Temps et eschatologie

Time and eschatology

Tiempo y escatología

Claudine Gauthier

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/25086>

DOI : 10.4000/assr.25086

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2013

Pagination : 123-141

ISBN : 978-2-71322395-2

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Claudine Gauthier, « Temps et eschatologie », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 162 | 2013, mis en ligne le 01 juillet 2016, consulté le 22 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/25086> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.25086>

Varia

Claudine Gauthier

Temps et eschatologie

Doctrine fixant une fin dernière au monde, l'eschatologie est intimement liée à la façon dont une société conceptualise le temps. Dans cette perspective, celui-ci est érigé en « médium d'une histoire sacrée » (J. Fabian, 2006 : 26-27) dont le but ultime est l'instauration d'un royaume divin. Il est même, dans le judaïsme, l'objet d'une véritable sanctification, la temporalisation étant ici considérée comme relevant du sacré car elle participe à l'accomplissement de son terme, fixé par le divin, et dont la connaissance est inaccessible aux hommes (S.-A. Goldberg, 2004 : 362-363 et *id.* 2000 : 217). Dans nos sociétés modernes, cette valeur religieuse du temps, matérialisée par les rythmes calendaires imposés aux fidèles, ne se joue pas sans induire certaines tensions entre le temps des rôles sociaux et celui du groupe d'appartenance religieuse de l'individu. Ce faisant, elle impose à l'acteur de se situer à part. La vie sociale est en effet découpée et organisée selon une multiplicité de temps, toujours divergents, parfois contradictoires. À cette disparité première, marquée par l'opposition fondamentale entre le temps des rôles sociaux d'une société laïque et celui des symboles et valeurs collectifs, se surimposent, au niveau macro-sociologique, les variations temporelles propres à chaque groupe social, qui se meut lui-même dans un temps spécifique, si bien que Gurvitch estime impossible d'analyser un cadre social ou une société globale quelconque sans les avoir, préalablement, replacés dans les multiples échelles de temps de leur action (G. Gurvitch, 1958 : 1-2). Cette opposition entre temps social et temps religieux, voulue formellement par les sociétés laïques, ne se réalise toutefois pas toujours sans ambiguïté. La France, par exemple, bien qu'elle ait institué la séparation des Églises et de l'État dès le début du XX^e siècle, continue à organiser son temps social à partir d'un calendrier dont la base est majoritairement catholique puisqu'il suit essentiellement le rythme des fêtes de cette religion, étant à peine ponctué de quelques grandes dates de son histoire civile, tels le 14 juillet ou la commémoration de l'Armistice des deux guerres mondiales du XX^e siècle. Cette dichotomie s'observe notamment dans la détermination des jours chômés partagés entre grandes fêtes chrétiennes et laïques. La première République avait pourtant bien saisi les enjeux liés à l'organisation du temps et, souhaitant rompre avec un passé monarchique légitimé par l'Église, elle avait procédé à un travail de restructuration totale de son calendrier.

La troisième République, en déclarant laïc un État dont la société continue à vivre selon un calendrier chrétien, accomplit une réforme condamnée à rester superficielle. Structurellement, la France s'affiche toujours de ce fait en pays chrétien. Il aura d'ailleurs fallu attendre près d'un siècle pour voir désacralisée la Semaine Sainte qui, voilà peu, coïncidait encore avec les vacances dites de Pâques. Désormais ces congés, rebaptisés « de printemps », suivent l'échelonnement du découpage en zones des différentes Académies et placent les chrétiens face à une contradiction entre temps social et temps religieux en les empêchant de prendre part aux rites de la Semaine Sainte. Quant à Noël, le jour de Pâques lui-même, l'Ascension, la Pentecôte et l'Assomption de la Vierge... ils demeurent chôvés, attestant que cette récente réforme n'avait pas pour objectif d'introduire subrepticement une laïcisation du calendrier mais plutôt de systématiser l'échelonnement des vacances scolaires entre les différentes zones¹.

L'aporie du temps

Interroger le temps, pour l'anthropologue, signifie donc aborder l'étude d'un objet éminemment complexe, tant sa conceptualisation résulte d'un travail de construction d'autant plus difficile à saisir qu'il est très variable, pas seulement d'une société à l'autre mais également à l'intérieur de celles-ci. La représentation du temps des sociétés occidentales, largement tributaire des traditions eschatologiques judéo-chrétiennes qui, par-delà la périodisation cyclique de leur calendrier, perçoivent le temps comme linéaire, n'est en aucun cas un modèle universel. Cette conceptualisation ne saurait non plus être réduite, comme on le fait ordinairement, à l'opposition à un modèle circulaire selon lequel le monde est destiné à connaître toujours un nouveau commencement après être parvenu à une phase de destruction, schéma semblant calqué sur le cours de la vie organique qui va continûment de la naissance à la mort (E. Leach, 1968 : 211-212). Comme l'a montré Edmund Leach, l'un et l'autre de ces modèles sont ignorés de certaines sociétés « primitives »² qui, au lieu de concevoir le temps comme la succession d'une durée d'époques, allant toujours plus avant, l'envisagent dans la discontinuité, telle la répétition d'oscillations opposées faisant alterner jour et nuit, hiver et été, sécheresse et crue, jeunesse et vieillesse, vie et mort, passé et présent. Ici,

1. Cette dimension politique des empreintes religieuses du temps social s'est encore révélée, voilà peu, à l'occasion du débat qui a entouré le projet de loi visant à généraliser l'autorisation du travail le dimanche. Celui-ci s'est, en effet, largement établi autour de considérations religieuses opposant des laïcs fervents, adeptes d'une désacralisation de ce jour, à des catholiques s'y refusant obstinément.

2. Je me permets de reprendre ici entre guillemets le terme même employé par l'auteur. Il est, en effet, difficile d'utiliser dans ce contexte l'expression « sociétés indifférenciées », qui a remplacé de nos jours en anthropologie celui de « sociétés primitives », car Leach utilise ce qualificatif en faisant également référence à des sociétés antiques, pour lesquelles l'emploi du terme indifférencié serait inapproprié.

le corps et la tombe ne sont que des sortes de résidences temporaires et alternatives de l'essence vitale. En outre, cette représentation implique la prise en compte d'un troisième élément : l'entité qui oscille (*Ibid.* : 214-218). Terme profondément polysémique le temps synthétise, dans les langues occidentales, deux types d'expériences, logiquement distinctes et contradictoires, qui sont la répétition et la non-répétition d'un processus irréversible, confusion qui, selon Leach, dénote toute l'influence du religieux (*Ibid.* : 212). Pourtant, même en cherchant à concentrer notre analyse au sein d'un espace religieux déterminé, le temps ne se laisse pas entendre beaucoup plus clairement, tributaire qu'il est d'une lente élaboration forgée à partir d'influences diverses et dont nous n'avons pas toujours clairement conscience. Déjà, au IV^e siècle de notre ère, Augustin faisait état de l'aporie qui marque cette notion, semblant si familière mais se révélant, toutefois, si hermétique et polymorphe dès que nous cherchons à la saisir :

Quid est ergo tempus ? Si nemo ex me quaerat, scio ; si quaerenti explicare velim, nescio : fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeterit, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus³.

