se manifester dans les périodes troublées<sup>66</sup>. Les conclusions de cet exercice transdisciplinaire donnent l'image d'un phénomène complexe et pluridéterminé. L'apocalyptique apparaît comme la réponse à une expérience d'*aliénation* due à la désintégration des structures socioreligieuses et de leurs mythes légitimateurs. La désintégration peut être réelle ou simplement perçue comme telle, mais il semble que les mouvements apocalyptiques aient toujours pour origine le sentiment d'être mis à l'écart du pouvoir social, religieux ou politique. La conscience de minorité frustrée de ses droits est aiguisée en temps de crise. L'émergence des mouvements apocalyptiques résulterait principalement de deux facteurs :

- réduction de la communication intrasociale (clivage en castes), de sorte que l'intégration culturelle et l'accès au pouvoir de certains groupes sociaux sont compromis;
- exposition à des pressions externes : guerres, famines, épidémies, colonialisme, propagande politique ou religieuse.

<sup>66</sup> BOIA, L., *La fin du monde. Une histoire sans fin*, Paris, La Découverte, 1989. COHN, N., *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, Payot, 1983, p. 60 et 91 (éd. orig. 1957, trad. S. Clémendot). CAROLINI, F., «Note sur la tradition apocalyptique dans l'Italie médiévale (XIIe-XVe siècle)», in KAPPLER, C. (éd.), *op. cit.*, 1987, p. 421-442. RAPP, F., «Apocalypse et mouvements populaires au Moyen Âge», in RAPHAËL, F. (éd.), *op. cit.*, 1977, p. 213-232. LIENHARD, M., «L'attente de la fin des temps à travers l'histoire», *Positions luthériennes*, 1985/1, p. 340-356. CLÉMENT, O., «Apocalypse et transfiguration chez les philosophes religieux russes», in «Apocalypse et sens de l'histoire», *Cahiers de l'Université de Saint Jean de Jérusalem*, 1983/9, p. 132-158 (Actes d'un colloque tenu à Paris en juin 1982).

D'une part, la société palestinienne, hautement hétérogène, connaissait toutes sortes de clivages : ville-campagne, riches-pauvres, prêtres-laïcs, juifs-païens, Samarie-Judée, occupants-occupés, sans compter l'opposition entre les différents partis religieux. D'autre part, on peut aisément vérifier que le peuple d'Israël fut continuellement exposé à des pressions externes, depuis l'exil à Babilone jusqu'à la perte définitive de l'indépendance suite à l'occupation romaine. Il semble toutefois que les facteurs sociopolitiques ne suffisent pas à déterminer l'émergence d'une appréhension apocalyptique du monde<sup>67</sup>. Les représentations de l'ordre naturel, social et religieux, c'est-à-dire les systèmes symboliques, seraient tout aussi déterminants, car ils conditionnent et structurent la lecture des événements. L'apocalyptique serait issue de la tension croissante entre les représentations héritées du passé et les démentis répétés de l'actualité. Une communauté dont l'ordre symbolique est mis en crise par l'expérience vécue et par les pratiques sociales ambiantes peut tenter de maintenir son identité de différentes manières :

- s'opposer activement et préparer la révolution;
- se retirer et former une société à part;
- résister passivement à l'intérieur du système en exprimant l'identité du groupe dans une contre-culture<sup>68</sup>.

La fonction de l'apocalyptique serait de consolider l'identité du groupe en réactualisant les valeurs et les motifs traditionnels (réforme) ou en jouant du thème de l'inversion (révolution). Son but est de donner sens à l'expérience humaine malheureuse, en débat avec les convictions et les espérances héritées du passé. C'est pourquoi la dévoilement de ce qui se trame derrière les apparences prend tant d'importance et débouche sur la parénèse, qui vise à donner un nouveau souffle aux communautés découragées par l'adversité.

En résumé, la recherche des vingt dernières années a montré qu'une situation malheureuse ne suffit pas<sup>69</sup> à générer la mentalité apocalyptique : des peuples longtemps opprimés et privés d'identité nationale n'ont pourtant pas développé de conscience apocalyptique. Les circonstances jouent le rôle de terrain favorable à l'expression d'une crise socioreligieuse interne, doublée d'une crise d'identité face aux modèles culturels étrangers. Les milieux apocalyptiques seraient les indicateurs sismiques d'une société menacée de disparition. Particulièrement sensibles aux signes des temps, c'est-à-dire à l'actualité politique, les apocalypticiens de l'Antiquité osèrent extérioriser le cri d'angoisse d'une communauté dont les valeurs et les institutions étaient en passe de faire naufrage.

## 1.5 L'apocalyptique comme système théologique

L'apocalyptique déborde largement le genre littéraire «apocalypse», et son influence (au sens de *Wirkungsgeschichte*) s'est étendue bien au delà de ses

<sup>67</sup> Pour un exposé de la complexité du problème, cf. GRABBE, L.L., «The Social Setting of Early Jewish Apocalypticism», *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 1994/4, p. 27-47.

<sup>68</sup> Concernant le judaïsme antique, on peut donner comme exemple de la première catégorie les Maccabées et les Zélotes; de la deuxième, la communauté de Qumrân; de la troisième, les premières communautés chrétiennes.

<sup>69</sup> Cette condition est toutefois requise, car ceux pour qui tout va bien ne développent en principe pas de conception apocalyptique du monde.

milieux d'origine. Aussi, l'apocalyptique peut-elle être caractérisée comme doctrine ou système de pensée. Cela implique de saisir la manière dont les apocalypticiens articulent leurs conceptions de Dieu, du monde, de l'homme et du temps. Les considérations qui suivent ne prétendent pas rendre justice à l'ensemble de la littérature apocalyptique antique, mais seulement aux *prophéties de la fin des temps*, dans le but d'en saisir les traits communs.

### **Dualisme spatial, temporel et moral**

Les prophéties apocalyptiques antiques reflètent une conception dualiste de la réalité : le monde terrestre, corruptible et désordonné, y est opposé au monde divin, incorruptible et ordonné selon la volonté divine. Le temps n'est pas homogène non plus : la temporalité de l'histoire (l'ancien éon) prendra abruptement fin pour faire place à l'éternité du règne de Dieu (nouvel éon). Cette partition de la réalité spatio-temporelle se double d'une opposition entre les figures du bien et celles du mal : Dieu-Satan, anges-démons, justes-pécheurs. Cependant, le dualisme de l'apocalyptique ne doit pas être confondu avec le dualisme ontologique des cosmogonies païennes et des gnoses. L'univers entier procède d'un Dieu unique dont la création fut déclarée bonne. C'est suite à la transgression des anges ou à la désobéissance des hommes que le désordre s'est établi sur terre. Les apocalypses donnent diverses explications de l'origine du mal<sup>70</sup>, mais elles s'accordent pour affirmer que la réalité dans son ensemble est placée sous la souveraineté de Dieu. Le dualisme apocalyptique n'entame pas le dogme monothéiste.

### **Une conception finalisée et déterministe de l'histoire**

L'attente du dénouement final s'assortit d'une conception linéaire du temps : la fin du monde sera unique comme la création fut unique. Depuis l'origine, Dieu conduit son peuple, et la perspective annoncée est celle d'une plénitude, promise et espérée. Si l'état final du monde boucle sur les représentations du paradis originel, la succession des âges n'est pas répétitive; l'éon à venir sera le dernier. L'eschatologie apocalyptique se caractérise par l'attente d'une libération définitive, quelles que soient les formes particulières, juives, chrétiennes ou gnostiques, de sa cristallisation. L'histoire a donc une logique, cachée certes, mais non totalement imperméable; il suffit de savoir l'interpréter à l'aide des révélations reçues. Les rédacteurs d'apocalypses puisent dans le répertoire mythique ancestral pour décrire et qualifier, de manière cryptée, les puissances à l'œuvre sur la scène politique. Le procédé n'est pas nouveau : les prophètes de l'Ancien Testament avaient déjà historicisé certaines figures mythiques en les identifiant aux ennemis d'Israël<sup>71</sup>. Dans les écrits apocalyptiques, le combat du Dieu créateur contre les forces du chaos et les monstres originels est transposé au futur, et la lutte finale débouchera sur le renouvellement de la création. Il ne s'agit pas là d'une remythologisation de l'histoire mais d'un procédé rhétorique.

### **Une sanction : jugement et salut**

L'attente du jugement dernier découle de la conception que les visionnaires se font de la justice et de la rémunération des actions humaines. Dans les prophéties vétérotestamentaires préexiliques, le verdict divin s'exerce durant la

<sup>70</sup> P. Sacchi a consacré de minutieuses études à ce problème qu'il place au centre des préoccupations des apocalypticiens : « *I am convinced that the center of apocalyptic thought should be sought in the conception of sin and not in eschatology or messianism.* » SACCHI, P., *op. cit.*, p. 113. Voir aussi chap. 2 « *Cosmic Order and Otherworldly Perspectives in the Post-Exilic Period: The Problem of Evil and the Origin of Apocalyptic* » et chap. 10 « *The Devil in Jewish Traditions of the Second Temple Period (C. 500 BCE-100 CE)* ».

<sup>71</sup> DELCOR, M., « *Mythologie et apocalyptique* », in MONLOUEOU, L. (éd.), *op. cit.*, 1977, p. 143-178.

vie terrestre : la bénédiction de Dieu est attestée par la fécondité, la réussite sociale et la longévité. Pour les apocalypticiens, ni la richesse des occupants, ni leur pouvoir ou leur succès ne sont interprétés comme des signes d'approbation divine. Dans les apocalypses juives, la disgrâce d'Israël est certes encore comprise comme une conséquence de son infidélité. Mais le doute s'insinue, car les ennemis ne sont pas non plus respectueux de la Loi : le monde semble abandonné de Dieu et livré aux forces du mal, puisque même les justes souffrent, à l'instar de Job. Le mal et la perversion de l'humanité ont pris de telles proportions qu'un redressement de la situation ne semble plus possible sans une intervention divine. Les apocalypticiens comptent sur un miracle : l'arrivée d'armées célestes chargées de vaincre les puissances maléfiques. L'attente d'une épiphanie salvatrice va de pair avec le jugement et l'anéantissement des impies. Les justes connaîtront alors la fin des souffrances et des humiliations dans un monde dont le mal aura été éradiqué. Le paradis futur peut se situer sur terre ou au ciel, mais l'important est qu'il n'y aura plus de différence de régime entre le ciel et la terre, car Dieu régnera partout.

### ***Une fin du monde soudaine et imminente***

L'incompatibilité entre les réalités terrestres et les réalités célestes exclut toute transformation graduelle du sombre présent au futur lumineux espéré. La transition sera catastrophique. Avant le dénouement final, les souffrances et les persécutions iront croissant, témoignant d'une lutte sans merci entre les puissances du mal et celles du bien. Dans les apocalypses les plus anciennes, la fin n'est pas attendue dans un avenir proche. C'est à partir du 1<sup>er</sup> s. av. J.C., en raison de l'aggravation de la situation politique, économique et sociale, que les apocalypticiens en viennent à considérer la fin des temps comme imminente.

### ***Un souci parénétique***

Les prophéties apocalyptiques s'assortissent d'un souci parénétique, particulièrement marqué dans les écrits chrétiens. L'attitude et le comportement des croyants n'est pas indifférent. Il vaut encore la peine, malgré tous les démentis éparpillés, de pratiquer la justice et de faire confiance aux promesses de salut, car Dieu tiendra sa promesse, et seuls les croyants restés fidèles jusqu'au bout des épreuves seront sauvés.

Force est de reconnaître que, même si l'on restreint l'étude aux prophéties de la fin des temps, les textes suscitent la perplexité, tant leur logique semble aujourd'hui paradoxale : ce monde est condamné à disparaître ou passer par une transformation radicale; mais c'est bien ici que, de manière surnaturelle, doit advenir très prochainement le nouvel éon, suite à une catastrophe cosmique inéluctable. Le caractère – miraculeux, imminent et programmé – fait difficulté pour la mentalité moderne. R. Bultmann et H.G. Gadamer ont montré que la tradition est toujours interrogée à partir des préjugés et des présupposés du présent, d'où, probablement, la raison pour laquelle l'apocalyptique se voit encore fréquemment soupçonnée de déviance quant à son rapport à l'histoire, au monde et à Dieu. Rechercher la cohérence de la pensée apocalyptique passe par la prise en compte de ces critiques.

## **1.5.1 Le rapport à l'histoire**

On a souvent compris la pensée apocalyptique comme une dévalorisation de l'histoire. Certes, les apocalypticiens ne nourrissent pas l'espoir que le petit reste de fidèles parviendra à redresser le cours des événements; ils sont convaincus de la ruine imminente du monde, mais ils scrutent attentivement le passé pour

déchiffrer son sens, de manière à rendre intelligible la situation qu'ils vivent. Dès lors, faut-il comprendre l'apocalyptique comme un désintérêt pour l'histoire ? À cette question, nous voudrions proposer une réponse de type évolutionniste : du retour de l'exil babylonien à la révolte des Meccabées, le prophétisme postexilique tente de reviver la tradition religieuse des pères, entretenant l'espoir d'une restauration à la fois politique et spirituelle du grand Israël. Au fil des événements tragiques et des occupations successives, cet espoir s'amenuise. C'est dans un contexte historique mouvementé que naissent les mouvements apocalyptiques. La perte de l'identité nationale culmine dans la destruction du Temple en 70 et entraîne la délocalisation du culte, la responsabilisation de l'individu, l'intériorisation de la foi. La croyance traditionnelle en un Dieu-sauveur qui dirige l'histoire s'avère en contradiction flagrante avec l'expérience vécue. Prenant conscience que leurs efforts ne parviendront plus à juguler l'adversité, les apocalypticiens développent une vision pessimiste de l'histoire, mais ils continuent à croire en la souveraineté de Dieu sur l'ensemble de la création. Leur manière de concilier la promesse de salut faite aux pères et l'apparent abandon de Dieu consiste à tenir le silence divin pour provisoire : bientôt, Dieu lui-même interviendra pour mettre fin aux malheurs et rétablir son droit. Il faudra une catastrophe cosmique, un ébranlement définitif des puissances mondaines, pour que justice soit faite et que toutes les nations se prosternent devant l'unique Dieu de l'univers. Le mythe du Dieu-combattant vient au secours de l'espérance déçue. Comme le dit E. Jacob, «c'est le mythe qui a contribué à sauver Israël des démentis de l'histoire»<sup>72</sup>. Le recours délibéré à la mythologie fait partie de la rhétorique des apocalypticiens et ne doit pas être interprétée comme une régression (un retour inconscient) vers la mentalité mythique. La transposition du déluge ou des plaies d'Égypte (*Apocalypse de Jean*) dans le futur, ainsi que la projection de l'accomplissement des promesses de salut dans un au-delà spatial ou temporel traduisent un changement de clé herméneutique par rapport à la prophétie comme à la sagesse. Convaincus que l'avenir ne sera ni la répétition du présent ni la restauration d'un passé désormais révolu, les rédacteurs d'apocalypses peignent le futur non plus par référence à l'Exode ou au retour de l'exil à Babylone, mais en fonction de ce qu'ils considèrent être l'état de la création voulu par Dieu : une création pacifiée et purifiée de tout mal. C'est ainsi que l'eschatologie rejoint les représentations de l'origine. Plutôt qu'un refus de l'histoire, la réponse apocalyptique serait l'ultime effort de la déchiffrement, en l'inscrivant dans une perspective cosmique qui englobe toutes les époques historiques.

### 1.5.2 Le rapport au monde

L'apocalyptique manifeste une attitude très polémique et négative à l'égard du monde; on en a déduit qu'elle cherchait à fuir les dures réalités pour se réfugier dans l'imaginaire. Sur le plan historique, les insurrections contre l'occupant grec ou romain n'ont peut-être pas été fomentées directement par les milieux apocalyptiques, mais ceux-ci y ont activement participé. Même les résistants non violents ont affronté les tribunaux civils et enduré le martyre. Les apocalypticiens n'ont pas encouragé leurs interlocuteurs à se retirer aux marges de la société pour y fonder des communautés autarciques. À cet égard, la communauté de Qumrân constitue une exception. Il est vrai que les écrits apocalyptiques contiennent des exhortations à se détourner des valeurs mondaines ambiantes et à se comporter autrement que les puissants et les violents, qui sont voués à la perte. L'espoir d'une vie éternelle dans un monde renouvelé suite à la

<sup>72</sup> JACOB, E., *art. cit.*, 1977, p. 55-56.

destruction de ce monde corrompu serait-il l'expression d'une tendance à fuir la réalité ? Ou, pour le dire en d'autres termes, faut-il suspecter la mentalité apocalyptique d'entretenir une relation pathologique avec le monde ? Cette question n'effleurait probablement pas les Anciens, qui avaient des conceptions anthropologiques très différentes des nôtres. Elle se pose à nous parce que la psychanalyse a dévoilé l'importance de l'inconscient et qu'elle s'est intéressée à l'apocalyptique par le biais des maladies mentales. Pourrait-elle fournir quelques éléments à la compréhension de la mentalité apocalyptique ?

Freud a tiré parti des descriptions autobiographiques de P.D. Schreber pour rapprocher l'apocalyptique et la psychose<sup>73</sup>. Ce malade éprouvait la perte du monde comme une disparition catastrophique du soleil. Freud y vit la confirmation de sa théorie de la psychose en deux phases, qu'il compara aux deux éons de l'apocalyptique. Durant la phase aiguë de la psychose, la libido se retire des instances extérieures qu'elle investit normalement. La rupture des relations avec l'extérieur est perçue comme anéantissement du monde : il s'agit de la projection d'une catastrophe intérieure, à savoir l'effondrement du monde du sujet<sup>74</sup>. Après cette catastrophe intervient la phase de construction d'une nouvelle réalité : un monde imaginaire, une réalité de substitution (la Jérusalem céleste). Pour Freud, cela correspond à une progression de la maladie, car la tentative de restauration est en réalité une régression dans un monde utopique. Diverses corrections ont été apportées à la théorie de Freud car on ne comprenait pas pourquoi le retrait de la libido prenait ce tour catastrophique. Toujours est-il que depuis les années vingt, la schizophrénie est caractérisée comme expérience d'anéantissement du monde<sup>75</sup>. M.-L. von Franz, élève de Jung, eut maintes fois l'occasion de constater que les personnes dont le « moi » est menacé font des rêves apocalyptiques, alors que la guérison est annoncée par des rêves de création du monde.

*«Un épisode schizophrénique est souvent annoncé par des rêves apocalyptiques de destruction, d'explosion atomique, de fin du monde, de chute des étoiles, etc., ou bien par des rêves où le rêveur s'éveille pour découvrir que tous les êtres humains sont morts, que son cadre de vie habituel tombe en ruines, que la surface de la terre s'entrouvre. Ces éléments annoncent généralement que la conscience du rêveur se trouve en danger de scission ou d'explosion, que sa conscience du réel risque de se dissoudre et son univers subjectif de s'effondrer.»<sup>76</sup>*

Peut-on appliquer les résultats des enquêtes psychanalytiques aux visions apocalyptiques de l'Antiquité ? K. Jaspers fut l'un des premiers à tenter une étude psychopathologique du livre d'Ézéchiel<sup>77</sup>. J. Metzner<sup>78</sup> recensa quelques études réalisées dans les années cinquante et soixante. Ces dernières décennies, la lecture psychanalytique des écrits bibliques s'est bien développée, mais les textes apocalyptiques ne semblent guère retenir l'attention des

<sup>73</sup> FREUD, S., «Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia» [1911], *Gesammelte Werke*, tome 8, London 1945, p. 239-320.

<sup>74</sup> JUNG, C.G. confirma le lien entre la schizophrénie et les représentations apocalyptiques : «Über die Psychologie der *Dementia praecox* : Ein Versuch» [1907], *Gesammelte Werke*, tome 3, Olten-Freiburg, 1971, p. 3-170.

<sup>75</sup> WETZEL, A., «Das Weltuntergangserlebnis in der Schizophrenie», *Zeitschrift für Neurologie* 78/1922, p. 403-428.

<sup>76</sup> VON FRANZ, M.-L., *Les mythes de création. Processus créateur et modèles de créativité*, Paris, La Fontaine de Pierre, 1982, p.14-16 (éd. orig. 1972, trad. de l'anglais par F. Saint René Taillandier).

<sup>77</sup> JASPERS, K., in *Arbeiten zur Psychiatrie, Neurologie und ihren Grenzgebieten*, Heidelberg, 1947, p. 77-85.

<sup>78</sup> METZNER, J., «Der Beitrag der Psychoanalyse zum Verständnis der Apokalyptik», *Wege Zum Menschen*, 1971/23, p. 424-438.

analystes francophones. La contribution majeure dans ce domaine vient de E. Drewermann, psychanalyste et théologien allemand. Il a mis en évidence les caractéristiques communes à la schizophrénie et à l'apocalyptique<sup>79</sup> :

- une conception déterministe de l'histoire découlant d'un sentiment de totale impuissance,
- l'usage d'un langage symbolique pour communiquer; une frontière trop labile entre le « moi » et le monde extérieur,
- le dualisme entre deux mondes opposés et, surtout, la peur du monde et les fantasmes de fin du monde.

Le visionnaire, comme le schizophrène, est livré aux images de son inconscient symbolisant les forces du chaos (monstres, cataclysmes). L'angoisse s'exprime sous la forme de motifs archétypiques, véhiculés par l'inconscient collectif ou la culture. À travers les lunettes de la psychanalyse, la mentalité apocalyptique serait l'expression d'une peur pathologique du monde, provenant d'une fausse conscience de soi ou d'un processus d'individuation inachevé<sup>80</sup>. Mais il est difficile d'admettre que tous les rédacteurs d'apocalypse aient été des psychotiques ! Une telle conclusion pousse à s'interroger sur la légitimité d'utiliser des grilles d'analyse adaptées à la mentalité moderne pour tenter de comprendre les mentalités antiques ou les autres cultures<sup>81</sup>.

G.M. Martin<sup>82</sup> propose de comprendre l'apocalyptique comme la réaction à une menace réelle pesant sur l'identité d'un individu ou d'un groupe. Quand la menace est très grande, elle met en crise la structure de l'être-au-monde. N'ayant pas le pouvoir d'inverser le rapport des forces, les apocalypticiens ont choisi de faire confiance à leurs convictions et d'opposer au monde environnant une contestation radicale de ses valeurs. C'était à leurs yeux, la seule attitude permettant de concilier les promesses de salut et le démenti constant des faits, l'ordre de Dieu et le désordre mondain. Si les apocalypticiens en sont venus à désespérer du monde, c'est la conséquence et non la cause d'un processus d'aliénation doublé d'un sentiment de totale impuissance. Dès lors, le seul secours résidait en une intervention divine.

### 1.5.3 Le rapport à Dieu et la conception de l'homme

Le Dieu des apocalypticiens n'est pas conçu comme un Dieu proche, intervenant constamment dans les affaires humaines; c'est un Dieu lointain et majestueux, qui a confié la terre aux hommes après leur avoir révélé sa Loi. Seigneur de l'univers trônant dans ses demeures célestes, Dieu tient cependant le destin du monde bien en main. Il a déterminé d'avance la durée des âges et fixé dès les origines le jour de son intervention : jour de colère et de jugement, jour de salut, aussi, pour les saints. C'est l'image d'un Dieu juge – juste et justicier – qui domine la théologie apocalyptique juive, un Dieu fidèle à ses promesses, venant anéantir les pécheurs et délivrer ceux qui font sa volonté. Dieu se manifestera prochainement dans toute sa puissance et, après avoir mis fin à cet éon corrompu, il régnera sans partage sur la création renouvelée; tel est l'essentiel

<sup>79</sup> DREWERMANN, E., *Tiefenpsychologie und Exegese*, tome 2, Olten, 1989 (7e édition), p. 473-485.

<sup>80</sup> Cf. JUNG, C.G. sur l'Apocalypse de Jean : «Antwort auf Hiob» [1952], *Gesammelte Werke* tome 11, Olten-Freiburg, 1963, p. 466-495.

<sup>81</sup> Voir les réserves émises par LEINER, M., «Die drei Hauptprobleme der Verwendung psychologischer Theorien in der Exegese», *Theologische Zeitschrift*, 1997/4, p. 289-303 et par PILCH, J.J., «Psychological and Psychoanalytical Approaches to Interpreting the Bible in Social-Scientific Context», *Biblical Theology Bulletin* 1997/27, p. 112-116.

<sup>82</sup> MARTIN, G.M., *Weltuntergang. Gefahr und Sinn apokalyptischer Visionen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1984.

de l'eschatologie apocalyptique.

Un Dieu qui dispose d'armées célestes pour terrasser les monstres et vaincre les puissances mondaines ne compte pas sur ses serviteurs terrestres pour mener la lutte eschatologique, puisqu'il vient précisément au secours de leur impuissance. Le croyant fidèle serait-il un spectateur passif du drame qui se joue entre ciel et terre ? Dans la tradition apocalyptique, comme dans la prophétie et la sagesse, la conception de l'homme découle directement de celle de Dieu. Devant Dieu, son créateur, son sauveur et son législateur, l'homme ne peut se faire valoir ni élever aucune prétention. Seules importent la sagesse et la volonté divines. Le rôle de l'homme ne se réduit toutefois pas à celui d'une marionnette. Il se trouve placé devant une alternative : obéir à Dieu ou se conformer aux valeurs du monde, ce qui équivaut à choisir entre la vie et la mort. *Tertium non datur*. Le salut de l'homme dépend de ce choix. Il est encore temps de se repentir et de placer sa confiance en Dieu, mais ce temps est limité, car la fin approche. Il n'est nullement question de prédestination dans la pensée apocalyptique : l'homme reste maître de sa décision. Cependant, il est urgent qu'il prenne position, car la patience de Dieu a des limites. Ce n'est donc pas en spectateur, mais en partisan que l'homme se voit, *volens volens*, impliqué dans le drame qui se déroule en filigrane de l'histoire. Son attitude n'est pas indifférente, car il ne peut pas simplement se réclamer de son appartenance au peuple d'Israël pour être assuré de son salut.

#### 1.5.4 Cohérence du système apocalyptique

Malgré son hétérogénéité, la production apocalyptique manifeste une triple cohérence.

Au niveau du genre littéraire, la **cohérence formelle** des apocalypses se noue autour de la transcendance : la révélation vient d'un autre monde et ne peut être acquise par des moyens humains; il est donc logique qu'elle soit dévoilée par un personnage surnaturel. La réalité de cet autre monde est attestée par l'intervention de puissances angéliques ou démoniaques et par des descriptions de la géographie céleste; elle se traduit par l'usage d'un langage mythique et d'un symbolisme ésotérique. Le salut promis est en étroit rapport avec la révélation puisqu'elle est offerte pour y conduire, non pas à la manière des gnoses, mais en suscitant ou renforçant la confiance dans la puissance de Dieu.

La **cohérence thématique** de la production apocalyptique provient de la réponse qu'elle donne à la *question du mal*. C'est moins l'origine que la persistance et l'extension du mal et du péché qui angoissent les apocalypticiens au tournant de l'ère chrétienne. La victoire militaire des ennemis d'Israël et l'impunité des vainqueurs, d'une part, la multiplication des injustices et la réussite sociale des coreligionnaires mécréants, d'autre part, ont mis en échec le système des croyances et discrédité les rites traditionnels de salut. Le noyau résiduel de conviction autour duquel se structure l'eschatologie apocalyptique est l'espoir d'une intervention de Dieu en faveur des fidèles. Plus le mal progresse, plus s'exacerbe l'attente d'une catastrophe cosmique qui rétablira l'harmonie entre ciel et terre. La réponse au mal consiste à rester fidèle malgré les démentis cruels de l'expérience. L'eschatologie apocalyptique projette la destinée humaine dans un au-delà spatio-temporel : le salut reste possible, mais pas avant la fin des temps ni dans ce monde corrompu. Théodicée, eschatologie et cosmologie se conditionnent mutuellement.

La **cohérence pragmatique** de l'apocalyptique peut se résumer ainsi : l'apocalyptique est la réponse à une situation d'anomie sociale provoquée par

une crise des valeurs et des institutions. Cette crise, liée aux circonstances politiques et économiques (occupation étrangère, guerres, famines ou autres catastrophes ayant pour résultat de diminuer la sécurité et le niveau de vie), a pour effet d'accuser les divisions au sein de la société. Étant perçue de manière différente par les diverses couches de la population, cette situation critique suscite des réactions allant de l'assimilation résignée à la révolte armée. L'apocalyptique serait la réponse particulière des groupes qui refusent à la fois d'avaliser le *statu quo* et de renoncer à espérer. Pour forcer l'ouverture d'un futur apparemment bouché, les apocalypticiens développent une stratégie duelle, oscillent entre ciel et terre, entre violence et patience, entre refus et appropriation de la culture païenne.

## 1.6 Pertinence actuelle de l'apocalyptique ?

À moins de considérer la littérature apocalyptique comme une curiosité littéraire dépourvue d'intérêt sinon historique, la question de sa pertinence pour les lecteurs modernes ne peut être évacuée. Cette question fit l'objet de diverses réponses de la part des théologiens du XXe siècle<sup>83</sup>; G. Rochais l'a formulée ainsi :

*«On affirme dans le Credo : "Je crois à la résurrection de la chair et à la vie du monde à venir." C'est par et dans le langage apocalyptique que ces deux vérités de foi ont été et sont encore transmises. Or, ce langage, on le sait, relève de l'imaginaire; l'image du monde qui le façonne et se façonne en lui, est, aujourd'hui, à jamais périmée. S'il en est ainsi, la vision du monde transmise par ce langage ne devient-elle pas elle-même caduque notamment la conception d'un Dieu créateur, sauveur et juge, liée à l'idée d'un au-delà ?»<sup>84</sup>*

La valeur de vérité des révélations apocalyptiques ne saurait être liée à leur pouvoir de prédiction, puisque l'attente de la fin des temps fut systématiquement déçue au cours de l'histoire. Ce n'est donc pas une vérité comprise comme adéquation aux faits qui doit être recherchée. Il semble, d'ailleurs, que l'intention première des apocalypses n'était pas de prédire des événements futurs, mais de dévoiler les secrets divins et d'annoncer le salut, afin de reconforter les fidèles plongés dans l'adversité, donc de donner sens à une condition ressentie comme absurde ou désespérée.

Dans le cadre de cette étude, l'apocalyptique des Anciens est convoquée à titre de référence, pour guider l'interprétation des discours tragiques actuels. Il s'agissait de prendre connaissance des caractéristiques des prophéties apocalyptiques pour déterminer si les scénarios de catastrophe actuels s'apparentent au genre apocalyptique ou non<sup>85</sup>. Mais la pertinence de l'apocalyptique ne se réduit pas à cette fonction. Elle peut encore servir d'instance critique à l'égard des pratiques sociales dominantes et de leur justification idéologique. La protestation contre les disparités et les ségrégations, contre les abus de pouvoir et l'exclusion n'a rien perdu de son actualité<sup>86</sup>. La pertinence de l'apocalyptique tient aux interrogations fondamentales dont elle se

<sup>83</sup> Il y a une vingtaine d'années, FRUCHON, P. faisait le point «Sur l'interprétation des apocalypses», in MONLOUBOU, L. (éd.), *op. cit.*, 1977, p. 385-440. Depuis lors, de nombreuses études sont venues éclairer la compréhension du sens historique des textes apocalyptiques antiques.

<sup>84</sup> ROCHAIS, G., *art. cit.*, 1984, p. 273-274.

<sup>85</sup> Cette question sera traitée dans le chapitre suivant.

<sup>86</sup> À titre d'exemple, voir le numéro que la revue *Concilium* (1997/273) a consacré à «Une nouvelle apocalypse; le retour des fléaux».

fait l'écho : le problème du mal et de la mort, le sens de la vie humaine et de l'histoire, le rapport à la transcendance. Les réponses données par les apocalypticiens antiques sont certes caduques. Mais leurs questions subsistent et appellent de nouvelles réponses.

Avant de reprendre pied dans la culture contemporaine, nous voudrions examiner comment les auteurs du Nouveau Testament parlent de la fin des temps, car c'est essentiellement par le biais des textes canoniques que l'apocalyptique a exercé son influence sur la pensée occidentale.

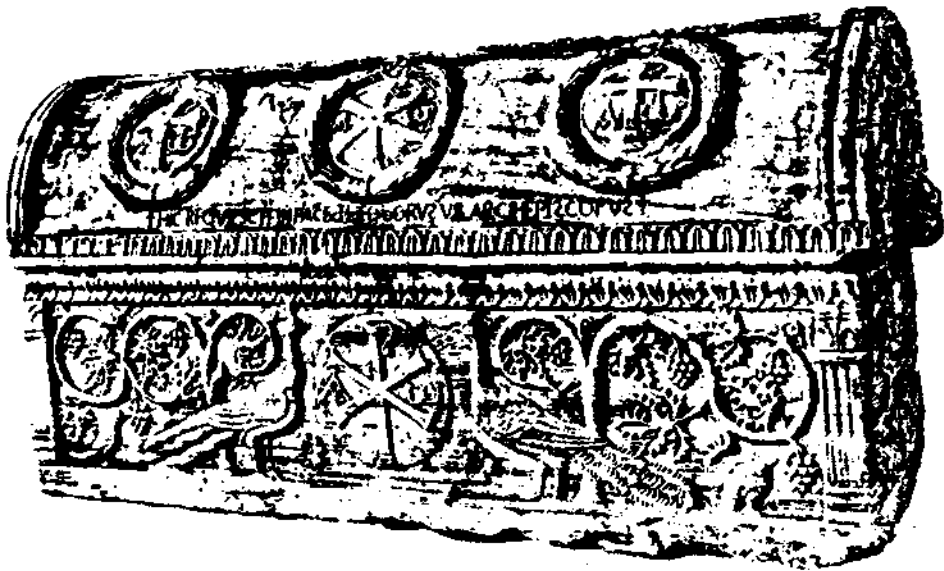


Fig. 35 : Le plus ancien motif apocalyptique dans l'art est l'alpha (A) et l'oméga ( $\Omega$ ),  
 symbole de Dieu et de la vie éternelle.  
 Sarcophage de l'évêque Théodore de Ravenne mort en 688  
 (San Apollinare de Classe près de Ravenne)

## II. LA FIN DES TEMPS DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

Les recherches exégétiques de E. Käsemann<sup>87</sup> ont fortement contribué à mettre en évidence le dette du christianisme naissant vis-à-vis de l'apocalyptique juive. Toutefois, les théologiens chrétiens s'efforcent de maintenir une distinction entre apocalyptique et eschatologie. Si l'Écriture doit servir de référence à la théologie, comme c'est l'usage dans la tradition réformée, il importe alors de saisir en quoi l'eschatologie chrétienne s'est démarquée de l'apocalyptique juive, tout en recueillant son héritage. Il s'agit, en outre, d'examiner comment les premiers chrétiens, qui attendaient une fin du monde imminente, ont fait face à la déception de leurs attentes.

Par souci de continuité avec ce qui précède, nous commencerons par montrer la parenté de genre entre les apocalypses juives et chrétiennes, en comparant trois écrits contemporains : *II Baruch*, *IV Esdras* et *l'Apocalypse de Jean*. La présentation des deux apocalypses juives précède la comparaison avec le dernier livre du Nouveau Testament.

### 2.1 Trois apocalypses de la fin du 1er siècle

#### 2.1.1 *II Baruch* et *IV Esdras*<sup>88</sup>

Il s'agit de deux pseudépigraphes juifs, rédigés à la fin du 1er siècle ap. J.C.<sup>89</sup>. Leurs auteurs se réfèrent à la destruction du premier temple, en 587 av. J.C., pour expliquer à leurs coreligionnaires la ruine de Jérusalem par les Romains en 70 et affirmer que Dieu n'a pas abandonné son peuple.

L'apocalypse attribuée à Baruch, secrétaire de Jérémie, se déroule à Jérusalem, «*la 25<sup>e</sup> année de Jéchonias, roi de Juda*», c'est-à-dire à l'époque de la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor. Du point de vue formel, le texte se présente comme un dialogue entre Dieu et Baruch, assorti de la mission d'instruire le peuple resté en Judée. L'élément «*vision*» intervient à trois reprises (*II Bar* 6,1-8,3; 36,1-37,1; 53,1-12). Le Seigneur lui-même communique progressivement la révélation à Baruch, sauf pour la dernière vision, dont l'explication est fournie par l'ange Ramiel, «*préposé aux visions vraies*» (*II Bar* 55,3). Baruch consigne la révélation reçue dans deux lettres. L'une est destinée «*à ceux de Babylone*» et

<sup>87</sup> «*Parce qu'on ne peut pas vraiment définir la prédication de Jésus comme une théologie, l'apocalyptique est devenue la mère de toute théologie chrétienne.*», KÄSEMANN, E., *Essais exégétiques*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972, p. 193 (art. orig. 1960, trad. D. Appia).

<sup>88</sup> Pour un commentaire détaillé de ces écrits, cf. BOGAERT, P.-M., *L'Apocalypse syriaque de Baruch. Introduction, traduction et commentaire*, 2 tomes, Paris, 1969. MURPHY, F.J., *The Structure and meaning of the Second Baruch*, Atlanta, Scholars Press, 1985. STONE, M., *Features of the Eschatology of IV Ezra*, Atlanta, Scholars Press, 1989 et *Fourth Ezra : A Commentary on the Fourth Book of Ezra*, Minneapolis, Fortress Press, 1990.

<sup>89</sup> La plupart des commentateurs situent la rédaction de *II Baruch* en 95-96 ap. J.C et *IV Esdras* autour de l'an 100. Cf. BOGAERT, P.-M., «*Les Apocalypses contemporaines de Baruch, d'Esdras et de Jean*», in LAMBRECHT, J., (éd.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Gembloux/Leuven, Duculot/Leuven University Press, 1978, p. 49. METZGER, B.M., «*The Fourth Book of Ezra*», in CHARLESWORTH, J.H. (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Garden City, Doubleday, 1983, vol. 1, p. 519-521.



Fig. 36 : les quatre cavaliers  
lithogravure d'A. DÜRER, Nürnberg 1511

l'autre «aux neuf tribus et demie qui étaient au delà du fleuve Euphrate» (II Bar 77,19; 78,1). L'apocalypse attribuée à Esdras se situe à Babylone, «la 30<sup>e</sup> année de la ruine de la Ville». Esdras s'adresse à Dieu, mais la révélation lui est communiquée par le biais de trois visions que l'ange Ouriel est chargé d'interpréter. L'apocalypse se termine par l'ordre de reconstituer les Écritures, la Loi ayant été brûlée (IV Esd 14,21). Pendant quarante jours, cinq scribes mettent par écrit les paroles inspirées d'Esdras, après quoi celui-ci est enlevé au ciel.

Concernant le contenu de la révélation, les deux textes répondent aux mêmes interrogations et leurs affirmations se ressemblent.

Dans *II Baruch*, l'exposition commence par l'annonce *ex eventu* de la destruction de Jérusalem, en raison des crimes et péchés commis, notamment par les deux tribus restées en Palestine après la déportation des dix autres tribus. Le peuple sera dispersé parmi les nations afin qu'il soit purifié (II Bar 13,10). Les ennemis sont de purs instruments de Dieu qui leur livre la ville déjà détruite par ses anges. Cette révélation provoque la protestation de Baruch, car les nations ne sont pas meilleures qu'Israël.

– *Pourquoi donc Babylone est-elle prospère alors que Jérusalem est en ruine ? Quel est l'avantage de connaître et de respecter la Loi de Dieu ? Sion n'aurait-elle pas dû être épargnée à cause de ceux qui ont fait le bien (II Bar 14,7) ?* Ce sont les mêmes questions qu'Esdras pose à Dieu (IV Esd 3,28-33), après avoir effectué une brève relecture de l'histoire d'Israël depuis Adam jusqu'à la chute de Jérusalem. Le jugement divin semble incompréhensible. Baruch se voit répondre que le peuple a reçu non seulement la Loi, mais encore l'intelligence pour la comprendre; il a donc sciemment désobéi, et cette volonté corrompue doit être punie (II Bar 15; cf. IV Esd 7,72-73). Bientôt, les livres où sont consignés les péchés des impies et les œuvres des justes seront ouverts. Donc, les impies passeront aussi en jugement. Dieu veille sur l'humanité, mais chaque chose vient en son temps. Le Très-Haut a décidé par avance du nombre total de créatures devant peupler la terre; or ce nombre n'est pas encore atteint (II Bar 13,4-5). À Esdras, l'ange répond d'abord, comme Dieu l'avait fait à Job (Jb 38-40), qu'il est bien présomptueux de vouloir pénétrer les voies divines (IV Esd 4). Esdras demande alors pourquoi il a reçu l'intelligence, et il exige une réponse qu'il obtient : ce siècle ne peut réaliser la promesse car il est «plein de tristesse et de misère». Ce n'est pas encore le temps de la moisson (IV Esd 4,27-29).

– *Faudra-t-il encore attendre longtemps ?* La même réponse est donnée dans les deux apocalypses. Rien ne peut hâter ni retarder l'échéance fixée, mais la fin est proche (II Bar 23,7; IV Esd 14,11-12), car le monde se fait vieux (IV Esd 4,26; 5,50-55; 14,10; II Bar 85,10) et le temps s'accélère (II Bar 20,1; 83,1). Les signes précurseurs de la fin sont énumérés. L'injustice, la luxure et les malheurs iront croissant; il y aura des bouleversements cosmiques qui ébranleront les fondements de la terre (II Bar 17; IV Esd 6,4-12 et 18-24). Dans *II Baruch*, le temps de la fin se divise en douze parties, et ce qui doit s'y dérouler a également été prévu (II Bar 27,1-14). Ensuite viendra le temps du Messie (II Bar 29,3), période d'abondance et de bonheur. L'allégorie de la forêt et de la vigne (II Bar 36,1-37,1) annonce la fin des quatre royaumes qui auront opprimé Israël et la victoire du Messie. Dans *IV Esdras*, ceux qui auront échappé aux cataclysmes verront la fin de ce siècle corrompu et le salut de Dieu (IV Esd 9,7).

– *Qu'arrivera-t-il à ceux qui sont morts avant la fin ?* Les morts ressusciteront, à la fin du règne du Messie. Les morts reviendront d'abord sous la forme qu'ils avaient de leur vivant, puis ils seront transformés : les justes revêtiront un aspect lumineux alors que les mécréants prendront une apparence

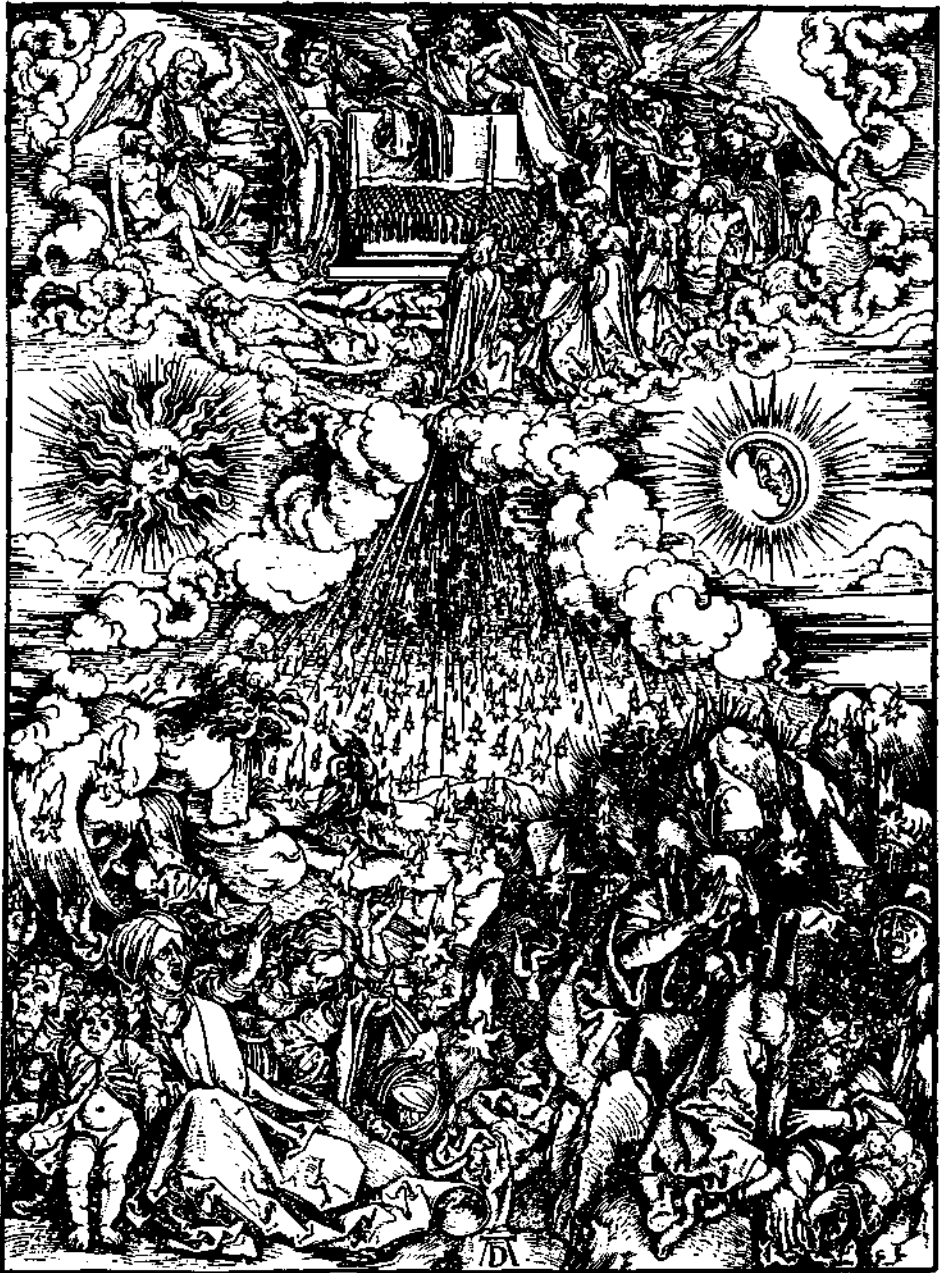


Fig. 37 : la chute des étoiles  
lithogravure d'A. DÜRER, Nürnberg 1511

affreuse (II Bar 51,5). Dans l'apocalypse d'Esdras, le Messie mourra après 400 ans, comme tous les humains. Le monde redeviendra silencieux. «*Ensuite, au bout de sept jours, le monde qui n'est pas encore éveillé s'éveillera et celui qui est corrompu sera détruit.*» (IV Esd 7,30-31). Puis les morts ressusciteront, et Dieu montera sur son trône pour le jugement final.

– *Qu'arrivera-t-il à ceux qui ont rejeté le joug de la Loi ? Les impies seront exterminés et les justes auront la vie sauve (II Bar 42,7), car «la Loi réclame son droit» (II Bar 48,27; 84,2-9; IV Esd 9,36-37).*

– *Pourquoi y a-t-il si peu d'élus et tant de pécheurs ? Qui peut donc accéder au salut ?<sup>90</sup> Ne vaudrait-il pas mieux être mort ? Ce qui est précieux et désirable est rare (IV Esd 7,51-61 et 8,1-3). La vie est un passage difficile, pénible, étroit, mais les voies du monde futur sont spacieuses (IV Esd 7,12-14; II Bar 15,8). Il ne faut pas s'inquiéter du sort des impies (IV Esd 8,55-61).*

Dans *II Baruch*, la dernière vision – de la nuée et des eaux (II Bar 53) – explicite ce qui a été révélé en offrant une rétrospective de l'histoire d'Israël depuis la création d'Adam. L'histoire se divise en 12 périodes – comme les temps de la fin –, avec alternance de lumière et de ténèbres, de périodes de fidélité et de périodes de péché. Elle débouche sur l'annonce d'une treizième période noire, celle des bouleversements de la fin, où se succéderont guerres, tribulations, tremblements de terre, famines et dévastation par le feu. Ensuite viendra le temps du Messie à qui toutes les nations seront livrées. Il fera périr celles qui ont connu et opprimé Israël mais épargnera les autres. Le texte se termine par une adresse de Baruch au peuple, l'exhortant à rester fidèle et insistant sur l'importance de la Loi.

Dans *IV Esdras*, la vision de la femme en pleurs est une allégorie de Jérusalem ruinée, miraculeusement transfigurée en une cité imposante. La vision de l'aigle qui monte de la mer correspond à la quatrième bête de *Daniel*, mais l'allégorie s'applique à l'empire romain (IV Esd 11,1-12,3). S'il est clair que les ailes et les têtes désignent des souverains, leur identification ne fait pas l'objet d'un consensus<sup>91</sup>. Le lion de Juda<sup>92</sup> figure le messie qui jugera les ennemis et sauvera le reste de son peuple. Mais dans la sixième vision, c'est un personnage d'apparence humaine (IV Esd 2,3), monté de la mer et volant avec les nuées du ciel, qui tient le rôle du sauveur.

## Remarques

– En identifiant la destruction de 70 ap. J.C. à celle de 587 av. J.C., les auteurs de ces textes mettent en œuvre le principe herméneutique qui consiste à transposer l'explication d'un phénomène à un autre : le peuple a péché, d'où la colère de Dieu et son châtement. Si les mêmes causes entraînent les mêmes conséquences, il est permis d'espérer que Jérusalem sera reconstruite, comme elle le fut après l'exil. Telle est du moins la profession de foi des rédacteurs de *II Baruch* et *IV Esdras* (II Bar 32,1-4; IV Esd 10,27). *II Baruch* prédit une seconde destruction de Jérusalem puis sa restauration définitive dans la gloire, «*le jour où le Puissant renouvellera sa création*» (II Bar 32,2-4).

<sup>90</sup> Cette question est aussi celle des disciples du Christ (Mc 10,26). Selon Rochais, elle consituerait l'essence de l'apocalyptique. Cf. ROCHAIS, G., «Qu'est-ce que l'apocalyptique ?», art. cit., p. 283-285.

<sup>91</sup> Les principales hypothèses ont été recensées dans *La Bible, écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, 1987, p. 1467-1470.

<sup>92</sup> Cf. Gn 49,9-10; Ez 19,1-14.



Fig. 38 : la femme et le dragon  
lithogravure d'A. DÜRER, Nürnberg 1511

La ville future ne ressemblera pas aux précédentes : elle sera la Jérusalem sainte, celle que Dieu a prévue dès le commencement pour son peuple et qu'il a enlevée au ciel avec le paradis, suite à la désobéissance d'Adam (II Bar 4,1-7; IV Esd 8,52). Ce ne serait pas l'authentique Jérusalem que Dieu a livrée aux ennemis, mais sa réplique dégénérée. La vraie Jérusalem est actuellement à l'abri, près de Dieu.

– Les deux apocalypses sont empreintes d'un fort déterminisme : les temps sont fixés, ce qui doit s'y produire également, mais cela n'a rien d'un fatalisme. Au contraire : si rien ne peut écourter le malheur présent, rien ne peut non plus retarder l'accomplissement des décrets divins. La conviction que tout a été déterminé à l'avance par Dieu a pour fonction d'encourager les fidèles à prendre patience.

– La pensée dualiste des auteurs est attestée, chez Baruch, par la division de l'histoire en périodes de fidélité et en périodes de désobéissance et, chez Esdras, par une opposition entre deux mondes ou deux siècles. Les deux apocalypses font état d'un dualisme moral «justes-impies». Pourtant, il ne s'agit pas là d'un dualisme ontologique, car l'homme n'a pas été créé mauvais, mais il a, depuis Adam, fait preuve d'une volonté contraire à celle de Dieu (IV Esd 7,129-131). Dans la mesure où ce n'est pas l'individu qui est mauvais, mais son attitude, le jugement se justifie. Certes, la justice rétributive de l'ancienne alliance est mise en crise par les faits, mais la Loi n'est pas invalidée. Au contraire, depuis la destruction du temple, elle est le seul soutien des fidèles.

– Les deux écrits font référence aux chapitres 2 et 7 du livre de *Daniel*, ce qui est fréquent dans la littérature apocalyptique juive et chrétienne. Alors que *II Baruch* s'en tient à la tradition messianique, *IV Esdras* reprend à son compte la figure du Fils de l'homme. Dans les deux apocalypses, le rôle du messie est limité à la lutte eschatologique (II Bar 70,9; IV Esd 11,31-34;13,1-13) : il n'est pas explicitement question de son règne, et il n'est pas censé intervenir dans le jugement dernier ressortissant à Dieu seul. Pour ce qui concerne *IV Esdras*, M.E. Stone en déduit que la restauration de la monarchie davidique joue peu de rôle dans la conception que l'auteur se fait de l'état futur final<sup>93</sup>.

– L'état final attendu ressemble au paradis originel (IV Esd 6,27-28; 8,52-54; II Bar 73,1-7). Le mal sera détruit, la maladie et le malheur auront disparu; l'harmonie régnera entre les hommes et les animaux : autant de motifs repris des textes prophétiques de l'Ancien Testament (Es 11,6-9; 45,17-25; 35,9; 65,25; Ez 34,25-28; Os 2,20). La dimension cosmologique – recréation ou rénovation du monde – est corroborée par une perspective universaliste, dans la mesure où toutes les nations sont concernées.

– Les deux auteurs consignent par écrit les révélations reçues. Dans *IV Esdras*, seuls les vingt-quatre premiers livres sont destinés au public, les autres étant réservés aux sages capables de les interpréter.

Il semble que ces deux écrits n'ont pas d'abord pour but de prédire ce qui va arriver, mais d'annoncer le salut au petit reste des fidèles. En effet, les contenus révélés sont déjà connus : l'attente d'un messie, la résurrection des morts, le jugement des impies, la promesse que Dieu viendra habiter parmi son peuple sont des motifs repris du prophétisme postexilique. Les symboles ne sont pas

<sup>93</sup> STONE, M., «The Question of the Messiah in 4 Ezra», in NEUSNER, J. et coll. (éds), *Judaism and their Messiahs ...*, op. cit., 1987, p. 209-224. Stone relève le caractère surprenant des assertions relatives au messie : préexistant, serviteur sans arme, victorieux par le feu de la Loi, mais cependant mortel.



Fig. 39 : adoration de la bête  
lithogravure d'A. DÜRER, Nürnberg 1511

originaux non plus. De plus, la ville est déjà détruite, le peuple dispersé, et les malheurs conjugués au futur (injustices, guerres, famines, incendies) se vivent au présent. Le peuple est désespéré, car l'histoire semble absurde, et le monde paraît irrémédiablement voué à la perte. Les deux apocalypticiens se donnent pour tâche de redonner courage à leurs contemporains, par le biais d'une relecture de l'histoire du péché et du salut depuis la création du monde. Dieu n'a pas abandonné son peuple, il reste le maître du temps et des événements. Les puissances mondaines sont déjà condamnées : le jugement va bientôt s'abattre sur les impies, mais les justes seront épargnés. Les pleurs et les lamentations ne sont plus de mise, car le salut approche. Au moyen des images, de la scénographie et des prières de louange, ces apocalypses invitent le lecteur à redresser l'échine, à cheminer du désespoir vers la confiance en restant fidèle à la Loi.

## 2.1.2 Comparaison avec l'Apocalypse de Jean

L'Apocalypse canonique constitue, par excellence, le modèle de référence à partir duquel l'Occident chrétien s'est représenté la fin des temps. Son souffle visionnaire, la force de ses images et la perspective glorieuse qu'elle annonce à l'Église ont exercé une fascination profonde et durable. L'abondance de l'iconographie en témoigne. Le langage très imagé se prête facilement à l'illustration, le symbolisme et la généralité des propos favorisent l'actualisation et la pluralité des lectures; enfin, les chiffres n'ont pas manqué d'alimenter les spéculations. En raison de sa particularité, l'Apocalypse johannique n'est pas entrée sans controverse dans le canon biblique. Ce livre est d'un abord difficile, mais, suite aux études d'A. Feuillet et de Ch. Brütsch<sup>94</sup>, les travaux des dernières décennies en ont beaucoup facilité la compréhension. La composition de l'œuvre est particulièrement recherchée : les thèmes s'entremêlent, les différentes parties se répondent et sont liées par des passages de style hymnique<sup>95</sup>. Il y a emboîtement des parties les unes dans les autres, ce qui rend l'organisation du texte plutôt complexe. D'ailleurs, les propositions concernant la structure de l'œuvre sont fort diverses<sup>96</sup>.

Le texte contient de très nombreuses références aux textes prophétiques et apocalyptiques de l'Ancien Testament (surtout Ésaïe, Ézéchiel, Daniel, Joël et Zacharie)<sup>97</sup>, mais l'auteur prend de grandes libertés avec les prophéties qu'il réinterprète, car il les considère comme accomplies par la venue du Christ.

<sup>94</sup> FEUILLET, A., *L'Apocalypse. État de la question*, Paris/Bruges, Desclée de Brouwer, 1963. BRÜTSCH, C., *La clarté de l'Apocalypse*, Genève, Labor et Fides, 1966. Pour une revue de la littérature récente, cf. HOLTZ, T., «Literatur zur Johannesapokalypse 1980-1996», *Theologische Rundschau*, 1997/4, p. 368-413.

<sup>95</sup> Cf. JÖRNS, K.-P., *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung*, Gütersloh, Mohn, 1971.

<sup>96</sup> Cf. par exemple CALLOUD, J., DELORME, J. et DUPLANTIER, J.-P., «L'Apocalypse de Jean. Propositions pour une analyse structurale», in MONLOUBOU, (éd.), *op. cit.*, 1977, p. 351-381. SCHÜSSLER-FIORENZA, E., «Composition and Structure of the Revelation of John», *Catholic Biblical Quarterly*, 1977/39, p. 344-366. ROUSSEAU, F., *L'Apocalypse et le milieu prophétique du Nouveau Testament. Structure et préhistoire du texte*, Paris/Tournai/Montréal, Desclée/Bellarmin, 1971, p. 177-218. PRIGENT, P., *L'Apocalypse de saint Jean*, Lausanne/Paris, Delachaux et Niestlé, 1981, p. 380-383. CORSINI, E., *L'Apocalypse maintenant*, Paris, Seuil, 1984, p. 58-63.

<sup>97</sup> CORSINI, E., *op. cit.*, 1984, p. 36-46. VANHOYE, A., «L'utilisation du Livre d'Ézéchiel dans l'Apocalypse», *Biblica* 1962/43, p. 436-472. LUST, J., «The Order of the Final Events in Revelation and in Ezechiel», in LAMBRECHT, J., (éd.), *op. cit.*, 1978, p. 179-183.



Fig. 40 : Satan enchaîné pour mille ans  
lithogravure d'A. DÜRER, Nümburg 1511

L'auteur semble aussi s'être inspiré de l'exégèse targumique<sup>98</sup>. La plupart des symboles utilisés sont issus de la tradition judaïque : la continuité avec l'histoire spirituelle du peuple d'Israël est fortement soulignée. Le rapport de l'*Apocalypse* johannique avec la littérature apocalyptique intertestamentaire a été diversement apprécié. Dans les années soixante et septante, on établissait une distinction assez nette entre prophétie et apocalyptique. Ceux qui tenaient à éloigner l'*Apocalypse* de l'apocalyptique faisaient valoir ses multiples références à l'Ancien Testament pour rattacher cet écrit à la tradition prophétique, considérant que son langage apocalyptique n'était qu'un revêtement littéraire<sup>99</sup>. D'autres insistaient sur la parenté de l'*Apocalypse* avec la gnose pour la rejeter parmi les écrits suspects. Aujourd'hui, sa proximité littéraire avec *II Baruch* et *IV Esdras* est largement reconnue. U.B. Müller<sup>100</sup> a relevé que ces trois apocalypses forment une unité distincte dans la littérature apocalyptique, par ailleurs très hétérogène. L'*Apocalypse* johannique ne contient ni rétrospective de l'histoire d'Israël ni prophétie *ex eventu*<sup>101</sup>, et il ne s'agit pas d'un pseudépigraphe. Et, bien sûr, elle se démarque des apocalypses juives par le rôle central qu'y joue le Christ. Il n'empêche que le dernier livre du Nouveau Testament présente des similitudes frappantes avec les deux écrits susmentionnés :

- le cadre épistolaire (*II Bar* et *Ap*),
- l'importance des passages hymniques, liturgiques,
- la référence à *Daniel* et *Ézéchiël*,
- l'emploi des mêmes images symboliques,
- l'imminence de la fin, l'intensification de la lutte entre les puissances célestes et les puissances mondaines, la venue du messie, la résurrection des morts, le jugement dernier, le renouvellement de la création et la nouvelle Jérusalem préparée dans le ciel,
- un fort souci parénétiq.

La comparaison d'images communes aux trois apocalypses permettra d'illustrer ce lien de parenté<sup>102</sup>.

#### **a. La ruine de Jérusalem et la dispersion du peuple**

L'image des quatre anges incendiant Jérusalem à l'ordre d'un cinquième messenger céleste (*II Bar* 6,4) se retrouve chez Jean dans l'épisode du sixième sceau (*Ap* 7,1-3), de la sixième trompette (*Ap* 9,14-15) et de la sixième coupe (*Ap* 16,12), avec des modifications d'un passage à l'autre. Les quatre coins de Jérusalem (*II Bar* 6,4) sont remplacés par les quatre coins de la terre (*Ap* 7,1), marquant une universalisation de la perspective. En *Ap* 9,14-17, on apprend que les anges «enchaînés sur le grand fleuve Euphrate» ont à leur solde une armée de cavaliers.

<sup>98</sup> PRIGENT, P., *op. cit.*, 1981, p. 373.

<sup>99</sup> KALLS, J., «The Apocalypse – An Apocalyptic Book?», *Journal of Biblical Literature*, 1967/76, p. 69-80.

<sup>100</sup> MÜLLER, U.B., *Messias und Menschensohn in Jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1972, p. 16-17 et 215-216.

<sup>101</sup> Sauf peut-être en *Ap* 17,10-11 : si l'*Apocalypse* de Jean a bien été rédigée à la fin du règne de Domitien et si les sept rois dont il est question sont les empereurs romains, le sixième (qui règne alors) serait Vespasien. Cette légère entdatation permet d'annoncer le règne de deux souverains ultérieurs (Titus et Domitien). Pour une revue des hypothèses concernant la datation de l'*Apocalypse* johannique, cf. VANNI, U., «L'*Apocalypse* johannique. État de la question», in LAMBRÉCHT, J. (éd.), *op. cit.*, p. 28-29. YARBRO COLLINS, A., *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypses*, Philadelphia, Westminster Press, 1984, p. 54-83.

<sup>102</sup> Nous nous inspirons ici des études faites par BOGAERT, P.-M., «Les apocalypses contemporaines de Baruch, d'Esdras et de Jean», in LAMBRÉCHT, J., *op. cit.*, p. 47-68 et «La ruine de Jérusalem et les apocalypses juives après 70», in MONLOUBOU, L., *op. cit.*, p. 123-141.



Fig. 41 : adoration de l'Agneau  
lithogravure d'A. DÜRER, Nürnberg 1511

Une fois l'Euphrate asséché, la voie est libre pour «les rois qui viennent de l'Orient» (Ap 16,12). Le motif traditionnel du fleuve asséché (Ex 14,15-23; Es 11,15; 44,27; Jr 50,38; 51,36) devient, chez Esdras, le prélude au retour des tribus exilées (IV Esd 13,43). Baruch n'envisage pas la réunification du peuple d'Israël, sa division étant acceptée comme un fait. Chez Jean, toutes les tribus sont réunies sous l'égide du Christ (Ap 7,4 et 14,1). Frontière politique entre l'empire romain et les terres barbares chez Baruch et Jean, l'Euphrate prend, chez Esdras, une connotation théologique et devient une nouvelle Mer Rouge ou un nouveau Jourdain (Jas 3,13-17).

### **b. Le combat du messie contre les monstres**

*Il Baruch* n'emploie pas l'expression daniélique «fils d'homme», mais il reste fidèle au texte de *Daniel* en opposant un personnage d'apparence humaine aux bêtes figurant le mal (II Bar 39-40). À celles-ci, l'*Apocalypse de Jean* et *IV Esdras* opposent d'abord une figure animale puis une figure humaine : l'Agneau et le cavalier monté sur un cheval blanc chez Jean (Ap 14,1 et 19,11-13), le lion de Juda et le fils d'homme chez Esdras (IV Esd 12,31-32 et 13,3). Ce dédoublement constituerait un indice en faveur d'une relation de dépendance entre ces deux écrits, d'autant que, dans l'un comme dans l'autre, la bête finit consumée par le feu (Ap 19,20; IV Esd 12,3). Les deux auteurs identifient les cornes ou les ailes à des souverains romains. Jean compte huit rois principaux (d'Auguste à Domitien) et dix rois encore à venir (Ap 17,12; Dn 7,24), tandis qu'Esdras dénombre douze empereurs (à partir de César) et huit rois dont le règne sera bref (IV Esd 12,19-20). L'auteur de *IV Esdras* semble connaître deux souverains de plus que Jean (Nerva et Trajan). Il paraît logique d'en déduire que son texte est postérieur à l'apocalypse canonique.

### **c. La nouvelle Jérusalem**

La ville sainte est représentée sous les traits d'une femme : épouse du Christ, que Jean oppose à Babylone la prostituée, femme éplorée dans *IV Esdras*. Celle-ci pleure son fils, mort le jour de ses noces. L'explication fournie par l'ange à Esdras fait du fils le symbole du culte et des sacrifices interrompus par la ruine du Temple (IV Esd 10, 46-49). Les noces ne suscitent aucun commentaire, et l'identité de l'épouse n'est pas précisée. C'est la mère, non l'épouse, qui se métamorphose en cité glorieuse (IV Esd 10,25-27). En IV Esd 7,26, la ville est qualifiée d'épouse, mais il s'agirait d'une erreur de traduction<sup>103</sup>. Bogaert souligne que, si le mariage de Dieu avec son peuple est un motif connu du judaïsme, les noces du messie et de Jérusalem ne sont pas autrement attestées. Or, contrairement à Jean, Esdras fait une claire distinction entre Dieu et son messie. Les images fonctionnent donc différemment dans les deux écrits. *IV Esdras* aurait repris de Jean la métaphore des noces, mais son messie n'est pas le Christ et sa Jérusalem ne représente pas la communauté universelle des saints.

### **Remarques**

Ces divergences sur fond de ressemblance ont incité Bogaert à postuler que l'*Apocalypse de Jean* se serait inspirée de *Il Baruch*, et qu'elle aurait à son tour suscité la réponse de *IV Esdras*. Ainsi, la révélation johannique «serait engagée dans une joute théologique et littéraire entre juifs et chrétiens»<sup>104</sup>. Quoi qu'il en soit de la

<sup>103</sup> Cf. BOGAERT, P.-M., «La ruine de Jérusalem...», art. cit., p. 134.

<sup>104</sup> BOGAERT, P.-M., «Les apocalypses contemporaines ...» art. cit. p. 50.

validité de cette hypothèse, l'analyse de Bogaert confirme la parenté, formelle et matérielle, entre la prophétie chrétienne et ses sœurs juives. Elles répondent, en effet, à des préoccupations similaires et puisent dans un répertoire commun d'images et de formes littéraires. Leur *Weltanschauung*, leur interprétation de l'actualité politique et leur souci d'exhorter les fidèles convergent. La perspective apparaît tout aussi déterministe et dualiste chez Jean que dans les deux apocalypses juives. Le déterminisme affleure à plusieurs reprises : tout ce qui doit arriver est consigné dans un livre scellé (Ap 5,1); le nombre total des martyrs n'est pas encore atteint (Ap 6,11); les événements sont prévus à l'heure près (Ap 9,15); le nom des saints figure dans le livre de vie «*depuis la fondation du monde*» (Ap 13,8; 17,8). La structure de l'Apocalypse johannique est dominée par une série d'oppositions : anges-puissances du mal; saints-suppôts de Satan; enfant-dragon; femme-Babylone; Agneau-première bête; témoins-deuxième bête; marque des serviteurs de Dieu-marque des serviteurs de la bête; mer-montagne; ciel-terre; cité terrestre-Jérusalem céleste<sup>106</sup>. L'univers symbolique de Jean témoigne d'une perception dualiste de la réalité anthropologique (élus-damnés) et cosmologique (ciel-terre), alors que la distinction entre le présent et le futur tend à s'effacer<sup>106</sup>. L'imminence de la fin atteint ici son paroxysme : «*Voici, je viens bientôt*» (Ap 22,7 et 12).

En revanche, l'Apocalypse de Jean s'écarte des prophéties juives par sa conception du messie et des élus.

– Le Christ de l'Apocalypse est un agneau immolé, premier né d'entre les morts, qui a racheté l'humanité pécheresse par son sang. Mais c'est aussi un agneau glorieux – témoin fidèle, Fils de l'homme, prince des rois de la terre, Parole de Dieu – qui trône aux côtés de Dieu. C'est lui qui rompt les sceaux, moissonne la terre, exerce le jugement, règne mille ans et épouse la Jérusalem céleste. La christologie de l'Apocalypse est, du début à la fin, celle d'un Christ en gloire, même s'il ne faut pas sous-estimer la figure du serviteur souffrant<sup>107</sup>. Pour Jean, le Christ immolé et ressuscité a déjà vaincu les puissances mondaines, d'où le ton triomphal et l'absence de lamentations sur la Jérusalem terrestre. Pour *II Baruch* et *IV Esdras*, le messie ne se manifesterà qu'à la fin des temps et ne régnera pas définitivement.

– Chez Jean, le peuple de Dieu ne se limite pas aux fils d'Israël, comme l'indique la comparaison entre Ap 5,9; 7,9; 14,6 et IV Esd 13,39-40,48. L'apocalyptique juive avait certes une vocation universelle, mais elle la comprenait comme une extension de la préséance d'Israël, le peuple élu, sur toutes les nations.

– Enfin, Jean n'interprète pas les malheurs présents ni les persécutions endurées par les chrétiens comme un châtement divin résultant de la transgression de la Loi. Cette différence s'explique par l'origine chrétienne de

<sup>105</sup> Pour une analyse de ces oppositions et de leur fonction figurative, cf. CALLOUD, J., DELORME, J. et DUPLANTIER, J.-P., *art. cit.*, 1977.

<sup>106</sup> À propos de l'Apocalypse de Jean, H. Mottu estime que «*l'apocalyptique n'est rien d'autre qu'une eschatologie projetée sur le plan de l'espace, puisque le schéma de succession "avant"/"après" tend à disparaître au profit d'un schéma spatial "haut"/"bas" : "Et la cité sainte, la Jérusalem nouvelle, je la vis qui descendait du ciel, d'auprès de Dieu" (Ap 21,2).*», MOTTU, H., «*Traces de Dieu : la manifestation*», *Bulletin du Centre protestant d'études de Genève*, 1973/4-5, p. 41.

<sup>107</sup> Cf. BOVON, F., «*Le Christ de l'Apocalypse*», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1972/22, p. 65-80.

l'*Apocalypse* johannique<sup>108</sup>. La persécution des témoins par le pouvoir politique fait partie du combat cosmique entre les forces divines et les forces du mal. Les deux bêtes (la corruption du pouvoir politique et du pouvoir religieux) ne sont pas des fléaux à venir, ils sévissent déjà. L'auteur les présente comme vaincus d'avance, même si la lutte sera longue encore, car des rebondissements sont à prévoir. Le règne du Christ est déjà présent, le messie est venu, les anciennes prophéties sont en voie d'accomplissement. Autrement dit, la révélation n'apporte pas de renseignement supplémentaire, elle n'est «rien d'autre» que la révélation du Christ, du sens de son ministère et de sa mort. Comme dans le quatrième évangile, l'eschatologie est tout entière résorbée dans la christologie. Les chrétiens participent à la souffrance du Christ (Ap 12,10-12) et les martyrs hâtent la venue de la fin (6,11).

Le thème de l'épreuve ou des tribulations prend chez Jean une importance bien plus considérable que dans *II Baruch* et *IV Esdras*. D'aucuns y ont vu le reflet de la situation des chrétiens en Asie mineure sous le règne de Dioclétien. Si les juifs avaient le droit de pratiquer leur culte, les chrétiens étaient, comme tous les citoyens romains, astreints au culte impérial. Leur refus d'adorer l'empereur aurait été la source de persécutions. Il semble toutefois que les chrétiens n'ont pas été systématiquement inquiétés à cette époque<sup>109</sup>. L'*Apocalypse* serait davantage une œuvre d'anticipation que l'écho de la situation vécue. Comme les auteurs de science-fiction modernes, Jean l'apocalypticien ferait preuve d'une sensibilité aiguë aux contradictions et aux menaces de la société qu'il met majestueusement en scène pour aiguïser la conscience de ses coreligionnaires. Il caricature la «paix romaine» et lui oppose une communion des saints qui fonctionne comme critique des valeurs et des pratiques sociales ambiantes et comme appel à une résistance non violente<sup>110</sup>.

Si la parenté de l'*Apocalypse* de Jean avec l'apocalyptique juive n'est plus guère contestée, qu'en est-il de ses liens avec les autres écrits du Nouveau Testament ? Le rédacteur de l'*Apocalypse* n'a probablement rien à voir avec celui du quatrième évangile ou des épîtres. Toutefois, il y a quelques raisons de penser que son auteur a eu des contacts avec le cercle johannique : une partie de son vocabulaire et certains concepts théologiques touchant à la christologie sont plus proches du corpus johannique que de tout autre écrit du Nouveau Testament. Mais la question reste controversée<sup>111</sup>. Par ailleurs, E. Schüssler-

<sup>108</sup> En revanche, d'autres divergences ne dépendent probablement pas des points de vue confessionnels :

– les deux visionnaires prophétisent après avoir absorbé l'Esprit sous une forme matérielle, mais il s'agit d'un livre pour Jean (allusion à Ez 2,8-3,3) et d'une boisson pour Esdras (allusion à la liqueur de la Connaissance – *Hymnes* de Qumrân 4,11 – ou influence des pratiques hellénistiques de l'inspiration ?);

– la durée du règne terrestre du messie est de 1000 ans chez Jean alors que *IV Esdras* la limite à 400 ans. Selon Prigent, les 400 ans dérivent de Gn 15,13 et de Ex 12,40. Les 1000 ans de l'*Apocalypse* de Jean totaliseraient les 400 ans d'esclavage en Egypte, les 111 années de domination étrangère sous les Juges et les 490 ans écoulés entre l'exil à Babylone et la destruction du second temple. Cf. PRIGENT, P., «Le millénium dans l'apocalypse johannique», in RAPHAËL, F. (éd.), *op. cit.*, p. 137-156.

<sup>109</sup> Cf. THOMPSON, L., «A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John», *Semeia*, 1986/36, p. 147-174.

<sup>110</sup> Cf. YARBRO COLLINS, A., *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, chap. 6 : «The Political Perspective of the Revelation of John», Leiden/New York/Köln, Brill, 1996, p. 199-217.

<sup>111</sup> Pour une revue de la question, cf. FREY, J., «Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum», in HENGEL, M., *Die*

Fiorenza a montré qu'on ne peut aisément séparer la prophétie chrétienne de l'apocalyptique<sup>112</sup>; elle estime que «l'Apocalypse de Jean doit être comprise comme un produit littéraire de la prophétie chrétienne primitive» et que son auteur était familier de la tradition paulinienne.

C'est maintenant vers les écrits pauliniens<sup>113</sup> que nous allons nous tourner pour y chercher les traces de l'apocalyptique.

## 2.2 Les épîtres pauliniennes

Les premières confessions de foi chrétiennes reprennent à leur compte les catégories apocalyptiques ambiantes. Trois thèmes s'amalgament dans le creuset du christianisme naissant : le thème de l'envoi d'un messie ou d'un fils de l'homme, le motif de la résurrection des morts et celui de l'imminence de la fin des temps. Dans l'état actuel de nos connaissances, Paul apparaît comme le premier théoricien de cette synthèse, dont le pivot est l'interprétation de la croix et de la résurrection.

Dans certains passages, Paul parle de la fin comme d'un événement à venir, tout proche ou déjà présent (voir les textes présentés ci-dessous). L'emploi concomitant du passé et du futur – dans les épîtres aux Corinthiens, aux Galates et aux Romains – indique un dédoublement de la notion de la fin chez l'apôtre. Voyons de plus près comment s'articulent ces deux usages de la fin.

Dans la première épître aux **Thessaloniens**, Paul se réjouit que ses destinataires aient accueilli l'Évangile (1Th 1,9-10), et il les encourage à persévérer dans la foi chrétienne malgré l'hostilité croissante des Juifs à leur égard (1Th 2,14-16). Dans ces deux passages, il est question de la *colère* (ὀργή) qui vient. Ce terme appartient au vocabulaire eschatologique vétérotestamentaire et désigne le jugement-châtiment qui aura lieu au jour de Yahvé (cf. Es 2,12; Es 13,9; Am 5,18; Za 14,1). La *parousie*\* est présentée comme une christophanie : Jésus descendra des cieux (allusion à Dn 7,13) pour protéger les siens de l'ire divine.

