

## Le temps et la destinée humaine

Turnhout, Brepols, coll. « Homo religiosus » série II, 2007, 300 p.

Nicolas de Bremond d'Ars

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/11943>

DOI : 10.4000/assr.11943

ISSN : 1777-5825

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2007

ISBN : 978-2-7132-2145-3

ISSN : 0335-5985

### Référence électronique

Nicolas de Bremond d'Ars, « Le temps et la destinée humaine », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 140 | octobre - décembre 2007, document 140-74 , mis en ligne le 04 décembre 2013, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/11943> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.11943>

---

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

---

# Le temps et la destinée humaine

Turnhout, Brepols, coll. « Homo religiosus » série II, 2007, 300 p.

Nicolas de Bremond d'Ars

---

- 1 L'appréhension du temps est une donnée essentielle à l'organisation de l'expérience. Natale Spineto le rappelle dans l'introduction à ce volume. Il n'est donc pas étonnant que les « religions », ou les systèmes symboliques qui s'efforcent de reprendre tous les aspects de l'expérience humaine pour leur donner sens, aient organisé, pourrait-on dire, une aperception du temps spécifique.
- 2 Les analyses développées dans ce volume intéressent au premier chef ceux parmi les chercheurs qui auront besoin d'un panorama fouillé des théories sur le temps, aussi bien que ceux qui voudraient déployer ce type de regard dans les terrains qu'ils fréquentent. L'introduction de N. Spineto reprend de façon claire les théories qui ont cours sur la construction du temps dans les systèmes symboliques : temps cyclique ou linéaire, temps ramifié ou fractionné, etc. Selon lui, « la caractéristique du temps religieux semble donc être un temps "fragmenté", qui – contrairement au temps physique, constitué d'unités quantifiables et quantitativement différentes, et de même que le temps psychologique, ou le temps d'intuition, qui a des densités variables – n'a pas une succession régulière, mais peut subir des interruptions, qui font qu'il s'ouvre à quelque chose de quantitativement différent » (p. 23). C'est peut-être, à nos yeux, céder un peu hâtivement à une conception essentialiste de la temporalité, que combat par exemple saint Augustin. Il montre également comment les travaux publiés empruntent aux religions elles-mêmes (Cullmann, Éliade, et d'autres), ce qui ne manquera pas de fournir des éléments épistémologiques essentiels à ceux qui travaillent sur des champs spécifiques. On regrettera simplement l'absence de mention de l'œuvre de Franz Rosenzweig *L'étoile de la rédemption*, qui aurait trouvé sa place dans cette introduction.
- 3 L'ouvrage est organisé en quatre parties : 1. Le temps et l'expérience religieuse ; 2. Le temps dans les traditions religieuses antiques et orientales ; 3. Le temps dans les religions dualistes ; 4. Le temps dans le judaïsme, le christianisme, l'islam.
- 4 Michel Meslin se demande, « dans une perspective d'anthropologie religieuse, si l'aperception du temps selon des modalités psychologiques et intellectuelles variées peut induire des formes différentes d'expérience religieuse tant collectives que

personnelles » (p. 27). Ainsi les questions de l'origine et de la fin présentent des variantes significatives. La réactivation du temps de l'origine, caractéristique de certains systèmes symboliques, diffère par exemple notablement de la prise en étau du temps humain entre Création et Parousie pour la Bible. Le balancement entre le temps cosmique et le temps existentiel constitue, selon l'auteur, une variable de distinction entre les expériences religieuses, sur la base d'une tension entre le temps humain limité et l'éternité du divin.