Maintes et maintes fois commenté, ce célèbre passage met en avant une question : « comment le temps peut-il être, si le passé n'est plus, si le futur n'est pas encore et si le présent n'est pas toujours ? », spéculation qui, selon Paul Ricœur, est condamnée à demeurer « une rumination inconclusive » (P. Ricœur, 1983 : 23) confrontée à une activité narrative que le « faire poétique » éclaircit sans la résoudre (*Ibid.* : 21). Cette conceptualisation du temps comme s'écoulant dans la succession du passé, du présent et du futur est typique du système forgé par la tradition chrétienne où le temps est perçu comme linéaire et progressif, ayant eu un début et tendant vers une fin qui est une réalisation, vécue dans une tension située entre l'autrefois – la Création du Monde et la faute d'Adam –, le déjà – la Passion du Christ – et ce pas encore qu'est l'attente de la Parousie. Cette succession est conçue selon un processus temporel linéaire irréversible, conséquence du péché originel, qu'il doit réparer, et auquel est soumis l'ensemble de l'Humanité (J. Ries et N. Spineto, 2007 : 59). Les tentatives d'explication scientifique du temps inscrit dans la physique galiléenne resteront longtemps tributaires de ce schéma linéaire, hérité d'une construction socio-religieuse, qu'elles conforteront au moyen de l'élaboration d'une structure mathématique (*Ibid.* : 60). On sait bien depuis Einstein que, pour les physiciens, la division entre passé, présent et futur n'a désormais « qu'une valeur d'illusion obstinée » (*Ibid.* : 253). Fort éloignée de ces vues est la conceptualisation traditionnelle du temps qui correspond, en quelque sorte, à l'effort d'une société pour apprivoiser

3. Augustin, 1960 : XI, 14 : « *Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ; si on me demande de l'expliquer, je l'ignore. Pourtant je dis hardiment savoir que si rien ne se passait, il n'y aurait point de temps passé, et si rien n'advenait, il n'y aurait point de temps futur, et si rien n'était, il n'y aurait point de temps présent* ».

la succession des jours et des saisons et le mouvement observable des luminaires célestes. Le mot que nous employons en français pour désigner cette construction, « temps », met d'ailleurs l'accent sur la notion de calcul. D'étymologie incertaine, il provient du latin « tempus » qui désigne surtout la fraction de la durée, la mesure, le moment (A. Ernout et A. Meillet, 1959 : 681-682). À l'origine, dans notre système de pensée, le temps est donc ce qui sert à calculer, à mesurer les rythmes cosmiques. Cette acception métrologique du mot se retrouve dans d'autres langues, notamment en grec. Le sanskrit védique est particulièrement explicite puisqu'il construit le mot Kāla (temps) à partir de la racine KAL-, dont un des sens est « compter », « dénombrer ».

Eschatologies en abyme

La conception chrétienne du temps, comme entité qui doit être finie pour aboutir, par son abolition, à la réalisation de l'Éternité ne lui est nullement spécifique. On sait bien que les chrétiens l'héritent directement des représentations eschatologiques du judaïsme. On se pose, en revanche, moins souvent la question de son origine dans la pensée juive. Pourtant, il apparaît clairement qu'elle ne se développe que tardivement dans la Bible qui, auparavant, atteste un tout autre système de représentation du temps. La Genèse ne fait aucune mention d'une future fin des temps, même après qu'Adam a été chassé du jardin des délices : le monde a été créé en six jours ; on ne lui assigne pas de fin (Gn. II, 1-4). La mortalité de la race humaine, qui est au centre des spéculations eschatologiques judéo-chrétiennes, n'est pas ici conçue comme la conséquence de la transgression d'Adam. Comme le serpent l'avait révélé à Ève, la crainte de Dieu est que, connaissant désormais le bien et le mal, l'Homme ne soit tenté de manger également du fruit de l'arbre de vie et devienne semblable à lui, c'est-à-dire éternel, crainte qui seule semble motiver, dans la Genèse, la décision de le chasser du jardin d'Éden (Gn. III, 22-24). Quelques chapitres plus loin, ce sont les mariages entre les fils de Dieu et les femmes, qu'ils trouvent belles, qui conduisent Yhwh, inquiet, à poser cent vingt années comme terme de la vie humaine, mais sans que jamais il ne soit question d'une résurrection future (Gn. VI, 2-3). En revanche, ce récit a depuis longtemps été réinterprété par le judaïsme qui y intègre un enjeu eschatologique, processus dont les plus anciennes attestations sont datées du premier siècle avant notre ère. La *Vie grecque d'Adam et Ève*, texte élaboré sans conteste dans un milieu juif (Bertrand, 1987 : 36), reformule ainsi les séquences narratives de la transgression d'Adam et Ève et de leur expulsion du jardin d'Éden autour d'un pacte eschatologique établi par Dieu. C'est par Ève que l'espèce humaine est condamnée à mourir mais Dieu, au moment de la chasser avec Adam, s'engage à les ressusciter, avec leur descendance, s'ils se gardent de tout mal en acceptant la mort. Au jour du Jugement, ils seront alors ressuscités et deviendront immortels pour l'Éternité (*Ibid.* : 77-79 et 91). Rachi, dans son commentaire, va plus

loin qu'une simple reformulation de ce récit. Il s'appuie sur un argument philologique pour démontrer que le système eschatologique du judaïsme est inscrit dès le texte même de la Genèse. En effet, quand il est dit que Dieu façonna l'homme, le texte hébraïque emploie la racine *IṢR* (יצר) sous une forme conjuguée au wayiqtol en écrivant deux yods. Rachi y lit la mention des deux formations de l'homme, celle qui eut lieu lors de la création et celle à venir, lors de la Résurrection finale (Rachi, 2000 : 21). Or, d'un point de vue philologique, ces deux yods n'ont rien d'aberrant. Ils représentent d'une part le préfixe marquant la troisième personne de l'inaccompli et, d'autre part, le yod de la racine. Certes pour certains verbes de cette catégorie, il se produit une assimilation entre le yod du préfixe et celui de la racine. Cependant cette règle n'est pas absolue et, concurremment à cette forme, d'autres verbes sont conjugués en maintenant les deux yods⁴. Cet effort pour intégrer un système eschatologique aux conceptions temporelles attestées par le récit des origines de la Bible montre bien que la question de la temporalité a profondément évolué dans le judaïsme au cours de son histoire, au fur et à mesure que s'y développaient des perspectives eschatologiques. La vision linéaire et irréversible du temps, dont le but est foncièrement d'ordre eschatologique, ne s'y est imposée que tardivement. Ignorée de la Tora, elle est attestée pour la première fois dans Isaïe. Au-delà de la seule annonce d'un temps fini, au jour de Yhwh (*Yom-Yhwh* ; יהוה יום ; Is. 13, 6 et 13, 9)⁵, éternité où le soleil n'aura plus de coucher, ni la lune d'éclipse, car Dieu deviendra une lumière inextinguible pour son peuple (Is. 60, 20), l'élaboration de toute une pensée eschatologique apparaît également ici. Elle se laisse saisir au travers de l'attestation de plusieurs des éléments majeurs de ce système, à commencer par la résurrection des morts (26, 19) dont il n'est jamais fait mention auparavant. Ce livre, ainsi que les autres textes vétéro-canoniques où sont développées des idées de nature eschatologique, est profondément marqué historiquement : il s'agit de livres dits exiliques ou post-exiliques. Les juifs, déportés en masse à Babylone sous Nabuchodonosor en 587, sont rapidement soumis à l'autorité des Perses après la conquête de 538 qui assure également à ceux-ci la suprématie sur le Proche-Orient tout entier. Les juifs voient dans les Perses, et plus particulièrement dans la figure de Cyrus, leurs libérateurs : c'est Cyrus qui les autorise à rentrer en Judée, et c'est encore lui qui les autorise à rebâtir le Temple et à ramener les objets cultuels qui avaient été déportés. Cette grande faveur s'atteste jusque dans des paroles attribuées à Yhwh, qui proclame avoir dit à Cyrus qu'il est son berger (Is. 44, 28 : « haomer lekhoresh roy » « האמר לכורש רעי »), son messie (Is. 45, 1 : « lemešihō lekhoresh » « למשיחו לכורש »). Cette affinité entre juifs et Iraniens se note à de nombreuses reprises au cours de l'histoire. Ainsi, quelques siècles plus tard, à partir d'Alexandre-Jannée, l'aristocratie juive anti-séleucide se tournera vers les Parthes qu'elle

4. Les deux formes sont d'ailleurs attestées pour ce verbe en hébreu biblique (P. Reymond, 2007 : 164).

5. En Isaïe 2, 12 on trouve déjà exprimée la même idée mais au moyen d'une expression un peu différente : « jour pour Yhwh ».

regardera encore comme des libérateurs possibles (N. Debevoise, 1938 : 93-95 et 111-113). En dépit de mesures de tolérance promulguées par Cyrus⁶, en 538, autorisant les Judéens à rentrer dans leur contrée, et contrairement aux récits d'Esdras et de Néhémie, les données archéologiques attestent que les juifs déportés ne sont pas massivement revenus en Judée dès lors (O. Lipschits et J. Blenkinsopp, 2003 : 365). Ainsi selon I. Finkelstein, qui a confronté ces textes aux données archéologiques, ces livres bibliques ne décriraient pas des événements ayant eu lieu au V^e siècle, mais plutôt au II^e siècle avant notre ère⁷. Les juifs demeurent donc longtemps à Babylone où ils adoptent l'araméen qui est la langue administrative de l'empire perse. Toutefois, l'influence exercée par les Perses ne se résume pas à l'abandon progressif de l'hébreu au profit de l'araméen. Elle se note aussi avec force dans l'adoption de certains mots, d'origine iranienne, à commencer par un terme qui nous intéresse particulièrement ici, *zman* (זמן), qui désigne le temps, vocable derrière lequel on reconnaît facilement l'iranien *zamān*, qui a la même signification.

