

Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres
de l'Université de Liège — Fascicule CCLXXXVI

REPRÉSENTATIONS DU TEMPS DANS LES RELIGIONS

Actes du Colloque organisé par le Centre d'Histoire des Religions
de l'Université de Liège

édités par

Vinciane PIRENNE-DELFORGE
Öhnan TUNCA



2003

Diffusion :

Avant-propos

Le Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Liège fut créé en 1972 à l'initiative du Professeur Léon-Ernest Halkin. Depuis lors, le Centre poursuit deux objectifs au sein de l'institution : organiser un enseignement de 3^e cycle en histoire de religions et servir de « lieu d'échange » entre les chercheurs intéressés par l'histoire des religions.

L'organisation d'un colloque international sur le thème des « Représentations du temps dans les religions » relève évidemment de ce deuxième objectif que le Centre s'est fixé. La réalisation de ce colloque a été rendu possible, d'abord, grâce aux chercheurs qui ont accepté d'y prendre part. Que tous les collègues qui ont bien voulu participer au colloque et ceux qui ont accepté de collaborer à la publication veuillent trouver ici l'expression de nos plus sincères remerciements.

Par ailleurs, le colloque a pu être mis sur pied, en premier lieu, grâce au dévouement de ses membres¹ qui ont contribué largement au travail de préparation, notamment en établissant les contacts nécessaires avec les chercheurs de leur spécialité. La cheville ouvrière de l'entreprise fut Madame Vinciane Pirenne-Delforge qui a proposé le thème abordé et qui n'a pas ménagé ses efforts à tous les stades de l'organisation et de la publication.

L'aide financière pour l'organisation fut accordée par les organismes suivants relevant de la Communauté Wallonie-Bruxelles de Belgique : le Fonds National de la Recherche Scientifique, le Ministère de la Recherche scientifique et, bien entendu, l'Université de Liège. Nous leur sommes reconnaissants pour leur soutien précieux.

La Faculté de Philosophie et Lettres de notre université a bien voulu accueillir la publication des actes dans sa collection : je lui sais gré, au nom de tous les membres du Centre d'Histoire des Religions, de la confiance qu'elle nous a accordée. Je remercie Monsieur Gérard Purnelle² qui s'est chargé des questions d'édition.

La présente publication permet de constater la complexité et l'intérêt d'un aspect des phénomènes religieux, parmi bien d'autres, et elle montre que les recherches qui portent sur l'histoire des religions sont bien vivantes. Le Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Liège y prend part active-

¹ Les membres du Centre d'Histoire des Religions sont : M^{lle} D. Bajomée, MM. Fr. Bauden, Fr. Bierlaire, M^{me} L. Bodson, M. M. Defourny, M^{me} J. Dor, MM. M. Dubuisson, M. Dupuis, P.-P. Gossiaux, M^{me} M.-E. Henneau, MM. J.-L. Kupper, R. Laffineur, J. Loicq, M. Malaise, J.-P. Massaut, M^{lle} A. Mélice, MM. A. Motte, M. Otte, E. Pirart, M^{me} V. Pirenne-Delforge, MM. J.-M. Renaud, Br. Rochette, P. Somville, Ö. Tunca, M^{me} L. Vana, MM. Fr. Vanhoorne, J.-M. Verpoorten, P. Wathélet.

² Directeur du Centre d'informatique de la Faculté de Philosophie et Lettres.

D / 2003 / 0480 / 15

ISBN 2-87019-286-X

© Copyright 2003

Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège
7, place du 20 août, 4000 Liège, Belgique

Tous droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.

Imprimé en Belgique

ment et le présent recueil témoigne de son indéniable vitalité, aussi bien à l'intérieur de notre université que sur le plan international.

Önhan Tunca
Président du Centre d'Histoire des Religions
de l'Université de Liège

L'histoire des religions et les représentations du temps En guise de préambule

Vinciane PIRENNE-DELFORGE
FNRS – Université de Liège

La pensée humaine n'a pas produit
de système catégoriel universel dans
lequel serait inscrit un vécu temporel et
historique, lui-même universalisable.

