

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

156 | octobre-décembre 2000

Intellectuels en diaspora et théories nomades

L'impératif sacrificiel et ses masques

Lucien Scubla



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/69>

DOI : 10.4000/lhomme.69

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 241-246

ISBN : 2-7132-1348-7

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Lucien Scubla, « L'impératif sacrificiel et ses masques », *L'Homme* [En ligne], 156 | octobre-décembre 2000, mis en ligne le 18 mai 2007, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/69> ; DOI : 10.4000/lhomme.69

L'impératif sacrificiel et ses masques

Lucien Scubla

DÛ À UN SPÉCIALISTE de la Bible et du monde juif, *L'exécuteur sacré* est un de ces beaux livres sachant concilier le souci du détail avec celui des idées générales et donner aux rigueurs de l'investigation scientifique les agréments de l'enquête policière. Publié pour la première fois en 1982, cet ouvrage, complété depuis par d'autres travaux¹, constitue la pièce maîtresse d'une étude des sources religieuses de l'antisémitisme, qui fait ressortir l'arrière-fond sacrificiel de ce phénomène et de ses principales manifestations.

Il comprend deux parties d'importance égale, consacrées respectivement au judaïsme (chap. II à VII) et au christianisme (chap. VIII à XIII), et encadrées par une introduction et une conclusion de caractère plus théorique et de portée plus générale. La première partie s'emploie à démêler les différentes strates du texte biblique relatives aux pratiques sanglantes en les croisant avec les traditions orales du Midrach. Elle montre comment le judaïsme a peu à peu réussi à remplacer, non sans difficultés, le sacrifice humain par le sacrifice animal, puis à donner la préséance à l'observation des lois morales sur les pratiques rituelles. La seconde partie reconstitue la genèse de l'antijudaïsme comme trait constitutif du système mythico-rituel chrétien, et la dégradation de cet antijudaïsme en antisémitisme : la réhabilitation du sacrifice humain par le mythe fondateur du christianisme n'étant pas seulement une régression religieuse, mais préparant aussi la voie à l'extermination du peuple juif.

C'est la notion d'« exécuté sacré » (dont deux représentants canoniques sont Caïn chez les juifs, et Judas chez les chrétiens) qui sert de fil conducteur à l'ensemble de l'ouvrage, et dont l'analyse constitue un apport essentiel à la théorie

À propos de Hyam Maccoby, *L'exécuteur sacré. Le sacrifice humain et le legs de la culpabilité*. Traduit de l'anglais par Elsa Rooke. Paris, Les Éditions du Cerf, 1999, 255 p., bibl., index, ill. (« Passages »).

1. Hyam Maccoby, *Paul et l'invention du christianisme*, Paris, Lieu Commun, 1987 ; *Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil*, New York, The Free Press, 1992.

du sacrifice. Toute société pratiquant le sacrifice expiatoire, observe Maccoby, est écartelée entre sa volonté de mettre à mort la victime et son désir d'être déchargée de la responsabilité de cette mort (p. 164) : aussi fait-elle accomplir le meurtre jugé nécessaire au salut de la collectivité par un personnage ambivalent, mixte de criminel et de héros, l'exécuteur sacré, tenu d'endosser la part obscure du rite, et que son acte rend à la fois sacré et maudit (p. 7). Toutefois, la notion d'exécuteur sacré est plus large que celle de sacrificateur ou de bourreau ; elle englobe l'ensemble des « moyens de distanciation » permettant d'exécuter les hautes œuvres : meurtre collectif maquillé en mort accidentelle (mythe de Baldr), imputation à la victime d'un crime qu'elle aurait à expier (profanation de l'enceinte sacrée par Remus), attribution à la divinité (sacrifice d'Isaac) ou au couteau sacrificiel (rituel des Bouphonies) de la responsabilité de sa mort, etc. Pour la même raison, la notion de sacrifice ne se réduit pas non plus à la destruction délibérée d'une victime offerte à une divinité (définition qui interdirait d'entrée de jeu de comprendre le phénomène et d'en faire une théorie générale), mais s'étend à toute mort dotée d'un pouvoir salvateur ou fondateur. En effet, « il est bien rare que la communauté qui bénéficie, ou croit qu'elle bénéficie, du sacrifice humain en reconnaisse la responsabilité. [...] Mais, si la mort est perçue comme ayant sauvé la tribu, on se retrouve alors en présence d'un sacrifice humain » (pp. 130-131).