Les modifications subies par le système religieux à cette époque apparaissent de manière très claire en de nombreux passages de la littérature juive post-exilique, tant dans les écrits canoniques que dans la littérature apocryphe, notamment dans les manuscrits retrouvés à Qumrân où des thèmes d'origine manifestement zoroastrienne apparaissent à plusieurs reprises. Émile Puech a étudié notamment la façon dont *L'Apocalypse messianique* (4Q521) intègre le motif du pont de l'Abîme, lors du jugement des âmes (E. Puech, 2006 : 96-100. Cf. 4 Q 521, fr. 7, ligne 12). Or, dans la littérature zoroastrienne, l'abîme est absolument indissociable du pont qui l'enjambe (F. Grenet, 2006-2007 : 107). À plusieurs reprises déjà, des mots relevés dans les écrits qumrâniens, et que l'on avait renoncé à interpréter, ont pu être identifiés lorsqu'on les a rapprochés de formes moyen-perses dont ils semblent être la transcription en caractères hébraïques (J. Greenfield et S. Shaked, 1972 : 37-45). Cette influence ne se limite pas à l'introduction de doctrines de nature eschatologique : l'angéologie commence à se développer⁸ et les figures de Satan et d'Asmodée⁹ font également leur apparition. Loin de s'établir comme un modèle plus ou moins annexe ou parallèle à cette religion, l'examen des textes bibliques et de la littérature apocryphe démontre au contraire, nous l'avons vu, que ces éléments sont insérés

6. Selon les historiens des Achéménides, il n'aurait jamais existé d'« édit de Cyrus » ailleurs que dans le travail de construction de la mémoire juive. Il s'agirait plutôt d'une simple mesure de tolérance (cf. P. Briant, 1996 : 55-59).

7. I. Finkelstein, 2010 : 40-54. Il étaye son hypothèse sur la distance existant entre la description de la construction des murs d'enceinte de Jérusalem dans Néhémie et ce que l'on sait de l'archéologie de Jérusalem durant la période perse, mais aussi sur la répartition géographique des empreintes de sceaux juifs à cette même époque.

8. A. Kohut, Grand Rabbin à Belgrade, rappelle à ce sujet la parole talmudique, « *les anges sont venus avec les juifs de Babylone* », 1899 : V.

9. Comme cela a été établi, son nom dérive de l'expression avestique « *aēšma-daēuua* », signifiant le démon du courroux (cf. notamment J. Rose, 2011 : 61).

progressivement à l'intérieur des cadres théologiques majeurs du judaïsme au prix d'une réinterprétation des sources sur lesquelles se fonde la théologie. L'impact des doctrines eschatologiques zoroastriennes sur le développement d'une eschatologie juive a été mise en avant dès le milieu du XIX^e siècle, notamment par le célèbre iranisant Martin Haug (cf. son article « Studien uber das Zend Avesta », *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 1855, vol. IX : 192). Nombreux ont été, à sa suite, les chercheurs qui ont relevé tant la mise en place de nouvelles doctrines que le développement d'un nouveau genre littéraire, clairement apocalyptique, dans la littérature juive post-exilique¹⁰. Cette piste reste pourtant longtemps insuffisamment explorée tant pour des motifs d'ordre idéologique, les chrétiens refusant généralement l'idée d'une telle influence, qu'en raison du désintérêt des orientalistes, plus portés à considérer les liens entre Iran et Inde ancienne (M. Boyce, 1977 : 2). Si l'on sait bien maintenant que, depuis l'exil à Babylone, aucune culture n'a exercé une influence plus grande sur le judaïsme que la culture iranienne, impact qui a dépassé largement le cadre militaire, au moyen de cet autre vecteur d'influence important qu'a été une longue tradition d'échanges commerciaux solidement ancrée entre eux¹¹, la

10. Il est impossible matériellement et, ce me semble, assez inutile de tous les énumérer ici. Je me contenterai donc de citer quelques travaux majeurs ayant évoqué cette question : W. Rounseville Alger, [1878] 2008, *The destiny of the soul: a critical doctrine of a future life*; N. Söderblom, 1901, *La vie future d'après le mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions : étude d'eschatologie comparée* ; et, plus récemment, Anders Hultgard, 1977 et 1982, *L'eschatologie des Testaments des douze patriarches* (2 vol.) ; M. Boyce, 1996, *A History of zoroastrianism*; Almut Hintze, 1999, « The Saviour and the Dragon », *Irano-Judaica IV*, Jerusalem, Ben-Zvi Institute: 72-90. Je signale enfin que le but de la collection Irano-Judaica, dans laquelle A. Hintze a publié l'article que je viens de citer, a justement pour but d'étudier, d'une manière plus générale, les contacts entre les cultures juive et iranienne à travers les âges.

11. N. Debevoise, 1938 : 93-95 et 111-113. La question des canaux de l'influence du zoroastrisme sur le judaïsme à l'époque perse est encore difficile à définir, même si celle-ci s'affirme de manière significative avec le temps. Ainsi l'on sait que, sous les Parthes, les juifs qui jouent un rôle officiel dans l'administration portent des noms et des vêtements iraniens. Les juifs ont alors assimilé de manière manifeste des traits culturels de cette culture et Jacob Neusner estime que leur participation à la vie économique et culturelle des Parthes est très probable (J. Neusner, 1984 : XIII ; XXXVIII et 119). La situation est encore plus difficile à retracer à l'époque perse tant en raison de la rareté des sources que du long préjudice porté par les études bibliques chrétiennes sur les livres exiliques et post-exiliques. Aussi même si, depuis une vingtaine d'années, cette période est l'objet d'une réévaluation radicale qui a contribué à l'établir comme un des moments les plus productifs de l'histoire d'Israël, coïncidant avec la naissance d'un horizon d'attentes eschatologiques, la question de l'influence perse sur Israël demeure au centre de débats (cf. O. Lipschits et M. Oening, 2006 : IX-XI). Toutefois, comme l'a bien mis en évidence Thomas Römer en conclusion de son cours au Collège de France en 2012, certains indices positifs peuvent être perçus dans les textes bibliques eux-mêmes. Ainsi, a-t-il rappelé, les livres d'Esdras et de Néhémie, notamment, insistent sur les liens établis avec les Perses. En outre, Néhémie est fonctionnaire royal à Suse et Esdras prêtre et scribe au service des Perses. Thomas Römer a également remarqué la très haute estime des auteurs bibliques pour les Perses, ces textes n'évoquant même jamais aucun oracle négatif dirigé envers eux contrairement aux Assyriens, aux Babyloniens ou aux Égyptiens. Il a alors fait mention de plusieurs autres signes perceptibles de cette influence en rappelant, par exemple, la constitution d'une cour céleste, mais il ne me semble pas souhaitable d'en dresser ici la liste.

