

Archives de sciences sociales des religions

Numéro 118 (avril - juin 2002)
Varia

Régine Azria

Sylvie Anne Goldberg, *La Clepsydre. Essai sur la pluralité des temps dans le judaïsme*

Paris, Albin Michel, 2000, 398 p. (bibliogr. annexe, index)

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.



Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Régine Azria, « Sylvie Anne Goldberg, *La Clepsydre. Essai sur la pluralité des temps dans le judaïsme* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 118 | avril - juin 2002, document 118.22, mis en ligne le 14 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/index1653.html>
DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales
<http://assr.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://assr.revues.org/index1653.html>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

culier en note dans le texte ? Sans tomber dans la redondance, il me semble que le lecteur aurait apprécié d'être mieux informé des travaux les plus récents parus sur les jésuites, trop rapidement expédiés dans la bibliographie. Citons quelques titres, pour la plupart publiés par la Fondation Verbiest à Leuven (Belg.) et l'Institut Monumenta Serica à St Augustin (All.), mais dont certains sont, il faut le reconnaître, peut-être un peu trop récents pour avoir pu être mentionnés par P.G. : sur la Querelle des rites, outre le travail du P. Bontinck, *cicm*, le constat dressé par le P. Minamiki, *sj*, qui conduit l'affaire jusqu'au XX^e siècle (*The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*, Chicago, 1985, *cf. Arch.* 65.330) et une vision, venue d'horizons divers, qui confirme que ladite querelle a été une affaire plus européenne que chinoise (*The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, D. Mungello, éd., St Augustin & Nettetal, All., 1994) ; sur les méthodes apostoliques des jésuites, de Ricci à Aleni (G. Criveller, *Preaching Christ in Late Ming China*, Taipei, 1997, *cf. Arch.* 110.15) et sur celles de F. Verbiest et de F. de Rougemont (*The Christian Mission in China in the Verbiest Era*, N. Golvers, éd., Leuven, 1999, *cf. Arch.* 114.70), sur une question qui préoccupe P.G., la vie quotidienne dans une mission provinciale et les contacts du missionnaire avec les Chinois (N. Golvers, *François de Rougemont, SJ, Missionary in Ch'ang-shu, Chiang-nan. A Study of the Account Book, 1674-1676, and the Elogium*, Leuven, 1999, *cf. Arch.* 114.69).

Mais bien mesquines sont ces petites remarques portant sur un travail qui navigue magistralement entre les études hispaniques, sinologiques et sociologiques et qui a des atouts suffisants pour faire date, au même titre que *Chine et christianisme* de J. Gernet en 1982. On a compris que s'en trouvaient éclairées d'une lumière plus vive l'histoire des missions en Chine et dans le Nouveau Monde, ainsi qu'aux Philippines incidemment, et celle de la connaissance de la Chine dans l'Europe depuis la fin de la Renaissance jusqu'au début des Lumières. Toutefois les sinologues islamisants songeront-ils à y chercher, eux aussi, leur profit ? Il y a tant de problèmes communs aux deux religions, la chrétienne et la musulmane, que certaines déductions concernant l'une peuvent éventuellement renseigner sur l'autre, ainsi la vie du célébrant local d'une religion minoritaire replié sur sa « maison », où est localisé le lieu de culte et où sont entposées les planches xylographiques préparées pour l'édition des livres d'éducation religieuse (*cf.* p. 213). C'est au niveau de l'écrit que la comparaison s'avé-

ra la plus fructueuse, tant pour la nature (manuscrit ou xylographe) que pour la forme (dialogue imaginaire avec un « visiteur » non croyant) et le contenu (enseignement de base, apologétique, réfutation, envolées mystiques) des publications ; voilà pourquoi l'édition d'un texte typique et sa traduction attentive et commentée sont appelées à rendre service aux islamisants aussi. N'oublions pas non plus que l'A. annonce pour l'avenir une utilisation plus complète de l'énorme masse de sources primaires qu'elle a découvertes et, à partir de celles-ci, une étude sociologique des missionnaires relevant des ordres mendiants : encourageons-la à persévérer.

