

Une lecture ethnologique de la Passion du Christ est-elle possible ?

Bernard Champion

► **To cite this version:**

Bernard Champion. Une lecture ethnologique de la Passion du Christ est-elle possible ?. Travaux documents, Université de La Réunion, Faculté des lettres et des sciences humaines, 2010, Journées de l'Antiquité 2009-2010, pp.109-128. hal-01873421

HAL Id: hal-01873421

<http://hal.univ-reunion.fr/hal-01873421>

Submitted on 13 Sep 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Une lecture ethnologique de la Passion du Christ est-elle possible ?

BERNARD CHAMPION
DÉPARTEMENT D'ETHNOLOGIE
UNIVERSITÉ DE LA REUNION

INTRODUCTION

Le premier titre de cette communication était : « La publication des *Actes de Saint Dasius* par Franz Cumont en 1897 ». Ce titre n'étant pas très explicite, le sous-titre est devenu le titre, soit : « Une lecture ethnologique de la Passion du Christ est-elle possible ? ». En réalité, je souhaite faire état des discussions que la publication du texte en cause a suscitées. Ce texte rapporte le martyre d'un légionnaire romain dans une garnison établie en Mésie, sur le Danube. Ce sont les circonstances de ce martyre, la célébration des Saturnales par la garnison, qui ont motivé les interprétations que je vais présenter, fondées sur l'hypothèse d'un rapprochement entre la Passion du Christ et le traitement dont faisait l'objet le « roi » des Saturnales ou le personnage (ou la représentation) qui, dans la fête juive des Sacées (Purim), tenait le rôle d'Aman et qui était rituellement exécuté.

Je rappelle – et je préciserai – que les Saturnales et les Sacées étaient des fêtes de renouvellement du monde ou de passage de l'année et qu'elles comportaient, comme les Thargélie grecques, un rite de « bouc émissaire » : on faisait porter à un individu – généralement un infirme, un condamné ou un « rebut » de la société – toutes les fautes de la communauté et on l'expulsait ou on le mettait à mort. Il était ainsi supposé emporter le mal avec lui : un nouveau monde, ou une nouvelle année, pouvait commencer. Pendant cette période rituelle (et festive) où le chaos est programmé pour refaire l'ordre, tout était inversé. Ainsi, pendant les Saturnales romaines (c'est sans doute le trait le plus connu), les esclaves devenaient les maîtres et sur ce chaos régnait un roi parodique qui incarnait Saturne. C'est évidemment le déguisement dont les soldats affublent le Christ, le revêtant de pourpre, lui mettant une couronne, lui conférant le titre de « Roi des Juifs » (appellation que Pilate fera inscrire sur la croix) qui constitue le point de départ du comparatisme théologique que je vais présenter.

Si les chrétiens se représentent la Passion comme un commencement absolu – un événement fondateur ne peut, en effet, être une imitation – on constate que les premiers Pères de l'Église étaient moins « fondamentalistes ». Engagés dans une entreprise d'apologétique et de réfutation des premières hérésies et œuvrant à définir le dogme de la nouvelle religion, ils exposent la croyance chrétienne par comparaison avec les croyances et les rites de leur temps. On peut donc les considérer, toutes choses égales d'ailleurs, comme les précurseurs de ce comparatisme en anthropologie des religions auquel je vais souscrire ici. Les discussions suscitées par la traduction du texte que je vais présenter renouent, en quelque sorte, au-delà des siècles, avec ce comparatisme originel. La question qui constitue le titre de cette communication : « Une lecture ethnologique de la Passion est-elle possible ? » pourrait donc d'emblée recevoir une réponse positive.

Le texte en cause, dont on ne connaît qu'une seule copie (c'est le *Parisinus* grec 1539 du XI^e siècle, conservé à la Bibliothèque Nationale), est la traduction grecque d'un récit écrit en latin et resté inconnu. Il rapporte le martyre d'un légionnaire romain, Saint Dasius, en 303, dans une garnison établie sur le Danube, aux confins de l'empire. Cette relation hagiographique – la part faite à l'hagiographie – est instructive à plus d'un titre. L'idée est ici de mobiliser de conserve la philologie et l'histoire des religions dans une approche générique des rites de réfection ou de recreation du monde. Cette approche, permettant de la restituer dans son environnement de croyances, rend la Passion du Christ à la fois moins singulière et en même temps d'autant plus singulière : si l'on considère la postérité de cette interprétation d'un scénario « banal ».

