

## **Le témoignage, ou la vision eschatologique du martyr**

*Personne ne témoigne pour le témoin*

Paul Celan

### *Les institutions du martyre et l'eschatologie*

§1 - Trop souvent, lorsqu'on parle d'eschatologie, c'est le terme de fin qui surgit, la fin des temps ou les temps de la fin. À vrai dire, l'*eschaton*, en grec, ne désigne pas la fin, à proprement parler, en tout cas pas au sens du but, de la visée, ni même de la finalité, ou du *telos* — l'eschatologie n'est pas une téléologie —, mais bien plutôt la limite, la frontière, le seuil ou le point charnière par lequel un passage du temps est possible, une rupture des continuités pour le renouvellement de l'histoire. Aussi, dans le droit-fil de cette distinction, j'ouvrirai deux hypothèses qui se croisent, formulant l'axe d'une lecture soumise à discussion. La première consiste à dire que l'eschatologie n'est pas, ou pas seulement, exclusivement, une représentation du monde, ni même une conception ou une doctrine du temps, mais bien un *mode de vision* spécifique. L'eschatologie relève donc du visible, de la vision ou de la vue, dont les enjeux déterminent un certain renouvellement de l'histoire. La seconde hypothèse va consister à inscrire la vision eschatologie de

l'histoire dans l'institution théologico-politique du martyr, telle qu'elle s'est déployée au début du IIe siècle de notre ère entre judaïsme et christianisme, il faudrait dire plus exactement entre judéo-christianisme et judéo-rabbinisme. Une double hypothèse, qui me permettra non seulement de parler d'une *vision eschatologie du martyr*, mais aussi d'articuler une problématique transversale, qui structure de l'intérieur ce qu'on appelle « les religions du Livre », parfois, surtout en terre de chrétienté, « les religions abrahamiques ».

Dans le quatrième volume de son étude magistrale, *En islam iranien* (L'école d'Isphahan. L'école Shaykhie. Le douzième Imâm), Henry Corbin parle lui-même d'un « mode de vision eschatologique », une « vision des choses en Hûrqalyâ » ou selon le règne des *formes intelligibles*, intermédiaires entre le monde sensible et le monde suprasensible. Je cite :

« Dans l'idée d'une eschatologie qui n'est pas un événement devant surgir à l'improviste un jour lointain, mais qui est en train de s'accomplir présentement [...] est impliqué la capacité de « percevoir les choses en Hûrqalyâ », c'est-à-dire de percevoir *hic et nunc* leur *dimensio mystica*, la totalité des êtres et des choses, dont la succession du temps chronologique ne nous permet chaque fois qu'une perception partielle »<sup>1</sup>.

Quelques remarques sur ce texte. Selon Corbin, tout d'abord, la vision eschatologique n'est pas un événement ponctuel, comme une perception sensible, qui voit quelque chose à un moment donné, et dans un lieu précis. Cette vision ne perçoit pas un point du temps déterminé, un futur éloigné du temps présent, comme la vision d'un dernier instant, pour une fin du monde, ou pour la fin des temps. Bien autrement. Il s'agit là, dit Corbin, d'une vision « qui est en train de s'accomplir présentement », et non d'une perception anticipée d'un ultime ou d'un dernier instant.

---

<sup>1</sup> Henry Corbin, *En Islam iranien*. Aspects spirituels et philosophiques, IV. L'École d'Isphahan. L'École Shaykhie. Le Douzième Imâm, Paris, Gallimard, 1972, p. 287.

C'est donc le mode de vision qui compte ici, et non l'objet vu ou perçu. Et ce mode ou cette modalité perceptible comporte ceci de spécifique qu'elle ne suit plus « la succession du temps chronologique », ou qu'elle n'est plus soumise aux lois chronologiques d'un écoulement du temps. Dans la vision eschatologique, je ne vois pas, par anticipation ou projection, un événement qui aura lieu dans le temps, fût-ce à la fin des temps, mais j'appartiens déjà « moi-même » au monde des formes intelligibles (*malakût*, en arabe), que je vois présentement sur le mode de la perception. Une appartenance, voire une participation, toute platonicienne, dont Corbin devait plus haut analyser la dimension mystique dans le *hâdith* du Nuage blanc, commenté par Qâzi Sa'id Qommî. Un récit, tout à la fois de fondation et d'initiation pour la communauté mystique, comparable au récit d'ascension spirituelle dans le néoplatonisme tardif, comme chez Proclus ou Syranus. Une initiation visionnaire, qui introduit le sujet dans l'espace et dans le temps du *Malakût* :

« Nous t'avons expliqué tout cela, écrit Qazî Sa'id Qommî dans son commentaire, pour qu'il te soit possible, à toi aussi, de prendre place avec les compagnons de l'Imâm sur le nuage *malakûti* (le Nuage blanc) et de t'élever jusqu'au *Malakût* »<sup>2</sup>.

Corbin va commenter le commentaire de Qommî en termes de l'eschatologie :

« Toute *hierognose*, toute perception visionnaire, est eschatologique, puisqu'elle met fin aux conditions du temps mesuré par la chronologie de ce monde-ci. Nous en avons un exemple saisissant dans le *hadîth* du Nuage blanc, commenté par Qâzi Sa'id Qommî. Avoir la capacité de percevoir les *formes spirituelles*, c'est déjà appartenir à leur monde, être sorti, fût-ce momentanément du temps « opaque et dense » de ce monde-ci. Lorsque les shaykhis désignent cette perception de la *dimensio mystica* (ou *malakûti*) comme « vision des choses en Hûrqalyâ », ils désignent en ce sens un mode de vision eschatologique »<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Texte cité et traduit par H. Corbin, in *op. cit.*, p. 154.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 286-287.