- 5 Michel Delahoutre présente un court développement sur les vocables associés au Temps dans le vocabulaire indo-européen (nuit, jour, saisons, temps, etc.). Il poursuit cette approche dans un article de la deuxième partie consacré à la théologie indienne (hindoue) du temps.
- 6 Julien Ries offre un panorama des positions de Mircéa Éliade.
- 7 Carlo Prandi ouvre le dossier de la religion populaire et de la perception du temps dans le christianisme populaire. Il montre l'imbrication des deux temps chrétiens : l'historique, avec sa linéarité qui conduit à inventer la montre, et à faire de la segmentation neutre de la flèche du temps une caractéristique de la société marchande européenne. Mais, d'autre part, la persistance d'un temps cyclique, sanctionnée par le calendrier liturgique qui embraye sur les rythmes des travaux et des jours. La superposition des antiques puissances et divinités et des nouveaux porteurs officiels de l'expérience chrétienne, les saints du calendrier liturgique, produit une sorte de mouvement cycloïde. Le christianisme populaire véhicule simultanément une assise traditionnelle de retour consolateur, et une dimension utopique (mention des travaux d'Yves-Marie Bercé sur les imaginaires populaires) perceptible dans les révoltes ou les fêtes détournées de leur sens (Carnaval). Le développement d'une civilisation industrielle marquée par le temps chronologique impersonnel met à bas, peu à peu, l'édifice du christianisme populaire ; l'exculturation est en marche.
- 8 Pietro Mander, spécialiste de la Mésopotamie antique, montre comment les civilisations suméro-babyloniennes développent une pensée religieuse bien plus proche d'une cosmogonie que d'une religion. Le temps est rapporté à une spatialisation, décisive pour l'organisation des hiérarchies sociales. On le voit notamment lorsque l'on prête attention au dispositif architectural, et spécialement aux deux sanctuaires majeurs d'Enlil et Enki, qui fonctionnent comme portes cosmiques : « L'existence de portes cosmiques constitue le point central pour pouvoir affirmer que l'on a ramené à l'espace un processus de régénération et de contact avec le monde divin » (p. 85). Le Déluge joue un rôle primordial, comme événement temporel orienté vers la régénération de l'espace sur lequel les hommes bâtissent. D'utiles considérations pour envisager les contigüités avec les récits bibliques (en particulier les généalogies fantastiques : Mathusalem, Genèse 5-11).
- 9 Le regard introduit par Éliade sur la distinction entre temps profane et temps sacré constitue une clé d'entrée à l'article d'André Motte sur la fête et le mythe dans la religion grecque. Les fêtes étaient nombreuses et réparties sur différents publics. Les manifestations qui accompagnaient les jours de fêtes comportaient toutes les dimensions : chants et danses, politique, arts dramatiques, sacrifices et processions aux sanctuaires... De ce fait, il paraît difficile de distinguer une fonction purement profane d'une fonction sacrale : « expérience esthétique et expérience religieuse s'y conjuguent étroitement, et c'est là une donnée non moins essentielle des célébrations festives de la Grèce antique » (p. 92). Pour l'auteur, le couple sacré-profane n'est pas vraiment

pertinent pour comprendre l'articulation des temps festifs et non festifs. Mieux vaut partitionner le temps en deux « espaces », l'un gouverné par les dieux, qui s'invitent dans le temps des hommes (cf. la présence des dieux aux banquets), l'autre concédé par eux aux humains – c'est le temps de la vie quotidienne : « telle est sans doute, pour le Grec des cités, l'*ultima ratio* du temps sacré de la fête : elle les met à l'heure et à l'unisson des dieux » (p. 99). La gratuité de la fête est donc une première finalité. Elle éduque à une certaine éthique. La deuxième finalité est le rassemblement de la cité. Et la troisième est, selon nos critères, proprement religieuse : honorer les dieux. À l'issue de cette étude, le sociologue ne pourra manquer de s'interroger sur la fête dans la Modernité européenne : est-elle possible dans un monde sécularisé ? Jouera-t-elle un rôle analogue ?

- 10 C'est du côté du monde scandinave que nous entraîne Régis Boyer. À partir du poème *Völuspá* (prophétie de la voyante), « fleuron des lettres islandaises du Moyen Âge », il cherche à définir la place du Destin, véritable dieu suprême du monde scandinave. Le métissage avec le christianisme (les témoignages écrits sont élaborés tardivement par de bons chrétiens) renforce la dimension eschatologique du poème. Face à des vies humaines imparfaites, l'embrasement final permet une purification du monde entier, sous les arrêts du Destin.
- 11 Le monde mazdéen, parcouru de façon très technique par Antonio Panaino, fonde la dimension temporelle sur la confrontation entre le Bien et le Mal, Ohrmazd et Ahriman. Un cycle cosmique de 12 000 ans devient le champ de bataille que, par ruse, Ohrmazd a fait accepter à Ahriman. Il contient la création, et l'homme participe, par son *Dasein*, à l'évolution positive du combat. Le temps limité est généré par Ohrmazd en vue de parvenir à la fin de la douleur et du mal. L'humanité est donc inscrite dans cette vision finalisée, elle participera, à l'issue du cycle, à l'éternité.
- 12 La question gnostique est plus proche de nos préoccupations. Giulia Sfamini Gasparro la déploie dans une étude minutieuse qui permettra au chercheur intéressé par cette période une mise au point bibliographique et théorique. En ce qui concerne la question du temps, elle découle tout naturellement des conceptions cosmo-théologiques des différents courants gnostiques. La dimension apocalyptique est toutefois commune à la grande majorité des courants, avec une orientation circulaire. Elle traduit la perspective d'une orientation favorable de l'histoire : « on peut conclure que la fin eschatologique n'apparaît pas comme un retour pur et simple à la situation originare et que donc le temps historique joue un rôle positif. Cette conclusion est confirmée par de nombreux autres contextes gnostiques (...). » (p. 171). L'homme historique vit sous le pouvoir tyrannique de puissances qui lui sont hostiles, certes, mais le salut final de la substance spirituelle, par la connaissance, est constamment affirmé.
- 13 Le manichéisme, que présente Julien Ries, suit logiquement l'article sur les gnosticismes. L'organisation temporelle de cette doctrine est centrée sur une eschatologique. Les trois temps (trois ères) : temps de la Séparation (lumière-ténèbres), temps du Milieu (ou du Mélange) et temps de la Fin (ou retour aux origines), donnent sens à la position humaine. Le pessimisme foncier sur la vie humaine (les humains sont prisonniers de la chair, pour le dire schématiquement) est contrebalancé par l'attente eschatologique du Grand Jour, qui est la montée de la Lumière sauvée dans les chambres du Père.
- 14 Loin du pessimisme gnostique, la révélation mosaïque envisage l'homme dans sa participation active à l'œuvre de Création. Le temps de l'homme, scandé par le