Paul RICŒUR¹

En 1905, Henri Hubert publiait dans l'Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, un essai intitulé *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*. Il fut repris quelques années plus tard dans les *Mélanges d'histoire des religions* publiés parmi les « Travaux de l'Année sociologique » sous les noms conjoints d'Henri Hubert et de Marcel Mauss. Ces auteurs faisaient ainsi du « temps » un objet d'étude de la sociologie religieuse, comme la notion de « sacrifice » ou celle de « magie » abordées dans le même volume de *Mélanges*. L'époque, et un certain optimisme épistémologique, autorisaient l'emploi du singulier dans le titre : « la représentation du temps dans la religion et la magie ». Un siècle plus tard, la réserve s'est davantage imposée dans le choix du titre de ce colloque. Il s'agit toujours de « représentation », mais le terme n'a pas d'article et porte la marque du pluriel, tout comme le terme de « religion » : *Représentations du temps dans les religions*.

Hubert et Mauss entendaient analyser « quelques formes primitives, étranges, contradictoires que présente la notion de temps quand elle est en rapport avec celle de sacré² ». Suscitée par une réflexion sur les fêtes, cette analyse résolument comparatiste et globalisante était surtout traversée par les rythmes calendaires. Dans la droite ligne des travaux de Durkheim, le temps y rejoint le sacrifice ou l'espace en tant que notion produite et classée en fonction de la notion religieuse par excellence qu'est le sacré dans son rapport nécessaire au profane.

Depuis le temps des vastes synthèses, sociologiques ou ethnographiques, le champ de l'étude des religions a connu de profonds bouleversements et des remises en question. L'historiographie du XX^e siècle est significative de cet état de chose : la sociologie s'est réorientée avec succès vers l'étude des faits

¹ Introduction à l'ouvrage *Les Cultures et le Temps* (o.c. n. 12), p. 31.

² *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris, 1909, p. xxxi.

religieux contemporains; l'approche phénoménologique du sacré, mise en chantier par R. Otto, a été abondamment exploitée par M. Eliade; le comparatisme, tombé en disgrâce au début du siècle, a retrouvé ses lettres de noblesse avec la méthode « expérimentale » de G. Dumézil; l'anthropologie structurale s'est détournée du champ religieux au profit de l'étude des mythes, seule susceptible de répondre, selon C. Lévi-Strauss, aux exigences d'une véritable science humaine. La conclusion de son ouvrage *Le Totémisme aujourd'hui* pose bien le problème global de l'étude scientifique des faits religieux³ :

Si l'on prétend constituer la religion en ordre autonome, relevant d'une étude particulière, il faudra la soustraire au sort commun des objets de science. D'avoir défini la religion par contraste, il résultera inévitablement qu'aux yeux de la science, la religion ne se distinguera plus que comme règne des idées confuses. Dès lors, toute entreprise, visant à l'étude objective de la religion, sera contrainte de choisir un autre terrain que celui des idées, déjà dénaturé et approprié par les prétentions de l'anthropologie religieuse. Seules resteront ouvertes les voies d'approche affective — sinon même organique — et sociologique, qui ne font que tourner autour des phénomènes. Inversement, si l'on attribue aux idées religieuses la même valeur qu'à n'importe quel autre système conceptuel, qui est de donner accès aux mécanismes de la pensée, l'anthropologie religieuse sera validée dans ses démarches, mais elle perdra son autonomie et sa spécificité.