Dans cette perception visionnaire, ce qui compte à mon sens, c'est la notion d'appartenance. Que signifie faire partie du monde des formes intelligibles, ou *Malakût*, sinon d'abord et avant tout « prendre place avec les compagnons de l'Imâm sur le nuage *malakûti* », ou faire corps avec cette communauté mystique, qui garantit l'ascension spirituelle des initiés, ou qui maintient une forme de transparence, de translation, disons de passage discernable entre le sensible et le suprasensible.

Cette vision eschatologique, qui rompt le cours du temps, peut donc se définir comme une expérience collective, théologique autant que politique. On connaît — et vous ici sans doute bien mieux que moi — la richesse et l'ampleur des analyses de Corbin, en particulier des mystiques spéculatives. Une analyse que je laisse ici momentanément suspendue, pour en ouvrir une autre, non plus directement liée à la mystique mais au martyre, à son témoignage, à sa vision donc, autant qu'à son institution, théologique et politique. Et bien qu'Henri Corbin n'en parle pas ici, on sait combien en terre d'islam la figure du mystique et du martyre se croisent, comme deux modalités fondatrices de la communauté, ou de l'*Umma*. Et je dirais qu'elles se croisent à ce point précis d'une vision eschatologie du temps et de l'histoire. Une vision extrême ou de l'extrême, qui sort du temps chronologique, qui rompt le cours de l'histoire, encore une fois sans ne jamais supposer la fin du temps, ni même affirmer l'achèvement de l'histoire. Cette vision nous permettrait bien plutôt de penser d'autres régimes de temporalité ou d'historicité, pour de nouveaux modes de relations entre le sensible et l'intelligible, le monde des empiricités et le monde des idéalités — peut-être même des vivants et des morts. Une vision, en forme de récits, de témoignages, que j'aimerais donc ici utiliser, afin de reconstituer cette scène instauratrice du martyre, aux frontières sinueuses entre les « religions du Livre ».

§2 - L'eschatologie peut dès lors se définir comme la vision d'une rupture en train de s'accomplir. Cette hypothèse, Henry Corbin va la développer à partir de Qâzi Sa'id, au XVIIe siècle et de l'Ecole Shaykhie, au XIXe siècle. C'est donc une conception « tardive » de l' eschatologie, qu'on pourrait aisément inscrire dans ce que d'autres auront nommé la « spiritualisation de l' eschatologie », au moins depuis les Pères de l'Eglise, et en particulier St-Augustin. Or, je voudrais pour ma part penser les choses tout autrement. Non seulement l' eschatologie n'aura jamais quitté le lieu de l'histoire, donc du théologico-politique, des institutions du pouvoir et de la communauté, de plus son mode de vision spécifique l'aura très tôt rapporté à l'institution du martyr, comme scène fondatrice de la communauté, ou de la religion. Toute la question va donc consister à savoir comment s'articulent vision eschatologique et témoignage du martyr. Autrement dit, comment définir la vision eschatologique du martyr ? Quelles sont les *formes* qui l'expriment, c'est-à-dire les gestes, les récits, les images aussi et les croyances ? Quelles *significations* lui a-t-on attribuées, c'est-à-dire quelles sont les discours qui l'expliquent, la revendiquent ou la justifient ? Et enfin quelles *fonctions* lui a-t-on fait jouer, dans quel but et selon quelle finalité l'a-t-on utilisée ?

À vrai dire, il n'y a pas d'eschatologie sans vision, ou plus encore sans une « littérature de vision », comme on dit, qui en constitue les formes, les significations et les fonctions. On en trouve les premiers jets dans le livre prophétique de Daniel, écrit sans doute au IIe siècle avant notre ère, qui annonce tout à la fois le pouvoir d'un souverain persécuteur des Juifs, sous la personne historique d'Antiochus Epiphane, et la venue d'un Messie sauveur, chargé d'expié les péchés, de rétablir la justice, qu'incarne pour les premiers Chrétiens la figure de Jésus. Très explicitement, le chapitre 8 décrit une vision eschatologique historicisante. Daniel voit un bélier « frapper vers l'ouest, vers le nord et vers le sud, et aucune bête ne

pût tenir devant lui » (8, 4). Puis « un bouc vient de l'Occident », qui « avait entre les yeux une corne considérable » (8, 5). Le bouc frappait le bélier, puis l'abattit. Il grandit, « et lorsqu'il fût puissant, la grande corne se brisa. Quatre cornes considérables s'élèvent à sa place, aux quatre vents des cieux » (8, 8). De ces quatre cornes l'une d'elles grandit vers le midi et vers l'ouest, elle mit fin au sacrifice perpétuel et jeta la vérité à terre (8, 11-12). Et c'est là que surgit l'ange Gabriel, expliquant à Daniel le sens eschatologique de sa propre vision :