*«Car chacun raconte, en parlant de nous, quel accueil vous nous avez fait, et comment vous vous êtes tournés vers Dieu en vous détournant des idoles, pour servir le Dieu vivant et véritable et pour attendre des cieux [ἐκ τῶν οὐρανῶν] son Fils qu'il a ressuscité des morts [ἐκ τῶν νεκρῶν], Jésus qui nous arrache à la colère qui vient [ἐκ τῆς ὀργῆς].» (1Th 1,9-10)<sup>114</sup>*

---

*Johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, Tübingen, Mohr, 1993, p. 326-429. Certains rapprochements terminologiques entre le quatrième évangile et l'Apocalypse ont aussi été relevés par PRIGENT, P., *L'Apocalypse de Saint Jean*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1981, p. 369-371 et par SCHÜSSLER-FIORENZA, E., «The Quest for the Johannine School. The Apocalypse and the Fourth Gospel», *New Testament Studies*, 1976-1977/23, p. 402-427.

<sup>112</sup> SCHÜSSLER-FIORENZA, E., «Apocalypsis and Prophetia. The Book of Revelation in the Context of Early Christian Prophecy», in LAMBRECHT, J. (éd.), *op. cit.*, p. 105-128 : «Apocalyptic language and imagery are not just "Einkleidung" but they are constitutive for the theological perspective and self-understanding of Rev as early Christian prophecy.» (p. 111).

<sup>113</sup> Nous nous référons au consensus établi parmi les exégètes protestants pour considérer comme proprement pauliniens les écrits suivants : 1Th, 1 et 2Co, Ph, Phm, Ga, et Rm.

<sup>114</sup> Par souci d'uniformité, les références bibliques sont données selon la traduction œcuménique de la Bible (TOB).

Le parallélisme formel entre ἐκ τῶν οὐρανῶν, ἐκ τῶν νεκρῶν et ἐκ τῆς ὀργῆς suggère une dynamique de geste, à savoir un mouvement d'arrachement d'un lieu ou d'un état pour converger dans le rassemblement des élus.

Au chapitre 4, dans une série d'exhortations sur la vie chrétienne, Paul dispense un enseignement sur la parousie, en réponse à une question précise des Thessaloniens : celle de savoir ce qu'il adviendra des chrétiens morts (endormis) avant le retour du Christ. Il affirme que Dieu les ressuscitera comme il a ressuscité Jésus :

*«Si en effet nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité, de même aussi ceux qui sont morts, Dieu les ramènera par Jésus et avec lui. Voici ce que nous disons, d'après un enseignement du Seigneur<sup>115</sup> : nous, les vivants, qui serons restés jusqu'à la venue du Seigneur, nous ne devancerons pas du tout ceux qui sont morts [τοὺς κοιμηθέντας]. Car lui-même, le Seigneur, au signal donné, à la voix de l'archange et au son de la trompette de Dieu, descendra du ciel : alors les morts en Christ ressusciteront d'abord; ensuite, nous, les vivants, qui serons restés, nous serons enlevés avec eux sur les nuées, à la rencontre du Seigneur, dans les airs, et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur.» (1Th 4,15-17)*

Les termes «voix de l'archange», «son de la trompette» et «nuées» font partie du lexique apocalyptique traditionnel. Les mouvements du texte (descente du Seigneur, résurrection des morts et enlèvement au ciel) sont conformes à la cosmologie en trois étages du monde antique. Pour Paul, la fin est imminente : il est persuadé que la génération présente ne mourra pas avant le retour du Christ. Ne se risquant toutefois pas à en prédire l'échéance, il se contente de rappeler que *«le jour du Seigneur vient comme un voleur dans la nuit»* (1Th 5,2).

Ces extraits de la première épître aux Thessaloniens montrent que le vocabulaire et la représentation de la fin sont directement tributaires de l'apocalyptique juive :

- Dieu est l'acteur principal du dénouement final qui viendra du ciel : la perspective est théocentrique.
- La fin est envisagée comme future et soudaine.
- Il n'y a pas ici d'eschatologie individuelle, ni de règne terrestre du Christ.

La première épître aux **Corinthiens** est motivée par les dissensions au sein de la communauté et par l'attrait que les doctrines ésotériques ou philosophiques ambiantes exercent sur les néophytes. Du point de vue du τέλος (fin, aboutissement) eschatologique, nous examinerons trois textes : 1Co 1,4-9, 1Co 10,9-13, 1Co 15,12-34. Dans le premier passage, Paul rend grâce à Dieu au sujet des chrétiens de Corinthe.

*«Je rends grâce à Dieu sans cesse à votre sujet, pour la grâce de Dieu qui vous a été donnée dans le Christ Jésus. Car vous avez été, en lui [Christ], comblés de toutes les richesses, toutes celles de la parole et toutes celles de la connaissance. C'est que le témoignage du Christ s'est affermi en vous, si bien qu'il ne vous manque aucun don, vous qui attendez la révélation de notre Seigneur Jésus-Christ. C'est lui qui vous affermira jusqu'à la fin, pour que vous soyez irréprochables au jour de notre Seigneur Jésus-Christ : il est fidèle le Dieu par qui vous avez été appelés à la communion avec son Fils, Jésus-Christ notre Seigneur.» (1Co 1,5-9)*

Ici, le terme révélation (ἀποκάλυψις) se substitue à celui de parousie : le retour n'est pas présenté en terme de descente des cieux, mais de manifestation du

<sup>115</sup> Par cette incise, Paul indique qu'il n'est pas l'auteur de cet enseignement; en raison de son contenu, celui-ci remonte plus vraisemblablement, selon la critique, à la communauté primitive qu'à Jésus lui-même.

Christ. Le «jour du Seigneur» n'est plus celui de la colère de Dieu, il s'applique au Christ et fonctionne comme synonyme de la parousie<sup>116</sup>. Le terme irréprochable (ἀνεγκλήτους) suggère qu'il y eura jugement.

Paul émet, au chapitre 10, une série de recommandations sur le comportement qui convient aux chrétiens. Dans les versets 1 à 11, il fait référence à l'exode d'Israël eu désert pour mettre ses interlocuteurs en garde contre l'idolâtrie et la débauche. Dans ce contexte, le passé a pour fonction d'informer le présent : «*Ces événements leur arrivaient pour servir d'exemple et furent mis par écrit pour nous instruire, nous qui touchons à la fin des temps.*» (v.11)

L'expression εἰς οὓς τὰ τέλη<sup>117</sup> τῶν αἰώνων κατήντηκεν (litt. : nous vers qui la fin des siècles est arrivée) traduit la conviction de l'auteur selon laquelle l'époque présente fait partie des temps eschatologiques. L'emploi du parfait κατήντηκεν suggère une eschatologie réalisée; pourtant, ce n'est pas encore la fin «ultime», puisque Paul annonce des épreuves-tentations futures auxquelles les Corinthiens sont exhortés à résister (v.12-13) et qu'il s'en prend, par ailleurs, à l'enthousiasme des Corinthiens.

Le fameux chapitre 15 montre clairement que la fin est encore à venir, même si la résurrection du Christ en constitue les arrhes. Paul rappelle d'abord l'Évangile qu'il a annoncé à Corinthe (v.1-11). Il tance ensuite ceux qui nient la résurrection des morts (v.12-19), car récuser celle-ci c'est aussi mettre en doute celle du Christ, donc le fondement de la foi chrétienne. Le reste du chapitre est entièrement consacré à un enseignement sur la résurrection. Voici comment Paul articule la résurrection finale à la résurrection du Christ :

*«Christ est ressuscité des morts, prémices de ceux qui sont morts [ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων]. En effet, puisque la mort est venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts : comme tous meurent en Adam, en Christ, tous recevront la vie; mais chacun à son rang : d'abord les prémices, Christ, puis ceux qui appartiennent au Christ, lors de sa venue; ensuite viendra la fin, quand il remettra la royauté à Dieu le Père, après avoir détruit toute domination, toute autorité, toute puissance. Car il faut qu'il règne, jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds. Le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort, car il a tout mis sous ses pieds. Mais quand il dira : "Tout est soumis", c'est évidemment à l'exclusion de Celui qui lui a tout soumis. Et quand toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même sera soumis à Celui qui lui a tout soumis, pour que Dieu soit tout en tous.» (1Co 15,20-28)*

La résurrection des morts à la fin des temps est liée à la résurrection du Christ. Il y a continuité logique et temporelle de l'une à l'autre. Le règne du Christ, commencé à sa résurrection, durera tant que tous les pouvoirs ennemis ne

<sup>116</sup> «Derrière l'expression "le jour du Seigneur" se trouve la conception de la "fin" comme un événement ponctuel, un jour fixé dans l'avenir et dont le contenu essentiel est la venue de Jésus, la parousie.», commente NGAYIHEMBAKO, S. (*Les temps de la fin. Approche exégétique de l'eschatologie du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 52).

<sup>117</sup> Le pluriel τὰ τέλη est inhabituel. (Le seul autre passage où τέλος apparaît au pluriel est Mt 17,25 où τέλη a le sens de taxes ou impôts.) De nombreux exégètes le lient pour équivalent au singulier τέλος ou à συντέλεια. Mais certains commentateurs ont cherché à expliquer ce pluriel. S. Ngayihembako rappelle que GODET, F. (*Commentaire sur la Première Épître aux Corinthiens*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1886-1887, p. 86) y voyait une allusion à l'expression prophétique hébraïque «acharith hajjamin» qui se retrouve dans les écrits de Qumrân, où elle qualifie les temps eschatologiques; mais cette interprétation n'a pas retenu l'attention des commentateurs contemporains. Le pluriel indiquerait plutôt la fin de toutes les périodes de l'histoire.

seront pas vaincus. Alors seulement, ce sera la fin, quand tout sera remis à Dieu le Père. Paul prend ici ses distances par rapport à l'apocalyptique juive. L'apocalyptique juive se caractérise par une conception binaire du temps : à l'histoire humaine marquée par l'injustice, l'impiété et le malheur succédera une éternité de bonheur, sous le règne sans partage de Dieu. Bien qu'imminente, la fin des temps est clairement située dans le futur (Fig. 42).

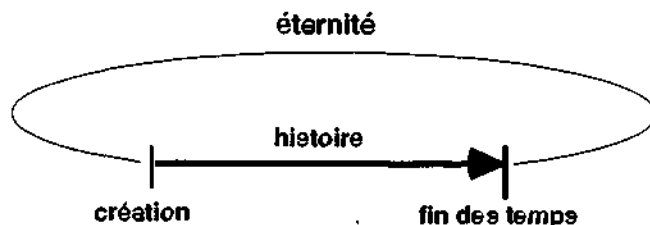


Fig. 42

Chez Paul, la fin n'est plus exclusivement future, elle a commencé de manière décisive à Pâques et s'inscrit dans la durée<sup>118</sup>. À la temporalité binaire des apocalypticiens Paul substitue une conception ternaire du temps (Fig. 43).

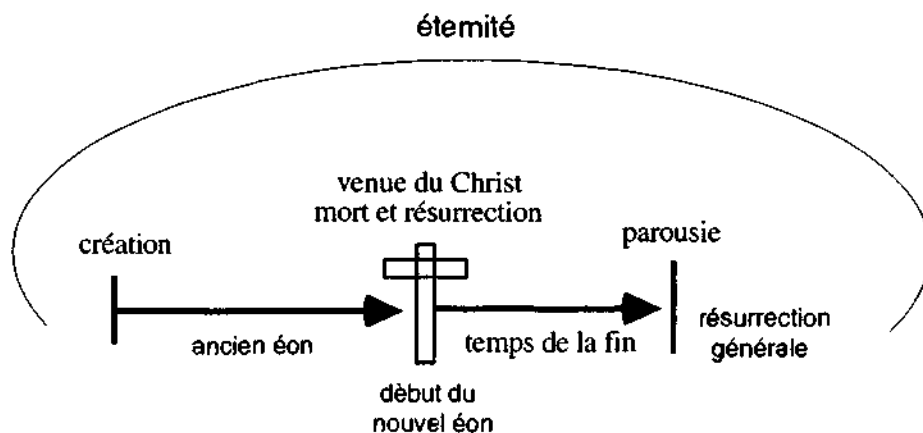


Fig. 43

Cette durée eschatologique n'est pas un simple laps de temps, mais un processus d'affrontement entre la puissance divine et les forces du mal, dont Christ est le principal acteur. La fin proprement dite sera marquée par la résurrection des corps. Paul s'en explique dans les versets 35 à 56. Les corps ressusciteront incorruptibles : au corps animal, terrestre et corruptible succédera un corps céleste incorruptible, car «la chair et le sang ne peuvent hériter du Royaume de Dieu» (v. 50).

*«Je vais vous faire connaître un mystère. Nous ne mourons pas tous, mais tous nous serons transformés [ἀλλαγόμεθα], en un instant, en un clin d'œil, eu son de la trompette finale. Car la trompette sonnera, les morts ressusciteront incorruptibles et nous, nous serons transformés. Il faut en effet que cet être corruptible revête*

<sup>118</sup> BULTMANN, R. a qualifié cette durée de situation «entre les temps», cf. «L'homme entre les temps selon le Nouveau Testament», in *Foi et compréhension II*, Paris, Seuil, 1969, p. 52-73 (éd. orig. 1952, trad. A. Malel, A. et S. Pfimfer, S. Bovet). Voir aussi, dans le même ouvrage, «L'espérance chrétienne et le problème de la démythologisation», p. 101-111 (éd. orig. 1954).

*l'incorruptibilité, et que cet être mortel revête l'immortalité. [...], alors se réalisera la parole de l'Écriture : la mort a été engloutie dans la victoire. Mort où est ta victoire ? Mort, où est ton aiguillon ? L'aiguillon de la mort, c'est le péché et la puissance du péché, c'est la loi.» (1Co 15,51-56)*

Les morts ressusciteront sous la forme d'un corps spirituel : s'il y a bien continuité temporelle, il y a toutefois discontinuité d'essence entre la corporéité présente et la forme d'existence future. Paul n'en dit pas davantage sur les corps spirituels. Étant convaincu de l'imminence de la fin, il se préoccupe davantage de ce qu'il adviendra des vivants à ce moment-là : une métamorphose instantanée et thaumaturgique, au son de la trompette. Paul n'a pas renoncé à l'imagerie apocalyptique pour parler de la fin ultime. Il revient sur cette transformation en 2Co 3,1-18, où il est question d'une «*alliance nouvelle, non de la lettre, mais de l'Esprit*», dont les chrétiens sont les ministres. L'argumentation de Paul consiste à montrer que l'ancienne économie du salut est dépassée, même si la nouvelle réalité (l'Évangile, cf. 1Co 4,3) est encore voilée.

*«C'est seulement par la conversion au Seigneur que le voile tombe. Car le Seigneur est l'Esprit, et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. Et nous tous qui, le visage dévoilé, reflétons la gloire du Seigneur, nous sommes transtigurés en cette image, avec une gloire toujours plus grande, par le Seigneur qui est Esprit.» (2Co 3,16-18)*

Par rapport à 1Co 15,51, le déplacement est intéressant : les chrétiens sont déjà transformés, ou plus exactement, en voie de transfiguration : «*l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour*» (2Co 4,16). Et, si «*la mort est toujours à l'œuvre en nous*» (2Co 4,12), elle n'aura pas le dernier mot, puisqu'une «*demeure éternelle*» attend les chrétiens «*dans les cieux*» (2Co 5,1). Il semble bien que la conception apocalyptique de 1Co 15,51 cède le pas à un processus de transformation qui commence dans le présent. Or, dans l'épître aux **Philippiens**, Paul conjugue à nouveau la transfiguration au futur. Stigmatisant les ennemis du Christ (vraisemblablement des missionnaires judaïsants, comme en 2Co 11,14-15), Paul insiste sur l'espérance céleste et future des chrétiens :

*«Car notre cité, à nous, est dans les cieux, d'où nous attendons, comme sauveur, le Seigneur Jésus-Christ qui transtigurera notre corps humilié pour le rendre semblable à son corps de gloire, avec la force qui le rend capable de se soumettre toutes choses.» (Ph 3,20-21)*

Cette oscillation entre le présent et le futur, entre le ciel et la terre, entre la discontinuité et la continuité finira-t-elle par se résoudre en faveur de l'un des deux pôles ?

Pas plus que la lettre à **Philémon**, l'épître aux **Galates** ne livre de représentation de la fin. En revanche, cette dernière nous apprend que les promesses vétérotestamentaires se sont réalisées en Christ, le libérateur attendu (Ga 4,4-6). La confession de foi selon laquelle Jésus incarne le messie annoncé par les Écritures est placée dans une perspective eschatologique : le temps de sa venue est donc celui de l'accomplissement du temps (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου).

Dans l'épître aux **Romains**, Paul explicite le lien qu'il instaure entre la christologie et l'eschatologie. En Rm 5, Paul explique l'œuvre du Christ qui, «*au temps fixé, est mort pour des impies*» (v.7), manifestant ainsi l'amour de Dieu pour nous.

*«Et puisque maintenant nous sommes justifiés par son sang, à plus forte raison serons-nous sauvés de la colère. Si en effet, quand nous étions ennemis de Dieu, nous avons été réconciliés avec lui par la mort de son fils, à plus forte raison, réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie.» (v.9-10).*

Si les croyants sont déjà justifiés par le sacrifice du Christ qui les réconcilie avec Dieu, le salut reste de l'ordre du futur, et il consistera à être préservé de la colère divine. Le motif de la colère, associée au jugement eschatologique, traverse toute l'épître : 1,18; 2,5-7; 3,5; 5,9; 9,22; 13,5. L'argumentation se poursuit en comparant, pour mieux les opposer, le péché originel d'Adam à l'œuvre rédemptrice du Christ.

Au chapitre 6, Paul précise que, par leur baptême, les chrétiens ont été assimilés au Christ et qu'ils le seront aussi à sa résurrection (Rm 6,5). Par conséquent, les baptisés sont entrés dans une vie nouvelle : ils ne vivent plus sous la loi, mais sous la grâce (v.14b), ce qui implique de se vouer au service de Dieu, c'est-à-dire à celui de la justice, qui conduit à la sanctification et à la vie éternelle (v.22). Clairement inauguré par la croix et la résurrection du Christ, le passage de la mort à la vie ne sera cependant pleinement effectif que dans un futur qui semble désormais s'inscrire en continuité avec le présent. *«Il n'y a donc, maintenant, plus aucune condamnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ.»* C'est sur ces paroles de grâce que s'ouvre le chapitre 8, où il est question de la vie par l'Esprit (v.1-17). Celui-ci fait des convertis des enfants adoptifs de Dieu, des cohéritiers du Christ, lesquels, ayant part à ses souffrances, auront aussi part à sa gloire future. Suit un passage où la souffrance de la création, agitée par les forces du chaos, est mise en parallèle avec les gémissements des chrétiens. L'inclusion de la création dans la perspective du salut a pour intention de conférer une dimension cosmique à l'œuvre rédemptrice du Christ.

*«Car la création attend avec impatience la révélation des fils de Dieu : livrée au pouvoir du néant, non de son propre gré, mais par l'autorité de celui qui l'y a livrée, elle garde l'espérance, car elle aussi sera délivrée de l'esclavage de la corruption, pour avoir part à la liberté et à la gloire des enfants de Dieu. Nous le savons en effet : la création tout entière gémit maintenant encore dans les douleurs de l'enfantement. Elle n'est pas la seule : nous aussi, qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons intérieurement, attendant l'adoption, la délivrance pour notre corps. Car nous avons été sauvés, mais c'est en espérance. Or voir ce qu'on espère n'est plus espérer : ce que l'on voit, comment l'espérer encore ? Mais espérer ce que nous ne voyons pas, c'est l'attendre avec persévérance.»* (Rm 8,19-25)

Ce passage interdit de penser que Paul aurait finalement opté pour une eschatologie réalisée. Il attend toujours un dénouement proche :

*«Le Dieu de la paix écrasera bientôt Satan sous vos pieds.»* (Rm 16,20)

Enfin, avant de tirer quelques conclusions sur l'eschatologie paulinienne, il convient de mentionner encore un passage où apparaît le mot *τέλος*, dont la traduction a donné lieu à controverse.

*«Car la fin / l'accomplissement de la loi, c'est Christ, pour que soit donnée la justice à tout homme qui croit.»* (Rm 10,4)

Faut-il vraiment disputer plus longtemps pour savoir si le Christ est la fin ou l'accomplissement de la loi ? S'il n'est pas possible de lever l'incertitude au niveau exégétique, en revanche, la conception sacrificielle de la croix reprise par Paul (Rm 3,25; 5,6-9) permet de supposer que le Christ joue le rôle de bouc émissaire, au sens de l'anthropologie religieuse : par son sacrifice, le Crucifié a souscrit exemplairement aux exigences de la loi (il l'a accomplie). Du même coup et en raison de l'eschatologisation qu'il fait subir à l'événement de la croix, Paul estime que le Christ a rendu la loi caduque. Aussi, le sacrifice du Christ ne rachète-t-il pas seulement les condamnés du passé conformément à l'impératif

d'expiation : il abolit définitivement la voie de salut<sup>119</sup> que constituait le respect de la loi de Moïse – et cela pour les Juifs comme pour les païens (universalisation du salut par la foi en Christ). En ce sens, Christ est la fin de la loi, comme le souligne aussi Ga 3,24-25. Les deux traductions ne sont donc pas contradictoires. Au plan de l'économie du salut; elles s'enchaînent dans une spirale argumentative, où la signification conférée par Paul à la croix instaure à la fois une relecture du passé à partir de l'avenir espéré et une reconfiguration de la vision du futur en fonction de la tradition scripturaire relative à l'histoire du salut.

### Remarque

Dans les épîtres aux Thessaloniens, aux Corinthiens et aux Philippiens, Paul brosse une perspective eschatologique directement inspirée de l'apocalyptique juive, comme l'attestent non seulement le vocabulaire employé, mais aussi le caractère imminent, soudain et théocentrique de la fin, placée sous le signe de la colère divine<sup>120</sup>. Certes, le rôle conféré au Christ et la sobriété des propos concernant le dénouement final (y compris en 1Co 15) démarquent ces récits de leurs équivalents juifs contemporains. L'accent n'est pas mis sur la description de la fin des temps, mais sur la parénèse : fidélité à l'enseignement reçu et persévérance dans la foi, malgré les doutes et les persécutions.

Dans les épîtres aux Galates et aux Romains, l'apôtre prend davantage de distance par rapport à l'héritage apocalyptique. Il affirme que Christ a, par sa mort, exemplairement accompli la loi. Par sa résurrection, qui inaugure la fin des temps<sup>121</sup>, il a mis fin à l'ancienne alliance, au régime de la loi, bref à l'économie juive du salut. L'ancien éon est d'ores et déjà révolu : du futur immédiat, la fin est déplacée par Paul dans l'actualité passée récente. Cette audace herméneutique n'allait pas de soi. Encore fallait-il argumenter. C'est à étayer cette historicisation de l'eschatologie traditionnelle que Paul s'emploie dans les épîtres aux Galates et aux Romains. Justifiés par le sang versé (Rm 3,25) ou par le sacrifice volontaire du Christ (Ga 2,20), les hommes sont déjà réconciliés avec Dieu. Il leur suffit de rester fidèles à l'Esprit du Christ pour avoir l'assurance du salut. Si celui-ci ne se manifesterait pleinement que dans le futur, il est néanmoins bien ancré dans le présent. Paul semble plus soucieux de marquer la discontinuité d'avec le passé que d'insister sur la rupture entre le présent et l'avenir espéré.

Nous dirons donc que Paul a infléchi sa vision apocalyptique de la fin des temps en direction d'une eschatologie inaugurée par la mort et la résurrection du Christ. Il a renoncé à décrire la fin pour mettre l'accent sur le présent. Ce présent étant loin d'être paradisiaque, Paul exhorte ses coreligionnaires à tenir bon dans leur foi jusqu'à ce que «*Dieu soit tout en tous*». Paul – si c'est à lui que nous devons cette nouvelle rythmique – a instauré une tripartition du temps en lieu et place de la chronologie binaire des apocalypiciens juifs. Comment l'école paulinienne a-t-elle ensuite évolué, du point de vue de l'eschatologie ?

<sup>119</sup> Comme l'a souligné BULTMANN, R., Paul n'est pas antinomiste, mais il récuse que l'observance de la Loi puisse conduire au salut, cf. «Christ fin de la Loi», in *Foi et compréhension I*, Paris, Seuil, 1970, p. 409-437 (éd. orig. 1940, trad. A. Malet).

<sup>120</sup> On trouve aussi des passages où les chrétiens sont déjà en voie de transformation (2Co 3.16-18), mais Paul n'en attend pas moins la résurrection finale, le jugement dernier et l'accueil dans la demeure céleste (2Co 5,1-10).

<sup>121</sup> Dans l'apocalyptique juive, la résurrection est l'une des caractéristiques de l'intervention de Dieu marquant la fin des temps.

### 2.3 Les épîtres deutéropauliniennes<sup>122</sup>

L'enseignement sur la fin contenu dans la deuxième épître aux **Thessaloniens** s'inscrit en faux contre l'eschatologie réalisée professée par certains membres de la communauté (2Th 2,1-2). L'auteur explique aux fidèles que les persécutions dont ils sont victimes ont pour but de les rendre dignes du règne de Dieu. En contrepartie, ils recevront le repos «lors de la révélation du Seigneur Jésus, qui viendra du ciel avec les anges de sa puissance, dans un feu flamboyant, pour tirer vengeance de ceux qui ne connaissent pas Dieu<sup>123</sup> et qui n'obéissent pas à l'Évangile de notre Seigneur Jésus. Leur châtiment sera la ruine éternelle, loin de la face du Seigneur et de l'éclat de sa majesté<sup>124</sup>, lorsqu'il viendra, en ce jour-là, pour être glorifié en la personne de ses saints et pour être admiré en la personne de tous ceux qui auront cru» (2Th 1,7-10). Le jour du Seigneur n'est pas encore arrivé :

*«Il faut que vienne d'abord l'apostasie et que se révèle l'homme de l'impiété, le fils de la perdition, celui qui se dresse et s'élève contre tout ce qu'on appelle Dieu ou qu'on adore, au point de s'asseoir en personne dans le temple de Dieu<sup>125</sup> et de proclamer qu'il est Dieu. Ne vous rappelez-vous pas que je vous parlais de cela quand j'étais encore près de vous ? Et maintenant, vous savez ce qui le retient, pour qu'il ne soit révélé qu'en son temps. Car le mystère de l'impiété est déjà à l'œuvre; il suffit que soit écarté celui qui le retient à présent. Alors se révélera l'impie, que le Seigneur Jésus détruira du souffle de sa bouche.» (2 Th 2,3-8)*

Comment comprendre ce recours massif à l'imagerie apocalyptique ? L'auteur utilise ici le motif du retournement de la situation et la promesse de compensation dans l'au-delà pour exhorter les chrétiens à prendre patience, malgré le retard de la parousie (ce qui le retient), et parer au reniement qu'entraînent les persécutions (l'apostasie). Ce n'est pas encore le jour du Seigneur, tout ce que vous vivez est inscrit dans le plan divin : résistez donc au découragement et restez fermes dans la foi !

L'épître aux **Colossiens** s'adresse à une communauté qui semble déstabilisée par les spéculations de certains docteurs (2,4;8;18) et par des controverses au sujet des observances rituelles (2,16). L'auteur dénonce la prétention de ces nouvelles doctrines – dévotion, culte des anges, ascèse – à conduire au salut. Ce ne sont que des visions chimériques, dénuées de valeur (2,18-23).

*«Avec joie, rendez grâce au Père qui vous a permis d'avoir part à l'héritage des saints dans la lumière. Il nous a arrachés au pouvoir des ténèbres et nous a transférés dans le règne du Fils de son amour en qui nous avons la délivrance, le pardon des péchés.» (Col 1,12-14)*

Vient ensuite l'explicitation de ce credo (1,15-23) : Christ est le maître de toutes les puissances universelles car «il est l'image du Dieu invisible, premier-né de toute créature, [...] tout est créé par lui et pour lui, [...] il est, lui, la tête du corps, qui est l'Église» (v.15-18a). À la figure cosmique du Christ, se superpose sa figure sotériologique\* : «Voilà que maintenant Dieu vous a réconciliés dans le corps périssable de son Fils, par sa mort, pour vous faire paraître devant lui saints, irréprochables, inattaquables» (v.22).

L'auteur insiste, à trois reprises, sur le fait que les chrétiens sont morts et ressuscités en Christ. Par conséquent, ils sont pardonnés de leurs péchés (2,11-

<sup>122</sup> Nous nous limiterons ici à 2 Thessaloniens, Colossiens et Ephésiens.

<sup>123</sup> Allusion à Es 66,15 ou Dn 7,9-11.

<sup>124</sup> Allusion à Es 2, 10;19;21.

<sup>125</sup> Cf. Dn 11,36 et Ez 28,2.

14), soustraits aux éléments du monde, donc exemptés des rites de purification (2,20-22), et ils participeront à la gloire du Christ :

*«Du moment que vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez ce qui est en haut, là où se trouve le Christ, assis à la droite de Dieu; c'est en haut qu'est votre but, non sur la terre. Vous êtes morts, en effet, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. Quand le Christ, votre vie, paraîtra, alors vous aussi, vous paraîtrez avec lui en pleine gloire.» (Col 3,1-4)*

L'épître aux Colossiens fait état d'une eschatologie quasi réalisée : les autorités et les pouvoirs ont été vaincus à la croix (2,15), et les chrétiens ont déjà revêtu l'homme nouveau (3,9). La seule allusion au futur (3,4) se résume à paraître avec le Christ, en pleine gloire. La fin de l'ancien règne ayant déjà eu lieu, l'essentiel consiste, pour ceux qui sont «*élus, sanctifiés, aimés par Dieu*», à vivre dans l'amour et la reconnaissance (3,12-17). Face à des tendances gnosticisantes, qui se manifestent par des spéculations ésotériques (culte des anges) et par une incitation à l'ascèse, l'auteur contre-argumente en revendiquant la préexistence du Christ et son pouvoir absolu sur l'univers. Mais il s'empresse de relier cette christologie cosmique à la figure du Christ crucifié et ressuscité. C'est au passé qu'il faut conjuguer la fin, c'est-à-dire le combat entre les ténèbres et la lumière, entre les forces du mal et celles du bien. Le message se veut libérateur, car Dieu a déjà accordé sa grâce : il n'y a qu'à vivre dans la reconnaissance de ce qui est d'ores et déjà accompli.

L'épître aux **Éphésiens** comporte nombre de parallèles avec l'épître aux Colossiens. Le thème de la préexistence du Christ y est intimement lié à la prédestination des chrétiens à l'adoption et à la sainteté (1,4-5). Le dessein de Dieu consiste à «*mener les temps à leur accomplissement* (εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος), réunir l'univers entier sous un seul chef, le Christ» (1,9-10). On retrouve également le thème du passage de la mort à la vie : «*[...] alors que nous étions morts à cause de nos fautes, il nous a donné la vie avec le Christ, – c'est par la grâce que vous êtes sauvés –, avec lui, il nous a ressuscités et fait asseoir dans les cieux, en Jésus-Christ.*» (2,5-6). Dès lors, les païens comme les circoncis sont unis en Christ, qui leur a accordé sa grâce. Ils participent à la construction, fondée par les apôtres et les prophètes, pour devenir un «*temple saint dans le Seigneur*» (2,11-22). L'auteur invoque la présence de l'Esprit afin que le Christ habite dans les cœurs, par la foi et l'amour.

*« [...] vous aurez ainsi la force de comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la largeur, la longueur, la profondeur [...] et de connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance, afin que vous soyez comblés jusqu'à recevoir toute la plénitude de Dieu.» (Ep 3,17-19)*

L'espérance chrétienne s'inscrit en continuité avec le présent, il n'est plus question de colère de Dieu ni de jour du Christ. La parousie a disparu du lexique de l'auteur. Les représentations apocalyptiques de la fin ont cédé le pas à l'inscription de la fidélité dans la durée. C'est désormais le temps de l'Église, pour atteindre «*la taille du Christ dans sa plénitude*» (4,13).

## Remarques

Dans l'ensemble, ces trois épîtres deutéropauliniennes reflètent l'effort de rendre compte du retard de la parousie. Elles sont très instructives, car elles témoignent de la manière dont leurs auteurs ont fait usage des traditions reçues pour donner sens à leur situation. L'auteur de 2Th puise dans le répertoire de l'apocalyptique juive pour insister sur le caractère futur du salut. Les rédacteurs des épîtres aux

Colossiens et aux Éphésiens prônent au contraire une eschatologie quasi réalisée. Comment interpréter ces divergences concernant les représentations de la fin ? L'hétérogénéité des positions pourrait refléter différents stades de l'évolution de la doctrine eschatologique au sein de l'école paulinienne. Mais elle pourrait provenir de la diversité des problèmes et des situations locales, la stratégie argumentative étant à chaque fois adaptée au contexte. Enfin, les divergences doctrinales ne sont évidemment pas à exclure. Le petit nombre d'écrits et le peu d'informations dont nous disposons ne permettent pas de trancher entre ces diverses hypothèses<sup>126</sup>.

## 2.4 La fin des temps dans les évangiles synoptiques

L'apocalypse synoptique (Mc 13, Mt 24, Lc 21) n'est certes pas le seul lieu où les évangélistes (r)enseignent leurs destinataires sur la fin des temps, mais notre investigation se concentrera sur ce passage, pour les raisons suivantes :

- La fréquence des motifs apocalyptiques et l'occurrence du mot τέλος, au sens de fin-accomplissement, y est significativement plus élevée que dans tout autre passage des évangiles synoptiques.
- L'on peut espérer y trouver le reflet d'une version chrétienne plus « primitive » de la fin que dans le reste des évangiles, puisque leurs auteurs sont censés avoir puisé à une source antérieure commune.
- Enfin, la comparaison des trois apocalypses devrait permettre de repérer les inflexions propres à chaque auteur et, par là, de prendre en compte la diversité des conceptions eschatologiques qui se font jour dans les évangiles synoptiques.

### 2.4.1 Marc 13,1-37

La scène se situe dans le lieu hautement symbolique du mont des Oliviers, à la charnière entre la montée de Jésus à Jérusalem (chapitres 11-12) et sa passion (chapitres 14-16).

À la sortie du Temple, un disciple s'extasie sur la magnificence du bâtiment. Jésus lui rétorque qu'il n'en « restera pas pierre sur pierre »<sup>127</sup>, d'où la demande des disciples : « Dis-nous quand cela arrivera et quel sera le signe que tout cela va finir ? ». La question sert de motif à des révélations sur la fin des temps. Tel est le contexte énonciatif du discours de Jésus. Celui-ci est ordonné temporellement en trois périodes :

a. Les événements précurseurs de la fin (v.5-13), au nombre desquels il faut compter les faux prophètes, les guerres entre nations, les catastrophes naturelles, les persécutions et le déchirement des familles – autant de motifs hérités de la tradition vétérotestamentaire et de la mouvance apocalyptique<sup>128</sup>. Ces prophéties de malheur s'achèvent toutefois sur une promesse de salut pour les fidèles (v.13).

<sup>126</sup> Si l'on ne faisait pas la distinction entre les écrits de Paul et ceux dont l'authenticité est mise en doute, on aboutirait à la conclusion que Paul a progressivement passé d'une eschatologie future à une eschatologie réalisée. À titre d'exemple, cf. BENOIT, P., « L'évolution du langage apocalyptique dans le corpus paulinien », in L. MONLOUBOU (éd.), *Apocalypses et théologie de l'espérance*, Paris, Cerf, 1977, p. 299-335.

<sup>127</sup> La destruction du Temple et de Jérusalem est un motif des prophéties de malheur vétérotestamentaires, cf. Mi 3,12; Jr 26,18; Es 25,2; Dn 8,11.

<sup>128</sup> Pour une recension des références à la tradition, cf. BRANDENBURGER, E., *Markus 13 und die Apokalyptik*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1984, p. 43-46. HARTMAN, L., *Prophecy Interpreted. The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13*, Lund, Gleerup 1966, p. 71-77.

b. Une période de grande détresse (v.14-20), qui n'est pas décrite mais qui s'assortit de recommandations sur la conduite à tenir et de la promesse que Dieu abrégera cette souffrance «à cause des élus qu'il a choisis» (v.20), ainsi que d'une nouvelle mise en garde contre les faux messies.

c. La fin, proprement dite (v.24-27), constituée de trois événements simultanés :

- une catastrophe d'ampleur cosmique, qui met fin à l'ancien monde<sup>129</sup>,
- la venue en gloire (sur une nuée) du Fils de l'homme,
- le rassemblement des élus par les anges<sup>130</sup>.

La dernière partie du discours (v.28-37) comporte d'abord un commentaire de ce qui vient d'être exposé (v.28-31) – la parabole du figuier soulignant l'imminence de la parousie. La mention explicite que seul Dieu le Père connaît l'heure de la fin (v.32) débouche sur une exhortation à veiller; la parabole du maître absent, dont le retour est imprévisible, vient renforcer l'incertitude sur la date de la parousie.

Ce chapitre a fait couler beaucoup d'encre, notamment à propos de sa structure, de ses sources, de sa date de rédaction. Cette étude n'ayant pas la prétention de contribuer à la recherche néotestamentaire, nous nous contenterons de signaler les problèmes et de renvoyer aux études spécialisées.

### **Genres littéraires et structure** <sup>131</sup>

La composition de Mc 13 est fort complexe, puisque divers genres littéraires s'y côtoient : un apophtegme\* (v.2), des *logia*\* (v.21-23, 30-32) deux paraboles (v.28b, 34-35), quantité d'éléments parénétiqes (v. 5b, 9a, 23a, 33a, 35a, 37b), un enseignement de maître à disciples sur la fin des temps. Dans l'ensemble, on s'accorde à découper le texte en une introduction (v.1-5a), le corps du discours (v.5b-27) et la conclusion (v.28-37). Le corps du discours, où alternent les éléments parénétiqes et les éléments apocalyptiques, se subdivise en v.5b-6, 7-8, 9-13, 14-20, 21-23, 24-27. Ce découpage est établi sur la base des embrayeurs et des indicateurs temporels qui relient les différentes séquences. Pour une découpe plus fine, il faut se pencher sur la relation entre tradition et rédaction, donc examiner la question des sources.

### **Sources**

De l'avis général, Marc a composé son apocalypse à partir de divers éléments de la tradition. Il aurait même disposé d'une apocalypse juive ou chrétienne déjà rédigée. L'idée avancée initialement par G. Hölscher<sup>132</sup>, selon laquelle Marc

<sup>129</sup> La chute des étoiles est un motif apocalyptique classique (cf. Es 13,10; Ez 32,7; Jl 2,10; 3,15; Am 8,9), qui sera repris dans l'Apocalypse johannique (Ap 6,13; 8,10).

<sup>130</sup> Le rassemblement des élus est un thème vétérotestamentaire, cf. Dt 30,4 et Ne 1,9.

<sup>131</sup> Cf. LAMBRECHT, J., «Die Redaktion der Markus-Apokalypse. Literarische Analyse und Strukturuntersuchung», in *Die Redaktion der synoptischen Apokalypse*, Gembloux, Duculot, 1967, p. 263-297. Avec diverses modifications, la structure qu'il a proposée s'est plus ou moins imposée. Voir aussi : ROUSSEAU, F., «La structure de Marc 13», *Biblica*, 1975/56, p. 157-172. DUPONT, J., «La ruine du Temple et la fin des temps dans le discours de Marc 13», in L. MONLOUBOU (éd.), *op. cit.*, 1977, p. 207-269 (voir en particulier son analyse des marqueurs temporels et des impératifs). Pour une analyse structurale, cf. COMBET-GALLAND, C., «Marc 13. Les saisons du monde», *Foi et Vie*, 1977/76, p. 45-66.

<sup>132</sup> HÖLSCHER, G., «Der Ursprung der Apokalypse Mk 13», *Theologische Blätter* 1933/12, p. 193-202. Ce n'est pas Hölscher mais PESCH, R. qui a introduit le terme «epokalyptisches Flugblatt», dans *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1968. Entre-temps, celui-ci a modifié son hypothèse : cf. «Markus 13», in LAMBRECHT, J. (éd.), *L'Apocalypse johannique...* *op. cit.*, 1978, p. 355-368.

aurait utilisé un tract (*Flugblatt*) juif rédigé en l'an 40 sous Caligula, a fait place à l'hypothèse qu'il se serait inspiré d'une apocalypse chrétienne datant du début de la guerre juive<sup>133</sup>. Bien que les études plus récentes ne soient pas unanimes, elles conviennent d'attribuer à une source écrite<sup>134</sup> (*Vorlage*) le noyau minimal constitué des versets 7-8, 14-20, 24-27. Elles s'accordent aussi sur l'origine prémarcienne des sentences de persécution figurant dans les versets 9 à 13, de l'apophtegme (v.1-2), des *logia* (v.21 et 32) et des paraboles (v.28 et 34-36). Au minimum, les passages attribués à Marc se résument aux versets 1a, 3-6a, 9a, 23, 33, 35a, 37. L'imbrication des éléments parénétiques et des motifs apocalyptiques rend la reconstitution de l'histoire de la rédaction de ce chapitre très hypothétique.

Certains exégètes attribuent une origine chrétienne à la source de l'apocalypse de Marc, notamment sur la base d'une comparaison avec les apocalypses juives *II Baruch* et *IV Esdras*. Ils invoquent les raisons suivantes :

- Les tribulations et les catastrophes cosmiques sont décrites avec la plus grande retenue.
- Il n'est pas question de restauration du Temple ni de nouvelle Jérusalem.
- Il n'y a pas de description du sort des impies ni de mention d'un jugement dernier.
- La parénèse y tient une place importante.

Ces arguments, dont trois sur quatre sont des arguments *a silentio*, ne suffisent pas à établir le caractère chrétien de la *Vorlage*, d'autant que l'*Apocalypse de Jean*, dont le caractère chrétien n'est pas contesté, comporte tous ces éléments. Les seuls éléments proprement chrétiens de cette source se trouvent dans les v.9-13 : les persécutions à cause du Christ et la nécessité d'annoncer l'Évangile à toutes les nations.

### **Date de rédaction**

Si Dupont<sup>135</sup> pouvait, en 1975, affirmer que la majorité des exégètes restait favorable à une composition antérieure à la guerre juive, les études menées depuis les années quatre-vingts inclinent à situer la rédaction de Marc peu après l'an 70<sup>136</sup>. Les avis restent toutefois partagés, puisque rien dans le texte ne permet de lever l'incertitude<sup>137</sup>.

### **Remarques**

Marc place dans la bouche de Jésus des prédictions qui, pour ses lecteurs comme pour les disciples, ne se sont pas encore réalisées (v.14-27). En rapportant au Jésus terrestre l'enseignement qu'il délivre sur la fin des temps, il relie le passé au futur, il ancre l'eschatologie dans la christologie. Cela lui permet non seulement de légitimer sa conception de la fin, mais aussi et surtout de rendre intelligible la situation de ses coreligionnaires, car le retard de la parousie fait problème (c'est ainsi que nous comprenons la question du v.4<sup>138</sup>).

<sup>133</sup> HAHN, F., «Die Rede von der Parusie des Menschensohnes Markus 13», in PESCH, R. et SCHNACKENBURG, R. (éds.), *Jesus und der Menschensohn*, Freiburg, Herder, 1975, p. 240-266.

<sup>134</sup> L'incise du verset 14, «que le lecteur comprenne», ayant été attribuée aussi bien à la source qu'à l'évangéliste, voire à une glose ultérieure, on ne saurait en tirer argument en faveur du caractère écrit de la *Vorlage*.

<sup>135</sup> DUPONT, J., *art. cit.*, 1977, p. 207.

<sup>136</sup> BRANDENBURGER, E., *op. cit.*, 1984, p. 75, note 152.

<sup>137</sup> BREYTENBACH, C., *Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus*, Zürich, Theologischer Verlag, 1984, p. 311-316.

<sup>138</sup> Nous attribuons cette question à la plume de Marc, en raison de sa formulation dédoublée, que l'on retrouve ailleurs dans son évangile.

Il lui faut donc développer une herméneutique du présent : les guerres, les catastrophes et les persécutions ne sont pas le signal de la fin (7c), ce n'est que le commencement des «douleurs de l'enfantement»<sup>139</sup>. Patience, la fin proprement dite sera marquée par des événements autrement plus spectaculaires ! Marc invite ses auditeurs à ne pas surinterpréter l'actualité. Il place ces événements sous un autre éclairage : les persécutions font partie du plan de Dieu, elles sont le corollaire de la mission des témoins, qui consiste à proclamer l'Évangile à toutes les nations (v.10). En reliant l'attente eschatologique à la condition des disciples, l'évangéliste donne sens à leurs souffrances; il entend les rassurer et les encourager à persévérer dans l'annonce de la Bonne Nouvelle, avec l'aide de l'Esprit saint. Le temps présent n'est pas encore la fin des temps, et même quand la détresse battra son plein, il n'y aura pas à craindre, car Dieu épargnera ses élus (v.20). Par conséquent, il ne faut pas se laisser gagner par la fièvre apocalyptique ni impressionner par les discours des faux messies. Les v.21-22 font écho aux v.5b-6 : ils attirent l'attention sur la situation présente, et, formellement, ils constituent, des v.5b à 22, une unité discursive.

Les événements de la fin proprement dite sont ensuite succinctement décrits (v.24-27) : trois versets en tout et pour tout sur les trente-sept que recèle le chapitre. Visiblement, Marc ne s'intéresse pas à décrire le dénouement final. Mais en déduire qu'il ne prend pas ces révélations au sérieux serait fallacieux, puisque, sitôt après, il souscrit à la tradition primitive d'une fin imminente (v.30). Pour Marc, la fin est proche, mais sa date est incertaine (v.32). Même le Fils l'ignore. Si Jésus est «le révélateur du futur de Dieu»<sup>140</sup>, il est soumis à sa seigneurie : en dernier ressort, la christologie est elle-même subordonnée à une conception théocentrique du dénouement de l'histoire, comme chez Paul. À moins que le *logion* du v.32 ne soit qu'une manière de couper court à toutes les prédictions chiffrées sur le fin du monde...! Toujours est-il que Marc invite ses destinataires à rester éveillés et à guetter le retour du Christ. Les catégories apocalyptiques font manifestement partie de son univers de pensée. On ne saurait donc faire l'impasse sur ces éléments du texte, dans le souci d'écarter la communauté primitive, ou Jésus lui-même, de la fréquentation peu honorable de l'apocalyptique<sup>141</sup>. Marc affronte les questions, les angoisses et la situation de ses destinataires. Il cherche à les encourager et tente de donner sens au présent, à partir d'une perspective eschatologique qu'il inscrit en continuité avec l'enseignement de Jésus. Telle est, nous semble-t-il, l'intention de son discours. Concernant la question de savoir quelle relation Marc établit entre la destruction du Temple et la fin des temps, on peut dire ceci : le contexte de l'énonciation laisse clairement entendre que les disciples – les interlocuteurs de Marc – lient la destruction du Temple à la fin des temps. Mais curieusement, l'évangéliste ne revient pas sur le sujet, sauf de manière très allusive (v.14a). Le fait que le discours ne semble pas directement répondre à la question des disciples a suscité bien des commentaires. Faut-il interpréter ce constat et le οὐπω τὸ τέλος du v.8 comme une prise de distance vis-à-vis de l'apocalyptique traditionnelle<sup>142</sup> ? Si Marc écrit après 70, il est logique qu'il dissocie la

<sup>139</sup> L'expression ἀρχὴ ὠδίνων comporte une connotation positive : ce sont des douleurs qui débouchent sur une nouvelle vie.

<sup>140</sup> Je reprends ici une expression de BREYTENBACH, C., *op. cit.*, 1994, p. 306.

<sup>141</sup> Comme le fait encore BAARLINK, H. : «Eine apokalyptische Sprache ist ein anderes Mittel, Dinge auszudrücken; das bedeutet jedoch nicht, dass dabei an eine grössere Nähe zum Ende der Welt gedacht werden muss», *Die Eschatologie der synoptischen Evangelien*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, Kohlhammer, 1986, p. 57.

<sup>142</sup> D'après Brandenburger, Marc se démarquerait ici de l'apocalyptique traditionnelle : en invitent ses destinataires à ne considérer comme signe de la fin que la venue du Fils de l'homme, il

destruction du Temple de la parousie, puisque celle-ci n'a pas eu lieu – d'où la question du v.4. Mais dans ce cas, il faut s'interroger sur la raison pour laquelle Marc réaffirme la proximité de la fin, quoique par le biais d'une citation (v.30). Serait-ce pour maintenir la tension et empêcher que ses destinataires ne se détournent de la foi chrétienne pour suivre des faux messies ?

Ce n'est donc pas sur le rapport hypothétique que ce texte établit entre le sort du Temple et la fin du monde qu'il est possible de juger de la position de Marc vis-à-vis des prophéties apocalyptiques. Ce ne sont pas même les promesses de salut (13b, 20), elles aussi typiques de la littérature apocalyptique. Ce qui démarque notre évangéliste de l'apocalyptique se résume à peu de chose : l'impératif d'annoncer l'Évangile à toutes les nations (v.10) et l'absence totale de considération pour le sort des pécheurs et des impies : pas de jugement dernier, pas de lutte finale contre les forces du mal<sup>143</sup>. C'est dans l'explication qu'il propose au délai de la parousie, et là seulement, à notre avis, que Marc se distancie de l'apocalyptique. L'évangile de Marc est aussi discret sur la fin des temps qu'il l'est sur la résurrection, au moins dans sa version considérée comme originale (finale : 16,8). Cela donne matière à réfléchir, d'autant que Matthieu et Luc n'ont pas observé cette réserve. La retenue de Marc est exemplaire : c'est un peu comme s'il invitait ses interlocuteurs à suspendre leur jugement. Dieu est momentanément absent, c'est un fait; le Christ reviendra en gloire, il l'a promis. Mais, en attendant, ne vous laissez pas abuser par les discours ambiants, soyez vigilants ! Nous constatons, comme chez Paul, que le regard est invité à se détourner du futur apocalyptique pour se reporter sur le présent vécu par la communauté.

Le message ainsi compris de Mc 13 est-il cohérent avec l'ensemble de son évangile ? Oui, sans aucun doute : le règne de Dieu vient inéluctablement (4,26-34), et la *Nachfolge* (le fait de suivre Jésus) de la communauté de Marc est déterminée par l'attente d'un dénouement proche (8,34–9,1). Toutefois, Mc 13,14-20 et 24-27 font figure de corps étranger. Marc ayant incorporé ces versets dans son récit, il n'est pas question de les ignorer. Pourquoi ce recours aux catégories apocalyptiques ? Il pourrait y avoir des raisons conjoncturelles : tentative d'apaiser la peur suscitée par la fièvre apocalyptique ambiante, ou, au contraire, volonté de réhabiliter la perspective eschatologique après la déception. Mais l'évangéliste pourrait aussi avoir un souci plus théologique qu'ecclésiologique : restructurer son propre système de croyances face à la tradition reçue; son apocalypse serait le reflet d'un débat, non pas en marge, mais au sein même de la mouvance apocalyptique, dont il partageait certains présupposés. Enfin, il n'est pas interdit de supposer qu'en plaçant son apocalypse avant le récit de la passion du Christ, Marc entende réserver une surprise à ses interlocuteurs : la fin du monde qu'ils attendent aura bientôt lieu, mais ce sera sur la croix. Ainsi, le discours sur la fin des temps reconduirait à l'événement révélateur par excellence, celui à partir duquel il convient de relire l'expérience passée et de se remettre en marche : «*Il vous précède en Galilée !*» (Mc 16,7). Autrement dit, si le Christ, le Fils de Dieu, le Fils de l'homme, se manifeste,

---

prendrait distance vis-à-vis de la tradition héritée de Daniel, qui cherche dans les événements historiques ou dans les catastrophes naturelles des signes de la fin des temps. Mais, Brandenburger reconnaît volontiers que Marc reste attaché à la pensée apocalyptique.

<sup>143</sup> Selon de nombreux commentateurs, le thème du jugement est implicite : la chute des étoiles et l'apparition du Fils de l'homme sont toujours, dans la tradition apocalyptique, liées au jour de la colère de Dieu et à l'extermination des impies. Le fait que Marc fasse silence à ce propos n'est peut-être pas innocent, alors que ni Matthieu ni Luc ne se gêneront d'insister sur le jugement divin.

ce n'est pas à la fin des temps ni au tambour vide, mais dans le quotidien, au cœur des misères et des persécutions, là où se vit la condition de disciple.

## 2.4.2 Luc 21,5-36

Nous commencerons par examiner l'apocalypse de Luc, qui est structurellement plus proche de celle de Marc que ne l'est le texte de Matthieu.

Luc a déjà parlé de la fin des temps dans sa petite apocalypse (17, 22-36), introduite par une question sur la venue du règne de Dieu, adressée à Jésus par des pharisiens. Ayant répondu que le règne de Dieu n'est pas un fait observable et qu'il se tient parmi eux (v.20-21), Jésus déclare que la parousie du Fils de l'homme se manifestera universellement et soudainement, et que le tri des élus sera tout aussi instantané. Mais il faut d'abord que le Fils de l'homme «*souffre beaucoup et qu'il soit rejeté par cette génération*» (v.25).

Le chapitre 21 vient, comme chez Marc, après une série de controverses qui opposent Jésus aux sadducéens, aux scribes et aux grands-prêtres, suite à l'épisode des vendeurs chassés du Temple. Il précède le récit de la passion.

L'indication du lieu où Jésus tient son discours apocalyptique se trouve aux v.37-38 : Jésus enseigne quotidiennement la foule dans le Temple. Son discours est public et la question n'émane pas des disciples, mais de quelques-uns (formule chère à Luc) d'entre les auditeurs. Elle ne concerne que la destruction du Temple<sup>144</sup>. La réponse divise le futur en trois temps :

- la période des affrontements et des persécutions (8-19),
- le temps des païens (20-24),
- la fin proprement dite (25-28).

Le chapitre se termine, comme chez Marc, par un commentaire sur la proximité de la fin (v.28-33) et par une parénèse (v.34-36).

Pour éviter de surcharger cette présentation, la question des genres littéraires, de la structure, des sources et de la datation de cet évangile ne sera abordée que ponctuellement, au cours de la discussion<sup>145</sup>. Nous voudrions en effet concentrer notre attention sur les corrections que Luc apporte au texte de Marc. C'est là où Luc s'écarte de son modèle que surgissent les problèmes d'interprétation. Même des différences minimales peuvent se révéler instructives.

Pour Luc, qui écrit après 70, les guerres et les soulèvements font partie du passé : par conséquent, ces événements sont clairement dissociés de la fin des temps. La suppression de «*ce sera le commencement des douleurs de l'enfantement*» (Mc 13,8c) va dans ce sens. Aussi, Lc 21,11, qui annonce des catastrophes naturelles, devrait-il logiquement et théologiquement se situer entre Lc 21,24 et 21,25, puisqu'ils sont présentés comme ayant valeur de signes divins, mais Luc reste fidèle à l'exposition de Marc.

Au v.12b, Luc remplace les sanhédrins de Mc 13,9 par des prisons : c'est un indice que sa communauté n'est plus placée sous la juridiction juive. Dans cette partie relative aux persécutions, on se serait attendu à ce que Luc – le théologien de l'histoire du salut – reprenne et amplifie l'argument de Mc 13,10, selon lequel il faut que l'Évangile soit proclamé à toutes les nations. Les

<sup>144</sup> Luc remplace ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα παρ ταῦτα γίνεσθαι, ce qui limite la portée de la question.

<sup>145</sup> Pour plus ample information, cf. BOVON, F., *L'évangile selon saint Luc 1-9*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 19-31. SABOURIN, L., *L'évangile de Luc. Introduction et commentaire*, Rome, Editrice Pontifica Università Gregoriana, 1987, p. 13-47.

condamnations «à mort de plusieurs d'entre vous» font probablement allusion au martyr d'Étienne, de Jacques et d'autres témoins anonymes. Plutôt que de chercher à justifier ces persécutions, Luc préfère reconforter les fidèles : «pas un cheveu de votre tête ne sera perdu» (Lc 21,18)<sup>146</sup>.

L'une des divergences majeures entre Marc et Luc porte sur les v.20-24. Le siège de Jérusalem remplace l'abomination de la dévastation : «l'heure de sa dévastation est arrivée» (20b); la ruine de la ville sainte n'a pas valeur de signe eschatologique, mais Luc y voit le jugement de Dieu à l'encontre des Juifs qui ont rejeté le Messie. Il est fait explicitement mention de la vengeance divine (v.22), mais elle n'est pas liée à la fin des temps<sup>147</sup>. Le châtimeut correspond à l'accomplissement des prophéties vétérotestamentaires<sup>148</sup>. La grande détresse est réservée au peuple juif (v.23b). Ce temps imparti aux païens est toutefois limité : ils ne régneront pas toujours à Jérusalem. Le temps des païens, c'est aussi le temps de la mission de l'Église (cf. Rm 11,25-27). Ensuite seulement viendra la fin.

Curieusement, Luc supprime les embrayeurs temporels que Marc avait placés au début de la séquence sur la fin proprement dite. Comme le relève J.-D. Kaestli<sup>148</sup>, Luc enchaîne avec «un simple *kai*»<sup>150</sup>, ce qui suggère, formellement du moins, une continuité plus grande que chez Marc entre le temps de la détresse et la parousie<sup>151</sup>. Les signes cosmiques et les catastrophes naturelles provoqueront la frayeur (Luc à nouveau amplifie), puis ce sera l'avènement du Fils de l'homme. La parousie devant se produire «sur la face de la terre entière» (v.35), on peut y voir la raison pour laquelle Luc n'a pas mentionné le rassemblement des élus (Mc 13,27). Les événements décrits en 25-26 seront le signe de la délivrance (le v.28 est un ajout de Luc).

Les v.29-33 correspondent presque littéralement aux v.28-31 de Marc, sauf que «règne de Dieu» vient remplacer «Fils de l'homme» (v.31). Luc veut-il ainsi souligner le caractère futur du règne de Dieu ? Nous y reviendrons dans le commentaire. Le chapitre s'achève sur des exhortations à la vigilance, mais le texte de Luc s'éloigne passablement de celui de Marc. L'accent parénétiqne prend une connotation éthique, et la parabole du maître absent est éliminée au profit de la métaphore du filet qui s'abat à l'improviste. Le retour du Christ est imprévisible, mais le v.32 de Marc a disparu. Enfin, Luc justifie sa parénèse en rappelant à ses destinataires qu'il auront à comparaître devant le Christ (v.36).

## Remarques

Luc faisait partie de la troisième génération de chrétiens. Il e écrit après la guerre juive (vers 80-90) et s'est inspiré de Marc. Par conséquent, l'évaluation de l'écart théologique entre Marc et Luc doit tenir compte de la distance temporelle et conjoncturelle qui les sépare. Le retard de la parousie faisait déjà problème du

<sup>146</sup> Cf. 1S 14,45; 2S 14,11; 1R 1,52.

<sup>147</sup> Luc utilise ici le substantif ἐκδίκησις, mais, au v.23, il emploiera le terme ὄργη.

<sup>148</sup> Les exégètes rapportent le πάντα τα γεγραμμένα du v.22 à Os 9,7; Jr 5,28-31; 6,6-8; Dn 9,26; Dt 28,49-52, par exemple.

<sup>149</sup> KAESTLI, J.-D., *L'eschatologie dans l'œuvre de Luc*, Genève, Labor et Fides, 1969, p. 51.

<sup>150</sup> *kai* = et.

<sup>151</sup> L'affirmation de DUPONT, J., (*Les trois apocalypses synoptiques*, Paris, Cerf, 1985, p. 109), selon laquelle Luc entend «nier tout rapport entre la destruction du Temple et la fin du monde» nous semble trop radicale. Sans vouloir surestimer la portée d'un «*kai*», il faut tout de même tenir compte du fait que la destruction du Temple fait partie du châtimeut de Jérusalem et que celui-ci n'est probablement pas dépourvu de toute connotation eschatologique, puisqu'il précède directement les événements de la fin proprement dite.

temps de Marc, mais il devenait décisif, pour l'avenir de l'Église, d'en donner une explication convaincante. Cependant, faire du retard de la parousie le principal motif de l'eschatologie lucanienne ne rendrait pas suffisamment justice à l'entreprise du troisième évangéliste. Il faut aussi considérer les effets produits par l'expansion rapide du christianisme hors de son terrain d'origine. Luc est un Grec converti au christianisme, qui a vraisemblablement participé à l'annonce de l'Évangile en Grèce et en Asie mineure. Il s'adresse à des pagano-chrétiens de culture hellénistique, dont une partie au moins semble fortunée et cultivée. La tradition place Luc à Antioche, mais la question est ouverte<sup>152</sup>. Luc n'a donc pas affaire au même public que Marc. De plus, les circonstances ont changé : si les contemporains de Marc étaient traduits devant les tribunaux juifs, ceux de Luc ont affaire aux Romains. Le débat déborde l'opposition doctrinale entre la synagogue et le mouvement de Jésus, il se joue désormais sur la scène publique et internationale de l'empire. Dans ces conditions, n'est-il pas compréhensible que Luc ne tienne pas le même discours théologique que ses prédécesseurs, et qu'il ait jugé nécessaire d'inscrire dans l'histoire les expériences d'un christianisme qui avait dépassé son stade natif ?

Aujourd'hui, le problème n'est plus tellement «*l'historicisation que Luc fait subir à la tradition évangélique*»<sup>153</sup>. En revanche, il est plus délicat de caractériser la position de Luc en matière d'eschatologie. Les deux apocalypses constituent, à cet égard, des pièces clefs. Voyons quel rapport Luc établit entre le passé, le présent et le futur.

### **Passé, présent et futur**

Luc aurait remplacé l'eschatologie chrétienne primitive par l'histoire du salut. La périodisation du temps historique opérée par Luc – temps des prophètes, temps du Christ, temps de l'Église – place la vie terrestre du Christ «*au milieu du temps*»<sup>154</sup>. La croix n'est pas comprise comme la fin de l'ancien monde ou éon (temps, ère). L'histoire continue, et la parousie est repoussée dans un futur lointain. Käsemann résumait ainsi le déplacement opéré par Luc :

«... si le problème de l'Histoire est dans les autres évangiles un problème particulier de l'eschatologie, chez Luc, l'eschatologie est devenue un problème particulier de l'Histoire.»<sup>156</sup>

Dans les années cinquante et soixante, Bultmann, Vielhauer, Conzelmann et Käsemann se sont montrés très critiques vis-à-vis de ce qu'ils considéraient comme une trahison du message évangélique. Luc a trouvé ses défenseurs (Cullmann, van Unnik, Haenchen, Betz, entre autres). La controverse a contraint à revoir le lien que Luc établit entre l'histoire du salut et l'eschatologie. Ses enjeux dépassant largement notre propos, le débat ne sera pas retracé ici, d'autant que F. Bovon<sup>156</sup> en a fait une revue très détaillée. Nous nous contenterons de relever que l'étude des apocalypses lucaniennes ne confirme pas l'idée que Luc aurait purement et simplement repoussé la parousie dans un lointain futur. Si tel était le cas, il aurait corrigé Marc de manière plus nette. Comment comprendre que, d'une part, Luc rapporte l'annonce d'une fin

<sup>152</sup> Dans son commentaire, BOVON, F. considère plus probable que Luc soit un Macédonien, et il situe la rédaction du troisième évangile à Rome (*op. cit.*, 1991, p. 28).

<sup>153</sup> L'expression est de KAESTLI, J.-D., *op. cit.*, 1969, p. 91.

<sup>154</sup> Tel est le titre que CONZELMANN, H. a donné à son ouvrage sur Luc : *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen, Mohr, 1954. Cet ouvrage a joué un rôle prédominant dans l'appréciation du projet lucanien.

<sup>155</sup> KÄSEMANN, E., *op. cit.*, 1972, p. 158, 1972 (cité par KAESTLI, J.-D., *op. cit.*, p. 84).

<sup>156</sup> BOVON, F., *Luc le théologien*, Genève, Labor et Fides, 1988, 2e édition, p. 19-84.

imminente (9,27 et 21,32) et qu'il insiste, d'autre part, sur le fait que la fin n'est pas pour l'immédiat (17,23-25; 19,12; 20,9; 21,8-9; 24)? Faut-il saluer l'honnêteté intellectuelle de Luc, qui ne se permet pas d'omettre des citations présentes dans sa source, bien qu'elles soient contraires à son propos? On pourrait risquer une autre interprétation: Luc devait faire face à l'impatience des uns (21,7) et à l'assoupissement des autres (v.34-36). Il réplique aux premiers en soulignant le caractère futur (21,9b) de la fin et privilégie le pôle historique; aux seconds, il oppose la proximité de la parousie (21,32) et son caractère imprévisible; il accentue le pôle eschatologique. Entre l'absence et l'excès de temps, entre l'enthousiasme et la résignation, Luc inscrit le kérygme\* dans l'histoire et met l'accent sur l'éthique (v.34-36), car on ne peut vivre perpétuellement dans une situation d'urgence: vous avez le temps, mais vous ne disposez pas de l'éternité! Luc ne fait que prolonger une tendance déjà présente chez Marc. Si l'on veut bien prendre en considération le rôle médiateur de Marc, la transition de Paul à Luc ne peut plus être décrite en termes de bifurcation catastrophique. Prétendre que le prix payé par Luc pour faire face au délai de la parousie fut le sacrifice de l'attente eschatologique serait lui faire à la fois trop et pas assez honneur: surestimer son originalité et sous-estimer son effort. Luc n'a pas trahi Paul, il a assumé son rôle d'herméneute dans des conditions différentes de celles de l'apôtre.

### 2.4.3 Matthieu 24 et 25

Comme Marc, Matthieu insère le discours apocalyptique de Jésus juste avant le récit de la passion. Le chapitre précédent est un long réquisitoire contre les scribes et les pharisiens, qui place la fin du ministère de Jésus sous le sceau du jugement des Juifs. Le chapitre 23 se termine par une lamentation sur Jérusalem, et le discours apocalyptique précède l'enseignement sur le jugement dernier (25,31-46). Matthieu situe la scène au mont des Oliviers. Par rapport à Marc, il accentue la distance au Temple<sup>157</sup>: Jésus n'est pas assis face au Temple, et les disciples ne font pas de remarque sur la magnificence du bâtiment. La deuxième partie de la question des disciples est plus précise que chez Marc: «... quel sera le signe de ton avènement (παρουσία) et de la fin (συντελεία<sup>158</sup>) des temps?» (v.3). La réponse peut être divisée en trois grandes parties:

- le discours sur la fin (24,4-36),
- des exhortations à la vigilance sous forme de paraboles (24,37 à 25,30),
- l'annonce du jugement dernier (25,31-46).

La première partie se subdivise encore entre le commencement des douleurs (24,4-14), la grande détresse (24,15-28), la fin proprement dite (24,29-31) et un commentaire (24,32-36). La deuxième partie commence par une comparaison entre le déluge et l'événement du Fils de l'homme (24,37-39)<sup>159</sup>. Matthieu ne souligne pas ici la soudaineté de la parousie, mais le fait que l'insouciance conduit à la mort. Les versets 40-44 comportent des exhortations à veiller, que viennent illustrer trois paraboles: le maître absent (24, 45-51), les dix vierges (25,1-13), les talents (25,14-30). La troisième partie, qui lie la parousie au

<sup>157</sup> Selon LUZ, U., Jésus en quittant le Temple, accomplit la prophétie de 23,38: la maison sera abandonnée, cf. «L'évangéliste Matthieu: un judéo-chrétien à la croisée des chemins. Réflexions sur le plan narratif du premier évangile» in MARGUERAT, D. et ZUMSTEIN, J. (éds.), *La mémoire et le temps*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 80.

<sup>158</sup> Le terme est propre à Matthieu, mais il est bien attesté dans la littérature apocalyptique intertestamentaire. La parousie et la fin-accomplissement des temps sont une seule et même chose: la venue du Christ met fin à l'histoire.

<sup>159</sup> Ce passage n'a pas de parallèle chez Marc, mais on le trouve en Lc 17,26-37.

jugement des nations, n'a pas de parallèle chez Marc ni chez Luc. Voyons quelles sont les corrections que Matthieu apporte au texte de Marc.

#### a. **Le discours sur la fin (24,4-36)**

Matthieu a omis les v.9b-12 de Marc, ou plutôt les a déplacés au chapitre 10,17-22, où il fait mention de tribunaux et de flagellations dans les synagogues, mais il ajoute τῶν ἐθνῶν (v.9) : «vous serez haïs de toutes les nations...»; cela suggère que les persécuteurs ne sont plus seulement les Juifs. Les persécutions provoquent une crise dans la communauté : apostasie et impiété refroidissent la foi des croyants (v.11-12) et entraînent des défections, d'où l'encouragement à tenir bon jusqu'à la fin<sup>160</sup> (v.13). Le v.14b reparle des nations (πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν<sup>161</sup>) auxquelles doit être annoncée la Bonne Nouvelle. Les persécuteurs sont aussi les destinataires de la mission. Comme chez Marc, les événements annoncés jusque-là ne font pas partie de la fin (v.14c).

Matthieu corrige la syntaxe de Marc en accordant au neutre le participe présent ἐστὸς allant avec βδέλυγμα. La référence explicite à Daniel confère à l'incise du v.15 un sens plus clair que chez Marc : il s'agit de lire Daniel pour comprendre le sens des événements présents. Jusqu'au v.25, il reste fidèle à Marc, puis, avant d'en venir à la fin proprement dite, il répète la mise en garde contre les faux prophètes (v.23 et 26). Il insère ensuite un passage sur l'avènement du Fils de l'homme (v.27), qui n'a pas de parallèle chez Marc, mais qu'on trouve dans la petite apocalypse de Luc (Lc 17,24). Matthieu souligne ainsi l'universalité et la visibilité de la parousie. Une mystérieuse parole vient ensuite conclure la péripécie\* : «Où que soit le cadavre, là se rassembleront les vautours.» (v.27). Il s'agit d'un proverbe. Les textes de l'Ancien Testament associent volontiers les oiseaux de proie au jugement<sup>162</sup>.

Quant à la fin elle-même, Matthieu suit le schéma marciel, mais il amplifie la majesté de la scène. La venue du Fils de l'homme<sup>163</sup> sera accompagnée de bouleversements cosmiques et «toutes les tribus de la terre se frapperont la poitrine». Les anges rassembleront les élus au moyen d'une grande trompette, comme chez Paul. Les anges, qui sont traditionnellement des envoyés de Dieu, sont ici ceux du Christ. L'eschatologie de Matthieu est christocentrique, la scène du jugement dernier le confirme.

#### b. **Les exhortations à la vigilance (24,37-25,30)**

Dans les v.32-36, Matthieu reprend la comparaison avec le figuier et s'en tient au texte de Marc. La parénèse finale, qui prenait trois versets chez Marc, en occupe 38 chez Matthieu. La comparaison est saisissante, et la différence tient à l'inclusion de trois longues paraboles (le maître absent, les dix vierges et les talents) qui, toutes trois, insistent sur le caractère imprévisible de la parousie<sup>164</sup> et

<sup>160</sup> Avec NGAYIHEMBAKO, S., nous estimons que, vu le contexte, il faut ici comprendre εἰς τέλος dans un sens temporel, et non le traduire par «jusqu'à une extrême limite», comme le fait ABGANOU, V.K. dans *Le discours eschatologique de Matthieu 24-25 : tradition et rédaction*, Paris, Gabalda, 1983, p. 79.

<sup>161</sup> DUPONT, J. voit dans cette inclusion de la crise communautaire entre deux mentions du monde païen «une façon d'attirer l'attention sur les rapports existant entre l'Église et le monde païen : d'une part l'Église doit endurer l'hostilité des païens, d'autre part elle a à leur annoncer l'Évangile» (*Les trois apocalypses synoptiques, op. cit.*, 1985, p. 57).

<sup>162</sup> Es 18,6; 35,15-16; Jr 7,33; Ez 39,17. On ne trouve pas de parallèle chez Marc, mais Luc rapporte le proverbe (Lc 17,37b).

<sup>163</sup> Le «signe du Fils de l'homme» est une figure de style équivalente à «Fils de l'homme».

<sup>164</sup> Le motif du voleur (v.43) se retrouve dans d'autres passages apocalyptiques : 1Th 5,2; 2Pi 3,10; Ap 3,3.

sur le sort réservé à ceux qui ne seront pas jugés dignes. Nous ne les commenterons pas ici.

### c. *Le jugement dernier* (25, 31-46)

Cette partie forme une unité littéraire commandée par l'ouverture (v.31-33) : le Fils de l'homme, roi-berger, procède au tri et rend son jugement. La structure antithétique (v.35-36 et 42-43; 37-39 et 44; 40 et 45) du texte vient renforcer le dualisme moral (justes/réprouvés) par un dualisme spatial (droite/gauche). Les répétitions ont un rôle rhétorique, celui de conduire à la chute inattendue du discours : en pratiquant l'amour du prochain, c'est le Christ lui-même que vous servez (v.40 et 45).

L'une des questions fort débattue par les exégètes consiste à savoir si «*ces plus petits, qui sont mes frères*» désignent les pauvres en général ou les disciples du Christ<sup>165</sup>. Dans le premier cas, cela signifie que les pauvres doivent être secourus et que manquer à ce devoir ferme la voie du salut, aux chrétiens comme aux païens. La pointe du texte serait alors qu'il ne suffit pas de connaître la bonne nouvelle; encore faut-il la mettre en pratique : l'homme sera jugé d'après ses actes; Matthieu aurait mis tout l'accent sur l'exercice de la charité.

Dans le deuxième cas, les «petits» seraient les chrétiens persécutés. P. Bonnard<sup>166</sup> a rappelé qu'en Mt 10,42 les petits désignent les chrétiens envoyés en mission et que Mt 18,1-5 va dans le même sens. Le texte signifierait que les païens seront jugés en fonction de l'attitude qu'ils auront eue vis-à-vis des témoins du Christ. Il y aurait de bons païens : cela devait résonner étrangement aux oreilles juives ou judéo-chrétiennes.

### Remarques

Écrivant après la ruine de Jérusalem, Matthieu est confronté, comme Marc et Luc, au retard de la parousie. Sa communauté, composée de judéo-chrétiens, est vraisemblablement issue du radicalisme itinérant palestinien. Après la guerre juive, elle se serait exilée en Syrie, où elle a rencontré une Église composée de pagano-chrétiens<sup>167</sup>. C'est une communauté engagée dans la mission auprès des païens (v.9 et 14) et qui en subit les conséquences. Matthieu met ses interlocuteurs en garde contre les faux prophètes (24,4-14; 24,26) : ce n'est pas encore la fin. Son souci de maintenir la vigilance est encore plus sensible que chez Marc ou Luc. Serait-ce la raison pour laquelle Matthieu place son apocalypse dans la perspective du jugement, un thème récurrent chez cet évangéliste<sup>168</sup> ? La révélation sur le jugement dernier ressemble aux visions du trône que l'on trouve dans la littérature apocalyptique, et la mention de la «grande trompette» confirme que la tradition apocalyptique était familière à Matthieu. Mais son récit final s'en distingue par l'accent proprement éthique qu'il lui confère. Ce constat suscite deux questions :

<sup>165</sup> Cf. INGELAERE, J.-C., «La parabole du jugement dernier (Matthieu 25,31-46)», *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1970/50, p. 23-60.

<sup>166</sup> BONNARD, P., «Matthieu 25,31-46. Questions de lecture et d'interprétation», *Foi et Vie*, 1977/76, p. 81-87.

<sup>167</sup> Cf. LUZ, U., *art. cit.*, 1991, p. 84.

<sup>168</sup> Cf. MARGUERAT, D., *La nouveauté eschatologique dans le bas-judaïsme palestinien et dans l'évangile selon Matthieu : une approche de la relation entre l'eschatologie et l'éthique*, Mémoire de l'Institut des sciences bibliques de l'Université de Lausanne, 1975. Dans la deuxième partie de cet ouvrage, Marguerat analyse les paraboles du Royaume en Mt 13. Du même auteur toujours : *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 1981.

- L'apocalyptique se dissoudrait-elle finalement dans l'éthique, auquel cas Matthieu ferait, dans une optique peulinienne, trop de concessions à la Loi ?
- Matthieu a-t-il recours à une «pédagogie de la peur» pour préserver le kérygme et maintenir sa communauté en éveil ?

Il n'est pas aisé de répondre, car les intentions prêtées aux auteurs bibliques sont conditionnées non seulement par l'état des connaissances historiques, mais aussi par la situation culturelle dans laquelle les exégètes sont immergés : les médiévaux, voyant le diable partout, ont joué la carte du jugement dernier, alors que les modernes, après avoir placé leur confiance dans l'avenir radieux promis, misent aujourd'hui sur un salut par l'éthique.

Si Matthieu juge très sévèrement le judaïsme institutionnel de son temps, il n'entend pas nécessairement rompre avec la tradition vétérotestamentaire. Il n'est pas exclu que ses «petits» fassent illusion à la veuve, à l'étranger et à l'esclave que cette tradition n'a cessé de recommander à la sollicitude des croyants. Mais, dans la tradition, les «petits» ne sont pas des figures de la divinité, et l'assistance qu'ils sont susceptibles de recevoir n'assure pas automatiquement la bénédiction divine (le salut) à leurs bienfaiteurs. Matthieu, qui est un auteur attaché à la tradition, est bien placé pour le savoir, et il est peu probable que la pointe de son discours soit une simple exhortation à la charité.