Françoise Aubin.

118.22 GOLDBERG (Sylvie Anne).

La Clepsydre. Essai sur la pluralité des temps dans le judaïsme. Paris, Albin Michel, 2000, 398 p. (bibliogr. annexe, index).

Le temps est-il le même pour tous ? Nous savons que la conscience du temps, sa mesure, son comput, ne sont ni immédiats ni spontanés : ce sont des constructions sociales produites par l'histoire, retravaillées par les traditions et les générations. Le rapport au temps, écrit S.A.G., est un des marqueurs essentiels des sociétés ; il leur permet de s'inscrire dans un ordre du monde, d'ajuster les rythmes sociaux à ceux de la nature, de faire le partage entre l'humain et le surhumain, entre le monde terrestre et le monde céleste, il permet de penser le divin.

D'où vient le temps et où va-t-il ? Chaque société, chaque tradition – chaque époque même pourrait-on dire – apporte sa réponse propre à ces questions. D'où le caractère tout à la fois universel du temps – ce temps qui nous est commun à tous, dans lequel, de génération en génération, nous nous trouvons immergés depuis la nuit des temps, et qui nous entraîne, nous et notre descendance, vers on ne sait quelle destinée – et le caractère pluriel de ses divers niveaux d'approches.

Qu'en est-il des juifs et de leur rapport au temps ? Le titre et le sous-titre de l'ouvrage nous permettent d'entrevoir, avant même d'avoir ouvert le livre, la direction dans laquelle l'enquête va nous conduire : par l'allusion à la « clepsydre » d'un côté (il s'agit d'une horloge à eau dont le débit est inégal, conçu pour mesurer un temps mobile et relatif) ; par l'allusion à une pluralité de temps de l'autre.

Confrontés à leur propre histoire et au temps des autres – notamment au temps des chrétiens –, les juifs ont appris en effet à se penser et à

construire leurs cadres spatio-temporels à partir de registres de temporalité multiples et d'inégales valeurs selon les contextes et les circonstances : temporalité rituelle édifée autour de l'observance, où le cycle liturgique est scandé par la lecture hebdomadaire de la péricope biblique et la célébration annuelle des fêtes calendaires ; temporalité eschatologique tendue entre création, révélation et rédemption ; temporalité historique dont l'axe et la flèche traversent et sont absorbés par la temporalité anhistorique de la mémoire et de la tradition, projetés dans un au-delà d'attente et d'espérance ; temporalités donc où coexistent le modèle cyclique des Anciens et le modèle linéaire des Modernes et où s'interpénètrent et se rechargent mutuellement passé, présent et avenir, temps juifs et temps des nations.

« L'inscription des juifs dans un double registre de temporalité leur permet de naviguer entre la conscience de l'histoire et le jeu de la mémoire, entre temporalité sainte, la leur, et temporalité profane, celle des nations, ces différents registres étant, comme l'aspiration messianique, susceptibles d'être activés ou neutralisés en fonction du présent. » (p. 317).

Mais, pour notre plus grand bonheur, l'ambition de l'A. la porte à aller plus loin et à ne pas se satisfaire du seul examen de ces thèmes, somme toute classiques et déjà largement explorés par d'autres (les trente pages de la bibliographie en témoignent). Ce qui constitue probablement l'aspect le plus original – et le plus ardu – de son entreprise, c'est le double projet qu'elle propose et met en œuvre dans cet Essai (réussi !) : faire une généalogie du temps, autrement dit saisir la manière dont la question du temps est pensée et, à propos du temps en monde juif, voir de quoi il s'agit : de rythmes calendaires ? d'altérité sociale ? de distinction religieuse ? d'histoire ou d'événements ? de conceptions de leur passé, de leur présent, de leur avenir développées au long des siècles ? Ce qui revient, en somme, à reconstituer une histoire du temps et de sa narration. C'est là l'objet de la 1^{ère} partie : *le temps conté*. Il s'agit ensuite – c'est l'objet de la 2^e partie : *le temps décompté* – de faire une histoire du comput du temps et de ses scansions. La mesure du temps s'est imposée depuis que la datation s'est faite repère social, constate l'A. D'où l'exposé des diverses conceptions du temps développées par les Anciens, puis par les chrétiens. Ces derniers voient le temps comme l'expression de la volonté divine et placent l'histoire dans le dessein divin, avec, en son centre, l'Incarnation, événement à partir duquel tout s'organise et prend sens et où s'opère la rencontre entre la

conception cyclique d'un temps immobile des Anciens et la conception linéaire des Modernes.