« Il vint près de l'endroit où j'étais debout, et quand il vint, je fus effrayé et je tombai sur ma face. Il me dit : Comprend, fils d'hommes, car la vision est pour le temps de la fin. Tandis qu'il me parlait, je perdis connaissance, face contre terre. Il me toucha et me remit debout à l'endroit où j'étais. Puis il dit : Voici, je te fais savoir ce qui arrivera à la fin de la colère, car la fin est fixée. Le bélier que tu as vu et qui avait des cornes : ce sont les rois des Mèdes et des Perses. Le bouc velu, c'est le roi de Javan, et la grande corne entre ses yeux, c'est le premier roi. [Elle fut] brisée et les quatre cornes qui s'élevaient à sa place sont quatre royaumes qui s'élèveront de la nation, mais n'auront pas sa force. À la fin de leur règne, quand les pêcheurs auront atteint le comble, se lèvera un roi, dur de visage et habile en tromperie. Sa force deviendra puissante, mais non par sa [propre] force ; il détruira d'une façon prodigieuse, réussira dans ce qu'il fera, il détruira des puissants et le peuple des saints. Et à cause de son habileté [] la tromperie réussira par sa main et grandira dans son coeur. Il en détruira beaucoup qui [se croyaient] en sécurité. Il se dressera contre le chef des chefs, mais, sans le secours d'aucune main, il sera brisé. La vision des soirs et des matins qui a été dite, c'est la vérité. Quant à toi, cache la vision, car elle est pour des jours lointains. Moi, Daniel, c'en fut fait de moi et je fus malade pendant des jours. Puis, je me levai et j'accomplis les affaires du roi. J'étais troublé moi-même de la vision et je ne la comprenais pas.

Ce texte central décrit donc bel et bien une vision, une « perception visionnaire », dirait Corbin. Or, bien qu'elle relève de l'eschatologie, cette vision est historicisante, en ce sens qu'elle annonce une rupture de l'histoire, ou la fin du

sacrifice, de la désolation et de l'iniquité. Un jour viendra, un jour réel, un jour de l'histoire, où le Sauveur vaincra l'opresseur, rétablissant la justice, avant d'être lui-même brisé, crucifié diront les premiers Chrétiens. Et de ce jour, de ce temps, ou de cette heure qui viendra dans le temps, dans le temps de l'histoire, le texte de Daniel dit trois choses déterminantes. Tout d'abord, ce jour concerne « le temps de la fin ». C'est l'expression hébraïque *be-akharit ha-yamim*, souvent traduite par « à la fin des temps », qui signifie à vrai dire, plus littéralement, plus correctement surtout, non les choses dernières, ultimes, mais ce qui vient après le jour, de *akhar*, « ce qui suit », « ce qui vient après », et de *yamim* « les jours ». Il s'agit donc en somme de l'avenir, ou de ce qui est à *venir*. Ensuite, ce jour à venir, ce jour qui viendra après les jours, de la souffrance du peuple, de l'oppression, de la désolation, est déjà au rendez-vous, comme le traduit Chouraqui, déjà fixé, selon Dhome, ou assujetti, selon la Bible de Jérusalem. La Septante traduit l'hébreu par *eis kaipou*, c'est-à-dire « en son temps », « au bon moment ». Ce jour à venir, disons cette justice messianique, viendra donc au moment voulu, d'où l'idée d'assignation, ou encore de rendez-vous, disons d'une attente déterminée.

D'ailleurs Corbin le dit lui-même : « L'eschatologie correspond essentiellement à une *attente* »<sup>4</sup>. L'attente, ou l'attention portée à ce qui est à venir, représente ce temps de la justice en train de s'accomplir présentement. J'y reviendrai dans un instant, le temps de souligner un troisième point. Dans le texte de Daniel, qui concerne à mon sens directement la question de l'attente, à la fin de la citation, l'ange Gabriel, qui vient d'interpréter la vision de Daniel, d'en dévoiler la vérité, lui dit, on s'en souvient : « Quant à toi, cache la vision, car elle est pour les jours lointains ». Une fois la vérité révélée, la venue du jour et de la justice manifestée dans son attente, Daniel doit aussitôt cacher sa vision, la voiler, la recouvrir ou la garder secrètes. Une longue tradition, elle aussi eschatologique, qui lie de

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 286.

l'intérieur, la justice et le secret. Que l'on pense à la légende kabbalistique des 36 « justes ignorés », sur lesquels repose la durée du monde, mais aussi à la figure de l'Imâm caché comme « Imâm attendu », dans le chiisme duodécimain, ou encore, plus haut dans l'histoire, au IV<sup>e</sup> livre d'Esdras, lorsque Dieu révèle aux yeux d'Abraham la fin des temps :

« Comme il pratiquait la justice à tes yeux, tu choisis l'un d'entre eux qui s'appelaient Abraham. Tu l'aimais et tu lui découvris la fin des temps, à lui seul, secrètement et de nuit »<sup>5</sup>.

Trois points, donc, décisifs pour comprendre cette vision eschatologique historicisante : l'avenir, l'attente et le secret. Trois termes qui forment comme un système cohérent, une logique de la rupture, du passage ou des frontières. Une eschatologie, qui nous permet de penser en termes de vision les enjeux majeurs, théologiques et politiques, d'une scène fondatrice de religion.