question de l'influence du zoroastrisme sur le développement d'une eschatologie juive n'a pourtant encore été que partiellement envisagée. La conceptualisation du temps est centrale dans la religion des Perses, le zoroastrisme ¹², et étroitement liée à un système eschatologique qui apparaît hypertrophié. Le temps est ici conçu comme un espace fini, s'étendant sur douze mille ans divisés en quatre tri-millénaires, au sein duquel se joue la lutte entre le grand Dieu du panthéon mazdéen, Ahura Mazdā ¹³, et l'esprit mauvais, Ahriman, lutte dont la divinité connaît l'issue dès le départ : l'anéantissement des forces démoniaques au bout de ces douze mille années, lors d'un combat final qui permettra la Rénovation du monde. Ce système chronologique est mis en place dès l'Avesta, c'est-à-dire dès les plus anciens textes religieux du zoroastrisme, comme l'atteste un fragment avestique conservé dans le vendidad pehlevi (2, 20) ¹⁴. Dans l'*Anthologie de Zādspram*, il se noue autour d'un pacte dressé directement entre le dieu Ohrmazd et le Temps (*zamān*) ¹⁵. En effet, Ohrmazd, après avoir réussi à repousser pendant trois mille ans l'assaut d'Ahriman, esprit mauvais résidant dans la ténacité qui souhaite pendre pouvoir sur la lumière où vit le dieu, comprit qu'il devait limiter la durée de leur combat s'il voulait préserver sa création, qui n'existe encore qu'à l'état spirituel. Il demanda alors l'aide du Temps, l'obtint, et divisa celui-ci en trois périodes de trois millénaires. Saisissant que la rénovation du monde, au terme de cette durée, ne pourrait s'accomplir qu'au moyen de la pratique de la religion zoroastrienne ¹⁶ par ses créatures et de leur collaboration, Ohrmazd créa dès lors le monde matériel (*gētīg*) mais, pendant trois mille autres années, celui-ci demeura immobile. Il voulut alors le mettre en mouvement mais Ahriman, aussitôt, survenant au milieu de la terre, se mélangea à elle (Gignoux et Tafazzoli, 1993 : 1, 1-33-2, 6). Cette troisième période, également d'une durée

12. Cette religion est parfois également appelée mazdéisme, par référence au nom du grand dieu de son panthéon, Ahura Mazdā. Ses adeptes sont ainsi nommés, également, soit « zoroastriens » soit « mazdéens ».

13. Ce nom est soumis à une évolution phonétique dans les textes pehlevi (moyen-perse) où il apparaît sous la forme « ohrmazd », qui perdure de nos jours. De façon à distinguer entre ce qui appartient aux strates les plus anciennes de la tradition zoroastrienne (sources avestiques) et ce qui correspond à des développements ultérieurs, j'ai choisi de maintenir l'usage de l'une et l'autre des formes du nom donné à ce dieu.

14. N. Söderblom, 1901 : 248. Précisons que ce texte appartient au corpus connu sous le nom d'Avesta récent, expression qui sert à le distinguer d'une autre série de textes, linguistiquement plus archaïque, et qualifiée de « vieil-avestique ». J. Kellens, comme la majorité des autres spécialistes des langues de l'Iran ancien de nos jours, estime que les textes vieil-avestiques ont dû être composés vers l'an mil avant notre ère ; l'Avesta récent, quant à lui, serait en grande partie contemporain des monuments vieux-perses (VI^e-IV^e siècles avant notre ère).

15. Notons que le récit du *Bundahišn* présente les mêmes séquences narratives mais ignore le thème du pacte entre Ohrmazd et le Temps (cf. I, 17-18).

16. *Ast fradom rāst-dēnīh* : littéralement, cela signifie « est premièrement la vraie religiosité ». Cette expression renvoie à la pratique de la religion zoroastrienne – appelée, dans les sources du zoroastrisme, « la vraie » ou « la bonne » religion –, considérée comme la condition première à l'accomplissement du destin eschatologique du monde.

de trois mille ans, est celle des héros, des premiers hommes et des kavis¹⁷. La révélation de la religion zoroastrienne à Zarathoustra¹⁸, à l'âge de trente ans, inaugure le début du quatrième et dernier tri-millénaire et partage en deux les six mille ans de la race humaine. À son terme, le temps prendra fin à l'issue d'un combat mené par le troisième fils posthume de Zarathoustra et de ses auxiliaires : les morts seront ressuscités et le royaume d'Orhmazd s'établira sur terre dans l'Éternité¹⁹.

Le linéaire et le cyclique

Cette conceptualisation socio-religieuse d'un temps fini, dont le but est de permettre l'accomplissement d'une œuvre culminant sur l'abolition de la temporalité au profit de l'Éternité, représente une des grandes innovations du zoroastrisme par rapport à l'héritage indo-européen dont il est toujours porteur et qui se décèle à plusieurs niveaux. Ainsi, outre la grande proximité qui existe entre le sanskrit et la langue avestique, tant du point de vue des formes lexicales que de la grammaire, les noms mêmes de plusieurs divinités sont communs aux panthéons indien et zoroastrien, tels Miθra ou Apām Napāt. Le titre accordé à Mazdā, *Ahura*, que l'on traduit par « seigneur », est un exact équivalent du sanskrit *asura*²⁰. Tous deux accordent également une grande importance au culte de la Vache. Toutefois, à partir de cette base indo-iranienne partagée, le

17. Ce terme a connu une grande fluctuation sémantique. À l'origine, il nomme celui qui compose des hymnes mais, dans l'Avesta, il est d'abord employé avec des connotations négatives car il y désigne les chefs de la religion daéviq. Il finit par être employé dans une acception dynastique, positive, qui qualifie le protecteur de Zarathoustra et ses descendants.

18. Zarathoustra est souvent qualifié de réformateur car la religion qu'il institue peut être considérée comme la réforme d'une religion pré-existante dont, selon certains chercheurs parmi lesquels figure Mary Boyce, il aurait été l'un des prêtres (cf. Boyce, 1984 : 8-11 et *Id.* 1979 : 18-19). Le zoroastrisme situe donc à sa base une révélation accordée par Ahura Mazdā à Zarathoustra de l'ensemble de cette religion qu'il se voit chargé de propager parmi les hommes.

19. M. Boyce, 1984 : 21. Comme l'a mis en évidence J. Kellens, l'assaut d'Ahriman, par l'état de mélange qu'il provoque dans le monde matériel, semble aboutir à une bipartition du temps. D'une part existe le temps humain, fini, soumis à l'alternance des jours et des saisons et, d'autre part, le temps divin, toujours diurne, car échappant à toute corruption ahrimannienne. Cette bipartition s'organise spatialement par l'opposition de deux surfaces parallèles : la terre et le monde des dieux, situé au-delà de la voûte terrestre. L'acte eschatologique final, accompli par un homme, faisant ainsi que « la matière (...) sauve la matière », va restituer l'union du corps et de la pensée, c'est-à-dire du monde matériel et du monde spirituel, permettant à l'homme d'être pourvu désormais de l'immortalité, dans l'Éternité, jusque-là interdite dans le temps humain (cf. J. Kellens, 2009 : 39-43).