En ce qui concerne les conceptions juives, la source à partir de laquelle elles se fondent est la Bible, présentée par la tradition comme le paradigme de l'histoire de l'humanité. Cela étant, la Bible ne développe aucune conception explicite du temps. Elle se borne à raconter une histoire qui se déploie dans un temps hors de l'histoire. Aussi, plus que l'histoire contée, est-ce l'histoire de la source de cette histoire, c'est-à-dire la Bible elle-même et les différentes strates temporelles qu'elle couvre et qui la composent – périodes pré-mosaïque, mosaïque, monarchique, période des deux royaumes, périodes de Juda, babylonienne, perse – considérées aux différentes étapes de leur rédaction et de leur intégration dans le canon, qui retiennent l'intérêt et suscitent la réflexion de l'A. De ces questions de comptes et de décomptes relèvent, entre autres, celles relatives à la fixation du calendrier (lunaire-solaire), de la fixation du début du jour, du début de l'année, des origines, point de départ du comput de l'histoire des hommes et de la création. Toutes affaires qui sont matières à de savants débats historiographiques, théologiques et autres, mais aussi à d'importants enjeux de pouvoir (sages de Babylone contre sages de Palestine) et dont les conséquences pratiques sont tout aussi considérables puisqu'elles se répercutent au niveau de choses aussi « futiles » mais sérieuses que la datation des actes de mariage ou de divorce.

Ce long et savant parcours amène l'A. à sa « conclusion éphémère ». Elle y expose les trois modalités de datation successivement utilisées par les juifs : 1) le jubilé/jachère ; 2) la destruction du second Temple ; 3) la création du monde. Si la succession des époques de référence ne respecte pas la chronologie des faits, c'est pour une raison logique, suggère l'A. : 1) Le système jubilaire et l'institution de la jachère seraient contemporains du retour des exilés de Babylone. Ce système de datation, qui repose sur un espace-temps défini par l'association des temporalités humaine et terrienne (année sabbatique et redistribution tous les 50 ans) s'adresserait à un groupe encore réuni dans un espace géographique sanctifié par la présence du Temple ; 2) Le système de datation qui prend pour point de départ la destruction du second Temple marque, lui, la fin de l'interdépendance entre les juifs et leur terre. Cette date en effet, émancipe les juifs de l'emprise de leur terre ; elle les recentre sur le Texte et la Loi ; elle les fait entrer dans le cours linéaire de l'histoire ; 3) Quant au système de datation à partir de la création du monde, il relève d'une tout autre démarche. Dispersés parmi les

nations, c'est dans un cadre universel que les juifs perpétuent une histoire commencée à l'origine du monde. Cette datation, qu'on voit fleurir sur les épitaphes à partir des IX^e-X^e siècles, serait contemporaine du processus d'institution de l'Hégire en Orient et de l'Incarnation en Occident, lesquelles marquent la rupture de ces religions avec la Bible hébraïque.

On aura compris qu'il s'agit ici d'un livre dense dont la lecture n'est pas toujours facile. On aura également compris qu'il s'agit d'un livre important.

Régine Azria.

118.23 LA ROCCA (Tommaso).

Max Adler e Otto Bauer. Il fenomeno della religione nel austromarxismo. Lecce, Milela Edizioni, 2001, 239 p.

