

Guy G. Stroumsa

La fin du sacrifice
Les mutations religieuses de l'antiquité tardive

O. Jacob, 2005

217 pages (ISBN 2-7381-1634-5)

compte rendu par
Bruno Delorme

Un cycle de conférences données au Collège de France en 2004 est à l'origine de cet ouvrage. Il pose la question de la conversion de l'Antiquité tardive au christianisme, et tente d'apporter un éclairage nouveau en insistant sur l'importance du Judaïsme dans cette transformation. Dans un style fluide, en quatre chapitres et un appendice, l'auteur développe sa pensée qui se veut exhaustive.

Le premier chapitre analyse les nouveaux rapports qui existent dans la mentalité religieuse au sein du triangle Athènes-Rome-Jérusalem, notamment le nouveau « *souci de soi* » des juifs et des chrétiens¹. Il emprunte à Michel Foucault son titre et discute quelques-unes de ses idées. Ce qui est mis en avant, c'est la différence entre la conversion philosophique et la conversion chrétienne, entre un retournement de soi (gr. *epistrophè*) et un repentir (*metanoia*)². A ces deux modèles s'oppose le prophétisme biblique qui, à côté de la sagesse, de la foi ou de la sainteté, apporte une autre dimension : celle de l'éthique qui deviendra très vite, dans le Judaïsme, le critère de vérité par excellence³. Tous les trois ont en commun de s'opposer au pouvoir, de proposer un autre de style de vie, et d'être subversifs.

Le second chapitre s'intéresse aux liens qui se tissent entre les Livres sacrés juifs et chrétiens et l'apparition de nouveaux types de spiritualité. L'invention du codex qui va remplacer le rouleau se révèle d'une importance majeure⁴. Le christianisme va devenir la religion du « *livre de poche* »⁵. Les conséquences en sont considérables : avec la Mishna

¹ Cf., G. Stroumsa, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris. Odile Jacob, 2005, p.38.

² G. Stroumsa, *op. cit.*, p.44.

³ *Ibid.*, p.50.

⁴ p.80.

⁵ p. 84.

pour les Juifs et le Nouveau Testament pour les chrétiens, c'est toute une herméneutique inédite qui se met en place, accompagnée d'un nouveau rapport à l'écriture mais aussi à la lecture qui transforme le croyant. La lecture silencieuse suscite une forme d'intériorisation spirituelle, et de ce fait, crée une nouvelle spiritualité⁶.

Le troisième chapitre traite de la transformation des rituels sacrificiels, et de « *la fin des sacrifices* ». Infiniment plus que les courants philosophiques néo-platoniciens, et leurs principes non-violents, ou encore que les interdictions chrétiennes des sacrifices sanglants, c'est la destruction du Temple de Jérusalem en 70 de notre ère qui va provoquer ce coup d'arrêt des sacrifices. Pour l'auteur, cet événement est aussi fondateur de notre culture européenne, en ce qu'il a obligé les Juifs à recourir à d'autres modes de sacrifices non sanglants et créé le partage entre Judaïsme et Christianisme⁷. De plus, ce coup d'arrêt a permis une forme de spiritualisation de la liturgie inconnue jusqu'alors⁸. Et, parallèlement à cette spiritualisation, une démocratisation du culte juif⁹. Les pratiques vont alors s'intérioriser et quitter le champ de l'espace public qui était le leur auparavant. Le sacrifice se transforme et s'intériorise en abandonnant son caractère violent.

Le quatrième chapitre aborde la difficile question des rapports entre religion et politique, et tente d'élucider la mystérieuse apparition de l'intolérance religieuse chrétienne au IV^e siècle, en dépit du message d'amour et de salut pour tous dont le christianisme se voulait porteur.

Enfin, un appendice se penche sur le thème de la direction spirituelle, entre les écoles de philosophie grecque, ayant à leur tête des maîtres de sagesse, et les communautés monastiques chrétiennes dirigées par des directeurs spirituels ou des saints. Les modèles ne sont pas identiques, et tandis que dans les courants philosophiques, on recherche la sagesse ou la connaissance (*épistémè*), dans les autres, on est en quête d'un salut (*sôteria*)¹⁰. L'origine de la direction spirituelle serait à chercher, selon l'auteur, du côté du prophétisme biblique¹¹.