§3 - Une scène, que je désignerais tout à la fois de primitive ou d'archaïque, au sens freudien du terme, et d'historicisante, en ceci qu'elle concerne un contexte déterminé de l'histoire. C'est la scène d'une vision qui se raconte, ou se représente, sous différentes formes (de récits, de gestes, d'images et de croyances), et qui peut prendre plusieurs sens, mais aussi remplir diverses fonctions, théologiques, politiques, sociales. Dans cette scène, la vision n'est pas une anticipation, ou la projection d'un dernier instant, mais l'accomplissement d'une attente, qui rend déjà présents les jours à venir. « Appartenir » — c'est le mot de Corbin — à la vision de l'avenir, c'est déjà l'accomplir. Non pas l'achever, la dépasser, ou faire du présent à venir un présent passé, mais bien demeurer dans cet événement « en train de s'accomplir présentement ». Un événement communautaire, on s'en souvient,

---

<sup>5</sup> IV Esdras, III, 13-14.



mystique et politique tout à la fois, disons-le à nouveau théologico-politique. C'est une hypothèse : la vision eschatologique représente une scène théologico-politique des fondements. Et cette hypothèse, j'aimerais l'ouvrir ici, devant vous, en interrogeant comme promis ces institutions du martyre, qui se développent pourrait-on dire simultanément au début du IIe siècle de notre ère, dans le judaïsme rabbinique, et parmi les premières communautés judéo-chrétiennes. Une scène archaïque donc, visionnaire, qui passe par l'énoncé d'un discours, et néanmoins historicisante, puisqu'elle concerne les fondements socio-historiques de deux communautés religieuses, et surtout leur division problématique et complexe. Une scène de martyre, autant que du martyr, disons la scène originaire d'une vision eschatologique du temps, dont il faudrait se demander en quoi, et selon quelles formes, elle se rejoue différenciée, peut-être voilée ou cryptée, dans ce qu'on aura nommé les fondations de l'islam.

Pour l'heure, et pour le temps qu'il me reste, j'aimerais tout d'abord préciser que selon la plupart des historiens des religions, non seulement l'institutions du martyre reste une question ouverte, mais de plus, à ma connaissance, l'hypothèse d'une *vision eschatologique* du martyr n'aura pas encore fait l'objet d'une véritable analyse. Toute la question consistera donc à ouvrir une nouvelle hypothèse. Selon W. H. C. Frend, le martyre est une pratique sociale qui provient directement du judaïsme et les premières Eglises chrétiennes « prolongent et supplantent » la pratique juive<sup>6</sup>. En revanche, selon G. W. Bowersock, le martyre chrétien n'entretient aucun lien d'héritage avec le judaïsme. C'est une pratique qui se développait dans un contexte socio-culturel romain, païen et polythéiste, et qui fut ensuite « emprunté » par les Juifs. Il nous en donne une définition précise, et précieuse : « Le martyre n'est pas une chose que le monde antique aurait vue depuis

---

<sup>6</sup> W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Garden City, N. Y., Doubleday, 1967.

l'origine. Ce que nous pouvons observer aux II<sup>e</sup>, III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles de notre ère est un phénomène entièrement nouveau. ». Plus loin, il parlera d'un courage, qui auparavant n'avait jamais été « absorbé dans un système conceptuel de reconnaissance posthume et d'espoir de récompense »<sup>7</sup>.

Or, qu'il s'agisse d'une hypothèse ou de l'autre, l'argumentation se base sur le présumé historique et social, mais aussi théologique et politique, selon lequel dès le II<sup>e</sup> siècle de notre ère le judaïsme et le christianisme — les religions du Livre — sont des systèmes sociaux distincts, singuliers, autonomes, dont l'un serait issu de l'autre, directement ou indirectement. Mais ce n'est pas dans cette voie que j'aimerais me diriger. Fût-elle des plus controversés, je suivrai bien plutôt l'hypothèse de Daniel Boyarin, qui suggère, à l'inverse, non pas qu'aucune différence n'existe entre le « judaïsme » et le « christianisme » au II<sup>e</sup> siècle, « mais seulement que la frontière entre les deux était si floue qu'il était difficile de dire précisément où s'arrêtait l'une et où commence à l'autre »<sup>8</sup>. Et c'est justement l'institution du martyr, au II<sup>e</sup> siècle, qui va produire un des éléments majeurs du processus de distinction et de séparation entre le judaïsme et le christianisme. En ce qui nous concerne, ici, l'intérêt de cette hypothèse semble double. Tout d'abord, parce qu'elle inscrit la question du martyr, sa vision, son témoignage, et son institution, aux fondements mêmes, archaïques, mythiques, discursifs, d'une constitution différenciée entre judaïsme et christianisme, c'est-à-dire des communautés religieuses, que l'islam aura nommé, on le sait « les gens du Livre ». Ensuite, parce qu'elle nous permet, cette hypothèse, sinon de comprendre explicitement, du moins d'ouvrir un champ de réflexion sur les liens historiques, théologiques et politiques, entre la vision eschatologique, telle qu'elle fut décrite

---

<sup>7</sup> G. B. Bowersock, *Rome et le Martyre*. Trad. de l'anglais par P.-E. Dauzat, Paris, Champs-Flammarion, 2002, p. 18-19.

<sup>8</sup> D. Boyarin, *Mourir pour Dieu*. L'invention du martyr aux origines du judaïsme et du christianisme. Trad. de l'anglais par J.-Fr. Séné, Paris, Bayard, 2004, p. 20.

dans le livre de Daniel, à l'occasion des persécutions du peuple juif, et les premières institutions du martyre, comme « système conceptuel de reconnaissance posthume et d'espoir de récompense ».