Le thème du jugement est largement attesté dans la littérature apocalyptique, comme dans les écrits de Qumrân et dans la mouvance de Jean-Baptiste. Le jugement est aussi présent dans la prédication de Jésus<sup>169</sup>, où il a pour fonction de tirer l'auditeur de sa léthargie et l'appeler à la conversion, c'est-à-dire à se décider pour ou contre Dieu. Comme le relève M. Reiser à propos du Baptiste et de Jésus, leur rôle de prophètes eschatologiques consiste à annoncer l'intervention finale de Dieu qui apporte salut et jugement<sup>170</sup>. Ainsi, la menace du châtiment est-elle bien l'argument utilisé pour interpeller l'auditeur et lui ouvrir l'accès au salut. Replacée dans son contexte, la scène de Mt 25 prend l'allure d'un retournement de la situation – une inversion des pouvoirs et des règles du jeu, dont l'apocalyptique est coutumière : «Ainsi les derniers seront les premiers et les premiers seront les derniers» (Mt 20,16; Mc 10,31; Lc 13,30). En fait, le jugement est ici un encouragement pour la communauté persécutée : Dieu fera justice aux petits qui sont aujourd'hui persécutés et méprisés. Dans ce cas, l'auditeur matthéen s'identifie aux petits, qui semblent exclus du jugement, au sens ils sont d'ores et déjà justifiés.

On sait aussi que cette communauté était très réservée à l'égard de la mission auprès des païens (Mt 10,5-6). L'image des païens n'était probablement pas positive : ils ne sauraient hériter du royaume de Dieu. Matthieu surprend vraisemblablement son auditoire en affirmant que les païens peuvent trouver grâce aux yeux du Christ, malgré leur impiété, et cela parce qu'ils ont fait spontanément la volonté du Christ (sans en avoir reçu l'ordre et sans compter sur une rétribution de leurs mérites). Ce qui fait la différence entre justes et réprouvés n'est pas l'appartenance au peuple élu. Matthieu voudrait-il faire indirectement comprendre à sa communauté qu'elle n'est pas à l'abri de la réprobation, qu'elle doit s'ouvrir aux pagano-chrétiens et s'engager à témoigner auprès des païens (Mt 28,19) ?

<sup>169</sup> REISER, M. a consacré un ouvrage à ce thème, qui montre l'omniprésence du motif du jugement et les différentes inflexions qu'il subit d'un milieu à l'autre : *Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund*, Münster, Aschendorff, 1990.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 236.

Il n'en irait alors pas ici des pauvres et des chrétiens persécutés, même s'ils ont constitué une préoccupation très forte dans l'Église primitive. Il s'agirait plutôt des païens, et le texte exprimerait un tournant dans le judéo-christianisme : Israël n'est pas le centre du monde, le message chrétien est destiné à toutes les nations; mais il y a des résistances à cette universalisation de la foi, qui pose un problème identitaire. Matthieu théorise la situation et opère une relecture de la tradition pour offrir une solution à la crise. Comme Marc et Luc, Matthieu rend ses destinataires attentifs au présent, «un présent où le Christ est présent, mais de manière imprévisible. La veille prend ainsi une autre dimension, non pas d'attente fébrile, mais d'attention à ce qui ne revêt apparemment pas d'importance : [or] c'est justement là que tout se joue.»<sup>171</sup> Malgré l'absence corporelle du Christ, il est possible de détecter sa présence dans l'ordinaire peu glorieux de la vie quotidienne. L'évangéliste ne réduit donc pas l'eschatologie à l'éthique, même s'il est incontestable qu'il a fait subir à ses sources une inflexion éthicisante<sup>172</sup>.

## 2.5 L'école johannique

Le quatrième évangile et les épîtres de Jean sont représentatifs d'une autre branche du christianisme que les évangiles synoptiques<sup>173</sup>. La langue, la christologie et l'eschatologie de l'école johannique sont particulières.

### 2.5.1 L'évangile

Le rédacteur du quatrième évangile n'utilise qu'une fois le terme τέλος (13,1), et ce n'est pas au sens de fin, nous semble-t-il. Il est en revanche question de l'heure ou de la dernière heure, c'est-à-dire du moment fixé pour l'élévation du Christ sur la croix, pour l'accomplissement et la manifestation du plan divin. Le quatrième évangile parle de vie éternelle, de passage de la mort à la vie, des ténèbres à la lumière. Il n'y a pas d'autre scénario de la fin que la passion du Christ suivie de son élévation en croix. Le Fils est investi d'une autorité égale à celle de Dieu : le Père a remis ses pouvoirs au Fils (5,22), le Fils agit comme le Père (5,19) : il fait vivre qui il veut (5,21). Puis vient cette affirmation centrale :

*«En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui écoute ma parole et qui croit en Celui qui m'a envoyé a la vie éternelle et ne vient pas en jugement, mais il est passé de la mort à la vie. En vérité, en vérité, je vous le dis, l'heure vient, et elle est là maintenant, où les morts entendront la voix du Fils de Dieu et ceux qui auront entendu vivront.»* (Jn 5,24-25).

Jean fait du Fils de l'homme un juge eschatologique (5,27), conformément à la tradition daniélique (Dn 7,13-14). Écouter la parole de Jésus, c'est croire en Dieu, c'est être sauvé; l'heure du salut est arrivée. Ceux qui auront entendu vivront; ils échapperont au jugement. Pourtant 5,28-29 semble s'inscrire en faux contre l'eschatologie réalisée de 5,24-25. Certains<sup>174</sup> y ont vu une correction théologique par les successeurs de l'évangéliste (comme c'est également le cas en 12,48). Toutefois, le futur des v.28-29 ne suffit pas pour conclure à une

<sup>171</sup> COCHAND, N., communication personnelle à propos de Mt 24-25.

<sup>172</sup> Cf. STRECKER, G., «La conception de l'histoire chez Matthieu», in MARGUERAT, D. et ZUMSTEIN, J. (éds.), *op. cit.*, 1991, p. 103.

<sup>173</sup> Pour les sources du quatrième évangile et son rapport aux évangiles synoptiques, cf. SMITH, D.M., *Johannine Christianity*, Edinburgh, Clark, 1987, p. 39-105 et 145-172.

<sup>174</sup> Sur ce point, l'accord est loin de régner. Cf. NGAYIHEBAKO, S., *op. cit.*, 1994, p. 214, note 22. STIMPFLE, A., *Blinde Sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozess des Johannesevangeliums*, Berlin/New York, de Gruyter, 1990, p. 76, note 4.

eschatologie conséquente : le v.25b est aussi conjugué au futur. Les v.28-29 peuvent être lus comme un doublet du v.25. Mais, force est de reconnaître que le texte comporte deux types de représentation eschatologique, qu'il paraît difficile d'harmoniser. Le jugement est pour l'évangéliste une réalité présente, comme l'attestent différents autres passages (3,19; 12,31-33; 16,5-11) :

*«Et le jugement le voici : la lumière est venue dans le monde et les hommes ont préféré l'obscurité à la lumière parce que leurs œuvres étaient mauvaises. En effet quiconque fait le mal hait la lumière et refuse de venir à la lumière de crainte que ses œuvres ne soient démasquées.» (Jn 3,19-20)*

Le fait de ne pas reconnaître en Christ l'envoyé du Père est, en soi, la condamnation. C'est maintenant qu'il faut se prononcer pour ou contre la parole entendue. C'est maintenant le moment décisif<sup>175</sup>. Celui qui écoute est sauvé, celui qui n'écoute pas est déjà jugé.

*«C'est maintenant le jugement de ce monde, maintenant le prince de ce monde va être [sera] jeté dehors. Pour moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai à moi tous les hommes.» (Jn 12,31-32)*

On retrouve ici une construction au futur, accompagnée de la précision qu'il s'agit d'une réalité présente. La croix n'est pas seulement une victoire sur le prince de ce monde, elle est aussi la voie du salut. La croix est le jugement porté sur le monde, c'est là que le mal a été vaincu. Jésus affirme à plusieurs reprises qu'il n'est pas venu pour juger, mais pour sauver; et il est dit qu'il attirera à lui tous les hommes. L'élévation sur la croix devient une glorification; la christologie de l'évangéliste fait coïncider Vendredi saint et Pâques. De même, son eschatologie joint le futur et le présent dans un futur immédiat.

On trouve encore l'affirmation que le prince de ce monde a été jugé en 16,5-11. Il s'agit d'un passage où Jésus annonce sa mort comme un simple retour vers le Père. Il enverra le Saint Esprit, et celui-ci glorifiera le Fils (16,14), fera accéder les croyants à la vérité tout entière (16,13) et confondra le monde en matière de péché, de justice et de jugement (16,8). Une fois l'Esprit reçu, il n'y a plus rien à attendre : *«La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ.» (17,3)*

## 2.5.2 Les épîtres johanniques

Une chose frappe à la lecture de ces lettres : la première met fortement l'accent sur l'éthique, et les deux autres sont une suite d'exhortations à rester fidèle à la doctrine reçue.

Seule la première épître comporte un passage sur la fin des temps (1Jn 2,17 à 3,3), qui témoigne d'une eschatologie à la fois présente et future. L'auteur dit bien que la dernière heure est déjà là, mais il ne fait pas, comme dans l'évangile, allusion à la croix. Il voit la proximité de la fin dans la prolifération des antéchrists (v.18). Si le terme appartient au vocabulaire apocalyptique, il désigne ici des

<sup>175</sup> BULTMANN, R. a montré que cet instant était décisif, parce qu'il met l'auditeur au défi de choisir entre la vie et la mort. Cf. «L'eschatologie de l'évangile de Jean», in *Foi et compréhension*, tome 1, op. cit., 1970, p. 163. Dans son *Commentaire de l'évangile de Jean*, il parle ainsi du jugement (Jn 3,19) : *«Le jugement n'est donc pas une manifestation particulière, qui s'ajoute encore à la venue et au départ du Fils; il n'est pas un événement cosmique dramatique qui est encore à venir et que l'on doit attendre. C'est plutôt la mission du Fils, – dans sa totalité avec sa venue et son élévation – qui est le jugement. [...] L'apparition de Jésus est comprise comme l'événement eschatologique radical.»* (citation d'après la traduction inédite de A. Malet, p. 91; éd. orig. 1941).

personnes humaines bien réelles, qui sèment le trouble dans la communauté johannique. Cette crise doctrinale, qui tourne autour de la confession que Jésus est le Christ (v.22-23), fait dire à l'auteur de la première lettre que les temps de la fin sont arrivés. Aussi rappelle-t-il à ses destinataires qu'ils ont reçu l'onction<sup>176</sup> (l'Esprit) et la vérité. Il ne donne pas un nouvel enseignement (cf. Jn 16,7-11) et ne prétend pas non plus corriger la doctrine qu'ils ont reçue. Il réaffirme ce que ses destinataires ont déjà entendu. Mais en recontextualisant le message reçu, le rédacteur de l'épître infléchit l'eschatologie réalisée de l'évangéliste puisqu'il conclut ainsi la péricope :

*«Ainsi donc, mes petits enfants, demeurez en lui, afin que, lorsqu'il paraîtra, nous ayons pleine assurance et ne soyons pas emplis de honte, loin de lui, à son avènement (παρουσία).» (1Jn 2,28)*

C'est ici la seule occurrence du terme «parousie» dans l'évangile et les épîtres johanniques<sup>177</sup>. On trouve peu après (1Jn 3,2) l'idée que lorsque le Christ paraîtra, nous *«lui serons semblables, puisque nous le verrons tel qu'il est»*. Y aurait-il ici une influence du paulinisme (Ph 3,21; 1Co 15,49) sur l'école johannique ? La honte fait allusion au jugement, comme chez Luc (Lc 21,36).

## Remarques

L'évangile de Jean témoigne d'une eschatologie réalisée. La fin a eu lieu, non pas sur la croix comme chez Paul, mais avec l'ensemble du ministère de Jésus, qui commence avec l'incarnation du Logos et qui se termine par le retour du Logos auprès du Père. Le Christ est l'envoyé du Père, il prend même son relais pour ce qui concerne le don de la vie et le jugement. Dieu s'est pleinement révélé en Christ; l'idée d'un retour du Christ est étrangère à l'évangile de Jean. La dernière heure est venue, car ce qui est décisif, pour avoir la vie éternelle, c'est d'écouter la parole et de croire en Dieu (Jn 5,24;17,3). Il n'y a pas à attendre de retour ultérieur du Christ : il a envoyé l'Esprit qui parachèvera son œuvre. Pour Jean, tout est accompli et le temps de Jésus ne se distingue pas nettement du temps de l'Esprit, comme c'était le cas chez Luc, où l'Esprit est envoyé à l'Église après l'ascension du Christ (Ac 2,1-4).

L'eschatologie est absorbée par la christologie. C'est la raison pour laquelle les passages où il est question d'eschatologie future font problème à l'exégèse, comme nous l'avons signalé à propos de Jn 5,28-28. L'opinion, majoritaire depuis les travaux de Bultmann, considère que le quatrième évangile a fait l'objet de retouches, qui sont à verser au compte d'un autre auteur que l'évangéliste. Mais cela ne dit pas encore pourquoi les corrections vont dans le sens d'une eschatologie future; et là, on ne peut invoquer le retard de la parousie !

Certains exégètes refusent d'attribuer à deux plumes différentes la tension entre l'eschatologie présente du quatrième évangile et les quelques éléments d'eschatologie future. Pour A. Stimpfle, par exemple, l'évangéliste utilise différents genres et emprunte aussi bien à la tradition judéo-chrétienne qu'à l'horizon de compréhension gnostique. Les éléments de «l'apocalyptique

<sup>176</sup> Différentes interprétations ont été données de la présence du terme  $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$  dans ce passage, en référence au rite du baptême dans l'Église ancienne, au baptême de l'Esprit ou à l'onction d'huile dans l'Ancien Testament : cf. VOGLER, W., *Die Briefe des Johannes*, Leipzig, Evang. Verlagsanstalt, 1993, p. 94-96.

<sup>177</sup> Il en va de même pour  $\epsilon\lambda\pi\iota\varsigma$  et pour  $\alpha\gamma\iota\zeta\epsilon\iota, \alpha\gamma\iota\omicron\varsigma$  (1Jn 3,3), le vocabulaire de cette péricope n'est pas habituel au cercle johannique.

traditionnelle» sont intentionnellement détournés de leur sens original. La juxtaposition d'une eschatologie présente et d'une eschatologie future ferait partie de la rhétorique johannique du malentendu :

*«L'auditeur, respectivement le lecteur, qui suit la voie d'un futur dans l'au-delà, ne voit pas le désaveu, sous-entendu par le contexte, de tout ce qui n'est pas présent, car il est incapable de décoder. Par son incapacité, il révèle qu'il n'est pas prédestiné [au salut]. Le jugement s'accomplit. Par une sorte de fatalité, celui qui a déjà été identifié comme damné croit qu'il est sur le chemin de la vie. En apparence, il n'a pas besoin de se sentir concerné par la nouvelle orientation, par la "conversion".»<sup>178</sup>*

M. Hengel, dont l'opinion est minoritaire, attribue tout le corpus johannique à un seul auteur<sup>179</sup> et pense que celui-ci se serait corrigé lui-même en fonction des circonstances. Il conteste d'ailleurs que l'eschatologie johannique soit uniquement présente. Il en tient pour preuve non seulement Jn 5,28-29, Jn 12,48 et 1Jn 2,28, mais encore un grand nombre de versets où il considère que l'auteur a déployé une dialectique entre le présent et le futur<sup>180</sup>. L'argument principal de Hengel contre une eschatologie réalisée est qu'une telle idée est inconnue du christianisme primitif; ce serait une construction de l'exégèse moderne :

*«Il n'y a nulle part dans le christianisme primitif d'eschatologie complètement présente, sans aucun élément futur. C'est un fantasme théologique moderne, entretenu depuis les Lumières.»<sup>181</sup>*

Si l'on se rallie à l'opinion majoritaire, selon laquelle l'eschatologie présente de l'évangéliste a fait l'objet d'un recadrage – pour reprendre le terme de J. Zumstein<sup>182</sup> –, il faut alors en chercher les raisons hors de la rhétorique de l'auteur et s'intéresser au contexte historique. Or, il n'existe pas, sur l'école johannique, de données indépendantes de la tradition de l'Église, et les textes sont très discrets sur leur milieu. Toutefois, la perspicacité des exégètes a permis de dégager un certain nombre de points, autour desquels semble se dessiner un consensus :

– L'école johannique a eu des démêlés avec la synagogue<sup>183</sup> dont les chrétiens ont été expulsés dans les années 70-80. L'évangile témoigne de cette rupture.

<sup>178</sup> (Trad. personnelle) : «Der Hörer bzw. Leser, der dem futurischen, jenseitigen Weg folgt, übersieht die kontextuelle Desavouierung alles nicht Nicht-Präsentischen, weil er nicht fähig ist zu decodieren. In seiner Impotenz erweist er sich als nicht prädestiniert. Das Gericht vollzieht sich. Fatalerweise glaubt sich der bereits als Verdammter identifizierte auf dem Weg zum Leben. Neuorientierung, "Umkehr" brauchen ihn scheinbar nicht zu tangieren.» STIMPFLE, A., *op. cit.*, 1990, p. 277-278. On aurait donc affaire à un cas de ce que ZUMSTEIN, J., à la suite de G. Theissen, qualifie d'«herméneutique étagée», cf. «L'évangile johannique : une stratégie du croire», in *Miettes exégétiques*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 244ss.

<sup>179</sup> HENGEL, M., *op. cit.*, 1993. Cet auteur ne conteste pas que l'évangile ait été publié après la mort de l'évangéliste, et il concède que les v.23ss du chapitre 21 puissent être de la plume de ses élèves.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 385, note 360. Voir aussi p. 212, la note 22, où il commente Jn 11,25.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 212 : «Eine völlig "praesentische Eschatologie" ohne jedes futurische Element gibt es im Urchristentum nirgendwo. Sie ist ein seit der Aufklärung gepflegtes, modernes, theologisches Wunschbild». Voir aussi p. 268.

<sup>182</sup> ZUMSTEIN, J., «La rédaction finale de l'évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21)», in *Miettes exégétiques*, *op. cit.*, 1991, p. 253-279.

<sup>183</sup> DUTHEL, J., «L'évangile de Jean et le judaïsme», in MARCHADOUR, A. (éd.), *Origine et postérité de l'évangile de Jean*, Paris, Cerf, 1990, p. 71-85. ZUMSTEIN, J., «L'enracinement historique de l'évangile selon Jean», in *Miettes exégétiques*, *op. cit.*, 1991, p. 209-223.

- L'école johannique s'est développée dans un milieu ambiant gnosticisant<sup>184</sup>; elle a exprimé le kérygme dans un langage dualiste, accessible à ses destinataires.
- L'école johannique s'est éteinte dans le courant du II<sup>e</sup> siècle, en raison des dissensions doctrinales qui régnaient au sein de la communauté et qui constituent la raison d'être des épîtres.

Face aux tendances gnosticisantes de certains membres de la communauté, qui nient l'incarnation et s'en remettent uniquement à l'action de l'Esprit, la première épître réaffirme que le sang du Christ purifie (1Jn 1,7), que le Christ est victime d'expiation pour nos péchés (1Jn 2,2), qu'il s'est incarné dans la chair (1Jn 5,6), que Jésus est le Christ (1Jn 2,22-23, 1Jn 4,2), que celui qui ne pratique pas l'amour ni la justice ne saurait se prétendre «en Dieu», et qu'il ne faut pas ajouter foi à n'importe quelle vaticination (1Jn 4,1). L'auteur entend ainsi s'opposer à la dérive des enthousiastes. Les gnoses se caractérisent, entre autres, par une eschatologie réalisée. L'introduction d'éléments liés à une eschatologie future fait-elle partie d'une stratégie de résistance à l'hérésie ? Il faut pourtant relever que les corrections sont minimales et viennent toujours après la réaffirmation d'une eschatologie présente. La modestie des recadrages eschatologiques tranche sur la véhémence avec laquelle les dissidents sont traités : antéchrists, menteurs, etc. Aussi les éléments d'eschatologie future font-ils plutôt figure de concessions que de munitions contre l'adversaire. Mais des concessions à qui ? À l'Église de Pierre et Paul, qui demandait à l'école johannique de montrer patte blanche pour être reconnue comme authentiquement chrétienne ?

L'exception que constitue l'eschatologie présente du quatrième évangile a été abondamment soulignée. En revanche, ce qu'il y a d'apocalyptique dans l'eschatologie johannique n'a pas été souvent relevé<sup>185</sup>. Bultmann avait pourtant mis en évidence l'urgence contenue dans l'interpellation, la crise devant laquelle est placée l'existence chrétienne. Loin de valoriser un éternel présent dans la félicité, c'est, pourrait-on dire, à chaque instant la fin du monde. Le message ne cesse d'insister sur l'imminence de l'heure, sur le fait qu'il n'y aura pas d'autre occasion de se repentir (Jn 12,33-36 et 1Jn 2,18). Une fois le temps du salut passé, pas moyen d'échapper au jugement. N'est-ce pas le signe d'une radicalisation de l'urgence apocalyptique ? L'évangéliste a certes éliminé de son eschatologie tout trait cosmique<sup>186</sup>, et c'est ce qui la démarque significativement de l'apocalyptique juive et gnostique, car, pour le reste (urgence, dualisme, méfiance à l'égard du monde, parénèse), il en est étonnamment proche. L'eschatologie présente de Jean est porteuse d'une dynamique propre à bousculer une foi qui tend à s'installer dans la durée et à s'institutionnaliser. Mais elle est aussi exposée à des interprétations et des appropriations divergentes. Trop proche de l'hérésie gnostique, trop peu historicisante pour rassurer les chefs spirituels du protocatholicisme en

<sup>184</sup> VOUGA, F., «Jean et la gnose», in MARCHADOUR, A. (éd.), *op. cit.*, 1990, p. 107-125.

<sup>185</sup> Mentionnons toutefois l'article de SCHMITT, J., «Apocalyptique et christologie johannique», in MONLOUBOU, L. (éd.), *op. cit.*, 1977, p. 337-350, où l'auteur situe la christologie johannique au carrefour de la sagesse juive, de la gnose et de l'apocalyptique.

<sup>186</sup> Le Logos préexistant qui s'incarne et retourne auprès du Père : comme l'eschatologie, la cosmologie est absorbée par la christologie. La proclamation du Logos incarné par une communauté fidèle *re-présente* l'incarnation du Christ : l'eschatologie présente est liée à l'incarnation.

gestation, trop frondeuse vis-à-vis de l'autorité normative de Pierre, la théologie johannique appelait rectification, sinon pour faire Église, du moins pour entrer dans la référence scripturaire de la «grande Église»<sup>187</sup>.

## 2.6 Épître de Jude et deuxième épître de Pierre

Ces deux écrits, qui sont classés parmi les plus tardifs du Nouveau Testament<sup>188</sup>, sont tous deux des écrits polémiques. Leur thème principal est, comme dans les deuxième et troisième épîtres de Jean, la lutte contre les faux docteurs et l'exhortation à rester fidèle à la doctrine apostolique. Le texte de celui qui écrit sous le nom de Jude a très probablement servi de modèle à celui qui emprunte le pseudonyme de Pierre.

### 2.6.1 Épître de Jude

Dans leur commentaire, E. Fuchs et P. Reymond<sup>189</sup>, relèvent la spécificité du lexique de Jude par rapport à celui du Nouveau Testament en général : emploi de termes rares (une quinzaine d'*hapax* pour 25 versets). Ensuite, l'auteur fait facilement référence à l'Ancien Testament et à la littérature apocalyptique juive (*Hénoch*, *Ascension de Moïse*, *Testaments des Douze Patriarches*). C'est un auteur de culture juive et de langue grecque. Toutes sortes d'hypothèses ont été examinées concernant le lieu de sa communauté : Rome, Alexandrie, Galilée, Syrie, Asie Mineure, Édesse. L'Asie mineure étant le lieu où la tradition de Jacques et Jude était le mieux implantée, ce lieu est le plus vraisemblable, bien que les Églises de Syrie montrèrent des réticences à l'inclure dans le canon.

L'auteur souscrit pleinement à la conception du jugement-châtiment qui mettra fin à l'impiété. Après avoir rapporté une prophétie d'Hénoch (1Hen 9,14-15), il l'applique à ses adversaires (v.16) et rappelle ce que les apôtres avaient annoncé : « À la fin des temps (ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου<sup>190</sup>) il y aura des railleurs qui seront menés par leurs passions impies. » (v.18) En juxtaposant une ancienne prophétie et les signes actuels de sa réalisation, l'auteur suggère que la fin des temps est venue. Il exhorte donc ses destinataires à prier, à se maintenir dans l'amour de Dieu : « Placez votre attente dans la miséricorde de notre Seigneur Jésus-Christ pour la vie éternelle. » (v.21) La fin comme jugement-châtiment des impies a sa contrepartie pour ceux qui restent attachés au Christ. On a peut-être ici un court exemple de la pratique qui consistait à remanier les apocalypses juives dans une perspective chrétienne. La parénèse est très semblable à celle des épîtres johanniques.

Il est intéressant de constater que, même dans les écrits tardifs, l'eschatologie peut prendre une tournure très proche de l'espérance apocalyptique des premiers chrétiens.

<sup>187</sup> Cf. ZUMSTEIN, J., «Une stratégie du croire», in *Miettes exagétiques*, op. cit., 1991, p. 237-252.

<sup>188</sup> L'épître de Jude daterait de la fin du I<sup>er</sup> siècle, alors que l'épître de Pierre, qui lui est postérieure, pourrait avoir été rédigée dans la première moitié du II<sup>e</sup> siècle. La datation de l'épître de Jude, été remise en question par R. Bauckham, qui la tient pour un écrit ancien, provenant d'un milieu judéo-chrétien lié à la famille de Jésus. Cf. BAUCKHAM, R., *Jude and the Relatives of Jesus*, Edinburgh, Clark, 1990. Nous remercions M. J.-D. Kaestli de nous avoir signalé cette hypothèse.

<sup>189</sup> FUCHS, E. et REYMOND, P., *La deuxième épître de saint Pierre. L'épître de saint Jude*, Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé, 1980.

<sup>190</sup> Les commentateurs relèvent que l'expression est rare; en général, il est question des derniers jours ou de la fin des siècles. Pour Fuchs et Reymond, cela indiquerait que l'auteur a pris acte du retard de la parousie : «On est passé en quelque sorte de la fin des temps à celle du temps de la fin.» (op. cit., p. 180). Ce temps de la fin s'étalerait sur une certaine durée et serait marqué par des épreuves et des affrontements. Il n'y a là rien de nouveau par rapport à l'apocalyptique juive, qui prévoyait aussi l'intensification de la lutte entre le bien et le mal avant le dénouement final.

## 2.6.2 L'épître de Pierre

Cette épître comprend trois chapitres, dont les deux derniers s'inspirent de l'épître de Jude. L'auteur invoque volontiers l'autorité de l'Ancien Testament, et il connaît les lettres de Paul. Du point de vue linguistique, cet écrit est celui du Nouveau Testament qui contient le plus d'hapax, et son style est très recherché. L'auteur connaît la tradition juive et la culture hellénistique. La forme de l'épître est celle du testament, une prise de congé que l'auteur adresse à des chrétiens de langue grecque. D'où écrit-il ? D'Asie mineure où domine l'influence de Paul ou d'Alexandrie où elle fut très vite acceptée ? Quoi qu'il en soit, c'est à partir d'Alexandrie que cette lettre a lentement pénétré dans les autres Eglises.

Le premier chapitre s'ouvre par une salutation et se poursuit par une exhortation à la fidélité. Le deuxième chapitre est un long réquisitoire contre les faux docteurs, qui forment un groupe d'opposants séparés de la communauté. Le litige porte sur l'eschatologie : les adversaires nient la parousie et la fin du monde (3,4). Le troisième chapitre est consacré à une apologie de l'espérance apocalyptique. L'argumentation de l'auteur est la suivante : le monde a l'air parfaitement stable, mais il ne faudrait pas oublier que le monde a déjà péri une fois, submergé par l'eau. De même, notre monde périra par le feu. Si la promesse tarde à s'accomplir, c'est que Dieu laisse à tous le temps de se convertir. D'ailleurs, «*pour le Seigneur, un seul jour est comme mille ans et mille ans comme un jour.*» (v.8). Vient ensuite l'enseignement sur la fin proprement dite.

*«Le jour du Seigneur viendra comme un voleur, jour où les cieux disparaîtront à grand fracas, où les éléments embrasés se dissoudront et où la terre et ses œuvres seront mises en jugement. Puisque tout cela doit ainsi se dissoudre, quels hommes devez-vous être ! Quelle sainteté ! Quel respect de Dieu ! Vous qui attendez et qui hâtez la venue du jour de Dieu, jour où les cieux enflammés se dissoudront et où les éléments embrasés se fondront ! Nous attendons selon sa promesse de nouveaux cieux et une terre nouvelle où la justice habite.» (2Pi 3,10-13)*

Ici, la fin est conçue comme l'arrivée soudaine et imprévisible (la métaphore du voleur) d'un événement cataclysmique : la destruction du monde par le feu. Cette représentation apocalyptique, que D. von Allmen<sup>191</sup> qualifie curieusement d'«orthodoxe», n'a pas d'équivalent dans le Nouveau Testament. Comme indiqué dans la TOB, le déluge de feu appartient à l'imagerie apocalyptique juive<sup>192</sup>. Dans la mythologie grecque, le feu est l'un des moyens de mettre fin au monde vieillissant, mais il n'y a pas là de jugement (comparer au v.10) : c'est le passage obligé vers la régénération du monde.

L'auteur donne ensuite des directives morales à ses destinataires, il lie l'eschatologie à l'éthique : ceux qui auront une conduite irréprochable et qui resteront fidèles, ceux-là seront préservés du jugement-châtiment. «*Vous qui attendez et qui désirez ardemment la venue du jour de Dieu...*» (σπεύδοντας<sup>193</sup> τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας). Il est ici question du jour de Dieu : la

<sup>191</sup> VON ALLMEN, D., «L'apocalyptique juive et le retard de la Parousie en 2Pi 3,1-13», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1966/99, p. 270. Von Allmen affirme à plusieurs reprises que l'auteur de 2Pi s'inspire de l'apocalyptique juive. Si tel est le cas, pourquoi l'auteur de 2Pi a-t-il volontairement omis toutes les références à la littérature apocalyptique se trouvant dans le texte de Jude qui lui a servi de modèle ? L'auteur a-t-il voulu donner la conception apocalyptique de la fin des temps pour conforme à l'eschatologie vétérotestamentaire ?

<sup>192</sup> NGAYIHEMBAKO, S. signale que ce motif apparaît dans le *Troisième Livre des Oracles Sibyllins*, *op. cit.*, 1994, p. 361.

<sup>193</sup> Le verbe σπεύδω peut signifier aussi désirer ardemment; il n'est donc pas nécessaire d'attribuer à l'auteur l'idée que la sainteté fait avancer l'heure de la fin ou que les chrétiens contribuent par leur bonne conduite à l'avènement du règne de Dieu.

perspective est théocentrique, comme dans l'apocalyptique juive. Enfin l'attente de «nouveaux cieux et d'une terre nouvelle» fait référence à l'Ancien Testament (Es 51,16; 65,17; 66,22). Elle se retrouve dans Ap 21,1, mais il est peu probable que l'auteur de 2Pi ait eu connaissance de cet écrit.

## Remarques

Alors que le retard de la parousie n'apparaît pas dans Jude, il posait problème dans la communauté de Pierre, et certains contestaient sérieusement la validité du message chrétien. Pierre s'inspire de Jude et puise dans le répertoire apocalyptique pour raviver l'attente et renforcer les convictions de ses destinataires. Comment faut-il interpréter ce retour aux sources ? On peut difficilement parler de défense de l'orthodoxie, puisque le christianisme est né pluriel. Mais serait-ce déjà un repli sur le passé, la recherche dans le passé des réponses aux problèmes actuels ? Ou faut-il y voir la volonté de normer l'interprétation, afin que les chrétiens puissent défendre leurs convictions sans se laisser dérouter par les offres concurrentes de salut ? Sans connaître le contexte historique de ces écrits ni la personnalité des auteurs, il est impossible de trancher. En revanche, il semble difficile d'affirmer, sur la base de 2 Pi 3,1-13, que «l'auteur se place résolument en dehors du domaine des mythes cosmologiques et hors du monde des spéculations philosophiques sur la fin de l'univers. Autrement dit, ce n'est pas en fonction de la "force des choses" ou d'une loi du devenir immanente que l'univers sera recréé, mais grâce à la volonté délibérée et à l'intervention décisive de Dieu. Ainsi la cosmologie reste subordonnée à la sotériologie : la foi en une re-création découle de la foi en une rédemption.»<sup>194</sup> Certes, l'auteur ne fait pas œuvre de philosophe et les événements eschatologiques dépendent de la Parole de Dieu. Mais l'influence des mythes cosmogoniques paraît évidente (3,5-7; 3,10; 3,12).

## 2.7 Appréciation globale

Le Nouveau Testament utilise différents langages pour parler de la fin des temps. Il est incontestable que l'apocalyptique a fourni les motifs, les images, le genre littéraire des représentations chrétiennes de la fin des temps. C'est de l'apocalyptique que viennent les notions de proximité de la fin, de jugement dernier inéluctable, d'affrontement entre les forces divines et celles du mal, de perturbations cosmiques associées au dénouement de l'histoire.

Les scénarios décrits peuvent être très proches ou au contraire assez éloignés des représentations eschatologiques de l'apocalyptique juive. Ce qui les en distingue est que l'histoire du salut n'est plus interprétée seulement à partir du futur espéré, car l'intervention salvatrice de Dieu a déjà eu lieu. Le messie est venu, Christ a inauguré le nouvel éon, il a vaincu les puissances du mal et le salut est offert dès maintenant (Jn 5,24; Rm 8,1). Cette historicisation de l'eschatologie apocalyptique juive fait la spécificité du christianisme : le Christ ressuscité préfigure la résurrection générale des morts. Avec l'attente de la parousie du Christ, l'accent se déplace de la colère de Dieu à la manifestation en gloire du Fils de l'homme – de la théophanie à la christophanie. Le caractère universel du salut offert, dont découle la tâche missionnaire de l'Église, fait que la proclamation de la Bonne Nouvelle l'emporte sur le repli dans une communauté de purs (Qumrân) qui cherchent à se préserver de la contamination

<sup>194</sup> FUCHS, E. et REYMOND, P., *op. cit.*, 1980, p. 121.

du monde. La conviction que la venue du Christ était un pas décisif dans l'histoire du salut a conduit les premiers chrétiens à revoir l'héritage apocalyptique et à infléchir l'eschatologie nationale juive au profit d'une ouverture aux païens et d'une nouvelle compréhension du présent.

Cela dit, il subsiste une difficulté. Le retard de la parousie apportait un démenti aux promesses de retour imminent du Christ. Il fallait rendre compte de ce retard et apprendre à vivre dans la durée. Ce laps de temps a, d'une part, été compris comme le temps de l'Église, le temps que Dieu laissait aux hommes pour se repentir, après quoi viendrait la fin. D'autre part, certains sont allés jusqu'à estimer que tout avait été accompli et révélé, même si la gloire du Seigneur n'était pas visible et reconnue de tous. Il n'est toutefois pas possible de parler d'une tendance évolutive globale, d'une eschatologie future à une eschatologie réalisée : les deux modèles coexistent simultanément<sup>195</sup>. Les divergences doctrinales en la matière sont évidentes, et vouloir les harmoniser relèverait d'un parti pris.

## Conclusion

Il s'agit maintenant de tirer une leçon de cette double incursion dans la littérature apocalyptique antique. Malgré l'hétérogénéité des écrits apocalyptiques, les **prophéties sur la fin des temps** présentent certains traits récurrents que nous rappelons brièvement ci-dessous.

– Du point de vue de la **forme littéraire**, une apocalypse se donne pour une révélation faite à un destinataire humain par un envoyé divin : c'est un **discours second, rapporté**. Le recours à la **pseudonymité** permet d'attribuer la source de cette révélation à un personnage dont la crédibilité est au-dessus de tout soupçon. C'est un processus de légitimation courant dans la littérature apocalyptique. L'usage d'un **langage allusif**, d'**allégories** et de **symboles**, ainsi que l'introduction de **motifs mythologiques** confère à ces textes un aspect ésotérique et fantasmatique.

– Du point de vue de leur **fonction**, les prophéties apocalyptiques ont davantage une valeur parénétiq ue que prédictive : **exhortation à la fidélité, consolation et encouragement** à prendre patience dans le malheur.

– Du point de vue des **contenus**, les prophéties apocalyptiques du I<sup>er</sup> siècle considèrent l'époque présente comme proche de la fin du monde, alors que l'**imminence de la fin** n'apparaît pas dans les textes les plus anciens. Le **problème du mal** et du **malheur immérité** constitue le ressort des prophéties apocalyptiques. **Bouleversements cosmiques et politiques** prennent valeur de **signes avant-coureurs** de la lutte finale entre Dieu et les forces du mal. Les méchants et les impies prospèrent, mais le **jugement** viendra au temps fixé, et les justes connaîtront le **salut** dans un monde renouvelé. **Dualisme, déterminisme** et mise en **perspective cosmique de l'histoire** sont des caractéristiques prédictives associées aux révélations apocalyptiques. Malgré son silence, **Dieu** est le **maître de l'univers** et c'est lui qui interviendra comme l'**acteur principal** du dénouement final.

Par rapport aux apocalypses juives, les scénarios chrétiens de la fin des temps présentent une différence majeure : les forces du mal ont déjà été vaincues sur

<sup>195</sup> La deuxième épître aux Thessaloniens est contemporaine de celles aux Colossiens et aux Éphésiens; il en va de même pour le quatrième évangile et l'épître de Jude, reprise par 2Pi.

la croix, et la résurrection du Christ a inauguré le nouvel éon. Le salut est entré dans le monde avec la venue de Jésus. Le règne de Dieu se manifestera pleinement à la fin des temps, au retour du Christ ou lorsque l'ensemble du monde aura été transfiguré par l'Esprit. Comment les premiers chrétiens ont-ils pu interpréter le drame de la croix comme une victoire ?

La crucifixion de Jésus vint, en effet, mettre en crise les représentations que les disciples se faisaient du salut. Ils ont dû faire le deuil de la volonté de maîtrise du mal et du malheur, projetée dans l'attente d'un messie royal ou d'un Fils de l'homme eschatologique, qui viendrait prendre le pouvoir et instaurer définitivement la paix et la justice. Cette vision messianique s'est brisée au Golgotha. Il ne resta, suspendu au bois, que le corps sans vie du serviteur souffrant, abandonné de tous. Le drame de la crucifixion fut si traumatisant qu'il déséquilibra brutalement le système des croyances des disciples. À l'ombre de la croix, ceux-ci se trouvèrent placés devant l'alternative de renier l'expérience vécue aux côtés de Jésus ou de continuer à faire confiance au Dieu dont se réclamait leur maître. Ils ont opté pour la seconde voie; cela les conduisit à réinterpréter le message de Jésus et à entrer en débat avec les traditions religieuses ambiantes. Les récits d'apparition témoignent du travail de relecture consécutif au choc de la croix. L'événement finit par prendre un autre sens que celui d'échec. Quelle que soit l'interprétation donnée du martyre de Jésus (sacrifice substitutif, abaissement consenti de Dieu jusque dans la mort, élévation qui révèle l'identité de Jésus, exemple à imiter, miroir de la misère humaine), la croix marque une rupture dans l'économie du salut. Pour les chrétiens, le salut passe désormais par Jésus Christ : il en est le médiateur<sup>196</sup>, car il a apporté la bonne nouvelle.

Quelle est cette bonne nouvelle révélée par Jésus le Christ ?

Le règne de Dieu s'est approché (Mc 1,15; Mt 3,2; 4,17; 12,28; Lc 10,9), Dieu a tant aimé le monde qu'il a envoyé son Fils pour le sauver (Jn 3,16-17), celui qui croit a la vie éternelle (Jn 5,24), Christ nous a réconciliés avec Dieu (Rm 5,10), le monde ancien est passé, une réalité nouvelle est là (2 Co 5,17). Les divers registres dans lesquels se proclame la bonne nouvelle ont pour dénominateur commun de proposer une nouvelle conception de Dieu, de l'homme et de leurs rapports. Dans les évangiles synoptiques, les paraboles du fils prodigue, de la brebis, de la drachme perdue ou des ouvriers de la dernière heure ainsi que les récits de miracle témoignent de la mansuétude divine à l'égard de ceux (les péagers, les lépreux, les publicains, les prostituées, etc.) qui étaient les plus déconsidérés aux yeux des gens pieux. La fiction narrative opère un recadrage de la relation du pécheur à Dieu. Dans l'évangile de Jean, Dieu est amour : il offre le salut – la vie éternelle – dès maintenant à celui qui croit. Chez Paul, Christ, livré pour la justification des croyants, a mis fin au joug de la Loi (Rm 10,4). L'effort de respecter rigoureusement la Loi ne conduit pas au salut, car nul n'est capable de satisfaire à ses exigences (Rm 7,10). Tous sont faillibles, tous sont pécheurs, donc perdus (Rm 3,23). Avant d'être une bonne nouvelle, l'Évangile de Jésus Christ révèle la perte universelle : même la création aspire au salut. L'ascèse, le savoir, la bonne volonté, les pratiques religieuses,

<sup>196</sup> Selon l'interprétation conférée à la croix, le terme «médiateur» peut signifier que Jésus meurt é la place de l'homme, comme victime de substitution pour les péchés commis; que le Christ, premier ressuscité d'entre les morts, intercède auprès de Dieu en faveur de l'humanité pécheresse; qu'il donne l'exemple de l'existence authentique au regard de Dieu (obéissance parfaite jusqu'à la mort); qu'il dévoile la faillibilité humaine et révèle aux hommes qu'ils ne peuvent se sauver eux-mêmes.

rien de tout cela ne mène au salut. Mais il n'y a pas lieu de désespérer, car Jésus est venu pour sauver et non pour juger (Rm 3,24). Le Dieu de Jésus Christ est un Dieu compatissant et proche de l'homme, c'est un Père qui fait grâce : telle est la bonne nouvelle.

*«La grâce n'est ni une transformation de substance ni une amélioration morale. C'est une orientation totalement nouvelle que l'homme reçoit dans toute son existence par la loi qu'il accorde au jugement de Dieu sur lui. C'est une liberté toute nouvelle. La justice de Dieu est un don, elle est justification en tant que telle, et donc reçue comme Évangile, bonne nouvelle; c'est dire qu'elle est reçue de jour en jour dans la loi.»<sup>197</sup>*

L'homme est justifié par pure grâce, ses péchés ne lui sont plus imputés. Seule est nécessaire la confiance de la foi<sup>198</sup>, car tant que l'homme n'adhère pas, le salut reste virtuel, telle une offre sans preneur. Il suffit de croire à la grâce annoncée pour que le salut devienne effectif. Offert à tous, le salut passe toutefois par une adhésion individuelle (Mc 55,34; 10,52; Lc 7,50, Jn 5,24 : «ta foi t'a sauvé»). L'homme qui reconnaît son péché et sa condition de créature (sa faillibilité et sa finitude) et qui remet sa vie passée, présente et future à la grâce de Dieu est un homme sauvé. Son angoisse d'être trouvé juste au jugement dernier étant apaisée, le croyant peut attendre la fin des temps avec confiance, malgré les persécutions et le retard de la parousie. Telle est la réponse que les chrétiens du I<sup>er</sup> siècle ont apportée à la question des apocalypticiens juifs, c'est-à-dire la question de savoir si le salut est encore possible, vu l'extension du mal et du péché. L'écart par rapport à l'eschatologie juive fut jugé suffisamment important pour entraîner la rupture avec la synagogue<sup>199</sup>.

L'inflexion que le christianisme a fait subir à l'apocalyptique juive peut-elle servir de référence aux chrétiens d'aujourd'hui, qui sont également confrontés à une situation mondiale catastrophique (guerres, famine, pauvreté, injustice, violence) doublée d'un conflit des valeurs et des pouvoirs ? Avant de répondre à cette question, il faut mettre à l'épreuve notre seconde hypothèse de départ et voir, à la lumière de notre enquête sur l'apocalyptique antique, si les scénarios contemporains de fin du monde à cause humaine peuvent être tenus pour des apocalypses. Cela fera l'objet du chapitre suivant.

<sup>197</sup> BÜHLER, P., *Le problème du mal et la doctrine du péché*, Genève, Labor et Fides, 1976, p. 61.

<sup>198</sup> La foi n'est pas la condition du salut, elle n'est que la condition de sa réception.

<sup>199</sup> D'autres facteurs sont également intervenus dans cette rupture : la relativisation de la Loi, l'annonce du salut aux païens, les jeux de pouvoirs, etc.

*« Cette destinée est mystérieuse pour nous, car nous ne comprenons pas pourquoi les bisons sont tous massacrés, les chevaux sauvages domestiqués, les lieux secrets de la forêt lourds de l'odeur des hommes, et la vue des belles collines souillées par des fils de fer qui parlent. Où sont les fourrés profonds ? Disparus. Où est l'aigle ? Disparu. C'est la fin de la vie et le commencement de la survivance. »<sup>1</sup>*

Déclaration du chef indien Seattle  
au président des États-Unis (1894)

---

<sup>1</sup> Cité par CHATELET, G., « Relire Macuse pour ne pas vivre comme des porcs », *Le monde diplomatique*, août 1998, p. 22.

## Chapitre 6

# APOCALYPSES CONTEMPORAINES

### Sommaire

Ce chapitre commence par évoquer à grands traits les résurgences de l'apocalyptique au cours de l'histoire occidentale, afin de montrer qu'il existe, malgré la sécularisation, une certaine continuité des apocalypses antiques aux prophéties contemporaines. La seconde partie du chapitre présente une analyse des scénarios de fin du monde à cause humaine, conduite à la lumière des caractéristiques du genre apocalyptique dégagées dans le chapitre précédent. La comparaison entre les révélations d'autrefois et celles d'aujourd'hui débouche sur la conclusion que celles-ci peuvent être qualifiées d'apocalypses profanes et que leur pertinence tient à ce qu'elles disent de la condition humaine.

### Argument

Il s'agit maintenant d'étayer l'hypothèse que les scénarios de catastrophe planétaire à cause humaine tiennent lieu d'apocalypses. Autrement dit, est-il légitime d'assimiler les prédictions de malheur actuelles à des révélations apocalyptiques ? Apparemment, rien ne nous y autorise. Les scénarios de fin du monde n'émanent pas des cercles religieux<sup>2</sup>, mais de l'*establishment* scientifique. Ils s'appuient sur des données expérimentales et ne font intervenir aucune puissance surnaturelle. Un certain nombre d'indices incitent pourtant à repérer des liens de parenté – historiques, formels, fonctionnels – entre les fins du monde antiques et modernes. Une présomption ne saurait faire office de démonstration, c'est pourquoi nous présentons quelques arguments en faveur d'une lecture croisée des textes antiques et modernes.

Montrer qu'il y a véritablement continuité historique (et non relecture superficielle du passé) exigerait de retracer l'évolution des divers motifs apocalyptiques au cours des siècles, non seulement en théologie, mais encore dans l'art, la littérature, l'historiographie, les mouvements sociaux. Cela n'est évidemment pas possible dans le cadre de ce travail. Nous nous contenterons de donner quelques exemples de persistance ou de résurgence de l'apocalyptique au Moyen Âge et durant les Temps modernes. Pour ce faire, nous appuyons sur les travaux de L. Boia (1989), B. Cazès (1986), N. Cohn (1983), H. Desroche (1969), K. Heuer (1960) et J. Servier (1991)<sup>3</sup>.

Une parenté formelle et fonctionnelle des discours catastrophistes contemporains avec les prophéties apocalyptiques de la tradition judéo-chrétienne ne saurait être affirmée que si les principales caractéristiques de celles-ci se retrouvent effectivement dans ceux-là. Mais, la mise en évidence des similitudes exige aussi de rendre compte des différences observées et d'évaluer la valeur de vérité des scénarios contemporains. La deuxième partie de ce chapitre est consacrée à cet examen.

<sup>2</sup> Il y a, bien sûr, une production apocalyptique issue des milieux religieux, chrétiens ou autres. Il en sera question dans le chapitre suivant. Ici, seuls les scénarios dérivés de la vulgarisation scientifique sont pris en considération.

<sup>3</sup> Les références complètes figurent dans le répertoire bibliographique à la fin de l'ouvrage.

## I. PÉRENNITÉ DE L'APOCALYPTIQUE

### 1.1 L'apocaiyptique en régime de chrétienté

Le christianisme étant devenu religion d'État, l'Église prit ses distances par rapport à l'apocalyptique. Bien qu'exclu du dogme (concile d'Éphèse 431), le millénarisme subsista de façon endémique dans la religion populaire, comme l'attestent les écrits sibyllins chrétiens et le *Pseudo-Méthode*. Le mythe de *l'Empereur des derniers jours* entretint l'espoir qu'un empereur rassemblerait une armée et régnerait un certain temps à Jérusalem. Puis viendrait la domination de l'Antéchrist et enfin la parousie. Cette croyance constitua le support idéologique des croisades. Chaque prince accédant au pouvoir suprême fut pressenti comme l'empereur attendu. Chaque fléau, naturel ou politique, devint un signe précurseur de la fin des temps, et l'Antéchrist prit successivement la figure de l'Infidèle, Juif, Sarrasin, Turc, mauvais roi ou mauvais pape.

C'est surtout à partir du XII<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup> que les prédicateurs laïcs et les messies se mirent à proliférer, suite à l'effondrement du régime féodal. L'essor du commerce et de l'industrie textile, notamment dans la vallée du Rhin et dans les Flandres, attirait dans les villes les serfs et les petits paysans. Cet exode rural vint grossir les rangs des journaliers, des travailleurs temporaires et des mendiants, qui vivaient dans l'insécurité et le dénuement. Se formèrent alors des bandes de miséreux cheminant de ville en ville vers un destin meilleur. Selon Cohn, ces cohortes avaient le plus souvent à leur tête un chef charismatique, investi de pouvoirs surnaturels et capable de donner sens à leur quête. Ces chefs, religieux issus du bas clergé ou laïcs ayant reçu une certaine éducation, s'insurgeaient contre les autorités ecclésiastiques corrompues par les richesses, les ambitions politiques et le relâchement des mœurs. La dissidence des pauvres et la réforme des ordres monastiques participaient d'un même combat. Les prédicateurs errants trouvèrent des adeptes dans toutes les couches de la société, les plus démunis formant le gros des troupes. Se considérant comme une élite chargée de transformer radicalement la société, ces mouvements jouèrent massivement la carte de l'inversion. Convaincus de trouver le bonheur au bout de leur calvaire, ils n'hésitaient pas à donner un coup de pouce à l'histoire du salut.

*«Elles (ces masses) trouvaient dans les prophéties eschatologiques, héritées d'un passé immémorial et issues du monde oublié du christianisme primitif, un mythe social parfaitement adapté à leurs besoins. (...) C'est ainsi que des foules entières finirent par vivre, avec l'énergie du désespoir, les différents éléments de leur fantasme commun. Il leur apportait un tel soulagement émotionnel qu'elles ne pouvaient plus vivre qu'à travers lui et se montraient parfaitement disposées à mourir pour lui.»<sup>5</sup>*

Vers la fin du XII<sup>e</sup> siècle, Joachim de Fiore (1135-1202) donna au millénarisme une nouvelle jeunesse. Sa doctrine des trois âges – de la Loi, de l'Évangile puis de l'Esprit, lequel était censé débiter en 1260 – servit durablement de modèle à toutes les formes ultérieures de millénarisme. Faisant l'économie du jugement

<sup>4</sup> Contrairement à une opinion largement répandue, l'an mil fut un temps de renaissance culturelle bien plus que de terreurs apocalyptiques, comme l'a montré DUBY, G. (*L'An Mil*, Paris, Julliard, 1967).

<sup>5</sup> COHN, N., *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, Payot, 1983, p. 60 et 91 (éd. orig. 1957, trad. S. Clémendot).

dernier et de la parousie, la doctrine joachimite ranimait l'espoir de faire advenir le royaume de Dieu sur terre. Elle fut condamnée par le concile de Latran (1215).

«Depuis les origines du christianisme, chaque groupuscule millénariste s'est révé peuplé élu, prêt à assumer la part de l'homme dans le contrat de la promesse.»<sup>6</sup>

Le bas Moyen Âge devint un bouillon de culture dans lequel se multiplièrent les velléités de réforme et les protestations sociales<sup>7</sup>. Les «justes» se nommaient Cathares, Flagellants, Joachimites, Apostoliques, Amauciens, Bégards et Béguines, Tambourineurs, Vaudois, Taborites. Ces mouvements gnostiques, mystiques, égalitaristes ou anticléricaux furent interdits de parole, excommuniés et persécutés par l'Église. Passés dans la clandestinité, leurs adeptes disséminèrent des idées subversives, qui servirent de réservoir symbolique aux grandes révolutions des temps modernes<sup>8</sup>.

*«Quand, pour finir, on en vient à considérer les groupes millénaristes anarcho-communistes qui fleurirent vers la fin du Moyen Âge, un fait s'impose immédiatement : ce fut toujours au milieu d'une révolte ou d'une révolution bien plus large qu'un groupe de ce genre apparut au grand jour. C'est également le cas de John Ball et de ses partisans dans la révolte des paysans anglais en 1381; des extrémistes au cours de premières étapes de la révolution hussite de Bohême en 1419-1421; et de Thomas Müntzer et de la "Ligue des Élus" dans la révolte des paysans allemands en 1525. Et c'est tout aussi vrai pour les Anabaptistes radicaux de Münster – car la création de leur Nouvelle Jérusalem vient à la fin de toute une série de révoltes, non seulement à Münster, mais d'un bout à l'autre des États ecclésiastiques de l'Allemagne du Nord-Ouest. Dans chacun de ces cas, l'insurrection de masse elle-même avait des objectifs limités et réalistes – et dans chaque cas, pourtant, le climat d'insurrection de masse donna naissance à un type particulier de groupe millénariste. Avec la montée des tensions sociales et l'extension de la révolte à toute la nation, un prophète et sa troupe d'indigents apparaissaient quelque part dans la marge révolutionnaire, achamés à transformer cette insurrection particulière en bataille apocalyptique, en purification finale du monde.»<sup>9</sup>*

L'émergence de mouvements apocalyptiques ou millénaristes au Moyen Âge tient à la conjonction de plusieurs facteurs :

- l'augmentation de la population, sans une croissance proportionnelle des ressources, d'où la dégradation de la situation économique et sociale;
- l'affaiblissement des liens sociaux et l'éclatement des cadres de vie traditionnels;
- le développement rapide des techniques et ses répercussions sur le mode de vie;
- la contradiction entre la prédication et les mœurs du clergé;
- la conscience croissante du fossé qui divise la société entre riches et pauvres.

<sup>6</sup> SERVIER, J., *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, [1967] 1991, p. 359.

<sup>7</sup> Cf. CAROLINI, F., «Note sur la tradition apocalyptique dans l'Italie médiévale (XIIe-XVe siècle)», in KAPPLER, C. (éd.), *Apocalypses et voyages dans l'Au-delà*, Paris, Cerf, 1987, p. 421-442. RAPP, F., «Apocalypse et mouvements populaires au Moyen Âge», in RAPHAËL, F. (éd.), *L'apocalyptique*, Paris, Geuthner, 1977, p. 213-232.

<sup>8</sup> En marge de la révolte des paysans anglais, à la fin du XIVe siècle, Wyclif renforce la critique sociale par la réactualisation du mythe de l'état de nature égalitaire. Jean de Meung annonce le discours de Rousseau sur l'inégalité. Le Jugement dernier devient le jour de la revanche des pauvres. En Bohême, les Hussites s'inspirent à la fois de la doctrine de Fiore et du mythe de l'âge d'or pour instaurer un communisme avant la lettre.

<sup>9</sup> COHN, N., *op. cit.*, 1983, p. 310-311.

Comme les cercles apocalyptiques et gnostiques antiques, les mouvements millénaristes de la fin du Moyen Âge se détachent sur le fond d'une société globalement en crise. Ils traduisent un profond sentiment d'impuissance face aux mutations en cours. Plus ils sont persécutés, plus ils brandissent la menace apocalyptique contre leurs ennemis. Avec l'énergie du désespoir, ils entendent substituer au monde médiéval, dont la cohérence est désormais brisée, un monde nouveau et meilleur. Ainsi s'émorce la transformation de la promesse de bonheur dans l'au-delà en une promotion active du futur paradis terrestre.

Du XIV<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle, l'Europe connut l'apogée de l'obsession apocalyptique. Ni l'humanisme renaissant ni l'essor des arts et des sciences ne parvinrent à éteindre les bûchers; la chasse aux sorcières battait son plein. Non seulement la peste, les famines et les guerres, mais encore les phénomènes célestes inhabituels attisaient la peur du jugement dernier, comme en témoigne l'iconographie religieuse (Giotto, Signorelli, Michel-Ange, Memling, Cranach, Dürer, etc.). La fin du monde devint le terrain de conflits et d'enjeux qui n'étaient plus uniquement religieux. Les millénaristes formèrent l'aile radicale des mouvements réformateurs ou révolutionnaires. Du côté protestant, la prédication s'écarta de la perspective millénariste pour annoncer la fin imminente du monde et brandit la menace du jugement dernier pour exhorter les pécheurs à la repentance<sup>10</sup>. L'Église catholique, quant à elle, s'en tint à la version augustinienne du royaume. Choisir l'une ou l'autre des formules eschatologiques équivalait à faire un choix politique. Après la paix de Westphalie (1648), les esprits se calmèrent et la fièvre apocalyptique retomba. L'idée d'un progrès immanent et continu émergea au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, nourrie par l'émancipation de la raison et l'essor des sciences expérimentales.

Refoulée par l'esprit des Lumières et la foi dans le progrès, l'apocalyptique proprement religieuse a cependant subsisté en marge des Églises officielles. Que l'on songe au visionnaire William Blake (1757-1827), à Joseph Smith, fondateur d'une nouvelle Jérusalem à Salt Lake City (1827), à William Miller qui créa (1831) la secte des Adventistes ou à Charles Taze Russel, père des Témoins de Jéhova, force est de reconnaître que la modernité n'a jamais tari la veine de l'apocalyptique religieuse. Elle l'a seulement déplacée : culturellement vers la sphère sociopolitique et, géographiquement, vers l'Est<sup>11</sup> et vers l'Ouest<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Cf. DELUMEAU, J., *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Fayard, 1983, chapitres 20 et 21; LIENHARD, M., «L'attente de la fin des temps à travers l'histoire», *Positions luthériennes*, 1985/1, p. 340-356.

<sup>11</sup> La Russie, en effet, devient une terre d'apocalypse. Depuis la chute de Constantinople, la Russie se considérait comme la troisième Rome. Vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, le mouvement du Raskol se donne pour le gardien de la foi chrétienne. Le tsar fait d'abord figure d'Empereur des derniers jours, puis d'Antéchrist, suite aux réformes de Pierre le Grand. En 1817, Théodoret de Jannina s'en prend à la France révolutionnaire. L'apocalyptique trouve ensuite un relais chez les écrivains et les philosophes russes. Le charismatique Fedorov (1828-1903) influence Dostoïevski et Soloviev, qui ont tous deux actualisé la figure de l'Antéchrist. Berdiaev reprend le thème de l'eschatologie active, développé par la philosophie religieuse russe. Comme Boulgakov, il se sert de l'apocalyptique pour déchiffrer l'histoire présente. Il s'agit de poser dans la culture les signes de l'eschaton. Les mystiques et les écrivains russes du XIX<sup>e</sup> siècle préparent l'avènement d'un nouvel éon. (CLÉMENT, O., «Apocalypse et transfiguration chez les philosophes religieux russes», in «Apocalypse et sens de l'histoire», *Cahiers de l'Université de Saint Jean de Jérusalem*, 1983/9, Actes d'un colloque tenu à Paris en juin 1982, p. 132-158. ZENKOVSKY, B., «L'eschatologie dans la pensée russe», in «Apocalypse et idée de fin des temps», *La Table ronde*, 1957/110, p. 113-119). Selon NIVAT, G. («Homo novus», *Magazine littéraire*, 1986/232, p. 31-33.), l'apocalyptique russe a pris deux formes opposées et complémentaires : le refus de l'Europe et le culte de l'homme nouveau. Ce dernier serait la face athée, sécularisée du millénarisme russe, en réaction contre la religion orthodoxe, comme le suggère la littérature des années vingt (Pilniak, Platonov,

## 1.2 Sécularisation de l'apocalyptique

La raison éclairée ayant relégué Dieu à l'origine de l'univers ou dans l'au-delà, les hommes se mirent à penser le futur en d'autres termes que ceux d'une discontinuité théophanique. Le rêve du chancelier Bacon commençait à prendre forme<sup>13</sup>. Balisée scientifiquement par la mécanique newtonienne et philosophiquement par le cartésianisme d'une part et l'empirisme de l'autre, la pensée des Lumières s'attacha à fonder le droit en nature.

L'apocalyptique se sécularisa, elle aussi. Une fin du monde déclenchée brutalement par un Dieu vengeur heurtait la raison, qui se représentait l'univers comme un mécanisme bien huilé, fonctionnant de toute éternité et destiné à durer indéfiniment. Dieu ne devait plus être mêlé aux colères de la nature. Déluges et comètes ne furent plus désormais que des catastrophes naturelles. P. Bayle (*Pensées diverses sur la comète*, 1682), Whiston (*New Theory of the Earth*, 1696) et Maupertuis (*Lettre sur la comète*, 1742) spéculèrent sur les effets catastrophiques que pourrait déclencher l'impact d'une comète. Dans ses *Kosmologische Briefe* (1761), l'académicien berlinois Lambert écrit :

*«Depuis que l'on sait que les comètes sont des corps semblables aux planètes, assujettis, comme elles, à des révolutions régulières, la plus saine partie du genre humain est revenue des frayeurs superstitieuses qu'elles inspiraient à nos ancêtres. Mais à ces craintes frivoles en ont succédé d'autres qui paraissent d'autant plus légitimes qu'elles étaient autorisées par les sciences mêmes qui nous avaient délivrés des premières, je veux dire par l'astronomie et par la physique céleste. Si les comètes ne prédisent plus ni la guerre, ni la famine, ni la mortalité, ni la chute des empires, qu'est-ce que ces maux en comparaison des catastrophes dont elles menacent le globe entier ? ... Leur approche de la Terre pourrait y causer les événements les plus sinistres, y ramener le déluge universel, ou la faire périr dans un déluge de feu, la briser en menue poussière, ou du moins la détourner de son orbite, lui enlever la Lune, qui pis est l'enlever elle-même, l'emporter au delà des régions de Saturne et nous fera souffrir un hiver de plusieurs siècles, auquel ni les hommes ni les animaux ne seraient capables de résister.»<sup>14</sup>*

Lalande annonça le retour d'une comète pour le 20 mai 1773, puis il fut contraint de publier un démenti pour apaiser la panique qu'il avait déclenchée à Paris. Et l'on peut encore surprendre, à la fin du siècle, Laplace décrivant les conséquences désastreuses du choc éventuel avec une comète aussi volumineuse que la Terre et aboutissant aux mêmes conclusions que Lambert (*Exposition du système du monde*, 1796). Ensuite, l'apocalyptique mécaniciste se vit doublée par la jeune science de la chaleur : l'univers finirait par mourir lentement de froid, en raison de l'inéluctable croissance de l'entropie; mais cette perspective s'avérait tellement lointaine qu'elle n'inquiétait guère les foules.

---

Zamiatine). Puis l'apocalypse est venue, au quotidien : la Russie stalinienne a vécu la fin du monde.

<sup>12</sup> Nous faisons ici allusion à la conquête de l'Ouest par les puritains anglais et irlandais qui considéraient l'Amérique comme la terre promise. Cf. WUNENBURGER, J.-J., *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, Delarge, Éd. Universitaires, 1979, 102-110. HERTE, R. et NIGRA, H.J., «Il était une fois l'Amérique», *Nouvelle École*, 1975/27-28.

<sup>13</sup> Dans le *Nouvelle Atlantide* (1627), Bacon avait brossé le tableau d'une société idéale régie par la rationalité scientifique. Hobbes reprenait l'idée dans le *Léviathan* (1651) et conférait à la science le pouvoir d'instaurer une paix universelle. L'histoire de l'utopie ne commence certes pas au XVII<sup>e</sup> siècle, mais, à partir de cette époque, la science lui donne une nouvelle assise et lui permet de poursuivre une carrière ininterrompue, comme l'attestent, aujourd'hui encore, l'optimisme d'un Julian Simon ou d'un Francis Fukuyama.

<sup>14</sup> L'extrait cité est repris de BOIA, L., *La fin du monde. Une histoire sans fin*, Paris, La Découverte, 1989, p. 114.

Concernant le recyclage de l'apocalyptique, les naturalistes ne furent pas en reste. La chronologie biblique, fixant l'âge du monde à 6000 ans au grand maximum, était incompatible avec les conclusions tirées de l'observation des fossiles. Pour concilier les deux révélations, Cuvier se vit contraint de postuler que cinq cataclysmes avaient successivement anéanti la vie terrestre et qu'il avait été suivis de cinq créations successives. Son élève Agassiz porta le nombre des bouleversements géologiques à quarante, de manière à préserver le paradigme fixiste mis en question par les observations scientifiques. La multiplication des discontinuités, projetée sur l'échelle linéaire du temps, devait logiquement aboutir au paradigme évolutionniste, d'autant que les études méticuleuses de Lamarck avaient accrédité la théorie d'une transformation graduelle des espèces. La rupture radicale et catastrophique n'ayant plus cours dans les sciences, l'apocalyptique quitta provisoirement la scène naturelle. Il faudra attendre la seconde moitié du XXe siècle pour enregistrer son retour dans le domaine scientifique, au double titre de catastrophe et de révélation.

L'apocalyptique se fraya une voie dans le sillage des utopies progressistes. Les théories politiques et sociales du XIXe siècle s'appuyaient sur la conviction que la nature humaine est perfectible grâce à la connaissance et que, par conséquent, l'avenir serait meilleur que le passé. Arrêté sous la Terreur au lendemain de la Révolution, Condorcet rédigea en prison l'*Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain* (1792), où il comparait la civilisation à une marche progressive dont les pas s'enchaînent suivant des lois naturelles. Le progrès par étapes (périodisation) de St-Simon, Comte, Hegel ou Marx, aboutit tout naturellement à l'évolutionnisme social. Le fait que celui-ci précéda l'évolutionnisme biologique, alors même qu'il se réclamait du savoir positif, montre à quel point la pensée humaniste et la pensée scientifique se fécondèrent réciproquement.

La vulgate de l'évolutionnisme social peut se résumer ainsi :

- L'histoire des sociétés (un grand escalier) passe par des phases qui témoignent de son évolution.
- L'évolution est déterminée par des causes uniformes que l'on peut mettre en évidence<sup>15</sup>.
- L'avenir des sociétés est prévisible car il suit des lois analogues à celles de la nature. Il sera meilleur que le passé.
- L'évolution est irréversible et continue.

C'est sur ce dernier point que les théories continuistes du progrès divergent des théories discontinuistes. Voyant que, malgré les changements intervenus, la société idéale tardait à s'établir, les tenants d'une évolution continue militèrent en faveur d'un progrès dirigé. Malthus prôna le contrôle des naissances plutôt que de laisser faire les guerres, les famines et les épidémies. St-Simon entendait confier le progrès aux savants et assurer la cohésion sociale par un nouveau christianisme. De Babeuf à Lénine, les tenants d'une évolution discontinue prônèrent la révolution, comprise comme une nécessité eschatologique devant présider à l'avènement de l'homme nouveau et à l'instauration de la société parfaite. Réformistes et révolutionnaires étaient en désaccord sur les stratégies à mettre en œuvre et sur la représentation de l'état final : société dirigée par une élite éclairée ou communauté strictement égalitaire. Tous partageaient, en revanche, la conviction inébranlable que le

<sup>15</sup> Ces causes diffèrent d'un auteur à l'autre : nécessité de servir l'intérêt collectif (Adam Smith) propension des individus à améliorer leur sort (Condorcet, Comte), maîtrise des forces de la nature et nouvelles forces de production (Marx).

futur serait meilleur que le passé : l'âge d'or se situait dans l'avenir et non plus dans le passé, même si les représentations de ce futur idyllique ressemblaient étrangement au paradis original des mythologies traditionnelles (paix, harmonie, abondance).

Globalement, l'idéologie du progrès prolongea le rêve deux fois millénaire d'une terre nouvelle, sinon de nouveaux cieux. Mais l'attente passive du royaume de Dieu n'avait plus cours : il s'agissait de construire une Jérusalem terrestre. Les divers modèles proposés à cet effet tout au long du XIXe siècle se répartissent autour des pôles de l'intervention réformatrice et de l'action révolutionnaire. Aussi les socialismes modernes présentent-ils deux formes d'acculturation de l'eschatologie chrétienne :

- une forme postmillénariste, selon laquelle le royaume vient au terme d'un processus évolutif qui s'insère dans l'enchaînement des faits historiques;
- une forme prémillénariste, selon laquelle le royaume est instauré brusquement par un processus révolutionnaire, qui rompt la chaîne des causalités historiques.

Même hors des cercles contre-révolutionnaires, la marche vers le progrès ne fit pas l'unanimité. Tocqueville, magistrat du Nouveau Régime, craignait que le bien-être n'étouffe la créativité, qu'il n'engendre suicides et dégoût de la vie, que la démocratie ne tombe en désuétude en raison de la tyrannie exercée par la majorité. Sous le second Empire, Coumot redoutait à la fois l'ennui, le désordre socialiste et la pénurie des ressources. D'après lui, l'époque moderne pouvait être considérée comme une époque finale. Pour Gobineau, les civilisations étaient irrémédiablement vouées au déclin, en raison du mélange inéluctable des races. Les discours de décadence, qui préfigurent ceux de Nietzsche, Dostoïevski ou Spengler et qui essaïmeront dans la philosophie du XXe siècle, sont bel et bien nés au lendemain de la Révolution française : nostalgie d'un passé recomposé et peur de l'avenir alimentent les contre-utopies de la modernité. Ces discours s'apparentent au pessimisme de la sagesse antique et non à la fièvre apocalyptique.

Par ailleurs, pour les déshérités et les marginaux frappés par la révolution industrielle, les mutations de la société n'avaient rien de réjouissant. Le progrès se solda par l'exploitation, le chômage et la misère. La révolution française avait promu au pouvoir la bourgeoisie, et les espoirs d'égalité sociale avaient tourné court avec l'instauration de l'Empire. Floué, le petit peuple était, au milieu du XIXe siècle, plus que jamais décidé à faire valoir ses droits. Les mangeurs de pommes de terre vinrent donc grossir les rangs des révolutionnaires. Ils attendaient le grand soir, l'inversion promise, la justice enfin établie : ce fut l'heure de l'internationale socialiste.

L'apocalyptique antique ne se prolongea ni dans les espoirs d'une amélioration progressive, ni dans les lamentations de décadence. Elle trouva sa terre d'élection chez les révolutionnaires et les anarchistes.

Dans une analyse lexicométrique des discours sociopolitiques de la fin du siècle dernier, M. Tournier<sup>16</sup> met en évidence la dialectique qui s'est instaurée entre le rempli du « Jour de Yahvé », le *dies irae* biblique, et le « Grand Soir » insurrectionnel. La confrontation entre les versions diurnes et nocturnes prend

<sup>16</sup> TOURNIER, M., « Le Grand Soir, un mythe de fin de siècle », in « Batailles de mots autour de 1900 », *Mots/Les langages du politique*, 1989/19, p. 79-93.

diverses connotations : opposition entre le mal de la nuit et le bien de l'aube des temps nouveaux; enfantement par la violence d'un avenir radieux; interaction du jour et de la nuit, où le lendemain du grand chambard est un *jour de ténèbres*<sup>17</sup> : aube rouge ou fin de monde.

*«En fait, ces trois systèmes s'interpénètrent, comme dans Germinal. Mais plus on avance vers "la belle époque" puis vers la guerre, plus Jour et Soir tendent à se séparer, à se contredire, utopie de la fraternisation d'un côté contre mythe de la révolte pure de l'autre.»*<sup>18</sup>.

Dans l'apocalyptique sécularisée de Marx et de ses disciples, on retrouve le dualisme, la discontinuité, la race des élus, la promesse d'un paradis, les épreuves avant-dernières. La transcendance serait ici incarnée par le peuple ou plus exactement le prolétariat, force régénératrice dont est attendu le salut. En déclarant incompatibles l'effort diurne des réformateurs et le Grand Soir schismatique des révolutionnaires, la modernité finit par dissocier ce que la tradition chrétienne pouvait concilier : l'inauguration du nouvel éon par le Christ et sa manifestation plénière encore à venir – l'instauration définitive du règne promis incombant à la transcendance divine. Ainsi, la divergence entre l'eschatologie inaugurée des premiers chrétiens et l'apocalyptique juive se vit reproduite au plan séculier.

Puis vinrent tous les démentis du XXe siècle : bruits répétés de bottes et montée des régimes totalitaires; récession économique et effets pervers du progrès technique. Les sociétés nouvelles n'ont guère ressemblé à l'idéal rêvé, que ce soit celui des communistes ou des capitalistes. Les cavaliers de l'apocalypse sont revenus au galop, semant la désolation à leur passage : bombe atomique, bombe démographique, épuisement des ressources naturelles, pollution, sida, chômage, exclusion. Les utopies progressistes se sont effondrées devant le jugement dernier : le monde n'a plus le temps pour lui.

<sup>17</sup> Tournier fait ici référence à Ésaie 13, 9-10 et à Ap 6, 12-17.

<sup>18</sup> TOURNIER, M., *art. cit.*, p. 84-85.

*«Les voitures illuminées de l'express du soir s'élancent le long des voies, tirées par la puissante motrice. Dans leurs compartiments confortables les gens discutent, lisent, jouent aux cartes ou somnolent. Une mère noumit son enfant. Des jeunes chantonnent au son d'une guitare. À l'avant, le mécanicien jette un coup d'œil à sa montre. Il est à l'heure. Vivement la prochaine gare où l'attend un lit bien chaud !*

*Loin sous la croûte terrestre, la pression monte le long d'une faille. Roc contre roc. Rien ne bouge encore, mais de petites fissures apparaissent ici ou là. Lorsque la pression atteindra son point critique, un tremblement secouera le sol et les ondes de choc se feront sentir au loin. Les plus fortes seront près de la faille. Non loin de là, un pont de chemin de fer traverse une gorge. Ses élégants piliers de ciment et d'acier sont ancrés dans le roc. Solides, autant que le roc est solide.*

*Quelques frémissements se remarquent près de la voie aux petites pierres qui soudain tombent. Le mécanicien les regarde en passant, mais se concentre sur sa conduite. Tout paraît normal. La motrice s'engage dans la dernière courbe avant la ligne droite conduisant au pont. Dans la voiture-restaurant, les serveurs débarrassent les tables. Des voyageurs endormis se frottent les yeux et commencent à rassembler leurs bagages. La prochaine gare est proche.*

*Loin sous la croûte terrestre, la pression augmente rapidement le long de la faille. Le point critique ne peut être loin maintenant. Sous les longs piliers, le sol tremble imperceptiblement. Le train s'engage sur le pont...»<sup>19</sup>*

Ervin Laszlo

<sup>19</sup> LASZLO, E., *La grande bifurcation. Une fin de siècle cruciale*, Paris, Tacor International, 1990 (éd. orig. 1989, trad. P. Spierckel), p. 33-34.

## II. L'HOMME, FAUTEUR D'APOCALYPSES ?

C'est per cette parabole qu'Ervin Laszlo entend rendre ses lecteurs attentifs eux dangers qui guettent les sociétés actuelles : surpopulation, sous-développement économique, pollution de la biosphère et réchauffement du climat, désertification, déboisement, crise énergétique. D'où viennent ces menaces ? De l'homme et de sa façon de se conduire dans le monde. Laszlo commente ainsi sa métaphore :

*« Nous avançons le long de la voie du changement social et du développement, assurés de l'approche de nos buts de confort et de bien-être, tant collectifs qu'individuels. Ceux qui nous dirigent semblent avoir la situation bien en main, même si parfois leur façon de conduire la matrice nous fait grogner. Mais, loin sous la surface, plusieurs lissures se sont déjà formées. Les signes extérieurs sont encore limités et seul un mécanicien attentif ou un passager inquiet pourrait remarquer les petits greviers qui coulent en cascades le long de la voie. Pourtant, il est possible que s'approche le point critique au delà duquel les structures qui soutiennent nos vies et nos sociétés s'écrouleront. Le mécanicien remarquera-t-il à temps les signes de danger ? Pourra-t-il arrêter le train pour nous laisser descendre pendant que nous sommes encore sur un terrain stable ?... »*

*Heureusement dans le monde réel, les choix ne sont pas aussi tranchés. L'alternative n'est pas entre la catastrophe et l'arrêt complet, mais entre différentes sortes d'évolution. Il y a beaucoup d'embranchements sur la voie devant nous, et rien ne nous force à rester sur celle où nous sommes. Notre route peut et doit "bifurquer", sans que, pour autant, le résultat soit traumatisant. Nous pouvons changer de destination; certaines sont pires et d'autres meilleures que celle que nous voulions atteindre. Tout ceci implique que nous ne pouvons pas continuer comme par le passé.»<sup>20</sup>*

Langage parabolique assorti de son exégèse, métaphores empruntées à l'évolution naturelle, catégories de la bifurcation ou de la catastrophe, tels sont les nouveaux termes – formels et conceptuels – de la conjugaison au futur de l'état de la société : les modèles herméneutiques dérivent des sciences de la nature. Dans la vulgarisation scientifique, la parabole n'est pas un procédé rhétorique propre aux porte-parole de seconde main. Les scientifiques eux-mêmes recourent volontiers à cette forme littéraire pour communiquer. Dans *Le huitième jour de la création*, J. Neiryck propose la parabole de l'île pour attirer l'attention sur la finitude des ressources naturelles<sup>21</sup>. H. Reeves utilise la fable du scorpion et du lion pour faire réfléchir sur l'aspect paradoxal de la nature humaine<sup>22</sup>. I. Ekeland fait appel à d'anciennes légendes scandinaves pour expliciter les relations entre la chance, la science et le monde<sup>23</sup>. Les prophètes contemporains emploient de manière privilégiée le mode du récit, mais la conjonction des formes narratives et des prophéties de malheurs ne suffit pas à qualifier d'apocalyptiques les scénarios de fin du monde à cause humaine. Encore faut-il examiner s'ils comportent les caractéristiques dégeegées de l'étude précédente sur l'apocalyptique antique.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 34-35.