Le cas de Caïn est exemplaire. À première vue, il s'agit d'un être violent et impulsif, tuant son frère dans un accès de jalousie, et voué pour ce méfait à la malédiction divine. Mais le contexte religieux de sa querelle avec Abel (dont Dieu accepte le sacrifice animal, alors qu'il refuse ses offrandes végétales non sanglantes) suggère une autre explication de son geste, confirmée par le fait que sa vie est protégée par Dieu, et que ses descendants fondent des cités et sont des héros civilisateurs (ils sont à l'origine de l'élevage, de la musique et de la métallurgie). Comme Romulus, Caïn n'a pas commis un meurtre mais accompli un sacrifice. Si, dans son état de rédaction définitif, la Bible le présente comme un criminel, c'est parce que, depuis la réforme de Josias, le peuple juif a définitivement répudié le sacrifice humain. Toute la première partie du livre repose sur cette idée : si fréquents qu'aient pu être dans le passé les sacrifices humains – et Maccoby en donne de nombreuses preuves –, à partir de Jérémie tous les prophètes dénoncent une telle pratique comme abominable et finissent par dévaloriser le sacrifice animal lui-même au profit des prescriptions morales de la Torah. C'est plus particulièrement le cas du mouvement pharisien qui, selon lui, fut relativement tôt le courant dominant du judaïsme. À l'en croire, les immolations pratiquées dans le Temple étaient devenues résiduelles à l'époque de Jésus, et la destruction de l'édifice par les Romains n'aurait fait que retirer ses derniers oripeaux sacrificiels à la religion juive.

En revanche, loin d'être en continuité avec le judaïsme, le christianisme réinvente une nouvelle légitimité pour le sacrifice humain. Non pas à l'initiative de Jésus lui-même, mais de Paul et des évangélistes qui ont transformé une condamnation politique en martyr religieux, un épisode de la résistance à l'occupation

romaine en événement de portée cosmique, apportant le salut à tous les hommes suivant un modèle emprunté aux religions hellénistiques, alors que le service rituel du Temple assurait seulement la prospérité matérielle et morale du peuple juif.

Mais l'interprétation sacrificielle de la mort violente de Jésus exige des chrétiens de consentir à ce crime salvateur, et même de s'en réjouir. Elle entraîne un sentiment de culpabilité que les fidèles vont s'efforcer de conjurer en chargeant un exécuteur sacré de la part négative de la mort du Sauveur. C'est la fonction du personnage mythique de Judas, accusé de trahison, dans le Nouveau Testament, puis du peuple juif tout entier, accusé de déicide, dans l'histoire des sociétés chrétiennes. « Plus l'agent est exécré, plus le vrai croyant, dont l'âme bénéficie du sacrifice, peut rejeter la pensée que lui et la communauté tout entière sont responsables de la mort de la victime » (p. 165). Et une telle exécration est d'autant plus nécessaire au chrétien qu'il ne dispose pas d'autre exutoire. Alors que la religion juive, comme l'indique l'épisode du sacrifice d'Isaac, n'hésite pas à imputer à Dieu lui-même la responsabilité de la violence sacrificielle, la religion chrétienne, en attribuant à Dieu une bonté sans mélange, en est réduite à sataniser l'exécuteur de Jésus² (p. 103).

L'antijudaïsme est ainsi une composante intrinsèque de la structure sacrificielle du christianisme, comme l'attestent notamment les représentations médiévales de la Passion suivies d'une persécution rituelle des Juifs³, ou le thème légendaire du Juif errant. Cet antijudaïsme reconnaissait toutefois au peuple juif une place nécessaire dans la cité comme dans l'économie du salut, malgré les accusations de meurtre rituel et autres calomnies répandues par le bas clergé, mais combattues par de nombreux papes et empereurs (pp. 196-197). C'est le déclin des Églises et des pratiques chrétiennes – Maccoby le note incidemment (p. 219), mais n'y insiste peut-être pas assez⁴ – qui a rendu possible, dans les pays façonnés par la mythologie du christianisme, la mutation de cet antijudaïsme intégrateur en antisémitisme exterminateur⁵, pouvant aller jusqu'à transformer le peuple juif, jusque-là inclus dans le système religieux chrétien, en victime à exclure pour fonder un nouvel empire païen.