Selon Boyarin, l'institution du martyre n'est pas un phénomène empirique, mais un discours, ou plus exactement une pratique discursive :

« Plutôt que de le considérer comme un phénomène, « entièrement nouveau » de surcroît, je propose que nous envisageons le martyre comme un « discours », une pratique consistant à mourir pour Dieu et à en parler, un discours qui change, évolue dans le temps et subi des transformations particulièrement intéressantes chez les Juifs rabbiniques et les autres Juifs, y compris les Chrétiens, entre le II<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle. »<sup>9</sup>

Des discours, des histoires, des narrations, des représentations, autant de pratiques, dont on peut schématiser les éléments en trois points principaux : 1) dans le texte rabbinique, c'est l'affirmation de l'unité de Dieu, par la récitation du *Shèma Israël* : « Ecoute Israël », pour les Chrétiens, c'est la revendication d'une identité personnelle : « Je suis chrétien ». 2) L'accomplissement d'un engagement ou d'une mission religieuse, et non plus seulement la préférence d'une mort violente sur le « fait de se conformer à un décret ». Et 3) — c'est le point le plus important pour nous — l'introduction d'une expérience proprement visionnaire dans le témoignage du martyre, et dont le mode est eschatologique.

### *De l'eschatologique au théologico-politique*

§1 - Mais à vrai dire, de quoi le martyr est-il le nom ? De quoi est-il lui-même le témoin, de quel événement ou de quelle situation, sa mise à mort publique rend-elle

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 100.

témoignage ? Le *marturion*, en grec, c'est le témoin, c'est celui qui peut dire, devant la cour publique, j'ai vu, j'étais là, j'étais présent lors de l'événement, et je vous *dis* ce que j'ai vu. Non seulement, je vous promets de vous dire la vérité sur ce que j'ai vu de mes yeux vus, mais de plus, je vous demande de me croire sur parole. Cette petite scène juridico-politique du témoin va donc se reconstituer, mais aussi se rejouer, dans la vision eschatologique du martyr, qui n'est pas un simple témoin, on l'entend bien. Le martyr est un témoin, certes, mais un témoin *mis à mort*, ou qui *survit* à sa propre mort. Plus exactement, il représente l'acte performatif et ritualisé d'une mise à mort publique, sociale, spectaculaire aussi, qui fait de lui un témoin de l'au-delà ou qui le constitue en survivant. Une mort singulière entre toutes donc, qui ne relève ni de l'exécution capitale, pour crime ou délit, ni d'une mort au combat, aux jeux du cirque, ni même encore d'un suicide, avec lequel on l'aura souvent comparé. Non, le martyre est une mort spectaculaire — qui ouvre déjà peut-être une société du spectacle à venir —, ou plus exactement, c'est une mise à mort dont le spectacle constitue lui-même le témoignage.

Mais poursuivons l'analyse en posant une double distinction. Tout d'abord, le témoignage du martyr ne relève pas, au sens strict, d'un témoignage judiciaire, en ceci qu'il n'y a pas de témoignage, pour le martyr, avant sa mise à mort. D'où l'acte performatif du martyr. C'est *en mourant* qu'il témoigne. C'est de sa mise à mort qu'il se constitue en témoin. Autrement dit, c'est le rituel performatif de sa mort, qui fait de lui un témoin, et non pas, à l'inverse, son témoignage qui le condamne à mort. Ensuite, la dimension spécifiquement visionnaire du martyre, à la fois dans le judéo-christianisme, ou les premières communautés de l'Eglise, et dans le judaïsme rabbinique ou midrashique, dès les débuts du II<sup>e</sup> siècle de notre ère. Nous ne sommes plus à l'époque hasmonéenne (au II<sup>e</sup> sc. avant J.-C.), à laquelle fait implicitement référence le texte de Daniel, où la victime — est-ce déjà un martyr ! — refusait de renier l'intégrité de son appartenance ou de sa communauté, et par là

de violer un commandement négatif, comme adorer les idoles, mais au risque avéré de son exécution. Dans la pratique du martyre, que partagent Juifs et Chrétiens, ou plus exactement, il faudrait dire qui départage les Juifs et les Chrétiens, c'est bien autrement le mode de vision testimoniale qui permet d'accomplir ou de réaliser le lien d'appartenance à la communauté, juive ou chrétienne. Et c'est là bien évidemment, on l'aura deviné, qu'il faut reprendre la question de l'eschatologique, de son mode visionnaire, comme événement « en train de s'accomplir présentement », selon le mot de Corbin.

Si vous le voulez bien, lisons maintenant quelques textes, certains du proto-christianisme, ou judéo-christianisme, d'autres du judaïsme rabbinico-midrashique, où l'expérience visionnaire du martyr ouvre l'horizon temporel de l'eschatologique. Dans les Évangiles, mais surtout dans les Actes des apôtres, le mot grec *martus* apparaît souvent, non plus pour désigner le sens strictement judiciaire du témoin, d'une attestation de présence oculaire, mais au sens du grec classique d'un fidèle témoin (*ho martus ho pistos*), qu'on trouve déjà chez Pindare<sup>10</sup>, par exemple, pour désigner la figure d'un garant d'autorité. Dans les Évangiles, il s'agit donc toujours de porter un témoignage de fidélité aux souffrances de Jésus et à sa résurrection<sup>11</sup>. Il faudrait sans doute, après tant de commentaires, faire l'analyse de cette scène de lapidation, dont Étienne, souvent nommé le protomartyr chrétien, fut la victime, en Actes, 22, 5 : « lorsque le sang d'Etienne, ton témoin, a été répandu ... » Il faudrait interroger ce qui se joue d'eschatologique, à proprement parler, entre le sang, le témoignage et la vision. Mais pour revenir au plus vite à la question qui nous occupe, je porterai mon attention sur un autre texte, celui du martyre de Polycarpe, écrit vers 150 après Jésus-Christ, mais dont la description des faits laisse entendre que sa mort eut lieu au tournant du IIe siècle. Je cite un passage décisif, où

---

<sup>10</sup> *Pythique*, I, 88.