Si l'on voulait résumer la thèse de l'auteur, on pourrait dire que le moteur de l'évolution et de la transformation des mentalités dans l'Antiquité, selon lui, aurait résidé

⁶ pp. 64, 96-100.

⁷ p. 115.

⁸ p. 116.

⁹ p. 118.

¹⁰ p. 208.

¹¹ p. 194.

dans l'apparition des communautés capables de réagir rapidement à toutes les situations, et, par là même, d'avancer historiquement et d'innover religieusement. En tête de ces communautés religieuses se trouverait le Judaïsme avec ses écoles disparates et sa diaspora, véritable « levain » spirituel de l'Antiquité, auquel les chrétiens, et avec eux le monde antique, devraient presque tout¹². L'idée clef à retenir est celle de l'invention d'un processus d'intériorisation du sacrifice, apparue à la faveur, ou plutôt à la défaveur de la destruction du Temple de Jérusalem, survenue en 70 de notre ère. Parallèlement à ce processus d'intériorisation du culte, on voit apparaître l'essor des religions du livre avec le codex, un nouveau souci de soi présent dans l'ascèse et la lecture, enfin le passage de la religion civique aux religions communautaires et privées¹³. Ainsi s'expliquerait, selon G. Stroumsa, le passage du paganisme au christianisme dans l'Empire romain. La responsabilité de ces formidables innovations, avant même d'en être attribuable aux premiers chrétiens, incombe d'abord et avant tout aux Juifs, ces « *passseurs entre les cultures* » auxquels l'auteur rend hommage, qui ont été à chaque fois, selon lui, à la base de ces transformations majeures¹⁴.

Ce credo historique, pour connu et assurément respectable qu'il soit, demande tout de même, selon nous, à être vérifié. Car c'est faire peser une immense responsabilité, et porter un jugement radical sur le cours de l'Histoire, que d'attribuer d'abord à ces communautés juives, puis chrétiennes, tous les changements essentiels survenus entre le Ier et le IV^e siècle de notre ère. On a le sentiment, en lisant ces conférences, que le reste du monde antique est demeuré à la fois statique dans son histoire, et passif devant ces évolutions qu'il a intégrées presque malgré lui, tel un spectateur rarement convié aux événements dont il fut pourtant le principal intéressé. Il nous semble qu'un messianisme latent, déguisé sous les parures du progressisme spirituel et humain, parcourt en filigrane cet ouvrage. Parfois, l'auteur se permet des jugements un peu rapides qu'il remet en question un ou deux chapitres plus loin. Ainsi, dénie-t-il à la religion impériale la capacité de susciter une forme quelconque de spiritualité¹⁵, qu'il crédite plus loin d'un pouvoir spirituel d'intériorisation¹⁶. De même, le passage de la Rome païenne à la Rome chrétienne

¹² p. 186.

¹³ p. 182.

¹⁴ pp. 184-185.

¹⁵ p. 39.

¹⁶ p. 151.

ne peut, selon lui, s'expliquer comme une simple « *mutation* »¹⁷, terme qu'il évoque pourtant cent cinquante pages plus loin pour tenter d'en donner une intelligibilité sur le mode de la « *métaphore* » biologique¹⁸. Mais, ces quelques contradictions font sans doute partie du genre littéraire propre aux conférences. D'autres affirmations posent, en revanche, plus de problèmes. Ainsi celle de l'opposition tranchée entre le maître spirituel et le prêtre¹⁹. Mais où cela est-il vérifié exactement ? Les prêtres n'ont-ils pas, peu ou prou, toujours tenu un rôle essentiel dans les consciences des croyants ? Pour prendre un exemple extérieur, mais datant de la même époque, ne voyons-nous pas, en Inde, des brahmanes à la fois officier en tant que prêtres, c'est-à-dire en tant que sacrificateurs, et être aussi des guides spirituels, c'est-à-dire des mentors voire des gurus ? Nulle contradiction ne vient interdire une telle fonction. Plus proches de l'aire méditerranéenne, comme de la culture juive ou grecque, de récentes thèses admettent que les druides, chez les celtes, auraient rempli un rôle identique dès le V^e siècle avant notre ère, et, tout en présidant aux rites sacrificiels, auraient été à la fois des penseurs, des pédagogues et des guides spirituels²⁰. Autre affirmation : celle des « *âmes inquiètes* », à cette époque, dont devait s'occuper le directeur de conscience²¹. Voilà bien une étrange expression chez un auteur qui avait pourtant pris la peine de se débarrasser au début de ces conférences de la thèse d'un Dodds sur une prétendue « *angoisse* » répandue dans l'Antiquité à cette même période²² ! Expression qui impliquerait alors, et contre l'opinion même de l'auteur, qu'il aurait donc bien existé une certaine angoisse propre à cette Antiquité, ou du moins une inquiétude latente dont les directeurs de conscience avaient, en quelque sorte, la charge. De plus, si les mentalités de cette époque avaient vraiment été écrasées par une angoisse, comment ne pas songer que ces mêmes mentalités auraient pu alors naturellement susciter des attitudes nouvelles, et auraient pu d'elles-mêmes promouvoir la transformation du paysage religieux antique en exigeant des réponses et des remèdes spirituels propres à calmer celle-ci, mais sans pour autant le demander à d'autres, c'est-à-dire sans se tourner vers les mouvements philosophiques, ou les communautés judaïques et chrétiennes, surtout sans que celles-ci devinssent nécessairement le fer de lance de cette évolution ? Enfin, à plusieurs reprises l'auteur évoque la « *fin d'un sacrifice* », dans sa transformation et son