Je ne m'intéresserai ici qu'au caractère rituel – routinier et non exceptionnel – de la Passion. Et non à l'énigme, que j'évoquerai en conclusion, que constitue le fait que la mise à mort d'un prophète-thaumaturge, en Palestine occupée, selon un scénario de réfection du monde supposé enclencher la nouvelle année – un scénario banal – enclenche... non pas simplement une nouvelle année, mais une nouvelle ère.

Je rappellerai aussi – puisque nous sommes entre nous – que notre Saint-Expédit local, soldat arménien engagé dans la Fulminante et dont les expédientes fulminations (– *Cras! Cras!* non : – *Hodie! Hodie!*, réplique le saint aux atermolements du corbeau procastinateur qu'il foule aux pieds) nous sont toujours de bon secours, a lui aussi été martyrisé en 303, dans la vague de persécution engagée par Dioclétien.

TERTULLIEN

Un exemple de ce comparatisme à porter au crédit des premiers Pères de l'Église – confortant, certes, le nouveau par l'ancien – est dû à Tertullien. Dans son *Adversus Iudaeos*, Tertullien (c.155 - c. 235), compare le sort terrestre du Christ à celui du bouc émissaire du *Lévitique*, « couvert d'ignominies » et chassé au désert :

« Parlerai-je des deux boucs offerts par la loi mosaïque dans le jeûne public ? Ne représentent-ils pas aussi le double aspect du Christ ? [...] L'un des deux boucs, environné d'écarlate, chargé de malédictions, couvert d'ignominies, insulté, frappé, maltraité par tout le peuple, était chassé hors de la ville et envoyé à la mort, portant ainsi les caractères manifestes de la passion de notre Seigneur, qui, après avoir été revêtu d'écarlate, après avoir subi les opprobres et les malédictions de tous, fut crucifié hors de la ville. [...] Le second, au contraire, éclatant de lumière et digne d'un Dieu [...] » (*Adversus Iudaeos*, XIV).

Ce thème de l'avisement et de l'humiliation du Christ (« Pour moi [dit le Christ sous la plume de Tertullien], je suis un ver de terre et non pas un homme. Je suis le rebut des mortels et le jouet de la populace », *Adversus Iudaeos*, XIV) est, de fait, un *topos* de la prédication et de la théologie chrétienne (e. g. Bossuet : « Jésus-Christ est livré à ses ennemis et se laisse écraser ». « Comme un ver de terre... » *1^{er} sermon pour le dimanche de la Quinquagésime*). Ce *topos* n'est pas sans équivalent.

Une lecture anthropologique des passages des Évangiles décrivant la passion du Christ engage un rapprochement avec les rituels d'exclusion et de mise à mort révélés par l'histoire universelle. Chercher à définir ce qui spécifie la Passion requiert, au préalable, l'examen de ce qu'elle peut avoir de commun avec ces rituels. Le passage de Tertullien cité rappelle, s'il est besoin, que les contemporains du Christ ont compris ce supplice avec les outils intellectuels (émotionnels et conceptuels) de l'époque. Et il y a tout lieu de penser, en effet, que cette mise en scène et cette mise à mort, loin d'avoir constitué une innovation, ont emprunté aux rituels du temps.

Le comparatisme théologique des Pères de l'Église trouve donc – sous d'autres attendus et en d'autres siècles – une suite en histoire des religions avec la publication par Franz Cumont, en 1897, des *Actes du martyre de saint Dasius*, un légionnaire romain mis à mort en 303, au cours de la célébration des Saturnales, dans une garnison établie sur le Danube, en Mésie. Dans un article de 1898, le philologue allemand P. Wendland, commentant ces *Actes* et les commentaires que cette publication a suscité parmi les spécialistes considère que le scénario de la

passion de Jésus est inspiré par le rituel d'intronisation et par la mise à mort du roi des Saturnales (« Jesus als Saturnalien-König », *Hermes*, XXXIII, 1898, p. 175-179). Le costume royal et la couronne dont les soldats affublent le « roi des Juifs » s'expliqueraient par ce modèle. Cette interprétation sera discutée par les historiens de la période et notamment par James Frazer dans une note de la deuxième édition du *Rameau d'Or*, en 1900. J'y reviendrai.