<sup>11</sup> Cf. G. W. Bowersock, *op. cit.*, p. 32-33.

s'articule tout à la fois la métaphore de l'œil, le pouvoir de la vision, et la présence d'une autre scène, d'un au-delà, d'un autre temps, disons d'une transcendance.

Le narrateur décrit la situation quasiment extatique des martyrs :

« Ils nous montrèrent à tous que dans leurs tortures les généreux martyrs du Christ n'étaient plus dans leur corps, ou plutôt que le Seigneur était là qui s'entretenait avec eux. Attentifs à la grâce du Christ, ils maîtrisaient les tortures de ce monde, et en une heure ils achetaient la vie éternelle. Le feu même des bourreaux inhumains était froid pour eux, car ils avaient devant les yeux la pensée d'échapper au feu éternel qui ne s'éteint pas, et des yeux de leur cœur ils regardaient les biens réservés à la patience, biens que l'oreille n'a pas entendus, que l'œil n'a pas vus, auquel le cœur de l'homme n'a pas songé (I Cor. 2, 9 ; Is. 64, 3), mais que le Seigneur on leur a montré, à eux qui n'étaient plus des hommes, mais déjà des anges »<sup>12</sup>.

§2 - Nous sommes ici plongés au cœur de l'eschatologie. Tous les éléments s'y retrouvent. Pour commencer, la figure exemplaire du témoignage devant la communauté des fidèles du Christ. Une exemplarité testimoniale, qui montre ou manifeste quelque chose. Deux choses, à vrai dire. D'un côté une extase, une sortie du corps, « ils n'étaient plus dans leur corps », de l'autre la présence verbale du Christ, qui « s'entretenait avec eux ». Cette présence du Christ est non seulement un véritable *topos* dans la *Passio* des martyrs, comme Alexandre et Blandine, cité par Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique*, ou Perpétue et Félicité, qui meurent tout en s'entretenant avec le Christ. Ce qui se joue là, dans et par cette mort, ou cette mise à mort, ne relève donc pas d'une anticipation, mais bien d'un mouvement « qui est en train de s'accomplir présentement », pour reprendre encore une fois l'expression de Corbin. Ce que les martyrs révèlent ou montrent à la communauté, c'est qu'en mourant le Seigneur leur manifeste sa présence. C'est le franchissement

---

<sup>12</sup> *Martyre de Polycarpe*, II, 2-3. Texte grec, introduction, traduction et notes de Th. Camelot, Paris, Editions du Cerf, 1951.

des frontières, où le passage d'un temps à l'autre, d'une scène à l'autre, d'un monde à un autre monde : « et en une heure ils achetaient la vie éternelle ». Je reviendrai plus loin sur la question de l'heure (*ôras*), du jour (*èmera*) aussi, on le verra.

J'aimerais poursuivre la lecture de ce texte, en insistant sur « le mode de vision eschatologique », et sur la métaphore de l'oeil. Selon un autre *topos*, plus largement biblique cette fois, le narrateur distingue deux types d'oeil : du corps et du coeur. Avec les yeux du corps, les martyrs voulaient « échapper au feu éternel », mais avec les « yeux de leur corps ils regardaient *ta tèroumena tois upomeinasin agatha*, traduit par « les biens réservés à la patience », mais qui signifie plus précisément « les biens réservés aux choses attendues ». *Upomenô*, j'attends, je garde (*menô*) en réserve, ou pour après, pour le jour suivant, comme le *akhar* hébreu, dans le *be-akharit ha-yamim*, « qui vient après les jours ». L'eschatologie, ne l'oublions pas, c'est le temps de l'attente, entre le « pas encore et le « déjà là ». Et c'est ce que voient les martyrs, avec leurs yeux du coeur : les biens de l'attente. Et le texte précise que ces « biens », ces temps à venir, cette attente d'un autre temps, les martyrs ne l'ont pas vu d'eux-mêmes, de par leur propre pensée, attention, intention, projection, mais c'est le Seigneur en personne, ici présent, à l'heure d'une mise à mort, qui les leur a montrés (*upodeiknuto*) — « à eux qui n'étaient plus des hommes, mais déjà des anges (*alla' èdè aggeloi èsan*) ».