¹⁷ p. 38.

¹⁸ p. 185.

¹⁹ p. 194.

²⁰ Cf., J. L. Brunaux, *Les druides. Des philosophes chez les Barbares*, Paris, Ed. du Seuil, 2006. Surtout le ch. IX.

²¹ Guy. G. Stroumsa, *op. cit.*, p. 194.

²² *Ibid.*, p. 33.

innovation intériorisée, cependant qu'il souligne l'impossibilité d'effacer cette même idée de sacrifice qui perdurera tout au long de notre histoire²³. On peut se demander alors si la transformation spirituelle qu'il analyse tout au long de ces pages est un événement aussi réel et nouveau qu'il veut bien l'affirmer, aussi directement imputable au judaïsme et au christianisme, nonobstant le fait qu'il soit obligé, presque malgré lui, d'admettre qu'on peut aussi relever des formes d'intériorisation du culte qui ne sont ni chrétiennes ni juives²⁴. Enfin, il nous semble qu'il eût été profitable d'analyser la thèse selon laquelle la crucifixion du Christ, pour la mentalité antique, aurait été un sacrifice. Ce que l'auteur admet et affirme sans réserve aucune²⁵, ce qui peut surprendre dans un livre qui en discute toutes les caractéristiques et qui tente de nous en donner une vision débarrassée des projections trop contemporaines. Ici, c'est l'opinion chrétienne qui parle puisque c'est elle qui a prévalu au fil des siècles. Tout autre, cependant, devait être le regard des contemporains des chrétiens sur ce qu'ils devaient considérer comme une condamnation et un supplice, et non comme un rite religieux²⁶. On pourra regretter que l'auteur n'ait pas, au moins par souci de méthode, osé seulement poser le problème en ces termes²⁷.

Partant de cet état de fait, deux questions, pour nous, se posent :

- si la conversion de l'Empire romain au christianisme ne fut qu'un changement mineur, qu'un phénomène de mode, ou qu'un épiphénomène, comme le laisserait entendre cette perpétuation du sacrifice sous des formes différentes, alors pourquoi cette transformation a-t-elle eu lieu et qu'est-ce que l'Empire et l'Antiquité y ont vraiment gagné ?
- inversement, si il y a bien existé une révolution religieuse radicale à cette époque de l'Antiquité, alors en quoi celle-ci a-t-elle exactement consisté, et qu'a-t-elle apporté de nouveau qui ne soit pas redevable aux anciennes

²³ pp. 141, 144, 183.

²⁴ pp. 109-111.

²⁵ p. 142 : « *Car il s'agit bien d'un sacrifice* ».