Le nombre de publications qui s'interrogent, aujourd'hui, sur la notion même de religion comme sur la manière de l'appréhender⁴ montre que le dilemme évoqué par Lévi-Strauss reste d'actualité : l'« histoire des religions », la « science des religions », les « sciences des religions », l'« étude des religions », quel que soit le nom qu'on lui donne, est-elle une discipline autonome ou un domaine d'étude à la croisée d'une grande variété de disciplines des sciences humaines⁵? La revendication de l'autonomie de ce champ d'investigation ne la constitue pas *ipso facto* en discipline spécifique. Seuls leur développement historique et leur insertion officielle dans le champ des savoirs institutionnalisés constituent la carte d'identité des disciplines. La dispersion et la disparité des lieux « académiques » où s'est développée l'étude des

³ Cf. LÉVI-STRAUSS, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, 1962 [réimpression 2002], p. 152–153.

⁴ D. DUBUISSON, *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*, Bruxelles, Complexe, 1997. Pour n'épingler que quelques titres de la collection *Numen Book Series* publiée chez l'éditeur Brill à Leiden : U. BIANCHI, C.J. BLEEKER, A. BAUSANI (éds), *Problems and Methods of the History of Religions*, 1972 (NBS, 19); K. RUDOLPH (éd.), *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, 1992 (NBS, 53); Th.A. IDINOPULOS, B.C. WILSON (éds), *What is Religion?*, 1998 (NBS, 81); J.G. PLATVOET, A.L. MOLENDIJK (éds), *The Pragmatics of Defining Religion*, 1999 (NBS, 81).

⁵ Cf. P. BYRNE, « The Study of Religion : Neutral, Scientific or Neither? », *Method and Theory in the Study of Religion* 9, 4 (1997), p. 339–351.

religions dans les institutions universitaires européennes est significative de ces difficultés.

Dans un article justement intitulé « Qu'est-ce que l'histoire des religions? », Ph. Borgeaud évoque « une posture et un comportement intellectuel » comme manifestations de « la spécificité de cette discipline⁶ », il sous-entend l'ouverture au comparatisme fondé sur la collaboration interdisciplinaire et une « interrogation continue sur ce que signifie croire et pratiquer ». J'ajouterais volontiers que cette interrogation continue touche à la quête de sens qui caractérise l'humanité. Les sciences humaines sont le lieu d'étude de cette production de sens et la religion en est une facette remarquable⁷. C'est à ce titre qu'elle peut revendiquer une autonomie, mais dans la conscience lucide que les phénomènes, les faits religieux n'ont pas la spécificité dont rêvait Eliade : l'*homo religiosus* est un leurre et il devient difficile de faire du sacré une catégorie *a priori* de l'esprit humain. En contraste avec ce « règne des idées confuses », Lévi-Strauss parlait, dans le passage cité plus haut, de la perte d'autonomie et de spécificité de l'anthropologie religieuse. C'est sans doute excessif. L'histoire des religions peut prétendre à l'autonomie, en tant que secteur particulier de la production de sens par les hommes. La juste voie se faufille entre deux positions extrêmes : celle d'Eliade qui revendique une spécificité aboutissant à une lecture théologique du monde et celle de Lévi-Strauss qui nie l'autonomie de cette étude au nom de la science.

Le colloque du Centre d'Histoire des Religions sur les *Représentations du temps dans les religions* était une réponse, modeste, à cette nécessité de faire se rencontrer des spécialistes de disciplines différentes pour réfléchir à des problématiques communes. Comme le rappelle Öhnan Tunca dans son avant-propos, la vocation du Centre est, depuis une trentaine d'années, de rassembler ceux qu'intéressent les questions religieuses, quels que soient leur domaine d'investigation ou leur méthode de travail. C'est donc un lieu où la confrontation des points de vue est possible. En vue de cette rencontre d'octobre 2001, chaque membre du Centre était chargé de solliciter des spécialistes de sa discipline en dehors notre institution. Dans certains domaines, les réponses ont dépassé les espérances, dans d'autres, des sollicitations n'ont pas abouti pour des raisons qui tiennent surtout à des impératifs horaires contradictoires. Cette situation explique la présence de plusieurs études sur l'Égypte et l'absence de la Rome républicaine⁸, par exemple.