Encore une fois, la vision eschatologique est un mouvement d'accomplissement, qui transforme la martyr. Vivant, mais mourant, disons *survivant*, il devient ange, il s'angélise sous les yeux de la communauté fidèle et rassemblée. On pourrait dire, plus exactement, qu'il s'agit là d'un geste de fondation, qui institutionnalise l'événement d'un sacrifice. L'angélisation du martyr, tout à la fois fait venir présentement un autre temps dans le temps du monde ou de l'histoire, et rassemble à ce moment présent la communauté des fidèles pour l'instauration d'un témoignage. C'est ce que je nommerai l'institution sociale du martyr, et qui me

permettra surtout de penser son mode de vision eschatologique en termes de théologie politique. Une vision, une perception visionnaire angélisante, qui pose la question de l'heure, du jour, du temps, d'un temps déjà là mais qui reste encore et toujours à venir. Un autre passage du même texte décrit la scène d'un sacrifice (*prosforan*), d'un holocauste (*olokautoma*), citant les derniers mots de Polycarpe « lui-même », en forme de prière :

« Levant les yeux au ciel, il dit : « Seigneur, Dieu tout-puissant, Père de ton enfant bien-aimé et béni, Jésus-Christ, par qui nous avons reçu la connaissance de ton nom, Dieu des anges, des puissances, de toute la création, et de toute la race des justes qui vivent en ta présence, je te bénis pour m'avoir jugé digne de ce jour et de cette heure, de prendre part, au nombre des martyrs, au calice de ton Christ, pour la résurrection de la vie éternelle de l'âme et du corps, dans l'incorruptibilité de l'Esprit Saint. Avec eux puissé-je être admis aujourd'hui en ta présence comme un sacrifice gras et agréable, comme tu l'avais préparé et manifesté d'avance, comme tu l'as réalisé, Dieu sans mensonge et véritable »<sup>13</sup>.

Ce texte ne parle pas de vision, du moins pas explicitement, certes, mais en revanche ce texte est lui-même une vision. « Levant les yeux au ciel », à l'instant du sacrifice, Polycarpe ouvre ses yeux du coeur, s'entretient avec le Seigneur, entre en contact avec Dieu, le rend présent, vivant. Dans le texte cité plus haut, la vision du coeur portait sur les biens de l'attente, ou les temps à venir. Or, dans sa vision, Polycarpe lui aussi parle de temps. Il bénit Dieu de l'avoir « jugé digne de ce jour et de cette heure (*tès èmeras kai ôras tautès*) ». Gardons-nous bien, cependant, d'inscrire ce jour dans l'enchaînement successif des jours, des semaines, des mois, des années, comme on a pu définir le point en fonction de la ligne du temps. « Ce jour-là » n'est pas un jour comme les autres. C'est un tout autre jour, parmi les jours de la semaine. Paradoxalement, c'est un jour sans lendemain — il ne fait pas partie d'une série —, mais un jour néanmoins qui reste encore à venir — il correspond au

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, XIV, 1-2.



mouvement présent d'une attente. D'où, encore une fois, cette idée d'*eschaton*, de limite, de frontière, de seuil ou de passage, entre un temps et un autre, déjà là et toujours à venir, mais aussi et surtout de participation. On se souvient du texte de Corbin : « avoir la capacité de percevoir les *formes spirituelles*, c'est déjà appartenir à leur monde, être sorti, fût-ce momentanément du temps « opaques et dense » de ce monde-ci ».

Ce qui se joue du temps dans la vision eschatologique du martyr relève donc d'une forme déterminée d'appartenance. Et la vision de Polycarpe le confirme. Être digne de « ce jour », c'est mériter « de prendre part au nombre de tes martyrs, au calice de ton Christ, pour la résurrection de la vie éternelle de l'âme et du corps, dans l'incorruptibilité de l'Esprit Saint ». On entend bien, dans cette appartenance, raisonner un double mouvement eschatologique, à la fois théologique et politique. Mais à nouveau, tout tourne autour de la question du temps. C'est une force de condensation, qui rassemble en un même instant, une même heure, un même jour, « ce jour-là », deux points du temps hétérogènes. D'un autre côté, le calice du Christ, par métonymie sa souffrance, son sacrifice, son propre martyr, et de l'autre la résurrection de la vie éternelle. La vision eschatologique de Polycarpe produirait donc, au sein du peuple, une relation de contemporanéité entre le passé des souffrances du Christ, qui inaugure symboliquement une nouvelle ère, messianique, un nouveau temps et une nouvelle histoire, et l'avenir de la résurrection, pour le salut des âmes, donc une relation ou un lien entre un passé archaïque, originaire, fondateur, et le futur d'une vie éternelle. C'est l'effet performatif de la vision du martyr : produire un lien de communauté, qui inscrit chacun des membres dans un événement fondateur et qui situe cet événement dans une transition historique

continue<sup>14</sup>. De là, ce double horizon eschatologique de l'appartenance : théologique, d'un côté, qui lie la communauté des fidèles à son propre salut, politique, de l'autre, qui inscrit cette communauté dans sa propre histoire.

§3 - Dans cette même voie performative, on pourrait lire les différentes scènes du martyr de Rabbi Aqiva, une sorte de protomartyr judéo-rabbinique, là aussi au début du IIe siècle de notre ère, et qui marque le moment de rupture envers le judéo-christianisme. Il y va là encore d'une vision extatique, qui ouvre sur l'horizon historique et politique de la communauté. Je cite un commentaire midrashique de la Mekhilta sur l'Exode, qui se réfère donc à un des plus anciens épisodes du martyr rabbinique :