<sup>21</sup> NEIRYNCK, J., *Le huitième jour de la création. Introduction à l'entropologie*, Lausanne, Presses polytechniques romandes, 1986, p. 214-217.

<sup>22</sup> REEVES, H., *L'heure de s'enivrer. L'univers a-t-il un sens ?* Paris, Seuil, 1986, p. 48.

<sup>23</sup> EKELAND, I., *Au Hasard. La chance, la science et le monde*, Paris, Seuil, 1991.

## 2.1 Analyse des scénarios de la fin à cause humaine

Dans la littérature de vulgarisation scientifique, il n'est pas toujours aisé de faire la part des faits et de l'interprétation. Cela tient au genre lui-même, qui n'est pas soumis aux mêmes règles de rigueur que la littérature scientifique proprement dite. Dans ce qui suit, l'analyse se concentrera sur les commentaires suscités par les scénarios de fin du monde dont l'origine est imputable au genre humain. Pour la présentation de ces scénarios, le lecteur voudra bien se référer à la deuxième partie du chapitre 1 (§2.2).

### 2.1.1 Holocauste nucléaire

Le traumatisme provoqué par l'enéantissement d'Hiroshima et de Nagasaki a brutalement sorti le langage apocalyptique des sectes et des Églises, pour lui conférer une actualité publique sans précédent depuis le temps de la Réforme. D'emblée, l'événement fut relaté et interprété dans des catégories apocalyptiques. Depuis la date fatidique du 6 août 1945, l'encre n'a cessé de couler à propos de l'atome et de son utilisation. En 1987, H. Puiseux recensait plus de deux cent films consacrés à l'apocalypse nucléaire. Cette entreprise cathartique comporte des traits qui apperparent les discours sur le nucléaire aux anciennes apocalypses.

De par son extraordinaire efficacité et son action quasi instantanée, l'arme atomique prit d'emblée l'allure d'une **puissance surhumaine**, sinon surnaturelle. Explicitement comparée à la bête de l'Apocalypse, la bombe a, dès son apparition, symbolisé l'incarnation du mal.

*«Hiroshima, c'est l'apocalypse préfigurée, sa possibilité prouvée et la Bombe définitivement posée en majesté. (...) La Bombe est le sinistre messager de notre temps. Depuis son éclat d'août 1945, elle ne parle plus. Bête d'apocalypse, elle se donne en spectacle comme ours en foire. Le stratège se tait montreur : Entrez bonnes gens, regardez, et ne touchez pas ! La boutique ne fait pas recette. La Bête s'en moque. C'est elle qui aura le dernier mot.»<sup>24</sup>*

L'Occident en état de choc a tenté de comprendre comment il avait pu en arriver là, d'où les multiples considérations sur l'enchaînement des causes et des effets, depuis la découverte de la radioactivité jusqu'à l'équilibre de la terreur, pudiquement nommé «stratégie de dissuasion». Ce retour de la conscience occidentale sur elle-même emprunta le chemin du récit et opéra une **relecture de l'histoire**, similaire à celle des rédacteurs d'apocalypses. Il s'agissait, en effet, de rendre intelligibles les conséquences d'un acte que nul n'avait prévues.

*«Affirmer qu'un plan universel, dirigé vers le mieux, se manifeste dans l'histoire serait cynique après les catastrophes passées et face à celles qui sont à venir. [...] Aucune histoire universelle ne conduit du sauvage à l'humanité civilisée, mais il y en a très probablement une qui conduit de la fronde à la bombe atomique. Elle se termina par la menace totale que fait peser l'humanité organisée sur les hommes organisés, soit l'essence même de la discontinuité. Hegel est ainsi vérifié jusqu'à l'horreur et placé la tête en bas.»<sup>25</sup>*

<sup>24</sup> LE BORGNE, C., «La Bête», in «Les Écrivains de la fin du monde, de l'Apocalypse à la bombe atomique», *Magazine littéraire*, 1986/32, p. 38 et 40.

<sup>25</sup> ADORNO, T.W., *Dialectique négative*, Paris, Payot, p. 250 (éd. orig. 1966, trad. G. Coffin, J. et O. Masson, O. A. Renaut, D. Trousson).

Les scientifiques, qui avaient mis le meilleur de leurs forces au service de l'humanisme et de la démocratie en péril, découvrirent que le remède était pire que le mal. À la faveur de cette **révélation**, ils se retrouvaient à la fois coupables et otages des pouvoirs politiques et militaires, sans la moindre possibilité de faire acte de repentance, sous peine d'être accusés de trahison. Oppenheimer et Sakharov comptent parmi ceux qui firent cette amère expérience.

*«De toutes les divinités, la bombe est sans doute la plus despotique, la plus cruellement exigeante. Comme des vestales romaines, ses disciples se consacrent entièrement à son service. Sens du devoir, compétence, efficacité, honnêteté scientifique, toutes les qualités que l'on attend des meilleurs sont indispensables pour que soient menés à terme les travaux que sa naissance exige. Elle ne tolérera nulle lenteur, nulle faiblesse, nulle infidélité. Ceux qui voudront la quitter s'en repentiront. On les remplacera aussitôt par d'autres adorateurs plus zélés encore qui, nombreux, attendent avec impatience l'occasion de la servir.»<sup>26</sup>*

Le vocabulaire choisi confère à l'arme nucléaire la qualité de **transcendance religieuse**. Un artefact humain, matériel et produit en usine se voit élevé au rang de puissance démoniaque capable d'anéantir son créateur. De l'apocalypse, nous voilà reconduits à la **quête des origines** puis à la **chute**, laquelle connut à Hiroshima l'une de ses actualisations les plus tragiques.

À l'instar des astrologues et des mages, les stratèges et les experts se mirent à simuler des scénarios d'apocalypse, qui sont autant de **prophéties de la fin**, chiffrées comme il se doit. L'hiver nucléaire en constitue la version la plus récente. Sur le plan civil, des apocalypses locales – analogues à celle de Tchernobyl – s'avèrent non seulement possibles mais hautement probables, au dire des spécialistes de la sécurité en matière de centrales nucléaires. Ces catastrophes locales ressemblent étrangement aux **signes précurseurs** de la fin, mentionnés dans les textes d'antan. Mais de plus, il y a du **déterminisme** dans l'air des prophéties de malheur : la bombe «aura le dernier mot»; «l'apocalypse est théoriquement programmée».

*«La situation de l'ex-planète communiste est aujourd'hui effrayante : parce que sa périphérie est au bord de l'explosion : parce que son centre est à la veille d'une implosion; parce que son environnement mondial est lui-même en voie de déstabilisation. Sauf un sursaut de ces trois composantes du drame, – le centre russe, les ex-républiques fédérées et l'Occident démocratique –, l'apocalypse est théoriquement programmée.»<sup>27</sup>*

Condamnée à vivre sous la menace permanente d'un holocauste nucléaire, l'humanité est entrée, en août 1945, dans le temps du sursis, suspendu entre le jugement qui a déjà eu lieu et l'exécution qui doit s'ensuivre. J.-C. Dollé<sup>28</sup> parle d'«hallucination du temps», désignant par ces termes profanes ce que les théologiens qualifient de temps eschatologique.

*«La bombe atomique elle-même est devenue de notre temps la forme la plus concrète du mythe eschatologique.»<sup>29</sup>*

<sup>26</sup> REEVES, H., *L'heure de s'enivrer*, op. cit., 1986, p. 24-25.

<sup>27</sup> KAHN, J.-F., «Demain l'apocalypse», *L'Événement du Jeudi*, 12-18 décembre 1991, p. 26-27.

<sup>28</sup> DOLLÉ, J.-C., «La terreur nucléaire», in «Les Écrivains de la fin du monde, de l'Apocalypse à la bombe atomique», *Magazine littéraire*, 1986/32, p. 37.

<sup>29</sup> GUSDORF, G., *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion, 1953, p. 275.

Est-il possible de trouver dans les apocalypses nucléaires contemporaines l'indice d'une voie de salut ? La mise à mort différée ne saurait tenir lieu de salut, n'étant qu'un sursis, accordé d'instant en instant, équivalent pervers du fameux « déjà – pas encore » des Évangiles. La logique de la dissuasion, qui consiste à penser que « plus il y a de bombes, moins elles ont de chance d'éclater »<sup>30</sup>, ne constitue pas une assurance solide contre la catastrophe. La prolifération des armes nucléaires est allée de pair avec leur dissémination un peu partout dans le monde, donc avec l'accroissement du danger. Si **espoir de salut** il y a, il est à chercher dans la prise de conscience que l'emploi de la bombe atomique serait aussi préjudiciable à l'attaquant qu'au destinataire. Ce sont les effets démesurés d'une guerre nucléaire qui rendent dérisoires les motifs de la déclencher. Y aurait-il là une planche de salut ou n'est-ce encore qu'une ruse de la raison ? Enfin, les rédacteurs d'apocalypses nucléaires ne cessent d'exhorter tant les dirigeants politiques que les stratèges à faire en sorte que les prophéties de malheur ne se réalisent pas. Cela implique d'œuvrer à l'écartement de la menace. Traités de désarmement, droit de regard sur les arsenaux, commissions internationales de contrôle et appels à la vigilance tiennent lieu d'équivalents aux **parénèses** antiques.

Les discours sur le nucléaire présentent des caractéristiques formelles et thématiques qui autorisent à les comparer aux apocalypses antiques : puissance quasi surnaturelle de l'atome, transcendance, révélation tragique, prédictions fondées sur l'expérience, catastrophes annonciatrices de la fin, relecture de l'histoire, quête des origines du mal, changement qualitatif de la temporalité, condamnation assortie du sursis, aspiration au salut (délivrance de la menace), exhortations à la vigilance.

Après avoir souligné les analogies entre les apocalypses nucléaires et les apocalypses religieuses, il faut aussi mentionner leurs dissemblances.

- Dans les scénarios les plus pessimistes, c'est la Bête, la figure du mal qui aura le dernier mot. Ce n'est pas la volonté divine, mais l'ampleur de la menace, qui retarde l'échéance de la fin. Le salut consisterait, comme dans les apocalypses antiques, à vaincre définitivement le mal, c'est-à-dire à démanteler complètement et définitivement l'arsenal nucléaire mondial. Mais le salut se présente pour l'instant comme l'allongement indéfini d'un sursis, et il se situe en deçà et non au delà de la déflagration finale.
- Les prédictions chiffrées portent sur l'évaluation des dégâts potentiels, non sur l'échéance de la fin.
- Les scénarios modernes ne font pas intervenir de figure salvatrice extramondaine. L'éloignement de Dieu, dont les rédacteurs de l'Antiquité avaient pris acte en faisant intervenir entre l'homme et la divinité toute une série d'intermédiaires obligés, s'achève dans le silence de la littérature apocalyptique nucléaire à son sujet. Il ne reste plus que des intermédiaires humains : experts internationaux, ministres et diplomates.

<sup>30</sup> NEIRYNCK, J., *Le huitième jour de la création*, op. cit., 1986, p. 20.

### 2.1.2 Épuisement des ressources naturelles et pollution

Les années soixante-dix furent marquées par la crise pétrolière et la prise de conscience que les ressources naturelles sont limitées. Au cours des années quatre-vingts, c'est la pollution et son cortège de nuisances qui occupa l'avant-scène. Ces deux types de problème sont le plus souvent traités ensemble, car ils résultent tous deux de la manière dont l'*homo industrialis* (version moderne de l'*homo faber*) se comporte vis-à-vis de la nature.

Entrons en matière avec la parabole de l'île mystérieuse, que J. Neiryck<sup>31</sup> imagina pour faire comprendre où conduit l'évolution technique (Fig. 44).



Fig. 44 : dessin de J. NEIRYNCK, *Le huitième jour de la création*, p. 214

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 214-217.

Un navire fit naufrage sur une terre inconnue. Au début, les naufragés purent se nourrir facilement dans une vallée fertile bordée de hautes montagnes; mais, au fil du temps, les plantes et les animaux se rarifièrent. Les naufragés durent changer de vallée. Les ressources s'épuisèrent à nouveau; il fallut émigrer dans une troisième vallée. Et ainsi de suite, au prix d'efforts considérables, jusqu'au jour où les descendants des naufragés se retrouvèrent dans la première vallée transformée en désert. Ils réalisèrent qu'ils étaient sur une île, donc condamnés à mourir de faim. Neiryck commente son récit en ces termes :

*« Cette parabole est transparente pour celui qui a lu le récit de l'évolution technique et qui l'a interprété en fonction de la loi de croissance de l'entropie. Les naufragés sont le genre humain; l'île représente le système fermé de la planète Terre; les vallées figurent les systèmes techniques par lesquels les hommes sont passés [...]. Il ne s'agit pas ici d'une simple métaphore littéraire. L'île mystérieuse est le modèle, au sens de la physique, du donné entropologique à partir duquel se développe l'évolution technique. Sur ce modèle représenté à la figure 44, il est clair que l'espèce humaine est promise à une crise majeure le jour où elle arrivera dans la dernière vallée, parce que dans une île, à force d'occuper vallée après vallée, il faut nécessairement les occuper toutes. Ce jour est d'autant plus proche que l'épuisement de chaque vallée est rapide.*

*Au fond, le destin des naufragés se résume en deux propositions : la seule chance de salut des naufragés est d'être découverts à temps par un bateau passant par hasard au large de l'île, ce qui est la représentation d'un événement imprévisible et énigmatique par lequel l'aventure du genre humain prendrait un sens nouveau malgré la malédiction actuelle; pour se donner le plus de chances possibles, il vaut mieux n'épuiser les ressources de chaque vallée que le plus lentement possible. »<sup>32</sup>*

La parabole fait clairement ressortir le lien entre la finitude des ressources et celle de l'espace humain. La vie du genre humain sur l'île Terra est placée sous le sceau de la **malédiction** : celle de la croissance **inéluçtable** de l'entropie. Cette **conception déterministe** de l'évolution s'assortit d'une **relecture pessimiste de l'histoire** et de sa **périodisation**. Comme dans les apocalypses antiques, la succession des époques s'accélère. À moins d'un miracle, pas de salut. Le recours à un **événement imprévisible et énigmatique** est présenté comme hasardeux. Cela trahit probablement la réticence de l'auteur vis-à-vis d'une tradition apocalyptique dont il ne parvient toutefois pas à se défaire; à moins qu'il ne veuille, par là, souligner l'improbabilité d'une telle solution. Le **parènese** qui en découle est l'exhortation à passer d'une économie de la croissance à une économie de la rareté : épargner, recycler, conserver. De la vallée de Prométhée à l'érche de Noé.

Pour étayer notre propos, nous allons ensuite feuilleter le dictionnaire des catastrophes publié en 1992 sous le titre «*Privé de planète ?*»<sup>33</sup>. Argumentant sur la base de nombreux rapports d'experts, cet ouvrage dresse un «*état des lieux*» de la planète, dénombrant les causes et les conséquences de l'agir humain. En outre, chaque chapitre comporte une réponse à la question «*que faire ?*».

À bien des égards, cette publication nous a paru représentative de la veine apocalyptique associée au sauci écologiste. Elle reflète l'état d'esprit qui prévalut tout au long des années quatre-vingts.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 216-217. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>33</sup> Nous avons déjà parlé de cet ouvrage au chapitre 1, §2.1.3, à propos de l'effet de serre.



Fig. 45 : «Partager ou partager», Illustration tirée de J.-L. RENCK et T. MARCHAND (Zoosociété, La Chaux-de-Fonds, les éditions de L'Impartial, 1992)



EDITION WWF

Fig. 46 : Carte postale éditée par le WWF, sans nom d'auteur

«Au train où vont les choses, dans moins de 40 ans (demain), 80% des 8,5 milliards d'êtres humains vivront, pour le plupart dans le Sud, dans d'immenses agglomérations à tous points de vue ingérables. Au train où vont les choses, le "progrès" créant bien moins d'emplois qu'il n'en supprime, la société duale sera la règle, au Nord comme au Sud. [...]

Vision pessimiste, apocalyptique, rétorqueront les bons apôtres qui ne rêvent d'une fin de l'histoire<sup>34</sup> que pour mieux pétrifier leur domination sociale. Mais déjà des dizaines de millions de pauvres européens et américains, les foutes massacrées du Zaïre, les enfants déboussolés d'Algérie, les mendiants de Moscou, tout comme les fleuves, les océans, les sols intoxiqués crient leur refus de l'absurde et, pour tout dire, de la mort.»<sup>35</sup>

Après cette entrée en matière, qui fait le reprochement avec la vision apocalyptique, les auteurs expliquent que les atteintes à l'environnement sont liées au mal-développement. Puis, ils parlent du «climat en folie» : pollution et réchauffement de l'atmosphère résultent de la consommation accrue d'énergie fossile, doublée de l'émission croissante de polluants dans l'air. Les conséquences sont connues : inondations, sécheresses, typhons, ouragans, «engendrant des phénomènes migratoires sans précédent et la perte de terres agricoles fertiles» (p.69).

Que faire ? Réduire l'émission dans l'atmosphère des gaz à effet de serre est une mesure qualifiée de «difficilement imaginable» (p.70), tandis que l'application des deux solutions préconisées<sup>36</sup> conduirait à «la faillite économique assurée» (p.71), en raison de leur coût. Autant dire qu'un réchauffement supérieur à 3 degrés est inéluctable. Ici, nous avons affaire à un **déterminisme** strict, cas plutôt rare<sup>37</sup>. En effet, les mêmes auteurs font montre d'un déterminisme conditionnel en matière de déboisement. «Chaque minute, une surface de forêt équivalant à 30 terrains de football disparaît. À ce rythme, l'an 2057 verra abattre le dernier arbre.» (p.123) C'est l'atténuation induite par «à ce rythme» qui rend l'affirmation conditionnelle. Qu'ils soient adeptes d'un déterminisme strict ou conditionnel, les auteurs ne recommandent toutefois pas la résignation : «Il est urgent d'agir car les mesures prises aujourd'hui n'auront pas d'impact avant dix ans. En attendant, les trous dans la couche d'ozone continuent à s'agrandir» (p.73). La notion d'**urgence**, assortie de l'**exhortation** à prévenir plutôt qu'à guérir revient à propos des réserves d'eau douce. Au niveau des sols, l'érosion, la désertification, la salinisation pointent vers l'homme pour désigner le responsable de la perte d'un cinquième des terres arables depuis le début du siècle (p.36). La déforestation aggrave l'érosion, la surexploitation accélère leur désertification, l'irrigation intensive minéralise les sols et les rend impropres à la culture. C'est le rapport de l'homme à la terre qui est vicieux. «Le sol est la matrice du vivant. Le préserver, le conserver, l'améliorer sont des priorités. À moins de devenir orphelins sans espoir d'une autre terre adoptive.» (p.121). Le **dualisme** écologique prend la forme d'un affrontement légal entre l'homme et la nature.

<sup>34</sup> On ne peut s'empêcher de penser que l'auteur fait allusion à l'ouvrage de FUKUYAMA, F., *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992 (éd. orig. 1992, trad. D.-A. Canal).

<sup>35</sup> DECORNOY, J., préface au livre de CRABBÉ, C., PELLET, T., RABOUD, G. et SCHÜMPERLI, C., *Privé de planète ? Pour un développement durable, au Nord et au Sud*, Poitiers, Artel/Orcades/La Déclaration de Berne, Les Magasins du Monde, 1992, p. 11-12.

<sup>36</sup> 1) Filtrer le CO<sub>2</sub>, le mettre sous une forme chimique adéquate et le déverser au fond des océans; 2) Absorber le CO<sub>2</sub> en plantant des arbres, à savoir une surface égale à celle de la France chaque année.

<sup>37</sup> Habituellement, les prédictions même les plus catégoriques s'assortissent d'une condition : celle que les modèles ou les lois dont elles dérivent restent valides dans les conditions futures.

## Energie et environnement

Chacun sait aujourd'hui qu'au-delà d'un certain seuil, la croissance matérielle détruit la nature. Toute croissance économique est quant à elle fondée sur l'énergie. A disposition sans limites, elle sera aussi utilisée sans limites – tous les appels à la modération resteront vains et tout changement de cap serait illusoire. Gaspillage d'énergie et destruction de l'environnement sont indissolublement liés. De cela, les responsables du début des années 60 n'avaient pas encore conscience, et à l'instar des autres pays, la Suisse misait sur l'atome...

### D'une dépendance à une autre?

Ainsi notre pays a voulu se libérer d'une dépendance (celle du pétrole) et ne remarquait pas encore dans quelle nouvelle dépendance elle se laissait entraîner. Car, mis à part les problèmes pratiquement insolubles des déchets, de la sécurité: plus un pays dépend de centrales nucléaires (qui de-

vront être remplacées par d'autres centrales nucléaires au plus tard dans 30 ans), plus il sera facile (l'épuisement des réserves d'uranium étant pour environ l'an 2000) de passer, à la génération suivante, des centrales nucléaires à celles des surrégénérateurs. Ces derniers travaillent avec le plutonium, matière terriblement dangereuse entre toutes. La population deviendra alors dépendante de l'infrastructure atomique et – gavée d'électricité – n'aurait plus aucune motivation d'économiser l'énergie.

### Economies d'énergie et recherche d'alternatives

"Un temps d'arrêt nous permettrait, au contraire, de réexami-

ner l'échelle des valeurs, avant qu'il n'y ait péril en la demeure". Déclaration du WWF en 1973 lors d'un manifeste contre la construction de centrales nucléaires. Depuis, il lutte pour les économies d'énergie et la recherche d'énergies nouvelles indigènes renouvelables.

### D'autres solutions existent

Aucun de ces postulats n'a été pris en considération par la politique énergétique de nos autorités, et la recherche a continué à être orientée unilatéralement presque exclusivement vers le nucléaire. Le WWF a voulu, par rapport à cette situation, démontrer que l'on pouvait faire autrement, et le résultat a été une étude «Conception énergétique pour la Suisse» (CECH), publiée de concert avec d'autres organisations écologiques, et qui démontre scientifiquement que notre pays n'a pas besoin de se livrer toujours davantage au gigantisme technologique pour assurer son approvisionnement en énergie. La CECH a été très appréciée par le Département de l'énergie du gouvernement des USA.



Publié sous forme d'un poster aux éditions Tanner & Staehelin, Zollikon, idée P. Brauchi

Fig. 47 : illustration tirée de Panda 1980/1, p. 41

Les récits tragiques contemporains affectionnent particulièrement la règle de trois qui consiste à comparer l'âge de la Terre à une année, pour rendre la **périodisation de son histoire** encore plus saisissante<sup>38</sup>.

*«La Terre que nous connaissons aujourd'hui est le résultat d'une histoire de 4,5 milliards d'années. Si on compare cette période à une année, un jour équivaldrait à plus de 12 millions d'années. À cette échelle, la Terre se serait formée début janvier, la vie serait apparue fin mars; les méduses, coraux, étoiles de mer seraient nés dans la première quinzaine d'octobre, les poissons fin novembre, les amphibiens début décembre; les reptiles géants auraient vécu entre la mi-décembre et le 25 décembre : l'homme aurait fait son apparition dans la soirée du 31 décembre; le Christ 14 secondes avant minuit; l'homme industriel moins de deux secondes avant minuit. En moins d'une seconde à cette échelle, c'est-à-dire en un siècle, l'homme pourrait faire disparaître par son comportement plus du quart des espèces actuelles, résultat de 3,5 milliards d'années d'évolution biologique. Comment ne pas parler d'irresponsabilité face à un tel massacre ? Un massacre qui n'est pas uniquement esthétique puisque c'est le placenta terrestre que nous détruisons, mettant ainsi en péril les générations futures.» (p.145)*

Au passage, nous retrouvons le procédé qui consiste à doter la Terre des attributs de la féminité<sup>39</sup> : «*mère*» dont nous serons «*orphelins*», si nous la détruisons; le sol étant la «*matrice*» du vivant, c'est la «*placenta*» terrestre que nous détruisons.

La diversité des espèces et des écosystèmes, ainsi que la diversité génétique interne aux espèces constituent l'«*assurance-vie*», à savoir la garantie de stabilité et d'adaptabilité de la vie à des conditions changeantes. Or les espèces disparaissent à un rythme déclaré mille fois supérieur au rythme naturel d'extinction.

*«Parmi les causes de l'appauvrissement de la biodiversité, il y a la déforestation, la croissance démographique, la surexploitation des sols, le développement urbain, agricole, industriel, le réchauffement du climat, la destruction ou la modification des habitats naturels et la surexploitation des espèces. Elles relèvent du rapport d'exploitation et de domination que l'homme entretient avec la nature. L'homme, Attila du vivant.» (p.151).*

Cette énumération donne le vertige ! Tous les maillons de la chaîne du vivant sont en effet reliés les uns aux autres par les cycles chimiques et biologiques, ainsi que par de multiples interactions directes ou indirectes. L'amplitude spatiale et temporelle des nuisances leur confère un caractère de **menace globale**, incluent **ciel et terre**. Attila, figure quasi mythique, symbolise la force brute de destruction, cavalier d'apocalypses en chaîne, conduites à un rythme infernal à travers tout l'Empire. Le **mal** vient du rapport de domination que l'homme entretient avec la nature. Autrement dit, le tort de l'homme, c'est d'avoir cru pouvoir dompter la complexité, au lieu de respecter ses réglages délicats. Le futur catastrophique résulte bien d'une **faute** imputable à l'être humain. Le **salut** passe donc par un changement de mentalité et de comportement :

*«L'humanité va devoir apprendre à vivre en tant qu'espèce parmi d'autres êtres vivants, comme n'importe quel autre composant de la vie. Un apprentissage difficile qui remet en cause notre définition de la valeur et les théories économiques qui en découlent.» (p.177).*

<sup>38</sup> Banalisée par un usage excessif, ce procédé fait partie des lieux communs de la vulgarisation scientifique. Il serait sûrement intéressant de remonter aux sources de cette forme littéraire et de faire l'exégèse de ses variantes.

<sup>39</sup> Cf. chapitre 4, §2.2.1.

En feuilletant *«Privé de planète ?»*, nous avons retrouvé les principales caractéristiques de la littérature apocalyptique antique : déterminisme, dualisme, prédictions, périodisation de l'histoire, traits mythiques, dénonciation du mal, exhortation à la conversion, urgence. À la différence des apocalypses judéo-chrétiennes, le salut est désormais à la charge du pécheur (principe du pollueur-payeur). Non plus réservé à quelques élus repentants, il devient l'affaire de tous, car il n'y a pas de planète de rechange, *alias* Jérusalem céleste prête à nous accueillir ! Ce n'est pas Dieu qui se venge pour rétablir sa justice, mais la Nature (avec un N mejusculé) qui impose ses limites.

Dans cette perspective, l'homme serait bel et bien l'agent de son propre malheur. Il conviendrait même de lui imputer l'expansion du sida<sup>40</sup>, dans laquelle la Terre tout entière se trouve emprisonnée (Fig. 48).

*«C'est l'exode rural, l'accumulation de populations déracinées dans les villes, la pauvreté et la prostitution qui l'accompagne qui auraient été à l'origine du développement pandémique de l'infection.»<sup>41</sup>*

*«L'apparition du virus du sida, de celui de l'Ébola et de bon nombre d'agents de la forêt humide semble une conséquence naturelle de la dégradation de la biosphère dans les régions tropico-équatoriales. [...] En un sens, la terre est en train de fabriquer une réponse immunitaire contre la race humaine. Elle commence à réagir à l'homme comme à un parasite, face à l'envahissement par une marée humaine, face aux espaces morts recouverts de béton, aux déchets mortifères de l'Europa, du Japon et des États-Unis, provoqués par ces primates prolifiques dont la colonie toujours plus nombreuse menace la biosphère de choc mortel et d'extinction par son extension même. [...] L'espèce humaine commence à ressembler à une peste sur le point de se déclarer. Le sida fait partie de la revanche de la forêt vierge. Mais il n'est que le premier acte de cette revanche.»<sup>42</sup>*

Par un curieux retournement sémantique, l'homme devient l'antigène – l'agent infectieux – et le virus l'anticorps que la Terre sécrète pour se défendre.

La race humaine ne laisse plus suffisamment de place au reste de la biosphère. Plus elle se multiplie, plus vite elle court à la catastrophe. L'accroissement de la population dans des zones à haut risque a pour conséquence que la sécheresse, les éruptions volcaniques, les inondations et les tremblements de terre ou les épidémies font davantage de victimes qu'autrefois – pour des perturbations naturelles de même ampleur.

*«Obtenir l'arrêt de l'explosion démographique ne constitue en aucun cas, per se, la condition suffisante à la solution des gravissimes problèmes auxquels l'humanité se trouve confrontée en cette fin de siècle. Mais à l'opposé, cet arrêt constitue la condition impérativement nécessaire pour résoudre la plupart d'entre eux. Si un freinage draconien de la démographie ne s'amorce pas dans de brefs délais, le surpâturage, la surpêche, la déforestation, l'érosion des sols et la désertification créeront dans un premier temps des difficultés économiques – dont la crise actuelle n'est qu'un pâle reflet – avant que la pénurie physique en ressources ne revête des conséquences apocalyptiques.»<sup>43</sup>*

<sup>40</sup> Nous avons déjà signalé cette tendance au chapitre 1, §2.1.4.

<sup>41</sup> ICICOVICS, J.-P., «La crise», *Science & Vie*, 1992/179, p. 1.

<sup>42</sup> PRESTON, R., *Virus*, Paris, Plon, 1995, p. 332-333 (éd. orig. 1994, trad. C. Dunlin). En exergue du livre, l'auteur a placé Ap 16,3.

<sup>43</sup> RAMADE, F., *Les catastrophes écologiques*, Auckland, McGraw-Hill, 1987, p. 61.



SIDA: CONGRÈS MONDIAL À GENÈVE

Fig. 48 : Illustration tirée de *Coopération*, 1998/26, p. 6

De tous temps, la race humaine a fait beaucoup d'enfants pour compenser la mortalité infantile, pour augmenter ses forces de travail ou pour assurer sa subsistance au temps de la vieillesse. Aujourd'hui, c'est une faute mortelle de proliférer. Certains ne manquent pas d'en tirer des conclusions inquiétantes :

*«La disparition complète de la race humaine, écrit sans sourciller Paul W. Taylor, ne serait pas une catastrophe morale, mais plutôt un événement que le reste de la communauté de vie applaudirait des deux mains.»<sup>44</sup>*

*«Une mortalité humaine massive serait une bonne chose. Il est de notre devoir de la provoquer. C'est le devoir de notre espèce, vis-à-vis du "tout", d'éliminer 90% de nos effectifs !»<sup>45</sup>*

L'antihumanisme qui se développe dans les milieux écologistes radicaux fait écho à la **haine du monde** qu'entretenaient déjà les apocalypticiens les plus pessimistes de l'Antiquité. Pour les tenants de l'écologie profonde, dont M. Serres se fait l'écho dans *Le Contrat naturel*, le mal, c'est la race humaine parasitaire qui a déclaré la guerre à sa mère nourricière. Jusqu'à l'apparition de l'homme, la nature aurait harmonieusement vécu en équilibre...

*«Retour donc à la nature ! Cela signifie : au contrat exclusivement social, ajouter la passation d'un contrat naturel de symbiose et de réciprocité où notre rapport aux choses laisserait maîtrise et possession pour l'écoute admirative, la réciprocité, la contemplation et le respect, où la connaissance ne supposerait plus la propriété, ni l'action de maîtrise, ni celles-ci leurs résultats ou conditions stercorales<sup>46</sup>. Contrat d'armistice dans la guerre objective, contrat de symbiose : le symbiote admet le droit de l'hôte, alors que le parasite – notre statut actuel – condamne à mort celui qu'il pille et qu'il habite sans prendre conscience qu'à terme il se condamne lui-même à disparaître. Le parasite prend tout et ne donne rien; l'hôte donne tout et ne prend rien. Le droit de maîtrise et de propriété se réduit au parasitisme. Au contraire, le droit de symbiose se définit par la réciprocité : autant la nature donne à l'homme, autant celui-ci doit rendre à celle-là, devenue sujet de droit.»<sup>47</sup>*

L'émerveillement a cédé le pas à la peur, au remords, à la culpabilité. L'homme n'est plus présenté comme le joyau de la nature, son «*chef d'œuvre de complexité*», mais se voit qualifié de «*peste*», de «*parasite*», de «*cancer*». L'humanité ferait-elle partie des cavaliers de l'apocalypse ? Pour survivre, elle doit passer contrat avec la nature – la traiter comme «*un sujet de droit*», lui rendre autant qu'elle nous donne. L'idée a de quoi séduire, surtout s'il s'agit des bébés-phoques et des baleines bleues. Mais qu'en est-il des droits du bacille de Koch ou du rétrovirus Ébola ? Le philosophe ne le dit pas.

### 2.1.3 Manipulations génétiques

Les extraits de texte reproduits dans la seconde partie du premier chapitre manifestent clairement l'angoisse suscitée par le pouvoir de modifier durablement les structures biologiques de la vie. Le spectre de l'eugénisme, le risque de produire des chimères, le glissement soumois vers une techno-économie de la reproduction, la perspective d'un vivant breveté et commercialisé

<sup>44</sup> BOURG, D., *Les scénarios de l'écologie*, Paris, Hachette, 1996, p. 52.

<sup>45</sup> Propos critiques de AIKEN, A., *Earthbound. New Introductory Essays in Environmental Ethics*, New York, Random House, 1984, cités par BOURG, D., *op. cit.*, 1996, p. 52-53.

<sup>46</sup> Ce terme désigne les oiseaux palmipèdes qui se nourrissent de poissons dérobés à d'autres animaux (les mouettes ravisseuses, par exemple).

<sup>47</sup> SERRES, M., *Le contrat naturel*, Paris, Bourin, 1990, p. 67. Il a déjà été question de cet ouvrage au chap. 3, § 2.3.

constituent autant de *prédictions de malheur*, que les comités d'éthique médicale s'efforcent de rendre autodestructrices.

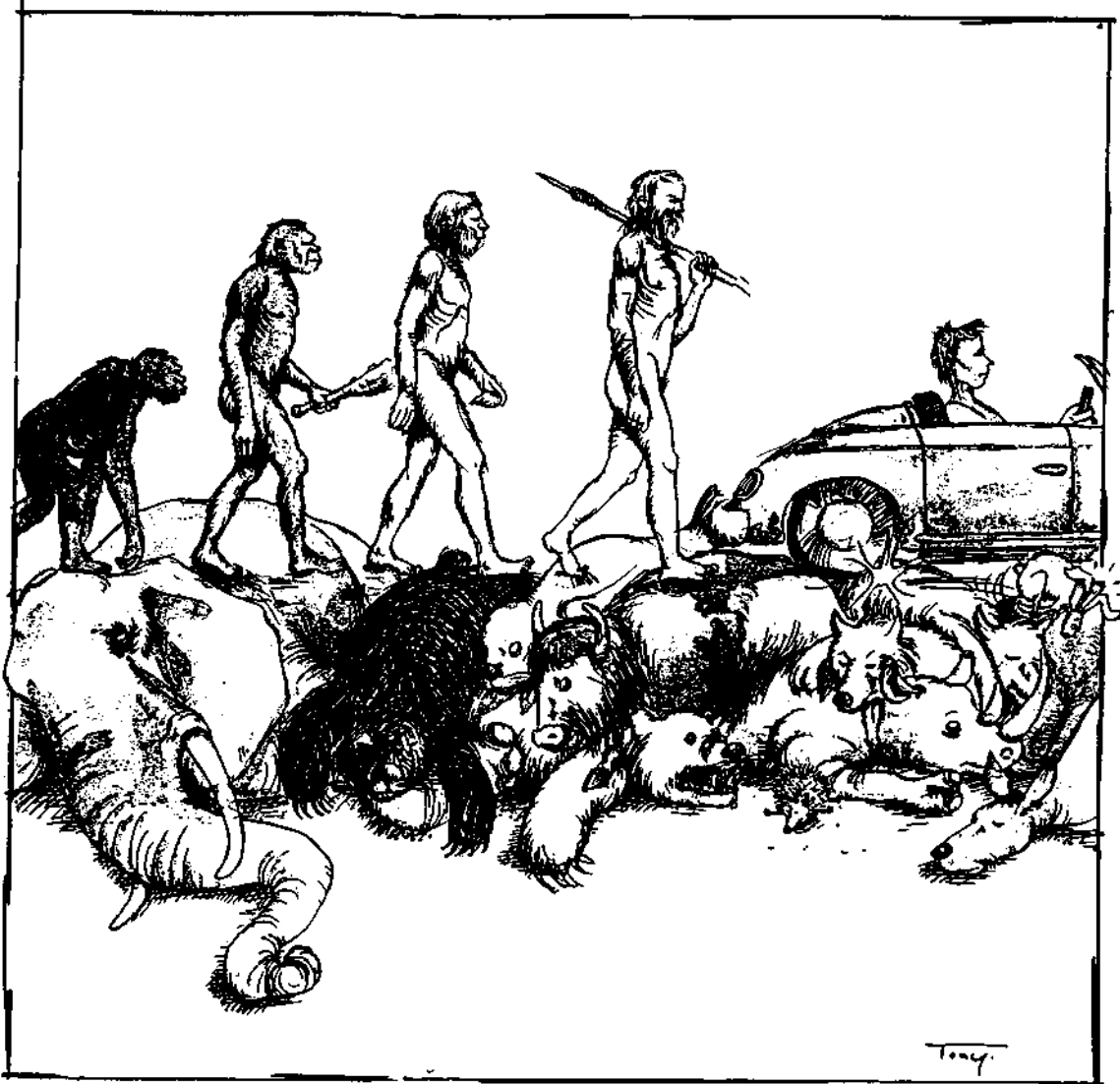


Fig. 49 : illustration tirée de J.-L. RENCK et T. MARCHAND  
(Zoosociété, La Chaux-de-Fonds, les éditions du quotidien l'Impartial, 1992)

Les promoteurs comme les détracteurs du génie génétique s'accordent pour conférer aux gènes un fort pouvoir de détermination. L'identification des gènes responsables de certaines maladies héréditaires a suscité l'espoir de pouvoir un jour dresser la carte chromosomique, non seulement des caractéristiques physiques, mais encore des traits psychiques de chaque individu. Après avoir recherché les gènes de la criminalité, de l'intelligence ou de l'homosexualité, certains généticiens traquent aujourd'hui ceux de la schizophrénie<sup>48</sup>, de la

<sup>48</sup> MALLET, J. et LAURENT, C., «La schizophrénie au crible de la génétique», *La Recherche*, 1998/311, p. 40-43.

dépendance à la nicotine, voire du bonheur<sup>49</sup>. Une fois décrypté, le génome humain devrait, tel un livre ouvert, révéler l'essence de l'homme. Il s'agit là d'une nouvelle forme de réductionnisme épistémologique.

*«La compréhension de notre patrimoine génétique est la clé qui nous permettra de découvrir qui nous sommes. C'est un outil de libération, une fenêtre de la science ouverte sur l'âme humaine.»<sup>50</sup>*

La génétique du comportement a un bel avenir devant elle !

Du côté des détracteurs du génie génétique, c'est la même **foi déterministe** qui suscite les pires craintes, en particulier celle que la mise à nu de l'identité génétique nous enlève toute liberté. Déchiffrer la carte du génome humain équivaldrait à mordre dans le fruit d'une connaissance défendue. Toute intervention touchant au code, eu «*logos inscrit, conservé et transmis*»<sup>51</sup> de la vie apparaît comme sacrilège. La culpabilité latente engendrée par la transgression de cet interdit s'accompagne de la peur d'une malédiction, c'est-à-dire la perte de la liberté. A. Mauron n'hésite pas à qualifier de mythe l'idée que la personnalité humaine serait sous la dépendance stricte et exclusive de son patrimoine génétique.

*«Derrière le mythe de l'homme "transparent", dont le destin serait en quelque sorte mis à plat par l'information génétique, se profile en effet une conception erronée du déterminisme génétique : l'idée que notre destin serait en somme écrit dans nos gènes. De cette idée simpliste, il est alors tentant de conclure que ce qui nous reste de libre-arbitre réside dans le refus de connaître nos déterminations génétiques. L'ignorance devient en quelque sorte le dernier rempart de la liberté.»<sup>52</sup>*

Le pouvoir attribué aux gènes confère aux structures de l'hérédité un caractère sacré. Il ne s'agirait toutefois pas d'un héritage chrétien.

*«Il s'agit plutôt d'un fond de religiosité païenne qui idolâtre le naturel en tant que tel. Ce néopaganisme fait de l'ADN une substance sacrée et intangible. Il est significatif que les Églises chrétiennes ne condamnent pas le génie génétique.»<sup>53</sup>*

De manière symptomatique, la peur du génie génétique a déclenché un vieux réflexe, qui consiste à séparer le **pur de l'impur**. L'image choisie par les organisations qui ont lancé la pétition «*Interdiction d'importer des aliments issus du génie génétique*» montre que la sensibilité a changé (Fig. 50). Des produits usinés, hautement réprouvés par les «*macrobioticiens*» des années soixante-dix, sont aujourd'hui présentés comme des exemples d'aliments sains<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> POL, R., «Dean Hamer : du gène "gay" au gène de la gaieté», *La Recherche*, 1998/311, p. 34-37.

<sup>50</sup> Paroles de Dean Hamer (directeur de la section "structure du gène et régulation" du laboratoire de biochimie du NIH), rapportées par POL, R., *art. cit.*, p. 37.

<sup>51</sup> Selon l'expression de LECOURT, D., *Contre la peur. De la science à l'éthique, une aventure infinie*, Paris, Hachette, 1990, p. 64.

<sup>52</sup> MAURON, A., «Le mythe de l'homme transparent», *Journal de Genève*, 5-6 octobre 1991, p. 31.

<sup>53</sup> MAURON, A., «Le plus gênant, c'est que ce débat est anachronique», *L'HEBDO*, 16 avril 1998, p. 22 (propos recueillis par P.-Y. Frey).

<sup>54</sup> De même, il y a de quoi rester songeur en constatant que E.D.F. (Électricité de France) peut s'offrir une page de publicité dans *La Recherche* (1992/243, n° spécial sur l'effet de serre), où la production nucléaire d'électricité est présentée comme une bonne solution pour réduire l'effet de serre. Un danger chasse l'autre.



Pour l'instant, ces denrées alimentaires sont exemptes de substances issues du génie génétique. Pour combien de temps encore?

**Nous voulons savoir ce que nous mangeons!**  
**Interdiction d'importer des produits fourragers et alimentaires**  
**génétiquement manipulés**

Fig. 50 : pétition lancée en 1996 par diverses associations dont la *Ligue suisse pour la protection de la nature*, le *WWF* et *Greenpeace*

Le **mal** que dénoncent les prophètes contemporains ne tient pas qu'aux conséquences, éventuellement catastrophiques, du génie génétique. Le ver était déjà présent dans le fruit du savoir : pouvant modifier l'hérédité, nous nous avérons incapables de renoncer à le faire. Au déterminisme des gènes s'ajoute la **fatalité** de la fuite en avant.

*« De la procréation, nous semblons glisser irrémédiablement vers la techno-économie de la reproduction. De sujet, l'être humain devient, dans sa conception même, et dans le double sens du mot conception, objet économique, objet technique, objet de la techno-économie. [...] Pourquoi chercher à oublier que la vie est une maladie mortelle transmise sexuellement ? »<sup>55</sup>*

L'angoisse s'avère d'autant plus marquée à propos des manipulations génétiques que leur pratique consacre la dissociation entre sexualité et procréation, qu'elle bouscule les notions juridiques de personne et de filiation, rendant encore plus floue la distinction entre nature et culture.



Fig. 51 : illustration tirée de la revue *Unizürich*, 1989/2, p. 21

<sup>55</sup> VANDELAC, L., «L'embryo-économie du vivant... ou du numéraire aux embryons sumuméraires», in TESTART, J. (éd.), *Le magasin des enfants*, Paris, Bourin, 1990, p. 134-135.

Le génie génétique est-il plus dangereux qu'utile ?



Fig. 52 : titre et illustration tirés de la *Tribune de Genève*, 7 mai 1998, p. 4-5

## 2.2 Comparaison entre les révélations de jadis et celles d'aujourd'hui

**Forme** (cf. le tableau synoptique ci-contre)

- Du point de vue formel, tant les prophéties apocalyptiques que les scénarios de catastrophes planétaires sont des révélations de seconde main, référées à la parole de Dieu ou à celle des savants. Et, même lorsque ce sont des scientifiques de métier qui s'adressent au public, ils ne s'appuient pas que sur leur propres travaux; ils tiennent aussi compte des résultats obtenus dans d'autres disciplines que la leur (cf. chap. 1 §1.1).
- La pseudonymité, d'usage pour les apocalypses antiques, ne se rencontre pas dans les écrits de vulgarisation. Cette différence tient à la source dont les récits tirent leur légitimité. La pseudonymité permettait de faire croire que les révélations divines avaient été faites dans le passé, à des personnages dont la crédibilité n'était pas sujette à caution. Aujourd'hui, la parole des vulgarisateurs se réclame de celle des experts; elle se doit d'être à jour, car les révélations des experts se périment plus vite que celles de Dieu !
- Les deux types de discours ont recours à l'image, à la métaphore et au symbole. Les motifs mythologiques ne doivent pas être compris comme une régression vers la mentalité pré-critique. Lorsque la tour de refroidissement d'une centrale nucléaire évoque la tour de Babel peinte par Breughel, ou que la civilisation technologique prend la forme du Titanic avec l'arche de Noé faisant office d'unique canot de sauvetage, ces symboles fonctionnent comme des embrayeurs de sens. Les auteurs réutilisent des figures connues pour guider l'interprétation de l'actualité, comme le faisaient déjà les apocalypticiens de l'Antiquité. Ce procédé doit être distingué de la production de nouvelles métaphores et du recyclage inconscient d'anciens mythes (cf. chap. 4 §2.2).

**Fonction**

- Les prophéties apocalyptiques présupposent leur accomplissement qui ouvre au salut définitif dans un monde purifié du mal, c'est pourquoi elles comportent des encouragements à tenir bon jusqu'au dénouement final. Elles ont fonction d'avertissement pour ceux qui auraient tendance à renier leur foi ou à se résigner. En revanche, les prédictions de catastrophe se veulent autodestructrices, c'est-à-dire qu'elles cherchent à prévenir leur accomplissement; elles font office d'avertissement.

**Caractéristiques prédictives**

- Du point de vue des traits prédictifs, les prophéties antiques s'appuient sur un déterminisme strict alors que le déterminisme conditionnel est d'usage dans les scénarios contemporains – quand bien même le ton vire parfois au fatalisme. Cette différence ne tient pas seulement au fait que la parole des experts est moins fiable que celle de Dieu. L'homme moderne a intégré la notion de hasard; il n'a plus une conception déterministe de l'avenir<sup>56</sup>. Les Anciens, à quelques rares exceptions près, croyaient au destin ou à la providence divine.

---

<sup>56</sup> Cette affirmation doit être nuancée : les personnes qui consultent les devins et les voyants partagent la conviction que leur destin fixé d'avance; sinon, comment pourrait-il leur être révélé ?

Prophéties apocalyptiques	Scénarios de catastrophe
<p style="text-align: center;"><b>Forme</b> Pseudonymité Discours rapporté Citations ou allusions Langage symbolique et imagé</p> <p style="text-align: center;"><b>Fonction</b> Prédictions devant s'accomplir Encouragement, avertissement</p> <p style="text-align: center;"><b>Caractéristiques prédictives</b> Relecture de l'histoire Déterminisme strict Imminence, urgence Dualisme Bouleversements cosmiques Jugement dernier Extermination des impies Salut pour les justes</p> <p style="text-align: center;"><b>Acteur</b> Dieu</p> <p style="text-align: center;"><b>Destinataires</b> La communauté des fidèles</p>	<p style="text-align: center;"><b>Forme</b> Discours rapporté Citations ou références Métaphores et paraphrases</p> <p style="text-align: center;"><b>Fonction</b> Prédictions autodestructrices Avertissement</p> <p style="text-align: center;"><b>Caractéristiques prédictives</b> Relecture de l'histoire Déterminisme conditionnel Imminence, urgence Dualisme Catastrophe = jugement Extermination ou survie de tous</p> <p style="text-align: center;"><b>Acteur</b> Homme</p> <p style="text-align: center;"><b>Destinataires</b> Le grand public</p>

– Une relecture de l'histoire figure dans de nombreuses apocalypses comme dans les récits contemporains. Ce regard rétrospectif explique comment on en est arrivé là. Certaines apocalypses contiennent des prédictions *ex eventu*. Ce n'est pas le cas des scénarios modernes. C'est pourtant sur la base de l'expérience que se fondent les prédictions et que se construisent les modèles de simulation.

– De part et d'autre, il y a imminence de la fin et, par conséquent, urgence à réagir – en changeant de mentalité et, si nécessaire, de comportement.

– Le dualisme prend des formes très diverses. Spatial et/ou temporel dans les apocalypses antiques, il est de nature historique, culturelle ou épistémologique dans les scénarios contemporains. Dans les deux types de discours, on note la présence d'un dualisme moral : certains comportements conduisent au salut et d'autres mènent assurément à la perdition.

– Si la catastrophe est un signe avant-coureur du jugement dernier dans l'apocalyptique, elle équivaut au jugement lui-même dans la mentalité moderne : dans les deux cas, il en va de la sanction de l'attitude des humains.

– Selon les scénarios modernes, tous seront sauvés ou perdus, tandis que dans les apocalypses antiques, seuls les fidèles échapperont à la colère divine.

### **Agent du drame**

Dans les apocalypses religieuses, Dieu est à la fois l'auteur et le metteur en scène de la fin des temps. Le rôle de l'homme consiste à choisir son camp avant le dénouement final. Au dernier acte, il ne sera qu'un spectateur passif du combat final que Dieu et ses envoyés livreront aux forces du mal. Dans les scénarios de catastrophes actuels, l'homme porte toute la responsabilité de la

guerre de conquête qu'il livre à la nature. Il doit comprendre que, dans ce drame, il n'y a que des perdants. Le mal à combattre est en lui, et s'il ne réagit pas à temps, il assistera impuissant, comme ses lointains ancêtres, à la ruine planétaire.

### ***Destinataires***

Les apocalypses étaient, semble-t-il, destinées aux croyants et non aux païens. C'était une littérature de résistance, plus ou moins clandestine. Les apocalypticiens avaient abandonné l'espoir de voir la situation se redresser sans intervention divine; ils ne se donnaient donc pas pour tâche de convertir le foule des infidèles et des mécréants. Les rédacteurs de scénarios catastrophistes ne désespèrent pas de freiner la course au suicide. Leur parole se veut missionnaire, c'est pourquoi elle emprunte les médias de masse.

Sur la base de ces considérations, est-il légitime de tenir les scénarios de catastrophe à cause humaine pour des apocalypses séculières? La comparaison a mis en évidence nombre de similitudes entre les apocalypses antiques et les scénarios contemporains de fin du monde, ce qui semble autoriser à qualifier ceux-ci d'*apocalypses modernes*. La parenté formelle et fonctionnelle mise en évidence ne doit cependant pas masquer deux différences majeures :

– Les prophéties font de Dieu le maître de l'univers et de l'histoire, alors que les prédictions contemporaines ne comptent que sur l'homme pour affronter l'avenir. C'est pourquoi il convient de préciser qu'il s'agit d'*apocalypses profanes*.

– L'homme moderne ne dispose pas d'un monde de rechange ou d'une Jérusalem céleste pour accueillir les rescapés de la catastrophe. Habitant une petite planète en marge de la voie lactée, l'humanité est condamnée, vraisemblablement pour longtemps encore, à chercher son salut sur la Terre. Le salut ne peut être aujourd'hui envisagé dans les termes de l'eschatologie apocalyptique antique, car la démarche scientifique a rendu obsolètes les représentations que les Anciens se faisaient du monde<sup>57</sup>.

L'espèce humaine est devenue un danger pour la biosphère. Cela est vraiment nouveau et mérite la plus grande attention. Cependant, la multiplication des scénarios catastrophistes, la similitude des commentaires et la convergence des prédictions alarmistes a de quoi laisser perplexe. S'agirait-il d'une psychose collective – caractéristique des fins de siècles et des périodes de transformations rapides de la société? L'homme a-t-il vraiment le pouvoir de mettre fin à la vie sur cette planète? Il est temps d'aborder la question de la valeur de vérité de ces scénarios de fin du monde à cause humaine.

## **2.3 Plausibilité des scénarios catastrophistes**

Les prophéties apocalyptiques ont été systématiquement démenties au cours de l'histoire. Leur pertinence ne tient donc pas à leur pouvoir de prédiction; d'ailleurs, elles n'avaient pas pour intention première d'annoncer les événements futurs, mais de rendre intelligible le malheur présent et d'annoncer le salut (cf. chap. 5 §1.5). Le fait que les prédictions catastrophistes actuelles

<sup>57</sup> Cette question sera reprise dans le chapitre suivant.

présentent des analogies frappantes avec le genre antique pourrait inciter à les considérer comme des dangers imaginaires et à traiter de psychotiques ceux qui les formulent (cf. chap. 5 §1.4.2). Il n'est cependant pas possible de se rassurer à si bon compte, car les atteintes à l'environnement sont visibles et mesurables.

### **Holocauste nucléaire**

Il ne fait aucun doute que nous disposons d'armes nucléaires en quantité suffisante pour anéantir toute civilisation et la plupart des espèces vivantes de la planète. Toutefois, un holocauste nucléaire ne pourrait provoquer de tels ravages que s'il était concerté. Or, quelle raison les hommes pourraient-ils bien avoir de programmer l'apocalypse mondiale ? Un dictateur fou ou un accident grave ne provoquerait que des dégâts partiels. Certaines espèces sont peu sensibles au rayonnement radioactif. Les scorpions et divers insectes à carapace, ainsi que les espèces vivant dans les profondeurs souterraines et sous-marines, survivraient certainement à une catastrophe nucléaire. La vie ne s'éteindrait pas, même si l'espèce humaine devait succomber. Il est probable qu'une partie de l'humanité survivrait, dans des conditions peu enviables. Triste consolation.

### **Épuisement des ressources non renouvelables**

Concernant l'épuisement des ressources planétaires, la limite est déjà atteinte, puisque la famine sévit aussi bien en Afrique qu'en Asie et dans tous les bidonvilles du monde. Chaque jour, des dizaines de milliers de personnes meurent de faim. Tant que l'explosion démographique ne sera pas jugulée, la situation ne fera qu'empirer. Les terres arables ne sont pas extensibles à l'infini, les mers devenues moins poissonneuses ne parviennent plus à satisfaire les besoins des populations côtières, mais l'homme ne se nourrit toujours pas de puces ni de circuits intégrés. Bien sûr, ce n'est pas la fin de l'humanité, puisqu'elle ne cesse de proliférer. Et encore moins la fin du monde. Serait-ce la raison pour laquelle la mort par inanition ne figure que rarement sur la liste des scénarios de catastrophe à cause humaine ? Quant à l'épuisement des combustibles fossiles ou des métaux rares, il devrait inquiéter beaucoup moins que la raréfaction de l'eau douce. On rétorquera que l'énergie permet de dessaler l'eau de mer. Certes. Nous voulions seulement attirer l'attention sur le fait étrange que ce ne sont pas les catastrophes avérées ni les dangers les plus imminents qui alimentent les discours catastrophistes.

### **Pollution et effet de serre**

Durant l'été 1983, on nous annonçait que 50% des arbres des forêts européennes étaient malades et que ce serait l'hécatombe à brève échéance. Des mesures furent prises pour équiper les véhicules automobiles de catalyseurs et l'on posa des pièges à bostrich dans les forêts. Douze ans plus tard, l'Office fédéral des forêts reconnaissait publiquement que les prévisions avaient été trop pessimistes. Tant mieux.

En ira-t-il de même avec l'effet de serre ? Probablement. Il ne fait aucun doute que l'atmosphère se réchauffe, et la plupart des modèles prédisent que la température augmentera encore, jusque vers le milieu du siècle prochain<sup>59</sup>.

<sup>59</sup> LE TREUT, H., «Climat : pourquoi les modèles n'ont pas tort», *La Recherche*, mai 1997/298, p. 68-73. En revanche, les études indépendantes d'Y. Lenoir et de M. Leroux mettent sérieusement en doute la capacité prédictive des modèles : LENOIR, Y., *La vérité sur l'effet de serre. Le dossier d'une manipulation planétaire*, Paris, La Découverte, 1992. LEROUX, M., *La dynamique du temps et du climat*, Paris, Masson, 1996, p. 201-212.

La question qui fit l'objet des sommets de Rio, Stockholm ou Kyoto n'était pas le réchauffement du climat en tant que tel, mais la contribution du genre humain à ce phénomène (l'effet de serre anthropique) et les mesures à prendre pour le réduire. Or, depuis plusieurs années<sup>59</sup>, les experts sont devenus très prudents quant à l'*impact de l'homme* sur le climat. Les activités humaines provoquent le réchauffement de l'atmosphère des villes, mais pour ce qui concerne la température globale du globe, la responsabilité humaine n'est pas démontrée. D'une part, les observations corroborent mal les prédictions<sup>60</sup>. D'autre part, les résultats obtenus sont difficiles à interpréter, car de nombreux paramètres interviennent dans les régulations thermiques de l'atmosphère (rayonnement solaire, rôle des océans, volcanisme, régime des vents, el niño<sup>61</sup>, etc.). La régulation du climat s'avère tellement complexe qu'il n'est pas encore possible de distinguer entre le rôle de la nature et celui de l'homme.

*«Il reste difficile de prouver que ceux-ci [les gaz à effet de serre] ont entraîné le réchauffement d'une fraction de degré observé au cours des dernières décennies. La possibilité que ce réchauffement observé soit le résultat d'une fluctuation naturelle plutôt que d'une action humaine ne peut statistiquement pas être écartée, tant nous connaissons mal les fluctuations naturelles à l'échelle de quelques décennies.»<sup>62</sup>*

Si la part de la menace objective et du fantasme s'avère bien délicate à faire en matière de climat, que faut-il alors penser des craintes suscitées par le génie génétique ?

### **Génie génétique**

À la peur de voir resurgir des tendances eugénistes et proliférer les chimères (cf. chap. 1 §2.2.4) se sont ajoutées un certain nombre de craintes liées à la généralisation des analyses chromosomiques et à la commercialisation des organismes génétiquement modifiés (OMG).

L'analyse chromosomique ne sert pas qu'au dépistage des maladies héréditaires; elle fait partie des méthodes utilisées par la police en matière de criminalité et intervient dans les recherches de paternité. Son emploi s'étend de proche en proche, du médical au social. Chaque individu pourrait un jour disposer de sa carte génétique au même titre qu'il possède la carte de son groupe sanguin. Cela suscite, à juste titre, la crainte que l'identité génétique mise à nu devienne prétexte à discriminer les porteurs de gènes à risque, dans le secteur de l'emploi ou dans la prise en charge par les assurances.

Dans le domaine touchant à l'industrialisation du génie génétique, le brevetage des animaux génétiquement modifiés a soulevé de nombreuses protestations. Cela atteindrait à la dignité du vivant, désormais réduit à une marchandise. Or, les races animales, de chiens, de chats, de vaches, de chevaux, etc. font depuis longtemps l'objet d'un commerce protégé, mais ce fait ne soulève pas

<sup>59</sup> Y. LENOIR (*op. cit.*, 1992) fut l'un des premiers à mettre l'opinion publique en garde. Puis le doute commença à transparaître jusque dans les quotidiens. Cf. VEUTHEY, C., *Journal de Genève et Gazette de Lausanne*, 9-10.7.1994, p. 22. JOTTERAND, M., *24 Heures*, 11.10.1995. PEARCE, F., *Courrier International*, août 1997/356, p. 33-35. *Der Spiegel*, 1997/51, p. 176-179. L'aggiornamento que proposent les médias n'a toutefois qu'un rapport très lointain avec les expertises scientifiques, quand bien même il s'agirait d'interviews de spécialistes.

<sup>60</sup> Pour une revue de la littérature scientifique des années 1980 à 1995, cf. LEROUX, M., *op. cit.*, 1996, p. 201-212.

<sup>61</sup> DELECLUSE, P., «Heurs et malheurs de la prévision d'El Niño», *La Recherche*, 1998/307, p. 72-77.

<sup>62</sup> LE TREUT, H., *art. cit.*, p. 70-71. Nous avons choisi de citer Le Treut, directeur de recherche au laboratoire de Météorologie à l'École normale supérieure de Paris, car il se dit persuadé que l'homme a un effet sur le climat; il n'est donc pas suspect de vouloir minimiser les risques.

d'objection tant il est devenu coutumier. Avec les plantes génétiquement modifiées, de nouveaux risques sont apparus :

- le risque que les gènes de la résistance aux herbicides ou aux prédateurs se transmettent aux espèces sauvages, comme ce fut le cas avec l'usage de certains pesticides chimiques (DDT) ou des antibiotiques;
- le risque de diminuer fortement la diversité génétique;
- le risque que le monopole des grandes industries de l'agro-alimentaire sur les semences génétiquement modifiées ruine les petits agriculteurs et accroisse la dépendance économique des pays du tiers monde vis-à-vis de l'Occident;
- le risque que l'absorption d'aliments génétiquement modifiés déclenche de nouvelles maladies, chez l'homme comme chez les animaux;
- le risque que les intérêts économiques priment sur les précautions à prendre en matière de sécurité.

Les expériences faites avec des OMG lâchés dans la nature ne permettent pas encore d'évaluer ces risques, car nous manquons de recul. Néanmoins, ces expériences se multiplient, et l'on est en droit de douter qu'elles se déroulent toujours dans des conditions parfaitement contrôlées. Par conséquent, la plus grande prudence s'impose. Tant qu'il fut confiné dans le domaine de la recherche, le génie génétique s'est avéré l'une des techniques les plus fiables qui soient. En trente ans, aucun accident n'a, à notre connaissance, été signalé. Cela n'autorise toutefois pas à prendre le monde pour un laboratoire grandeur nature.

Quant au risque de voir proliférer les chimères, encore faut-il préciser ce qu'on entend par là. Les chimères génétiques ne présentent pas nécessairement un phénotype monstrueux. Comme le souligne A. Mauron, une souris peut être porteuse de nombreux gènes d'autres espèces sans pour autant qu'elle cesse d'appartenir à l'espèce «souris»<sup>63</sup>. Les éleveurs et les agriculteurs n'ont d'ailleurs pas attendu le génie génétique pour croiser des espèces qui ne s'apparient normalement pas, comme en témoigne l'exemple du mulet ou celui de la nectarine. Contrairement à une opinion répandue, la production de nouvelles espèces animales n'est pas aisée à réaliser : même s'ils arrivent à terme, les hybrides sont souvent stériles. Le risque de voir la faune métamorphosée par le génie génétique relève davantage du fantasme que d'inquiétudes fondées sur des résultats expérimentaux.

La tentation eugéniste, à laquelle certains pourraient succomber, fait l'objet de mises en garde répétées. Si danger il y a, il ne réside pas dans l'éventualité que le génie génétique puisse conduire au meilleur des mondes de Huxley, mais dans le fait que certains y croient et qu'ils parviennent à imposer des stratégies destinées à améliorer la race humaine. Or, ceux qui craignent une dérive du génie génétique vers l'eugénisme partagent les mêmes convictions que leurs adversaires, à savoir que la personne se réduit à l'information contenue dans ses gènes et que les ADN, individuels et particuliers, existent réellement sous la forme d'un génome humain universel. La fameuse question des universaux pourrait trouver ici matière à rebondissement.

*«La vision du génome humain comme patrimoine commun de l'humanité avait certainement pour but, entre autres, de contrer toute tendance eugéniste potentiellement présente au sein de la génétique humaine moderne. L'ironie est que ce faisant, cette vision risque de donner une nouvelle vie à l'un des concepts-clés de*

<sup>63</sup> MAURON, A., «La génétique humaine et le souci des générations futures», *Folia Bioethica* 1993/14, p. 12.

*l'arsenal conceptuel de l'eugénisme. Car s'il y a un point commun entre toutes les idéologies eugénistes du 20ème siècle, c'est bien leur obsession prioritaire pour la qualité du "plasma germinal humain" (le terme ancien alors utilisé pour ce que nous appelons aujourd'hui le génome).»<sup>64</sup>*

La peur de l'eugénisme rejoint paradoxalement la peur de l'impur et de la contamination. Réflexe identitaire naturalisé. Dans ce domaine aussi, Noé succède à Prométhée. Pourtant, en matière d'eugénisme, le risque n'est pas biologique, mais social et politique – en tout cas pour l'instant et pour longtemps encore, probablement.

Compte tenu de cette évaluation de la plausibilité des scénarios de la fin à cause humaine, force est de reconnaître que leur pouvoir de prédiction est sujet à caution. Mais peut-être faut-il chercher leur valeur de vérité ailleurs que dans leur probabilité de se réaliser, par exemple dans ce qu'ils disent de la condition humaine. Cela fera l'objet de la conclusion de ce chapitre.

## Conclusion

Comme les anciennes prophéties apocalyptiques, les scénarios de fins du monde actuels dévoilent la finitude et la faillibilité humaines. Ils disent que l'existence de la biosphère n'est pas assurée et que les hommes courent d'autant plus vite à leur perte qu'ils violent les lois de la nature.

a. Les scénarios de fins naturelles mettent le doigt sur la finitude du monde. Ils reposent sur le postulat d'uniformitarisme des lois de la physique : ce qui s'est produit pourrait se reproduire. Si l'état de la science astronomique autorise une prédiction chiffrée de l'extinction du soleil, les caprices de la terre et les caprices du climat ne sont guère prévisibles. Imparables, les catastrophes naturelles révèlent notre fragilité et notre *impuissance* : l'homme n'est pas, quoi qu'on en dise, maître de la nature.

b. Les apocalypses susceptibles d'être déclenchées par l'homme révèlent, au contraire, la *puissance humaine*; puissance mortifère dans la mesure où elle représente une menace pour la vie. Paradoxalement, c'est le succès de notre espèce qui pose problème, car l'homme est devenu un facteur non négligeable dans l'évolution de la biosphère. Cela est si nouveau que notre compréhension du monde et du phénomène humain en est profondément bouleversée. Nous sommes les contemporains d'une révolution anticopernicienne: le monde est redevenu fragile, fini, clos. Tout y est interdépendant, comme dans les cosmogonies prémodernes. Les scénarios de fin du monde à cause humaine révèlent que l'homme contribue à sa propre perte.

Dans le cas des catastrophes naturelles, la mort, inhérente à l'ordre de la nature, est présentée comme moralement acceptable, car porteuse de vie. Dans le cas des fins d'origine humaine, la mort résulte d'une faute commise. En effet : la destruction des écosystèmes et l'extinction accélérée des espèces relèvent du même ordre de délit que le génocide. La mort sois, le meurtre non !

Il y a toutefois un problème, car les nouvelles cosmogonies s'accordent à présenter l'homme comme un produit de la nature. Si «*l'élan complexificateur*» engendre un animal naissant à un système qui procède par essais et erreurs, l'homme ne serait-il pas une erreur, une bavure de l'évolution ? L'intelligence

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 13.

humaine, donnée pour la pointe ultime du procès biologique, serait un «cadeau empoisonné» que la nature s'est fait à elle-même.

Ce constat tragique a depuis longtemps trouvé ses interprètes, qui se sont chargés de désigner les boucs émissaires : esprit scientifique, volonté de puissance, oubli de l'être, neutralité illusoire de la technique, fausse relation avec la nature, etc. En cette fin de siècle, les discours qui font de la technoscience ou de la raison instrumentale la source du mal tendent à se raréfier devant une dénonciation plus générale de l'idéologie du progrès, de la société de consommation et de l'ultra-libéralisme économique. Toutes ces explications, aussi raffinées soient-elles, aboutissent à un dualisme – temporel (avant et après l'avènement de la science expérimentale), culturel (l'Occident et les autres civilisations), épistémologique (approche réductionniste et démarche holiste) et moral (les bons Noé et les méchants Midas qui ont supplanté Prométhée). Or les scénarios de fin du monde à cause humaine ont pour dénominateur commun de renvoyer systématiquement à la «nature humaine», apparemment intermédiaire entre l'ange et le démon. La ligne de partage entre le bien et le mal passerait donc en l'homme, plutôt qu'entre l'homme et la nature.

*«La science, il est vrai, a contribué à l'émergence de la technologie. Mais quand nous conduisons nos voitures en écoutant à la radio des informations sur les pluies acides, nous devons nous rappeler que nous sommes nous-mêmes les pollueurs. C'est nous, et non pas quelque figure diabolique en blouse blanche, qui achetons les voitures, les conduisons, et polluons l'atmosphère. Nous sommes donc personnellement responsables de la destruction des arbres par le smog photochimique et les pluies acides.»<sup>65</sup>*

Dévoilant la précarité de nos savoirs et l'ambiguïté de nos pouvoirs, les apocalypses contemporaines méritent bien l'appellation de miroirs révélateurs. Elles posent en des termes renouvelés de très vieilles questions : qu'est-ce que l'humanité ? D'où vient-elle et quelle est sa destinée ? Pourquoi le mal et comment y remédier ? Les scénarios de fin du monde interpellent collectivement l'homme sur son identité, sur son système de valeurs, sur l'usage qu'il fait de ses pouvoirs et de sa liberté. Telle serait leur valeur de vérité.

Nous avons signalé, au cours de l'exposé, les différences entre l'apocalyptique antique et les récits tragiques contemporains. La différence majeure tient au fait que la Nature s'est substituée au Dieu justicier des apocalypticiens. Créditée des mêmes attributs, elle pose une limite à l'*hybris*\* humaine, faisant du coup figure de transcendance. On peut même affirmer que, dans la plupart des scénarios actuels, le salut passe par une conversion qui consiste à se détourner des idoles de la modernité : retour à la fidélité et à la loyauté envers la Nature. À quelques exceptions près, le Dieu biblique, celui d'Abraham et de Jésus-Christ, n'a plus de place dans le lexique de la vulgarisation scientifique, sinon en creux.

*«Comme je l'ai déjà dit, la fin de la nature a deux significations possibles : si quelque chose comme Dieu existe, soit il est mort, soit il nous a accordé un libre arbitre total, et il observe avec beaucoup d'amour et d'intérêt ce que nous en faisons, en se demandant si nous allons saisir la chance de redécouvrir l'humilité que nous offre encore la crise actuelle ou si, au contraire, nous allons ajouter au péché originel le péché final.»<sup>66</sup>*

<sup>65</sup> LOVELOCK, J., *Les âges de Gaïa*, Paris, Laffont, 1990, p. 249 (éd. orig. 1988, trad. B. Sigaud).

<sup>66</sup> MCKIEBEN, B., *La nature assassinée. Réflexions sur la métamorphose de la planète et ses conséquences sur le futur de l'homme*, Paris, Fixot, 1990, p. 271 (éd. orig. 1989, trad. E. Conan et A. Etcheverry).

Pour l'homme prémoderne, l'existence de Dieu allait de soi. L'absence d'intervention divine était interprétée comme un délai accordé aux hommes pour se repentir, mais nul ne doutait qu'un jour Dieu reprendrait les commandes de l'histoire. Après 2000 ans d'attente, cette certitude s'est érodée : Dieu n'est pas intervenu au son des trompettes, et son royaume ne semble pas tellement progresser. Aujourd'hui, Dieu n'apparaît plus comme nécessaire à la marche du monde : notre horizon sécularisé s'est refermé sur la finitude.

La fin était un sujet d'espoir pour les Anciens : après l'apocalypse, ce serait l'aube d'un nouveau monde. Pour les hommes postmodernes que nous sommes, la fin n'est pas comprise comme accomplissement de l'histoire mais comme terme, mort, néant. L'image d'un Dieu theumaturge\* fait problème, car l'homme occidental ne croit plus au miracle – compris comme violation des lois naturelles –, et il n'a pas le moindre refuge dans la galaxie, pour le cas où la vie deviendrait intenable sur cette planète. Nous avons bien affaire à des apocalypses séculières, malgré le retour de la théologie naturelle (chap. 4 §2.2.4) dans les nouvelles cosmologies scientifiques.

Face à cette nouvelle donne culturelle, comment réagissent les théologiens chrétiens ? Les Églises ont-elles encore une bonne nouvelle à annoncer ? C'est ce que nous allons examiner dans le chapitre suivant.

*«Le thème "création" qui transforme le discours sur la nature en un vrai discours religieux, surgit régulièrement en temps de crise. L'expérience nous montre que, dans le désert, la question de la fin pressentie nous renvoie à la question de l'origine.»<sup>1</sup>*

Alexandre Ganoczy

---

<sup>1</sup> GANOCZY, A., *Théologie de la nature*, Paris, Desclée, 1988, p. 15 (éd. orig. 1982, trad. J. Doré et Ch. Flamant).

## Chapitre 7

# LA FIN EN PERSPECTIVE THÉOLOGIQUE

### Sommeire

Le crise écologique, la paupérisation et les guerres ont entamé l'espérance de voir un jour régner la paix et la justice. Dans cette situation, la tradition chrétienne est-elle encore porteuse d'une bonne nouvelle pour ce monde ? La question est adressée à la théologie systématique dans la première partie du chapitre et aux Églises dans la seconde partie.

Les théologiens soucieux de prendre en compte le monde dans leur doctrine du salut insistent sur l'image d'un Dieu proche de sa création, sur un Christ cosmique, sauveur du monde, et sur la transfiguration opérée par l'Esprit divin. Les Églises chrétiennes délivrent des messages très divers : les unes annoncent la fin catastrophique du monde et réservent le salut à une minorité de convertis; d'autres voient le salut dans le retour à la tradition ou dans l'ouverture aux autres religions; d'autres encore misent sur l'alliance de Dieu avec sa création et sur l'engagement des chrétiens pour conjurer les menaces qui pèsent sur la vie.

Un bilan critique de ces propositions débouche sur le constat que l'écart entre le règne de Dieu annoncé par Jésus et l'eschatologie paulinienne fait toujours problème.

### Argument

Dans le christianisme naissant, la fin des temps était espérée et attendue comme une délivrance : les tribulations et les catastrophes présentes étaient comprises comme le signe de l'intensification de la lutte entre les forces divines et les forces du mal avant le retour du Christ en gloire. Les premiers chrétiens nourrissaient l'espoir d'une instauration imminente du règne de Dieu. Malgré la prise en compte du retard de la parousie et malgré les diverses réinterprétations qu'il a suscitées, la tradition chrétienne n'a jamais totalement renoncé à l'idée d'une fin miraculeuse de l'histoire, accompagnée d'une christophanie et d'une rédemption définitive. Après bientôt 2000 ans d'attentes déçues, cette représentation de l'espérance chrétienne fait problème, car un dénouement sumaturel de l'histoire est devenu, au fil des siècles, de plus en plus incroyable; l'Église ne s'est pas avérée une préfiguration crédible du règne, et l'échec des utopies progressistes est patent. Que peut-on encore attendre et espérer aujourd'hui ? Sous une forme ou une autre, cette question traverse toute la théologie du XXe siècle.

Le traumatisme provoqué par la première guerre mondiale s'était traduit au sein de la théologie allemande par une critique radicale de la théologie libérale et de l'historicisme. Le commentaire de K. Barth sur l'épître aux Romains (1922) marqua la rupture et fut rétrospectivement considéré comme l'acte de naissance de la théologie dialectique. La révision de la théologie dite «bourgeoise» passa par l'affirmation de l'altérité de Dieu et de l'impossibilité pour l'homme de le connaître naturellement, donc par l'opposition entre révélation et religion, entre Parole de Dieu et parole humaine. La question de la connaissance de Dieu se doublait de la recherche d'une juste (adéquate) manière de parler de Dieu<sup>2</sup>. La redécouverte du caractère eschatologique de la prédication de Jésus interdisait

<sup>2</sup> Depuis l'article de BULTMANN, R., «Quel sens [cela] a-t-il de parler de Dieu ?», in *Foi et compréhension*, tome 1, Paris Seuil, 1970, (éd. orig. 1925, trad. A. et S. Pfirmer, S. Bovet et A. Malet), le sujet n'a pas été épuisé, comme l'atteste la place centrale que JÜNGEL, E. lui attribue dans *Dieu mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, Paris, Cerf, 1983, (éd. orig. 1977, trad. H. Hombourg).

d'inscrire le règne de Dieu dans le prolongement de l'histoire profane. Il ne fallait plus s'aviser de confondre le progrès ou l'émancipation sociale avec l'eschatologie chrétienne. L'insistance de R. Bultmann sur la nécessité de «désobjectiver» et de «démondaniser» le message chrétien procédait du souci de dénoncer les illusions de maîtrise humaine et d'affirmer la transcendance divine.