⁶ Ph. BORGEAUD, « Qu'est-ce que l'histoire des religions? », *Équinoxe. Revue des Sciences humaines* 21 (1999), p. 67–83, spéc. p. 82.

⁷ Cf. les remarques pénétrantes de P. BYRNE, dans A.L. MOLENDIJK, P. PELS (éds), *Religion in the Making. The Emergence of the Science of Religion*, Leiden, 1998, p. 62–64.

⁸ On renverra à l'ouvrage récent de J. RÜPKE, *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin, de Gruyter, 1995 (RGVV, 40), et la plaquette de Fr. GRAF, *Der Lauf des rollenden Jahres. Zeit und Kalender in Rom*, Stuttgart, 1997.

La recherche de sens est au fondement même des religions, nous l'avons dit. Or la notion de temps pose la question du *sens*, dans les deux acceptions du terme, en tant que signification et en tant que direction⁹. Comme le rappelle Jean Winand dans ses réflexions liminaires, la familiarité apparente de l'expérience humaine du temps se trouble dès qu'il s'agit de la conceptualiser. Le temps est ambigu dans le vécu quotidien, qui peut être rapide ou lent, dense ou inconsistant. On pourra le qualifier alors de subjectif. Il n'est pas moins problématique dans le discours des physiciens, en quête d'un temps cosmique dont les modèles complexes nous ont fait passer d'un temps absolu, confortablement soumis à la mesure de nos horloges, à un temps que sa relativité conduit à ne plus concevoir que dans son lien à l'espace. Le temps reste cosmique, mais il n'est plus absolu et certains physiciens se demandent même dans quelle mesure il existe réellement¹⁰. Les événements cosmiques qu'accueille l'univers constituent son histoire, qui remonte jusqu'à la limite cosmologique des modèles de *big-bang*. Ils marquent les limites de notre connaissance actuelle et les réflexions d'un physicien autour de cette limite méritent d'être citées¹¹ :

On ne peut concevoir l'origine de l'univers, que le terme soit pris au sens chronologique (point de vue temporel), ou fondateur, explicite (point de vue logique). L'espace, et le temps [...] font partie de l'Univers. Donc l'origine, en tant qu'événement, ne pourrait être considérée que dans un cadre où l'espace et le temps n'existent pas. Mais nous ne disposons pas d'un tel cadre. Sans espace et temps, nous ne pouvons faire de science, nous ne pouvons penser l'événement « début de l'univers ».

Nous sommes clairement dépourvus du cadre conceptuel permettant de parler d'une éventuelle naissance, d'une création de l'Univers. Le processus fondateur de l'Univers, s'il en existe un, n'a pu se dérouler dans le cadre de l'Univers puisqu'il a abouti, précisément, à créer ce cadre. Il n'a pu se dérouler dans le temps puisque l'existence du temps implique déjà celle de l'Univers. [...] S'il y avait eu quelque chose (ne serait-ce que le temps) avant le « début » de l'Univers, l'Univers eût été déjà là, par définition. Il ne se serait donc pas agi de son début. Si l'on veut aborder ces concepts, il faut se placer d'un point de vue « hors du temps ». Mais la science — et c'est peut-être sa barrière la plus fondamentale — ne peut rien nous dire de l'in-temporel.

Ce cadre conceptuel est précisément celui qu'ont généré, de manière plus ou moins systématique selon les cas, les religions aux prises avec des questionnements du type de ceux des physiciens d'aujourd'hui. De ce que la

⁹ Sur le sens du temps, en tant que direction, cf. les réflexions de P. Somville dans le présent volume.

¹⁰ Cf. les réflexions de M. LACHIÈZE-REY, « À la recherche du temps cosmique », in É. KLEIN, M. SPIRO (éds), *Le Temps et sa flèche*, Paris, 1995² (*Champs. Flammarion*), p. 81-92. Je dois cette référence à Jean Winand.