20. En sanskrit, ce mot qualifie le plus souvent un ennemi des dieux, et même un démon. Les vedas possèdent cependant quelques attestations positives de ce terme – qui peut même être l'épithète de Varuṇa –, fait qui pose le problème, plus général, de l'inversion des noms désignant dieux et démons entre les sources indiennes et iraniennes. Cette question n'a pas encore trouvé de réponse absolue en raison, justement, de quelques contre-exemples tant en contexte indien qu'iranien.

système théologique du zoroastrisme introduit de nombreux points de rupture, notamment sur la question de la temporalité. Pour l'hindouisme et, plus généralement, dans les conceptions indo-européennes, le temps n'est pas perçu comme fini mais selon une succession de cycles destinés à se répéter sans cesse. L'Inde, comme l'Iran pré-islamique, assigne au temps une durée de douze mille ans divisée en quatre périodes mais, arrivé à cette échéance, loin d'être aboli au profit de l'Éternité, il entamera une nouvelle course et il en sera toujours ainsi. Ces quatre âges, nommés *yuga*, sont symbolisés par la Vache qui perd une patte à chaque changement d'époque, perte associée à la constante détérioration physique et morale de l'homme au fur et à mesure de leur déroulement, qui aboutit à la destruction de l'humanité, prélude à une future restauration du monde à l'état de plein accomplissement qui caractérise le premier âge (J. A. B. Van Buitenen, 1978 : 36-43). Ce système temporel constitue manifestement une des spécificités de l'héritage indo-européen qui ignore toute préoccupation eschatologique au profit d'une conception cyclique du monde, comme l'atteste par exemple sa variante grecque, transmise par Hésiode, dont la parenté avec les récits indiens est manifeste, bien qu'il y insère une cinquième époque : celle des demi-dieux. Là, l'accent est porté sur les races qui se succèdent : d'or, d'abord, où les hommes vivaient comme des dieux au temps de Cronos, sans vieillesse, puis d'argent, de bronze, des demi-dieux et, enfin de fer, qui est la nôtre, condamnée à souffrir, et également destinée à l'anéantissement (Hésiode, 1928 : 90-201). Si Hésiode annonce la destruction de l'ultime race, il ne précise pas quelle sera l'issue de cet épisode. En nous basant sur la variante latine, à laquelle Virgile fait allusion dans la quatrième églogue, disant :

« Ultima Cumaei venit iam carminis aetas ;
 magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.
 Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna ;
 Iam nova progenies caelo demittitur alto.
 Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
 Desinet ac toto surget gens aurea mundo,
 Casta, fave, Lucina »²¹

La chute du mythe retracé par Hésiode devrait donc se conformer à un schéma cyclique et voir renaître la race d'or après la destruction de la race de fer. Cela n'est pas si sûr pourtant. Nous avons remarqué déjà une innovation de la variante grecque par rapport au schéma indo-européen dans l'insertion d'une cinquième période qui retrace leurs épopées nationales. L'examen des sources de la Grèce classique montre qu'elle n'est pas seule, les Grecs ayant au cours des siècles, comme l'ont fait les Zoroastriens ainsi que beaucoup d'autres

21. « *Le voici venu, le dernier âge prédit par la prophétie de Cumae ; la grande série des siècles recommence. Voici que revient aussi la Vierge, que revient le règne de Saturne ; voici qu'une nouvelle génération descend des hauteurs du ciel. Daigne seulement, chaste Lucine, favoriser la naissance de l'enfant qui verra, pour la première fois, disparaître la race de fer, et se lever sur le monde entier, la race d'or* » (trad. E. de Saint-Denis) (Virgile, 1992 : IV, 4-10).

peuples, dont les Indiens eux-mêmes lors du développement tardif des cultes viṣṇuistes dits de la *bhākti*, construit de nouvelles représentations du temps qui traduit l'évolution de leur système religieux. Dans le *Politique*, Platon témoigne de ce renouvellement de la conceptualisation du temps chez les Grecs à l'époque classique en rappelant ce qu'il appelle un vieux mythe, l'histoire de Cronos où le temps est conçu dans l'alternance de mouvements inverses, oscillant entre le temps de ce dieu, âge d'abondance et de félicité, et celui de Zeus, son fils, qui le renverse et instaure le temps que nous connaissons, dans un mouvement rétrograde circulaire présenté comme nécessairement inné. Le règne de Zeus est donc destiné à connaître une fin qui, lorsqu'elle adviendra, fera basculer de nouveau le monde dans le temps de Cronos : les hommes cesseront alors de vieillir et rajeuniront ; les morts sortiront de leur tombe et le temps se répètera à l'envers²². Loin de rester confiné à l'Iran, le système temporel sur lequel le zoroastrisme fonde sa doctrine eschatologique sera destiné à connaître une large expansion en raison de l'influence que cette religion exercera sur le judaïsme à un moment de son histoire, éléments conceptuels qui seront ensuite eux-mêmes empruntés aux juifs par les chrétiens. Nous l'avons vu, le judaïsme ancien a intégré certains traits de la doctrine eschatologique du zoroastrisme à sa propre théologie au travers d'un processus de réinterprétation de son mythe d'origine. Le christianisme reprend ces conceptions en y insérant une innovation notable : par l'Incarnation du Christ, le temps chrétien se transforme en inscrivant ses derniers temps dans la durée de l'histoire, comme le précise l'épître aux Galates (IV, 4) : « Quand est venu l'accomplissement du temps, Dieu a envoyé son fils ». Ainsi, avec Jésus, le processus eschatologique est déjà en partie réalisé tout en demeurant un mystère encore à venir (*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, « Temps » : 165).

Temps des fins, temps du rite

Derrière cette doctrine d'un temps linéaire, allant toujours vers une fin ultime, se cache, tant pour les chrétiens et les juifs que pour les zoroastriens l'inscription dans la périodisation au moyen de fêtes ayant une valeur eschatologique et qui sont liées à différents cycles. Cet élément traduit une perception de l'eschatologie comme étant en acte, dépendante de l'activité humaine et, de ce fait, de la conformation aux prescriptions religieuses édictées par les communautés ecclésiastiques. Elle induit, en outre, un paradoxe en envisageant la réalisation d'un temps absolument linéaire au moyen de la répétition cyclique d'un certain nombre de fêtes et de rites. Le temps parvient ici à joindre avenir et passé, avance et retard,

22. Platon, 1960 : 268 e à 272 e. Cette conception d'un temps alternatif n'est nullement spécifique aux Grecs. Le Coran (XVIII, 10-19) semble faire allusion à un système analogue en évoquant les sept dormants, séjournant pendant trois cent et neuf ans dans une caverne où Dieu, qui les retourne périodiquement, les soumet à un mouvement de balancier qui leur permet, à leur réveil, de ne pas avoir vieilli.

dans une ronde sans fin visant à supprimer la temporalité au profit de l'Éternité ; sa maîtrise, matérialisée par le mouvement cyclique du calendrier, crée pourtant ainsi du temps (G. Gurvitch, 1958 : 66). Il se joue là ce que l'on pourrait appeler un processus eschatologique latent, car possédant une valeur anticipative préparant et favorisant la venue du temps ultime (*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, « Fêtes » : 228 et 246). Cela est particulièrement sensible dans le christianisme oriental où la liturgie est conçue comme apte à nous conduire au seuil de la Parousie et où la Pâque est appelée « le Ciel sur la Terre » (*Ibid.* : 246). Assez curieusement, cet aspect n'a, jusqu'ici, été que peu envisagé par l'anthropologie alors que son rapport dialectique aux phénomènes messianiques-millénaristes, notamment, est pourtant essentiel.

Considérons tout d'abord le cycle formé par la semaine et dont un jour précis a une valeur eschatologique tant pour les chrétiens que pour les juifs. Les premiers considèrent en effet le dimanche, aussi appelé « jour du Seigneur », comme un jour eschatologique car il célèbre la Résurrection du Christ (*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, « Temps » : 163). Aussi, ce n'est pas par souci du détail que l'auteur de l'Apocalypse précise que l'Esprit Saint l'a saisi pour lui accorder la révélation du processus eschatologique en ce même jour (Apoc. 1, 10) où sont célébrés les mystères de la Résurrection du Christ, de la communauté chrétienne présente et de la Parousie à venir (*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, « Mystère eucharistique » : 1561). Quand on sait que les fêtes n'ont pas seulement une valeur commémorative ou de modèle, mais également anticipative de la Parousie (*Ibid.*, « Fêtes » : 246), il apparaît clairement qu'aucun moment n'était plus propice à la vision de ces événements, puisqu'il s'inscrit comme le jour où Dieu a apporté la preuve du pacte qu'il a scellé avec les chrétiens en ressuscitant son fils, les assurant ainsi de leur salut après l'accomplissement d'un processus eschatologique que l'Église primitive attend comme imminent (I Co. 10, 11). La théorisation juive du temps atteste aussi l'octroi d'une valeur eschatologique à un jour précis de la semaine : le Shabbat. Encore une fois, nous sommes face à un processus d'intégration de conceptions eschatologiques à un élément majeur de la théologie juive, qui leur préexistait, au moyen d'une réinterprétation. Il serait inutile de vouloir rechercher dans la Tora un lien quelconque entre institution du Shabbat et fin des temps. La première mention d'un shabbat apparaît dans la Genèse où il est dit que Dieu, après avoir achevé la création, a fait shabbat au septième jour. Ce n'est pas au moyen d'un substantif que cet acte est signifié mais par un verbe, formé à partir de la racine ŠBT (שבת) qui signifie « cesser ». Si Dieu bénit (*vaYevarekh* ; וַיְבָרֶךְ) alors ce jour et le sanctifie (*vaYeqaddesh* ; וַיְקַדְּשׁ), il n'impose pas pour autant le shabbat à Adam (Gn. 2, 2-3). Il faut attendre l'Exode pour que Dieu l'érige en commandement à Moïse et son peuple (Ex. 20, 8-10 ; Dt. 5, 12-15). Selon Arnaud Serandour, l'institution historique du Shabbat comme fête hebdomadaire serait encore plus récente puisqu'il la date du cinquième siècle avant notre ère, à l'époque perse