Le tournant dialectique renouela fondamentalement l'interprétation des textes néotestamentaires, donnant lieu à de vifs débats autour des couples d'opposition entre la Jésus historique et la proclamation chrétienne, l'anthropologie et la cosmologie<sup>3</sup>. L'horreur de la seconde guerre mondiale vint confirmer l'incompatibilité entre l'Évangile et les idéologies séculières. La rupture entre Dieu et le monde semblait consommée. C'est alors que D. Bonhoeffer reprit théologiquement le constat de la «mort de Dieu» et la lancinante question de savoir comment rendre le message évangélique accessible aux hommes d'aujourd'hui. La réponse offerte par Bultmann, sous la forme de sa fameuse «interprétation existentielle»<sup>4</sup>, ne fit pas l'unanimité. Dès les années cinquante, ses élèves – E. Käsemann en tête<sup>5</sup> – rouvraient l'un après l'autre des dossiers que l'on avait pu croire classés. Le rôle de l'histoire, de l'apocalyptique et de la cosmologie dans la théologie néotestamentaire furent réexaminés. À partir des années soixante, on assista à l'éclosion des théologies de la mort de Dieu et de la libération, d'une part, au retour des théologies de l'histoire et à un intérêt croissant pour les doctrines de la création, d'autre part. Il fallait renouer le contact avec le monde et avec les discours profanes, sous peine de rester sans voix face aux nouveaux défis que constituent le clivage nord-sud, la dégradation de la biosphère et ce qu'il est convenu d'appeler le «retour du religieux».

Force est de reconnaître que le thème de la création avait subi une «éclipse» ou un «retrait» depuis le début du siècle<sup>6</sup>. Cela est dû à divers facteurs :

- La distinction entre nature et grâce, abondamment soulignée par les Réformateurs, a nourri la méfiance des théologiens protestants vis-à-vis de la théologie naturelle et contribué à jeter le discrédit sur la cosmologie.
- Les multiples conflits entre l'Église et la science depuis l'affaire Galilée, dans lesquels l'Église a été systématiquement perdante, ont abouti à un partage du monde et à un contrat tacite de non-ingérence : aux scientifiques la matière et l'empirique; aux théologiens l'esprit et l'existentiel. Les théologiens du XXe siècle ont donc cultivé leur jardin.
- La tension de la modernité vers l'avenir et le mouvement de rupture vis-à-vis de la tradition dont elle est née ont fait que l'intérêt pour l'origine a passé au second plan, d'autant que la redécouverte de l'eschatologie invitait à porter le regard sur le futur.

<sup>3</sup> Voir par exemple : ZAHN, H., *Aux prises avec Dieu*, chap. 1,2,7 (éd. orig. 1966, trad. A. Liefoghe).

<sup>4</sup> BULTMANN, R., «L'espérance chrétienne et le problème de la démythologisation» et «À propos du problème de la démythologisation», in *Foi et compréhension*, tome 2, p. 101-111 et p. 284-393 (éd. orig. 1963, trad. A. et S. Pfrimmer, S. Bovet et A. Malet).

<sup>5</sup> Les questions litigieuses ont été remarquablement exposées par GISEL, P. dans *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité. Ernst Käsemann*, Paris/Genève, Beauchesne/Labor et Fides, 1977, chap. 1-4.

<sup>6</sup> Nous reprenons ici les termes de GOUNELLE, A. («S'intéresser à la création», *Études théologiques et religieuses*, 1989/1, p. 59) et de GISEL, P. (*La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi. L'homme, le mal et Dieu*, Labor et Fides, 1980, p. 7).

– Enfin, la manière dont l'idéologie nazie a renoué avec la terre et la race incita les théologiens à éviter toute identification d'un régime politique quelconque au règne de Dieu.

Aujourd'hui, le thème de la création est revenu à l'avant-scène et cela pour deux raisons au moins. La première est la crise écologique; la seconde procède de l'intérêt pour les spiritualités extra-occidentales, qui accordent une place importante à la cosmologie. Nombreux sont aujourd'hui les théologiens protestants qui entendent rééquilibrer la relation entre la doctrine du salut et celle de la création : à force d'avoir valorisé l'intériorité de la personne, le salut individuel et la transcendance divine, le protestantisme aurait fini par perdre de vue l'épaisseur des corps, l'universalité du salut et le monde tout court. Ils récuse ce qu'ils considèrent comme le docétisme ou l'idéalisme de Bultmann. Ils se distancient aussi du Dieu Tout-Autre de Barth et du « positivisme » d'une révélation tombée du ciel.

«La tâche de la théologie protestante, de nos jours, est de dépasser aussi bien les limites d'une théologie eutoritaire de la révélation que celles d'une piété individualiste, et cela afin de mieux mettre en valeur la signification de la tradition chrétienne pour l'humanité.»<sup>7</sup>

W. Pannenberg

«À la "concentration christologique" salutaire préconisée alors par la théologie protestante, doit correspondre aujourd'hui l'élargissement cosmique de l'horizon de la théologie à l'ensemble de la création de Dieu.»<sup>8</sup>

J. Moltmann

«Ainsi que j'ai eu plusieurs fois l'occasion de le souligner, je tiens la vision biblique et chrétienne sur la création non seulement pour un thème important mais encore pour un thème pouvant fournir une matrice globale dans laquelle s'inscrivent les affirmations de la foi relatives au salut, que ce soit en registres christologique, pneumatologique (avec ses dimensions ecclésiologiques et de résolution croyante personnelle) ou eschatologique.»<sup>9</sup>

P. Gisel

Les théologiens qui revendiquent le salut pour l'ensemble de la création se fondent sur les textes bibliques, en particulier sur ceux où il est question de l'accomplissement de la création ou de sa rédemption, de la dimension cosmique du Christ, de la nouvelle création. Ils font également intervenir la notion d'alliance de Dieu avec son peuple et la force de l'Esprit saint qui régénère le monde. Une réflexion théologique sur la fin du monde passe non seulement par la prise en compte des cosmologies profanes, mais aussi par l'écoute de ceux qui plaident en faveur d'une revalorisation des doctrines de la création dans l'économie du salut. Nous prendrons d'abord l'avis de divers systématiciens – W. Pannenberg, P. Gisel, J. Moltmann et quelques autres – avant de nous intéresser au message des Églises.

<sup>7</sup> PANNENBERG, W., «Posface» de l'ouvrage de BERTEN, I., *Histoire, révélation et foi. Dialogue avec W. Pannenberg*, Bruxelles/Paris, Éd. du CEP/Office général du livre, 1969, p. 105.

<sup>8</sup> MOLTSMANN, J., *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Paris, Cerf, 1988, p. 8 (éd. orig. 1985, trad. M. Kleiber).

<sup>9</sup> GISEL, P., «Nature et création selon la perspective chrétienne», in HERVIEU-LÉGER, D. (éd.), *Religion et écologie*, Paris, Cerf, 1993, p. 30-31.

## I. LA FIN DES TEMPS EN THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE

Le choix de s'adresser à Pannenberg, Gisel et Moltmann a été dicté par le thème de notre étude et par le désir de prendre en considération des théologies vraiment différentes les unes des autres. La doctrine eschatologique de Pannenberg met en jeu une conception finalisée de l'histoire, qu'il nous semblait intéressant de comparer à la fin du monde des apocalypticiens antiques. Gisel a étudié les relations entre l'histoire et l'eschatologie avant de développer sa propre doctrine de la création. Il attire aujourd'hui l'attention sur la fonction créatrice de l'Esprit. Son parcours nous invitait à examiner les médiations qu'il propose entre la symbolique de l'origine et celle de la fin. Quant à Moltmann, sa théologie de la création l'amène à proposer une eschatologie tridimensionnelle – individuelle, politique, cosmique – qui se donne explicitement pour une réponse à la crise écologique actuelle; d'où son intérêt pour notre propos.

### 1.2 Un traité eschatologique de l'histoire

Pour Pannenberg, le monde se confond avec l'histoire universelle, et la fin de l'histoire équivaut à la fin du monde. L'histoire est non seulement la scène de la révélation divine, mais son instrument : il n'y a de révélation que médiatisée par les faits historiques et par leurs relectures dans la tradition. La conception d'un dévoilement partiel, qui ne sera total qu'à la fin de l'histoire, implique l'unité de l'histoire, elle-même fondée dans l'unité du Dieu transcendant. «*La révélation a lieu non au commencement, mais à la fin de l'histoire révélatrice.*»<sup>10</sup> Toutefois, l'histoire du salut ne coïncide pas purement et simplement avec le cours de l'histoire universelle, car toutes les séquences temporelles de l'histoire sont déterminées eschatologiquement par l'avenir de Dieu. C'est l'avenir qui décide du présent et même du passé<sup>11</sup>. Pannenberg reprend la dialectique du «déjà» et du «pas encore» en faisant de la résurrection du Christ l'événement décisif marquant la fin de l'histoire; mais il s'agit d'une fin *anticipée* qui attend son ultime confirmation. La tension entre la promesse et l'accomplissement subsiste.

*«Parce que, dans la résurrection de Jésus, la fin de toutes choses, qui pour nous est encore à venir, est pour lui déjà intervenue, de Jésus il est possible de dire que le définitif est déjà présent en lui, et donc que Dieu lui-même et sa gloire se manifestent en Jésus d'une manière insurpassable. C'est seulement parce que la fin du monde est déjà présente dans la résurrection de Jésus que Dieu lui-même se révèle en lui.»<sup>12</sup>*

Soucieux de rétablir les ponts que Bultmann avait coupés entre le Jésus historique et la proclamation chrétienne, Pannenberg ancre sa lecture de la résurrection dans la prédication de Jésus lui-même.

<sup>10</sup> PANNENBERG, W., «Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung», in PANNENBERG, W. (éd.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963 (2e édition), p. 95.

<sup>11</sup> PANNENBERG, W., «The future creates past and present» in *Theology and the Kingdom of God*, Philadelphia, Westminster Press, 1977, 5e édition, p. 61-62.

<sup>12</sup> PANNENBERG, W., *Esquisse d'une christologie*, Paris, Cerf, 1971. p. 76, (éd. orig. 1964, trad. A. Liefooghe).

«La tension entre le présent et l'avenir, dans la prédication de Jésus, fait apparaître le caractère proleptique\* de cette prédication : elle représente l'anticipation d'une confirmation qui ne doit être attendue que de l'avenir.»<sup>13</sup>

La résurrection du Christ, que Pannenberg qualifie d'événement historique<sup>14</sup>, a une double fonction : elle confirme la prédication de Jésus et préfigure la destinée promise à l'être humain, à savoir la résurrection qui s'accomplira à la fin des temps, lors du retour du Christ. Comme l'a montré D. Müller, la résurrection constitue chez notre auteur le «pivot de la révélation»<sup>15</sup>, qui est entièrement orientée à l'«à venir» de Dieu : «En un certain sens, Dieu n'est pas encore. Si son règne (Herrschaft) et son être vont de pair, alors l'être de Dieu comme son règne sont encore à venir (im Kommen).»<sup>16</sup> Et l'on peut ajouter qu'il en va de même pour la salut, qui ne saurait être pleinement réalisé en ce monde.

«Le salut ne désigne pas seulement le sauvetage en tant qu'acte, mais aussi son résultat, la vie retrouvée dans son intégrité et dans sa totalité. [...] Le salut désigne donc l'intégralité de la vie réussie. Mais nous vivons dans le temps. Notre vie, tandis qu'elle se déroule, n'est jamais accomplie dans sa perfection, quoique cette intégralité soit déjà là à titre passager, toujours menacée et jamais sûrement acquise. L'intégralité, le salut de notre vie dépendent donc essentiellement de l'avenir. [...] La concentration sur l'avenir de Dieu de notre quête d'une vie totale, de notre identité et du maintien de cette identité, s'oppose d'une manière critique à une réalisation de notre vie uniquement à l'intérieur de ce monde.»<sup>17</sup>

Selon Pannenberg, la prédication de Jésus se distingue de l'apocalyptique en ce qu'elle souligne l'impact du futur sur le présent. Il renvoie donc à l'eschatologie présente de Bultmann ou Dodd et l'eschatologie conséquentielle de Cullmann, car il entend maintenir la tension entre le présent et le futur : «Ainsi, nous voyons le présent comme un effet du futur, contrairement à la supposition conventionnelle que le passé et le présent sont la cause du futur.»<sup>18</sup> Le règne de Dieu n'est pas situé dans un lointain avenir, mais il n'est pas non plus présent, il est en voie d'actualisation. Contre l'interprétation existentielle proposée par Bultmann, Pannenberg maintient une compréhension temporelle de la venue du règne de Dieu.

## Remarques

Si la théologie de Pannenberg est une théologie de la révélation, elle opère un revirement complet par rapport aux positions tant barthiennes que bultmanniennes : ce n'est pas la révélation qui permet d'interpréter l'histoire, mais c'est l'histoire elle-même qui est révélation (*Geschichte als Offenbarung*). Cette thèse provocante a valu à son auteur le reproche de sombrer à nouveau dans la théologie naturelle ou de renouer avec l'idéalisme hégélien.

Comme le relève D. Müller, l'affirmation que l'histoire forme un tout signifiant dont l'unité est actuellement voilée participe d'une compréhension

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>14</sup> Voir la réponse de Pannenberg aux critiques que lui adresse BERTEN, I., *op. cit.*, 1969, p. 110-113.

<sup>15</sup> MÜLLER, D., *Parole et histoire. Dialogue avec W. Pannenberg*, Genève, Labor et Fides, 1983, p. 77. Nous reproduisons ici la note 43 de cette même page : «On peut distinguer chez Pannenberg la "petite prolepse" (l'histoire de Jésus comme anticipation de la résurrection) et la "grande prolepse" (la résurrection de Jésus comme anticipation de la fin du monde et de la révélation définitive de Dieu).»

<sup>16</sup> PANNENBERG, W., *Esquisse d'une christologie*, *op. cit.*, 1971, p. 82.

<sup>17</sup> PANNENBERG, W., «Formes fondamentales d'une compréhension chrétienne du salut», in LEUBA, J.-L. (éd.), *Le salut chrétien*, Paris, Desclée, 1995, p. 12-13.

<sup>18</sup> PANNENBERG, W., *Theology and the Kingdom of God*, *op. cit.*, 1977, p. 54.

apocalyptique de l'histoire, dont Pannenberg dit qu'elle constitue une présupposition pour le christianisme primitif. On pourrait ainsi voir dans la théologie de Pannenberg une radicalisation de l'apocalyptique, au sens où seul l'avenir livrera les clés herméneutiques du passé et du présent : il n'y a ni retour aux origines ni point d'Archimède repérable dans l'histoire, hormis la résurrection. Mais celle-ci sert uniquement de relais pour mieux propulser le regard vers le futur. Pannenberg donne de la révélation une image baugée. L'anticipation, la course en avant et le pari sur l'avenir font de la théologie de Pannenberg une des plus modernes qui soient. Cela paraît aujourd'hui curieux, dans un contexte théologique où domine l'influence des philosophies précritiques ou postmodernes. C'est aussi à la modernité et à sa perpétuelle quête de fondements qu'il faut rattacher, nous semble-t-il, les arguments en faveur de l'historicité de la résurrection – à titre de singularité dans la théologie académique contemporaine – qui ne jouent d'ailleurs pas de rôle déterminant, puisque Pannenberg déclare qu'il ne leur accorde pas une force contraignante<sup>19</sup>. En revanche, la causalité rétrograde du futur au passé est hautement problématique, car il n'en va pas simplement d'une lecture possible des faits historiques, mais bien d'inscrire une cause finale, « Dieu, force de l'avenir », dans la marche de l'histoire profane<sup>20</sup>. Dieu travaille l'histoire, il (de)vient avec elle, au sens fort, ontologique. À vues humaines cependant, rien n'indique une quelconque progression de son règne, qui est pourtant censé tisser, animer, faire lever la pâte de l'histoire profane. Pannenberg récuse tout concept d'évolution; il semble donc attendre, bien qu'il ne le précise pas, un dénouement ou un dévoilement sumaturel de l'histoire. À ce propos, Körtner reproche à Pannenberg de confondre le futur et l'avenir : « L'avènement du Christ n'est pas le τέλος du futurum, mais l'adventus de Dieu, qui est en même temps l'ἀρχή d'un nouveau futurum. »<sup>21</sup> L'attente, entièrement orientée au futur, se heurte à l'impossibilité d'associer le moindre contenu aux termes « règne de Dieu », « nouvelle création » ou « fin de l'histoire »; il en va de même pour le terme « résurrection ».

## 1.2 Un salut inscrit en création

Dans sa reprise systématique du travail exégétique de Käsemann, Gisel entend rééquilibrer le rapport entre création et salut. Nous rappelons ici quelques-unes de ses thèses :

- La création procède d'un acte libre de Dieu; rien ne la précède ni ne l'explique : le réel donné se découpe sur fond d'énigme, il est contingent. À cet égard, la différence entre Dieu et le monde apparaît comme irréductible.
- La création ne surgit pas comme une nature vierge et neutre, livrée au hasard aveugle de l'évolution. Elle se présente comme une totalité différenciée, promise à un accomplissement, donc engagée dans une dynamique qui débouche sur une histoire : « Bibliquement et selon la théologie chrétienne, se tient ainsi, "à l'origine" non une "nature" mais une *intrigue* foncière »<sup>22</sup>, dans laquelle l'homme occupe une

<sup>19</sup> BERTEN, I., *op. cit.*, 1969, p. 110.

<sup>20</sup> Pannenberg s'est inspiré de la cosmologie spéculative d'A.N. Whitehead pour élaborer sa théologie de l'histoire. C'est aussi à Whitehead qu'il se réfère pour affirmer que la causalité rétrograde ne vient pas contredire la causalité physique, car il ne faut pas confondre le niveau empirique et le niveau ontologique. Cf. « Creation and causality », in *Theology and the Kingdom of God*, *op. cit.*, 1977, p. 67-68.

<sup>21</sup> KÖRTNER, U.H.J., *Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalypitik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, p. 372.

<sup>22</sup> GISEL, P., « Nature et création selon la perspective chrétienne », *art. cit.*, 1993, p. 37.

position centrale et particulière, au sens où il est sommé de répondre à l'acte créateur de Dieu.

– Vocation est adressée à l'homme de vivre dans la reconnaissance et la liberté, de ratifier son statut d'*imago Dei*. Mais, d'emblée, l'aventure tourne au drame, car le réel résiste. L'origine se double de la confrontation au mal – réalité énigmatique, extérieure à l'homme puisqu'elle le précède, et pourtant inséparable de l'homme puisque c'est en lui qu'elle s'atteste, sous la forme du refus du statut de créature finie.

– La création précède et dépasse l'individu, et le destin de l'humanité se joue sur horizon d'universalité. Dire que la création précède l'homme, c'est aussi dire que le commencement lui échappe, et que Dieu se révèle indirectement, à travers la positivité du réel<sup>23</sup>, tierce instance entre l'homme et Dieu.

– Malgré la chute, la création doit trouver son accomplissement. Le salut passe par la réconciliation entre l'homme et Dieu, mais il ne s'y réduit pas : il implique la relève eschatologique de la création. L'ordre du salut ne se confond pas avec l'ordre de la création. Par conséquent, il est illégitime de réduire le salut à ses composantes anthropologiques et individuelles.

– L'œuvre salvatrice du Christ – qualifié par Paul de nouvel Adam – se donne comme «*un fait de médiation*» originaire entre la création et la recréation, via l'incarnation et le mystère pascal de la crucifixion-résurrection : inscription dans la chair en vue d'une transformation du réel par l'Esprit.

– De même que la résurrection renvoie à la crucifixion et réciproquement, de même salut et création s'interprètent l'un l'autre. La croix réitère<sup>24</sup> le geste premier du Dieu créateur, au sens où elle institue une nouvelle origine et fait rebondir la promesse de vie. Inscrit en création, le salut prend des dimensions cosmiques.

Gisel rappelle que le terreau apocalyptique dont s'est nourri le christianisme primitif a favorisé la lecture de la croix comme annihilation du monde perverti par le mal et la résurrection comme recréation; d'où l'idée d'associer Christ à la création originelle et la croyance en sa préexistence.

*«Théologiquement et selon l'axe chrétien toujours, la résurrection du Christ est le fait de Dieu. Le fait du Dieu créateur et créateur. [...] Le même Jésus crucifié dont Paul dit qu'il est "fait péché" est "fait Seigneur". Il y a là le renvoi à un acte référé à Dieu. C'est un acte de type "apocalyptique" qui engage l'ensemble du "cosmos" et qui anticipe, figurativement, son renouvellement total. Comprise ainsi, la résurrection "excède" elle aussi en tout point l'homme Jésus (comme l'excédait la mort en croix) : elle excède son savoir, son pouvoir, sa volonté ou sa personne. Théologiquement, on devra dire que sur le corps de Jésus vient se jouer un procès de dimension cosmique où se dévoile (ou se "révèle") la vérité dernière de l'homme; le corps de Jésus sera ainsi lieu de révélation proposé figurativement à la contemplation croyante.»<sup>25</sup>*

L'auteur signale à plusieurs reprises l'empreinte de l'apocalyptique sur les premières confessions de foi chrétiennes. Mais il n'en tire pas pour conséquence qu'il faudrait démythologiser ces récits, car le mythe véhicule une vérité fondamentale. En l'occurrence, le mythe dit l'opacité du réel et la densité du monde. Dans les quelques pages qu'il consacre aux récits de résurrection à l'intérieur de sa doctrine de la création<sup>26</sup>, l'auteur met le doigt sur la substitution symbolique qui s'effectue entre la présence attendue d'un corps inerte et l'offre

<sup>23</sup> «Le rapport à Dieu est indirect, littéralement médiat : il passe par mon rapport aux choses [...], il est *intrinsèque* à l'expérience du monde : à sa réception comme création.» Cf. «Un salut inscrit en création», in *Création et salut*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1989, p. 125.

<sup>24</sup> GISEL, P., *La Création*, op. cit., 1980, p. 95.

<sup>25</sup> GISEL, P., *Corps et Esprit*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 23-24.

<sup>26</sup> GISEL, P., *La Création*, op. cit., 1980, p. 98-107.

d'une nouvelle vie sous le signe de l'absence. L'étude des récits d'apparition avec leur dialectique entre la présence et l'absence, ainsi que l'étude de la pensée paulinienne<sup>27</sup> incitent Gisel à mettre l'accent sur la corporéité et sur la transfiguration des corps sous l'effet de l'Esprit.

### Remarques

Gisel laisse du jeu entre la nature des scientifiques et la création des théologiens. Bien trop averti pour confondre les divers registres de langage, il n'identifie pas l'évolution biologique à la *creatio continua* ni l'histoire profane à l'histoire du salut. Sa doctrine souligne les ruptures, discontinuités, décrochements, décalages, «dif-férences», et, par conséquent, l'importance des médiations : le monde médiateur entre Dieu et l'homme, le Christ médiateur entre la création et la recréation, l'Esprit médiateur entre le Jésus historique et le Christ de la foi, l'Église institutionnelle, médiatrice entre le profane et le sacré. Gisel attire l'attention sur la contingence et la résistance du réel. La volonté de revaloriser la dimension mondaine du salut fait qu'il insiste lourdement sur la corporéité, notamment à propos de la résurrection. Gisel n'ignore évidemment pas que le glissement du corps crucifié au corps ressuscité fait problème pour la raison. Dans la mesure où le signe linguistique «corps» n'est pas connoté des mêmes intensions<sup>28</sup> dans les deux contextes, il faut se demander si son référent reste identique (autre façon de poser la question de la continuité entre le Crucifié et le Ressuscité). Paul a répondu non (1Co 15,35-50) : les corps ressuscités ne sont pas de même nature que les corps terrestres. Alors pourquoi Paul emploie-t-il le même mot et parle-t-il de résurrection *corporelle*, tout en précisant que la chair et le sang – qui font pourtant partie intégrante du corps – sont exclus du salut ? On s'accorde à penser que Paul a insisté sur la résurrection des corps en raison de l'enthousiasme désincarnant qui avait gagné la communauté de Corinthe. Il faut pourtant reconnaître que 1 Co 15,54 est difficilement compatible avec le v. 50, et la transformation instantanée du v. 51 est bien mystérieuse. Gisel reformule ainsi le sens historique du texte :

*«La doctrine chrétienne confesse une "résurrection des corps" pour marquer, d'une part, l'irréductibilité de la **persona**, et pour, d'autre part, signifier une transformation en Dieu et du fait de Dieu, et non une permanence essentielle.»<sup>28</sup>*

Mais quelle est cette conception de la personne dont la partie matérielle est exclue de la résurrection ? Une personne sans corps (corps pris ici au sens actuel<sup>29</sup> du terme) est-ce encore une personne ? La propos est pour le moins sibyllin. Le langage butte ici sur les limites de la capacité de représentation. Il en va de même pour les récits d'apparition du Ressuscité, qui contiennent presque toujours des paradoxes. Le langage éclate et, ne pouvant dire davantage ou autrement, il renvoie du coup à celui qui parle, donc à ce monde-ci<sup>30</sup>. Cela dit, il n'est pas indifférent d'employer telle métaphore plutôt que telle autre :

*«Dire "résurrection", "immortalité" ou "réincarnation" n'engage pas le même type de rapport à soi, aux autres, au réel (à la création et au corps) ou à Dieu. C'est que la manière de dire la destinée ultime est toujours liée, en profondeur, à une manière de*

<sup>27</sup> GISEL, P., *Vérité et Histoire*, op. cit., 1977, chap. IV.

<sup>28</sup> GISEL, P., *Corps et Esprit*, op. cit., 1992, p. 76.

<sup>29</sup> «la partie matérielle des êtres animés» : tel est le premier sens du mot «corps» selon le *Petit Robert* (édition de 1985).

<sup>30</sup> Nous remercions P. Gisel pour ses éclaircissements.

vivre le *présent* : de répondre de soi, au plus intime, et de ce qui m'est donné, au cœur du monde.»<sup>31</sup>

La difficulté conceptuelle se double, pour le lecteur moderne, d'un problème sémantique. Le mot «corps» n'a plus aujourd'hui le sens qu'il avait au temps de Paul. C'est pourquoi Gisel emploie le terme de «personne». S'ils ne sont pas avertis, les lecteurs modernes mettent sous le mot «corps» quelque chose qui n'est pas très différent de ce que Paul entendait par σάρξ (chair). Ce n'est peut-être pas un hasard si, dans les milieux d'Eglise, l'on observe une forte propension à confondre résurrection et réanimation.

De même, faut-il entendre le mot «cosmos» au sens d'univers ou au sens antique de «monde habité» ? Un «*procès de dimension cosmique*» qui se joue sur le corps de Jésus : qu'est-ce que ça signifie ? Le jugement dernier condensé à la croix ? La rédemption de toute l'humanité ou le processus de recréation de l'univers dans son ensemble ? Ici encore, Gisel reformule le dogme chrétien, tout en soulignant que le renouvellement passe par la personne de Jésus : c'est là que se révèle la «*vérité dernière de l'homme*».

### 1.3 Un traité écologique de la création

J. Moltmann a rédigé le traité *Dieu dans la création* pour offrir une réponse théologique à la crise actuelle, qui est «*une crise universelle<sup>32</sup>, irréversible, appelée non sans raison apocalyptique, de la vie sur cette planète. Ce n'est pas une crise passagère, mais selon toutes les prévisions, le commencement de la lutte pour la vie et la mort de la création sur cette terre.*»<sup>33</sup>

Au principe de sa démarche, Moltmann prescrit l'abandon de la pensée analytique et réductrice pour une approche systémique de Dieu et de la création. À la connaissance calquée sur le modèle scientifique, il oppose une connaissance par participation.

#### 1.3.1 Un Dieu trine qui crée dans et par l'Esprit

La distinction radicale entre Dieu et le monde – instaurée par le monothéisme juif et reprise par la tradition chrétienne – aurait réduit le monde à l'immanence, et l'aurait livré à l'exploitation humaine en vertu du fameux *dominium terrae*<sup>34</sup>. C'est la raison pour laquelle, au Dieu souverain, compris comme sujet absolu et opposé au monde, Moltmann substitue le Dieu trinitaire, qui habite et façonne le monde par son «*Esprit cosmique*». L'Esprit est défini comme la structure cosmique fondamentale, le tissu de l'univers<sup>35</sup>. Ainsi, le Dieu transcendant est immanent au monde par son Esprit. Non seulement le doctrine de la trinité, mais aussi le concept de périchorèse\* viennent expliciter les liens entre Dieu et le monde.

<sup>31</sup> GISEL, P., *Corps et Esprit*, op. cit., 1992, p. 7.

<sup>32</sup> Le qualificatif «universel» est souvent utilisé par les théologiens comme synonyme de «planétaire» ou «mondial».

<sup>33</sup> MOLTSMANN, J., *Dieu dans la création*, op. cit., 1988, p. 7.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 43-51. Voir aussi plus bas, § 1.4, notre commentaire sur cette question. «*Dominium terrae*» désigne l'ordre donné à Adam et Ève en Gn 1,27-28.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 25. Cette conception de l'Esprit cosmique est empruntée à la mécanique quantique comme l'atteste la référence de Moltmann au *Tao de la physique* de F. Capra. Voir aussi p. 134-141. On a l'impression que l'Esprit joue dans cette doctrine théologique le même rôle que la gravitation dans la théorie de Newton.



Musée des A. T. P., Paris

**VITE FAIT.** La création du monde en six jours (image tirée d'un catéchisme du XIX<sup>e</sup> siècle), un mythe magnifique, mais que certains continuent de prendre à la lettre

Fig. 53 : illustration tirée de *L'HEBDO*, 24 octobre 1996, p. 91

«Nous partons ici de l'hypothèse que toutes les relations analogiques à Dieu reflètent l'inhabitation réciproque originelle et l'interpénétration de la périchorèse trinitaire : Dieu *dans* le monde et le monde *en* Dieu; ciel et terre *dans* le royaume de Dieu pénétrés de sa gloire; corps et âme unis en une totalité humaine dans l'Esprit qui donne la vie; femme et homme libérés pour une existence humaine vraie et totale *dans* le royaume d'un amour inconditionnel. Il n'y a pas de vie isolée.»<sup>36</sup>



— Cette Création est une histoire à dormir debout!

Fig. 54 : J. EIFFEL, *La création du monde*, Paris, Livre de Poche, 1976, p. 66

### 1.3.2 Une création en marche vers le gloire

L'erreur des Modernes était de comprendre la création comme nature. Moltmann retourne la proposition et invite à considérer la nature comme création. Mais que faut-il entendre par «nature» et par «création»? Par nature, Moltmann désigne aussi bien «le monde environnant naturel que la corporéité propre»<sup>37</sup>. La création se distingue de la nature en ce qu'elle est destinée au sabbat : à la fête, la sanctification et la bénédiction<sup>38</sup>. D'emblée, Moltmann avertit ses lecteurs que «la création du monde est autre chose que la causation du monde»<sup>39</sup>. On pourrait en déduire que la création ne concerne pas l'origine du monde, et pourtant, il s'agit bien de création originelle puisqu'elle marque aussi le commencement du temps<sup>40</sup>. D'ailleurs, l'auteur prend soin de préciser que Dieu, avant de créer le monde, a dû faire place au vide pour pouvoir ensuite faire surgir le monde *ex nihilo* :

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 31-32.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 351-376.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 267.

*«Ce n'est que dans la mesure où le Dieu tout-puissant et omniprésent retire sa présence et limite sa puissance qu'apparaît le nihil pour la création ex nihilo.»<sup>41</sup>*

Outre la création originelle, il y a la création continue et la création nouvelle ou création de la fin des temps, qui a commencé avec la résurrection du Christ. La création continue est l'œuvre providentielle de Dieu pour maintenir sa création, c'est-à-dire l'ensemble de toutes ses interventions en faveur de son peuple. Avec son abaissement en Christ, Dieu s'expose au néant destructeur, il prend sur lui le péché et le souffrance du monde. En ressuscitant le Crucifié, Dieu inaugure l'ère messianique et la nouvelle création. La foi en la résurrection est par conséquent la forme chrétienne de la foi en la création<sup>42</sup>.

### 1.3.3 L'être nouveau et la création transfigurée

*«La communion avec le Christ, le nouvel être en Christ, se présente comme le chemin de l'humanisation de l'homme [Menschwerdung].» La véritable condition humaine est en devenir. Son fondement est l'«ouverture apparue dans l'événement de la Résurrection du Christ, qui, par delà lui-même, vise vers un eatchaton» de la plénitude de toutes choses.»<sup>43</sup>*  
Quant à la nouvelle création, c'est la création achevée, accomplie : la «sympathie de toutes choses».

*«L'avenir de la création» a été défini depuis toujours comme le règne de la gloire. Ce symbole de l'espérance cosmique doit indiquer que la "création originelle" était une création ouverte et que son accomplissement consiste à devenir la patrie et la demeure de la gloire de Dieu.»<sup>44</sup>*

Dans cette optique, la création n'est pas seulement la condition de possibilité de l'histoire du salut de l'humanité. La création tout entière est promise à l'épanouissement. La nature comme l'histoire humaine sont des promesses et des ébauches de la gloire future.

*«La création est plus qu'une scène où se déroule l'histoire de Dieu avec les hommes. Son accomplissement dans la glorification est la fin de cette histoire.»<sup>45</sup>*

Le salut ou la création achevée, accomplie, consiste en la libération des hommes, la réconciliation avec la nature et la délivrance des puissances du mal et de la mort.

*«Celui qui attend la destruction du monde au nom d'une peur apocalyptique quelle qu'elle soit, renie le créateur du monde. La croyance au Dieu créateur ne s'accorde pas avec l'attente apocalyptique d'une totale annihilatio mundi. Ce qui lui correspond c'est l'attente et l'anticipation active de la transformatio mundi. L'attente de l'annihilatio mundi est comme l'attente vulgaire d'une "fin du monde" d'origine gnostique et non d'origine biblique. Grâce à elle, certains voudraient procurer à Dieu une reconnaissance au détriment du monde. Or l'eschatologie n'est rien d'autre que la foi en la création tournée vers l'avenir. Celui qui croit en Dieu qui a créé l'être à partir du néant croit aussi en Dieu qui ressuscite les morts. C'est pourquoi il espère la nouvelle création du ciel et de la terre. Sa foi lui permet de s'opposer à l'enéantissement même là où à l'échelle humaine il n'y a plus rien à espérer. Son espérance en Dieu l'oblige à être fidèle à la terre.»<sup>46</sup>*

<sup>41</sup> Ibid., p. 121.

<sup>42</sup> Ibid., p. 95.

<sup>43</sup> MOLTSMANN, J., *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, Paris, Cerf, 1970, p. 211 (éd. orig. 1964, trad. F. et J.-P. Thévenaz).

<sup>44</sup> Ibid., p. 17.

<sup>45</sup> Ibid., p. 81. Cette assertion est dirigée contre la métaphore du spectacle utilisée par K. Berth, cf. p. 88-89.

<sup>46</sup> *Dieu dans la création*, op. cit., 1988, p. 128-129.

On trouve sous la plume de C. Link<sup>47</sup> des réflexions similaires : la même critique est adressée à Barth, et à la théologie dialectique en général, d'avoir creusé le fossé entre la théologie et les sciences de la nature et d'avoir réduit celle-ci à n'être que le théâtre de l'histoire du salut. Link récuse également la relation dominant-dominé entre Dieu et la création, entre les êtres humains et la nature, entre l'âme et le corps, entre l'homme et la femme. À l'instar de Moltmann, Link conçoit la création comme un système ouvert<sup>48</sup> et prend en compte sa temporalité : l'ouverture du monde à un futur à la fois historique et eschatologique le constitue comme monde en devenir – une ébauche (*Entwurf*) du règne de Dieu – promis au plein accomplissement (*Vollendung*). Dieu n'abandonnera pas sa création, car il chemine avec elle. Le destin de la création n'est donc pas une annihilation mais une transfiguration. Contrairement à Moltmann, Link n'insiste pas sur la doctrine de la trinité et maintient Dieu comme vis-à-vis du monde (*Gegenüber zur Welt*).

### Remarques

– La question de savoir à quelles conditions l'homme peut adéquatement parler de Dieu ne semble pas préoccuper le théologien de Tübingen : Moltmann parle de Dieu le créateur, de sa liberté, de ses relations internes et de ses relations avec le monde sur le mode de l'analogie. Dieu aurait été soumis à la nécessité de s'autolimiter pour faire place au néant avant de pouvoir procéder à la création. Plus exactement, Dieu n'y était pas contraint, il l'a fait par amour. À l'origine donc, Dieu crée le monde à partir de rien, mais l'acte originel de création ne serait pas à comprendre comme la cause de l'existence du monde. Moltmann a certes annoncé qu'il renonçait à la pensée analytique au profit d'une conception prémoderne de la raison<sup>49</sup>, mais les esprits rompus à la logique aristotélicienne ont bien de la peine à suivre l'argumentation. Malgré tout le respect dû à Moltmann, on peut se demander si cette métaphysique facilite à nos contemporains la compréhension du message biblique.

– La souci d'élaborer une doctrine englobante et non plus disjonctive ou dialectique conduit Moltmann à des raccourcis saisissants : postuler que le *ruah\** vétérotestamentaire (du Ps 104,29-30 par exemple), le Saint-Esprit néotestamentaire (d'Ac 1,28 par exemple) et le plasma quantique des physiciens ont un unique référent, à savoir l'Esprit cosmique, est pour le moins audacieux. Par ailleurs, dire que la création est un système ouvert n'a de sens que si elle présente les caractéristiques et obéit au comportement de tels systèmes. Ce qui vaut pour la biosphère ne s'applique pas automatiquement à la création, puisque Moltmann a pris grand soin de distinguer nature et création. Or celle-ci est finalisée et orientée vers un unique état ultime et définitif, ce qui entre en contradiction avec la définition scientifique d'un système ouvert. Il est délicat de transposer des notions isolées d'un domaine à un autre.

– Sur le plan du dialogue entre science et foi, l'effort de réhabiliter la théologie naturelle sans céder à l'animisme nous paraît prometteur. Nous sommes aussi d'avis que l'eschatologie ne peut écarteler le monde de l'économie du salut, mais celle ne passe pas nécessairement par la réhabilitation des doctrines prémodernes. Le monde n'est pas qu'un décor destiné à la représentation de l'histoire du salut : la scène et le jeu ne sont pas séparables

<sup>47</sup> LINK, Ch., *Schöpfung* [Handbuch Systematischer Theologie, vol 7/1 et 7/2], Gütersloh, Mohn, 1991.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 439-454.

<sup>49</sup> MOLTSMANN, J., *Dieu dans la création*, *op. cit.*, 1988, p. 14.

cer la représentation est unique. «Il n'y a pas d'autres drames pensables dans ce théâtre, pour lesquels la création pourrait servir également de "scène et d'arrière-plan".»<sup>50</sup> Mais surtout, il n'y a pas d'autre théâtre à disposition : le monde terrestre est notre unique patrie. Il faut donc intégrer les données cosmologiques dans l'eschatologie.

Un certain nombre d'assertions font toutefois problème. Moltmann demande de tenir ensemble l'affirmation que «les représentations cosmiques de l'eschatologie chrétienne ne sont pas du tout mythologiques»<sup>51</sup> (contre Bultmann et Käsemann pour une fois réunis !) et l'affirmation que la transfiguration de la création en règne de Dieu n'est pas «une transformation historique des réalités du monde et des hommes marquées par l'absence de Dieu [...]»<sup>52</sup>. Mais il n'y a pas non plus lieu d'attendre une annihilation apocalyptique du monde suivie de sa recréation. Dès lors, comment comprendre ledite transfiguration ? Laissons Moltmann lui-même répondre, puisqu'il a également publié un traité d'eschatologie chrétienne<sup>53</sup>.

## 1.4 Une eschatologie tridimensionnelle

Les scénarios apocalyptiques de la fin n'auraient rien à voir avec l'eschatologie chrétienne, dont l'objet n'est pas la fin mais la recréation de toutes choses. La fin de l'histoire temporelle marque le commencement de l'histoire éternelle de la vie. La vraie création est encore devant nous (p. 12). Les doctrines eschatologiques protestantes modernes ayant mis l'accent avant tout sur le salut individuel, elles ont négligé le salut du corps, de la communauté humaine et du cosmos. C'est pourquoi Moltmann intègre dans sa doctrine la triple perspective d'une eschatologie de l'individu, de l'histoire et de la nature (p. 15). La raison pour laquelle une eschatologie est insuffisante tient à ceci : les hommes ne sont pas seulement des individus pour qui compterait uniquement ce qui concerne leur propre existence. L'homme est en relation non seulement avec lui-même, mais aussi et d'abord avec les autres et avec la nature. Sous peine de sombrer dans le d cisme ou dans le gnosticisme, on ne saurait réduire le salut à la sphère individuelle.

*«L'eschatologie chrétienne enseigne l'espérance non seulement pour l'" me", – c'était l'ancien mot pour "existence" – mais aussi pour le corps, non seulement pour l'individu mais aussi pour la communauté, non seulement pour l' glise mais aussi pour Israël, non seulement pour les hommes mais aussi pour le cosmos. On ne peut déclarer "mythologiques" ces horizons supra-individuels de l'espérance que si l'on ne porte aucun intérêt aux relations auxquelles ils s'étendent. La résignation au soi individuel peut difficilement être qualifiée de chrétienne.»<sup>54</sup>*

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>51</sup> MOLTSMANN, J., *Théologie de l'espérance*, op. cit., 1970, p. 230.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>53</sup> MOLTSMANN, J., *Das Kommen Gottes : christliche Eschatologie*, Gütersloh, Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1995. Les numéros de page cités entre parenthèses dans le paragraphe suivant renvoient à cet ouvrage.

<sup>54</sup> (Trad. personnelle) : «Christliche Eschatologie lehrt nicht nur Hoffnung für die "Seele", das war das frühere Wort für "Existenz", sondern auch für den Leib, nicht nur für den einzelnen, sondern auch für die Gemeinschaft, nicht nur für die Kirche, sondern auch für Israel, nicht nur für die Menschen, sondern auch für den Kosmos. Diese überindividuelle Hoffnungshorizonte kann man nur dann "mythologisch" nennen, wenn man an den Verhältnissen, über die sie gespannt werden, kein Interesse hat. Die Resignation auf das eigene Selbst ist kaum christlich zu nennen.» (*Ibid.*, p. 38)

Les distances que Moltmann prend vis-à-vis de ses prédécesseurs l'incitent à distinguer l'avenir (*adventus*, ce qui adviendra, *was kommt*) du futur (*futurum*, ce qui sera, *was wird*). Cette distinction oblige à envisager une modification du temps, pour passer de la temporalité à l'éternité. Cependant, Moltmann ne présente pas Dieu comme celui qui interrompt le cours du temps, mais comme celui qui transforme l'expérience du temps en faisant toutes choses nouvelles. L'*eschaton* n'est pas le futur du temps, ni l'éternité intemporelle, mais le futur (*Zukunft*), au sens d'arrivée en gloire (*Ankunft*, *παρουσία*) de Dieu (p. 39). Moltmann privilégie donc la catégorie paulinienne du *novum* (nouvelle créature, nouvelle création, nouvelle terre ou nouveaux cieux), qu'il définit comme «l'inattendu, le surprenant», en lien avec la croix et la résurrection du Christ. Le nouvel ordre n'implique pas une destruction de l'ancien état des choses et ne se limite pas non plus à la restauration de l'ordre paradisiaque. C'est une création *ex vetere* (*Aufhebung* et *Neuschaffung*), qui doit conduire progressivement la création à son accomplissement. Se basant sur 1 Co 15,53, Moltmann envisage une continuité entre l'ancien et le nouveau (p. 45-46). Il se demande si cette transfiguration concerne uniquement la forme ou aussi la substance de l'ancienne créature/création (p. 296 ss).

– Sur le plan de l'eschatologie individuelle, il répond en disant que l'identité personnelle n'est pas annihilée par le mort physique. Il va même jusqu'à affirmer que tout ce qui est lié au nom d'un être humain et qui le caractérise sera «conservé» et «transformé» dans la résurrection, y compris l'identité sexuelle, masculine ou féminine (p. 93).

– Au plan de l'eschatologie politique, Moltmann affirme – malgré l'ambivalence des faits – que l'histoire est, dans la perspective chrétienne, orientée au règne de Dieu, qui en constitue la finalité dernière. La théologie ne serait pas une théologie de l'histoire universelle, mais une théologie du combat et de l'espérance (p. 226). Elle n'enseignerait pas que le futur sera meilleur que le passé, comme le firent les idéologies du progrès. Elle ne céderait pas non plus à l'apocalyptique contemporaine en attisant la crainte que le futur sera pire que le passé. Elle opposerait à l'ordre historique présent le règne de Dieu comme contre-modèle de société (*Kontrastgesellschaft*). Moltmann a exposé dans sa *Théologie de l'espérance* ce qu'il entend concrètement par là. Pour l'avancement du règne de Dieu, Moltmann compte sur la coopération de l'agir humain et de la providence divine. La doctrine de l'espérance ne garentit nullement une fin heureuse de l'histoire. Or, il n'y a pas d'espérance sans peur, qui en est le revers. Cela conduit notre théologien à valoriser positivement la peur, car la peur réveille et tient en éveil : «La peur rend l'espérance intelligente.», et il se réfère à Kierkegaard pour ce propos (p. 261).

– Dans la perspective d'une eschatologie cosmique, Moltmann affirme à plusieurs reprises que le salut de l'homme ne va pas sans le salut de la création tout entière, car le cosmos est la condition d'existence de notre monde humain. Et Moltmann reste parfaitement conséquent lorsqu'il en déduit que l'accès à la vie éternelle passe par «la modification des conditions cosmiques de la vie» : «les conditions substantielles de l'être au monde créatural lui-même devront changer.»<sup>55</sup>. Sous l'action de l'Esprit, le monde deviendra la demeure de Dieu qui régnera sur son peuple; et la création connaîtra le sabbat (p. 293). Ce sera «la fête de la joie éternelle», la communion de toutes les créatures dans la louange (p. 365).

<sup>55</sup> (Trad. personnelle) : «Es kann kein ewiges Leben für Menschen geben ohne die Veränderung der kosmischen Lebensbedingungen.» (*Ibid.*, p. 286); «Die substantiellen Bedingungen geschöpflichen Daseins selbst müssen verändert werden.» (*Ibid.*, p. 299)

## Remarques

Moltmann insiste sur la permanence de la personne au delà de la mort, sur la résurrection des corps et sur la transfiguration de la création. Le salut et la vie éternelle n'étant pas réservés aux seuls humains, il risque d'y avoir beaucoup de monde à caser sur la surface de la planète, à la fin des temps. On estime en effet que plus de 99% des espèces connues sont déjà éteintes. Et comment faire pour nourrir toutes ces bouches supplémentaires, d'autant que – l'harmonie et la paix régnant sur terre – on aura cessé de se manger les uns les autres ? Dans son immense sagesse, Dieu a certainement dû prévoir des solutions à ces questions basement matérielles. Néanmoins, nous espérons fermement ne pas ressusciter aux pieds d'un *tyrannosaurus rex* ! Ces considérations seraient-elles déplacées, sous prétexte que les lois de la nature cessent de s'appliquer lorsqu'il est question de création ? Mais si l'on prend au sérieux la corporéité et la résurrection des morts, ne faut-il pas en tirer toutes les conséquences ?

L'eschatologie de Moltmann envisage une transformation des conditions de la vie, non seulement individuelle et sociale, mais aussi cosmique, pour aboutir à l'harmonie universelle sans passer par une bifurcation apocalyptique : il y aura une certaine continuité entre l'ancien et le nouveau, entre le temps et l'éternité, entre le vie présente et la vie éternelle. Est-ce à dire que l'ancien monde disparaîtra progressivement car l'Esprit divin travaille le cosmos et le fait évoluer vers son épanouissement ? C'est ce que nous avons cru comprendre à la lecture de Moltmann. Toutes les hypothèses sont certes envisageables à la lumière de la foi, mais le réel résiste : à vues humaines, la progression vers l'harmonie espérée reste imperceptible. Depuis deux mille ans, la révélation chrétienne ne semble pas avoir eu le moindre effet sur la loi de prédation qui régit la vie biologique : le lion continue à dévorer la gazelle. Dans le domaine des affaires humaines, on ne détecte guère d'amélioration<sup>56</sup> : dans le premier monde, les chômeurs, les sidéens et les sans-abri ont pris le relèvement des pauvres, des lépreux et des veuves d'autrefois. Dans le deuxième monde s'affrontent des puissances qui n'ont rien à envier à la Rome ou à la Babylone antiques. Dans le tiers monde, les tyrans locaux ont pris la place des anciens colons. Quels signes pourrait-on bien montrer à l'appui d'une transfiguration du monde par l'Esprit ? La doctrine du salut cosmique se heurte à l'évidence du sens commun et à l'expérience intersubjective. Il faut avoir de très sérieuses motivations pour maintenir une doctrine qui va à l'encontre de la raison. Moltmann a besoin d'une doctrine de salut cosmique pour fonder l'espérance et servir de base à une éthique supra-individuelle, qui engage au respect de la création tout entière. Une doctrine a certes pour fonction d'orienter et d'éclairer la pratique, mais celle-ci ne se déduit pas simplement de celle-là. À notre avis, il n'est pas

---

<sup>56</sup> Cette affirmation doit être nuancée. Il n'y a guère d'amélioration sur le plan des relations entre nations ou ethnies. En revanche, il y a eu, progrès au niveau juridique et social : en principe, l'esclavage a été définitivement aboli, même s'il se pratique toujours; dans les pays démocratiques, les êtres humains sont en principe égaux devant la loi, les enfants sont scolarisés et la solidarité avec les plus démunis a été institutionnalisée. Grâce aux progrès de la médecine, l'espérance de vie a doublé depuis la Renaissance. En fournissant les moyens d'une contraception efficace et des machines allégeant le travail ménager, la science et la technique ont été le principal facteur de la libération des femmes. Ce n'est pas parce que l'idéologie du progrès est aujourd'hui décriée que ces conquêtes seraient méprisables. D'ailleurs qui voudrait se faire opérer sans anesthésie et qui se passerait d'électricité ? Il y a du progrès par rapport au Moyen Âge ou aux pays qui n'ont pas franchi le cap de la modernité. Mais les acquis juridiques ou sociaux ne sont pas forcément définitifs, et il suffit d'ouvrir le journal ou de regarder les reportages télévisés pour s'apercevoir qu'on est loin de l'harmonie universelle.

indispensable de fonder la responsabilité de l'homme envers la nature sur une théorie du salut cosmique. Nous reviendrons sur la question du salut dans la conclusion.

### 1.5 Le cri de la terre

La crise écologique a ébranlé la confiance des sociétés occidentales en l'avenir. Révélant les apories du système des valeurs et des idéaux modernes, elle a provoqué une vaste remise en question des pratiques et des théories scientifiques, économiques, sociales, politiques. Dans tous les domaines, l'attitude de l'être humain face au monde fait l'objet d'un procès global, dont les déprédations causées à l'environnement ne représentent que l'un des chefs d'accusation. L'instruction de l'affaire se développe sur des fronts très divers, allant de la recherche des causes du mal à l'établissement d'un diagnostic et à la prescription de remèdes.

Depuis l'intervention remarquée de L. White en 1966<sup>57</sup>, invoquer la responsabilité du christianisme dans l'exploitation et le saccage de la nature fait partie des lieux communs. Les principaux griefs adressés à la tradition judéo-chrétienne sont l'anthropocentrisme et la désacralisation de la nature. Le premier est directement rapporté au *dominium terrae* (Gn 1,27-28) et le second procède du principe de l'*imago Dei*, qui instaure l'homme comme représentant terrestre de Dieu. Si les uns incriminent la Bible elle-même ou une lecture fautive des textes bibliques, d'autres font de la science expérimentale et de ses avatars les enfants légitimes du christianisme occidental; enfin, certains inclinent à penser que nos déboires sont dus à l'athéisme et au rejet des valeurs chrétiennes traditionnelles par la modernité. À un titre ou à un autre, le christianisme est impliqué dans le débat (voir l'encadré de la page suivante).

<sup>57</sup> WHITE, L., «The Historic Roots of Our Ecological Crisis», *Science*, 1967/155, p. 1203-1207.

«Le christianisme a transmis à ses héritiers historiques une conviction peut-être mortelle : la conviction d'un avenir brillamment agencé, d'une Nouvelle Jérusalem qui nous attend quoi que nous fassions, que ce soit par la marche de l'histoire du salut ou par le mouvement mécanique du pendule historico-matérialiste.»<sup>58</sup>

C. Amery

«La connaissance objective sans cesse croissante des lois naturelles et la prétention subjective à la souveraineté issue de l'anthropocentrisme chrétien forment ensemble, et sous une forme de plus en plus sécularisée, un explosif meurtrier [...]; si les sciences de la nature détrônent objectivement l'homme, elles sont néanmoins transformées, par la prétention subjective à la souveraineté d'un christianisme sécularisé, en un instrument de pouvoir permettant de rétablir, ou plutôt d'instaurer pour la première fois l'hégémonie effectivement sur la nature.»<sup>59</sup>

E. Drawermann

«De plus, le christianisme a dédivinisé la nature et a opéré une désacralisation ou un "désenchantement" du monde. L'affirmation de la Seigneurie du Christ sur toutes les réalités créées a banni les dieux, les démons, les nymphes, les elfes et les sylphes, et elle n'a gardé des nains que le kitsch de jardinier. Il n'y a plus ni arbre tabou ni animal sacré. La nature, œuvre et domaine du Dieu Sauveur, devient miroir de sa grandeur, don généreusement offert à la connaissance et au travail de l'homme. [...] La compréhension remplace l'appréhension. Et dans la mesure où s'évanouit la crainte de léser les prérogatives des dieux et de s'attirer leur vengeance, la transformation de la nature par le travail se trouve encouragée.»<sup>60</sup>

O. Schäfer-Guignier

«Le monde décrit par la physique classique n'est pas le monde de la Genèse, [...] au sein duquel sa Providence ne cesse d'agir et de provoquer l'homme à une histoire où se joue son salut. Au contraire, nous le verrons, c'est un monde atemporel, qui, s'il a été créé, a dû l'être d'un seul coup, comme un ingénieur construit un automate qu'il laisse ensuite fonctionner. En ce sens, il faut dire que la physique s'est constituée aussi bien contre la religion que contre les philosophies traditionnelles. Et pourtant, un dieu chrétien fut bel et bien appelé à garantir l'intelligibilité du monde, en une rencontre qui n'eut rien d'innocent. Nous pouvons même supposer qu'il y eut en quelque sorte une "convergence" entre l'intérêt de théologiens pour qui le monde devait, par sa soumission totale, manifester la toute-puissance de Dieu, et celui de physiciens à la recherche d'un monde de processus mathématisables.»<sup>61</sup>

I. Prigogine et I. Stengers

«L'athéisme ne conduit pas nécessairement à l'irresponsabilité éthique (ce serait de la piètre apologétique de le penser). Mais il faut bien reconnaître que l'absence d'une foi cohérente au Dieu Créateur explique, pour une part importante, l'usage irresponsable de la science et de la technique qui a conduit à la si grave détérioration écologique que l'humanité doit désormais affronter.»<sup>62</sup>

R. Coste

<sup>58</sup> AMERY, C., *Das Ende der Vorsehung: die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1982, p. 122.

<sup>59</sup> DREWERMANN, E., *Le progrès meurtrier*, Paris, Stock, 1993, p. 64 (éd. orig. 1981, trad. S. Kaempfer).

<sup>60</sup> SCHÄFER-GUIGNIER, O., *Et demain la terre... Christianisme et écologie*, Genève, Labor et Fides, 1990, 1990, p. 22.

<sup>61</sup> PRIGOGINE, I. et STENGERS, I., *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1979, p. 87-88.

<sup>62</sup> COSTE, R., *Dieu et l'écologie*, Paris, Éd. de l'Atelier, 1994, p. 52.

### 1.5.1 L'anthropocentrisme judéo-chrétien

Les théologiens et les théologiennes ont entendu ces critiques et réexaminé les textes controversés. L'interprétation du *dominium terrae* est devenu un passage obligé, et la littérature sur ce sujet foisonne. Très schématiquement, on distingue deux types de positions :

- La première consiste à mettre l'accent sur la compréhension du *dominium terrae* comme tâche de gérance, au sens de diaconie<sup>63</sup> (*Fürsorge*) confiée à l'homme qui doit en répondre devant Dieu. Le texte n'autoriserait pas à faire de l'homme un « maître et possesseur de la nature ». Cela ne dispense pas pour autant l'humanité d'avoir failli à sa tâche. La critique est reçue, mais elle n'entame pas l'Écriture elle-même. Cette interprétation prévaut chez les théologiens européens, en particulier dans les cercles académiques.
- La seconde, plus radicale, remet en cause l'image de Dieu et de l'homme encodée dans les textes bibliques. Ceux-ci émanent d'une société patriarcale et androcentrique. La dépréciation des cultes de fertilité et l'oblitération des traits féminins de la divinité auraient conduit à mettre en place une structure de domination de Dieu sur l'être humain, de l'homme sur la nature et sur la femme, de l'esprit sur le corps.

*« Pour le christianisme, la nature est un temple païen à ignorer sinon à détruire, par tous ceux qui entrent ou prêchent dans une église chrétienne. Elle est subordonnée à un Dieu "mâle", qui "tyrannise" la création, "donne des ordres" aux étoiles dans leur course, fait surgir "l'ordre" du chaos par son pouvoir créateur, et "ordonne" à l'homme de soumettre la terre. Sa Seigneurie définit sa relation avec la nature et avec nous. »<sup>64</sup>*

Cette interprétation, élaborée à l'origine dans le cadre des théologies féministes (dont certaines remettent en cause la clôture du canon et l'exégèse historico-critique), entend promouvoir l'image d'un Dieu à la fois père et mère (*Heilige Geistin*), le respect de la Terre-mère nourricière<sup>65</sup> qui est aussi le « corps de Dieu »<sup>66</sup>, le souci de la paix et de la qualité de la vie. En liant leur cause à celle de la terre maltraitée, les théologiennes féministes ont trouvé un écho favorable chez de nombreux théologiens sensibles à la crise écologique.

Les deux types d'interprétation susmentionnés ne s'opposent pas; ils témoignent tous deux d'une prise au sérieux des critiques adressées à la tradition religieuse occidentale.

<sup>63</sup> Le terme diaconie, appliqué à la création, vient de l'Église luthérienne du Württemberg; cf. SCHÄFER-GUIGNIER, O., *op. cit.*, 1990, p. 82.

<sup>64</sup> PRIMAVESI, A., *From Apocalypse to Genesis. Ecology, Feminism and Christianity*, Tunbridge Wells, Burns & Oates, 1991, p. 173. (Trad. personnelle): « Nature is a pagan temple for Christianity, to be ignored if not destroyed by all who enter or preach in a Christian church. It is subordinated to a "male" God who "lords" it over creation, "orders" the stars in their courses, brings "order" out of chaos with his creative power, and "orders" man to subdue the earth. His Lordship defines his relationship with Nature and with us. »

<sup>65</sup> On trouvera un bon aperçu de cette nouvelle sensibilité œcuménique et pluriculturelle dans l'article de MOLTSMANN, E., « Rückkehr zur Erde », *Evangelische Theologie*, 1993/5, p. 406-420.

<sup>66</sup> « Corps de Dieu » n'est pas à comprendre comme « émanation » mais de manière métaphorique, comme l'explique par exemple MCFAGUE, S., dans « Imaging a Theology of Nature : The World as God's Body », in BIRCH, C., EAKIN, W. et McDANIEL, J.B. (éds), *Liberating Life. Contemporary Approaches to Ecological Theology*, New York, Orbis Books, 1990, p. 221-228.

Le cri de la terre s'élève également du sein des peuples opprimés de l'hémisphère sud : la destruction du milieu de vie engendre la misère et réciproquement. Pour Ch. Uehlinger, qui fait référence à la situation des paysans haïtiens, «les pauvres, souvent, participent eux-mêmes à la destruction de la terre et sont profondément imbriqués – comme acteurs et victimes – dans les "structures de péché"»<sup>67</sup>. Le désastre écologique fait nombre avec le péché social, aujourd'hui comme autrefois (cf. Es 24,3b-6; Jr 5,22-29; Os 4,1-3; Am 8,4-8). Uehlinger voit dans Gn 1 le reflet de l'idéologie royale de l'Ancien Orient, légitimant l'utilisation de la force pour limiter la violence : il n'est pas possible de pacifier totalement Gn 1,26-28. Ce texte est donc provocant dans notre contexte, en raison de son «anthropocentrisme fondamental». Il convient de le relativiser en considérant d'autres textes, tels Ps 104 ou Jb 38-39.

*«Une théologie de la création, qui aujourd'hui encore s'en tient unilatéralement au dominium terrae et au paradigme de la responsabilité s'y rattachant, se livre à un idéalisme illusoire et finalement irresponsable. La technologie moderne a envahi depuis longtemps ces domaines expérimentaux où les hommes ne peuvent plus mesurer les conséquences de leurs attaques contre l'ordre de la nature. Dans cette situation, un commerce responsable avec l'environnement naturel ne peut être exigé que sous forme d'appel, mais dans les faits l'exigence ne peut guère être honorée. Même si l'on veut aujourd'hui se dévouer totalement à la protection de la nature pour la survie de l'humanité, on n'est pas sûr de ne pas contribuer à sa destruction.*

*Face à cette situation, une théologie de la création, soucieuse du contexte, a besoin dans les pays du Nord, d'une part, d'être critique face à la tyrannie écologique et, d'autre part, elle a besoin de façon urgente et claire de perspectives non anthropocentriques qui présentent une éthique de restriction ou de refus.*

*[...] Les théologues et les théologiens de la libération gardent à juste titre une distance critique face aux essais théologiques sur la création, quand ceux-ci prônent l'abandon de modèles de pensée anthropocentriques sans défendre en même temps énergiquement le droit des pauvres à la vie et sans dire clairement qu'ils visent en premier lieu l'abus impérialiste et patriarcal de l'anthropocentrisme.»<sup>68</sup>*

L. Boff va dans le même sens : la lutte contre la pauvreté et celle pour le protection de la nature ressortissent au même combat, pour autant que celle-ci dénonce clairement les mécanismes de l'oppression<sup>69</sup>. Le souci écologique est aujourd'hui partagé aussi bien par les théologies sud-américaines de la libération que par les théologiens du *Process*<sup>70</sup> et les théologues féministes. Dans les milieux anglo-saxons, on parle volontiers d'*ecological theology* et même d'*Ecochristianism*. L'accent mis sur l'engagement s'accompagne d'un renouveau spirituel<sup>71</sup> qui s'inspire à la fois des mystiques médiévaux (Hildegard von Bingen, François d'Assise ou Julian of Norwich) et des cosmologies scientifiques dérivées de la mécanique quantique (Capra, Bohm, Cassé), ainsi que de l'hypothèse «Gaïa» (Lovelock).

<sup>67</sup> UEHLINGER, Ch., «Le cri de la terre ? Perspectives bibliques sur le thème "Écologie et Violence"», *Concilium*, 1995/261, p. 60).

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>69</sup> BOFF, L., «La théologie de la libération et l'écologie. Alternative, confrontation ou complémentarité ?», *Concilium*, 1995/261, p. 89-101.

<sup>70</sup> DALY, H.E. et COBE, J.B., *For the Common Good : Redirecting the Economy Toward Community, the Environment, and a Sustainable Future*, London, Green point, 1990.

<sup>71</sup> ESQUIVEL, J., «La spiritualité de la terre», *Concilium*, 1995/261, p. 77-88. BOFF, L., «Ökologie und Spiritualität : Kosmische Mystik», *Evangelische Theologie*, 1993/5, p. 438-451.

## 1.5.2 La désacralisation du monde

Alors que les uns stigmatisent l'anthropocentrisme occidental, d'autres s'en prennent à la dédivinisation de la nature, que la tradition judéo-chrétienne est censée avoir favorisée. Les causes de la sécularisation sont fort complexes et la littérature ne manque pas non plus à ce sujet. L'émancipation de la raison vis-à-vis de la tutelle religieuse a certainement joué un rôle majeur dans ce processus. Ce qui est sûr, c'est que l'Église catholique peut être d'emblée disculpée, même si elle a fourni nombre de sevents à la science : ses autorités successives n'ont cessé – à quelques très rares exceptions près – de récuser les découvertes scientifiques, de s'opposer à l'idéologie du progrès et à la modernité. C'est donc sur le protestantisme que se sont portés les soupçons d'avoir donné libre cours à l'exploitation forcée des hommes et de la nature.

*« Sous la forme habituelle, cette affirmation se double d'une vague référence à Max Weber et à l'éthique protestante, assortie de mots très durs à l'endroit des puritains, pour s'achever par des blâmes sur cette origine, considérée comme une attitude arrogante, égoïste, capitaliste, spoliatrice et sans pitié pour le monde naturel. Exposé avec plus de calme et plus de fidélité à Weber, l'argument se résume dans le fait que la doctrine calviniste de la vocation de l'homme à servir Dieu dans son travail quotidien est devenue, dans le puritanisme postérieur, le soutien de l'éthique du travail, de la frugalité et de l'assiduité, favorisant l'idée que le succès terrestre était le signe d'une élection divine. »<sup>72</sup>*

La thèse de la démythologisation ou désacralisation du monde à l'instigation du christianisme commence à être battue en brèche.

*« La désacralisation du monde opérée par le christianisme, en libérant la matière des forces occultes, aurait rendu possible son étude objective. C'est là une illusion. [...] Certaines études récentes d'histoire des sciences tendraient même à montrer l'inverse, c'est-à-dire que le christianisme a réintroduit dans le monde des forces vitales alors que la science gréco-romaine était parvenue à un point de quasi laïcisation. »<sup>73</sup>*

L'exemple de Geminus de Rhodes<sup>74</sup> suggère qu'une science indépendante de la religion et excluant les explications finalistes était florissante au I<sup>er</sup> siècle avant J.C. De là à penser que le christianisme a freiné le développement des sciences de la nature, et que celles-ci se sont développées malgré lui plutôt que grâce à lui, il n'y a qu'un pas; mais dans l'ensemble, les historiens actuels hésitent à le franchir, car les interactions entre les sciences et la religion sont délicates à déterminer. Il n'est pas question de distribuer hâtivement les responsabilités et de prendre parti sur cette question sans en découdre sérieusement avec l'historiographie. Toujours est-il que les critiques suscitées par la crise écologique à l'égard de la tradition judéo-chrétienne n'ont pas laissé les théologiens indifférents : leur effort de relecture du passé et de la référence scripturaire concerne tous les domaines de la théologie et de la vie chrétienne.

<sup>72</sup> DERR, T.S., *Écologie et libération humaine*, Genève, Labor et Fides, 1974, p. 38 (éd. orig. 1973, trad. E. de Peyer).

<sup>73</sup> MINOIS, G., *L'Église et la science. Histoire d'un malentendu*, tome 2, Paris, Fayard, 1991, p. 21-22.

<sup>74</sup> THULLIER, P., « Gémios et la mécanisation du cosmos », *La Recherche*, 1977/77, p. 352-361.

## Bilan intermédiaire

Le choix effectué parmi les auteurs contemporains ne se prétend pas représentatif de toutes les tendances actuelles de la théologie systématique. Par conséquent, les conclusions qui suivent ne valent que pour les doctrines examinées et celles qui s'y apparentent.

– Au plan *biblique*, l'attention se porte sur les textes vétérotestamentaires de la sagesse juive, plutôt que sur la tradition prophétique ou apocalyptique, ainsi que sur les textes néotestamentaires relatifs à la dimension cosmique plutôt qu'individuelle du salut.

– Au plan *théologique*, l'effort consiste à reformuler les doctrines de la création en tenant compte des nouveaux paradigmes scientifiques et en attribuant davantage d'importance à la création continue qu'à la création originelle. Cela passe notamment par la substitution d'un Dieu trinitaire et immanent au Dieu Tout-Autre, monarque absolu et purement transcendant. Il s'agit d'accorder autant de poids au Christ *Cosmocrator* qu'au Crucifié de l'histoire et de considérer le monde comme créé, conservé, régénéré par l'Esprit saint.

– Au plan *anthropologique*, on note la volonté de réintégrer l'homme dans l'ordre de la création : l'accent mis sur la corporéité, la chair, la sensibilité et l'affectivité en témoigne. La séparation entre l'homme et le reste des créatures est jugée obsolète<sup>75</sup>.

– Au plan *éthique*, l'homme est investi d'une nouvelle responsabilité face à la crise des valeurs traditionnelles : celle d'être le gérant de la création et de veiller à la survie de la biosphère. Cela découle directement de la place accordée à la cosmologie dans la sotériologie.

Certains systématiciens contemporains (J. Moltmann, Ch. Link, M. Welker<sup>76</sup>, entre autres) nous invitent à considérer la création comme un système ouvert. Mais à la différence des systèmes décrits par les physiciens, la création apparaît comme un processus dont la fin (au sens d'état final) est programmée dès l'origine (la création orientée au sabbat, promise à la plénitude, destinée à la gloire de Dieu). Il est réjouissant que des théologiens intègrent les nouveaux paradigmes scientifiques dans leurs doctrines et qu'ils contribuent à réduire l'écart entre la culture profane et la culture sacrée en parlant, eux aussi, la *koiné\** contemporaine. Dans la mesure où la tâche de la théologie systématique consiste à articuler les croyances en un système cohérent, il n'est pas étonnant que la pensée systémique, holiste, trouve des oreilles bienveillantes chez les systématiciens, d'autant qu'elle croise et par là conforte leur critique de toutes les

<sup>75</sup> Et pourtant c'est à l'homme qu'il incombe de prendre en main l'avenir de l'univers : « Toute distinction rigoureuse établie entre création humaine et non humaine en termes de salut, de glorification, d'espérance eschatologique induit partiellement en erreur. Tout a été créé et tout aspire à son accomplissement en Dieu. L'humanité elle-même n'est pas isolée du reste de la création, mais elle est, pour ainsi dire, le produit du désir de l'univers. Les 15 milliards de patiente préparation, d'attente persévérante, de complexification et de diversification ont créé d'abondantes et fécondes manifestations de vie jusqu'à l'apparition finale de l'humanité, conscience de l'univers. Avec ces débuts, l'univers faisait l'expérience d'un type de mutation jamais apparu dans son histoire, c'est-à-dire le développement d'une force consciente, libre et puissante qui prendrait effectivement en main l'avenir de cet univers, dont elle avait surgi. La liberté de l'humanité offre soit la possibilité d'une libération pleine d'espérance soit l'oppression d'un asservissement pour elle-même et pour le reste de l'univers. » (MCCARTHY, J., « Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie », *Nouvelle Revue Théologique* 1994/116, p. 44). L'anthropocentrisme, que l'on avait mis à la porte, revient au galop !

<sup>76</sup> WELKER, M., *Schöpfung und Wirklichkeit*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1995, p. 27-29.

formes de réductionnisme – du biblicisme et de l'historicisme au repli sur l'intériorité de l'individu. Le temps des oppositions tranchées et du conflit des interprétations a fait place, comme en informatique, à la compatibilité maximale. Voici venu le temps de la réconciliation avec la nature et avec la religion. L'ère de Barth et de Bultmann, d'Einstein et de Monod semble effectivement révolue.

Barth considérait l'Église comme le lieu d'élaboration de la théologie. Voyons donc ce que les Églises chrétiennes proposent en matière d'eschatologie.

## II. LE MESSAGE DES ÉGLISES

Quelles formes revêt aujourd'hui l'attente eschatologique dans les Églises et les communautés chrétiennes ? Quels sont les scénarios de la fin qui ont cours et quels sont les promesses de salut et les encouragements proposés aux fidèles ?

Tenter de répondre à ces questions exige de prendre acte de la multitude des instances qui se réclament de l'héritage judéo-chrétien, des Églises traditionnellement reconnues aux sectes les plus visibles, sans oublier l'acculturation du christianisme dans les nouveaux mouvements religieux syncrétistes (*New Age*). Même s'il n'y a pas autant de types de discours eschatologiques que de chapelles, la tâche encyclopédique qui consisterait à les répertorier et à les comparer excède largement les possibilités d'investigation dont nous disposons dans le cadre de cette étude. À la diversité des voix et des traditions s'ajoute, pour chacune d'elles, le problème de savoir ce qu'il convient de considérer comme source d'information. En effet : pour apprécier ce que les Églises ou leurs équivalents offrent en matière d'eschatologie, il faudrait examiner le contenu des catéchismes, des prédications et de la formation destinée aux adultes. N'ayant pas les moyens de procéder à une telle enquête, nous avons effectué un sondage dans la littérature que les Églises et les communautés religieuses destinent au grand public. Nous tenons ces publications pour révélatrices du message que les communautés religieuses adressent aux hommes d'aujourd'hui. Les perspectives qui s'en dégagent ne reflètent donc qu'une des facettes de l'eschatologie chrétienne.

Malgré les restrictions mentionnées, la divergence des perspectives eschatologiques apparaît clairement. Les attentes repérées ne se laissent réduire ni à un dénominateur spirituel commun ni à une dialectique entre un « déjà » et un « pas encore ». Quelques exemples permettront d'illustrer ce propos.

### 2.1 L'apocalyptique des marges

En marge des Églises multitudinistes évoluent de très nombreux mouvements dissidents, dont certains ont déjà une longue existence et dont quelques-uns manifestent une forte propension pour l'apocalyptique. C'est notamment le cas de l'Église Adventiste, des Témoins de Jéhovah, de l'Église Néopostolique ou de l'Église baptiste.

#### 2.1.1 Les communautés dissidentes du protestantisme

L'Église Adventiste se constitua autour du baptiste américain William Miller (1782-1849), qui annonça la fin du monde pour 1843. Suite au démenti de cette prédiction, la communauté se divisa en plusieurs mouvements, dont les **Adventistes du Septième Jour**<sup>77</sup> représentent aujourd'hui la branche la plus répandue, avec plus de quatre millions d'adeptes. La particularité de cette dénomination tient au rôle normatif que jouent les révélations de la prophétesse Ellen Gould White (1827-1915) dans l'interprétation de l'Écriture.

<sup>77</sup> Ainsi nommés car ils respectent le sabbat.

Du point de vue eschatologique, l'Église du Septième Jour attend la parousie du Christ, qui inaugurerait son règne millénaire. Dans le journal adventiste *Signes des temps*, on peut lire le commentaire suivant d'Ac 1,11 :

*«Le Seigneur vient ! Comme l'éclair resplendit d'orient en occident, le Fils de l'homme resplendit. Voyez-vous à l'horizon cette petite nuée qui devient lumineuse à mesure qu'elle s'approche de la terre ? Déjà les yeux sont éblouis par ce brasier de feu, les cieux n'apparaissent plus, elle est comme l'éclat de la lumière. Les rachetés ont reconnu là le signe du Fils de l'homme. Il arrive, environné de ses myriades. [...] C'est le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs. Du coup les visages sont devenus pâles. Les cœurs sont ébattus, les genoux chancellent. Certains sombrent dans les terreurs du désespoir éternel. Les bruits de la guerre ont cessé, les mitrailleuses se sont tues. Les armées du monde entier, rassemblées pour un dernier combat, s'arrêtent, sidérées. Un casque, désormais inutile, roule au bas d'un rocher. On n'entend que des cris, des sanglots, des lamentations. Les moqueurs ne ricanent plus. La soldatesque, les bourreaux, avec les Pilate, les Caïphe, les Hérode de tous les temps, ceux qui ont crucifié le Fils de l'homme, ceux qui l'ont frappé, bafoué, raillé, insulté, giflé, cloué, percé, tous ces horribles figurants d'un calvaire séculaire tremblent devant son regard, deviennent fous de terreur [suivent la citation d'Ap 6, 16-17 et des exhortations à veiller]. Peut-être que, comme les jeunes filles de la parabole, nous nous sommes endormis... Mais pourtant, ce règne est proche, à la porte : la fin des temps, nous y sommes. L'apocalypse, c'est demain, peut-être aujourd'hui !»<sup>79</sup>*

E. White donne davantage de détails sur la fin des temps : pendant mille ans, Satan sera réduit à l'impuissance. C'est le temps où Christ régnera au ciel avec les élus. Son règne s'écoulera entre la première résurrection (celle des justes) et la seconde résurrection (celle de tous les autres morts, Ap 20,5). Ensuite, la nouvelle Jérusalem descendra du ciel et le Seigneur arrivera avec *«la multitude des rachetés et un cortège d'êtres angéliques»*. Après la lutte finale entre Satan et les forces divines, le Fils de Dieu rendra le jugement dernier<sup>79</sup>. La copie est conforme à l'Apocalypse de Jean.