²⁶ Il suffit de rappeler ici la formule paulinienne dans la Première épître aux Corinthiens I, 24 : « *nous prêchons un Messie crucifié, scandale pour les juifs, folie pour les païens* ». Pour un développement sur cette question, on se reportera à l'excellent article de Mme H. Fugier, « Sémantique du « sacré » en latin », *L'expression du sacré dans les grandes religions, II*, Louvain, Centre d'Histoire des Religions, 1983, p. 50 : « (...) *distinguons bien toutefois : livraison du coupable en bonnes mains, la *sacratio* n'est pas pour autant un sacrifice* ». Article très éclairant notamment sur la notion de *sacer esto*, la différence entre une condamnation et un sacrifice, entre *hostia* et *victima*...

²⁷ Autre question qu'il eût fallu débattre : celle de l'influence de la rhétorique grecque dans la transformation de ces mentalités et de la mutation de cette Antiquité, que l'auteur n'a pas pris la peine de mettre en évidence malgré la remarque sur le rôle de Libanius, maître de Jean Chrysostome, à la p. 189.

religions, ou qui ne soit pas le fait d'une évolution religieuse et historique normale²⁸ ?

Fort de ces questions, nous pouvons alors nous demander si la méthode de l'auteur est vraiment pertinente pour analyser toute la complexité d'une telle histoire. Celui-ci avoue lui-même éprouver des difficultés à détacher le religieux de son contexte sociopolitique²⁹, comme à déceler les causes exactes de ces mouvements radicaux et novateurs, qui ne furent pas seulement d'ordre politique ou historique. Nous apercevons là les limites d'un tel discours propre à l'histoire des religions. Ni Hegel, ni Michel Foucault, ni René Girard, ni Max Weber ne se révèlent des références suffisantes pour mettre correctement en lumière les différents processus à l'oeuvre dans cette Antiquité tardive, et malgré quelques belles pages (notamment sur la solution proposée pour rendre compte de l'intolérance religieuse chrétienne à partir de la collusion inattendue, au IV^e siècle, entre les communautés chrétiennes, leurs discours apocalyptiques, aussi « irresponsables » politiquement que leurs attentes eschatologiques, et le pouvoir politique impérial dont elles ont héritées³⁰, ou encore la conjonction de la religion et du concept de vérité qui renforce cette volonté d'intolérance³¹), le passage du « paganisme » au christianisme demeure encore bien mystérieux.

Enfin, si dans le cours de ces conférences, on discerne bien les figures du sage, du saint, du philosophe, du rabbin, du moine, du prophète, de l'apôtre, du gnostique, c'est, apparemment, sinon volontairement, au détriment de deux figures historiques qui n'apparaissent quasiment jamais et qui sembleraient pourtant essentielles dans ce type d'étude : d'abord celle du Christ, totalement passée sous silence, et ensuite celle de Paul, à peine mentionnée dans l'Appendice. Or, n'eût-il pas été pertinent, pour étayer le propos de ces conférences, de mentionner celles-ci notamment en ce qui concerne la question de l'intériorisation du sacrifice ? L'une, celle du Christ, parce que toute sa vie comme ses discours n'ont cessé de tourner autour de cette question, et qu'il en est devenu la figure centrale dans un culte advenu juste après sa mort, et qui perdure de nos jours ; l'autre, celle de Paul, parce qu'il n'a pas cessé tout au long de son intense apostolat d'en faire

²⁸ Ce que l'auteur semble admettre à la p. 155 : « *Mais si les faits sociaux s'intègrent toujours dans un contexte historique, ils ne sont jamais sans antécédents.* »

²⁹ p. 183.

³⁰ pp. 167-168.

³¹ p. 179. Sans doute s'agit-il aussi d'un legs de la philosophie platonicienne et de la volonté du penseur grec d'imposer en politique la Vérité philosophique comme norme absolue, idée reprise par le christianisme et sa théologie.

systématiquement l'apologie, lui qui fut le premier à déclarer aux destinataires chrétiens et juifs de ses lettres que le corps du croyant est « le Temple de l'Esprit Saint »³².

Malgré ces limites que nous signalons, ce livre reste intéressant à plus d'un titre, surtout en ce qu'il tente d'aborder frontalement un problème de cette ampleur et sous un angle inédit. On ne peut qu'en savoir gré à l'auteur qui a rempli cette tâche difficile, et à John Scheid d'avoir invité celui-ci au Collège de France.

Un livre stimulant donc, qui fait le point sur cette Antiquité tardive à partir des acquis récents, mais dont les présupposés restent fragiles et discutables.

³² Cf., 1 Corinthiens, 3, 16.