(A. Serandour, 2009 : 43). Son association au processus eschatologique n'est attestée que plus tardivement encore, à partir des sources rabbiniques²³ mais, dès lors, le rôle eschatologique du Shabbat est exprimé avec force. Le Talmud dit même que si le peuple d'Israël gardait de façon correcte, ne serait-ce qu'une fois, le jour du Shabbat, cela suffirait à faire venir le Messie (J. Neusner, 2000-2004 : 1695-1696). Il précise également que le temps eschatologique sera un Shabbat éternel²⁴. Aussi, au soir du Shabbat, qui est une préfiguration du monde à venir, on appelle le prophète Élie qui doit, selon la prophétie de Malachie (3, 23), venir avant le Messie, pour que le lendemain puisse inaugurer le temps de la délivrance complète. L'année représente un deuxième mode de cette inscription paradoxale du temps eschatologique dans la périodisation d'un cycle. Aussi bien les juifs que les chrétiens et les zoroastriens ont investi les grandes fêtes de leur calendrier d'une valeur anticipative qui, par leur célébration, doit favoriser l'accomplissement du processus eschatologique. Les zoroastriens relient ainsi plusieurs de leurs fêtes annuelles à leur doctrine eschatologique et, notamment, la plus importante d'entre-elles, *Now Rouz*, qui célèbre, à une date correspondant à notre 21 mars, à la fois le nouvel an et la naissance de Zarathoustra. Sa liturgie est unie de manière particulièrement étroite aux éléments mythiques et conceptuels des zoroastriens relatifs à la Rénovation eschatologique du monde, si bien que le « sacrifice » offert alors par le prêtre aux fidèles a pour but de la préparer²⁵.

Dans le judaïsme, la fête de Pessaḥ est celle qui est la plus intimement liée à l'eschatologie. Si, à la base, elle est une commémoration de l'Exode du peuple juif sous la conduite de Moïse, une interprétation eschatologique et messianique y a été associée, au moins dès le premier siècle avant notre ère, qui établit la sortie d'Égypte comme une préfiguration de la réconciliation messianique (*Haggadah de Pâque*, 1982 : 45). Ainsi, lors du *seder* de Pessaḥ, repas qui est une liturgie limitée à la famille et doit, de ce fait, suivre un déroulement éminemment symbolique, la représentation de nombreux éléments rappelant l'Exode, telles les dix plaies d'Égypte, dont l'évocation, lors de la lecture de ce passage dans la *haggadah*, doit être accompagnée d'un geste rituel des convives qui trempent l'auriculaire gauche dans leur verre rempli de vin rouge, à l'énonciation de chaque plaie, avant de le retirer d'un coup sec au-dessus de la nappe²⁶, est associée à

23. Toutefois, comme le Talmud met par écrit la Tora orale, il va de soi que ces traditions sont antérieures à ce corpus.

24. *Haggadah de Pâque*, 1982 : 9. L'association entre temps eschatologique et shabbat semble avoir été établie avant le premier siècle de notre ère puisque l'Épître aux hébreux y fait référence comme à un fait connu de tous (cf. hb. 4, 1-11).

25. Molé, 1963 : 85-86. Notons que l'auteur s'est attaché à mettre en parallèle les représentations eschatologiques du zoroastrisme et les descriptions de la fête de *Now Rouz*.

26. Si, lorsque j'ai assisté à un *seder* dans une famille askhénaze, il fut demandé à tous les convives d'accomplir ce geste rituel, certaines versions de la *haggadah* le limitent au chef de famille qui doit seul rejeter « avec le doigt une goutte de vin hors de la coupe » ; dans le rite séfarade, le chef de famille, toujours, jette une légère quantité de vin dans le récipient (cf. *Haggadah de Pâque*, 1982 : 30).

plusieurs reprises à l'appel de la venue des temps messianiques. En cette nuit où « nous sommes tous accoudés » (*Ibid.*, 23) sur le coude gauche, symbolisant ainsi la libération de la servitude à laquelle les juifs ont été soumis en Égypte, dès le début de cette liturgie, il est précisé que l'injonction de Deutéronome 16, 3 de garder le souvenir du jour de l'Exode « tous les jours de ta vie » est lue par certains rabbins comme une référence aux temps du Messie (*Ibid.*, 24). Les bénédictions d'après repas contiennent également de nombreuses références à l'instauration des jours de Yhwh, qui nous comblera jusqu'à la fin des temps et auquel on demande de nous amener à l'ère du Messie et à la vie du monde futur (rite séfarade)²⁷, que l'on prie de se souvenir du Messie, de nous envoyer le prophète Élie pour qu'il nous apporte la bonne nouvelle du Salut et de la consolation, nous donnant part au jour qui ne sera que fête, shabbat, dans la vie éternelle (rite ashkénaze) (*Ibid.*, 43-44). La valeur anticipative du processus eschatologique de la fête de Pessaḥ transparaît donc clairement, à plusieurs reprises, lors du déroulement liturgique. Ces appels lancés à Dieu de bien vouloir raccourcir les jours devant précéder la venue du Messie me semblent, toutefois, s'exprimer de manière plus vive dans le rite ashkénaze que séfarade qui, d'ailleurs, dès la prière du premier soir, demande au Seigneur de « rapprocher le jour qui ne sera ni jour ni nuit » (*Ibid.*, 58). Outre ces prières, un rite appelant la venue d'Élie, matérialise la fonction eschatologique de Pessaḥ : on verse pour lui un cinquième verre de vin avant d'ouvrir la porte, dans l'espoir qu'il entre, car il est dit qu'il doit venir le soir du *seder* pour apporter la Rédemption.

La célébration de la Pâques des chrétiens des premiers siècles reçoit également une interprétation fortement eschatologique. Cependant, dans l'Église romaine, celle-ci finit par s'effacer lentement au cours des siècles au profit de l'intériorisation et de la contemplation des Mystères de la vie du Christ. Le rôle eschatologique de cette célébration ne se maintient donc qu'au travers des sacrements qui lui sont associés comme la consécration des huiles, maintenue au jeudi saint, symboles et instruments de la participation du chrétien à l'onction messianique (*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, « Pâques » : 175-178), ou la célébration eucharistique, mémoire et actualisation de la Cène, qui prophétise la Parousie (I Co. 11, 26) et garantit la Résurrection finale (Jean 6, 54). Dans le calendrier de l'Église romaine, qui synthétise les quatre périodes de l'Humanité, c'est la célébration de l'Avent qui est désormais investie d'un rôle eschatologique (Jacques de Voragine, 1998 : 1-3), fête inaugurant l'année chrétienne, au quatrième dimanche avant Noël²⁸, et qui est associée au temps de la rénovation. Cette période de quatre semaines symbolise, certes, les quatre sortes d'avènement du Christ à savoir par la chair, l'esprit, la mort et au Jugement Dernier, mais elle accorde une importance particulière à l'Incarnation et à l'ultime avènement.