¹¹ LACHIÈZE-REY, *l.c.*, p. 92.

science a choisi de taire, les religions ont abondamment parlé, instillant dans un discours, que l'on qualifiera volontiers de « mythique », le sens inhérent à leurs systèmes singuliers. Qu'il soit orienté ou cyclique, fini ou replié sur ses retours périodiques, le temps cosmique des religions est comme redoublé par le temps qu'elles prêtent aux humains. L'homme reste ainsi tiraillé entre le chemin inexorable qui mène à la mort et les cycles de la nature qui permettent de penser l'éternité. Mais encore cette éternité est-elle ambiguë, selon qu'elle est conçue comme un temps infini ou comme une absence de temps.

Toute réflexion sur le temps ouvre donc un champ d'investigation immense et le thème a rencontré un intérêt remarquable ces dernières années, que ce soit en philosophie, en histoire, en linguistique, ou dans les sciences dites « exactes¹² ». Du point de vue de l'histoire des religions, un ouvrage collectif intitulé *Religion and Time* a vu le jour en 1993 dans les suppléments de la revue *Numen* et se penchait sur le christianisme, le judaïsme, l'islam et l'hindouisme¹³. Il nous a semblé qu'une réflexion s'étendant aussi à d'autres cultures était bienvenue.

Les religions font donc partie des créations humaines de sens et, comme telles, elles ont rencontré et interrogé la notion de temps. Bien entendu, cette interrogation, et la thématization à laquelle elle peut donner lieu, ne sont pas nécessairement religieuses. Toutefois, dans le cadre de ce que l'on appelle les religions « révélées », c'est-à-dire les systèmes monothéistes que sont le judaïsme, le christianisme et l'islam, le questionnement sur le temps est intimement lié à la réflexion sur la révélation et sur les rapports de Dieu à sa création. Dans les cultures traditionnelles, que l'on qualifiera de « polythéistes » pour faire bref, ce sont tous les discours de la culture au sens large qui sont susceptibles de refléter la réflexion sur le temps¹⁴. Mais dès que la question du « sens » se pose explicitement, ce sont les discours philosophiques, dans un certain nombre de cas, ou religieux, dans la majorité des cas, qui prennent le relais.

Dans son introduction générale, Jean Winand évoque l'apparent consensus sur le temps dans le langage courant. Sous peine d'anachronisme, ce consen-

¹² *E.g.*, et en me limitant au domaine francophone, du côté des philosophes : *L'Espace et le Temps*. Actes du XXII^e Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (Dijon, 29-31 août 1988), Dijon/Paris, 1991 ; L. COULOUBARITSIS, J.J. WUNENBURGER (éds), *Les Figures du temps*, Strasbourg, 1997 ; du côté des historiens : C. DARBO-PESCHANSKI (sous la dir. de), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris, CNRS Éditions, 2000 (*CNRS Philosophie*) ; P. BORDREUIL, F. BRIQUEL-CHATONNET, *Le Temps de la Bible*, Paris, 2000 ; du côté des physiciens et des sciences dites « exactes » : É. KLEIN, M. SPIRO (éds), *Le Temps et sa flèche, o.c.* (n. 10) ; du côté des linguistes, cf. l'étude de J. Winand, ici-même. En 1975, un volume collectif de l'UNESCO s'intitulait : *Les Cultures et le Temps* (Payot/Unesco, *Bibliothèque scientifique*).

¹³ A.N. BALSLEV, J.N. MOHANTY (éds), *Religion and Time*, Leiden, 1993 (*Numen Book-series*, 54).

¹⁴ Cf. J. WINAND, *infra*.

sus doit éclater dès que l'on envisage des cultures différentes. Une des constantes de notre rencontre a été l'attention portée aux mots qui désignent le temps dans les cultures envisagées. Ce souci du lexique et de la grammaire est manifestement un point de départ obligé de toute étude sur le temps dans les religions¹⁵. Mais ce présupposé indispensable n'est pas suffisant et les communications sur l'Égypte¹⁶ montrent bien toute la complexité d'un vocabulaire qu'une première approche donnerait pour redondant.