calendrier juif, est un temps entremêlé avec le temps divin. Françoise Pichon analyse le(s) calendrier(s) juif(s) dans leur rôle structurant : ils accordent une place à la lune et au soleil (en conformité avec Gn 1), marquent les fêtes qui révèlent la présence de Dieu dans l'histoire, ordonnent le travail et le repos, le rapport à la nourriture et à la richesse, les places respectives de tous les membres du peuple, etc. Le Sabbat est la clé de voûte de ce calendrier : « Enfin le *chabbat*, qui comporte un sens messianique, est une préfiguration et un avant-goût du monde à venir. Le soir du *chabbat* on appelle le prophète Élie pour que le lendemain soit un véritable huitième jour qui inaugure le temps de la délivrance complète, au lieu d'être simplement le premier jour de la semaine suivante » (p. 230).

- 15 Le temps du christianisme est abordé par un article de 1984 du chanoine Giblet. Le sociologue pourra regretter une certaine confusion entre une lecture théologique et une appréhension du sujet à partir des sciences sociales, ainsi que l'absence de la pensée paulinienne (on renverra sur ce point à Giorgio Agamben *Le temps qui reste ; un commentaire de l'Épître aux Romains*, Paris, Rivages Poche, 2004). Quoi qu'il en soit, il montre comment le christianisme, héritier du judaïsme antique et confronté à la culture grecque, demeure fidèle à la conviction que l'histoire est le lieu privilégié de la rencontre de Dieu. L'anthropocentrisme s'exacerbe cependant autour de la personne de Jésus, et la mort sur la croix (rapportée dans le Credo avec son ancrage historique : « sous Ponce Pilate ») devient le pivot de l'expérience temporelle pour tout homme.
- 16 La tension entre une conception chrétienne du temps, sous la forme d'une flèche orientée (passé, présent, futur), et la vision contemporaine d'un temps neutre et parcellisé constitue le point de départ d'une passionnante réflexion de Giovanni Filoramo sur l'ascèse et le temps dans le christianisme antique. La possibilité d'un temps réduit à un pur instantané – comme c'est le cas dans l'information immédiate de l'internet – réveille la conception temporelle présente dans l'ascèse chrétienne. Le *kairos* salvateur (celui de la fulgurance de la Visitation divine), associé à l'apocalyptique, c'est-à-dire au mystère du temps latent de l'Histoire, appelé à se fondre dans l'éternité, ouvre un champ d'interrogation sur le temps contemporain ainsi que sur le temps liturgique catholique. En regard de la réflexion occidentale d'Augustin sur la mémoire, les ascètes de l'Égypte et de l'Asie chrétiennes envisagent le jour de *l'esclave*, celui pour qui la mémoire du maître ne peut être qu'immédiate, sans passé : « Cela explique que la mémoire du passé ne compte pas, car le travail ascétique est comme plongé dans un présent éternel, dans une aura d'immobilité apparente qui, comme nous allons le voir, correspond idéalement au présent éternel de Dieu » (p. 257). La victoire sur le temps dévorateur, sur le *chronos*, est obtenue par l'éternisation de la posture de l'ascète (fort bien incarnée, dit l'auteur, par Siméon le Stylite), mais aussi par l'étirement du temps liturgique – la synaxe n'est-elle autre chose que la participation à la louange éternelle des esprits bienheureux ? Idéalement, il n'y a plus, dans cette conception chrétienne spécifique, ni passé, ni présent, ni futur.
- 17 Jean-Robert Armogathe aborde ensuite la réforme du temps, à l'époque de Grégoire XIII (1582). Après d'utiles rappels sur le calendrier et la fixation des dates liturgiques, il montre comment les préoccupations de réforme interne du catholicisme romain ont conduit, par le biais de spéculations sur le temps angélique et la casuistique (accès à la communion, jeûne), à l'adoption des dernières découvertes mathématiques. Le modèle physique du temps angélique ouvre ainsi la voie au temps de la physique contemporaine.

- 18 Du côté de l'islam, Pierre Lory développe l'importance de la pensée eschatologique. Son article rend présent l'inquiétude qui habite les musulmans croyants de toutes époques – à l'exception, peut-être, des mystiques soufis –, et la lecture millénariste qui conditionne bien des comportements politiques, y compris dans les événements contemporains. La figure du Mahdî, centrale pour les chiïtes, mais largement présente en mode mineur dans le sunnisme, est essentielle pour comprendre la fusion attendue entre le temps historique humain et le temps divin final.
- 19 Le volume se clôt sur une synthèse bienvenue, qui est d'ailleurs plus un mémorandum sur les différentes conceptions du temps dans les traditions religieuses.