27. *Ibid.*, p. 43. Le rite séfarade fait, comme le rite ashkénaze, référence au shabbat éternel que sera le monde futur (cf. p. 45).

28. Dans l'église romaine. L'Église orthodoxe la fixe au sixième dimanche précédant Noël.

La quatrième semaine, conçue comme devant rester inachevée, est là pour nous apprendre que le dernier avènement de Jésus, tout comme la gloire des élus, ne doit pas connaître de fin. Le jeûne auquel on doit alors se soumettre est un jeûne de contrition mené dans la perspective de cet avènement suprême que sera le Jugement Dernier (Jacques de Voragine, 1998 : 1-3). Les Églises orientales n'ont jamais opéré ce dépouillement du sens eschatologique de la Pâques chrétienne au profit de l'Avent. Quiconque a assisté à une de leurs messes pascales sait combien le thème de la Résurrection du Christ, qui préfigure la Résurrection finale, est incessamment répété tout au long de la célébration. Pâques est donc toujours perçue dans ces Églises comme le point d'origine du renouvellement de la création où s'inaugure l'accomplissement du processus eschatologique (*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, « Pâques » : 180). Plus que toute autre fête, sa célébration appelle donc le retour glorieux du Christ en conduisant les fidèles au seuil de la Parousie tout en les préparant au mystère eschatologique encore à venir (*Ibid.*, « Fêtes » : 246). Autre paradoxe recelé par le calendrier chrétien : à côté de ces fêtes, organisées selon une répétition cyclique dans le but de parvenir au terme de la progression d'un temps linéaire, coexistent d'autres fêtes dont le sens de déroulement leur est inverse, puisqu'elles symbolisent un temps qui va à rebours, et qui est matérialisé au moyen de rites d'inversion. Elles témoignent de l'effort imparfait de christianisation du calendrier païen par l'Église primitive car, si elle a bien éradiqué en surface toute référence trop explicite au paganisme, nous savons bien que la christianisation du temps et de ses fêtes s'est opérée souvent, non au moyen de leur suppression pure et simple, mais par leur intégration à un schéma chrétien, au prix du renouvellement de leur sens (Fabre, 1992 : 28). Le temps alternatif de l'ancien monde gréco-romain, n'a lui-même été extirpé que de manière incomplète du calendrier puisqu'il se rencontre encore en deux périodes : lors du cycle dit des douze jours et à Carnaval. Les douze jours, aussi appelés les douze petits mois car chacun de ses jours y représente un mois de l'année à venir, constituent le cycle qui va de Noël à l'Épiphanie (6 janvier)²⁹. On dit alors que le temps forme une boucle qui va à rebours de celle du reste du calendrier, faisant du 6 janvier, qui la clôt, une réitération de Noël. Dans toute l'Europe, l'inversion s'y matérialise de multiples manières : fêtes des fous, mais aussi du roitelet, oiseau considéré comme le monarque nain, le roi nouveau-né. Il apparaît ainsi tel un doublet du Christ qui, à peine né et déjà pourtant au plus haut de sa gloire, reçoit l'hommage des Mages d'Orient (C. Gaignebet et J.-D. Lajoux, 1985 : 65 ; 68 ; 102 ; 170 et 303). Quelques semaines plus tard Carnaval, lui aussi, va reposer sur l'inversion de toute chose. Ses rites traditionnels, tels les déguisements en homme sauvage ou les travestissements ne font, encore une fois, que traduire le renversement général introduit par ce temps (C. Gaignebet, 1974 : *passim*, D. Fabre, 1992 : 38 à 56).

29. *Ibid.* : 30. L'auteur rappelle que cette période correspond sans doute au petit mois intercalaire du calendrier indo-européen.

Toutefois, la conceptualisation de l'inversion du temps dans le christianisme ne signifie pas forcément germe de paganisme mais, parfois, subtilité théologique. Le Christ, par sa Résurrection, a réalisé une véritable inversion temporelle, du fait de la réconciliation de Dieu avec l'homme qu'elle induit et qui ramène ce dernier au temps précédant l'exclusion du jardin d'Éden. La promesse eschatologique ne consiste donc pas à le ramener à l'état qui était le sien avant la faute d'Adam, puisque cela a déjà été accompli par le sacrifice de Jésus. Ce qu'autorise ce pardon au chrétien dépasse le simple rachat du péché originel en l'assurant d'une résurrection qui est vie éternelle (Rom. 1, 1-11). L'homme, soumis dès son origine à un temps dont il ignore l'ordre, à une durée jamais stable, s'oppose par ce principe, et jusqu'à ce terme, à Dieu, éternel et immuable. Ce serment assure l'homme de le faire participer à un ordre qu'il n'a encore jamais connu et qui est celui de Dieu seul : l'Éternité, où rien n'est successif, car elle n'est ni future, ni passée puisque tout y est présent en un aujourd'hui éternel qui n'appartient encore qu'à Dieu (Augustin, 1960 : XI, 19 ; 11 et 13) et qui deviendra celui des hommes en son Royaume, disant, avec Augustin : « *Hodiernus tuus aeternitas* »³⁰.

En inscrivant le temps comme une entité linéaire, marquée par un début et destinée à connaître une fin, les doctrines eschatologiques semblent, à première vue, le situer au-delà de l'aporie créée par le langage : véhicule au moyen duquel le monde parviendra à une fin dernière, il est censé avancer toujours résolument vers ce but unique qu'est son anéantissement au profit de l'Éternité. Une simple réflexion sur ce processus lui-même, tout comme sa mise en oeuvre dans l'actualisation par le rite des mythes qui le sous-tendent nous ramènent pourtant, nous l'avons vu, à des dimensions qui sont loin d'être si univoques : celui-ci se joue, se rejoue perpétuellement du fait de son inscription dans le cycle calendaire où, au moyen d'une véritable mise en scène rituelle des récits sacrés, sont présentifiés en un même moment tant le passé que ce futur, prédit par les prophéties, que seront les derniers instants du monde. Dans le zoroastrisme, ces actes performatifs visant à pré-accomplir, ici et maintenant, le processus eschatologique lors de la liturgie du *yasna*³¹ sont concomitants pas seulement de l'évocation d'un événement clé de sa mémoire – comme par exemple l'Exode lors du *sedar* de Pessah dans le judaïsme – mais de toute l'histoire du monde telle que se la représentent les zoroastriens. Ce sont donc les douze millénaires composant le temps dans le zoroastrisme qui sont rendus ainsi présents au cours de cette longue liturgie. À la fin de cette cérémonie religieuse s'opère le rite dit du « bris de l'obstacle » qui permettra d'acquérir l'immortalité, après la résurrection des corps (enseignement de J. Kellens, Collège de France, année 2009-2010). Les rites associés à cette conception eschatologique du temps imposent donc ainsi que présent, passé et futur se rejoignent périodiquement au gré de la célébration

30. Ton aujourd'hui est éternité (*Id.*, 1960 : XI, 13 d).

31. Il s'agit d'une des cérémonies liturgiques majeures du zoroastrisme dont le nom signifie « sacrifice ».

de fêtes calendaires. Loin de correspondre à des entités dogmatiques, établies en des temps immémoriaux et fixées de manière irrémédiable, ces rituels, au contraire, se sont construits et reconstruits au cours des époques selon l'environnement social, religieux et politique. Leur transmission met donc elle-même en jeu cette triple temporalité représentée par le passé, le présent et l'avenir et où, derrière une continuité affichée, réside en fait une impermanence liée à l'évolution des temps.