« « *Voici mon Dieu et je Le célèbre* [Ex. 15, 2] » : Rabbi Aqiva dit : Devant toutes les Nations du monde j'exalterai les beautés et la splendeur de Celui qui a parlé et le monde est venu à être ! Car, regardez, les Nations du monde ne cessent de demander à Israël : « Qu'a donc ton Bien-Aimé de plus que les autres, ô la plus belle des femmes » (Cant. 5, 9), que pour Lui tu meures, que pour Lui tu sois blessé, comme il est dit : Nous t'aimons jusqu'à la mort (*'al-mot*) « car ainsi les jeunes filles (*'almahot*) T'aiment » (Cant. 1, 3) — et il est dit : « C'est pour Toi qu'on nous massacre tous les jours » (Ps. 44, 23). Vous êtes beaux, vous êtes des héros, venez vous joindre à nous ! »<sup>15</sup>

L'expression biblique « mon Bien-Aimé est pâle et vermeil » se réfère là encore à la vision extatique d'un autre temps, d'un au-delà, réservé au martyr à l'heure du tourment, du sacrifice et de la mort. Il s'agit surtout d'une vision qui transforme et qui transporte, non seulement Aqiva le martyr, mais aussi, par métonymie, tout le peuple d'Israël, épouse de Dieu, invité à « rejoindre » le martyr, à se rassembler

---

<sup>14</sup> Cf. E. A. Castelli, *Visions and Voyeurism. Holy Women and the Politics of Sight in Early Christianity*, in *Protocol of the Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies*, New Series, vol. 2, ed. by Ch. Ocker, Berkeley, Ca, Center for Hermeneutical Studies, 1995, p. 9.

<sup>15</sup> Texte cité par D. Boyarin, *op. cit.*, p. 114.

autour de lui et à s'unir en communauté. Autrement dit — et ce fut une hypothèse de base sur l'eschatologique —, qu'il s'agisse du judéo-christianisme ou du judéo-rabbinisme, l'institution du martyr ne représente plus le refus de violer une intégrité religieuse, en reniant sa foi, en acceptant d'adorer les idoles, au risque de la mort. Bien autrement, c'est désormais la mort du martyr « elle-même », de Polycarpe ou d'Aqiva, disons sa survivance performative, qui *institue* l'ordre théologique et politique d'une communauté religieuse. C'est la vision eschatologique du martyr, à l'heure de sa mort, non seulement sa vision d'un autre temps à venir, mais surtout sa vision qui fait venir ce temps, l'accomplissant présentement, c'est ce mode d'eschatologie visionnaire, qui fonde et tout à la fois divise les formes d'appartenance, judéo-chrétienne et judéo-rabbinique. Ce que plus d'une Sourate du Coran aura nommé « les gens du Livre », les Juifs et Chrétiens, et qu'on appelle aujourd'hui les religions du Livre, serait né, ou se serait institué, selon cette hypothèse, d'une vision eschatologique du martyr. Dès lors que cette vision devient fondatrice, et l'eschatologie théologico-politique, *de facto* l'institution du martyre va produire non seulement une forme d'appartenance communautaire, comme on l'a vu, pour l'accomplissement présent des temps à venir, mais surtout deux types d'appartenance, des pratiques différentes, des rites, des cérémonies, des représentations et des croyances. À chacun son martyr, pourrait-on dire, à chaque communauté (religieuse) son mode d'appartenance à l'événement sacrificiel du martyr, donc au témoignage eschatologique d'une survivance. Seul celui qui voit, ici et maintenant, les temps à venir, peut fonder ou peut ouvrir l'horizon d'un nouveau temps, d'une nouvelle histoire, pour une autre communauté. Seul celui dont la mort accomplit présentement la venue d'un autre temps peut témoigner de l'histoire d'une communauté, ou plus encore peut inscrire cette communauté dans l'histoire d'un témoignage. Répétons-le. L'eschatologie ne relève pas d'une doctrine de la fin des temps, propre aux religions du Livre, mais il s'agit d'un mode de

vision, qui, attestant d'un autre temps, crée une rupture dans l'histoire, ou différents régimes d'historicité, qui divisent les communautés, juives et chrétiennes, les inscrivant désormais dans leur propre histoire.

Mais il faudrait alors se demander ce qu'il en est de cette vision eschatologique du martyr dans les fondations de l'islam. Comment ce mode de vision fût-il repris, recomposé, transformé, peut-être même défigurée, et là aussi selon quelles formes, quelles significations, et quelles fonctions, non seulement dans le Coran lui-même, mais surtout dans les différentes communautés religieuses, que compte l'islam jusqu'à nos jours. Comment interpréter, à la lumière de cette vision, ce qui se dit habituellement de l'eschatologie coranique, de ses moments, ses étapes, entre l'anéantissement des créatures, la résurrection des morts et le rassemblement en vue du Jugement dernier ? La question de l'Heure, là aussi est centrale : ses signes précurseurs, sa prescience divine, comme témoignage d'omniscience, d'omnipuissance et de justice. Pour ma part, j'aurais voulu, dans cette voie tracée, questionner la vision eschatologique d'Hussein le martyr, interroger ses différents commentaires, chiites principalement, bien entendu, mais sunnites également. Qu'en est-il de l'eschatologie coranique dans le martyr de Hussein, et qu'a-t-il vu des temps à venir, pour y instituer un nouveau type d'appartenance, d'une nouvelle communauté, ou de nouvelles ruptures dans l'histoire de la communauté ? Et enfin, comment l'islam, dans ses propres récits de fondation, a-t-il fait usage de son ou de ses « propres » martyrs, pour s'inscrire dans l'histoire des « gens du Livre » et tout à la fois pour s'en démarquer comme les acteurs d'une autre histoire, qui reste elle aussi encore et toujours à venir ?