Dans l'ordonnement nécessaire de la matière même de ce livre, trois axes principaux se sont dégagés, non sans recouvrements possibles dans une répartition toujours discutable.

La première ligne de force de notre réflexion tient à la question des origines, la conceptualisation des « commencements ». On la trouve dans une perspective cosmique avec les principes de vie, de *maât* et de temps issus de la volonté du dieu « créateur » égyptien (S. Bickel). Elle s'inscrit également dans une perspective anthropologique avec la vision « primitiviste » de la littérature sumérienne, loin d'un âge d'or que l'on a longtemps voulu lui attribuer (B. Lion). Le christianisme va quant à lui affronter par deux fois dans son histoire la question du temps des origines, entendu comme temps de la parole originelle et fondatrice : de la Renaissance à la Réforme, tout d'abord, et dans l'enthousiasme de la découverte des traditions sanskrites au début du XIX^e siècle, ensuite (Fr. Laplanche).

Cette problématique des débuts du temps appelle, comme en écho, la question des fins. L'Égypte conçoit la fin de l'univers comme la contrepartie nécessaire de ses débuts, mais cette finitude du temps va de pair avec une incommensurabilité qui lui ôte toute incidence sur le quotidien, en dehors des temples (S. Bickel). Les différentes conceptions juives d'un âge messianique constituent un autre type de réponse à la question des fins dernières. À l'interprétation spirituelle du messianisme d'Isaïe et aux espérances politiques du messianisme hellénistique, la période rabbinique substitue une conception théologique et liturgique du temps. L'*eschaton* demeure comme borne ultime de la création divine, mais c'est l'observance de la loi et de la morale qui prévaut, en imprimant au temps le rythme cyclique de la liturgie¹⁷ (G. Oegema). En d'autres temps et en de tout autres lieux, les anciens Mexicains ont développé une mythologie du temps extrêmement complexe, scandée par des Soleils successifs et où les paradis sont également récurrents dans un temps intermédiaire « entre le paradis des origines et la terre dans les ténèbres d'après la chute » (M. Graulich).

¹⁵ Cf. les remarques de P. Ricœur dans le volume *Les Cultures et le Temps* (o.c. n. 11), p. 19-41, spéc. p. 19-21.

¹⁶ Cf. J. ASSMANN, S. BICKEL, A. LOPRIENO, J. WINAND, *infra*.

¹⁷ C'est le messianisme juif qui est ici envisagé. Pour une analyse plus large de la notion de temps dans le judaïsme, cf. les contributions publiées respectivement dans le volume *Les Cultures et le Temps*, o.c. (n. 12) et dans les actes du colloque *Religion and Time*, o.c. (n. 12).

La deuxième ligne de force de notre réflexion s'articule autour de la distinction fréquente entre un temps des dieux et un temps des hommes. C'est au cœur de cette différence que se posent notamment la question de l'éternité, du côté du temps des dieux, et celle du temps des rituels, dans la sphère humaine. En Égypte, le 'temps grand' et le 'temps petit' sont respectivement le temps cosmique et divin, et le temps historique et humain. L'originalité de cette thématique tient à la possibilité, pour l'existence humaine, de s'étendre au temps divin par delà la mort, mais indépendamment de toute idée de transcendance ou de 'non-temps' : « entre origine et fin, un temps infini » (J. Assmann). Quant au rapport qui s'établit entre ces deux temps, il n'est pas à proprement parler régi par des « modèles temporels », mais plutôt par des « encadrements contextuels ». L'image de ce rapport épousera la forme tantôt historique, tantôt mythique ou cosmique, tantôt mythologique (A. Loprieno).