Charles T. Russel (1852-1916) fonda en 1871 le mouvement des Étudiants de la Bible, que son successeur, Joseph Rutherford, transforma en **Témoins de Jéhovah**. Directement inspirée de la Bible, leur doctrine eschatologique prévoit l'instauration du paradis terrestre, suite à la victoire des forces divines sur les forces de Satan. La disparition de l'ancien ciel et de l'ancienne terre marquera cette victoire. Les morts ressusciteront et Christ régnera pendant mille ans : *«Quiconque refusera de s'adapter au climat de justice qui prévaudra sur cette nouvelle terre ne restera pas en vie pour polluer, détruire la faune et la flore, briser la paix ou s'opposer au culte de Jéhovah Dieu.»<sup>80</sup>* L'anéantissement de l'ancien monde, annoncé successivement pour 1874, 1914, 1925, 1975 et 1994, n'a pas eu lieu, mais cela n'a pas sensiblement modifié les convictions du mouvement.

<sup>78</sup>HUGEDÉ, N., «Le Christ revient», *Signes des temps*, septembre 1990 (numéro spécial), p. 42-46.

<sup>79</sup>WHITE, E., *La tragédie des siècles*, Dammarié les Lys, Vie & Santé, 1992, p. 709-737.

<sup>80</sup>C'est nous qui soulignons la connotation écologique de ce passage tiré de «Les jours du satanisme sont comptés», *Réveillez-vous*, 22 septembre 1994, p. 11. Cet article résume en quatre pages l'enseignement eschatologique des Témoins de Jéhovah, avec plus de 30 textes bibliques à l'appui.



## “Dans un lieu après l'autre, des pestes”

SELON des paroles consignées en Luc 21:11, l'un des éléments du signe des derniers jours devait être une augmentation des pestes. En Révélation [ou Apocalypse] 6:8, celles-ci sont préfigurées par la course d'un cheval blême, le quatrième cheval du chapitre 6 de la Révélation. Dans le *Star-Ledger* (Newark, États-Unis) du 25 février 1994, le chroniqueur Lawrence Hall présente les grandes lignes d'un récent ouvrage d'Andrew Nikiforuk: *Le quatrième cavalier: petit historique des épidémies, de la famine et d'autres fléaux* (angl.). Extraits:

“En ces temps effroyables, le quatrième cavalier de l'Apocalypse galope à bride abattue. Malgré les progrès remarquables de la science et des moyens techniques sans précédent, l'humanité est menacée de bien des manières. Beaucoup d'antibiotiques autrefois tenus pour des remèdes miracle ne sont plus efficaces contre les germes résistants d'aujourd'hui. (...)

“Bien que (...) les médicaments et les vaccins puissent créer une impression de compétence, les pestes continueront de rappeler aux masses que la plus jeune des sciences [la médecine] n'est pas encore devenue adulte.” (...) Sans vouloir vous faire peur, la métaphore du quatrième cavalier relève

pleinement de la réalité. La tuberculose est en recrudescence, et le virus du sida continue de faucher des milliers de personnes chaque année dans le monde (...). D'autres maladies, telles que la typhoïde, la diphtérie, le choléra, le charbon et le paludisme, font peser une lourde menace — à la grande consternation de la profession médicale et du public. (...)

“Chaque période importante de l'Histoire a engendré des maladies nouvelles. (...) La Renaissance a vu l'apparition de la syphilis, Christophe Colomb a porté la variole aux Amériques, et nous sommes aujourd'hui menacés par le sida. (...) De nouveaux fléaux et épidémies se déclarent tandis que l'humanité semble perdre sa guerre contre les microbes. (...) Un nombre croissant de personnes n'ont plus de défenses immunitaires.” M. Nikiforuk ajoute: “L'un des grands mensonges du xx<sup>e</sup> siècle [est] de prétendre que les antibiotiques, les vaccins et les médecins nous ont sauvés des pestes. (...)

“Queis que soient nos efforts, nous ne pourrons vaincre les germes résistants, soudoyer le cavalier de l'Apocalypse ni ignorer la présence immuable des pestes dans l'Histoire.”

Réveillez-vous! — 22 septembre 1994

Fig. 55 : *Réveillez-vous !*, 22 septembre 1994, p. 31  
(Journal des Témoins de Jéhova)

**L'Église Néopostolique** est née en 1835 dans le sillage du mouvement du Réveil, à l'instigation du banquier Drummond (1786-1860). Il s'agissait de préparer le retour du Christ en restaurant l'unité de l'Église. La confession de foi de ce mouvement affirme que Jésus va réapparaître aussi sûrement qu'il est monté au ciel; qu'il reviendra régner en qualité de prêtre-roi; que le millénium de paix se terminera par la deuxième résurrection des morts, en vue du jugement dernier. En attendant, les fidèles ont pour mission de communiquer l'Évangile aux nations; ensuite, le Fils remettra tout au Père.

**L'Église baptiste** d'Ukraine a prophétisé la fin du monde suite à la catastrophe de Tchernobyl. Il est question dans l'Apocalypse (8,10-11) d'un astre nommé *Absinthe*: cet astre tombe du ciel et rend amère l'eau des fleuves et des sources, entraînant de nombreuses morts. En ukrainien, «chernobyl» signifie «absinthe» et cela aurait suggéré un rapprochement entre l'astre biblique et l'énergie nucléaire.

*«La crise écologique est perçue avant tout comme une crise spirituelle. L'homme a péché envers la nature et ce n'est que par un retour à l'ordre moral que la situation écologique saurait s'améliorer.»<sup>81</sup>*

Ces exemples sont représentatifs de la conception apocalyptique traditionnellement dominante aux marges du christianisme. On y retrouve l'accroissement des manifestations du mal comme prélude à la parousie, un millénium de paix avant ou après la résurrection des morts, le jugement dernier et la restauration du paradis, assortie de la promesse d'immortalité pour les élus. L'attente du règne de Dieu est faite de patience; ces mouvements non violents mettent l'accent sur la fidélité spirituelle et pratiquent une éthique puritaine. Les millénarismes de ce type se caractérisent par une lecture littérale de l'Écriture, qu'ils actualisent au gré des circonstances. Les prophéties bibliques sont comprises comme étant en voie d'accomplissement, sous le regard clairvoyant des convertis. Aucune approche critique, littéraire, historique, philosophique ni théologique, ne semble avoir prise sur ce qu'il est convenu d'appeler le fondamentalisme.

Cette absence de distance critique est également typique des nouvelles formes de spiritualité qui fleurissent en Occident depuis une trentaine d'années. Ce qui les différencie des mouvements dissidents précités tient, avant tout, à leur syncrétisme: de la fascination pour les religions orientales à l'astrologie ou à l'ésotérisme, en passant par la parapsychologie, les médecines parallèles ou le recyclage d'anciennes prophéties – bibliques ou non –, ces nouvelles spiritualités allient des éléments disparates tirés de diverses traditions<sup>82</sup>. La nouveauté réside dans le caractère hétéroclite de ces doctrines.

## 2.1.2 Nouveaux mouvements religieux

Nombre de ces mouvements présentent des traits apocalyptiques. Ils démontrent volontiers la science et la technique, les Églises traditionnelles ou la société occidentale dans son ensemble. Ils se targuent de prédire la date et parfois même l'heure exacte de la fin du monde. Ils promettent un nouvel âge d'or à leurs adeptes.

<sup>81</sup> ROUSSELET, K., «Écologie et religion en Russie. Crainte de la fin des temps et profusion utopique», in HERVIEU-LÉGER, D. (éd.), *Religion et écologie, op. cit.*, 1993, p. 187.

<sup>82</sup> Cf. MAYER, J.-F., *Les nouvelles voies spirituelles: enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1993.



Ces prophéties étant régulièrement démenties, on peut s'étonner qu'elles renaissent régulièrement de leurs cendres. La contradiction flagrante entre la doctrine et l'expérience ne semble pas décourager les candidats. Il n'y a, là non plus, rien de nouveau. En revanche, certains de ces mouvements se distinguent de leurs homologues du XIXe siècle en ce qu'ils ne se satisfont plus d'une attente purement passive de la fin des temps. Nous en avons eu la démonstration spectaculaire avec la fin tragique de la secte adventiste dissidente dirigée par David Koresh (Texas, 1993), de celle du Temple solaire sous l'influence de Luc Jouret (Suisse 1994), ou encore avec les attentats perpétrés par la secte Aum Shinrikyo au Japon (printemps 1995). Au dire des spécialistes, il existe des centaines de groupements semblables, dont la popularité va croissant. L'apocalyptique se porte bien, mais elle a changé de visage et de visées.

Du *point de vue sociologique*, ces nouvelles formes de religion sont véhiculées par des communautés groupées autour d'un chef spirituel, un leader charismatique appelé gourou, berger, patriarche ou autre<sup>83</sup>. L'organisation interne de ces mouvements peut être assez variable, même s'ils sont généralement structurés de manière hiérarchique. Il n'est pas rare que les fidèles soient tenus de rompre toute relation avec leur ancien entourage, ou qu'ils doivent verser une part importante de leur revenu à la communauté. Dans ce cas, il s'agit à proprement parler de sectes. Comme dans les mouvements sectaires traditionnels, le salut ne passe pas seulement par l'adhésion à une doctrine. Les fidèles sont astreints à des pratiques, qui peuvent aller d'un régime alimentaire particulier au refus de toute thérapie médicale, du bénévolat au travail forcé, ou encore de l'abstinence sexuelle à la prostitution organisée. Ces mouvements ne recrutent plus exclusivement parmi la jeunesse et les marginaux, mais ils cherchent et trouvent des appuis dans les classes supérieures.

Du *point de vue doctrinal*, c'est la diversité la plus complète, tous les alliages sont possibles<sup>84</sup> : réincarnation et résurrection, rétribution au mérite et salut par la grâce, Jésus et Bouddha. La mécanique quantique flirte avec le Tao, et les anathèmes proférés contre la science et la modernité sont diffusés au moyen des techniques médiatiques de pointe. Le principe de non-contradiction n'est plus de mise, et malheur à celui qui se risque à émettre un doute sur le bien-fondé de cet œcuménisme ! Le dogmatisme soft des nouveaux mouvements religieux se veut holiste. Il ne s'encombre pas des traditions particulières et locales, car il les a déjà toutes digérées et recyclées. Au vaste supermarché des croyances, chacun devrait donc pouvoir trouver chaussure à son pied. Dans la pratique communautaire quotidienne, les choses sont un peu différentes. Le principe de tolérance à l'altérité s'évanouit dès l'entrée dans la communauté. Le néophyte reçoit une initiation lui permettant de distinguer le vrai du faux, les bons des mauvais ou la sainteté du péché. C'est dans le sillage de ce dualisme que prospère l'apocalyptique.

Les remarques qui suivent ne concernent pas tous les nouveaux mouvements religieux, mais d'abord ceux qui défrayent la chronique.

<sup>83</sup> CENTRE ROGER IKOR, *Les sectes, état d'urgence*, Paris, Albin Michel, 1995. COTTA, J. et MARTIN, P., *Dans le secret des sectes. Enquête sur des organisations redoutables*, Paris, Flammarion, 1992.

<sup>84</sup> Il suffit de lire le best-seller de RABANNE, P. pour s'en convaincre : *La fin des temps*, Paris, M. Lafon [J'ai lu 3786], 1993.

## Remarques

– La fièvre apocalyptique ne se nourrit pas que de la crédulité des simples et des marginaux. Sa recrudescence, sous des formes plus agressives qu'autrefois, manifeste clairement l'érosion des systèmes de croyances traditionnels. Si les doctrines les plus fantaisistes trouvent preneur dans toutes les couches de la population et dans toutes les classes d'âge, c'est qu'il n'y a plus d'espoir porteur ni de projet commun à l'ensemble de la société.

– Dans un contexte de désarroi et de désenchantement, les nouveaux mouvements religieux proposent non seulement des explications et des certitudes, mais certains d'entre eux vont jusqu'à offrir une prise en charge globale de l'existence au sein d'une communauté de vie. De telles communautés fonctionnent comme des familles de substitution : elles fournissent la compagnie et la sécurité recherchées. Sous cet aspect, l'offre des Églises multitudinistes n'est guère concurrentielle.

– Le dualisme qui caractérise les sectes apocalyptiques fait partie de leur identité religieuse, et il est nécessaire à leur maintien, car elles se donnent comme des contre-modèles de société. Elles dressent des barricades physiques ou symboliques pour se protéger du monde pervers et menaçant qui les entoure. Une boucle de rétroaction positive s'instaure entre la peur d'un monde perçu comme hostile et identifié au mal, et l'attente d'un monde d'autant plus idyllique que le présent se fait plus sombre. Les démentis systématiques de l'espérance viennent paradoxalement renforcer l'idée que les conditions actuelles sont trop mauvaises pour durer et que l'apocalypse est inévitable. Autocatalytique\*, le système des croyances tourne en roue libre<sup>85</sup>, il n'adhère plus au réel. Le repli sectaire est l'une des formes de réaction à la crise de la modernité, au même titre que pouvaient l'être, à leur manière, les Brigades rouges ou le bande à Bader. La relève du politique par le religieux n'aurait alors rien de réjouissant : elle serait l'indice d'une résignation, d'un renoncement à transformer tant soit peu le monde. Mais, lorsqu'on ne peut aplanir les obstacles, peut-être convient-il de les contourner. Après tout, il n'est pas exclu que de l'un ou l'autre des nouveaux mouvements religieux naisse une nouvelle religion, comme au premier siècle de notre ère.

– L'ambiguïté des nouvelles formes d'apocalyptique tient aussi au fait qu'assez fréquemment leurs chefs ne renoncent ni au pouvoir ni au profit, ni aux moyens habituels de les obtenir. L'éthique à deux vitesses des oligarchies sectaires n'est pas un effet pervers (inattendu et non voulu) de leurs doctrines ; elle est la conséquence directe et logique du mépris d'un monde voué à la destruction par décret divin. La morale supérieure des chefs est au-dessus des consensus démocratiques ou des droits de l'homme ; elle ne fait donc pas très bon ménage avec les valeurs humanistes de l'Occident.

Cela dit, le syncrétisme et la multiplication des alternatives aux systèmes traditionnels de croyances constitue une interpellation pour les Églises chrétiennes. Qu'ont-elles à proposer lorsqu'elles s'unissent pour réfléchir à leur mission ?

---

<sup>85</sup> C'est conforme au processus d'autovalidation des croyances, typique du sectarisme. Cf. DUBIED, P.-L., «Le système de nos croyances», *Cahiers de l'Institut Romand de Pédagogie* n° 8, 1991, p. 1-42 (ici, p. 14).



Fig. 57 : Illustration tirée du *Nouvel Observateur*, 6-12 juillet 1995, p. 4

## 2.2 L'eschatologie des milieux œcuméniques

En 1983, l'Alliance réformée mondiale<sup>86</sup> appelait toutes les Églises qui confessent Jésus Christ comme Dieu et sauveur à contracter une alliance pour la paix et la justice (*covenant for peace and justice*) et plaçait sa concrétisation sous les auspices du Conseil Oecuménique des Églises (COE). C'est ainsi que, dès l'assemblée de Vancouver (été 1983), le processus conciliaire *Justice, paix, sauvegarde de la création* (JPC) devint un programme-phare, mis en consultation dans l'ensemble des Églises chrétiennes membres du COE. La légitimation de cette priorité reposait sur la conviction suivante : confesser Jésus Christ comme «*vie du monde*» implique le «*résistance aux pouvoirs démoniaques de la mort qui s'expriment à travers le racisme, le sexisme, l'oppression due au système des castes, l'exploitation économique, le militarisme, la violation des droits de l'homme et le mauvais usage des sciences et de la technologie*»<sup>87</sup>. Ayant pris conscience de la gravité et de la globalité des problèmes, les autorités conciliaires entendaient mobiliser les chrétiens du monde entier pour faire face aux menaces qui pèsent sur la vie. Après bon nombre de démarches, d'assemblées préparatoires et de formation de comités nationaux, un premier rassemblement œcuménique européen eut lieu à Bâle, en mai 1989. Il fut suivi par les rassemblements mondiaux de Séoul (mars 1990) et de Grez (juin 1997).

Les quelque vingt-cinq pages du document final, accepté à 95% des voix par l'assemblée de Séoul, comportent un préambule expliquant la nécessité d'une réaction commune de tous les chrétiens à l'injustice, la violence et la dégradation de l'environnement. La deuxième partie du document se compose de dix affirmations de foi, dont les titres sont les suivants :

- «Nous affirmons que tout exercice du pouvoir doit en rendre compte à Dieu.»
- «Nous affirmons l'option de Dieu en faveur des pauvres.»
- «Nous affirmons l'égalité valeur des races et des peuples.»
- «Nous affirmons que l'homme et la femme sont créés à l'image de Dieu.»
- «Nous affirmons que la vérité est au fondement d'une communauté d'êtres libres.»
- «Nous affirmons la paix de Jésus Christ.»
- «Nous affirmons que la création est aimée de Dieu.»
- «Nous affirmons que la terre appartient au Seigneur.»
- «Nous affirmons la dignité et l'engagement de la jeune génération.»
- «Nous affirmons que les droits de l'homme sont donnés par Dieu.»

La troisième partie du document précise les contenus de l'«Acte d'alliance» approuvé à Séoul. Le document recommande aux Églises de s'engager pour les quatre causes suivantes :

«1. Pour un ordre économique local, national, régional, international équitable, dont tous puissent bénéficier; pour la libération de l'obligation de l'esclavage de la dette extérieure qui touche la vie de millions de personnes [...].»

<sup>86</sup> C'est aussi dans ce cadre que paraissait une proposition pour élargir la charte des droits de l'homme à la nature : VISCHER, L. (éd.), *Rights of Future Generations. Rights of Nature*, Studies from the World Alliance of Reformed Churches, 1990.

<sup>87</sup> (Trad. personnelle) : «*The foundation of this emphasis should be confessing Christ as the life of the world and Christian resistance to the demonic powers of death in racism, sexism, caste oppression, economic exploitation, militarism, violation of human rights, and the misuse of science and technology.*», NILES, D.P., *Between the Flood and the Rainbow. Interpreting the Conciliar Process of Mutual Commitment (Covenant) to Justice, Peace and the Integrity of Creation*, Geneva, WWC Publication, 1992, p. 2.

II. Pour la sécurité réelle de tous les peuples et nations; pour la démillitarisation des relations internationales; contre le militarisme et les doctrines et systèmes de sécurité nationale; pour une culture de la non-violence comme force de changement et de libération [...].

III. Pour édifier une culture qui respecte la création; pour préserver le don de l'atmosphère terrestre afin d'alimenter et de maintenir la vie sur terre; pour combattre les causes des changements atmosphériques qui menacent de modifier le climat de la terre [...].

IV. Pour l'élimination du racisme et de la discrimination envers tous les êtres humains, aux niveaux national et international; pour la destruction des murs qui séparent les êtres humains à cause de leur origine ethnique [...].»<sup>687</sup>

Les chrétiens rassemblés à Séoul se sont solennellement engagés à travailler concrètement dans tous ces domaines. Les intentions qui ont présidé à la mise sur pied de ce programme sont fort louables, et la pertinence générale des buts poursuivis n'est pas mise en cause. Cela dit, nous voudrions reprendre certains points qui concernent l'eschatologie des milieux œcuméniques.

Le diagnostic porté sur l'état du monde s'inspire directement des discours ambiants. Pour ce qui concerne l'état de la biosphère, le discours du COE<sup>688</sup> se moule sur celui des écologistes les plus pessimistes : augmentation de la pollution, agrandissement du trou d'ozone, réchauffement du climat, accélération de la disparition des espèces, désertification des sols, etc. Loin de minimiser les menaces qui pèsent sur l'environnement, le bilan dressé reflète la peur d'une évolution fatale. «À moins que des changements conséquents n'interviennent maintenant, la crise ira s'intensifiant et peut tourner à la catastrophe pour nos enfants et nos petits-enfants.»<sup>689</sup> Le même cri d'alarme avait été lancé par C.F. von Weizsäcker en 1986<sup>690</sup>. Il est urgent de réagir, c'est le dernier moment pour sortir de l'apathie. À la surenchère apocalyptique profane – qu'il reprend à son compte comme une lecture adéquate de la situation –, le COE répond par l'affirmation de la volonté de résister.

«Nous résisterons à toutes les forces, toutes les politiques et toutes les institutions qui créent et perpétuent la pauvreté, ou l'acceptent comme inévitable et inextirpable.» [...]

«Nous résisterons à l'extinction des espèces [perpétrée] au profit des humains; au consumérisme et à la production de masse qui est nuisible; à la pollution du sol, de l'air et des eaux; à toutes les activités humaines qui sont en train de conduire à un changement probable et rapide du climat; aux politiques et aux plans qui contribuent à la désintégration de la création.»<sup>691</sup>

<sup>687</sup> *One World*, août-septembre 1990, p. 29.

<sup>688</sup> L'expression «discours du COE» est un raccourci pour désigner différents documents publiés par le COE ainsi que les écrits qui les commentent à l'intention du public.

<sup>689</sup> «Unless far-reaching changes are made now the crisis will intensify, and may turn into a real catastrophe for our children and grandchildren.» (NILES, D.P., *op. cit.*, 1992, p. 165.)

<sup>690</sup> VON WEIZSÄCKER, C.F., *Le temps presse. Une assemblée mondiale des chrétiens pour la justice, la paix et la préservation de la création*, Paris, Cerf, 1987 (éd. orig. 1986, trad. B. Lauret).

<sup>691</sup> «We will resist all forces, policies and institutions which create and perpetuate poverty or accept it as inevitable and ineradicable.» [...] «We will resist the extinction of species for human benefit, consumerism and harmful mass production; pollution of land, air and waters; all human activities which are now leading to probable rapid climate change; and policies and plans which contribute to the disintegration of creation.» (NILES, D.P., *op. cit.*, 1992, p. 170, 172, 174 : extraits du document final de Séoul).

Ces déclarations sont l'expression d'une foi qui refuse de céder au fatalisme<sup>93</sup>. Le mal doit être combattu puisque nous avons la promesse qu'il sera vaincu. Et combattre le mal, c'est d'abord reconnaître que nous ne sommes pas innocents : *«Les menaces dont nous faisons l'expérience aujourd'hui sont une part du prix à payer pour nous être détournés de l'attiance de Dieu.»*<sup>94</sup> Autrement dit, il est urgent de confesser nos péchés et de faire acte de repentance. Il est tout à l'honneur des chrétiens de se remettre en question plutôt que de chercher des boucs émissaires.

Partant de la conviction que Dieu n'abandonnera pas la création, les auteurs et les signataires du texte de Séoul professent leur foi dans les promesses divines de paix, de justice et de plein accomplissement de la création. L'eschatologie cosmique de JPC s'appuie sur certains textes bibliques, dont les plus fréquemment cités sont, pour l'ancien Testament : les récits de la création (Gn 1 et 2), l'alliance noachique (Gn 9,8-17), les promesses de restauration du paradis (Es 11,6-9, Za 9,9-10, Es 65,17-25); et pour le Nouveau Testament : la rédemption de la création (Rm 8,18-25), la nouvelle création (Ap 21,5), l'homme nouveau (2Co 5,17, Ep 4,21-24), les hymnes christologiques associant le Christ à la création (Jn 1,1-4, He 1,2-4, Col 1,15-17). Gn 1,28 institue la souveraineté de l'homme sur la nature, mais il n'y a pas lieu de voir dans ce texte l'incitation à assujettir la création, car l'homme n'est que le *«vicaire de Dieu dans la nature»*<sup>95</sup>. Nous sommes les gérants de la biosphère, il s'agit d'être de bons jardiniers (Gn 2,15), de conserver en l'état reçu ce qui ne nous appartient pas, afin de le transmettre aux générations futures. L'accent porte sur l'alliance offerte par Dieu aux survivants du déluge (Gn 9, 9-17) et sur le renouvellement de l'alliance en Christ. Mais la foi ne saurait être un oreiller de paresse : l'attente passive d'une délivrance miraculeuse menant à l'instauration du règne de Dieu n'a plus cours. Suivre le Christ, c'est prendre ses paroles au sérieux et les mettre en pratique.

*«Où est le Christ ? Matthieu nous donne la réponse du Seigneur lui-même : nous le trouvons parmi les pauvres [...] Il ne peut être appréhendé que lorsque l'amour et la justice s'incarnent dans la vie humaine concrète, et cela arrive lorsque nous nous identifions aux pauvres et aux opprimés et que nous prenons leur cause à notre compte. Dès lors, avoir foi en Jésus-Christ, c'est faire alliance avec les pauvres. L'alliance avec les pauvres n'est pas une simple conséquence éthique de la condition de disciple du Christ, mais le sens profond de la vie chrétienne; elle est incluse dans le processus par lequel nous travaillons à notre propre salut.»*<sup>96</sup>

Renouant avec le radicalisme itinérant des débuts de notre ère, la militance chrétienne se veut au service des sans-voix et des sans-pouvoir. Il n'en va pas de leur salut seulement, mais du sens de la vie chrétienne.

<sup>93</sup> *«La guerre comme institution, l'injustice sociale et la destruction de l'environnement sont les conséquences de l'histoire passée et présente de la civilisation la plus développée. Elle ne découlent pas d'une nature immuable de l'homme. Une raison politique, économique et morale que tous mettraient en œuvre pourrait les surmonter.»* (VON WEIZSÄCKER, C.F., *op. cit.*, 1987, p. 51).

<sup>94</sup> *«The threats we are experiencing today are part of the price we have to pay for turning away from God's covenant.»* (NILES, D.P., *op. cit.*, 1992, p. 166).

<sup>95</sup> L'expression est tirée du document de la Communauté de travail des Églises chrétiennes en Suisse : *La place de l'homme dans la création*, Zürich, Institut für Erwachsenenbildung, 1985, p. 5.

<sup>96</sup> *Justice, Peace and the Integrity of Creation, Resource Materials*, publication du COE, Genève, 1989, p. 3-4 (trad. SCHLUMBERGER, L., dans l'ouvrage collectif *L'agitation et le rire, contribution critique au débat «Justice, paix et sauvegarde de la création»*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1989, p. 26, notes 11 et 13).

## Remarques

Le programme JPC est un programme optimiste, et nous voudrions en souligner les aspects positifs.

– **Il est réjouissant** que l'état du monde préoccupe les autorités des Églises. Les communautés chrétiennes n'ont pas attendu Tchernobyl ni les récentes purifications ethniques pour s'inquiéter de l'avenir de l'humanité. Leur longue expérience de la mission et leur collaboration aux projets de développement avaient depuis longtemps aiguë leur sensibilité à l'égard de la misère et des disparités; plus récemment, elles ont intégré le souci écologique. Les directives du COE s'inscrivent dans le prolongement de la diaconie séculaire des Églises.

– **Il est réjouissant** que les autorités des différentes Églises cherchent à unir leurs voix. Elles sont convaincues de participer à une mission commune de réconciliation de l'homme avec Dieu et avec l'ensemble de la création. Que leurs doctrines diffèrent ne saurait en rien déprécier leur désir partagé de promouvoir un avenir meilleur, notamment pour les minorités opprimées. Même les Églises orthodoxe russe et catholique romaine se sont associées au Rassemblement de Bâle, renforçant ainsi la portée symbolique de cet événement.

– **Il est réjouissant** que les autorités des Églises aient une vision systémique des problèmes. Elles en ont perçu la complexité et entendent leur apporter des solutions globales : la paix exige non seulement la pratique de la justice, mais aussi le respect des équilibres naturels, d'où l'accent du programme JPC sur les notions bibliques de création et d'alliance.

Mais on ne peut ignorer que le programme JPC a aussi suscité de nombreuses critiques, dont celles de jouer sur l'ambiguïté de la notion d'alliance, de confondre nature et création, de privilégier une théologie de la gloire plutôt qu'une théologie de la croix, ou inversement d'amplifier l'angoisse et le catastrophisme et d'utiliser les Écritures pour justifier *a posteriori* des positions arrêtées au départ. Ces critiques ont été faites<sup>97</sup>; nous n'y reviendrons pas, car c'est la réponse des chrétiens à l'apocalyptique ambiante qui nous intéresse. Aux déboires de la modernité, le programme JPC oppose la confiance en la providence divine, qui maintient la vie et fait œuvre réconciliatrice. C'est l'alliance noachique, renouvelée par l'incarnation d'un Christ cosmique dans la figure du pauvre, qui permet de surmonter le découragement, de progresser vers le règne promis, d'affirmer la victoire sur le mal et le plein épanouissement de tous les humains. Contrairement aux mouvements sectaires qui voient dans l'actualité profane l'accomplissement des prophéties bibliques et la confirmation que le monde est perdu, l'eschatologie du COE apparaît comme reprise et dépassement de l'apocalyptique profane ambiante. La reprise se manifeste dans la façon de caractériser la situation actuelle de la socio-biosphère : urgence, dualisme, universalisme et prédictions de malheur. Le dépassement s'exprime dans la volonté de redresser la situation et dans la parénèse. Ce monde n'est pas nécessairement voué à la destruction, et le salut n'est pas réservé à une poignée de convertis. Toute la création est promise à la rédemption, le mal n'aura pas le dernier mot, à condition toutefois de retoucher ses manches et de se mettre au travail.

<sup>97</sup> Sous une forme ou une autre, ces critiques se retrouvent dans *L'agitation et le rire*, cité dans la note précédente. Voir aussi ANSALDI, J., «La création au futur antérieur», *Études théologiques et religieuses*, 1989/2, p. 249-262.

Le malaise que nous ressentons face à ces professions de foi ne procède pas d'une allergie typiquement protestante au salut par les œuvres. Il vient surtout des ambitions démesurées du programme JPC. Le COE chargerait-il les Églises de concrétiser, à l'échelle planétaire, les idéaux de la modernité : établir la justice, nourrir, soigner, éduquer, assurer la sécurité des peuples et, de plus, empêcher l'extinction des espèces ? Il y a deux siècles, les révolutionnaires avaient proclamé les droits de l'homme et substitué la prévoyance sociale à la charité des Églises. La sécularisation du programme chrétien conduisit à instituer l'instruction publique, l'assurance vieillesse, l'assistance juridique, etc. Actuellement, tous ces acquis de la modernité sont remis en cause; ce sont à nouveau les intérêts privés qui gouvernent. Faut-il que les Églises reprennent en charge la diaconie de l'ensemble de la société, comme elles l'ont fait pendant des siècles ? Qu'elles gèrent des hôpitaux, des écoles, des caisses de chômage, des coopératives de production ou de logement et même des circuits bancaires alternatifs ou des réserves naturelles, puisque les institutions politiques et sociales laïques (les syndicats, les organisations humanitaires, etc.) ne parviennent plus à enrayer le misère et l'injustice ? Peut-être. Et sinon, que signifie «*faire alliance avec les pauvres*» ?<sup>98</sup>

## Conclusion

Aux craintes d'une évolution catastrophique du monde, les Églises répondent – aujourd'hui comme dans le passé – par la confiance dans la providence divine et dans les promesses bibliques de salut : Dieu est venu, vient et viendra au secours de ses créatures, telle est la profession de foi inscrite au fondement de la tradition judéo-chrétienne. Que le salut soit réservé à une poignée de fidèles ou étendu à l'ensemble de la création, il y a unanimité sur la conviction que le salut procède de Dieu. La question n'est donc pas tant de savoir d'où vient le salut que de spécifier en quoi il consiste et comment il s'actualise. C'est le problème de l'interaction entre la Créateur et sa création : comment l'homme peut-il parler adéquatement de Dieu et de son action après le discrédit jeté sur la métaphysique, après la critique de la religion, après la dénonciation des pièges du langage et des ruses de l'inconscient ? Cette question constitue l'une des préoccupations récurrentes des théologiens protestants européens du XXe siècle.

Dans ce chapitre, il s'agissait d'examiner comment les cercles théologiques et les milieux d'Église réagissent à l'apocalyptique profane ambiante. La diversité des réponses offertes peut certainement être interprétée en fonction de l'histoire et de la sociologie des différents milieux dont elles émanent. Nous avons préféré regrouper les réponses obtenues selon leur démarche interprétative. À la lecture des documents consultés, il apparaît que pour transmettre leur message en référence aux perspectives eschatologiques du Nouveau Testament, les auteurs usent principalement de trois procédés : l'allégorie, la paraphrase, la réinterprétation en débat avec la culture ambiante.

<sup>98</sup> Les théologies de la libération ont fourni des réponses concrètes à cette question. Il n'est cependant pas évident de les transposer dans le cadre des sociétés industrielles et démocratiques, dont les structures de fonctionnement sont très différentes.

### **L'allégorie**

C'est le type d'interprétation volontiers pratiqué par les sectes apocalyptiques et les milieux fondamentalistes. Le caractère mythique des figures de la Bible favorise la labilité du référent : la Bête de l'Apocalypse se présente sous les traits d'une bombe atomique ou du sida. Satan circule *incognito* dans les messages subliminaux, dans le volonté de limiter l'explosion démographique ou dans celle de percer les énigmes du code génétique humain. On peint toujours le diable sur la muraille, mais il e changé d'apparence, tout en conservant son statut d'externalité. Ainsi, il peut être identifié et exorcisé. Les effets pervers de la modernité, compris comme des hypostases de Satan, prennent l'allure de signes avent-coureurs d'une fin prédite depuis longtemps et qui ne saurait tarder. La catastrophe mondiale est présentée comme imminente. Seuls les « convertis » en réchapperont miraculeusement. Dans le registre herméneutique, les textes bibliques ont valeur de prédictions en voie d'accomplissement; la survie dans un au-delà fait partie des évidences, et les normes éthiques sont clairement précisées. Le rapport avec la culture ambiante est un rapport de méfiance et de désapprobation.

### **La paraphrase**

C'est la stratégie qui consiste à commenter les textes apocalyptiques en soulignant leur aptitude à décrire l'angoisse et le malheur des hommes de tous les temps. Le commentaire insiste sur le message d'espoir inscrit dans ces textes : l'affirmation d'un futur meilleur et la promesse que Dieu n'abandonnera pas ses créatures. Les expressions bibliques telles que « nouveaux ciex et nouvelle terre, cavaliers de l'apocalypse, anges et trompettes » sont systématiquement mises entre guillemets ou en italique, pour bien signaler qu'il ne faut pas les entendre littéralement. Le discours s'achève en général sur la promesse du « règne de Dieu » et sur la « fin de toutes les tribulations ». Soit est laissé au lecteur de remplacer le contenu des guillemets par des formulations plus appropriées : entre chrétiens on se comprend, et ces expressions sont supposées être suffisamment chargées de sens pour qu'il ne soit pas nécessaire de les traduire. Ce procédé – répandu dans les Églises multitudinistes – laisse songeur quant à la capacité de reformuler le message évangélique dans des catégories accessibles aux mentalités contemporaines. Les textes bibliques ont une valeur essentiellement parénétiqne, et le flou règne aussi bien en matière d'éthique que de survie dans l'au-delà. Par conséquent, le rapport à la culture ambiante est variable et impossible à caractériser globalement.

### **La réinterprétation**

Très nombreux sont les chrétiens qui ont compris la nécessité de reformuler l'espérance évangélique. Nous avons fait état de quelques tentatives émanant des cercles académiques et des Églises multitudinistes. Prenant au sérieux les discours catastrophistes contemporains, ils entendent leur opposer une version revue et corrigée de la théologie de la création et de l'alliance; ou, prenant acte de la ségrégation sociale, ils misent sur la soif de justice et d'émancipation des opprimés pour poser des signes du règne de Dieu sur terre. Dans cette seconde perspective, la reconquête du sens de l'Évangile passe par une valorisation du rôle de l'Esprit et par l'assimilation de la *Nachfolge* à la promotion d'une justice sociale, de la démilitarisation ou de la protection de l'environnement. Les textes bibliques servent à fonder ou à cautionner une éthique de l'engagement communautaire dans la société, en vue de la transformer. Ces tentatives sont intéressantes, et ceux qui donnent leur temps, donc leur vie, à combattre la

misère ou l'injustice méritent le plus profond respect. Le survie dans un au-delà ne fait pas partie des préoccupations explicites de ce groupe, et son rapport à la culture ambiante se déploie sur le mode de la participation critique.

Pourtant, ces doctrines rencontrent de la résistance et suscitent le débat. Les chrétiens divergent dans leur compréhension de l'Écriture et de leur mission. Cet état de fait serait-il à mettre en rapport avec la tension – interne au Nouveau Testament – entre la prédication du règne de Dieu par Jésus et la doctrine paulinienne de la justification par la foi, qui toutes deux peuvent servir de norme à la théologie ?<sup>99</sup> En l'occurrence, c'est à la lumière de cette polarité que J. Richard<sup>100</sup> interprète les réticences de nombreux théologiens protestants à l'égard des théologies de la libération. Le refus d'identifier l'émancipation au salut procéderait d'un attachement à la doctrine de la justification par la foi seule et d'une crainte d'un retour au Jésus-modèle-à-imiter. Le débat portant sur le *hiatus* entre le Jésus historique et la première proclamation chrétienne ne serait donc pas clos. Comme le christianisme social, les théologies de l'espérance ou de la libération mettent l'accent sur le caractère performatif du ministère de Jésus et sur la *praxis* des croyants, alors que les systématiciens européens se réfèrent plus volontiers à la gratuité du salut et à la conception paulinienne de la fidélité au Crucifié du Golgotha. Richard estime que la méthode de corrélation de Tillich et sa catégorie de l'«être nouveau» permet de résoudre ce conflit des normes d'interprétation en ne retenant du principe de justification par la foi que sa fonction critique, tout en reconnaissant au royaume de Dieu sa fonction prophétique.

*« Tout le contenu eschatologique du symbole du Royaume de Dieu se retrouve dans l'être nouveau, mais il se retrouve dans un contexte paulinien, qui le préserve de toute dérive légaliste (un royaume construit seulement par l'homme), utopique (un paradis terrestre) ou apocalyptique (un royaume céleste). »<sup>101</sup>*

Nous n'avons pas les connaissances requises pour évaluer si la proposition de Tillich résorbe effectivement la différence entre la christologie des évangiles synoptiques et celle des épîtres pauliniennes. Nous laissons donc cette question ouverte. Mais, pour ce qui concerne l'eschatologie, nous retenons qu'il faut éviter le triple écueil du légalisme, de l'utopie et du surnaturalisme. C'est à l'aide de ces garde-fous que nous abordons, dans les pages qui suivent, la question qui fera l'objet de notre conclusion : celle de savoir comment prendre en compte les prédictions de catastrophe sans renoncer aux promesses de salut.

<sup>99</sup> Notre propos ne consiste évidemment pas à réduire tous les conflits religieux à cette question doctrinale !

<sup>100</sup> RICHARD, J., «Royaume de Dieu et justification par grâce», *Études théologiques et religieuses*, 1992/4, p. 495-524.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 523.

*«Notre monde est voué à la perdition. Nous sommes perdus.*

*S'il y a un évangile, c'est-à-dire une bonne nouvelle, elle doit partir de la mauvaise : nous sommes perdus, mais nous avons un toit, une maison, une patrie : la petite planète où la vie s'est créée son jardin, où les humains ont formé leur foyer, où désormais l'humanité doit reconnaître sa maison commune. Ce n'est pas la Terre promise, ce n'est pas le paradis terrestre. C'est notre patrie, le lieu de notre communauté de destin de vie et mort terriennes. Nous devons cultiver notre jardin terrestre, ce qui veut dire civiliser la Terre.*

*L'amour est l'antidote, la riposte – non la réponse – à l'angoisse.»<sup>1</sup>*

Edgar Morin et Anne Brigitte Kern

---

<sup>1</sup> MORIN, E. et KERN, A.B., *Terre-Patrie*, Paris, Seuil, 1993, p. 194 et 198.

## Conclusion

# UNE MAUVAISE NOUVELLE ?

### Sommaire

Ce dernier chapitre vient conclure la confrontation entre l'apocalyptique contemporaine profane et l'eschatologie chrétienne. Une fois résumées les leçons tirées du parcours effectué, le propos consiste à partir de la finitude et de la faillibilité humaines pour s'interroger sur la signification des promesses bibliques de salut. La démarche passe par la prise au sérieux des menaces qui pèsent sur la vie. Oser proclamer un moratoire sur la peur de l'apocalypse, c'est d'abord affirmer – dans la foi – que l'existence peut prendre sens et se réaliser à l'intérieur des limites de la condition terrestre. Ensuite, c'est vivre et agir en fonction de cette conviction, sans autre garantie que celle d'une promesse surgie du fond des siècles et transmise jusqu'à nous.

### Argument

Face à un monde – au sens de biosphère – en perte, la théologie chrétienne fut mise en demeure de repenser l'économie du salut dans des catégories cosmologiques. Cet effort se poursuit actuellement avec plus ou moins de bonheur, comme l'indiquent les sondages du chapitre précédent. Après avoir examiné les propositions émanant de quelques cercles théologiques et ecclésiastiques, il nous incombe, à notre tour, de prendre position. Les doctrines théologiques que nous avons analysées ayant contribué à forger notre opinion, nous reconnaissons volontiers notre dette à leur égard. De même envers les savoirs profanes, car nous estimons indispensable que la théologie chrétienne prenne acte des conceptions du monde et de l'homme qui procèdent des investigations scientifiques. L'histoire de la pensée montre, en effet, que le système des convictions religieuses se développe en interaction continue avec le système des savoirs<sup>2</sup>, même s'il y a discontinuité de l'un à l'autre<sup>3</sup>. Cette étude s'inscrit dans le cadre du dialogue entre science, raison et foi. Aussi convient-il de tirer d'abord les leçons du parcours effectué dans les différents domaines abordés. Nous reprendrons ensuite les questions de la finitude et de la faillibilité humaines avant de risquer une interprétation, qui se veut ouverte et néanmoins réaliste, de l'espérance chrétienne.

## I. RÉSULTATS DE L'ENQUÊTE

### 1.1 Leçons de la vulgarisation scientifique

La littérature de vulgarisation scientifique contient de nombreux scénarios de fin du monde, dans lesquels le terme « monde » recouvre des acceptions diverses, allant d'une partie des êtres vivants à la totalité de l'univers. Ces scénarios peuvent être classés en deux groupes, selon leur cause : les fins d'origine naturelle et les fins susceptibles d'être provoquées par l'agir humain (cf. chap. 1).

<sup>2</sup> L'un des ouvrages les plus panoramiques sur la question est celui de MINOIS, G., *L'Église et la science*, Paris, Fayard, 2 tomes, 1990-1991.

<sup>3</sup> Cf. BÜHLER, P., « Faillie, conformité ou dialogue critique », in BÜHLER, P. et KARAKASH, C., *Science et foi font système. Une approche herméneutique*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 73-94.

Les fins naturelles font partie des nouvelles cosmodicées scientifiques, qui ont intégré le paradigme évolutionniste à tous les niveaux de description du réel empirique. Or, parler d'évolution suppose un début et une fin, ou plutôt des échéances variables, selon les entités considérées. Les nouvelles métaphores, l'importance attribuée à l'apparition de la conscience et le retour de la théologie naturelle viennent conforter l'hypothèse que les récits de la vulgarisation scientifique remplissent, dans la modernité tardive, le rôle que tenaient jadis les mythes : offrir une compréhension globale du monde, donner sens à l'aventure du vivant et à sa finitude (cf. chap. 4). Les nouvelles sagas métascientifiques racontent l'origine et la fin du monde; elles réintègrent l'homme dans la nature, à titre de «*poussière d'étoile*» ou de «*chef-d'œuvre de complexité*». Elles disent pourquoi les êtres vivants sont mortels : la finitude est la contrepartie de la reproduction sexuée, donc de l'évolution et de la diversification des espèces. Tout être vivant tire son existence de la destruction d'autres formes de vie; le lion vit de la gazelle, le renard de la poule, le puceron de la plante et la plante se nourrit de l'humus. *Au sens biologique du terme, une vie se développe toujours au détriment d'une autre.* Notre espèce n'aurait peut-être jamais émergé si d'autres n'avaient pas disparu. Ces fresques fascinent, car, en replaçent l'aventure de l'humanité dans la grande chaîne du vivant, elles lui donnent une profondeur cosmique.

Si l'humanité est à la merci des caprices du ciel et de la terre, la nature se trouve en retour menacée par la prolifération des humains : l'environnement se dégrade, et les espèces s'éteignent à un rythme accéléré. Les effets pervers du progrès scientifique et technique ne peuvent plus être qualifiés de simples accidents de parcours. Les scénarios de fins du monde à cause humaine dévoilent l'ambiguïté de nos pouvoirs. Ils mettent en cause la responsabilité de l'espèce humaine dans l'évolution catastrophique de la biosphère. L'homme serait devenu un «*Attila du vivant*», un fauteur d'apocalypses. Ce constat impliquait de définir ce qu'il convient d'entendre par «*apocalypse*» et «*apocalyptique*».

## 1.2 Leçons de l'apocalyptique antique

Les spécialistes de la littérature apocalyptique antique ont mis en évidence ses caractéristiques littéraires, ses contenus théologiques et les composantes sociologiques qui lui sont associées. Sur la base de ces travaux érudits, nous avons tenté de dégager quelques traits récurrents des prophéties apocalyptiques relatives à la fin des temps, sur lesquelles notre attention s'est focalisée.

L'appréhension apocalyptique du monde se développe dans des groupes sociaux évincés du pouvoir ou qui se considèrent comme tels. Ils éprouvent un sentiment d'impuissance face à une situation qu'ils ne pensent plus pouvoir modifier. Comme Noé, les apocalypticiens s'efforcent de sauver ce qui peut encore l'être et s'adressent au petit reste des fidèles qui ne sacrifient pas aux idoles ambiantes. Mais parfois, tels les Maccabées ou les Zélotes, ils se révoltent et prennent le maquis. Ou alors, ils se mettent en commune et reconfigurent le monde au quotidien, comme le firent les premiers chrétiens. Les apocalypticiens de l'Antiquité trouvent aujourd'hui leurs homologues parmi les intégristes qui dénoncent les méfaits de la modernité occidentale et qui cherchent des solutions de salut dans les valeurs et les pratiques du passé. Ils ont également des héritiers parmi les révolutionnaires qui ne se résignent pas au statut quo et qui

veulent promouvoir un monde plus juste. Depuis le milieu du XXe siècle, ils comptent une nouvelle postérité dans les milieux écologistes producteurs d'apocalypses profanes.

Partant de l'hypothèse que les scénarios actuels de fin du monde à cause humaine ont pris la relève des apocalypses antiques, nous avons tenté une comparaison formelle, matérielle et fonctionnelle entre ces deux types de discours (cf. chap. 6). L'hypothèse s'est avérée féconde, dans la mesure où il semble possible d'appliquer à des textes aussi différents une grille herméneutique commune, sans escamoter leur spécificité ni gommer leur irréductibilité.

De tous côtés s'élèvent des critiques assorties de mises en garde véhémentes contre le développement anarchique des sociétés industrielles, contre la volonté de puissance et le mirage d'un progrès censé venir à bout de la finitude humaine. Comment faut-il interpréter ces discours tragiques ? La comparaison de ces apocalypses profanes avec l'apocalyptique antique nous invite à une certaine prudence herméneutique. On pourrait être tenté de les considérer comme de mauvais rêves, de simples projections de nos fantasmes sur la réalité. Ce serait oublier que les prédictions contemporaines s'appuient sur des expériences et des observations qui ne sont guère contestées, ni par l'expertise scientifique ni par le sens commun. Cela suffirait-il pour accorder crédit aux prédictions catastrophiques contemporaines ? Les prophéties de fin du monde ont été trop souvent démenties dans l'histoire pour qu'on leur accorde une valeur prédictive. Comme les prophéties apocalyptiques antiques, elles traduisent une crise générale des repères; elles renvoient à la finitude et à la faillibilité humaines et tentent d'esquisser des perspectives de salut. Mais, parce qu'elles comportent une part de prédictions basées sur des expériences susceptibles de se répéter (même si, dit-on, «l'histoire ne repasse pas les plats»), il convient de leur conférer au moins une valeur d'avertissement. Ces considérations incitent à prendre au sérieux les menaces qui pèsent sur la vie.

Fantasmes ? Crise des repères ? Si tel est le cas, on devrait pouvoir en trouver l'attestation dans d'autres domaines de la culture, d'où notre incursion dans la littérature de l'imaginaire et dans la philosophie.

### 1.3 Leçons de la science-fiction

Le détour par la littérature d'anticipation (chap. 2) était motivé par la difficulté à faire le départ entre la prospective et l'imagination. Les fictions de la fin du monde commencent là où s'achèvent les scénarios de la vulgarisation scientifique. Les récits débutent le plus souvent par la mise en scène d'une catastrophe mondiale et spéculent sur ses conséquences. Ils racontent comment les survivants s'adaptent à la nouvelle situation. En général, les fictions postapocalyptiques laissent une chance à la vie, tout en soulignant les limites de la condition humaine. Elles disent que l'homme est mortel et qu'il est enclin à faire son propre malheur. Depuis plus de cinquante ans, les histoires de catastrophe dues à la volonté de puissance ou à l'action irréfléchie de l'homme sollicitent l'imaginaire. Les fictions de fin du monde n'ont pas valeur de prédiction. Elles ouvrent un espace symbolique où se réfléchissent (se reflètent et se pensent) les transformations de la société et les idéologies dominantes. Elles fonctionnent comme des paraboles, déployant des mondes et des attitudes

possibles face au mal et à la mort : le lecteur est indirectement impliqué dans l'intrigue; ses croyances et la compréhension qu'il a de lui-même peuvent s'en trouver modifiées. Contrairement à leur réputation, de telles fabulations découragent plutôt qu'elles ne confortent le rêve de lendemains qui chantent : ni l'immortalité ni l'infailibilité ne sont à notre portée. C'est par extrapolation du réel que la science-fiction exerce le triple rôle d'avertissement, de critique sociale et de dévoilement de l'humain.

## 1.4 Leçons de la philoaophia

Les déboires du siècle ont provoqué un retour de la conscience occidentale sur elle-même. Le sentiment de la fin s'est traduit, chez les penseurs du XXe siècle, par un vaste mouvement d'autopsie critique de la pensée moderne. Le bilan aligne une série de cadavres : la fin de l'Occident, de l'histoire, de la philosophie, de l'humanisme, de l'objectivité, de la raison, de l'utopie, de la démocratie – fins partielles qui pointent toutes vers le naufrage de la modernité (cf. chap. 3). L'histoire n'est plus universelle ni linéaire; la compréhension est devenue plurielle, partielle, locale. La perte d'une intelligibilité, que l'on avait crue globale, s'est soldée par un grand désarroi qui ravive la nostalgie de l'unité perdue à la Renaissance. La diversité des critiques adressées à la modernité ne se laisse toutefois pas réduire en procès de Descartes ni à celui des Lumières. L'introspection de la psyché occidentale débouche sur une prise de conscience de la relativité de nos savoirs et de nos croyances. L'universalité de la raison éclairée a fait place au droit à la différence. L'Occident a pris une leçon de modestie, mais il a perdu sa confiance en l'avenir. Lamentations et complaintes de décadence scandent la chute des idoles.

En raison du retour de la nature dans la pensée philosophique, le ton vire à l'apocalyptique : les méfaits d'une raison devenue autonome pourraient aller jusqu'à compromettre la survie d'une espèce qui s'est elle-même qualifiée de doublement sage ou savante (*sapiens sapiens*).

Que les philosophes prônent le «principe responsabilité» ou qu'ils proposent de compléter les droits de l'homme par un «contrat naturel», ils admettent la finitude du monde et réfléchissent à l'implication de la responsabilité humaine dans l'état de la biosphère. Le remède consiste à adopter la stratégie de Noé : sauver, préserver, restaurer, conserver la mémoire du passé, afin que les générations futures jouissent des mêmes possibilités que les générations présentes. Idéologie de survie et repli sur une ontologie faible. La sortie de l'arche n'est pas encore envisagée, car toutes les énergies sont captées par l'imminence du déluge qui menace la pensée occidentale.

Le parcours effectué confirme que la fin du monde ne préoccupe plus uniquement certaines communautés scientifiques ou religieuses. La question de la finitude de l'homme et de la nature, la question de Dieu, celle du mal et du malheur ou celle du sens de la vie sont explicitement posées dans les divers domaines que nous avons visités.

La transformation accélérée des pratiques sociales, en raison du développement scientifique et technique d'une part, en raison de la mondialisation de l'information et de l'économie d'autre part, génère un sentiment d'incertitude et d'insécurité. Les instances politiques ne semblent plus en mesure d'apporter des solutions satisfaisantes aux problèmes qui surgissent de tous côtés. La perte de confiance dans les institutions – profanes ou religieuses – se double de

l'expérience quotidienne de la dégradation des conditions de vie : chômage, paupérisation, exclusion. Les mauvaises nouvelles en provenance des autres continents renforcent la conscience d'échec et la peur de l'avenir.

Dans cette situation, les milieux chrétiens sont-ils encore susceptibles d'indiquer une voie de salut et de ranimer l'espérance, comme ils le firent au début de notre ère ?

## 1.5 Leçons des théologies de la création

L'image d'un Dieu *principe-du-monde*, qui dirige l'histoire de la nature et des peuples, a été battue en brèche par le caractère aléatoire de l'évolution de la biosphère et par le destin hautement chaotique des civilisations. Il est bien difficile de croire qu'un Ordinateur divin avait prévu et voulu tout ce qui est arrivé sur terre au cours des siècles ! Si l'omniscience de Dieu fait problème, sa toute-puissance est également sujette à ception. En matière d'eschatologie, peut-on espérer que Dieu fera littéralement surgir de nouveaux cieux et une nouvelle terre lorsque la fin des temps sera venue, ou qu'il instaurera enfin un paradis où évolueront pacifiquement les proies et leurs prédateurs ? Adhérer à ces représentations équivaut à faire de Dieu un magicien. Ce Dieu est très exactement celui que les théologiens qualifient d'idole et que les psychanalystes identifient à une projection de l'esprit humain. Le dévoilement des illusions religieuses a mis hors-jeu certaines représentations de la divinité, dont le Dieu des philosophes et le Dieu thaumaturge des apocalypticiens. Cependant, l'image de la transcendance proposée par la tradition chrétienne n'est pas moins problématique. En régime chrétien, la transcendance se donne à connaître sous la figure d'un crucifié : un homme encore jeune agonise en croix sous Ponce Pilate, et ses disciples le vénèrent comme le Fils unique de Dieu, cocréateur et rédempteur de l'humanité. Comment témoigner d'un Dieu qui meurt par décret humain, suite à un verdict prononcé au nom même du respect dû à ce Dieu ? Comment penser une transcendance barrée, mise à mort bien avant l'aube de la modernité ? Le questionnement théologique se noue autour d'un tel paradoxe, «scandale pour les Juifs et folie pour les païens» (1 Co 1,23).

L'idée d'un Crucifié-Sauveur-du-monde n'a globalement pas passé le cap d'une modernité qui, cherchant à s'émanciper de la tutelle religieuse, a préféré placer sa confiance en l'homme pour faire advenir la justice, la paix et le bonheur. Mais cette confiance fut à son tour déçue. Les promesses d'un avenir radieux se sont évaporées face aux démentis cruels de l'expérience. Au cours du XX<sup>e</sup> siècle, l'enfer est devenu collectif et quotidien pour des peuples entiers. Plusieurs générations ont vu leurs espoirs sacrifiés sur l'autel d'un souverain bien futur, qu'il ait pris la figure d'une société sans classes, du règne d'une race pure, de la conquête de l'espace ou de nouveaux marchés. Résultat : pour une grande partie des humains, l'horizon eschatologique se résume à l'espoir de survivre misérablement jusqu'au lendemain. La rancœur, la souffrance et la culpabilité ont mis à mal les idéaux de la modernité. Même la nature n'est pas sortie indemne de cette chute. L'expression «fin du monde» a cessé d'être entendue sur le mode exclusivement figuré : elle inclut l'éventualité que la survie de la biosphère soit compromise par des cataclysmes naturels ou par l'agir humain. Cette extension du désastre à la nature s'accompagne d'un retour de l'apocalyptique. L'Occidental fait son examen de conscience et confesse sa cécité : en voulant se rendre maître de l'histoire et de la nature, il a perdu l'une et l'autre. Auteur et victime du mal, il se retrouve singulièrement démuné pour affronter un avenir peu prometteur.

Reproduisant le geste de leurs antiques prédécesseurs, qui avaient su se démarquer de l'apocalyptique ambiante, les théologiens du XXe siècle se sont efforcés de reformuler l'eschatologie chrétienne et de ranimer l'espoir de leurs contemporains. Nous avons examiné certaines doctrines qui inscrivent le salut dans la perspective d'une théologie de la création (chap. 7); elles insistent sur :

- la promesse que la création du Dieu trinitaire est destinée à la plénitude,
- l'alliance – posée comme irrévocable – de Dieu avec sa création,
- la vision d'un Christ cosmique en qui toutes choses ont été créées et recrées nouvelles à partir de sa résurrection,
- l'attente d'une transfiguration du monde par l'Esprit.

Dans cette perspective, il n'est pas question de rupture apocalyptique entre la situation présente et l'état futur espéré, mais de création en devenir ou de *transfiguration du monde*. Le salut s'effectuerait sur le mode de la métamorphose. (Nous reprenons ici la question laissée en suspens à la fin du § 1.4 du chapitre 7.) Que faut-il entendre par là ? Au premier abord, cela peut être compris de deux manières :

- Soit le salut passe par la transformation de l'homme et se limite à sa sphère d'influence, aussi large soit-elle, et il faut alors admettre que la cosmologie est subordonnée à l'anthropologie. C'est donc à partir de la *transfiguration du regard humain* sur la triade Dieu, le monde et l'homme que s'effectue le changement escompté. Épistémologiquement parlant, les limites de la condition humaine tracent les frontières du discours eschatologique, car les limites du monde accessible sont aussi celles du langage théologique (pour retourner l'aphorisme de Wittgenstein).
- Soit l'Esprit opère sur l'ensemble de l'univers, indépendamment de la conscience et de la volonté humaines : dans ce cas, l'anthropologie est seconde par rapport à la cosmologie. La transfiguration attendue suppose, outre la conversion de l'humanité, une *modification des lois de la nature*, y compris celles des chaînes biologiques sur lesquelles repose la dynamique de la biosphère. Si c'est bien une transformation de cet ordre qui est espérée au regard de la foi, elle procède d'un mystère dont ni la raison ni le langage humains ne peuvent rendre compte. Ce postulat impose le silence, puisqu'il feut taire ce dont on ne peut parler – toujours selon Wittgenstein.

Dans les deux cas, on se trouve inéluctablement confronté aux limites de l'intelligence et de la diction humaines. Cela implique de reconnaître que nos discours expriment le point de vue de l'être humain. Nier cette évidence et prétendre tenir un discours non anthropocentrique, universellement valable pour tout existant, serait déraisonner, c'est-à-dire s'aventurer au delà de ce dont il est possible de rendre compte sur le plan intersubjectif.

## 1.7 Leçons du message des Églises et communautés

Comme dans l'Antiquité, les communautés religieuses de tradition chrétienne montrent une grande hétérogénéité sur le plan de l'eschatologie. Certaines reprennent à leur compte la lettre des Écritures et voient dans les événements présents l'accomplissement des prophéties néotestamentaires sur la fin des temps. D'autres ont pris acte de la distance culturelle qui sépare les premiers chrétiens des sociétés modernes. Soit ils se contentent d'explicitier le sens historique des textes en laissant à chaque croyant le soin de l'application à sa situation, soit ils proposent une interprétation de la condition de disciple et

spécifient les conséquences éthiques qu'elle entraîne. C'est ce dernier cas de figure qui rejoint les préoccupations des scientifiques, des écologistes ou des philosophes. Mais, comme nous l'avons relevé dans notre présentation des messages du COE, ces tentatives nous paraissent, elles aussi, manquer de lucidité sinon d'humilité. C'est pourquoi il nous faut revenir sur la question de la finitude et de la faillibilité. Il en va de la cohérence et de la crédibilité du message évangélique, au niveau dogmatique comme au niveau éthique.

## II. LA CONDITION DE CRÉATURE

### 2.1 La finitude

De l'atome à l'univers, toutes les structures matérielles existantes sont marquées du sceau de la finitude; c'est en tout cas ce que les théories scientifiques actuelles donnent à penser. Cela signifie que la vie terrestre est tôt ou tard condamnée à s'éteindre. Or cette perspective inquiète, car si l'aventure de la vie terrestre devait prendre fin, elle serait absurde, dit-on : éclair fugitif dans la nuit indifférente des temps cosmiques, elle aurait en quelque sorte existé «pour rien». Cet argument s'appuie sur le principe implicite que le sens de la vie tient à sa capacité de perdurer, argument pour le moins curieux. Qui irait prétendre qu'une vie fauchée à vingt ans a moins de valeur ou de sens qu'une vie qui s'éteint à 80 ans, saturée de jours ? Ou encore, qui soutiendrait que l'existence des mamouths ou des archéoptérix est un non-sens puisqu'ils ont disparu ? À ces questions, la réponse habituelle consiste à dire que l'individu se console tant bien que mal de sa mort à l'idée que d'autres lui survivront et poursuivront éventuellement son œuvre. De même pour les espèces, dont la disparition fait la place à de nouvelles formes de vie «plus évoluées». On prend bien acte de la finitude, tout en répugnant à l'affronter dans toute sa radicalité. Le sens de la vie se résumerait-il au fait que l'étincelle de vie se transmette perpétuellement d'une génération et d'une espèce à l'autre ? Imaginons un instant que l'aventure du vivant se poursuive indéfiniment. Aurait-elle davantage de sens à nos yeux ? La réponse est clairement négative : la vie ne tire pas son sens du simple fait qu'elle existe. Autrement dit, le sens n'est pas immanent à la nature, il n'est pas donné *de facto* avec la vie<sup>4</sup>. C'est d'ailleurs ce que suggère la justification du postulat d'absurdité associé à la finitude, à savoir que la vie, prise dans toute sa généralité, ne saurait exister «pour rien». Son sens serait lié à l'espoir qu'elle a une raison d'être, une finalité qui dépasse les buts particuliers que les individus assignent à leur propre existence.

La question de la finitude peut-elle trouver sa résolution dans l'espoir que la vie se prolongera, d'une manière ou d'une autre, au delà de la mort ? L'une des fonctions de la religion n'est-elle pas d'offrir cette perspective à l'être humain ? Parmi les croyants, certains placent leurs espoirs dans une survie de l'âme après la mort, dans une réincarnation, une résurrection des personnes ou une recréation du monde à la fin des temps. Ces allégations ne peuvent être ni infirmées ni confirmées : elles appartiennent à la catégorie des spéculations métaphysiques. Conférer au langage qui véhicule ces croyances une fonction référentielle aboutit à une impasse. En effet : le corps étant périssable et l'esprit

<sup>4</sup> Dans son étude sur l'origine du mal, BASSET, L. a étayé de manière fort convaincante la dissociation entre vie et sens : *Le pardon originel. De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 95ss.

humain n'existent apparemment pas sans support matériel, autant dire que des expressions telles que «survie après la mort», «vie éternelle» ou «résurrection des morts» n'ont pas de référent dans le monde des créatures finies que nous sommes. Ils n'existent *pour nous* que dans le langage, à la manière des universaux. Conférer une réalité extralinguistique à ces représentations relève de la foi, non de la connaissance. Cela n'empêche évidemment pas de réitérer le pari de Pascal et, en l'occurrence, de miser sur l'une ou l'autre des formes de survie que proposent les religions. Toutefois, dans le cadre de cette étude, nous ne convoquerons la foi chrétienne ni pour pallier les carences de nos savoirs ni pour alimenter les suppositions sur l'au-delà; nous nous contenterons de souligner sa pertinence pour la vie terrestre des humains finis et temporels que nous sommes. Nous estimons en effet que le message évangélique élève une prétention à la validité pour ici et maintenant, sans qu'il soit nécessaire de l'errimer à d'éventuelles prolongations de la vie dans un monde parallèle, inaccessible à l'entendement comme à l'expérience. Nous prétendons même qu'il en va de la crédibilité de l'Évangile de laisser ouvertes – sans réponse – les interrogations relatives à «la vie après la vie» pour reporter l'attention sur le sens possible de l'existence qui est la nôtre. L'homme est peut-être jeté dans le monde et voué à la mort, mais il n'en déduit pas nécessairement que le jeu n'en vaut pas la chandelle. Ce n'est donc pas d'abord la finitude qui fait problème<sup>5</sup>. La clôture du champ spatio-temporel n'est pas une malheureuse fatalité; c'est la condition de possibilité de toute expérience humaine. La finitude apparaît comme le corollaire de l'incarnation, c'est-à-dire la concrétisation – parmi toutes les existences potentielles – d'une vie réelle dans l'histoire. Au miroir de l'éternité ou de l'immortalité, la vie humaine offre une image bien fragile et éphémère. Mais, face à cet autre miroir que constitue l'immensité des espèces sidéraux sans trace de vie, la finitude de la vie ne compte plus : le miracle de son émergence suscite l'émerveillement. Il n'y a plus lieu de se plaindre de sa fragilité, mais il convient, au contraire, de célébrer sa présence au cœur du néant.

Alors pourquoi ne pas porter sur la finitude un regard positif et la déclarer heureuse ? Il est difficile de céder à la jubilation, car les ressources nécessaires à la vie sont, elles aussi, finies. La vie ne connaît pas que des limites temporelles mais également quantitatives. En admettant que les théories scientifiques donnent un reflet – certes imparfait et provisoire, mais un reflet tout de même – du fonctionnement de la nature, nous sommes contraints de reconnaître que *toute vie biologique se développe au détriment d'une autre*. Chaque être vivant ne survit que grâce aux prélèvements qu'il effectue dans son environnement : telle est la logique universelle de prédation. Ce bémol à la symphonie du vivant confirme que la vie est placée sous le régime de la précarité. Au problème de la finitude naturelle s'ajoute aujourd'hui celui des conséquences désastreuses de l'activité humaine sur la biosphère. Au lieu de diminuer sa pression sur l'environnement, l'homme semble au contraire l'intensifier, quitte à mettre en péril sa propre survie.

Pourquoi la voix de la sagesse ne s'impose-t-elle pas ?

– Serait-ce parce que la majorité est encore inconsciente ou qu'elle a décidé que la mort est préférable ? Il est permis d'en douter puisqu'une bonne

---

<sup>5</sup> Ceux qui pratiquent l'accompagnement des mourants constatent régulièrement que les êtres humains qui ont bien vécu se résignent plus facilement à mourir que ceux qui n'ont pas réglé leurs comptes avec le passé ou avec l'entourage. Ce n'est pas la finitude qui fait problème, mais la qualité de ce qui a été vécu.

pertie du monde occidental est aujourd'hui persuadée qu'il faut gérer judicieusement les ressources naturelles si nous voulons éviter la catastrophe.

– Serait-ce alors parce que la logique du progrès scientifique et économique impose la fuite en avant ? Beaucoup le pensent. L'homme ne serait pas vraiment libre, parce qu'il e pernicieusement été pris en otage par un système qu'il a lui-même élaboré. Il est aussi permis de mettre en doute ce fatalisme : ce sont les scientifiques qui ont tiré la sonnette d'alarme, et c'est la technologie de pointe qui a fourni les premiers remèdes (détecteurs de pollution, filtres, systèmes de recyclage).

– Serait-ce parce que nos législations et nos éthiques traditionnelles ne sont pas appropriées pour résoudre les questions liées aux contraintes d'ordre planétaire et collectif ? C'est possible, mais l'histoire montre que jusqu'à présent l'homme a toujours su adapter ses codes et son système de valeurs aux circonstances.

Il faut, à notre avis, invoquer une cause plus fondamentale, à savoir la faillibilité récurrente de l'être humain. À la lumière de l'expérience, l'être humain, pourtant doué de raison et de bonne volonté, s'avère faillible. Sa faculté de raisonner ne le met pas à l'abri de l'erreur. Sa conscience morale acquise par l'éducation ne l'empêche pas de nuire à autrui ni à lui-même. La finitude se double d'une propension atavique à la faillibilité.

## 2.2 La faillibilité humaine

De tout temps, l'individu a certes pu gâcher son existence et celle de ses proches; mais l'humanité a désormais conquis suffisamment de pouvoir pour attenter à la vie de nombreuses espèces vivantes et compromettre éventuellement sa propre survie. Paradoxalement, elle court au suicide, alors qu'elle déclare estimer la vie comme le bien suprême. Cette contradiction entre la déclaration d'intention et la performance réalisée nous conduit à aborder la question du mal, pour la mettre en relation avec la notion théologique de péché. Le mal englobe aussi bien le mal subi – le malheur, la souffrance – que le mal commis – la faute. Ici, nous nous intéressons à la faillibilité, c'est-à-dire à la propension qu'a l'homme de commettre involontairement le mal. Et nous commencerons par nous demander si ce penchant au mal est une caractéristique naturelle (un instinct).

### 2.2.1 Faillibilité et nature

La nature ayant engendré un animal nuisible à la vie, l'homme ne serait-il pas une erreur, une mutation létale de l'évolution ? La parabole d'H. Reeves sur le lion et le scorpion se termine par une interrogation sur la cause du mal :

*«Est-il dans la nature de l'homme de fabriquer, le plus vite et le plus efficacement possible, les armes de sa propre autodestruction ? Si tel est le cas nous est-il possible d'échapper à notre propre nature ?»<sup>6</sup>*

Dans cette perspective, il n'est pas question de faute ni de responsabilité. Localiser le mal dans la nature de l'être humain (dans l'inné) implique de renoncer à l'espoir de le combattre : comment prétendre échapper aux déterminations de la nature ? Verser la faillibilité humaine au compte d'un déterminisme biologique équivaldrait à réduire le mal causé par les êtres

<sup>6</sup> REEVES, H., *L'heure de s'enivrer. L'univers a-t-il un sens ?* Paris, Seuil, 1986, p. 48.

humains au tort que le prédateur inflige à sa proie. Or, le mal commis par l'homme ne peut s'expliquer uniquement par l'instinct de survie : l'empire du mal excède largement celui de la nécessité<sup>7</sup>. De ce point de vue très particulier, l'homme ne se distingue pas des autres êtres vivants par sa raison, ses outils ou ses productions artistiques, mais par sa capacité à commettre le mal sans y être contraint. Nous aurions affaire à une constante proprement anthropologique, une régularité comportementale qui persiste à travers toutes les cultures et les époques. Mais avons-nous gagné quoi que ce soit à enraciner le mal dans l'éthologie\* humaine plutôt que dans la biologie ? Rien n'est moins sûr, car l'approche anthropologique ne s'écarte guère de la perspective naturaliste, sauf qu'elle prend en compte les notions de tort subi et de faute commise (expiation, rites de purification, bouc émissaire, pardon, etc.). Or, ces notions présupposent l'existence d'une conscience morale, et celle-ci n'est pas innée mais inculquée par l'éducation. Peut-on solliciter la religion pour aller au-delà des conclusions de l'anthropologie ? Toutes les religions se sont confrontées au problème du mal et ont essayé d'en expliquer l'origine. La tradition judéo-chrétienne présente l'intérêt de ne pas naturaliser le mal tout en affirmant que, dès l'origine, les humains s'avèrent pécheurs<sup>8</sup>. Voyons donc quelle lumière cette tradition jette sur la faillibilité humaine.

## 2.2.2 Faillibilité et péché originel

La Bible contient quantité de récits paradigmatiques, à commencer par le mythe du péché originel, qui fait partie intégrante de la création du monde. La faillibilité ne provient pas du fait que l'homme serait conditionné, donc inapte à choisir. Dans les récits bibliques, les hommes sont au contraire sans cesse placés devant des décisions (Gn 13,9; Dt 11,26-28; Dt 30,19; 1S 24; Rt 1,7-17)<sup>9</sup>. Mais, comme le constate l'apôtre Paul, cette liberté de choix a des limites : *« Vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir, puisque le bien que je veux, je ne le fais pas et le mal que je ne veux pas, je le fais. »* (Rm 7, 18-19). Il ne suffit pas de vouloir, Freud nous l'a confirmé. Cette non-coïncidence entre la volonté de bien faire et le performance accomplie ne serait pas due aux circonstances, ni à la logique ou à la structure du système social. D'où vient donc la faille ?

La question du mal et du péché est un vaste problème que nous n'avons pas la prétention de régler, ni même de poser dans toute son ampleur. De nombreux textes traitent du mal et du péché dans la Bible. Nous avons choisi d'aborder la question du mal en nous confrontant au mythe du péché originel. Ce récit nous intéresse parce qu'il essaie, apparemment, de donner une explication principielle au mal commis par l'homme et qu'il a exercé une grande influence sur l'imaginaire social au travers des siècles.

<sup>7</sup> Il est significatif de relever que l'abattage (le sacrifice) des animaux destinés à la nutrition humaine n'est jugé répréhensible que par une très faible minorité des humains. Serait-ce à dire qu'un tort commis par nécessité n'est pas un mal ?

<sup>8</sup> Le péché est un terme proprement théologique, qui qualifie la faute consistant à contrevenir à la volonté de Dieu ou à transgresser ses commandements.

<sup>9</sup> On pourrait bien sûr citer des textes bibliques où l'homme n'a pas le choix, à commencer par le récit de Jonas. Mais il ne s'agit jamais de déterminations naturelles.



Fig. 58 : Fresque de MASOLINO, Florence, église du Carmen



Fig. 59: «Et, Ève», toile de R. LINDER, 1970

Si l'on s'en tient au texte de Gn 3, la réponse biblique consiste à faire du mal commis et subi par les hommes la conséquence d'une transgression originaire. Le récit biblique du péché originel se propose de rendre intelligibles la peine et la souffrance des hommes sans en imputer l'origine à Dieu. Cette histoire ne se comprend qu'en référence à Gn 2,15-17 : Dieu avait placé l'homme dans le jardin d'Éden en lui interdisant<sup>10</sup>, sous peine de mort, de manger les fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Cet arbre était situé au milieu du jardin, à côté de l'arbre de la vie. Pourquoi la présence de cet arbre et pourquoi l'interdiction d'y toucher ? Le texte biblique ne le dit pas, mais il raconte que le serpent vient mettre en doute la menace divine : «— Non, vous ne mourrez pas, mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux possédant la connaissance du bien et du mal.» (Gn 3,4-5) Ève succombe à la tentation et Adam suit; ils ne meurent pas – du moins pas tout de suite – mais se voient tels qu'ils sont et se cachent, car ils ont honte de leur nudité. Dieu se fâche et les expulse du jardin, pour les empêcher d'accéder à l'immortalité (Gn 3,22). Hors du jardin fertile, les hommes sont voués à connaître la haine, la souffrance et la mort.

Parmi les multiples questions que suscite ce texte, nous en poserons trois, pour tenter de cerner le rapport entre faillibilité et finitude :

- a. L'homme est-il coupable d'avoir introduit le mal dans la création ?
- b. N'était-il pas mortel avant d'avoir goûté au fruit interdit ?
- c. Pourquoi le fait de désirer connaître le bien et le mal est-il un péché ?

### 2.23 L'origine du mal

Attribuer l'origine du mal à l'homme implique de disculper les autres acteurs du drame. Puisque Dieu a tout créé, il a aussi fait l'arbre de la connaissance du bien et du mal. La responsabilité n'incomberait-elle pas à Dieu ? Car enfin, s'il ne voulait pas que les hommes goûtent au fruit défendu, il n'avait pas besoin de créer cet arbre ! Cet argument – régulièrement avancé par les catéchumènes – se heurte à la lettre du récit : Dieu ne fait pas mine de vouloir endosser la moindre responsabilité dans cette affaire. Faut-il alors incriminer le serpent ?

Celui-ci n'a rien fait de mal, il s'est contenté d'insinuer que la parole divine pouvait prêter à interprétation ! Par ailleurs, la mythanalyse et la psychanalyse nous empêchent de projeter la responsabilité sur le serpent – création de l'imaginaire humain, objectivation de l'inconscient collectif. Dans cette histoire le serpent fait figure de révélateur de la faillibilité humaine. C'est comme s'il servait d'*alias* permettant d'accéder à un programme non visualisé, mais qui existe bel et bien, indépendamment de son affichage à l'écran des consciences. Si Dieu et le serpent sont innocents, Adam et Ève sont forcément coupables; à moins que personne ne le soit, mais cela contredirait le texte. Une analyse plus fine pourrait nous inciter à penser que le rédacteur du texte n'est pas si sûr que la faute incombe à Adam et Ève : le renvoi des responsabilités d'Adam à Ève et d'Ève au serpent – créature rusée et pourtant créature divine – suggère que l'attribution des responsabilités fait problème pour le rédacteur biblique. Mais Dieu n'entre pas dans ces considérations : il chasse hors du paradis les protagonistes humains du drame. Face à Dieu en personne, qui prend le frais

<sup>10</sup> Malgré le sens de limite positive que ASKANI, H.-C. confère à l'ordre divin de Gn 2,17, nous persistons, avec la majorité des exégètes, à y voir un interdit, ne fût-ce qu'en raison de son corrélat en Gn 3,17 (Cf. «Quand Adam et Ève ont-ils péché ?» *Revue de Théologie et de Philosophie* vol. 128, 1996/3, p. 361-377).

dans le jardin d'Éden au crépuscule, il n'est pas question d'argumenter : en vertu d'une transgression originaire, l'homme, image déchue de Dieu, est voué à la perdition. Rideau, fin du premier acte.