Claudine GAUTHIER

Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (EHESS-CNRS)

cleogauthier@yahoo.fr

Bibliographie

- AUGUSTIN, 1960, *Les confessions*, Paris, Garnier-Flammarion, trad. Trabucco J., 2 vol., « Classiques Garnier ».
- BERQUE Jacques, 1995, *Le Coran : essai de traduction*, Paris, Albin Michel.
- BERTRAND Daniel A., 1987, *La vie grecque d'Adam et Ève*, Paris, J. Maisonneuve.
- BOYCE Mary, 1977, *Zoroastrianism: the Rediscovery of Missing Chapters in Man's Religious History*, Indiana, Teaching Aids for the Study of Inner Asia, n° 6.
- , 1979, *Zoroastrians: their Religious Beliefs and Practices*, Londres - Boston et Henley, Routledge et Kegan P.
- , 1984, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, Chicago, University of Chicago Press.
- BRIANT Pierre, 1996, *Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre*, Paris, Fayard.
- DEBEVOISE Neilson C., 1938, *A Political History of Parthia*, Chicago, University of Chicago Press.
- Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, 1937-1991, Paris, Beauchesne, 15 vol.
- ERNOULT Alfred, MEILLET Antoine, 1959, « Tempus », *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Librairie Klincksieck, 4^e éd., p. 681-682.
- FABIAN Johannes, 2006, *Le temps et les autres : comment l'anthropologie construit son objet* [*Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, 1983], Toulouse, Anacharsis, trad. de l'anglais Henry-Bossoney E., Müller B., avant-propos Bensa A., postface Fabian J.
- FABRE Daniel, 1992, *Carnaval ou la fête à l'envers*, Paris, Gallimard, coll. « Découvertes Gallimard – Traditions ».
- FINKELSTEIN Israël, 2010, « The Territorial Extent and Demography of Yehud/Judea in the Persian and Early Hellenistic Periods », *Revue Biblique*, t. 117-1, p. 39-54.
- GAIGNEBET Claude, FLORENTIN Marie-Claude, 1974, *Le carnaval*, Paris, Payot.
- GAIGNEBET Claude, LAJOUX Jean-Dominique, 1985, *Art profane et religion populaire au Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France.
- GELL Alfred, 1996, *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*, Oxford-Washington, Berg, « Explorations in Anthropology ».
- GIGNOUX Philippe, TAFAZZOLI Ahmed (éd.), 1993, *Anthologie de Zādspram*, Paris, Louvain, Association pour l'avancement des études iraniennes, diff. Peeters, « Cahiers de Studia Iranica ».

- GOLDBERG Sylvie-Anne, 2000, *La clepsydre*, Paris, Albin Michel.
- , 2004, *La clepsydre II : temps de Jérusalem, temps de Babylone*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Albin Michel Idées ».
- GREENFIELD Jonas, SHAKED Shaul, 1972, « Three Iranian Words in the Targum of Job from Qumran », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Wiesbaden, Kommissionsverlag Franz Steiner GmbH, n° 122, p. 37-45.
- GRENET Frantz, 2007-2008, « Y a-t-il une composante iranienne dans l'apocalyptique judéo-chrétienne ? », *Archaeus*, XI-XII, Bucarest, Association roumaine d'Histoire des Religions, p. 15-36.
- , 2006-2007, « Religions du monde iranien ancien », *Annuaire de l'EPHE*, Paris, École pratique des hautes études, t. 115, p. 103-109.
- GURVITCH Georges, 1958, *La multiplicité des temps sociaux*, Paris, Centre de documentation universitaire.
- Haggadah de Pâque : rites séfarade et ashkénaze (La)*, 1982, Paris, Berg International Éditeurs, trad. en français Rabbén Gourévitch E., présentation Abécassis A.
- JACQUES DE VORAGINE, 1998, *La légende dorée*, Paris, Seuil.
- KELLENS Jean, 2009, « Structure de l'espace-temps dans le mazdéisme ancien », in BARSTAD A., BRIANT P. (eds.), *The Past in the Past-Concepts of Past Reality in Ancient Near-Eastern and Early Greek Thought*, Oslo, Novus Press.
- KOHUT Alexander, 1899, *The Part Taken by the Parsi Religion in the Formation of Christianity and Judaism*, Bombay, Fort Printing Press.
- LEACH Edmund, 1968, *Critique de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, trad. de l'anglais Sperber D., Thion S., « Le Sociologue ».
- LIPSCHITS Oded et BLENKINSOPP Joseph, 2003, *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake (Indiana), Eisenbrauns.
- LIPSCHITS Oded et OENING Manfred, 2006, *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake (Indiana), Eisenbrauns.
- MOLÉ Marijan, 1963, *Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, Paris, Presses universitaires de France.
- NEUSNER Jacob, 1984, *A History of the Jews of Babylonia-I. The Parthian Period*, Chico (California), Scholars Press, Brown judaica studies n° 62.
- (ed.), 2000-2004, *The Encyclopaedia of Judaism*, Leiden-Boston, Brill ed., 5 vol.
- PLATON, 1960, *Le politique*, Paris, Les Belles Lettres, trad. Diès A.
- PUECH Émile, 2006, « Apports des manuscrits de Qoumrân à la croyance à la résurrection dans le judaïsme ancien », in LEMAIRE A., MIMOUNI S. (éds.), *Qoumrân et le judaïsme au tournant de notre ère*, Paris-Louvain, Peeters, p. 81-110, « Collection de la Revue des Études Juives ».
- RACHI Houmach, 2000, *Le commentaire de Rachi sur la Tora*, Créteil, Éds. Ness.
- REYMOND Philippe, 2007, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Paris, Cerf.
- RICÉUR Paul, 1983, *Temps et récit*, Paris, Seuil, t. I, « L'ordre philosophique ».
- RIES Julien, SPINETO Natale (éds.), 2007, *Le temps et la destinée humaine*, Turnhout (Belgique), Brepols, « *Homo religiosus* ».
- ROSE Jenny, 2011, *Zoroastrianism, a Guide for the Perplexed*, Londres, New York, Continuum.
- SÉRANDOUR Arnaud, 2009, « Ce qu'Israël doit aux Perses », *Le Monde de la Bible*, Paris, Bayard, n° 187, p. 38 à 43.

- SÖDERBLOM Nathan, 1901, *La vie future d'après le mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions : étude d'eschatologie comparée*, Paris, Leroux E. éd.
- VAN BUITENEN J. A. B., DIMMIT Cornelia, 1978, *Classical Hindu Mythology: a Reader in the Sanskrit Puranas*, Philadelphie, Temple University Press.
- VIRGILE, 1992, *Bucoliques*, Paris, Les Belles Lettres, trad. E. de Saint-Denis.

Temps et eschatologie

Dans les sociétés occidentales, la temporalité religieuse a imposé au temps social un modèle linéaire, largement tributaire des traditions eschatologiques judéo-chrétiennes, produit d'une lente élaboration forgée à partir d'influences diverses, dont celle du zoroastrisme. Cette perception d'un temps univoque est construite sur un paradoxe en liant cette progression continue à une mise en acte du processus eschatologique au moyen de rites inscrits dans la périodisation cyclique du calendrier. Cette actualisation par le rite des mythes qui le sous-tendent impose ainsi au présent, au passé et au futur de se rejoindre périodiquement au gré de la célébration de fêtes calendaires.

Mots-clés : temps, eschatologie, calendrier, rites, fêtes.

Time and eschatology

In western societies, Judeo-Christianity imposed on time a linear model, born from eschatological traditions formed through diverse influences, including zoroastrianism. This perception of time as univocal is built upon a paradoxical view binding this continual progress to an enactment of the eschatological process through rituals inscribed in the cyclical periodization of the calendar. This actualization through rites of myths subtending them impose to the present, past and future to join periodically according to calendar celebrations.

Key words: time, eschatology, calendar, rites, festivals.

Tiempo y escatología

La temporalidad religiosa ha impuesto al tiempo de las sociedades occidentales un modelo lineal, ampliamente tributario de las tradiciones escatológicas judeo-cristianas, producto de una lenta elaboración forjada a partir de influencias diversas, entre ellas la del zoroastrismo. Esta percepción de un tiempo unívoco se construye sobre una paradoja que liga esta progresión continua a una puesta en acto del proceso escatológico por medio de ritos inscritos en la periodización cíclica del calendario. Esta actualización por el rito de los mitos que subyacen a él impone así al presente, al pasado y al futuro una reunión periódica al ritmo de la celebración de las fiestas del calendario.

Palabras clave : tiempo, escatología, calendario, ritos, fiestas.