LES ACTES DE SAINT DASIUS

De l'avis de l'éditeur de ce manuscrit, traduction grecque d'un texte latin (traduction française en annexe), il est difficile d'y faire le départ entre histoire et hagiographie : « ... de marquer exactement à quoi se réduit le noyau historique et où commence l'amplification » (p. 9). Selon Macrobe, les Saturnales ont toujours été un temps de *nefas* pour les troupes (Macrobe, I, 10, 1) et, de fait, ce texte permet d'abord de confirmer qu'on célébrait cette fête dans les garnisons. Ainsi, les soldats de la citadelle de Durostorum avaient-ils coutume, lors des fêtes de Kronos qu'ils célébraient chaque année, de tirer au sort un roi.

« Revêtu des insignes de sa dignité, celui-ci sortait à la tête d'un nombreux cortège, et se livrait dans la ville à toute espèce d'excès et de débauches. La licence permise à cette occasion passait pour un "don" spécial de Saturne, dont ce roi éphémère était l'image terrestre » (Cumont, p. 5).

De fait, aussi, l'année 303 est l'année de la première grande persécution des Chrétiens, sous Dioclétien.

« Il semble [d'ailleurs], commente Cumont, que ce rédacteur grec n'ait compris qu'imparfaitement l'original qu'il prétendait reproduire [...] Ainsi lorsqu'il affirme que les Saturnales se prolongeaient pendant trente jours à Durostorum [...] ou bien encore lorsqu'il raconte que ce malheureux roi finissait par être sacrifié à Saturne ; il faut simplement entendre qu'il offrait un sacrifice à ce dieu [...] ».

En 303, donc, le sort désigne le soldat Dasius roi des Saturnales. Chrétien, celui-ci se refuse à tenir ce rôle impie et proclame sa foi. Il est amené devant le légat Bassus, qui cherche à le faire abjurer et qui lui demande de sacrifier aux images de l'empereur, chef des armées. « Le légat, écrit Cumont, voyant le peu de succès de ses objurgations, se décide à appliquer la loi et condamne l'accusé à être décapité. Avant sa mort, on s'efforce encore en vain de lui faire encenser les idoles » (p. 7).

« En résumé, conclut Cumont, quoique la Passion conservée dans le vieux manuscrit de Paris soit une traduction infidèle d'un original latin, on peut admettre, nous semble-t-il, que le légionnaire romain Dasius ayant refusé de présider aux fêtes de Saturne, fut condamné comme chrétien et décapité à Axiopolis, le 20 novembre 203 [...] attest[ant] pour la Mésie l'extension de la persécution de Dioclétien jusqu'aux frontières de l'empire, tout le long de la ligne du Danube » (p. 10).

La réalité historique du martyr de Dasius est confirmée par la découverte, publiée en 1908 par Franz Cumont, d'un sarcophage dans la cathédrale d'Ancône (il y aurait été transféré lors des invasions barbares) dont l'épithaphe fait mention du nom du saint et de la ville de Durostorum (F. Cumont, « Le tombeau de saint Dasius de Durostorum », *Analecta Bollandiana*, XXVII, 1908, p. 259 s.). Mais la réalité du martyr de Dasius n'authentifie pas les circonstances de sa mise à mort.

SATURNALES ET SACEES

Dans son acception courante, le phénomène de « bouc émissaire » qualifie des manifestations collectives de stigmatisation qui consistent à faire porter à l'étranger ou à l'homme différent la responsabilité du malheur et à le chasser de la communauté. La perception et la signification de la différence constituant l'amorce de ce processus d'exclusion.

Un modèle animal de l'exclusion :

« Un jour, il prit au piège un gros corbeau, barbouilla ses ailes de rouge, sa gorge de bleu et sa queue de vert. Quand il vit une bande de corbeaux survoler notre cabane, il lâcha son souffre-douleur. À peine eut-il rejoint ses congénères qu'une lutte à mort s'engagea. De tous côtés on s'acharna sur l'imposteur [...] Les corbeaux prenaient de la hauteur, et soudain nous vîmes leur victime tomber en vrille dans les labours [...] Ses frères lui avaient crevé les yeux et du sang ruisselait sur son plumage. Après un dernier effort pour s'arracher à la terre gluante, ses forces l'abandonnèrent », Jerzy Kosinski, *The Painted Bird (L'Oiseau bariolé)*, 1965.