La conception indo-iranienne du temps s'avère également riche de ce type de distinction, non sans paradoxes parfois. Le temps infini et le temps fini sont respectivement conçus comme temps « non découpé » et temps « découpé » ce qui, au terme d'une longue analyse du mythe de *Tvaṣṭr*, s'avère être la référence à un temps fixe, où seul le jour existe, face au temps de l'alternance des jours et des nuits. Comme dans le mythe, c'est le mariage qui, pour les humains, inaugure véritablement le temps structuré, jalonné de sacrifices et de cérémonies salvateurs (É. Pirart).

La distinction entre un temps des dieux et un temps des hommes recouvre aussi, en contexte chrétien cette fois, la distinction augustinienne entre la Cité de Dieu et la Cité des hommes, entre Jérusalem et Babylone. C'est donc moins l'analyse du temps de la conscience par Augustin¹⁸, qui est ici proposée, que les cheminements d'une pensée complexe et évolutive sur « la corruption de la temporalité dans laquelle l'homme a été créé et dans laquelle il a péché, ainsi que la présence de l'éternité dans cette temporalité » (Fr. Monfrin). Quelques années plus tôt, dans ce même Empire romain, l'expérience personnelle du temps attestée dans les œuvres de Julien l'Apostat offrait l'image d'un temps humain vécu religieusement par, et pour, le commerce avec la divinité. Il s'agit pour le fidèle de se relier au temps divin, conçu comme une éternité toujours renouvelée, à l'image des mouvements du Soleil « dont la marche règle la mesure du temps humain » (M. Meslin). Dans le Coran, le temps est peu perceptible : à côté du temps « objectif » des cycles naturels explicitement identifié à Dieu lui-même et donc positivement conçu, le temps de l'histoire est surtout fait de la succession des échecs humains, tandis que le temps intérieur, psychologique, est fuyant et vain. « Le Coran tout entier baigne dans une intemporalité didactique » (G. Monnot).

La troisième et dernière ligne de force concerne plus particulièrement le calcul du temps. La Grèce offre ainsi l'image particulièrement nette de la relation intime entre les calendriers et les fêtes religieuses dès leurs plus anciennes

¹⁸ Cf. P. RICŒUR, *Temps et récit* III Paris 1985, p. 21-25.

attestations, au II^e millénaire avant notre ère (C. Trümpy)¹⁹. Quant au mazdéisme, il structure le temps fini déjà évoqué plus haut en trimillénaires dont la doctrine est attestée à l'époque sassanide. C'est à une mise au point sur ce que l'on peut dire aujourd'hui de l'ancienneté de cette conception que s'attache l'étude de J. Kellens. Un tel découpage du temps est également présent dans le bouddhisme ancien qui offre des notations chronologiques éparses (J.-M. Verpoorten). Quant au temps des Celtes, il est intimement lié à l'espace, dont il épouse les divisions symboliques (Cl. Sterckx).

L'ensemble que forment ces Actes offre l'image de différentes stratégies qui ont permis aux cultures singulières d'appréhender le temps, de l'expliquer, de le maîtriser. La nature et la portée de la compréhension humaine du monde ont varié au fil des siècles, mais passée la frontière de la maîtrise concrète, c'est une maîtrise toute symbolique qui prend le relais. Même la physique contemporaine se heurte à une limite, en dépit de la sophistication inouïe des sciences et des techniques qui caractérise notre époque.

Les représentations du temps dans les religions appartiennent au déploiement des tentatives de maîtrise symbolique du monde. La variété de leurs formes et de leurs expressions montre qu'aucun « système catégoriel universel » ne peut en rendre compte, mais que la comparaison seule permet de rendre justice à l'originalité des démarches et à la permanence de l'interrogation humaine.

¹⁹ Pour une analyse plus large de la notion de temps en Grèce, cf. G.E.R. LLOYD, « Le temps dans la pensée grecque » in *Les Cultures et le Temps*, o.c. (n. 12), p. 135-169.