En dégageant les racines sacrificielles du phénomène antisémite, Maccoby ne renouvelle pas seulement l'approche d'un sujet largement traité depuis 1945. Il

2. Sur toutes les implications sacrificielles de cette opposition entre le « Dieu de la violence » du judaïsme et « le Dieu d'amour » du christianisme, voir les profondes analyses d'Henri Atlan dans « Violence fondatrice et référent divin », in Paul Dumouchel, ed., *Violence et vérité*, Paris, Grasset, 1985 : 434-455.

3. Voir à ce propos les travaux de David Nirenberg (« Les juifs, la violence et le sacré », *Annales HSS*, janv.-fév. 1995, I : 109-131 ; *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1996), qui nuancent et discutent l'idée trop sommaire d'une mentalité collective persécutrice qui se mettrait en place au Moyen Âge et aurait pour horizon dernier l'holocauste nazi.

4. Voir Emmanuel Todd, *L'invention de l'Europe*, 2^e éd., Paris, Le Seuil, 1996 (« Points ») : 323-337, où l'auteur montre que « l'effondrement de la foi chrétienne est nécessaire à la diffusion de l'idéologie antisémite moderne » (p. 323).

5. Cette distinction entre antijudaïsme et antisémitisme, que nous empruntons à Alain Besançon, n'est pas expressément présente chez Maccoby, mais elle nous paraît utile pour préciser sa pensée (voire pour la nuancer, mais sans l'altérer).

jette aussi une lumière crue sur la place occupée par le sacrifice humain dans les civilisations dont le monde occidental a hérité, et pose en même temps les jalons d'une théorie plus générale, centrée sur l'ambivalence du rite et de ses exécutants. Même si l'on peut en discuter les détails, son livre est une grande leçon d'explication de textes, qui sait mettre à profit les principes et les techniques de la méthode structurale pour dégager le contenu violent des mythes et des rites, trop souvent refoulé par la théorie lévi-straussienne de la mythologie. À grand renfort de données bibliques et d'éléments additionnels empruntés aux mondes gréco-romain ou celtique, il montre que dans les sociétés ayant recours au sacrifice humain ou à ses avatars, les transformations mythiques ne sont pas un jeu de l'esprit visant à résoudre des énigmes intellectuelles, mais un « mécanisme de défense » contre le sentiment de culpabilité engendré par le caractère violent du rite (p. 105). Clarifiant la définition lévi-straussienne du mythe comme constitué par l'ensemble de ses variantes, il suggère que ces dernières ne sont pas un ornement gratuit, mais correspondent aux différents moyens disponibles pour dissimuler (par toutes sortes d'inversions et de permutations) les aspects déplaisants du sacrifice et conserver ceux qui passent pour bénéfiques (pp. 228-233), autrement dit pour surmonter la contradiction entre « le désir de la communauté d'être sauvée et son désir d'effacer les moyens par lesquels le salut est atteint » (p. 228)⁶.

Toutefois, si Maccoby analyse finement les multiples déguisements que le sacrifice peut revêtir, et contribue ainsi à expliquer sa stabilité, il ne donne pas la raison d'être de l'impératif sacrificiel lui-même, dont la puissance reste une énigme. Si la mort de la victime engendre un sentiment irrépressible de culpabilité, d'où peuvent bien venir l'extension et la persistance de l'exigence sacrificielle ? D'où vient qu'elle passe pour dominer ceux qui croient pouvoir s'en affranchir, comme le laisse entendre le mythe de Caïn, où, pour avoir voulu échapper à la loi du sacrifice sanglant, un homme finit par immoler son semblable ? D'où vient encore que certaines sociétés tentent d'humaniser la victime animale (l'ours des Aïnous, par exemple, élevé au sein par une femme) avant de la tuer ? Certainement pas pour accroître le sentiment de culpabilité des sacrificateurs. Tout cela suggère que certaines dimensions essentielles du rite échappent probablement à Maccoby. Ses remarques cursives sur les formes archaïques du sacrifice dans les sociétés matriarcales et leurs transformations supposées au sein des sociétés patriarcales (pp. 90, 100, 118-121, 236) sont fort incertaines et n'apportent aucune clarté supplémentaire, bien au contraire. Aussi n'est-on pas surpris de voir certains auteurs, qui reprennent à leur compte ses analyses, les compléter en les associant à d'autres travaux qui proposent à cet égard des hypothèses plus plausibles⁷.