Imaginons qu'un tribunal contemporain soit saisi de l'affaire. Les inculpés n'ayant, avant leur délit, aucune conscience morale, on ne saurait leur appliquer les principes juridiques en vigueur pour des individus supposés responsables de leurs actes. La loi ayant été objectivement transgressée, ils sont néanmoins déclarés coupables. Toutefois, le verdict divin apparaît absurde, exactement comme le sont à nos yeux les sanctions contre les animaux qui firent l'objet de procès au Moyen Âge. La justice humaine, telle que nous la connaissons aujourd'hui, déclarerait peut-être Adam et Ève coupables, sans pour autant leur imputer la responsabilité du mal commis par leur descendance.

Imaginons que des psychothérapeutes aient à examiner le cas : dès lors qu'il y a mauvaise conscience – ce qu'ont certainement éprouvé Ève et Adam puisqu'ils ont eu peur et se sont cachés –, il faut trouver une forme de réparation qui rétablisse la communication entre les parties. Il n'est cependant pas sûr que les psychanalystes contemporains prescriraient l'expulsion punitive du paradis familial. En revanche, ils pourraient bien attirer l'attention sur le fait que les enfants d'Adam et Ève ont probablement souffert de la culpabilité de leurs parents.

Imaginons encore que le cas soit soumis à un comité d'éthique. Mais comment celui-ci pourrait-il réprover le désir humain d'accéder à la connaissance du bien et du mal, c'est-à-dire à la connaissance qui mène à une juste pratique ?!

C'est dire que le mythe du péché originel ne franchit pas sans autre le seuil des consciences modernes : au niveau du sens commun, sa compréhension et son appropriation font problème. C'est pourquoi Bultmann affirmait que le mythe fait obstacle à l'intelligence des textes et que, pour en restituer l'intention et le pouvoir interpellateur, il faut les dépouiller de leurs traits mythiques, c'est-à-dire les réinterpréter complètement. La démythologisation ne saurait être partielle. En effet : si les propos du serpent sont une projection objectivante du contenu de l'esprit humain, n'en va-t-il pas de même pour les paroles de Dieu ?

La compréhension moderne du fonctionnement de l'esprit humain incite à intérioriser les voix des personnages que le mythe situe dans le monde. Est-il, pour autant, légitime de réduire l'alternative entre le bien et le mal à un conflit entre le surmoi et le ça – pour parler en termes freudiens ? Les notions de bien et de mal, de faute et de péché seraient-elles purement subjectives ? Ricoeur et Drewermann ont fait le détour par la psychanalyse pour apporter des réponses substantielles à ces questions. Nous ne suivons pas leurs pérégrinations, car nous sollicitons le mythe du péché originel pour éclairer notre réflexion sur la relation qu'il convient d'établir entre la faillibilité humaine et la pression que l'homme exerce sur l'environnement.

Le mythe de Gn 3 ne présente pas le mal comme une détermination intrinsèque à la création – celle-ci est jugée bonne<sup>11</sup> – ni comme une pure projection de la conscience morale – le tentateur est déjà là et l'arbre aussi<sup>12</sup> –, mais comme

<sup>11</sup> Le fait que, selon la science biblique actuelle, la rédaction de Gn 1 est postérieure à Gn 2-3, n'a pas entamé la conviction des théologiens à propos de la « bonté » de la création, pas plus que ne l'a fait la connaissance de la loi de prédation universelle.

<sup>12</sup> Nous suivons ici GISEL, P. (*La Création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme le mal et Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1980, p. 51-54), à condition de bien s'entendre sur le sens du terme « historique » de la thèse 1.2 et de préciser que, dans la thèse 2, ce n'est pas du « commencement » du « mal » qu'il s'agit, mais de l'origine du péché.

une potentialité qui défie l'existence. Ce tour de force réalisé par les théologiens juifs incline à conclure que l'homme n'a pas introduit le mal dans le monde. Prétendre à la fois que la création – dont l'homme fait partie – a été faite bonne et que tous les hommes sont pécheurs implique de renoncer à expliquer l'origine du mal. Celle-ci échappe à la raison humaine, de même que l'origine de l'univers échappe à la science. La question de l'origine du mal ne peut que se perdre en conjectures, c'est pourquoi L. Basset dit qu'elle est un mystère dont seul Dieu détient la clef<sup>13</sup>. Comme l'explique de manière limpide P.-A. Stucki, si la doctrine de la Création n'est pas affaiblie par un aveu d'ignorance quant à la provenance du mal, elle bute sur une contradiction logique<sup>14</sup>.

## 2.2.4 La mort

La deuxième question porte sur la finitude. À première vue, le texte fait de la mort (de la finitude) le salaire du péché<sup>15</sup>. On ne saurait toutefois en déduire qu'avant la transgression l'homme était immortel, puisque Dieu l'éloigne de l'arbre de la vie pour l'empêcher d'échapper à l'immortalité. Le mythe n'étant pas un récit historique, il n'est pas pertinent d'user des catégories temporelles «avant» et «après». Dans la première partie du récit, il en va d'une autre finitude : celle d'une créature inférieure à Dieu, au sens où elle ne connaît pas la distinction entre le bien et le mal. Telle serait l'incomplétude originelle insupportable à l'homme : ne pas savoir *a priori* si ce qu'il fait et subit est bon ou mauvais, concourt à son bonheur ou à son malheur. Cela incite à s'interroger sur le contenu du péché d'Adam et Ève.

## 2.2.5 Le péché

La conscience morale ne serait pas innée à l'être humain : la connaissance du bien et du mal, placée par décret divin hors de portée des humains, leur devient accessible par infraction (comme le feu dérobé par Prométhée aux dieux de l'Olympe). La transgression de l'ordre divin aurait pour motif l'espoir de transcender le statut de créature, autrement dit, de devenir «comme Dieu». Curieusement, l'objet de ce désir n'est ni la maîtrise de la matière, ni la richesse ou la reconnaissance publique, qui font l'objet des tentations de Jésus et des aspirations humaines en général. Mais il s'agit d'acquérir une prérogative en principe réservée à Dieu. Si l'on ne se contente pas de dire qu'il y a péché dès qu'un ordre divin – quel qu'il soit – est transgressé, il faut alors tenter de comprendre pourquoi le désir d'accéder à la connaissance du bien et du mal constitue un péché. La réinterprétation du mythe que propose L. Basset offre une réponse à cette question. Partant du constat que l'être humain fait l'expérience de la souffrance dès sa naissance, donc avant de causer le moindre mal à son entourage, elle y voit l'antériorité du mal subi sur le péché commis et les articule ainsi :

<sup>13</sup> BASSET, L., *op. cit.*, p. 226 : parler de «cet Autre en qui réside le mystère du mal» n'équivaut pas à imputer l'origine du mal à Dieu. D'ailleurs, l'auteur souligne à la suite de C. Westermann et F. Castel que le texte refuse de rendre compte de l'origine du mal (p. 207). C'est pourquoi le reproche que lui adresse JACQUES, R. («Du mal, du pardon et de Dieu», *Revue de Théologie et de Philosophie* vol. 127, 1995/2 p. 369-376; cf. p. 375), à savoir de rendre Dieu responsable du mal, ne nous paraît pas justifié.

<sup>14</sup> STUCKI, P.-A., *L'existentialisme chrétien a-t-il une logique ?*, Paris, Cerf, chap. VI, «La doctrine de la Création et le problème du mal».

<sup>15</sup> Cette idée se retrouve chez Paul : «Car le salaire du péché, c'est la mort; mais le don gratuit de Dieu, c'est la vie éternelle en Jésus-Christ notre Seigneur.» (Rm 6,23).

*«Si Adam et Ève figurent l'humanité en son éternel recommencement, pourquoi ne pas envisager ce que le texte laisse entendre – que, comme eux, chaque humain réactualise un mal qu'il a trouvé à sa naissance, au milieu du jardin de sa vie ? Qu'aucun humain n'a introduit le mal dans le monde, mais qu'il le reproduit chaque fois qu'il cède à la tentation de s'en rendre maître ? Certes le texte ne raconte pas quel mal Adam et Ève ont subi. Mais seul le fantasme de la "bonne origine" peut empêcher de reconnaître que les mots "bien" et "mal" n'étaient pas pour eux des mots vides.»<sup>16</sup>*

Chaque fois que l'homme tente de se rendre maître du mal, il ne fait que le perpétuer. C'est de l'expérience de la finitude ou, dans les termes de L. Basset, de l'impuissance face au mal que découlerait le péché consistant à vouloir le maîtriser. L'effort de vaincre le mal ne serait pas salvateur mais contribuerait, au contraire, à élimenter la spirale du mal. Propos pour le moins provoquant ! Cette interprétation présente l'avantage de faire ressortir que le mythe ne renseigne pas sur l'origine, mais qu'il a pour fonction d'énoncer une vérité fondamentale sur la condition humaine. Il nous paraît toutefois difficile de généraliser l'hypothèse selon laquelle le mal commis résulte toujours d'un mal subi.

Car enfin, il n'est empiriquement pas possible d'expliquer les horreurs commises par certains êtres tristement célèbres en invoquant les torts qu'ils auraient subi avant de devenir bourreaux. Il ne semble pas y avoir la moindre relation de proportionnalité entre le tort subi et la souffrance infligée à autrui (cf. Gn 4,23-24). Inversement, on s'émerveille parfois que les atrocités subies ne débouchent ni sur la haine ni sur la violence (cf. E. Wiesel, B. Bettelheim et tant d'autres). Cette absence de corrélation entre le malheur éprouvé et le mal infligé n'infirme pas le propos de L. Basset, mais confirme que l'origine du mal échappe à toute explication et qu'elle est, à ce titre, un mystère. Force est pourtant de reconnaître que, trop souvent dans l'histoire, la volonté d'éradiquer le mal a conduit aux crimes les plus abjects contre l'humanité, donc à appliquer un remède pire que le mal. C'est précisément la raison pour laquelle A. Glucksmann dénonce le mirage d'un bien souverain et ajoute un onzième commandement au Décalogue :

*«Il faut alors se diriger selon le principe du pire et chercher à éviter le plus grand mal au lieu de poursuivre (principe "moral" du meilleur) quelque souverain bien.[...] Le onzième commandement – que rien de ce qui est inhumain ne te reste étranger – n'exige pas : fais ! mais fais voir !... le mal.»<sup>17</sup>*

Le philosophe exhorte à prendre au sérieux la faillibilité humaine plutôt que de la décréter maîtrisable; à garder les yeux grand ouverts sur la souffrance; à dévoiler le mal plutôt qu'à le fuir.

L'éclairage théologique sur la faillibilité humaine a permis de mieux saisir son lien avec la finitude. La finitude, qui se traduit par la précarité, la souffrance, la maladie et la mort, engendre le souci pour l'existence et l'effort de se prémunir contre le malheur. La volonté de maîtrise résulterait de cette angoisse existentielle. À ce propos, nous sommes parfaitement d'accord avec Moltmann<sup>18</sup>, même si nous n'en tirons pas exactement les mêmes conclusions. Le désir d'assurer sa vie pousse l'homme à oublier sa fragilité et ses multiples dépendances. Autrement dit, il aspire à une condition surhumaine. C'est cette *hybris*<sup>19</sup>, cette démesure, que la Bible appelle «péché» : chercher à s'émanciper du statut de créature pour devenir son propre fondement et sa propre norme, se

<sup>16</sup> BASSET, L., *op. cit.*, 1994, p.109.

<sup>17</sup> GLUCKSMANN, A., *op. cit.*, 1991, p. 23 et 323.

<sup>18</sup> Cf. MOLTSMANN, J., *Das Kommen Gottes : christliche Eschatologie*, Gütersloh, Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 1995, p. 112-113 : «die Sünde als Todes Sold» (le péché comme salaire de la mort).

substituer à Dieu, l'instance dernière. Or la finitude intrinsèque à la créature lui interdit d'absolutiser sa connaissance imparfaite du bien et du mal, c'est-à-dire de prétendre à l'autonomie pour assurer son bonheur. Le mythe biblique met en garde contre les conséquences mortelles d'une telle prétention. Le péché serait de refuser de s'edmettre précédé et tributaire, se prétendre autosuffisant sans en avoir les moyens.

Si donc l'homme doit compter avec la finitude et avec sa propre faillibilité, faut-il en déduire que l'apocalypse est d'ores et déjà programmée à l'horizon de l'aventure du vivant ? La tradition judéo-chrétienne promet le salut à ceux qui placent leur confiance en Dieu. C'est donc à elle que nous adresserons nos questions, en particulier celle de savoir en quoi consiste le salut.

### III. QUELLES PERSPECTIVES DE SALUT ?

Nous avons écarté un certain nombre de réponses qui nous paraissent insatisfaisantes. Nous renonçons, en effet, à spéculer sur l'au-delà, car nous prenons au sérieux les limites de l'entendement humain. D'autre part, notre compréhension des révélations bibliques nous interdit d'y puiser un savoir concurrent. Nous ne pouvons miser sur l'avènement miraculeux d'un monde nouveau (*alias* nouvelle Jérusalem), car nous prenons les sciences de la nature au sérieux. Nous avons également des doutes quant à une transfiguration progressive du monde par l'Esprit, si l'on entend par là qu'un jour l'harmonie finira par régner sur terre, car nous prenons au sérieux l'histoire et la persistance du mal<sup>19</sup>. Nous croyons néanmoins que l'eschatologie chrétienne peut offrir une alternative à l'apocalyptique profane contemporaine, car nous prenons l'Évangile de Jésus Christ au sérieux. Alors, que nous reste-t-il ? Il nous reste au moins ce que les chrétiens avaient à disposition après le désastre du Golgotha :

- l'expérience vécue à réinterpréter à la lumière de la tradition;
- la conviction que la grâce est offerte dès maintenant aux mortels et aux pécheurs que nous sommes. Le croyant est passé de la mort à la vie.

Peut-on dire, sans abus de langage, que les pécheurs graciés sont passés de la mort à la vie ou que celui qui croit à – et non aura – la vie éternelle ? Jeu de mots ou vérité existentielle ? Si besoin était de le préciser, les mots «vie» et «mort» ne sont, dans les textes néotestamentaires, pas à comprendre au sens biologique : l'homme sauvé reste un homme mortel. Sa vie, pourtant, se trouve qualitativement transformée, comme s'évère radicalement changée l'existence de celui qui est libéré de ses fantasmes, de ses obsessions, de sa culpabilité ou de la captivité. Celui qui fait l'expérience de la liberté (re)trouvée peut être qualifié d'homme nouveau, qui a devant lui une vie nouvelle (Ep 4,22-24; Col 3,9-10). De même, les communautés et les peuples délivrés de la pauvreté, de la dictature ou de la domination étrangère font l'expérience d'une nouvelle forme de vie collective : leur histoire a bifurqué, l'espérance peut renaître. L'énergie, consacrée auparavant à la résistance ou la simple survie, peut être réinvestie dans l'aménagement du territoire de l'existence. Il est désormais possible d'habiter pleinement le présent et de faire des projets. Toutefois, la délivrance ne garantit pas une victoire définitive sur le mal, car l'homme sauvé reste un être faillible : *simul iustus et peccator*. Dans son commentaire de l'épître aux

<sup>19</sup> On pourrait même dire avec CHALIER, C., «*la persévérance du mal*» : c'est le titre d'un ouvrage qu'elle a publié sur la pensée de Lévinas (Paris, Cerf, 1987).

Romains, Luther l'a fortement souligné. La bonne nouvelle de la grâce ouvre sur un espace de liberté à risque, chaque jour accordée, chaque jour menacée. Une liberté pour laquelle les premiers chrétiens ont estimé qu'il valait la peine de vivre, voire de donner leur vie, car il leur importait avant tout de mener une existence conforme à la volonté de Dieu. Par conséquent, ils ont proclamé la bonne nouvelle, malgré les persécutions et les démentis de l'histoire. C'est ainsi que la promesse du salut s'est transmise jusqu'à nous. Leur exemple peut-il encore nourrir notre espérance ?

Pour diverses raisons – mentionnées dans les chapitres précédents –, nos contemporains ne sont plus trop préoccupés d'être trouvés justes lors du jugement dernier. La misère et la violence qui règnent sur terre les angoissent davantage que la colère divine. La peur de l'avenir s'est substituée à la crainte de Dieu. Le salut n'est plus attendu d'une intervention surnaturelle ni d'une seconde vie dans l'au-delà. Pour une minorité influente et prolixe, le salut se résume à promouvoir coûte que coûte la relance économique; cette conception du salut public a de quoi séduire aussi bien les chômeurs que les entrepreneurs et les chefs d'état. Pour une minorité composée essentiellement d'intellectuels attachés à la tradition humaniste, le salut consiste dans l'éducation, la formation et l'information; cette version du salut rencontre l'essentiment de tous ceux qui ne réduisent pas la culture à une fonction superfétatoire. Pour une minorité frileuse et bousculée par la modernité, le salut consiste à faire confiance aux doctrines et aux pratiques du passé; c'est ainsi que certains mouvements écologistes prônent le retour à la nature et que les intégristes se crispent sur la tradition. On pourrait multiplier les exemples minoritaires, mais c'est la majorité qui nous intéresse. Dans l'ensemble, la majorité silencieuse, déconcertée par la diversité des discours et des normes, ne sait plus à quel saint se vouer. Une eschatologie profane semble toutefois émerger du creuset des médias. Elle affirme que la vie est en danger d'extinction et que le salut consiste à faire en sorte que les générations futures puissent trouver sur cette planète les conditions nécessaires à l'épanouissement de leur vie propre. Éviter l'apocalypse passerait par une conversion des mentalités, c'est-à-dire une transformation de la conception que les êtres humains se font de leur statut et de leur rôle dans la socio-biosphère. Sur le plan éthique, cela impliquerait de reformuler le troisième impératif kantien dans une perspective non anthropocentrique : accorder à la nature les mêmes droits qu'à l'humanité, et changer notre manière de vivre en conséquence. La minorité qui se réclame de l'Évangile peut-elle souscrire à cette version sécularisée de l'eschatologie ? Pour tenter de répondre, il faut revenir sur l'articulation entre l'anthropologie, la sotériologie et l'éthique.

Selon l'anthropologie judéo-chrétienne, la finitude et la faillibilité de l'homme coupent court à toute prétention de maîtrise sur la vie individuelle et collective. Nous ne sommes pas en mesure de satisfaire au commandement d'assurer la pérennité de la vie. Un tel impératif – que d'aucuns voudraient catégorique – a fonction de loi à respecter sous peine de mort, de perte collective. Or, la révélation de nos limites nous condamne d'avance à échouer : il nous est impossible de procurer aux générations futures les mêmes possibilités dont ont joui ou pâti les générations précédentes, sans même considérer le fait que nous ne sommes pas capables de faire taire les volcans, d'empêcher les continents de dériver ni les astéroïdes de bombarder la croûte terrestre. La vie ne qualifie pas un état stable qu'il s'agirait de conserver en l'état reçu, l'évolution des espèces l'atteste à sa manière. Elle n'est pas non plus le résultat d'une finalité ou d'un devoir-être, l'histoire l'atteste à sa façon. Elle est un cadeau, une chance

offerte, c'est ce que la théologie affirme. L'anthropologie chrétienne rejoint les conclusions des savoirs profanes dérivés de l'expérience : concernant la condition humaine, la révélation chrétienne concorde avec les révélations profanes dérivées de la science.

Mais qu'en est-il du salut ? D'où viendra le changement de mentalité qui doit assurer la survie des générations futures ? Pour la tradition chrétienne, le salut vient de Dieu et de lui seul (Lc 18,26-27), et il n'a pas pour objet la persistance de la vie biologique sur la planète Terre, mais la qualité de l'existence. Le salut, c'est «la vie en Dieu», autrement dit : une vie digne d'être vécue, placée sous le signe de la confiance, orientée à la volonté divine médiatisée par l'Écriture et par les témoignages de la communauté des croyants. Parce que la vie ne tire pas sa valeur du simple fait qu'elle existe – mais de la conviction qu'elle est un don de Dieu et que son sens ultime procède de lui –, elle peut être vraiment vécue, risquée et exposée à l'imprévu. À la lumière de l'Évangile, les hommes peuvent considérer l'existence concrète comme une grâce, c'est-à-dire accueillir le temps de la naissance à la mort comme une chance unique de participer à l'aventure de la vie. Une vie humaine est, en effet, le seul laps d'éternité dans lequel la personne est à même d'exister, d'habiter le monde, de l'animer. Le salut ne passe pas par l'obéissance aveugle à l'instinct de vie. Au contraire : c'est une fois délivrés de l'obsession de la survie, de la peur du lendemain, de la réussite sociale et de la performance, que les êtres humains peuvent faire l'expérience de la joie d'exister. Cette conception du salut ou du «sabbat» promis instaure une rupture par rapport à la fascination incantatoire des multiples discours catastrophistes et moralisants actuels. La sotériologie chrétienne se démarque de l'eschatologie profane au sens où le salut ne dépend pas de la bonne volonté ni de l'effort consenti, mais de cette *transformation du regard* (repentance, conversion) qui amène l'être humain à prendre acte de sa finitude et à reconnaître qu'il n'a qu'un pouvoir limité. Ces tropiques ne sont pas si tristes, puisqu'un pouvoir limité signifie aussi une responsabilité limitée. Ainsi, les hommes sont d'emblée dispensés de jouer les surhommes et délivrés de la mauvaise conscience de ne pas y parvenir. Il ne leur est pas demandé de porter le monde sur leurs épaules, car la finitude de la condition humaine a pour corollaire une tâche à leur mesure. La responsabilité confiée à l'homme peut être assumée, pour autant que l'homme ne prétende pas l'étendre au delà du rayon d'action sur lequel il a réellement prise, en tant qu'individu ou comme membre d'une collectivité. Rendu à lui-même, avec son bon sens de terrien, l'homme peut se réjouir d'avoir encore du temps devant lui, ne soient-ce que les jours qui lui restent à vivre.

Que la responsabilité humaine soit limitée ne signifie pas qu'elle est nulle ou insignifiante. Le croyant, libéré du souci d'assurer son existence, peut véritablement se préoccuper du sort d'autrui, lutter au côté des pauvres et des persécutés ou militer pour le respect des écosystèmes et pour la qualité de la vie sociale. Dans ce sens, l'engagement au cœur du monde constitue une réponse à la promesse du salut. Malgré les tragédies du XXe siècle, malgré le fiasco des programmes de développement, malgré les injustices et les exactions, il importe de ranimer le courage de vivre. C'est ici et maintenant que l'espérance chrétienne se concrétise, dans le morceau de pain, d'attention, de temps partagés avec autrui : dans un échange qui fait vivre autant celui qui donne que celui qui reçoit. Si nous sommes convaincus que la vie est une grâce offerte sans condition ni garantie et qu'elle mérite toute notre attention, alors nos actes découleront de cette conviction – du tri des déchets ménagers aux économies

d'énergie ou de la dénonciation des violations des droits de l'homme à la lutte pour une meilleure répartition des richesses. La tâche des chrétiens ne consiste pas à faire advenir le royaume de Dieu sur terre : ils n'en ont pas les moyens, mais ils peuvent en poser des signes.

Si la croix – celle du Christ et de tous les crucifiés de l'histoire – est le paradigme à la lumière duquel il s'agit en dernière instance de conduire et d'interpréter les expériences humaines, cela signifie qu'il faut se préparer à devoir constamment reconquérir ou plutôt accueillir, au cœur du réel et en dépit de toutes les déterminations, cet espace ténu de manœuvre et de liberté<sup>20</sup>, où il est possible d'accéder à la dignité d'être simplement humain. «*Civiliser la Terre*» préconisent E. Morin et A.B. Kern, qui, comme l'évangéliste Jean, voient dans l'amour la seule riposte possible à l'angoisse. L'amour parfait bannit la crainte, certes, mais la fraternité et la solidarité humaines sont bien défaillantes; telle est la limite de la religion «à mission rationnelle»<sup>21</sup> qu'ils proposent; et telle est aussi la limite du message chrétien : seul l'amour peut tenir tête aux puissances de destruction, au désespoir, à la violence.

Évacuer la transcendance divine, c'est se priver de l'arbitrage d'une instance qui ne soit pas soumise à l'erreur et à la versatilité comme le sont les instances humaines. Sans ce garde-fou à la volonté de puissance, il y a fort à craindre qu'une fois encore certains hommes montent sur le trône vacant et que des peuples entiers en pâtissent. L'homme n'est pas un animal raisonnable, l'histoire l'a suffisamment démontré. Il a besoin de Dieu pour devenir vraiment humain, c'est-à-dire accepter sa condition et conserver néanmoins le courage de vivre.

## Conclusion

Il est courant d'entendre, aujourd'hui, qu'il faut revaloriser la théologie de la création par rapport à la théologie du salut, privilégier la cosmologie plutôt que l'anthropologie, lester l'eschatologie du réel empirique et de l'opacité des corps. Nous espérons avoir contribué à cet effort en partant de la situation dans le monde plutôt que de la conscience transcendantale ou de la Parole de Dieu. Le détour par la science, le mythe, la science-fiction, ainsi que par la philosophie et le sens commun ne conduisent pas à une confiance béate en l'avenir. Finie et temporelle, la nature est marquée du sceau de la dérive entropique. Il en va de même pour ce monde placé sous le sceau du péché, si l'on en croit l'apocalyptique judéo-chrétienne. Il ne semble pas très judicieux de compter sur le secours automatique d'une providence divine dont l'efficacité s'est montrée fort discrète dans l'histoire profane, du moins à nos yeux. Faut-il alors renoncer à un salut cosmique et à un sabbat de la création tout entière, qui font pourtant partie des promesses bibliques ?

<sup>20</sup> Paul ne disait pas autre chose en Ga 5,1 : «*C'est pour que nous soyons vraiment libres que Christ nous a libérés. Tenez donc ferme et ne vous laissez pas remettre sous le joug de l'esclavage.*»

<sup>21</sup> «*Ce serait une religion qui comporterait une mission rationnelle : sauver la planète, civiliser la Terre, accomplir l'unité humaine et sauvegarder sa diversité. [...] Pourquoi évoquer le mot religion ? Parce que nous avons besoin, pour poursuivre l'humanisation et civiliser la Terre, d'une force communicante et communiant*» (MORIN, E. et KERN, A.B., *op. cit.*, 1993, p. 206).

L'option d'expliciter notre compréhension du salut en tenant compte des limites de l'entendement humain ne saurait préjuger de l'action de Dieu. La liberté et la puissance de Dieu ne sont pas limitées par nos discours. Nous avons simplement attiré l'attention sur le fait que l'homme n'est pas à même de garantir la survie des générations futures et encore moins de sauvegarder la création. De même, ce n'est pas parce que, selon les Écritures, la foi est la condition de réception de la grâce que Dieu ne serait pas libre de sauver tous les êtres humains, croyants ou incroyants. Du point de vue théologique, affirmer que le salut est individuel et qu'il passe par une conversion du regard sur soi, sur autrui et sur le monde, n'entraîne pas que ses effets se centonnent à l'intériorité de la conscience<sup>22</sup>. Pourquoi une doctrine du salut individuel serait-elle incompatible avec une éthique sociale, politique, économique, écologique ?

Celui qui accepte de s'en remettre à Dieu pour sa vie quotidienne comme pour les fins dernières renoncera spontanément à transcender envers et contre tout les limites de sa condition. Il se retournera pour s'adosser à ces limites et cultiver le champ du réel habitable. Il deviendra capable de supporter l'incertitude et de s'intéresser aux autres. Il aimera la vie et s'en réjouira. Sa joie sera communicative et contribuera à la qualité des relations entre les hommes et avec la nature.

*«L'amour est un miracle toujours possible, le mal un fait toujours réel. La justice condamne le mal, l'espoir veut l'amender, l'amour ne le reconnaît pas. L'amour est capable d'accepter la grâce telle qu'elle est. Il n'y a rien de plus difficile, je le sais. Le monde est horrible et absurde. L'espoir qu'il existe un sens derrière cette absurdité, derrière cette horreur, n'appartient qu'à ceux qui aiment en dépit de tout.»<sup>23</sup>*

---

<sup>22</sup> Après l'avènement de la psychanalyse, les protestants se voyaient reprocher leur morale puritaine, source de troubles névrotiques. Suite à la revalorisation de l'éthique dans les discours profanes, le protestantisme est suspecté d'avoir favorisé l'amoralisme, à force d'avoir insisté sur le salut par la foi seule ! Ainsi tourne la roue de la doxa.

<sup>23</sup> DÜRRENMATT, F., *Grec cherche Grecque*, Paris, Albin Michel, 1966, p. 143 (éd. orig. 1955, trad. D. van Moppès).

## ÉPILOGUE

*Dieu seul peut donner la foi,  
mais tu peux témoigner !*

*Dieu seul peut donner l'espérance,  
mais tu peux rendre confiance à ton prochain découragé !*

*Dieu seul peut donner l'amour,  
mais tu peux refléter l'amour qu'il t'a offert !*

*Dieu seul peut donner la paix,  
Mais tu peux travailler à la réconciliation !*

*Dieu seul peut donner la force,  
mais tu peux tendre la main où ton prochain trouvera appui !*

*Dieu seul peut donner la vie,  
mais tu peux aider ton prochain à retrouver le goût de vivre !*

*Dieu seul pourrait se suffire à lui-même...  
mais il a préféré compter sur toi aussi pour que sa volonté se fasse !*

d'après «Communauté Campinas»<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Ces paroles font partie des textes liturgiques à disposition des conseillers qui participent à l'animation des cultes dans la paroisse de la Haute-Areuse (Église réformée évangélique du canton de Neuchâtel en Suisse).

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

### Vulgarisation scientifique

- AÏT EL HADJ, S. et C. BÉLISLE (éds), *Vulgariser : un défi ou un mythe ? La communication entre spécialistes et non-spécialistes*, Lyon, Chronique sociale, 1985.
- ALBERTINI, J.-M., «Les confessions d'un vulgarisateur devenu chercheur», in S. Aït El Hadj et C. Bélisle (éds), *Vulgariser : un défi ou un mythe ? La communication entre spécialistes et non-spécialistes*, Lyon, Chronique sociale, 1985, p. 53-58.
- ALBERTINI, J.-M. et C. BÉLISLE, «Les fonctions de la vulgarisation scientifique et technique», in D. Jacobi et B. Schiele (éds), *Vulgariser la science. Le procès de l'ignorance*, Seyssel, Champ Vallon, 1988, p. 225-245.
- ALLEY, R. et M. BENDER, «Le climat dans les glaces», *Pour la Science* 1998/246, p. 80-83.
- ALTER, A., «En voiture ! Les galaxies nous attendent», *L'Événement du Jeudi*, 7-13 mai 1992, p. 48-50.
- ALVAREZ, L.W., W. ALVAREZ, F. ASARO, et H.V. MICHEL, «Extraterrestrial Cause for the Cretaceous-Tertiary Extinction», *Science*, 1980/208, p. 1095-1108.
- ALVAREZ, W. et F. ASARO, «An Extraterrestrial Impact», *Scientific American*, 1990/263 n° 4, p. 44-52.
- ASIMOV, I., *Ces soleils qui explosent. Les secrets des supernovae*, Paris, Payot, 1987 (trad. J. Guiod).
- ATLAN, H., *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant*, Paris, Seuil, 1979.
- AUTHIER, J., «La mise en scène de la communication dans des discours de vulgarisation scientifique», in M.-F. Mortureux (éd.), *Langue française*, Larousse, 1982/53, p. 34-47.
- BARRAUD, Ph., «Sous le soleil exactement : danger !», *L'HEBDO*, 13 février 1992, p. 59-61.
- BARRAUD, Ph., «Comment le réchauffement du climat va nous malmener», *L'HEBDO*, 26 février 1998, p. 60-63.
- BARROW, J.D. et F.J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- BECK-GERNSHEIM, E., «Des enfants parfaits, trop parfaits», *Supplément de L'HEBDO*, 1991/52, p. 28-30.
- BÉLISLE, C., «Les objectifs de la vulgarisation», in S. Aït El Hadj et C. Bélisle (éds), *Vulgariser : un défi ou un mythe ? La communication entre spécialistes et non-spécialistes*, Lyon, Chronique sociale, 1985, p. 33-46.
- BOHM, D., *La plénitude de l'univers*, Monaco, Le Rocher, 1987 (éd. orig. 1980, trad. T. Unger).
- BOHM, D. et F.D. PEAT, *La conscience et l'univers*, Monaco, Le Rocher, 1990, (éd. orig. 1987, trad. C. Derblum).
- BOLTANSKI, L. et P. MALDIDIER, *La vulgarisation scientifique et son public, une enquête sur Science et Vie*, 2 tomes, Paris, C.S.E.-E.H.E.S.S., 1977.
- BROWN, L.R. (éd.), *L'état de la planète*, Paris, Economica, 1990 (éd. orig. 1990, trad. P. Lavergne et G. Sudrie).
- BRUNDTLAND, G.H., *Notre avenir à tous*, Commission Mondiale sur l'Environnement et le Développement, Montréal, Éd. du Fleuve, 1988.
- CAPRA, F., *Le Tao de la physique*, Paris, Sand, 1985 (éd. orig. 1975, trad. non indiqué).
- CARO, P., *La vulgarisation scientifique est-elle possible ?*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1990.
- CHAUVIN, R., *La biologie de l'esprit*, Monaco, Le Rocher, 1985.
- CHAUVIN, R., *Dieu des fourmis, Dieu des étoiles*, Paris, Belfond/Le Pré aux Clercs, 1988.
- CLAESSENS, M., *L'Homme, la vie l'univers. Les découvertes scientifiques contemporaines*, Paris, Imago, 1988.
- CLARKE, R., *L'homme mutant*, Paris, Laffont, 1989.
- COSANDEY, D., «Sur les traces de la météorite tueuse», *Journal de Genève, Samedi littéraire*, 15 juin 1991, p. VII.
- COSTA DE BEAUREGARD, O., *La physique moderne et les pouvoirs de l'esprit*, Paris, Le Hameau, 1981.
- COURTILLOT, V.E., «A Volcanic Eruption», *Scientific American*, 1990/263 n° 4, p. 53-60.

- COX, A., *A Geologic Time Scale*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- CRABBÉ, C., T. PELLET, G. RABOUD, C. SCHUMPERLI, *Privé de planète ? Pour un développement durable, au Nord et au Sud*, Poitiers/Berne, Artel, Orcades, La Déclaration de Berne, Les magasins du Monde-Oxfam, 1992.
- CUNY, G., «La crise biologique à la transition Trias-Jurassique», *Pour la Science*, 1996/219, p. 46-54.
- DANTHE, M., «Le sida aujourd'hui», *Journal de Genève, Samedi littéraire*, 23 février 1991, p. V.
- DARBON, P. et J. ROBIN, *Le jaillissement des biotechnologies*, Paris, Feyerd/Fondation Diderot, 1987.
- DARWIN, Ch., *L'autobiographie*, Paris, Belin, 1985, p. 71-77 (éd. orig. 1958 par N. Barlow, trad. J.-M. Goux).
- DAVIES, P., *Le Big Crunch*, Paris, Hachette-Littératures, 1998 (éd. orig. 1994, trad. C. Guénon).
- DE CERTEAU, M., *Cultiver la technique*, Ministère de la Culture, Dalloz, 1984.
- DELECLUSE, P., «Heurs et malheurs de la prévision d'El Niño», *La Recherche*, 1998/307, p. 72-77.
- DELIGEORGES, S., «Quand le regard crée l'univers», *Science et Avenir*, septembre 1984, p. 38.
- DE SOUSA, R.C., «La vulgarisation scientifique. Devoir et plaisir dans la communication du savoir», *Cahiers de la Faculté de Médecine de l'Université de Genève*, 1990/19, p. 81-111.
- DE VILAINE, A.-M., «Sortir de l'histoire», in J. Testart (éd.), *Le magasin des enfants*, Paris, Bourin, 1990, p. 140-156.
- DRAKE, F.D., *Intelligent Life in Space*, New York, Macmillan, 1960.
- DURANT, J.R., G.A. EVANS et G.P. THOMAS, «The Public Understanding of Science», *Nature*, 6 juillet 1989/340, p. 11-14.
- DYSON, F., *Les dérangeurs de l'univers*, Paris, Payot, 1986 (éd. orig. 1981, trad. O. Laversanne).
- EKELAND, I., *Au Hasard. La chance, la science et le monde*, Paris, Seuil, 1991.
- FAYARD, P., *La communication scientifique publique. De la vulgarisation à la médiatisation*, Lyon, Chronique sociale, 1988.
- FROMENT, J., «Vache folle : prion ou virus ?», *La Recherche* 1996/287, p. 26-27.
- GALLET, Y. et J. BESSE, «Quand le Nord était au Sud», *La Recherche*, 1990/222, p. 784-786.
- GAVARINI, L., «Experts et législateurs de la normalité de l'être humain : vers un eugénisme discret», in J. Testart (éd.), *Le magasin des enfants*, Paris, Bourin, 1990, p. 170.
- GODET, M., *Prospective et réflexion stratégique*, Paris, CPE/Economice, 1985.
- GOLDSMITH, E., *5000 jours pour sauver la planète*, Paris, Éd. du Chêne, 1990 (établissement du texte : P. Alexandre et C. Diebold).
- GOLDSMITH, E., «5000 jours pour sauver la planète», *Ça m'intéresse*, mars 1991/121, p. 4-9 (propos recueillis par L. Samuel).
- GOLDSMITH, M., *Science Critic*, Londres, Routledge & Paul Kegan, 1988.
- GOULD, S.J., *Darwin et les grandes énigmes de la vie*, Paris, Pygmalion, 1979, p. 19-25 (éd. orig. 1977, trad. D. Lemoine).
- GOULD, S.J., *Le sourire du flamant rose. Réflexions sur l'histoire naturelle*, Paris, Seuil, 1988 (éd. orig. 1987, trad. D. Teyssié et M. Blanc).
- GRIEVE, R.A.F., «Impact Cratering on the Earth», *Scientific American*, 1990/262 n° 4, p. 44-51.
- GRINEVALD, J., «De Carnot à Gaïa : histoire de l'effet de serre», *La Recherche*, 1992/243, p. 532-538.
- GRMEK, D., *Histoire du sida*, Paris, Payot, 1990.
- GROS, F., *La civilisation du gène*, Paris, Hachette, 1989.
- HAWKING, S.W., *Une brève histoire du temps. Du big bang aux trous noirs*, Paris, Flammarion, 1989, (éd. orig. 1988, trad. I. Naddeo-Souriau).
- HIVELY, W., «How Much Science Does the Public Understand ?», *American Scientist*, 1988/76, p. 439-444.
- HOLLOWAY, M. et J. HORGAN, «Les marées noires», *Pour la Science*, 1991/170, p. 78-88.
- HOLLUB, M., L'homme pourra-t-il créer son double ?, *Supplément de L'HEBDO*, 27 décembre 1991/52, p. 22-24.
- HOYLE, F. et C. WICKRAMASINGHE, «Comets, Ice Ages, and Ecological Catastrophes», *Astrophysics and Space Science*, 1978/53, p. 523-526.
- HUNZIKER, E., *Der Wahn des Machbaren. Gentechnologen bauen ihre Welt*, Zürich, Rauheif Verlag, 1990.
- ICICOVICS, J.-P., «La crise», *Science et Vie*, 1992/179, p. 1 (éditorial pour ce n° hors-série consacré au sida).

- JACOBI, D. et B. SCHIELE (éds), *Vulgariser la science. Le procès de l'ignorance*, Seyssel, Champ Vallon, 1988.
- JACOBSON, J.L., «Tenir le front de la mer», in L.R. Brown (éd.), *L'état de la planète*, Paris, Economica, 1990, p. 129-159.
- JACQUARD, A., *Inventer l'homme*, Bruxelles, Éd. Complexe, 1984.
- JACQUARD, A., *L'héritage de la liberté*, Paris, Seuil, 1986.
- JACQUARD, A., *Voici le temps du monde fini*, Paris, Seuil, 1991.
- JACQUARD, R., *La guerre du mensonge. Histoire secrète de la désinformation*, Paris, Plon, 1986.
- JURDANT, B., «Vulgarisation scientifique et idéologie», *Communications*, 1969/14, p. 150-161.
- KAHN, A., «Les grandes énigmes de la matière vivante», *L'Événement du Jeudi*, 30 août-5 septembre 1990, p. 82-83 (propos recueillis par E. Gouslan).
- KING, A. et B. SCHNEIDER, *Questions de survie. La révolution mondiale a déjà commencé*, Paris, Calmann-Lévy, 1981 (éd. orig. 1991, trad. J. Fontaine).
- LE GUENNO, B., «Les nouveaux virus», *Pour la Science*, 1995/212, p. 36-44.
- LENOIR, Y., *La vérité sur l'effet de serre. Le dossier d'une manipulation planétaire*, Paris, La Découverte, 1992.
- LEROUX, M., *La dynamique du temps et du climat*, Paris, Masson, 1996.
- LE TREUT, H., «Climat : pourquoi les modèles n'ont pas tort», *La Recherche*, mai 1997/298, p.68-73.
- LOVELOCK, J.E., *La Terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa*, Monaco, Le Rocher, 1986 (éd. orig. 1979, trad. P. Coutureau et C. Rollinat).
- LOVELOCK, J.E., *Les âges de Gaïa*, Paris, Laffont, 1990 (éd. orig. 1988, trad. B. Sigaud).
- LUCAS, A., «Public Knowledge of Biology», *Journal of Biological Education*, 1987/21 n°1, p. 41-45.
- MCKIBBEN, B., *La nature assassinée. Réflexions sur la métamorphose de la planète et ses conséquences sur le futur de l'homme*, Paris, Fixot, 1990 (éd. orig. 1989, trad. E. Conan et A. Etcheverry).
- MAGNAN, C., *Et Newton croqua la pomme*, Paris, Bellond, 1990.
- MALLET, J. et C. LAURENT, «La schizophrénie au crible de la génétique», *La Recherche*, 1998/311, p. 40-43.
- MAURON, A., «Le plus gênant, c'est que ce débat est anachronique», *L'HEBDO*, 16 avril 1998, p. 22-23 (propos recueillis par P.-Y. Frey).
- MORRIS, R., *Comment l'univers finira ... et pourquoi*, Paris, Laffont, 1984 (éd. orig. 1984, trad. H.-L. Planchet).
- MORTUREUX, M.-F., «La vulgarisation scientifique, parole médiane ou dédoublée», in D. Jacobi et B. Schiele (éds), *Vulgariser la science. Le procès de l'ignorance*, Seyssel, Champ Vallon, 1988, p. 118-148.
- MORTUREUX, M.-F., «Linguistique et V.S.», *Information sur les Sciences Sociales*, 1985 24/4, p. 625-646.
- MOSCOVICI, S., *La psychanalyse, son image et son public*, Paris, Presses Universitaires de France, [1961] 1976.
- MUDRY, P., «Médecine et vulgarisation. Remarques sur le problème de la vulgarisation médicale dans l'Antiquité», *Cahiers de la Faculté de médecine de l'Université de Genève*, 1990/19, p. 15-31.
- MULLER, R.A., *Nemesis – The Death Star : The Story of a Scientific Revolution*, New York, Grove Weidenfeld, 1988.
- NEIRYNCK, J., *Le huitième jour de la création. Introduction à l'entropologie*, Lausanne, Presses polytechniques romandes, 1986.
- NEIRYNCK, J., «Le commencement et la fin, grandeur et servitude de la cosmologie», *L'Impartial*, mardi 27 novembre 1990, p. 32.
- NELKINS, D., *Selling Science. How the Press Covers Science and Technology*, New York, Freeman, 1986.
- O'DY, S., «Le roman inachevé de l'Univers», *L'Express*, 3 avril 1992, p. 49-51.
- ORTOLI, S. et J.-P. PHARABOD, *Le cantique des quantiques*, Paris, La Découverte, 1984.
- PEAT, D., *Synchronicity : The Bridge between Matter and Mind*, New York, Bantam, 1987.
- PELLEGRINI, B., «Les princes du prion sont Zurichois», *L'HEBDO*, 16 octobre 1997, p. 62-63.
- PICKERING, A., «La chasse aux quarks», in M. Callon (éd.), *La science et ses réseaux; genèse et circulation des faits scientifiques*, Paris, La Découverte, 1989, p. 34-65.

- PIRO, P. et S. HUET, «Climat : les impacts du réchauffement», *Science et Avenir*, novembre 1990/525, p. 24-39.
- POL, R., «Dean Harner : du gène "gay" au gène de la gaieté», *La Recherche*, 1998/311, p. 34-37.
- POLLACK, J.B., O.B. TOON, T.P. ACKERMAN, C.P. MACKAY et R.P. TURCO, «Environmental Effects of an Impact-Generated Dust Cloud : Implications for the Cretaceous-Tertiary Extinctions», *Science*, 1983/219, p. 287-289.
- POSTEL-VINAY, O. et A. MILLET, «Comment ça va Dolly ?», *La Recherche*, 1997/297, p. 50-63.
- PRADAL, J., *La vulgarisation scientifique par l'écrit*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 1968.
- RAICHVARG, D. et J. JACQUES, *Savants et ignorants. Une histoire de la vulgarisation des sciences*, Paris, Seuil, 1991.
- RAMADE, F., *Les catastrophes écologiques*, Auckland, McGraw-Hill, 1987.
- RAUP, D.M., *The Nemesis Affair : A Story of the Death of Dinosaurs and the Ways of Science*, New York, W.W. Norton & Co., 1987.
- REEVES, H., *Patience dans l'azur*, Paris, Seuil, 1981.
- REEVES, H., *L'heure de s'enivrer. L'univers a-t-il un sens ?*, Paris, Seuil 1986.
- ROQUEPLO, Ph., *Le partage du savoir. Science, culture, vulgarisation*, Paris, Seuil, 1974.
- ROSTAND, J., *Confidences d'un biologiste* [Stock 1954], Paris, Le Découverte, 1987.
- ROUGERIE, F., B. SALVAT et M. TATARATA-COURAUD, «La "mort blanche" des coraux», *La Recherche*, 1992/245, p. 826-834.
- ROULET, Ch., «L'aggravation des intempéries menace deux millions de personnes en Suisse», *Le Temps*, 14 juillet 1998, p. 22.
- RUSSO, E. et D. COVE, *Génie génétique, rêves et cauchemars*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 1996 (éd. orig. 1995, trad. G. Reymond).
- SABROUX, J.-C., «Le feu qui couve et l'œuf qui dort», *Science et Nature*, 1992/24, p. 54-61.
- SAGAN, C., *Cosmos*, Paris, Éd. Mazarine, 1981, (éd. orig. 1980, trad. D. Peters et M.-H. Dumas).
- SAGAN, C. et R. TURCO, *L'hiver nucléaire*, Paris, Seuil, 1991 (éd. orig. 1990, trad. J.-B. Grasset).
- SCHATZMAN, E., *La science menacée*, Paris, O. Jacob, 1989.
- SHELDRAKE, R., *La mémoire de l'univers*, Monaco, Le Rocher, 1988 (éd. orig. 1988, trad. P. Couturiau).
- SHELL, J., *The Fate of the Earth*, New York, Knopf, 1982.
- SCHIELE, B., «Les enjeux cachés de la vulgarisation scientifique ou la transformation du savoir en produit marchand», in S. Ait El Hadj et C. Bélisle (éds), *Vulgariser : un défi ou un mythe ? La communication entre spécialistes et non-spécialistes*, Lyon, Chronique sociale, 1985, p. 83-97.
- SCHIELE, B. et G. LAROCQUE, «Le message vulgarisateur», *Communications*, 1981/33, p. 165-183.
- SCHNEIDER, S.H., «The Changing Climate», *Scientific American*, 1989/261, n° 3, p. 38-47.
- SHORTLAND, M., «Promotion de la science et culture scientifique», *Impact, science et société (La vulgarisation scientifique dans un monde qui change)*, 1988/52, p. 319-331.
- SCHWARTZ, L., «À l'Est quinze Tchernobyl en puissance», *Sciences et Avenir*, février 1993/552, p. 42-43.
- SELLÈS-FISCHER, E., «L'ombre d'Ébola», *Réforme* n° 2691, novembre 1996, p. 15.
- SHORTLAND, M., «Promotion de la science et culture scientifique», *Impact, science et société*, «La vulgarisation scientifique dans un monde qui change», 1988/52, p. 319-331.
- SIMON, M. (éd.), *La peau de l'âme*, Paris, Cerf, 1994.
- STOMMEL, H. et E. STOMMEL, «L'année sans été», *Pour la Science*, 1989/22, p. 46-52.
- SYFRIG, J., «Un test de dépistage de la vache folle», *BioTeCH forum* 1997/2, p. 14-15.
- TARG, R. et H.E. PUTHOFF, *Aux confins de l'esprit. Une étude expérimentale des phénomènes paranormaux*, Paris, Albin Michel, 1978, (éd. orig. 1977, trad. R. Génin).
- TESTART, J., *L'œuf transparent*, Paris, Flammarion, 1986.
- TESTART, J. (éd.), *Le magasin des enfants*, Paris, Bourin, 1990.
- TURCO, R.P., O.B. TOON, T.P. ACKERMAN, J.B. POLLACK et C. SAGAN, «Nuclear Winter : Global Consequences of Multiple Nuclear Explosions», *Science*, 1983/222, p. 1283-1287.
- VANDEGISTE, P., «Des souris et des hommes. Le hideux peut se révéler humain, et le sympe monstrueux», *L'Événement du Jeudi*, 18-24 juillet 1996, p. 48.
- VANDELAC, L., «L'embryo-économie du vivant... ou du numéraire aux embryons surnuméraires», in J. Testart (éd.), *Le magasin des enfants*, Paris, Bourin, 1990, p. 134-135.
- VÉRON, E., *Construire l'événement. Les médias et l'accident de Three Mile Island*, Paris, Éd. de Minuit, 1981.

- VEUTHEY, C., «Des virus sortent du bois», *Journal de Genève et Gazette de Lausanne*, 1-2 avril 1995, p. 27.
- VIDAL, M., «Le clonage, réalité technique et valeur éthique», *Concilium* 1998/275, p. 131-142.
- VUILLEUMIER, V., *Signes et discours dans l'éducation et la vulgarisation scientifiques*, Nice, Z'édicions, 1988.
- WYLIE, P., *La fin du rêve*, Paris, Opta, 1976 (éd. orig. 1972, trad. B. Martin).
- XUAN THUAN, T., *La mélodie secrète. Et l'homme créa l'univers*, Paris, Gallimard, 1991 (seconde édition).

## Science-fiction, anticipation, utopie

- ALIZET, J.-C., *L'année de la fiction 1990. Polar, S.-F. Fantastique, Espionnage*, Amiens, Encrêge, 1991, p. 9-18.
- AMIS, K., *L'univers de la science-fiction*, Paris, Payot, 1962 (éd. orig. 1960, trad. E. Gilles).
- ANDREYON, J.-P. (éd.), *Avenirs en dérive*, Yverdon, Kesselring, 1979.
- ASH, B. (éd.), *Encyclopédie visuelle de la science-fiction*, Paris, Albin Michel, 1979 (éd. orig. 1977, trad. J.P. Galante).
- AZIZA, C. et J. GOIMARD, *Encyclopédie de poche de la science-fiction*, Paris, Presses Pocket, 1986.
- BOGDANOFF, I. et G. BOGDANOFF, *Clefs pour la science-fiction*, Paris, Seghers, 1976.
- BOGDANOFF, I. et G. BOGDANOFF, *L'effet science-fiction; à la recherche d'une définition*, Paris, Laffont, 1979.
- BOUISSEREN, Y., «Sorcières ou prophètes?», *Approches* 1977/16, p. 42-44.
- CLARKE, A.C. (éd.), *Trois futurs incertains*, Paris, Livre de Poche, 1969.
- CURVAL, P. (éd.), *Superfuturs*, Paris, Denoël, 1986.
- DECOUFLÉ, A.-C., *L'an 2000*, Paris, Gallimard/Julliard, 1975.
- DELGENORE, J., «La science-fiction et Dieu», *Approches*, 1977/16, p. 51-73.
- GOIMARD, J., (éd.), *Histoires de catastrophes*, Paris, Livre de Poche, 1985.
- GOIMARD, J., D. IOAKIMIDIS et G. KLEIN (éds), *Histoires de fin du monde*, Paris, Livre de poche, 1974.
- GUIOT, D., J.-P. ANDREYON et G.W. BARLOW, *La science-fiction*, Paris, M.A., 1987.
- HARRISON, H. (éd.), *The Year 2000*, London, Faber & Feber, 1970.
- HOLDSTOCK, R., (éd.), *Encyclopédie de la Science-Fiction*, 1980, Paris, Compagnie internationale du livre (éd. orig. 1978, trad. M. Lederer).
- HUPP, P. (éd.), *Mourir au futur*, Paris, Union Générale d'Éditions (coll. 10/18), 1976.
- IOAKIMIDIS, D. (éd.), *Histoires de la fin des temps*, Paris, Livre de Poche, 1983.
- IOAKIMIDIS, D. (éd.), *Histoires de survivants*, Paris, Livre de Poche, 1983.
- KLEIN, G. (éd.), *Histoires de l'an 2000*, Paris, Livre de Poche, 1985.
- KLEIN, G., J. GOIMARD et D. IOAKIMIDIS (éds), *Histoires écologiques*, Paris, Livre de Poche, 1980.
- LARDREAU, G., *Fictions philosophiques et science-fiction*, Arles, Actes Sud, 1988.
- LECAYE, A., *Les pirates du paradis. Essai sur la science-fiction*, Paris, Denoël-Gonthier, 1981.
- MOORCOCK, M., *Légendes de la fin des temps*, Paris, Denoël, 1980 (éd. orig. 1976, trad. E. Gilles).
- NUETZEL, C. (éd.), *Après... la guerre atomique*, Verviers, Marabout, 1970. (titre orig. *If this goes on*, trad. F. Weyergens).
- PELOT, P., *Le cycle des hommes sans futur*, Paris, Press Pocket, 1981-1985.
- PRESTON, R., *Virus*, Paris, Plon, 1995 (éd. orig. 1994, trad. C. Dunlin).
- MARTIN, J. et G. CHAILLET, *L'Apocalypse*, Paris, Casterman, 1987.
- SADOU, J., *Histoire de la science-fiction moderne*, Paris, Albin Michel, 1973.
- SERVIER, J., *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, [1967] 1991.
- VAN HERP, J., *Panorama de la science-fiction. Les thèmes, les genres, les écoles, les problèmes*, Verviers, Gérard, 1973.
- VERSINS, P., *Encyclopédie de l'utopie, des voyages extraordinaires et de la science-fiction*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1972.
- VONNEGUT, K., *Le berceau du chat*, Paris, J'ai Lu, 1972, (éd. orig. 1963, trad. J.B. Hess).
- WOLLHEIM, D., *Les faiseurs d'univers. La science-fiction aujourd'hui*, Paris, Laffont, 1974 (éd. orig. 1971, trad. P. Versins).
- WUNENBURGER, J.-J., *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, Delarge, Éd. Universitaires, 1979.

## Mythanalyse, anthropologie culturelle

- BABCOCK, B.A. (éd.), *The Reversible World : Symbolic Inversion in Art and Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1978.
- BASTIDE, R., *Le sacré sauvage et autres essais*, Paris, Payot, 1975.
- CAMPBELL, J. (éd.), *Myths, Dreams, and Religion*, New York, Dutton, 1970.
- CAMPBELL, J., *Myths to Live By*, New York, Viking, 1972.
- COPANS, J., S. TORINAY, M. GODELIER et C. BAKÉS-CLÉMENT, *L'anthropologie : science des sociétés primitives ?*, Paris, Denoël, 1971.
- DETIENNE, M., «Épistémologie des mythes», *Encyclopædia Universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis France, 1971, p. 890-895.
- DORFLÈS, G., *Mythes et rites aujourd'hui*, Paris, Klincksieck, 1975.
- DOTY, W.G., *Mythography. The Study of Myths and Rituals*, Alabama, The University of Alabama Press, 1986.
- DURAND, G., «Pérennité, dérivations et usure du mythe», in J. Hani (éd.), *Problèmes du mythe et de son interprétation*, Actes du colloque de Chantilly, Paris, Belles-Lettres, 1979, p. 27-50.
- DURAND, G., «Permanence du mythe et changement de l'histoire», in *Le mythe et le mythique*, colloque de Cerisy, Paris, Albin Michel, 1997, p. 17-29.
- ELIADE, M., *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957.
- ELIADE, M., *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.
- ELIADE, M., «Création», *Encyclopædia Universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis France, 1995, p. 663-667.
- ELLUL, J., «Mythes modernes», *Diogène*, 1958, p. 29-49.
- ENRIQUEZ, E., «Le mythe ou la communauté inchangée», *L'Écrit du temps*, 1986/11, p. 66-79.
- GRIMES, R., *Symbol and Conquest : Public Ritual and Drama in Santa Fe, New Mexico*, Ithaca, Cornell University Press, 1976.
- GRIMES, R., *Beginnings in Ritual Studies*, Washington, University Press of America, 1992.
- GUSDORF, G., *Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie*, Paris, Flammarion, 1953.
- HANI J. (éd.), *Problèmes du mythe et de son interprétation*, Actes du colloque de Chantilly, Paris, Belles-Lettres, 1978.
- HILLMAN, J., «De la certitude mythique», *Cadmos*, 1982/17-18, p. 29-51.
- HÖRNER, V. et M. LEINER (éds), *Die Wirklichkeit des Mythos*, Gütersloh, Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1999.
- HOOKE, S.H., *The Labyrinth : Further Studies in the Relation Between Myth and Ritual in the Ancient World*, London, S.P.C.K., 1935, p. V-VI.
- LEACH, E., et D.A. AYCOCK, *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Le mythe et le mythique*, Actes du colloque de Cerisy (juillet 1985), Paris, Albin Michel, 1987.
- LÉVEILLÉ, M., *Mythes du monde moderne*, Montréal, Bellarmin, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1959.
- MALINOWSKI, B., *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Garden City, New York, Anchor, 1948.
- MARANDA, E.K., «Five Interpretations of a Melanesian Myth», *Journal of American Folklore*, 1973/86/339, p. 3-13.
- MAURON, A., «Le mythe de l'homme transparent», *Journal de Genève*, 5-6 octobre 1991, p. 31.
- OTTO, W.F., *Essai sur le mythe*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1997 (texte original allemand et traduction française de P. David en regard).
- RESZLER, A., *Mythes politiques modernes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981.
- RICŒUR, P., «La pensée sauvage et le structuralisme», *Esprit*, 1963/31, n° 11, p. 628-653.
- RICŒUR, P., «L'interprétation philosophique du mythe», in *Encyclopædia Universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis France, 1971, p. 530-537.
- RIES, J., *Le mythe et sa signification*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1992.
- ROGERSON, J.W., *Myth in Old Testament Interpretation*, Berlin/New York, de Gruyter, 1974.
- RUDHARDT, J., «Cohérence et incohérence de la structure mythique : sa fonction symbolique», *Diogène*, 1972/77, p. 19-47.
- SAUVY, A., *Mythologie de notre temps*, Paris, Payot, 1965.

- TOURNIER, M., «Le Grand Soir», un mythe de fin de siècle», in «Batailles de mots autour de 1900», *Mots/Les langages du politique*, 1989/19, p. 79-93.
- VERNANT, J.-P., «Le mythe au rétro», in J.-B. Pontalis (éd.), *Le temps de la réflexion*, Paris, Gallimard, 1980, p. 21-26.
- VON FRANZ, M.-L., *Les mythes de création. Processus créateur et modèles de créativité*, Paris, La Fontaine de Pierre, 1982 (éd. orig. 1972, trad. F. Saint René Taillandier et M.-L. Lemaire).
- WUNENBURGER, J.-J., «Les fondements de la "fantastique transcendante"» in *Le mythe et le mythique*, Colloque de Cerisy, Paris, Albin Michel, 1987, p. 41-49.

## Philosophie, épistémologie, herméneutique

- ADORNO, T.W., *Dialectique négative*, Paris, Payot, p. 250 (éd. orig. 1966, trad. G. Coffin, J. et O. Messon, A. Renaut, D. Trousson).
- AGAZZI, E., *Le bien, le mal et la science*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- ATLAN, H., *À tort et à raison. Intercritique de la science et du mythe*, Paris, Seuil, 1986.
- BAERTSCHI, B., «Le pseudo-naturalisme métaéthique de Jonas», in D. Müller et R. Simon (éds), *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe "responsabilité"*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 17-29.
- BAILLY, F., «Niveaux d'organisation et changements de niveaux», *Actes du Congrès Européen de Systémique*, tome 1, Lausanne, 3-6 octobre 1989, p. 45-55.
- BALANDIER, G., *Le désordre. Éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988.
- BARILIER, E., *Contre le nouvel obscurantisme. Éloge du progrès*, Genève/Lausanne, ZOÉ/L'HEBDO.
- BAUDRILLARD, J., *L'illusion de la fin ou la grève des événements*, Paris, Galilée, 1992.
- BENSAUDE-VINCENT, B. et I. STENGERS, *Histoire de la chimie*, Paris, La Découverte, 1993.
- BOURG, D. (éd.), *La nature en politique ou l'enjeu philosophique de l'écologie*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- BROCH, H., *Au cœur de l'extraordinaire*, Bordeaux, L'horizon chimérique, 1991.
- CALLON, M. (éd.), «Introduction», in *La science et ses réseaux. Genèse et circulation des faits scientifiques*, Paris, La Découverte/Strasbourg, Conseil de l'Europe, Unesco, 1989, p. 7-33.
- CASSIRER, E., *La philosophie des formes symboliques*, tome 2 : *La pensée mythique*, Paris, Éd. de Minuit, 1972 (éd. orig. 1925, trad. J. Lacoste).
- CAZENAVE, M., *Science et conscience, les deux lectures de l'univers*, Actes du colloque de Cordoue, Paris, Stock, 1980.
- CAZENAVE, M., (éd.), *Science et symboles, les voies de la connaissance*, Actes du colloque de Tsukuba, Paris, Albin Michel, 1986.
- CAZÈS, B., *Histoire des luturs. Les figures de l'avenir de saint Augustin au XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seghers, 1986.
- CHALIER, C., *La persévérance du mal*, Paris, Cerf, 1987.
- CHANGEUX, J.-P. et P. RICŒUR, *Ce qui nous fait penser, la nature et la règle*, Paris, O. Jacob, 1998.
- CHÂTELET, G., «Reire Macuse pour ne pas vivre comme des porcs», *Le monde diplomatique*, août 1998, p. 22-23.
- COLIN, P. (éd.), *De la nature, de la physique classique au souci écologique*, Paris, Beauchesne, 1992.
- DAVIDSON, D., *Enquêtes sur la vérité et sur l'interprétation*, Nîmes, Chambon, 1993 (éd. orig. 1984, trad. P. Engel).
- DE DIÉGUEZ, M., *Science et nescience*, Paris, Gallimard, 1970.
- DENNETT, D.C., *La conscience expliquée*, Paris, O. Jacob, 1993 (éd. orig. 1991, P. Engel).
- DENTON, M., *Évolution. Une théorie en crise*, Paris, Londreys, 1988 (éd. orig. 1985, trad. N. Balbo).
- DERRIDA, J., *De la grammatologie*, Paris, Éd. de Minuit, 1967.
- DERRIDA, J., *Positions*, Paris, Éd. de Minuit, 1972.
- DERRIDA, J., «D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie», in P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy (éds), *Les fins de l'homme*, Paris, Galilée, 1981, p. 445-479.
- DESMOND, A et J. MOORE, *Darwin*, London, Michael Joseph Ltd, 1991.
- D'ESPAGNAT, B., *À la recherche du réel*, Paris, Gauthier-Villars, 1981.

- D'ESPAGNAT, B., *Une incertaine réalité. Le monde quantique, la connaissance et la durée*, Paris, Gauthier-Villars, 1985.
- DOSSE, F., *L'histoire en miettes*, Paris, La Découverte, 1987.
- DREYFUS, H., et P. RABINOW (éds), *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.
- ECO, U., *Les limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1992 (éd. orig. 1990, trad. M. Bouzaher).
- FAES, H., «Contrat social et contrat naturel. La nature comme objet de responsabilité», in P. Colin (éd.), *De la nature, de la physique classique au souci écologique*, Paris, Beauchesne, 1992, p. 121-141.
- FERRY, L., *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992, 2e partie, chap. 1 et 2.
- FESCHOTTE, P., *Les illusionnistes. Essai sur le mensonge scientifique*, Lausanne, Éd. de l'Aire, 1985.
- FEYERABEND, P., *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Seuil 1979 (éd. orig. 1975, trad. B. Jurdant et A. Schlumberger).
- FEYERABEND, P., *Adieu la raison*, Paris, Seuil, 1989 (éd. orig. 1987, trad. B. Jurdant).
- FOUCAULT, M., *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- FOUCAULT, M., «Deux essais sur le sujet et le pouvoir», in H. Dreyfus et P. Rabinow (éds), *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.
- FURSAY-FUSSWERK, J., *La chute des idoles*, Toulouse, Privat, 1986.
- GENS, J.-C., «La réévaluation par Gadamer du concept piétiste d'application», *L'art du comprendre* 1996/4, p. 25-37.
- GIMPEL, J., *L'ultime rapport sur le déclin de l'Occident*, Paris, Orban, 1985.
- GIMPEL, J., *La fin de l'avenir. La technologie et le déclin de l'Occident*, Paris, Seuil 1992.
- GLUCKSMANN, A., *Le XIe commandement*, Paris, Flammarion, 1991.
- GREISCH, J. (éd.), «"Serviteurs et otages de la nature?" La nature comme objet de responsabilité», in P. Colin (éd.), *De la nature, de la physique classique au souci écologique*, Paris, Beauchesne, 1992, p. 319-359.
- GRINEVALD, J., «Nature, environnement ou biosphère ?», in D. Bourg (éd.), *La nature en politique ou l'enjeu philosophique de l'écologie*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 21-35.
- GUÉHENNO, J.-M., *La fin de la démocratie*, Paris, Flammarion, 1993.
- GUILLAUME, M., *Éloge du désordre*, Paris, Gallimard, 1978.
- HABERMAS, J., *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1968.
- HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns, tome 2 : Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1981.
- HAHN, H., O. NEURATH et R. CARNAP, *Manifeste du Cercle de Vienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985 (éd. orig. 1929, trad. A. Soulez et coll.).
- HAZARD, P., *La crise de la conscience européenne*, Paris, Gallimard, 1961, 2 tomes.
- HEIDEGGER, M., *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1983 (éd. orig. 1946, trad. R. Munier, édition bilingue).
- HEIDEGGER, M., «Natur und Ende», in *Beiträge zur Philosophie, 1936-1938*, ephorisme 155 (trad. J. Greisch, dans «"Serviteurs et otages de la nature?" La nature comme objet de responsabilité», in P. Colin (éd.), *De la nature, de la physique classique au souci écologique*, Paris, Beauchesne, 1992, p. 319-359).
- HORKHEIMER, M., *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt-am-Main, S. Fischer, 1967.
- HORKHEIMER, M et T.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido, 1947.
- INSTITUT DE LA MÉTHODE de l'Association F. Gonseth, *Lettres épistémologiques, «Variables cachées et indéterminisme quantique»* (symposium écrit), novembre 1973 - décembre 1984 (36 fascicules).
- JACOB, P., *De Vienne à Cambridge, l'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1980.
- JEANNIÈRE, A., *Les lins du monde*, Paris, Aubier, 1987.
- JONAS, H., *Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1990 (éd. orig. 1979, trad. J. Greisch).
- KANT, I., «D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie», 1796 (trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1975).

- KAPLAN, F., *Le paradoxe de la vie. La biologie entre Dieu et Darwin*, Paris, La Découverte, 1994.
- KUHN, T.S., *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983 (éd. orig. 1962, trad. L. Meyer).
- LACOUÉ-LABARTHE, P. et J.-L., NANCY (éds), *Les fins de l'homme*, Paris, Galilée, 1981.
- LACROIX, M., *Le principe de Noé*, Paris, Flammarion, 1997.
- LASZLO, E., *La grande bifurcation. Une fin de siècle cruciale*, Paris, Tacor International, 1990 (éd. orig. 1989, trad. P. Spierckel).
- LATOURET, B., «Les vues de l'esprit : introduction à l'anthropologie des sciences et des techniques», *Culture technique*, 1985/14, p. 5-29.
- LATOURET, B., «Pasteur et Pouchet, hétérogenèse de l'histoire des sciences», in M. Serres (éd.), *Éléments d'histoire des sciences*, Paris, Bordas, 1989, p. 423-445.
- LATOURET, B., *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991.
- LECOURT, D., *Contre la peur. De la science à l'éthique, une aventure infinie*, Paris, Hachette, 1990.
- LEFEBVRE, H., *La fin de l'histoire*, Paris, Éd. de Minuit, 1970.
- LÉVINAS, E., «Temps messianiques et temps historiques», in *La Conscience juive*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 269-291.
- LÉVY-LEBLOND, J.-M., «La culture scientifique et technique : entre le mot et la chose», *La Recherche*, 1984/158, p. 854-856 (Propos recueillis par M. Berrère).
- LÉVY-LEBLOND, J.-M., *L'esprit de sel. Science, Culture, Politique*, Paris, Fayard, 1981 (Seuil/Points, 1984).
- LIPOVETSKY, G., *L'Ère du vide, essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.
- LIPOVETSKY, G., *Le crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 1992.
- LYOTARD, F., *La condition postmoderne*, Paris, Éd. de Minuit, 1979.
- LYOTARD, F., *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1988.
- MARCUSE, H., *Das Ende der Utopie*, Berlin, Peter von Maikowski, 1968.
- MAURON, A., «La génétique humaine et le souci des générations futures», *Folia Bioethica* 1993/14, p. 1-28.
- MAURON, A., «Le finalisme de Hans Jonas é la lumière de la biologie contemporaine», in D. Müller et R. Simon (éds), *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe "responsabilité"*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 31-50.
- MERQUIOR, J.-G., *Foucault ou le nihilisme de la chair*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- MINC, A., *Le nouveau Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1993.
- MISSA, J.-N., *L'esprit-cerveau, la philosophie de l'esprit à la lumière des neurosciences*, Paris, Vrin 1993.
- MONOD, J., *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970.
- MORIN, E. et A.-B. KERN, *Terre-Patrie*, Paris, Seuil, 1993.
- MOSCOVICI, S., *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1977.
- ODIER, M., *L'esprit de la nouvelle science*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1990, p. 162.
- POMIAN, K. (éd.), *La querelle du déterminisme*, Paris, Gallimard, 1990.
- PONTALIS, J.-B. (éd.), *Le temps de la réflexion*, Paris, Gallimard, 1980.
- POPPER, K., *La connaissance objective*, Paris, Éd. Complexe, 1982 (éd. orig. 1972, trad. C. Bastyns).
- PRIGOGINE, I., *From Being to Becoming. Time and Complexity in the physical sciences*, San Francisco, Freeman, 1980.
- PRIGOGINE, I. et I. STENGERS, *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1979.
- PRIGOGINE, I. et I. STENGERS, *Entre le temps et l'éternité*, Paris, Fayard, 1988.
- PUTNAM, H., *Représentation et réalité*, Paris, Gallimard, 1990 (éd. orig. 1988, trad. C. Engel-Tiercelin).
- PUTNAM, H., *Le réalisme à visage humain*, Paris, Seuil 1994.
- OUINE, W.V.O., «Les deux dogmes de l'empirisme» in P. Jacob (éd. et trad.), *De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1980, p. 87-113.
- REVEL, J.-F., *Comment les démocraties finissent*, Paris, Lattant, 1986, p. 437-456.
- RICŒUR, P., *Philosophie de la volonté, tome 2 : Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, (1960) 1988.
- RICŒUR, P., «Herméneutique philosophique et herméneutique biblique», in *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 119-133.

- RORTY, R., *L'homme spéculaire*, Paris, Seuil, 1990 (éd. orig. 1979, trad. T. Marchaisse).
- SANDOZ, Th., «Le retour de l'eugénisme ?» *L'Impartial*, 6 août 1996, p. 24.
- SCHWARZ, E., «From Thermodynamics to Consciousness. A Model for Evolution», communication au 35e congrès de l'*International Society for Systems Science*, Östermund, Suède, 1991.
- SERRES, M. (éd.), *Éléments d'histoire des sciences*, Paris, Bordas, 1989.
- SERRES, M., *Le contrat naturel*, Paris, Bourin, 1990.
- SHAPIN, S. et S. SCHAFFER, *Léviathan et la pompe à air*, Paris, La Découverte, 1983.
- SIQS (Secrétariat international des questions scientifiques), *Science et antiscience*, Paris, Le Centurion, 1981.
- SPENGLER, O., *Le déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, Paris, Gallimard, 1931-1933, tome 1 (éd. orig. 1918-1922, trad. M. Tazerout).
- STUCKI, P.-A., *L'existentialisme chrétien e-t-il une logique ?*, Paris, Cerf, chap. 4 : «La doctrine de la Création et le problème du mal».
- TAYLOR, Ch., *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994 (éd. orig. 1991, trad. Ch. Melançon).
- TERRÉ-FORNACCIARI, D., *Les sirènes de l'irrationnel. Quand la science touche à la mystique*, Paris, Albin Michel, 1991.
- THUILLIER, P., «Géminos et la mécanisation du cosmos», *La Recherche*, 1977/77, p. 352-361.
- THUILLIER, P., *Les savoirs ventriloques*, Paris, Seuil, 1984.
- TINLAND, F., *L'homme éléatoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- VATTIMO, G., *Espérer croire*, Paris, Seuil, 1998 (éd. orig. 1996, trad. J. Rolland).
- VATTIMO, G., *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne*, Paris, Seuil, 1987 (éd. orig. 1985, trad. C. Alunni).
- VATTIMO, G., *Éthique de l'interprétation*, Paris, La Découverte, 1991 (éd. orig. 1989, trad. J. Rolland).
- VAUTHIER, J., *Lettre aux savants qui se prennent pour Dieu*, Paris, Criterion, 1981.
- WHITE, L., «The Historic Roots of Our Ecological Crisis», *Science*, 1967/155, p. 1203-1207.

## Apocalyptique et fin du monde

- ANDERSON, B.W., «The Apocalyptic Rendering of the Isaiah Tradition», in J. Neusner (éd.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, p. 17-38.
- ASSMANN, J., «Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten», in D. Hellholm (éd.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, Mohr, 1989, p. 347-348.
- AUNE, D.E., «The Apocalypse of John and the Problem of Genre», *Semeia* 1986/36, p. 65-96.
- BENOÎT, P., «L'évolution du langage apocalyptique dans le corpus paulinien», in L. Monloubou (éd.), *Apocalypses et théologie de l'espérance*, Paris, Cerf, 1977, p. 299-335.
- BOGAERT, P.-M., *L'Apocalypse syriaque de Baruch. Introduction, traduction et commentaire*, 2 tomes, Paris, 1969.
- BOGAERT, P.M., «La ruine de Jérusalem et les apocalypses juives après 70», in L. Monloubou (éd.), *Apocalypses et théologie de l'espérance*, Paris, Cerf, 1977, p. 123-141.
- BOGAERT, P.M., «Les apocalypses contemporaines de Baruch, d'Esdras et de Jean», in J. Lambrecht (éd.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Gembloux/Louvain, Duculot/University Press, 1978, p. 47-68.
- BOIA, L., *La fin du monde. Une histoire sans fin*, Paris, La Découverte, 1989.
- BONNARD, P., «Matthieu 25,31-46. Questions de lecture et d'interprétation», *Foi et Vie*, 1977/76, p. 81-87.
- BOTTÉRO, J., «Le pays-sans-retour», in C. Kappler (éd.), *Apocalypses et voyages dans l'Au-delà*, Paris, Cerf, 1987, p. 55-82.
- BOVON, F., «Le Christ de l'Apocalypse», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1972/22, p. 65-80.
- BRANDENBURGER, E., *Markus 13 und die Apokalyptik*, Göttingen, Vandenhœck und Ruprecht, 1984, p. 43-46.
- BREYENBACH, C., *Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus*, Zürich, Theologischer Verlag, 1984.
- BRÜTSCH, C., *La clarté de l'Apocalypse*, Genève, Labor et Fides, 1966.