Ce « meurtre rituel » conspécifique, réactif et « sauvage » décrit par Kosinski met en évidence, par contraste, le caractère intentionnel et maîtrisé du rituel religieux. Dans les sociétés animales, la cohésion repose sur des dispositifs de reconnaissance sensoriels (visuels, phéromonaux, auditifs) qui soutiennent le processus de spéciation. Il y a bien perception du même quand la proxémie exclut « l'imposteur ». L'imitation génère la société. La continuité d'une espèce est ainsi assurée par des mécanismes internes et externes de conformité (la variabilité

résultant de la recombinaison génétique est plus grande quand la pression sélective diminue ; la prédation, par exemple, concourt à « homologuer » la conformité de l'espèce en éliminant les déviants). Dans le monde animal, la perception de la régularité est dans l'instant. L'homme, lui – tout en restant sujet aux emportements collectifs spontanés, particulièrement en situation de crise – a conscience du temps. Il voit dans l'exception ou l'irrégularité non seulement une menace immédiate, mais un empêchement au retour, un dérèglement systémique. Ainsi, programmant le futur, instrumentalise-t-il la différence visible, l'entropie produite par la routine du même pour refaire l'ordre et régénérer l'identité. En mobilisant les mêmes contre l'autre, le désordre crée l'ordre par sa valeur d'injonction au chaos. Il rassemble et resserre les membres conformes dans une action réactive commune. Comme il est différent, nous sommes mêmes, nous sommes un, nous sommes unis. La refondation s'autorise d'un réel sans dystrophie qui conforte l'identité générique.

Les Saturnales duraient sept jours, comme le rappelle Lucien (*Saturnales*, 2) :

« Ma puissance [c'est Saturne qui parle] se borne à sept jours : ce temps écoulé, je redeviens simple particulier, comme qui dirait un homme du peuple. Mais, durant cette semaine, il ne m'est permis de m'occuper d'aucune affaire soit publique, soit privée. Boire, m'enivrer, crier, plaisanter, jouer aux dés, choisir les rois du festin, régaler les esclaves, chanter nu, applaudir en chancelant, être parfois jeté dans l'eau froide la tête la première, avoir la figure barbouillée de suie, voilà ce qu'il m'est permis de faire ».

Les Saturnales célébraient le solstice d'hiver et le passage de l'année. Elles présentent les caractéristiques des rites de renouveau ou de recreation du monde, quand on met en scène le chaos pour réamorcer l'ordre. C'est l'inversion caractéristique des carnivals, sens dessus-dessous – qui donnera des manifestations comme la Fête des fous de la chrétienté. Le temps de Saturne célébrait une époque mythique, avant l'invention de l'agriculture, quand les récoltes croissaient sans la main de l'homme. Le mot « *sata* », semences, est donné pour une étymologie de « Saturne », dieu des germinations (« Tout poussait alors sans soins et sans culture : point d'épis, mais le pain tout préparé et les viandes tout apprêtées », Lucien, *Saturnales*, 7). Le rite révèle que la production humaine, la fécondité réglée, requiert une profusion naturelle, un flux, un débordement que la loi va canaliser.

Ce passage de l'année écoulée à l'année nouvelle, de la mort de la nature à sa résurrection – Janus, janvier, regarde vers l'avant et regarde vers l'arrière –

constitue un temps particulièrement critique puisque rien n'assure que la vie va renaître. Ce passage est marqué dans plusieurs traditions par des jours intermédiaires qui peuvent représenter la différence existant entre l'année lunaire et l'année solaire ou les jours épagomènes (lorsque ces jours sont au nombre de douze, on les considère parfois comme une préfiguration des mois à venir. Ces « jours étroits » sont, à Rome, sous la protection tutélaire d'Angerona, divinité des passages et des étranglements (*Angerona* : étymologiquement : angoisse, sphinge, sphincter...). Pendant cette période sans loi, dévolue à la régénération de la nature, les déguisements opèrent la confusion des ordres, des genres et des espèces (travestissements animaux). Et les esclaves deviennent les maîtres...

Avec le tirage au sort du roi du festin évoqué par Lucien (dont la « galette des rois », avec sa fève, est un avatar), un autre mode d'élection, cohérent avec le sens profond du rite, peut avoir cours : on tire de prison un condamné qui, après avoir été fait roi, sera sacrifié à Saturne, ou bien l'on choisit un individu disgracié, un infirme (« l'homme le plus laid de la cité », cf. les Thargélie) qui incarne et qui emporte les flétrissures et les fautes de la vieille année. C'est le scénario du bouc émissaire visé par Tertullien. Le rebut signifie le chaos, il permet aussi de théâtraliser l'appel à l'ordre.