Si l'impératif sacrificiel est aussi puissant que l'atteste son ouvrage, les hommes peuvent-ils sortir de l'économie sacrificielle ? D'après Maccoby, la reli-

6. Une thèse analogue a été soutenue par Nancy Felson Rubin et Harriett M. Deal dans un article consacré à la « formule canonique du mythe » : « Many meanings, one formula, and the myth of the Aloades », *Semiotica*, 1980, 29 (1-2) : 39-52.

7. Voir Patrick Tierney, *L'Autel le plus haut. Le sacrifice humain de l'Antiquité à nos jours*. Traduit de l'américain par Bernard Seytre. Paris, Robert Laffont, 1991 : 20, 26-27, 417-421 ; Mark Anspach, « Qui a tué le Seigneur ? », in Catherine Soullard, ed., *Judas*, Paris, Autrement, 1999 : 125-155.

gion juive montrait que la chose est possible, et ceux qui doutent encore de cette possibilité seraient sous l'ascendant du mythe (chrétien) du péché originel⁸. Mais l'auteur – et c'est à notre avis la principale faiblesse de son travail – allège la composante sacrificielle du judaïsme, alors qu'il aggrave celle du christianisme. Il passe très rapidement sur le mythe du Déluge, qui constitue pourtant un sacrifice humain gigantesque, et minimise l'importance des rites juifs les plus traditionnels : le sacrifice des animaux, interrompu, mais non aboli, par la destruction du Temple, et surtout la circoncision, qui a survécu à cette destruction et dont lui-même montre admirablement qu'il s'agit d'un avatar sanglant du sacrifice humain (pp. 114-115). S'agissant du christianisme, au contraire, il ne remarque pas assez que si cette religion représente bien un retour au sacrifice humain dans son mythe fondateur, dans sa pratique elle remplace le sacrifice animal par un sacrifice végétal de pain et de vin, portant seulement la trace du travail des hommes.

Son analyse du mythe de Caïn et Abel, qui met en présence les trois types de sacrifice (humain, animal, végétal), conduirait plutôt à soutenir que le judaïsme adopte une voie moyenne et équilibrée, alors que le christianisme, en se dotant d'un rituel de plus en plus angélique (messe catholique, cène protestante), prend le risque d'amener ses adeptes à se comporter comme Caïn : ce qui s'accorderait d'ailleurs avec la genèse qu'il propose de l'antisémitisme. Autrement dit, et puisqu'il reconnaît au rite une antériorité logique sur le mythe (p. 9), Maccoby devrait arguer que la supériorité du judaïsme sur le christianisme ne vient pas de ce que celui-là serait moins sacrificiel que celui-ci, mais, au contraire, de ce que le premier conserve dans son rituel une dimension sacrificielle que le second tend à évacuer sur le plan du mythe. Plus généralement, ses analyses suggèrent qu'il y a plusieurs façons de satisfaire l'impératif sacrificiel, mais aucune de s'y soustraire entièrement. La question restera toutefois ouverte tant qu'on n'aura pas déterminé les raisons de cet impératif. En ce sens, le livre de Maccoby est une nouvelle invitation à reprendre, cent ans après leur célèbre essai, les efforts de Hubert et de Mauss pour élucider « la nature et la fonction du sacrifice ».

MOTS CLÉS/KEYWORDS : antisémitisme / *anti-semitism* – Bible / *Bible* – judaïsme / *Judaism* – christianisme / *Christianity* – sacrifice humain / *human sacrifice*.

8. Cf. ses propos rapportés par Tierney, *op. cit.* : 421.