Ce livre d'une impressionnante érudition est une importante contribution à l'histoire des rapports entre marxisme et religion. Il est dédié à un sujet rarement étudié : l'attitude des austromarxistes – le principal courant dans la social-démocratie autrichienne de la fin du XIX^e siècle jusqu'aux années 1930 – envers la religion et l'Église. Plus spécifiquement, il analyse, dans leur contexte historique, les écrits des deux principaux penseurs de cette mouvance, qui avaient tenté de constituer une troisième voie socialiste entre le réformisme et le bolchevisme : Max Adler et Otto Bauer.

Fasciné par les phénomènes religieux, Max Adler, marxiste de formation kantienne, considérait la religion non comme un opium du peuple mais comme « une réflexion sur le sens et le destin de l'existence humaine ». Suivant Kant, il la définissait comme une des formes *a priori* de la conscience humaine, à côté de la connaissance, de l'éthique et de l'esthétique. La religion est une sorte de *Weltanschauung*, une vision totale et unitaire du monde.

Cependant, Adler distingue entre ce concept philosophique de la pure religion rationnelle, de la religion comme conscience intérieure, et les formes historiques que vont prendre les faits religieux au cours des siècles : la « religion extérieure », le christianisme ecclésiastique, les dogmes et les superstitions de l'Église, et, sur le terrain politique, les partis cléricaux, comme le parti social-chrétien autrichien, réactionnaires, antisémites et antisocialistes. Contre l'Église catholique et sa religion transformée en opium du peuple, en « simple moyen de conservation des rapports de pouvoir existants », le mouvement socialiste doit mener un *Kulturkampf als Klassenkampf*, une bataille culturelle sur le ter-

rain de la lutte de classes, visant non la religion en tant que telle, mais la religion d'État ecclésiastique. La religion doit devenir *Privatsache*, affaire privée, spirituellement émancipée des attaches étatiques ou cléricales.

Selon l'auteur, Adler va jusqu'à identifier le socialisme et la religion (dans ce sens philosophique général), la conscience socialiste et la conscience religieuse. En effet, Adler se réfère au socialisme comme à un « nouvel Évangile qui intègre l'ancien et le conduit finalement à sa complète vérité ». Mais il me semble que cet argument relève plus de la traditionnelle lecture marxiste du christianisme originaire comme « précurseur » du socialisme, que d'une identité substantielle. En écrivant que « beaucoup de socialistes considèrent le Christ comme précurseur de leur socialisme », Adler est proche des analyses historiques de Karl Kautsky sur le premier christianisme, même s'il critique sa « sous-estimation de l'autonomie de la force religieuse » et de la ferveur croyante. Marxiste athée, Adler distingue entre la théorie socialiste, qui n'est pas religieuse, et la psychologie des militants : en tant que mouvement de masses, le socialisme est millénariste, et partage la ferveur des premiers chrétiens.

Otto Bauer – un des principaux dirigeants du parti social-démocrate au cours des années 1920 et 1930 – n'est pas, comme son ami Adler, un marxiste kantien ; mais il distingue entre le matérialisme historique, composante nécessaire du marxisme, et le matérialisme scientifique et athée, qui est seulement une de ses formes philosophiques possibles. Il considère donc comme légitime l'existence d'un marxisme « idéaliste critique » (kantien), qui reconnaît dans la religion une des dimensions de la conscience humaine.

Cependant, Bauer est moins intéressé par ces débats philosophiques que par les questions proprement politiques et stratégiques de la « question religieuse ». S'il considère, suivant Engels dans l'Anti-Dühring, la religion comme expression des peurs et angoisses des êtres humains livrés à des forces aveugles et incontrôlables – naturelles dans le passé, économiques dans le présent – il refuse d'engager le mouvement socialiste dans un combat anti-religieux. Critiquant aussi bien le cléricisme de l'Église que l'anticléricisme des librepenseurs, il se donne pour objectif l'unité des travailleurs croyants et non-croyants dans les rangs du socialisme. Dans ce contexte, il rend hommage aux théologiens catholiques autrichiens qui, comme Karl von Vogelsang, critiquent le capitalisme au nom de la doctrine sociale de l'Église et se réclament d'une sorte de « socialisme chrétien ». Le cas de Wilhelm