Commentant les *Actes* dans l'année de leur publication, L. Parmentier convoque un certain nombre d'auteurs anciens (Dion Chrysostome, Athénée, Bérosee, Strabon, Porphyre) pour établir la réalité d'une fête annuelle, les Sacées, commune aux peuples moyen-orientaux et aux régions soumises à l'influence asiatique (notamment par l'intermédiaire de l'armée romaine où les auxiliaires orientaux étaient nombreux), fête qui se serait amalgamée aux Saturnales et dont « l'épilogue caractéristique, conservé plus ou moins longtemps et fidèlement selon les pays, était l'immolation à la divinité d'un homme à qui l'on avait fait d'abord jouer le rôle de roi des orgies » (« Le roi des Saturnales », *Revue de Philologie*, juillet 1897, XXI – 11, p. 147). Discutant l'hypothèse de Cumont, qui considère que le rôle du roi des Saturnales se serait limité à sacrifier une victime au dieu, sacrifice que Dasius aurait refusé d'accomplir, Parmentier suggère que la licence autorisée par la persécution des chrétiens aurait avivé la mémoire et réhabilité un rite ancien, incluant un sacrifice humain. Il convoque à ce titre un texte de Dion Chrysostome rapportant l'entrevue entre Alexandre et Diogène le Cynique (*Or.* IV, 66) qui fait mention d'un tel rite dans la célébration des Sacées.

« Que ne jettes-tu les ornements que tu portes, dit Diogène, pour prendre le manteau du pauvre et rendre hommage à ceux qui valent mieux que toi, au lieu de te promener avec un diadème ridicule. Bientôt peut-être il va te pousser une crête et une tiare, comme aux coqs ! Ne connais-tu pas la fête des Saces que célèbrent ces Perses que tu vas maintenant combattre ?

– Quelle fête demanda-t-il vivement ; car il voulait savoir tout ce qui concernait les Perses. – Ils prennent, dit-il, un des prisonniers condamnés à mort et ils le font asseoir sur le trône du roi, ils l'affublent du costume royal, le laissent commander, boire, s'amuser ; prendre les maîtresses du roi pendant tous les jours de la fête ; personne ne l'empêche de faire absolument toutes ses fantaisies. Mais à la fin ils le déshabillent, le battent de verges, et le pendent » (*Id.*, p. 144-45).

Notice « Sacées » de la première édition de l'Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers de Diderot et d'Alembert :

« SACÉES, s. f. pl. (Hist. anc.) en grec SAKAIA ; fêtes qu'on célébroit autrefois à Babylone en l'honneur de la déesse Anàitis. Elles étoient dans l'Orient ce qu'étoient à Rome les saturnales, une fête instituée en faveur des esclaves ; elle duroit cinq jours pendant lesquels, dit Athénée, les esclaves commandoient à leurs maîtres ; & l'un d'entre eux revêtu d'une robe royale qu'on appelloit zogane, agissoit comme s'il eût été le maître de la maison. Une des cérémonies de cette fête étoit de choisir un prisonnier condamné à mort, & de lui permettre de prendre tous les plaisirs qu'il pouvoit souhaiter avant que d'être conduit au supplice ».

Cumont rappelle, commentant à son tour les remarques de Parmentier dans la même revue, « qu'aux derniers temps du paganisme il se livrait au Forum lors des Saturnales un combat de gladiateurs et que [...] le sang du champion vaincu coulait, à travers des dalles percées de trous, sur un personnage placé au-dessous, dans une fosse et censé représenter Saturne » (p. 151, cit. de Saint Cyrille, *Contra Julianum*, IV).

« Sous prétexte de Saturnales, des auxiliaires orientaux se seraient-ils amusés, dans un campement de la Mésie, à faire jouer par dérision le rôle de victime couronnée à un de leurs compagnons d'armes chrétiens ? Une telle comédie sanglante n'est pas impossible au milieu d'une fête soldatesque, à une époque où la licence de la persécution devait déchaîner les plus cruels instincts », conclut Parmentier (p. 148).