- CALLOUD, J., J. DELORME et J.-P. DUPLANTIER, «L'Apocalypse de Jean. Proposition pour une analyse structurale», in L. Monloubou (éd.), *Apocalypses et théologie de l'espérance*, Paris, Cerf, 1977, p. 351-382.
- CAQUOT, A., «Le messianisme qumrânien», in M. Delcor (éd.), *Qumrân, sa piété, sa théologie et son milieu*, Paris-Gembloux/Louvain, Duculot/University Press, p. 231-247.
- CARMIGNAC, J., «Qu'est-ce que l'apocalyptique ? Son emploi à Qumrân», *Revue de Qumrân*, 1979/10, p. 3-33.
- CAROLINI, F., «Note sur la tradition apocryphique dans l'Italie médiévale (XIIe-XVe siècle)», in C. Kappler (éd.), *Apocalypses et voyages dans l'Au-delà*, Paris, Cerf, 1987, p. 421-442.
- CASGHA, J.-Y., Préface de l'ouvrage de F. van Ingen, *Les fins du monde*, Paris, Laffont, 1991, p. 9-10.
- CHARLESWORTH J.H. (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Garden City, Doubleday, 1983, 2 tomes.
- CHARLIER, J.-P., *Comprendre l'Apocalypse*, Paris, Cerf, 1991, tome 1.
- CLÉBERT, J.-P., *Histoire de la fin du monde, de l'an mil à l'an 2000*, Paris, Beltond, 1994.
- CLÉMENT, D., «Apocalypse et transfiguration chez les philosophes religieux russes», in «Apocalypse et sens de l'histoire», *Cahiers de l'Université de Saint Jean de Jérusalem*, 1983/9, p. 132-158.
- COHN, N., *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, Payot, 1983 (éd. orig. 1957, trad. S. Clémendot).
- COLLINS, J.J., «Jewish Apocalyptic against its Hellenistic Near Eastern Environment», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 1975/220, p. 27-36.
- COLLINS, J.J., «Introduction, Towards the Morphology of a Genre», *Semeia*, 1979/14, p. 1-20.
- COLLINS, J.J., «Persian Apocalypses», *Semeia*, 1979/14, p. 207-217.
- COLLINS, J.J., *Daniel : A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis, Fortress, 1993.
- COLLINS, J.J. et M. FISHBANE, *Death, Ecstasy, and Otherworldly Journeys*, Albany, State University of New York Press, 1995.
- COMBET-GALLAND, C., «Marc 13. Les saisons du monde», *Foi et Vie*, 1977/76, p. 45-66.
- CORSINI, E., *L'Apocalypse maintenant*, Paris, Seuil, 1984.
- COUTURIER, G., «La vision du conseil divin, étude d'une forme commune au prophétisme et à l'apocalyptique», *Science et Esprit*, 1984/36, p. 5-43.
- CUVILLIER, E. *L'Apocalypse... c'était demain. Les apocalypses du Nouveau Testament, un manifeste pour l'espérance*, Aubonne, Éd. du Moulin, 1987.
- DAVIES, P.R., «Qumran end Apocalyptic or *Obscurum per Obscurius*», *Journal for Near Eastern Studies*, 1990/49, p. 127-134.
- DELCOR, M., «Mythologie et apocalyptique», in L. Monloubou (éd.), *Apocalypses et théologie de l'espérance*, Paris, Cerf, 1977, p. 143-178.
- DELUMEAU, J., *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris, Fayard, 1983, chapitres 20 et 21.
- DOLLÉ, J.-C., «La terreur nucléaire», in «Les Écrivains de la fin du monde, de l'Apocalypse à la bombe atomique», *Magazine littéraire*, 1986/32, p. 37.
- DUBY, G., *L'An Mil*, Paris, Julliard, 1967.
- DUHAIME, J., «La Règle de la Guerre à Qumrân et l'apocalyptique», *Science et Esprit*, 1984/36, p. 67-88.
- DUNANT, F., «L'Oracle du potier», in F. Raphaël (éd.), *L'apocalyptique*, Paris, Geuthner, 1977, p. 39-67.
- DUPONT, J., «La ruine du Temple et la fin des temps dans le discours de Marc 13», in L. Monloubou (éd.), *Apocalypses et théologie de l'espérance*, 1977, Paris, Cerf, 1977, p. 207-269.
- DUPONT, J., *Les trois apocalypses synoptiques*, Paris, Cerf, 1985.
- FÄRBER, P., «Wesen, Aufgabe und Hierarchie der Engel in den drei Henochbüchern», *Theologische Revue*, 1984/80, p. 78-91.
- FEUILLET, A., *L'Apocalypse. État de la question*, Paris/Bruges, Desclée de Brouwer, 1963.
- FREUD, S., «Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia» [1911], *Gesammelte Werke*, tome 8, London 1945, p. 239-320.
- FREY, J., «Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum», in *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, Tübingen, Mohr, 1993, p. 326-429.
- FRUCHON, P., «Sur l'interprétation des apocalypses», in L. Monloubou (éd.), *Apocalypses et théologie de l'espérance*, Paris, Cerf, 1977, p. 385-440.

- FUKUYAMA, F., *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992, (éd. orig. 1992, trad. D.-A. Cenal).
- GESE, H., «Anfang und Ende der Apokalyptik dargestellt am Sacharjabuch», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1973/70, p. 20-49.
- GRABBE, L.L., «The Social Setting of Early Jewish Apocalypticism», *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 1994/4, p. 27-47.
- HAHN, F., «Die Rede von der Perusie des Menschensohnes Markus 13», in R. Pesch et R. Schnackenburg (éds), *Jesus und der Menschensohn*, Freiburg, Herder, 1975, p. 240-266.
- HANSON, P.D., *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphie, Fortress Press, 1975, p. 402-403.
- HANSON, P.D., *Old Testament Apocalyptic*, Nashville, Abingdon Press, 1987.
- HARTMAN, L., *Prophecy Interpreted. The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13*, Lund, Gleerup 1966.
- HARTMAN, S.S., «Datierung der Jungavestischen Apokalyptik», in D. Hellholm (éd.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, Mohr, 1989, p. 61-75.
- HEINTZ, J.G., «Note sur les origines de l'apocalyphe judaïque à la lumière des prophéties akkadiennes», in F. Raphaël (éd.), *L'apocalyphe*, Paris, Geuthner, 1977, p. 71-87.
- HELLHOLM, D., «The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John», *Semeia*, 1986/36, p. 13-64.
- HELLHOLM, D. (éd.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, Mohr, 1989 (Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979, édition revue et complétée).
- HERTE, R. et NIGRA, H.J., «Il était une fois l'Amérique», *Nouvelle École*, 1975/27-28.
- HEUER, K., *La fin du monde. Enquête scientifique sur l'apocalypse de notre temps*, Paris, le Cercle Historica, 1960, p. 442-540.
- HIMMELFARØ, M., *Ascend to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1993.
- HÖLSCHER, G., «Der Ursprung der Apokalypse Mk 13», *Theologische Blätter* 1933/12, p. 193-202.
- HOLTZ, T., «Literatur zur Johannesapokalypse 1980-1996», *Theologische Rundschau*, 1997/4, p. 368-413.
- HORSLEY, R.A., *Sociology and the Jesus Movement*, New York, Crossroad, 1989.
- HORSLEY R.A. and J.S. HANSON, *Bandits, Prophets, and Messiahs*, Minneapolis, Winston Press, 1985.
- HUGEDÉ, N., «Le Christ revient», *Signes des temps*, septembre 1990 (numéro spécial), p. 42-46.
- HULTGÅRD, A., «Forms and Origins of Iranian Apocalypticism», in D. Hellholm (éd.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, Mohr, 1989, p. 387-411.
- INGELAERE, J.-C., «La parabole du jugement dernier (Matthieu 25,31-46)», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 1970/50, p. 23-60.
- JACOB, E., «Aux sources bibliques de l'apocalyphe», in L. Monloubou (éd.), *Apocalypses et théologie de l'espérance*, Paris, Cerf, 1977, p. 55-56.
- JASPERS, K., in *Arbeiten zur Psychiatrie, Neurologie und ihren Grenzgebieten*, Heidelberg, 1947, p. 77-85.
- JÖRNS, K.-P., *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung*, Gütersloh, Mohn, 1971.
- JUNG, C.G., «Antwort auf Hiob» [1952], *Gesammelte Werke* tome 11, Olten-Freiburg, 1963, p. 466-495.
- JUNG, C.G., «Über die Psychologie der *Dementia praecox*: Ein Versuch» [1907], *Gesammelte Werke* tome 3, Olten-Freiburg, 1971, p. 3-170.
- KAHN, J.-F., «Demain l'apocalypse», *L'Événement du Jeudi*, 12-18 décembre 1991, p. 26-27.
- KALLS, J., «The Apocalypse – An Apocalyptic Book?» *Journal of Biblical Literature* 1967/76, p. 69-80.
- KAPPLER, C. (éd.), *Apocalypses et voyages dans l'Au-delà*, Paris, Cerf, 1987.
- KOCH, K., «Vom prophetischen zum apokalyptischen Visionsbericht», in D. Hellholm (éd.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, Mohr, 1989, p. 413-446.
- KOCH, K., *Retlos vor der Apokalyptik?*, Gütersloh, Gütersloher Verlag G. Mohn, 1970.
- KOENEN, L., «Die Prophezeiungen des Topfers», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 1968, p. 190-191.
- KÖRTNER, U.H.J., *Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

- KORTEWEG, T., «You will seek me and you will not find me (Jn 7,34). An Apocalyptic Pattern in Johannine Theology», in J. Lambrecht (éd.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Paris/Leuven, Duculot/Leuven University Press, 1978, p. 349-354.
- KVANVIG, H.S., *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1988, p. 111-158.
- La Bible, écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, 1987.
- LACOCOUE, A., *Daniel et son temps*, Genève, Labor et Fides, 1983.
- La littérature intertestamentaire*, Colloque de Strasbourg 1983, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.
- LAMBRECHT, J., «Die Redaktion der Markus-Apokalypse. Literarische Analyse und Strukturuntersuchung», in *Die Redaktion der synoptischen Apokalypse*, Gembloux, Duculot, 1987, p. 263-297.
- LAMBRECHT, J. (éd.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Gembloux/Louvain, Duculot/University Press, 1978.
- LAPERROUSAZ, E.M., «Le classement chronologique des passages messianiques des "manuscrits de la mer Morte"», in *La littérature intertestamentaire*, Colloque de Strasbourg 1983, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 69-88.
- LE BORGNE, C., «La Bête», in «Les Écrivains de la fin du monde, de l'Apocalypse à la bombe atomique», *Magazine littéraire*, 1986/32, p. 38-40.
- LEGASSE, S., «Jésus historique et le Fils de l'homme. Aperçu sur les opinions contemporaines», in L. Monloubou (éd.), *Apocalypses et théologie de l'espérance*, Paris, Cerf, 1977, p. 271-298.
- LIENHARD, M., «L'attente de la fin des temps à travers l'histoire», *Positions luthériennes*, 1985/1, p. 340-356.
- LUST, J., «The Order of the Final Events in Revelation and in Ezekiel», in J. Lambrecht (éd.), *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament*, p. 179-183.
- MARTIN, G.M., *Weltuntergang. Gefahr und Sinn apokalyptischer Visionen*, Stuttgart 1984.
- METZGER, B.M., «The Fourth Book of Ezra», in J.H. Charlesworth (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Garden City, Doubleday, 1983, vol. 1, p. 519-521.
- METZNER, J., «Der Beitrag der Psychoanalyse zum Verständnis der Apokalyptik», *Wege Zum Menschen*, 1971/23, p. 424-438.
- MILIK, J.T., *The Books of Enoch, Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- MÜLLER, K., «Die Propheten sind schlafen gegangen: Nachbemerkungen zur Überlieferungsgeschichtlichen Reputation der Pseudepigraphie im Schriftum der frühjüdischen Apokalyptik», *Bibel und Kirche*, 1982/26, p. 319-344.
- MÜLLER, U.B., *Messias und Menschensohn in Jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1972.
- MURPHY, F.J., *The Structure and meaning of the Second Baruch*, Atlanta, Scholars Press, 1985.
- MURPHY, F.J., «Apocalypses and Apocalypticism: The State of the Question», *Currents in Research: Biblical Studies* 1994/2, p. 147-179.
- NEIRYNCK, F., «Marc 13. Examen critique de l'interprétation de R. Pesch», in J. Lambrecht (éd.), *L'apocalypse johannique et l'Apocatyptique dans le Nouveau Testament*, Gembloux/Louvain, Duculot/University Press Leuven, 1977, p. 369-401.
- NEWSOM, C., «Apocalyptic and the Discourse of the Qumran Community», *Journal for Near Eastern Studies*, 1990/49, p. 135-144.
- NGAYIHEBAKO, S., *Les temps de la fin. Approche exégétique de l'eschatologie du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1994.
- NIVAT, G., «Homo novus», *Magazine littéraire*, 1986/232, p. 31-33.
- PESCH, R., *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1968.
- PESCH, R., «Markus 13», in J. Lambrecht (éd.), *L'apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Gembloux/Louvain, Duculot/University Press Leuven, 1977, p. 355-368.
- PHILONENKO, M., «La sixième version de IV Esdras et les "Oracles d'Hystaspe"», in F. Raphaël (éd.), *L'apocalyptique*, Paris, Geuthner, 1977, p. 127-135.
- PHILONENKO, M., «Prière au soleil et liturgie angélique», in *Littérature intertestamentaire*, Colloque de Strasbourg 1983, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 221-228.
- PIÑERO-SAENZ, A., «Les conceptions de l'inspiration dans l'apocalyptique juive et chrétienne (VIe s. av. J.-C. - IIIe s. ap. J.C.)», in C. Kappler (éd.), *Apocalypses et voyages dans l'Au-delà*, Paris, Cerf, 1987, p. 157-181.

- PIÑERO-SAENZ, A., «Les conceptions de l'inspiration dans les pseudépigraphes de l'Ancien Testament», in *La littérature intertestamentaire*, Colloque de Strasbourg 1983, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 29-41.
- PRIGENT, P., «Le millenium dans l'Apocalypse johannique», in F. Raphaël (éd.), *L'apocalyptique*, Paris, Geuthner, 1977, p. 137-156.
- PRIGENT, P., «Le temps et le Royaume dans l'Apocalypse», in J. Lambrecht (éd.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Gembloux/Louvain, Duculot/University Press, 1978, p. 231-245.
- PRIGENT, P., *L'Apocalypse de Saint Jean*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1981, p. 369-371.
- RABANNE, P., *La fin des temps*, Paris, M. Lafon [J'ai lu 3786], 1993.
- RAPHAËL, F. (éd.), *L'apocalyptique*, Paris, Geuthner, 1977.
- RAPP, F., «Apocalypse et mouvements populaires au Moyen Âge», in F. Raphaël (éd.), *L'apocalyptique*, Paris, Geuthner, 1977, p. 213-232.
- REISER, M., *Die Gerichtsprädigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund*, Münster, Aschendorff, 1990.
- RIECHINI, S., «Traditions phéniciennes chez Philon de Byblos : une vie éternelle pour des dieux mortels», in C. Kappler (éd.), *Apocalypses et voyages dans l'Au-delà*, Paris, Cerf, 1987, p. 101-117.
- RINGGREN, H., «Akkadian Apocalypses», in D. Hellholm (éd.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, Mohr, 1989, p. 379-386.
- ROCHAIS, G., «Qu'est-ce que l'apocalyptique ?», *Science et Esprit* 1984/36, p. 273-286.
- ROFÉ, A., «The Onset of Sects in Postexilic Judaism : Neglected Evidence from the Septuagint, Trito-Isaiah, Ben Sira, and Malachi», in J. Neusner (éd.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, p. 39-49.
- ROUSSEAU, F., «La structure de Marc 13», *Biblica*, 1975/56, p. 157-172.
- ROUSSEAU, F., *L'Apocalypse et le milieu prophétique du Nouveau Testament. Structure et préhistoire du texte*, Paris/Tournai/Montréal, Desclée/Bellarmin, 1971.
- ROUSSELET, K., «Écologie et religion en Russie. Crainte de la fin des temps et profusion utopique», in D. Hervieu-Léger (éd.), *Religion et écologie*, Paris, Cerf, 1993.
- ROWLAND, C., *The Open Heaven*, New York, Crossroad, 1982.
- SACCHI, P., «Jewish Apocalyptic and its History», *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, Supplement Series 20, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990.
- SCHMITHALS, W., *Die Apokalyphtik. Einführung und Deutung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.
- SCHMITT, J., «Apocalyptique et christologie johannique», in L. Monloubou (éd.), *Apocalypses et théologie de l'espérance*, Paris, Cerf, 1977, p. 337-350.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, E., «The Quest for the Johannine School. The Apocalypse and the Fourth Gospel», *New Testament Studies*, 1976-1977/23, p. 402-427.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, E., «Composition and Structure of the Revelation of John», *Catholic Biblical Quarterly*, 1977/39, p. 344-366.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, E., «Apocalypsis and Prophetia. The Book of Revelation in the Context of Early Christian Prophecy», in J. Lambrecht (éd.), *L'Apocalypse johannique et apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Gembloux/Louvain, Duculot/University Press, 1978, p. 105-128.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, E., «The Phenomenon of Early Christian Apocalyptic. Some Reflections on Method», in D. Hellholm (éd.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, Mohr, 1989, p. 297-299.
- SMITH, Z., «Wisdom and Apocalyptic», in B.A. Pearson (éd.), *Religious Syncretism in Antiquity*, Missoula, Scholars Press, 1975, p. 154-155.
- STEGEMANN, H., «Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyphtik», in D. Hellholm (éd.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, Mohr, 1989, p. 495-530.
- STIASSNY, J., «L'occultation de l'apocalyptique dans le rabbinisme», in L. Monloubou (éd.), *Apocalypses et théologie de l'espérance*, Paris, Cerf, 1977, p. 179-205.
- STONE, M., «Lists of Revealed Things in the Apocalyptic Literature», in F.M. Cross, W.E. Lemke et P.D. Miller (éds), *Magnalia Dei : Essays on the Bible and Archeology in Memory of G. Ernest Wright*, Garden City NY, Doubleday, 1976, p. 439-443.

- STONE, M., «The Question of the Messiah in 4 Ezra», in J. Neusner et coll. (éds), *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 209-224.
- STONE, M., *Features of the Eschatology of IV Ezra*, Atlanta, Scholars Press, 1989.
- STONE, M., *Fourth Ezra : A Commentary on the Fourth Book of Ezra*, Minneapolis, Fortress Press, 1990.
- TALMON, S., «Waiting for the Messiah : The Spiritual Universe of the Qumran Covenanters», in NEUSNER, J. et coll. (éds), *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 111-137.
- THOMPSON, L., «A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John», *Semeia*, 1986/36, p. 147-174.
- VANHOYE, A., «L'utilitisation du Livre d'Ézéchiel dans l'Apocalypse», *Biblica* 1962/43, p. 436-472.
- VAN INGEN, *Les fins du monde*, Paris, Laffont, 1991.
- VANNI, U., «L'Apocalypse johannique. État de la question», in J. Lambrecht (éd.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Gembloux/Louvain, Duculot/University Press, 1978, p. 21-46.
- VERMEYLEN J., «La composition littéraire de l'Apocalypse d'Isaïe (Is 24-27)», *Ephemerides theologicae lovanienses*, 1974.
- VERMEYLEN, J., *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique*, Paris, Gabalda, 1977-1978.
- VERMEYLEN, J., «L'émergence et les racines de l'apocalyptique», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1997/4, p. 321-340.
- VON ALLMEN, D., «L'apocalyptique juive et le retard de la Parousie en 2Pi 3,1-13», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1966/1, p. 255-274.
- VON DER QSTER-SACKEN, P., *Die Apokalypik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit*, (Theologische Existenz heute 157), München, Kaiser, 1969.
- WETZEL, A., «Das Weltuntergangserlebnis in der Schizophrenie», *Zeitschrift für Neurologie* 1922/78, p. 403-428.
- WHITE, E., *La tragédie des siècles*, Dammarie les Lys, Vie & Santé, 1992, p. 709-737.
- WICENGREN, G., «Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalypik», in D. Hellholm (éd.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, Mohr, 1989, p. 77-162.
- WILSON, R.R., «From Prophecy to Apocalyptic : Reflections on the Shape of Israelite Religion», *Semeia*, 1981/21, p. 79-95.
- YARBRO COLLINS, A., «The Early Christian Apocalypses», *Semeia*, 1979/14, p. 61-121.
- YARBRO COLLINS, A., *Crisis and Catharsis : The Power of the Apocalypses*, Philadelphia, Westminster Press, 1984.
- YARBRO COLLINS, A., «Introduction to Early Christian Apocalypticism», *Semeia* 1986/36, p. 1-11.
- YARBRO COLLINS, A., *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1996.
- ZENKOVSKY, B., «L'eschatologie dans la pensée russe», in «Apocalypse et idée de fin des temps», *La Table ronde*, 1957/110, p. 113-119.

## **Théologie, sciences religieuses**

- ABGANOU, V.K., *Le discours eschatologique de Matthieu 24-25 : tradition et rédaction*, Paris, Gabalda, 1983.
- AMERY, C., *Das Ende der Vorsehung : die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1982.
- ANSALDI, J., «La création au futur antérieur», *Études théologiques et religieuses*, 1989/2, p. 249-262.
- ASKANI, H.-C., «Quand Adam et Ève ont-ils péché ?» *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1996/3, p. 361-377.
- BAARLINK, H., *Die Eschatologie der synoptischen Evangelien*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, Kohlhammer, 1986.
- BASSET, L., *Le pardon originel. De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, Genève, Labor et Fides, 1994.
- BAUCKHAM, R., *Jude and the Relatives of Jesus*, Edinburgh, Clark, 1990.

- BERTEN, I., *Histoire, révélation et foi. Dialogue avec W. Pannenberg*, Bruxelles/Paris, Éd. du CEP/Office général du livre, 1969.
- BIRCH, C., W. EAKIN et J.B. McDANIEL (éds), *Liberating Life. Contemporary Approches to Ecological Theology*, New York, Orbis Books, 1990.
- BOFF, L., «La théologie de la libération et l'écologie. Alternative, confrontation ou complémentarité ?», *Concilium* 1995/261, p. 89-101.
- BOFF, L., «Ökologie und Spiritualität : Kosmische Mystik», *Evangelische Theologie* 53, 1993/5, p. 438-451.
- BOVON, F., *Luc le théologien*, Genève, Labor et Fides, 1988, 2<sup>e</sup> édition.
- BOVON, F., *L'évangile selon saint Luc 1-9*, Genève, Labor et Fides, 1991.
- BÜHLER, P., *La probléme du mal et la doctrine du péché*, Genève, Labor et Fides, 1976.
- BÜHLER, P., «Nature et grâce chez les Réformateurs : "Sola gratia" comme mise en valeur du naturel», in E. Fuchs et M. Hunyadi (éds), *Éthique et natures*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 29-46.
- BÜHLER, P., «Faille, conformité ou dialogue critique», in P. Bühler, P. et C. Karakash (éds), *Science et foi font système. Une approche herménautique*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 73-94.
- BULTMANN, R., *Jésus. Mythologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1968, (éd. orig. 1926, trad. F. Freyss, S. Durand-Gasselien, Ch. Payot).
- BULTMANN, R., *Foi et compréhension*, 2 tomes, Paris, Seuil, 1989-1970, (trad. A. Malet, A. et S. Pfrimmer, S. Bovel).
- CENTRE ROGER IKOR, *Les sectes, état d'urgence*, Paris, Albin Michel, 1995.
- CONZELMANN, H., *Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen, Mohr, 1954.
- COSTE, R., *Dieu et l'écologie*, Paris, Éd. de l'Atelier, 1994.
- COTTA, J. et P. MARTIN, *Dans le secret des sectes. Enquête sur des organisations redoutables*, Paris, Flammarion, 1992.
- DALFERTH, I.U., «Von der Mythenkritik zur Entmythologisierung. Eine Erinnerung an unverzichtbare Aufgaben der Theologie», in V. Hömer et M. Leiner (éds.), *Die Wirklichkeit des Mythos*, Gütersloh, Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1998, p. 57-81.
- DALY, H.E. et J.B. COBB, *For the Common Good : Redirecting the Economy Toward Community, the Environment, and a Sustainable Future*, London, Green point, 1990.
- DERR, T.S., *Écologie et libération humaine*, Genève, Labor et Fides, 1974, (éd. orig. 1973, trad. E. de Peyer).
- DESROCHE, H., *Dieux d'hommes : dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris/La Haye, Mouton, 1969.
- DODD, C.H., *Les paraboles du royaume de Dieu. Déjà là ou pas encore ?*, Paris, Seuil, 1977 (éd. orig. 1967, trad. H. Perret et S. de Bussy).
- DOLTO, F. et G. SÉVERIN, *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, Paris, J.-P. Delarge, 2 tomes, 1977-1978.
- DORST, J., «Quelques réflexions sur la biologie à la lumière de la foi», in J. Delumeau (éd.), *Les savants et la foi*, Paris, Flammarion, 1989, p. 43-59.
- DOUCET, L., *La foi affrontée aux découvertes scientifiques*, Lyon, Chronique sociale, 1987.
- DREWERMANN, E., *Tiefenpsychologie und Exegese*, 2 tomes, Olten/Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1989 (7<sup>e</sup> éd.).
- DREWERMANN, E., *De la naissance des dieux à la naissance du Christ. Une interprétation des récits de la nativité d'après la psychologie des profondeurs*, Paris, Seuil, 1992 (éd. orig. 1986, trad. J. Feistheuer).
- DREWERMANN, E., *Le progrès meurtrier*, Paris, Stock, 1993, (éd. orig. 1981, trad. S. Kaempfer).
- DUEIED, P.-L., «Le système de nos croyances», *Cahiers de l'Institut Romand de Patorale*, 1991/8, p. 1-42.
- DUEIED, P.-L., *L'angoisse et la mort*, Genève, Labor et Fides, 1991.
- DUEIED, P.-L., «Imprévisible et réel commun», in P. Bühler et C. Karakash (éds), *Science et foi font système. Une approche herménautique*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 95-132.
- DUTHEIL, J., «L'évangile de Jean et le judaïsme», in A. Marchadour (éd.), *Origine et postérité de l'évangile de Jean*, Paris, Cerf, 1990, p. 71-85.
- ESQUIVEL, J., «La spiritualité de la terre», *Concilium* 1995/261, p. 77-88.
- FUCHS, E. et M. HUNYADI (éds), *Éthique et natures*, Genève, Labor et Fides 1992.
- FUCHS, E. et P. REYMOND, *La deuxième épître de saint Pierre. L'épître de saint Jude*, Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé, 1980.

- GANOCZY, A., *Théologie de la nature*, Paris, Desclée, 1988, (éd. orig. 1982, trad. J. Doré et Ch. Flement).
- GISEL, P., *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité*. Ernst Käsemann, Paris/Genève, Beauchesne/Labor et Fides, 1977.
- GISEL, P., *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Labor et Fides, 1980.
- GISEL, P., «Un salut inscrit en création», in *Création et salut*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1989, p. 121-161.
- GISEL, P., *Corps et Esprit*, Genève, Labor et Fides, 1992.
- GISEL, P., «Nature et création selon la perspective chrétienne», in D. Hervieu-Léger (éd.), *Religion et écologie*, Paris, Cerf, 1993.
- GODET, F., *Commentaire sur la Première Épître aux Corinthiens*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1886-1887.
- GOUNELLE, A., «S'intéresser à la création», *Études théologiques et religieuses*, 1989/1, p. 59-69.
- HENGEL, M., *Judaismus und Hellenismus*, Tübingen, Mohr, 1969.
- HENGEL, M., *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, Tübingen, Mohr, 1993.
- HERVIEU-LÉGER, D. (éd.), *Religion et écologie*, Paris, Cerf, 1993.
- ISENBERG, S., «Millenarism in Greco-Roman Palestine», *Religion*, 1974/4, p. 26-46.
- JACQUES, R., «Du mal, du pardon et de Dieu», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1995/2, p. 369-376.
- JÜNGEL, E., *Dieu mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, Paris, Cerf, 1983, (éd. orig. 1977, trad. H. Hombourg).
- KAESTLI, J.-D., *L'eschatologie dans l'œuvre de Luc*, Genève, Labor et Fides, 1969.
- KÄSEMANN, E., *Essais exégétiques*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972 (éd. orig. 1960, trad. D. Appia).
- KLAUCK, H.-J., *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*, tome 1 : «Der Reiz des Geheimnisvollen : Die Mysterienkulte», Stuttgart/Berlin/Köln, Kohlhammer, 1996, p. 77-105.
- LAGRÉE, J., *La religion naturelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- LEINER, M., «Die drei Hauptprobleme der Verwendung psychologischer Theorien in der Exegese», *Theologische Zeitschrift*, 1997/4, p. 289-303.
- LEUBA, J.-L. (éd.), *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris, Cerf, 1994.
- LEUBA, J.-L. (éd.), *Le salut chrétien*, Paris, Desclée, 1995.
- LINK, C., *Schöpfung* [Handbuch Systematischer Theologie, vol 7/1 et 7/2], Gütersloh, Mohn, 1991.
- LUZ, U., «L'évangéliste Matthieu : un judéo-chrétien à la croisée des chemins. Réflexions sur le plan narratif du premier évangile», in D. Marguerat et J. Zumstein (éds), *La mémoire et le temps*, Genève, Labor et Fides, 1991.
- MCCARTHY, J., «Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie», *Nouvelle Revue Théologique*, 1994/116, p. 27-47.
- MCFAGUE, S., «Imaging a Theology of Nature : The World as God's Body», in C. Birch, W. Eakin et J.B. McDaniel (éds), *Liberating Life. Contemporary Approches to Ecological Theology*, New York, Orbis Books, 1990, p. 221-228.
- MARGUERAT, D., *La nouveauté eschatologique dans le bas-judaïsme palestinien et dans l'évangile selon Matthieu*, Mémoire de l'Institut des sciences bibliques de l'Université de Lausanne, 1975.
- MARGUERAT, D., *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 1981.
- MARGUERAT, D. et J. ZUMSTEIN (éds), *La mémoire et le temps*, Genève, Labor et Fides, 1991.
- MAYER, J.-F., *Les nouvelles voies spirituelles : enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1993.
- MINOIS, G., *L'Église et la science, histoire d'un malentendu*, Paris, Fayard, 2 tomes, 1990-1991.
- MOLLA, C.F., *Le quatrième évangile*, Genève, Labor et Fides, 1977.
- MOLTMANN, E., «Rückkehr zur Erde», *Evangelische Theologie*, 1993/5, p. 406-420.
- MOLTMANN, J., *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, Paris, Cerf, 1970 (éd. orig. 1964, trad. F. et J.-P. Thévenaz).
- MOLTMANN, J., *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Paris, Cerf, 1988 (éd. orig. 1985, trad. M. Kleiber).
- MOLTMANN, J., *Das Kommen Gottes : christliche Eschatologie*, Gütersloh, Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1995.

- MOTTU, H., «Traces de Dieu : la manifestation», *Bulletin du Centre protestant d'études de Genève*, 1973/4-5, p. 40-55.
- MÜLLER, D., *Parole et histoire. Dialogue avec W. Pannenberg*, Genève, Labor et Fides, 1983.
- MÜLLER, D. et R. SIMON (éds), *Nature et descendance, Hans Jonas et la principe "responsabilité"*, Genève, Labor et Fides, 1993.
- MÜLLER, D., «La résistance du réel comme principe épistémologique d'une éthique incarnée», *Études théologiques et religieuses*, 1990/3, p. 353-361.
- NEUSNER, J. (éd.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, Philadelphia, Fortress Press, 1988.
- NEUSNER, J., W.S. GREEN, E. FRERICHS, *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- NILES, D.P., *Between the Flood and the Rainbow. Interpreting the Conciliar Process of Mutual Commitment (Covenant) to Justice, Peace and the Integrity of Creation*, Geneva, WWC Publication, 1992.
- PANNENBERG, W., «Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung», in W. Pannenberg (éd.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963 (2e édition), p. 91-114.
- PANNENBERG, W., *Esquisse d'une christologie*, Paris, Cerf, 1971 (éd. orig. 1964, trad. A. Liefoghe).
- PANNENBERG, W., *Theology and the Kingdom of God*, Philadelphia, Westminster Press, 1977 (5e édition).
- PANNENBERG, W., «Formes fondamentales d'une compréhension chrétienne du salut», in J.-L. Leuba (éd.), *La salut chrétien*, Paris, Desclée, 1995, p. 12-13.
- PILCH, J.J., «Psychological and Psychoanalytical Approaches to Interpreting the Bible in Social-Scientific Context», *Biblical Theology Bulletin* 1997/27, p. 112-116.
- PLÖGER, O., *Theokratie und Eschatologie*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1959.
- PRIMAVESI, A., *From Apocalypse to Genesis. Ecology, Feminism and Christianity*, Tunbridge Wells, Burns & Oates, 1991.
- RICHARD, J., «Royaume de Dieu et justification par grâce», *Études théologiques et religieuses*, 1992/4, p. 495-524.
- SABOURIN, L., *L'évangile de Luc. Introduction et commentaire*, Roma, Editrice Pontifica Università Gregoriana, 1987.
- SCHÄFER-GUIGNIER, O., *Et demain la terre... Christianisme et écologie*, Genève, Labor et Fides, 1990.
- SCHÄFER-GUIGNIER, O., «Le concept de nature en éthique de l'environnement» in E. Fuchs et M. Hunyadi (éds), *Éthique et nature*, Genève, Labor et Fides 1992, p. 123-148.
- SCHLUMBERGER, L., *L'agitation et le rire, contribution critique au débat «Justice, paix et sauvegarde de la création»*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1989.
- SCHOCHENHOFF, E., «L'homme, comme la brebis ? Réflexions éthiques et théologiques sur l'usage de la technologie génétique», *Concilium*, 1998/275, p. 113-120.
- SIMON, M., «La migration à Pella. Légende ou réalité ?» *Recherches en Science Religieuse*, 1972/60, p. 37-54.
- SIMONIS, W., *Jesus von Nazareth. Seine Botschaft vom Reich Gottes und der Glaube der Urgemeinde*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1985.
- SMITH, D. M., *Johannine Christianity*, Edinburgh, Clark, 1987.
- STEGEMANN, E.W. et STEGEMANN W., *Urchristliche Sozialgeschichte*, Stuttgart/Berlin/Köln, Kolhammer, 1995.
- STIMPFLE, A., *Blinde Sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozess des Johannesevangeliums*, Berlin/New York, de Gruyter, 1990.
- STRECKER, G., «Die Anfänge der johanneischen Schule», *New Testament Studies*, 1988/32, p. 31-47.
- STRECKER, G., «La conception de l'histoire chez Matthieu», in D. Marguerat et J. Zumstein (éd.), *La mémoire et le temps*, Genève, Labor et Fides, 1991.
- THEISSEN, G., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen, Mohr, 1979.
- THEISSEN, G., *Histoire sociale du christianisme primitif. Jésus, Paul, Jean*, Labor et Fides, 1996.
- TURKEVICH, J., «L'ultime question : pourquoi suis-je ici ?», in J. Delumeau (éd.), *Les savants et la foi*, Paris, Flammarion, 1989, p. 285-297.

- UEHLINGER, Ch., «Le cri de la terre ? Perspectives bibliques sur le thème "Écologie et Violence"», *Concilium* 1995/261, p. 59-76.
- VAN CANGH, J.-M., «Temps et eschatologie dans l'Ancien Testament», in J.-L. Leuba (éd.), *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris, Cerf, 1994, p. 17-38.
- VISCHER, L. (éd.), *Rights of Future Generations. Rights of Nature*, Studies from the World Alliance of Reformed Churches, 1990.
- VOGLER, W., *Die Briefe des Johannes*, Leipzig, Evang. Verlagsanstalt, 1993.
- VON RAD, G., *Theologie des Alten Testaments, tome 2 : Die prophetischen Überlieferungen Israels*, München, Kaiser, 1960.
- VON WEIZSÄCKER, C., *Le temps presse. Une assemblée mondiale des chrétiens pour la justice, la paix et la préservation de la création*, Paris, Cerf, 1987 (éd. orig. 1988, trad. B. Lauret).
- VOUGA, F., «Jean et la gnose», in A. Marchadour (éd.), *Origine et postérité de l'évangile de Jean*, Paris, Cerf, 1990, p. 107-125.
- WELKER, M., *Schöpfung und Wirklichkeit*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1995.
- WILLIS, W., *The Kingdom of God in the 20th-Century Interpretation*, Peabody, Mass., Hendrickson, 1987.
- WILDER, A., *Early Christian Rhetoric : The Language of the Gospel*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1971.
- ZAHRNT, H., *Aux prises avec Dieu*, chap. 1,2,7 (éd. orig. 1966, trad. A. Liefoghe).
- ZUMSTEIN, J., *Miettes exégétiques*, Genève, Labor et Fides, 1991.

## Références littéraires

- BAUDELAIRE, Ch., «Correspondances», *Les fleurs du mal*, Paris, Garnier, 1961.
- BOURGET, P., *Essais de psychologie contemporaine*, Paris, Lemerre, 1883, vol. 1.
- DÜRRENMATT, F., *Grec cherche Grecque*, Paris, Albin Michel, 1966, p. 143 (éd. orig. 1955, trad. D. van Moppès).
- MALRAUX, A., *L'espoir*, Paris, Gallimard, 1937.
- ROUSSEAU, J.-J., *Émile ou de l'éducation*, Paris, Bordas, [1762] 1992.

## GLOSSAIRE

Apocalypse	Révélation, dévoilement; dans le langage courant : fin du monde. Pour la définition du genre littéraire désigné par ce terme, cf. chap. 5.
Apocalyptique	Adj. : relatif à une apocalypse; qui évoque la fin du monde. N. f. : littérature, courant théologique.
Apodictique	Logiquement nécessaire; qui a une évidence de droit et non seulement de fait.
Apophtegme	Sentence exprimée de manière concise.
Archétype	En psychanalyse jungienne : élément universel issu de l'inconscient collectif, se manifestant dans les rêves et les mythes.
Artefact	Phénomène artificiel d'origine humaine.
Attracteur	En mathématique : point de convergence de solutions d'équations différentielles de trajectoires diverses. Par extension, point de convergence des opinions et des réflexions provenant de divers milieux.
Autocatalytique	En chimie : se dit d'une réaction qui s'entretient elle-même en produisant le facteur qui la provoque ou l'accélère.
Clone	Littéralement : bouture. Individu ou ensemble d'individus issus d'un seul être vivant et identique(s) à lui du point de vue génétique.
Connotation	La connotation d'un concept ou d'un terme linguistique est sa compréhension ou intension, opposée à sa dénotation ou extension. Élément du sens qui dépend du contexte et de la situation communicationnelle.
Cosmodicée	Néologisme formé par analogie avec le terme "théodicée" : justification météscientifique des raisons pour lesquelles l'univers présente les caractéristiques observées.
Cosmogonie	Récit expliquant la genèse de l'univers.
Dénotation	En linguistique : élément invariant et non subjectif de la signification d'un terme.
Docétisme	Doctrines théologiques privilégiant la nature divine du Christ et affirmant que sa forme humaine n'était qu'une apparence.
Entropie	Fonction caractérisant la dégradation de l'énergie utile d'un système, c'est-à-dire son état de désordre.
Éon	Mot grec signifiant "âge", "siècle", "laps de temps" et par extension "monde".
Eschatologie	En théologie : doctrine concernant les fins ultimes et les réalités dernières. Adj. : eschatologique.
Eschaton	En théologie : temps de la fin.
Éthologie	Science du comportement des animaux dans leur milieu naturel.
Fractal	En mathématique : ce terme s'applique à un ensemble qui reste formellement le même quelle que soit l'échelle.
Herméneutique	N.f. : théorie(s) de l'interprétation et de la compréhension. Adj. : qui concerne les méthodes, les conditions et les limites de l'interprétation.
Hybris	Mot grec signifiant démesure, emportement, violence.
Hylozoïsme	Doctrines attribuant une vie propre à la matière.
Idiolecte	Utilisation personnalisée d'une langue par un individu ou un petit groupe d'individus.
Intension	En linguistique : idées ou propriétés associées à un terme/concept ou à ce qu'il désigne. Le contenu d'une proposition peut être appelé son intension (synonyme de l'ancien terme "compréhension").
Interprétant	Élément linguistique ou sémiotique permettant d'établir une relation sémantique.

Kénose	En théologie : terme désignant le dépouillement volontaire et l'abaissement infini de Dieu dans l'incarnation et la passion.
Kérygme	D'origine grecque : proclamation chrétienne.
Koinè	Dialecte attique mêlé d'éléments ioniques, qui est devenu la langue commune du monde hellénophone aux époques hellénistique et romaine. Par extension, langue commune sur une aire géographique donnée.
Logion	Mot grec désignant une parole ou une unité verbale brève.
Mythogène	Susceptible de donner naissance à un mythe.
Ontogénèse	Développement de l'individu, depuis la fécondation de l'œuf jusqu'à l'âge adulte.
Organicisme	Doctrines qui appliquent au corps social le modèle de l'organisme biologique et qui affirment la prééminence de la société sur les individus.
Panhéisme	Littéralement : tout est Dieu ou le tout est Dieu. Doctrine affirmant la parenté ontologique de Dieu et du monde.
Panenthéisme	Terme inventé par Ch. Krause pour caractériser sa doctrine affirmant que tout est en Dieu.
Paradigme	En épistémologie : lois, théories et dispositifs expérimentaux qui définissent un champ de recherche.
Parénèse	Exhortation pastorale et morale.
Parousie	Ce terme désignait, à l'époque hellénistique, la visite de l'empereur ou l'arrivée triomphale d'un souverain dans la ville qu'il va gouverner. En théologie : terme désignant le retour du Christ à la fin des temps.
Périchorèse	Terme théologique exprimant l'intériorité réciproque, la compénétration, des trois personnes divines, fondées sur leur unité de nature.
Péricope	Partie de texte formant une unité littéraire.
Phylogénèse	Développement des espèces au cours de l'évolution.
Prolepse	Prénotion, inférence qui vient naturellement à l'esprit. Figure de rhétorique par laquelle on prévient une objection, en la réfutant d'avance. Chez Pannenberg: anticipation du salut eschatologique. Adj.: proleptique
Ruah	Terme hébreu signifiant souffle de vie, esprit.
Synergie	Action coordonnée de facteurs se renforçant les uns les autres.
Sotériologie	Doctrines traitant du salut. Adj. : sotériologique.
Systemique	adj. : qui concerne un système dans son ensemble; n. f. désignant la science des systèmes.
Thaumaturge	Faiseur de miracles.
Théodicée	Terme créé par G.W. Leibniz : justification de la bonté de Dieu par réutation des arguments tirés de l'existence du mal.
Théogonie	Récit expliquant la naissance des dieux et leur généalogie.
Théophanie	Apparition divine.
Transformisme	Théorie selon laquelle les espèces vivantes dérivent les unes des autres par transformations graduelles et par transmission des caractères acquis.
Trisomie	Anomalie génétique due à la présence d'un chromosome supplémentaire dans l'une des paires de chromosomes. Chez l'homme, le mongolisme est dû à la trisomie (par cassure) du chromosome 21.
Vitalisme	Doctrines selon lesquelles il existe en chaque être un <i>principe vital</i> , qui l'anime (principe distinct de l'esprit comme de la matière).

## TABLE DES ILLUSTRATIONS

Fig. 1	"Hermès", carte postale vendue en Grèce dans les années soixente.	p. 25
Fig. 2	"Et si nous ne passions pas l'an 2000 ?", illustration tirée de <i>L'HEBDO</i> , 18 mai 1994, p. 84.	p. 28
Fig. 3	Diagrammes de T. XUAN THUAN, <i>La mélodie secrète. Et l'homme créa l'univers</i> , Paris, Gallimard 1991 pour la préface, p. 232 et 271.	p. 30
Fig. 4	"La lente agonie du Soleil", image tirée de <i>Science et Avenir</i> , octobre 1992/548, p. 52.	p. 34
Fig. 5	"26 septembra 2000, la collision ?", page de couverture de <i>Science et Avenir</i> , octobre 1992/548.	p. 35
Fig. 6	"Le climat change", page de couverture de <i>Terre Nouvelle</i> , juin-juillet 1996/91.	p. 40
Fig. 7	"Trou d'ozone, alerte sur l'Europe", page de couverture de <i>L'HEBDO</i> , 13 février 1992.	p. 43
Fig. 8	"Journée mondiale du sida", illustration tirée de <i>L'Express</i> , 30 novembre 1996, p. 3.	p. 44
Fig. 9	"Alimentation, tous les dangers cachés", page de couverture de <i>L'Événement du Jeudi</i> , 11-17 avril 1996.	p. 46
Fig. 10	"A l'Est, quinze Tchémobyl en puissance", <i>Science et Avenir</i> , février 1993/552, p. 43.	p. 49
Fig. 11	"Mort des espèces", illustration tirée de <i>Panda Nouvelles</i> , 1992/2, p. 2.	p. 52
Fig. 12	"Faut-il avoir peur du génie génétique ?", page de couverture de <i>La Recherche</i> , novembre 1994/270.	p. 54
Fig. 13	"Un label européen pour des aliments exempts de manipulations génétiques", illustration tirée de <i>écologique!</i> , 1998/1, p. 6.	p. 58
Fig. 14	"Génie génétique", illustration tirée de <i>Panda Nouvelles</i> , 1996/3, p. 12.	p. 59
Fig. 15	Pages de couverture. <i>Amazing</i> , novembre 1941; <i>Analog</i> , septembre 1962; <i>If</i> , avril 1954; <i>Amazing</i> , décembre 1941.	p. 77
Fig. 16	Illustration de CAZA, Humanos SA, album "Chimères".	p. 81
Fig. 17	Le gentil extraterrestre du film <i>ET</i> , illustration tirée de <i>L'HEBDO</i> du 13 avril 1995, p. 75.	p. 83
Fig. 18	Annnonce du film <i>Mes doubles, ma femme et moi</i> , illustration tirée de <i>Avant Première</i> , n° 148, septembre 1996, p. 18.	p. 86
Fig. 19	<i>The Eleventh Commandment</i> de Lester del Rey (Ballantine, 1962), couverture de Ellis.	p. 87
Fig. 20	J. MARTIN et G. CHAILLET, <i>L'Apocalypse</i> , Toumai, Casterman, 1987, p. 36-41.	p. 95-96
Fig. 21	Peinture acrylique sans titre de R. ANDRÉ, 1989.	p. 104
Fig. 22	"Cradle of Civilization, with American Woman", toile de M. MORLEY, 1982.	p. 106
Fig. 23	Peinture acrylique sans titre de Ph. GUSTON, 1980.	p. 124
Fig. 24	"Neufrage de la nature", toile de R. ANDRÉ, 1989.	p. 126
Fig. 25	Écoles de mythographie.	p. 149
Fig. 28	Métamorphoses du mythe 1.	p. 152
Fig. 27	Métamorphoses du mythe 2.	p. 153
Fig. 28	Métamorphoses du mythe 3.	p. 155
Fig. 29	"Birth of Mankind", toile de S. BLASER.	p. 168
Fig. 30	"L'histoire de la vie", dessin d'A. GASSENER, tiré de la brochure présentant le Muséum d'histoire naturelle de Genève.	p. 174
Fig. 31	Illustration tirée de F. CAPRA, <i>Le Tao de la physique</i> , 1985, p. 308.	p. 177

Fig. 32	Définitions de l'apocalyptique.	p. 189
Fig. 33	Influences étrangées possibles sur l'apocalyptique juive.	p. 194
Fig. 34	Genres littéraires auxquels l'apocalyptique s'apparente.	p. 196
Fig. 35	Sarcophage de l'évêque Théodore de Revenne mort en 688 (San Apollinare de Classe près de Ravenne).	p. 218
Fig. 36	Les quatre cavaliers, lithogravure d'A. DÜRER, Nürnberg 1511.	p. 220
Fig. 37	La chute des étoiles, lithogravure d'A. DÜRER, Nürnberg 1511.	p. 222
Fig. 38	La temme et le dragon, lithogravure d'A. DÜRER, Nürnberg 1511.	p. 224
Fig. 39	Adoration de la bête, lithogravure d'A. DÜRER, Nürnberg 1511.	p. 226
Fig. 40	Satan enchaîné pour mille ans, lithogravure d'A. DÜRER, Nürnberg 1511.	p. 228
Fig. 41	Adoration de l'Agneeu, lithogravure d'A. DÜRER, Nürnberg 1511.	p. 230
Fig. 42	Temporalité binaire des apocalypticiens.	p. 237
Fig. 43	Temporalité ternaire de Peul.	p. 237
Fig. 44	"Île de l'évolution", dessin de J. NEIRYNCK, <i>Le huitième jour de la création</i> , p. 214.	p. 282
Fig. 45	"Pertager ou partager", Illustration tirée de J.-L. RENCK et T. MARCHAND (Zoosociété, La Chaux-de-Fonds, les éditions de <i>L'Impartial</i> , 1992).	p. 284
Fig. 46	Carte postale éditée par le WWF, sans nom d'auteur.	p. 284
Fig. 47	Illustration tirée de <i>Panda</i> 1980/1, p. 41.	p. 286
Fig. 48	Virus du sida, illustration tirée de <i>Coopération</i> , 1998/26, p. 6.	p. 289
Fig. 49	Illustration tirée de J.-L. RENCK et T. MARCHAND (Zoosociété, La Chaux-de-Fonds, les éditions de <i>L'Impartial</i> , 1992).	p. 291
Fig. 50	Pétition lancée par diverses associations contre le génie génétique.	p. 293
Fig. 51	Illustration tirée de la revue <i>Unizürich</i> , 1989/2, p. 21.	p. 294
Fig. 52	"Le génie génétique est-il plus dangereux qu'utile ? Titre et illustration tirés de la <i>Tribune de Genève</i> , 7 mai 1998, p. 4-5.	p. 295
Fig. 53	Création du monde, illustration tirée de <i>L'HEBDO</i> , 24 octobre 1996, p. 91.	p. 318
Fig. 54	J. EIFFEL, <i>La création du monde</i> , Paris, Livre de Poche, 1976 p. 66.	p. 319
Fig. 55	<i>Réveillez-vous !</i> , 22 septembre 1994, p. 31.	p. 334
Fig. 56	"Les sectes sont parmi nous", page de couverture de <i>L'Événement du Jeudi</i> , 2-8 janvier 1992.	p. 336
Fig. 57	"Les sectes de l'Apocelypse illustration tirée du <i>Nouvel Observateur</i> , 6-12 juillet 1995, p. 4.	p. 339
Fig. 58	Fresque de MASOLINO, Florence, église du Carmen.	p. 361
Fig. 59	"Et, Ève", toile de R. LINDER, 1970.	p. 361

## —A—

ACKERMAN, T.P.	36; 48
ADORNO, T.W.	117; 279
AGAZZI, E.	20
AIKEN, A.	290
AIT EL HADI, S.	20; 22
ALBERTINI, J.-M.	22
ALLEY, R.	39
ALTER, A.	31; 34
ALVAREZ, L.W.	36
ALVAREZ, W.	36
AMERY, C.	326
AMIS, K.	73
ANDERSON, B.W.	191
ANDREYON, J.-P.	76; 85
ANSALDI, J.	343
ANZIEU, D.	143
ASARO, F.	36
ASH, B.	84
ASIMOV, I.	160
ASKANI, H.-C.	362
ASSMANN, J.	193
ATLAN, H.	162; 178
AUNE, D.E.	199
AUTHIER, J.	17
AZIZA, C.	70; 73

## —B—

BAARLINK, H.	246
BAERTSCH, B.	131
BAILLY, F.	168
BALANDIER, G.	151; 162
BARILIER, E.	135
BARLOW, G.W.	76; 85
BARRAUD, Ph.	41; 42
BARROW, J.D.	167
BASSET, L.	357; 364; 365
BASTIDE, R.	154
BAUCKHAM, R.	260
BAUDELAIRE, Ch.	137
BAUDRILLARD, J.	129
BAUMANN, M.	57
BECK-GERNSHEIM, E.	57
BÉLISLE, C.	20; 22
BENDER, M.	39
BENOIT, P.	243
BENSAUDE-VINCENT, B.	114
BERTEN, I.	311; 313; 314
BESSE, J.	37
BIRCH, C.	327
BODIN, J.	172
BOFF, L.	328
BOGAERT, P.-M.	219; 229; 231
BOGDANOFF, G.	69; 71; 72
BOGDANOFF, I.	69; 71; 72
BOHM, D.	167; 179
BOIA, L.	208; 273
BOLTANSKI, L.	23
BONNARD, P.	253
BORDEN, P.	192

BOTTÉRO, J.	193
BOUISSEREN, Y.	88
BOURG, D.	129; 290
BOURGET, P.	103
BOYON, F.	232; 248; 250
BRANDENBURGER, E.	243; 245
BREYTENBACH, C.	245
BROCH, H.	170
BRÜTSCH, C.	227
BOHLER, P.	171; 265; 351
BULTMANN, R.	147; 148; 237; 240; 256; 309; 310

## —C—

CALLON, M.	24; 113
CALLOUD, J.	227
CAPRA, F.	169
CAQUOT, A.	206
CARMIGNAC, J.	207
CARNAP, R.	112
CARO, P.	16
CAROLINI, F.	208; 271
CASGHA, J.-Y.	64
CASSIRER, E.	146
CAZENAVE, M.	177
CAZÈS, B.	103
CENTRE ROGER IKOR	337
CHAILLET, G.	95
CHALIER, C.	366
CHANGEUX, J.-P.	134
CHARLESWORTH, J.H.	219
CHÂTELET, G.	267
CHAUVIN, R.	167; 168; 183
CLAESSENS, M.	31
CLARKE, R.	34; 161
CLÉBERT, J.-P.	125
CLÉMENT, O.	208; 272
COBB, J.B.	328
COCHAND, N.	255
COHN, N.	208; 270; 271
COLIN, P.	130
COLLINS, J.J.	195; 196; 198; 203; 205; 207
COMBET-GALLAND, C.	244
CONZELMANN, H.	250
CORSINI, E.	227
COSANDEY, D.	36
COSTA DE BEAUREGARD, O.	169
COSTE, R.	326
COTTA, J.	337
COURTILLOT, V.E.	37
COUTURIER, G.	198; 206
COVE, D.	53
COX, A.	37
CRABBÉ, C.	41; 285
CUNY, G.	37
CURVAL, P.	98

## —D—

D'ESPAGNAT, B.	169
DALFERTH, I.U.	148
DALY, H.E.	328
DANTHE, M.	45

DARBOIS, P.	53	FISHBANE, M.	198
DARWIN, Ch.	175	FLUSSER, D.	195
DAVENPORT, R.W.	180	FOUCAULT, M.	118
DAVIDSON, D.	115	FRERICHS, E.S.	192; 203
DAVIES, P.	31	FREUD, S.	213
DAVIES, P.R.	206	FREY, J.	233
DE CERTEAU, M.	18	FROMENT, J.	47
DE DIÉGUEZ, M.	135	FRUCHON, P.	216
DE SEBOND, R.	171	FUCHS, E.	129; 260
DE SOUSA, R.C.	20	FUKUYAMA, F.	108; 285
DE VILAINE, A.-M.	56	FURSAY-FUSSWERK, J.	135
DECORNOY, J.	285		
DELCOR, M.	207; 210		
DELECLUSE, P.	300		
DELIGEORGES, S.	168		
DELORME, J.	227		
DELUMEAU, J.	176; 272		
DENNETT, D.C.	128		
DENTON, M.	156; 173		
DERR, T.S.	329		
DERRIDA, J.	118; 119		
DESMOND, A.	173		
DETIENNE, M.	139		
DOLLÉ, J.-C.	280		
DORFLÈS, G.	154		
DORST, J.	176		
DOSSE, F.	110		
DOTY, W.G.	150		
DOUCET, L.	152		
DREWERMANN, E.	214; 326		
DREYFUS, H.	118		
DUBIED, P.-L.	182; 338		
DUBY, G.	270		
DUHAIME, J.	207		
DUNANT, F.	194		
DUPLANTIER, J.-P.	227		
DUPONT, J.	244; 245; 249; 252		
DURAND, G.	152		
DURANT, J.R.	24		
DÜRRENMATT, F.	370		
DUTHEIL, J.	258		
DYSON, F.	167		

## —E—

EAKIN, W.	327
ECO, U.	9; 10
EKELAND, I.	278
ELIADE, M.	144
ELLUL, J.	154
ENRIQUEZ, E.	142
ESQUIVEL, J.	328
EVANS, G.A.	24

## —F—

FAES, H.	130
FÄRBER, P.	198
FAYARD, P.	17; 20; 22; 24
FERRY, L.	129
FESCHOTTE, P.	180
FEUILLET, A.	227
FEYERABEND, P.	113; 115

## —G—

GALLET, Y.	37
GANOCZY, A.	307
GAVARINI, L.	57
GENS, J.-C.	154
GESE, H.	192
GIGNOUX, Ph.	195
GIMPEL, J.	107
GISEL, P.	310; 311; 315; 316; 317; 363
GLUCKSMANN, A.	365
GODET, F.	236
GOIMARD, J.	70; 73; 93; 99
GOLDSMITH, E.	52
GOLDSMITH, M.	21; 24
GOULD, S.J.	37; 167; 168; 173
GOUNELLE, A.	310
GRABBE, L.L.	209
GREEN, W.S.	203
GREISCH, J.	116; 131
GRIEVE, R.A.F.	36
GRINEVALD, J.	39; 129
GRMEK, D.	45
GUÉHENNO, J.-M.	108
GUILLAUME, M.	135
GUIOT, D.	76; 83; 85
GUSDORF, G.	154; 280

## —H—

HABERMAS, J.	117
HAHN, F.	245
HAHN, H.	112
HANSON, J.S.	202; 203
HANSON, P.D.	190; 202
HARTMAN, L.	243
HARTMAN, S.S.	195
HAWKING, S.W.	31
HAZARD, P.	13
HEIDEGGER, M.	116
HEINTZ, J.G.	193
HELLHOLM, D.	192; 199
HENGEL, M.	202; 233; 258
HERTE, R.	273
HERVIEU-LÉGER, D.	311
HILLMAN, J.	143
HIMMELFARB, M.	198
HIVELY, W.	24
HOLLOWAY, M.	51
HÖLSCHER, G.	244
HOLTZ, T.	227

HOLUB, M.	56
HOOKE, S.H.	143
HORGAN, J.	51
HORKHEIMER, M.	117
HÖRNER, V.	148
HORSLEY, R.A.	192; 202; 203
HOYLE, F.	36
HUET, S.	41
HUGEDÉ, N.	333
HULTGÅRD, A.	195
HUNYADI, M.	129
HUNZIKER, E.	57

## —I—

ICICOVICS, J.-P.	288
INGELAERE, J.-C.	253
IOAKIMIDIS, D.	93; 94; 99
ISENBERG, Sh.	202; 206

## —J—

JACOB, E.	204; 212
JACOB, P.	115
JACOBI, D.	16; 17; 22
JACOBSON, J.L.	41
JACQUARD, A.	62; 163; 181; 183
JACQUARD, R.	24
JACQUES, J.	26
JACQUES, R.	364
JASPERS, K.	213
JEANNIÈRE, A.	119
JONAS, H.	128; 131
JÖRNS, K.-P.	227
JUNG, C.G.	213; 214
JÜNGEL, E.	309
JUROANT, B.	24

## —K—

KAESTLI, J.-D.	249; 250
KAHN, A.	181
KAHN, J.-F.	48; 280
KALLS, J.	229
KANT, I.	119
KAPLAN, F.	176; 177
KAPPLER, C.	193; 271
KARAKASH, C.	351
KÄSEMANN, E.	219; 250
KERN, A.B.	349; 369
KING, A.	51; 64
KLAUCK, H.-J.	195
KLEIN, G.	93; 99
KOCH, K.	191; 192
KOENEN, L.	194
KÖRTNER, U.H.J.	314
KUHN, T.S.	113
KVANVIG, H.S.	204

## —L—

LACOCQUE, A.	205
LACQUE-LABARTHE, P.	119

LACROIX, M.	128; 134
LAGRÉE, J.	172
LAMBRECHT, J.	219; 244
LAPERROUSAZ, E.M.	206
LARDREAU, G.	75; 89
LASZLO, E.	277
LATOUR, B.	24; 113; 122
LAURENT, C.	291
LE BORGNE, C.	279
LE GUENNO, B.	44
LE TREUT, H.	299; 300
LECAYE, A.	69; 73
LECOURT, D.	292
LEFEBVRE, H.	110
LEINER, M.	148; 214
LENOIR, Y.	299
LEROUX, M.	299; 300
LEUBA, J.-L.	192; 313
LÉVEILLÉ, M.	154
LÉVI-LEBLOND, J.-M.	178
LÉVI-STRAUSS, C.	144; 158
LÉVY-LEBLOND, J.-M.	20
LIENHARD, M.	208; 272
LINK, Ch.	321
LIPOVETSKY, G.	122; 123
LOVELOCK, J.	165; 303
LUCAS, A.	24
LUST, J.	227
LUZ, U.	251; 253
LYOTARO, J.-F.	120

## —M—

MACKAY, C.P.	36
MALDIDIER, P.	23
MALINOWSKI, B.	142
MALLET, J.	291
MALRAUX, A.	185
MARCHADOUR, A.	258
MARCUSE, H.	117
MARGUERAT, D.	251; 253
MARTIN, G.M.	214
MARTIN, J.	95
MARTIN, P.	337
MAURON, A.	131; 292; 301
MAYER, J.-F.	335
MCCARTHY, J.	330
MCDANIEL, J.B.	327
MCFAGUE, S.	327
MCKIBBEN, B.	303
MERQUIOR, J.-G.	118
METZGER, B.M.	219
METZNER, J.	213
MICHEL, H.V.	36
MILIK, J.T.	203
MILLET, A.	56
MINC, A.	107
MINOIS, G.	153; 329; 351
MISSA, J.-N.	128
MOLTMANN, E.	327
MOLTMANN, J.	311; 317; 320; 321; 322; 365
MONLOUBOU, L.	204
MONOD, J.	159

MOORE, J.	173
MORIN, E.	349; 369
MORRIS, R.	33
MORTUREUX, M.-F.	16; 17
MOSCOVICI, S.	129; 150
MOTTU, H.	232
MUDRY, P.	25
MÜLLER, D.	129; 131; 313
MÜLLER, K.	198
MULLER, R.A.	36
MÜLLER, U.B.	229
MURPHY, F.J.	188; 219

## —N—

NANCY, J.-L.	119
NEIRYNCK, J.	62; 63; 108; 278; 281
NELKINS, D.	24
NEURATH, O.	112
NEUSNER, J.	191; 203
NEWSOM, C.	206
NGAYIHEMBAKO, S.	236; 252; 255; 261
NIGRA, H.J.	273
NILES, D.P.	340; 341; 342
NIVAT, G.	272
NUETZEL, C.	93

## —O—

O'DY, S.	179
ODIER, M.	176
ORTOLI, S.	169

## —P—

PANNENBERG, W.	311; 312; 313
PEARSON, B.A.	204
PELLEGRINI, B.	47
PELLET, T.	41; 285
PELOT, P.	93
PESCH, R.	244; 245
PHARABOD, J.-P.	169
PHILONENKO, M.	203
PICKERING, A.	113
PILCH, J.J.	214
PIÑERO-SAENZ, A.	193
PIRO, P.	41
PLOGER, O.	202
POL, R.	292
POLLACK, J.B.	36; 48
POMIAN, K.	175
POPPER, K.	113
POSTEL-VINAY, O.	20; 56
PRADAL, J.	19
PRADEL, J.-L.	124
PRESTON, R.	45; 288
PRIGENT, P.	227; 229; 233; 234
PRIGOGINE, I.	32; 127; 162; 326
PRIMAVESI, A.	327
PUTHOFF, H.E.	169
PUTNAM, H.	114

## —R—

R REEVES, H.	278
RABANNE, P.	337
RABINOW, P.	118
RABOUD, G.	41; 285
RAICHVARG, D.	26
RAMADE, F.	288
RAPHAEL, F.	193; 271
RAPP, F.	271
RAUP, D.M.	36
REEVES, H.	33; 161; 181; 280; 359
REISER, M.	254
RESZLER, A.	154
REVEL, J.-F.	109
REYMOND, P.	260
RIBICHINI, S.	193
RICHARD, J.	346
RICEUR, P.	10; 134; 146; 147
RINGGREN, H.	193
ROBIN, J.	53
ROCHAIS, G.	188; 216; 223
ROFÉ, A.	203
ROQUEPLO, Ph.	24
RORTY, R.	115; 122
ROSTAND, J.	159
ROUGERIE, F.	53
ROULET, Ch.	42
ROUSSEAU, F.	227; 244
ROUSSEAU, J.-J.	172
ROUSSELET, K.	335
ROWLAND, C.	207
RUSSO, E.	53

## —S—

SABOURIN, L.	248
SABROUX, J.-C.	38
SACCHI, P.	188; 203; 204; 210
SADOUL, J.	69
SAGAN, C.	48; 50; 63; 167
SALVAT, B.	53
SANDOZ, Th.	57
SAUVY, A.	154
SCHÄFER-GUIGNIER, O.	129; 326; 327
SCHAFFER, S.	114
SCHATZMAN, E.	178
SCHIELE, B.	16; 17; 22; 24
SCHLUMBERGER, L.	342
SCHMITHALS, W.	190
SCHMITT, J.	259
SCHNACKENBURG, R.	245
SCHNEIDER, B.	51; 64
SCHNEIDER, S.H.	39
SCHOCHENHOFF, E.	57
SCHUMPERLI, C.	41; 285
SCHÜSSLER-FIORENZA, E.	201; 227; 234
SCHWARTZ, L.	50
SCHWARZ, E.	155
SELLÉS-FISCHER, E.	45
SERRES, M.	113; 114; 130; 290
SERVIER, J.	271

SHAPIN, S.	114	VISCHER, L.	340
SHELDRAKE, R.	167	VOGLER, W.	257
SHORTLAND, M.	21	VON ALLMEN, D.	261
SILVERBERG, R.	70	VON DER OSTER-SACKEN, P.	190
SIMON, M.	128	VON FRANZ, M.-L.	213
SIMON, R.	131	VON RAD, G.	190
SMITH, D.M.	255	VON WEIZSÄCKER, C.F.	52; 341; 342
SMITH, Z.	204	VONNEGUT, K.	98
SPENGLER, O.	107	VOUGA, F.	259
STEGEMANN W.	202	VUILLEUMIER, V.	16
STEGEMANN, E.W.	202		
STEGEMANN, H.	203	—W—	
STENGERS, I.	32; 114; 127; 326	WALLACE, A.R.	167
STIMPFLÉ, A.	255; 258	WELKER, M.	330
STOMMEL, E.	38	WETZEL, A.	213
STOMMEL, H.	38	WHITE, E.	333
STONE, M.	203; 219; 225	WHITE, L.	325
STRECKER, G.	255	WICKRAMASINGHE, C.	36
STUCKI, P.-A.	364	WIDENGREN, G.	195
SYFRIG, J.	47	WILSON, R.R.	205
		WOLLHEIM, D.	70; 101
—T—		WUNENBURGER, J.-J.	146; 273
TALMON, S.	206		
TARG, R.	169	—Y—	
TATARATA-COURAUD, M.	53	YARBRO COLLINS, A.	200; 201; 229; 233
TAYLOR, Ch.	123		
TERRÉ-FORNACCIARI, D.	178	—Z—	
TESTART, J.	22; 56; 57; 294	ZAHRNT, H.	310
THEISSEN, G.	202	ZENKOVSKY, B.	272
THOMAS, G.P.	24	ZUMSTEIN, J.	251; 258; 260
THOMPSON, L.	233		
THUILLIER, P.	24; 329		
TINLAND, F.	127		
TIPLER, F.J.	167		
TONNELAT, J.	176		
TOON, O.B.	36; 48		
TOURNIER, M.	275; 276		
TURCO, R.	36; 48; 50; 63		
TURKEVICH, J.	176		
TWAIN, M.	168		
—U—			
UEHLINGER, Ch.	328		
—V—			
VAN CANGH, J.-M.	192		
VAN HERP, J.	69; 72; 80		
VAN INGEN, F.	64		
VANDEGISTE, P.	56		
VANDELAC, L.	294		
VANHOYE, A.	227		
VANNI, U.	229		
VATTIMO, G.	121; 122; 134		
VAUTHIER, J.	170; 178		
VERMEYLEN, J.	192		
VERMEYLEN, J.	192; 205		
VERNANT, J.-P.	140		
VERSINS, P.	67; 69		
VEUTHEY, C.	44		
VIDAL, M.	56		

## TABLE DES MATIÈRES

<b>Prologue</b>		<b>1</b>
<b>Introduction</b>		<b>3</b>
1. Argument		3
2. Plan de l'ouvrage		4
3. Présupposés de la démarche		8
<b>Chapitre 1</b>		<b>13</b>
	<b>FINS DU MONDE DANS LA LITTÉRATURE DE VULGARISATION SCIENTIFIQUE</b>	
<b>I.</b>	<b>LA VULGARISATION SCIENTIFIQUE</b>	<b>16</b>
1.1	Caractéristiques formelles	16
1.1.1	Discours rapporté	16
1.1.2	Discours traduit	17
1.1.3	Acte de communication	17
1.2	Contenu du message de vulgarisation	18
1.3	Usages sociaux de la vulgarisation scientifique	19
1.3.1	Enjeux de la vulgarisation scientifique et technique	19
1.3.2	Les destinataires de la vulgarisation scientifique	23
1.4	Statut de la vulgarisation scientifique	24
<b>II.</b>	<b>TYPLOGIE DES SCÉNARIOS DE LA FIN</b>	<b>29</b>
2.1	Les catastrophes naturelles	29
2.1.1	Bouleversements cosmiques	29
2.1.2	Bouleversements géologiques	37
2.1.3	Bouleversements climatiques	39
2.1.4	Catastrophes biologiques	44
2.2	Catastrophes à causes humaines	48
2.2.1	L'hiver nucléaire	48
2.2.2	Épuisement des ressources naturelles	50
2.2.3	Pollution	51
2.2.4	Manipulations génétiques	53
2.3	Bilan provisoire	60
2.3.1	Type de temporalité	61
2.3.2	La conception de l'homme	62

**Chapitre 2** **69**

**LA FIN FANTASMÉE**

<b>I.</b>	<b>LA SCIENCE-FICTION</b>	<b>70</b>
1.1	Auteurs et lecteurs	70
1.2	Genre littéraire	72
1.3	Fonctions de la science-fiction	74
1.3.1	Satire du rêve technologique	74
1.3.2	Critique sociale	74
1.3.3	Avertissement	75
1.3.4	Formation d'opinion	75
1.4	Thèmes de prédilection	76
1.4.1	La conquête de l'espace	76
1.4.2	La conquête du temps	78
1.4.3	La conquête de la vie	80
1.4.4	La religion revue et corrigée	87
<b>II.</b>	<b>VOYAGES DANS L'AU-DELÀ</b>	<b>92</b>
2.1	Fins à la carte	92
2.1.1	Le péril atomique	93
2.1.2	Le péril démographique	94
2.1.3	Le péril écologique	97
2.2	La finitude et la mort	97
2.3	La faillibilité et le mal	98

**Chapitre 3** **105**

**LA FIN AU RÉFLÉCNI**

<b>I.</b>	<b>LE CONCEPT DE LA FIN AU XX<sup>e</sup> SIÈCLE</b>	<b>107</b>
1.1	Fin de l'Occident	107
1.2	Fin de l'histoire	109
1.3	Fin de la métaphysique	111
1.3.1	Théories de la connaissance et fin de l'objectivité	113
1.3.2	Les enfants de Nietzsche et la fin du sujet	116
1.4	Fin de la modernité	120
<b>II.</b>	<b>FIN DE LA MODERNITÉ ET FIN DU MONDE</b>	<b>127</b>
2.1	Finitude de la nature	127
2.2	«Naturalisation» de la pensée	128
2.3	Contrat naturel et principe responsabilité	129
2.4	De Prométhée à Noé	132
2.5	La faiblesse de Dieu	133

**Chapitre 4** **139**

**DU MYTHE À LA SCIENCE ET INVERSEMENT**

<b>I.</b>	<b>LE MYTHE ET LE MYTHIQUE</b>	<b>139</b>
1.1	Définitions du mythe	139
1.1.1	L'école évolutionniste	141
1.1.2	L'école diffusionniste	141
1.1.3	Sociofonctionnalisme	141
1.1.4	École française d'anthropologie	142
1.1.5	L'école ritualiste (Ritual-dominant School)	142
1.1.6	Psychanalyse	143
1.1.7	École culturaliste et psychosociologie	143
1.1.8	La phénoménologie de Mircea Eliade	143
1.1.9	Structuralisme	144
1.1.10	Approches philosophiques et théologiques	145
1.2	Fonctions du mythe	150
1.3	Métamorphoses du mythe	151
1.3.1	Évolution de la trame narrative	151
1.3.2	D'une mythologique à l'autre	153
1.3.3	Transformation du rapport au réel	154
<b>II.</b>	<b>NOUVELLES COSMODICÉES</b>	<b>158</b>
2.1	Les métamorphoses du sens	158
2.2	Nouvelles métaphores	164
2.2.1	L'hypothèse Gaïa	164
2.2.2	Le principe anthropique	167
2.2.3	La conscience reprend ses droits	168
2.2.4	L'hypothèse «Dieu»	170
2.3	Des récits mythogènes ?	178

**Chapitre 5** **187**

**RÉVÉLATIONS JUDÉO-CHRÉTIENNES SUR LA FIN**

<b>I.</b>	<b>APOCALYPSE ET APOCALYPTIQUE</b>	<b>188</b>
1.1	Comparaison avec d'autres genres littéraires	190
1.2	Influences externes au judaïsme	193
1.3	Le genre littéraire «apocalypse»	196
1.3.1	Caractéristiques des apocalypses	197
1.3.2	Typologie des apocalypses	200
1.4	Approche sociohistorique	202
1.4.1	Les milieux producteurs	202
1.4.2	La dynamique des milieux apocalyptiques	208
1.5	L'apocalyptique comme système théologique	209
1.5.1	Le rapport à l'histoire	211
1.5.2	Le rapport au monde	212
1.5.3	Le rapport à Dieu et la conception de l'homme	214
1.5.4	Cohérence du système apocalyptique	215
1.6	Pertinence actuelle de l'apocalyptique ?	216

<b>II.</b>	<b>LA FIN DES TEMPS DANS LE NOUVEAU TESTAMENT</b>	<b>219</b>
2.1	Trois apocalypses de la fin du 1er siècle	219
2.1.1	ii Baruch et IV Esdras	219
2.1.2	Comparaison avec l'Apocalypse de Jean	227
2.2	Les épîtres pauliniennes	234
2.3	Les épîtres deutéropauliniennes	241
2.4	La fin des temps dans les évangiles synoptiques	243
2.4.1	Marc 13,1-37	243
2.4.2	Luc 21,5-36	248
2.4.3	Matthieu 24 et 25	251
2.5	L'école johannique	255
2.5.1	L'évangile	255
2.5.2	Les épîtres johanniques	256
2.6	Épître de Jude et deuxième épître de Pierre	260
2.6.1	Épître de Jude	260
2.6.2	L'épître de Pierre	261
2.7	Appréciation globale	262

<b>Chapitre 6</b>	<b>269</b>
-------------------	------------

### APOCALYPSES CONTEMPORAINES

<b>I.</b>	<b>PÉRENNITÉ DE L'APQCALYPTIQUE</b>	<b>270</b>
1.1	L'apocalyptique en régime de chrétienté	270
1.2	Sécularisation de l'apocalyptique	273
<b>II.</b>	<b>L'HOMME, FAUTEUR D'APQCALYPSES ?</b>	<b>278</b>
2.1	Analyse des scénarios de la fin à cause humaine	279
2.1.1	Holocauste nucléaire	279
2.1.2	Épuisement des ressources naturelles et pollution	282
2.1.3	Manipulations génétiques	290
2.2	Comparaison entre les révélations de jadis et d'aujourd'hui	296
2.3	Plausibilité des scénarios catastrophistes	298

<b>Chapitre 7</b>	<b>309</b>
-------------------	------------

### LA FIN EN PERSPECTIVE THÉOLOGIQUE

<b>I.</b>	<b>LA FIN DES TEMPS EN THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE</b>	<b>312</b>
1.2	Un traité eschatologique de l'histoire	312
1.2	Un salut inscrit en création	314
1.3	Un traité écologique de la création	317
1.3.1	Un Dieu trine qui crée dans et par l'Esprit	317
1.3.2	Une création en marche vers la gloire	319
1.3.3	L'être nouveau et la création transfigurée	320
1.4	Une eschatologie tridimensionnelle	322
1.5	Le cri de la terre	325
1.5.1	L'anthropocentrisme judéo-chrétien	327
1.5.2	La désacralisation du monde	329

<b>ii.</b>	<b>LE MESSAGE DES ÉGLISES</b>	<b>332</b>
<b>2.1</b>	<b>L'apocalyptique des marges</b>	<b>332</b>
2.1.1	Les communautés dissidentes du protestantisme	332
2.1.2	Nouveaux mouvements religieux	335
<b>2.2</b>	<b>L'eschatologie des milieux œcuméniques</b>	<b>340</b>

<b>Conclusion</b>	<b>351</b>
-------------------	------------

## **UNE MAUVAISE NOUVELLE ?**

<b>i.</b>	<b>RÉSULTATS DE L'ENQUÊTE</b>	<b>351</b>
1.1	Leçons de la vulgarisation scientifique	351
1.2	Leçons de l'apocalyptique antique	352
1.3	Leçons de la science-fiction	353
1.4	Leçons de la philosophie	354
1.5	Leçons des théologies de la création	355
1.7	Leçons du message des Églises et communautés	356

<b>ii.</b>	<b>LA CONDITION DE CRÉATURE</b>	<b>357</b>
2.1	La finitude	357
2.2	La faillibilité humaine	359
2.2.1	Faillibilité et nature	359
2.2.2	Faillibilité et péché originel	360
2.2.3	L'origine du mal	362
2.2.4	La mori	364
2.2.5	Le péché	364

<b>iii.</b>	<b>QUELLES PERSPECTIVES DE SALUT ?</b>	<b>366</b>
-------------	--	------------

<b>Épilogue</b>	<b>371</b>
-----------------	------------

<b>Références bibliographiques</b>	<b>373</b>
------------------------------------	------------

<b>Glossaire</b>	<b>390</b>
------------------	------------

<b>Table des illustrations</b>	<b>392</b>
--------------------------------	------------

<b>index des auteurs</b>	<b>394</b>
--------------------------	------------

<b>Table des matières</b>	<b>399</b>
---------------------------	------------