Il y a certainement lieu de distinguer les Saturnales civiles, domestiques, telles qu'évoquées par Lucien, des Saturnales célébrées dans les garnisons et visées par l'évêque Astérius aux environs de l'an 400 pour leur parade et leur débauche (cf. cit. de Cumont). Cette fusion ou confusion de deux carnivals (Saturnales et Sacées) en un seul montre, quoi qu'il en soit, leur signification commune de rites de renaissance et de récréation du monde.

La lecture des *Actes* suggère donc une autre interprétation de la Passion du Christ. Si Dasius a été mis à mort en tant que roi des Saturnales, ne faut-il pas

comprendre de même le traitement avilissant, la dérision et la crucifixion que les soldats font subir à Jésus ? Cette histoire familière et fondatrice, qui nous paraît d'une originalité absolue, pourrait ainsi se comprendre selon la routine cyclique d'un rite d'exclusion et de purification.

C'est donc ce à quoi s'emploie P. Wendland en ajoutant au dossier constitué par Cumont et Parmentier un passage de Philon qui vivait à Alexandrie au temps du Christ et qui raconte la manière dont les alexandrins ont tourné en dérision Agrippa, petit-fils d'Hérode, roi de Judée, de passage dans la ville de retour de Rome où Caligula venait de le faire roi de Judée. Wendland compare cette relation avec la mise en scène du couronnement du Christ (Marc, 15, 16-20 ; Matthieu, 27, 26-31). Voici la substance du récit de Philon :

« Ils se saisirent d'un simple d'esprit nommé Carabbas, qui errait dans les rues complètement nu et qui était la risée des gamins et des passants, ils l'installèrent bien en vue sur une place publique, lui enfoncèrent une couronne de papyrus sur la tête en guise de diadème, l'enveloppèrent d'une natte en guise de manteau royal et lui mirent dans la main un roseau ramassé sur le chemin en guise de sceptre, faisant de lui, comme au théâtre, le dépositaire des insignes de l'autorité royale ; une garde de jeunes hommes armés de gourdins, à l'imitation des gardes du roi, se forma autour de lui ; on vint lui rendre hommage, d'autres faisaient mine de plaider leur cause auprès de lui ou venaient prendre avis sur les affaires de l'État. Alors, de la multitude qui s'était assemblée jaillit un cri puissant : Maris ! Maris ! Car c'est le nom par lequel on nomme les rois en Syrie et la foule savait qu'Agrippa était syrien de naissance et souverain de ce pays » (Philon, *Adversus Flaccum*, VI, 36 à 39).

LA LECTURE DE JAMES FRAZER

Dans une note de la deuxième édition du *Rameau d'or* (1900), Frazer discute cette hypothèse.

« Un savant allemand éminent, écrit-il, a récemment appelé l'attention sur la remarquable ressemblance que présentent le traitement infligé au Christ, à Jérusalem, par des soldats romains, et celui que d'autres soldats romains firent subir au faux roi des Saturnales à Durostorum. Pour expliquer cette similitude, il suppose que la soldatesque tournait en dérision les prétentions du Christ à un royaume divin en le revêtant de l'appareil familier du vieux roi Saturne qui figurait, en bonne place, aux fêtes d'hiver » (*Le Rameau d'or*, III, *Esprit des blés et des bois, Le bouc émissaire*, R. Laffont, 1983, p. 666).

À cette hypothèse, Frazer oppose une discordance de dates : les Saturnales sont une fête d'hiver, Pâques une fête de printemps. Mais cette objection est tempérée par le fait qu'à l'époque où l'année romaine commençait en mars, les Saturnales se tenaient au printemps... Frazer (ayant relevé dans la destruction des étals des marchands du temple par Jésus une variante des droits arbitraires reconnus au faux roi – p. 671) voit, quant à lui, une ressemblance « plus étroite » (relevée par Parmentier, citation de Dion Chrysostome, *supra*) : la ressemblance que la passion du Christ présente avec le traitement infligé au faux roi des Sacées. La relation de Matthieu étant la mieux à même de soutenir cette comparaison. Matthieu, XXVII, 26-31 :

« Alors il leur relâcha Barabbas ; et après avoir fait fouetter Jésus, il le leur livra pour être crucifié. Et les soldats du gouverneur amenèrent Jésus au prétoire, et ils rassemblèrent autour de lui toute la compagnie des soldats. Et l'ayant dépouillé, ils le revêtirent d'un manteau d'écarlate. Puis ayant fait une couronne d'épines, ils la lui mirent sur la tête, et ils lui mirent un roseau à la main droite ; et, s'agenouillant devant lui, ils se moquaient de lui en lui disant : Je te salue, roi des Juifs ! Et crachant contre lui, ils lui donnaient des roseaux et lui en donnaient de coups sur la tête. Après s'être ainsi moqué de lui, ils lui ôtèrent le manteau... ».

« Ne peut-il se faire, demande Frazer, qu'à une époque plus reculée, et comme les Babyloniens eux-mêmes, ils aient régulièrement forcé un condamné à remplir le rôle tragique, et qu'ainsi le Christ ait été mis à mort dans le rôle d'Aman ? La similitude qui existait entre la pendaison d'Aman et le crucifiement du Christ a frappé les premiers chrétiens eux-mêmes ; chaque fois que les Juifs détruisaient une effigie d'Aman, leurs voisins chrétiens les accusaient de tourner en ridicule le mystère le plus saint de leur nouvelle foi » (p. 667).

Là encore, la discordance des dates, les dates respectives de Purim et de Pâques, fait question. Mais si le faux roi des Saturnales se voyait octroyer une période de trente jours de licence avant sa mise à mort, le faux roi de Purim n'aurait-il pas pu bénéficier de la même libéralité ? Ce qui reculerait la date de son exécution à Pâques (p. 668). Remarquant que le Christ a été livré à la garde d'Hérode (et non aux soldats de la garnison romaine, si l'on en croit l'un des évangélistes - Esther, III, 7) et qu'on peut à bon droit considérer que ces soldats sont juifs, Frazer estime que c'est à cette fête inspirée des Sacées qu'il faudrait rapporter la Passion (p. 669).

« Pilate fit placer au-dessus de la croix une inscription indiquant que le supplicié était le roi des Juifs. Est-il vraisemblable que, sous le règne de

Tibère, un gouverneur romain, perpétuellement hanté par la crainte du vieil empereur jaloux et soupçonneux, se fût risqué, même par dérision, à afficher un pareil appel à la révolte, si ce n'avait été la formule normale employée en pareil cas, admise par l'usage [...] ? » (*Id.*).

Le traitement infligé au Christ « ne fut [donc] pas un châtiment inventé tout exprès pour le Christ, conclut Frazer, mais constituait seulement le lot annuel du malfaiteur qui remplissait le rôle d'Aman » (p. 669).

Un autre ordre de questions surgit du scénario de la Passion touchant la présence et la signification du personnage de Barabbas. « À la fête au cours de laquelle le Christ fut crucifié, nous disent les Évangélistes, il était d'usage que le gouverneur romain relâchât un prisonnier, quel qu'il fût, que désignait le peuple » (p. 670). Frazer note que Pilate ne possédait nullement le pouvoir d'empêcher le sacrifice ; tout au plus pouvait-il « choisir la victime » (p. 669). Pilate souhaite faire jouer à Jésus le rôle de Barabbas... (p. 670-671) et doit céder sous la pression de la populace excitée par les prêtres. Il relâche Barabbas, emprisonné pour crime et sédition. On se souvient que la relation, par Philon d'Alexandrie, de la mise en scène contre Agrippa fait mention d'un dément inoffensif, nommé Carabbas. Frazer rappelle que Barabbas signifie « fils du père », ce n'est pas le nom d'un individu, mais celui d'une fonction. Il conjecture de cette dénomination une relation avec le sacrifice du fils du roi en place du père ou du sacrifice du premier-né. De fait, les Évangiles rapportent avec récurrence la référence au père dans les paroles du Christ (voir note).

L'hypothèse que Frazer soumet, « sous toute réserve », au jugement du lecteur est donc celle-ci :

« Il était d'usage, nous pouvons le supposer, chez les Juifs à Purim, ou, peut-être parfois, à Pâques, de prendre deux prisonniers et de leur faire jouer les rôles respectifs d'Aman et de Mardochée dans le mystère sacré qui constituait un des traits essentiels de la fête. Les deux hommes, pendant un temps assez court, se pavanaient sous des accoutrements royaux ; mais leur sort était différent. Car, au dénouement, tandis que l'on pendait ou crucifiait celui qui représentait Aman, on donnait la liberté à celui qui personnifiait Mardochée, et qui portait en langue populaire le titre de Barabbas ».

Frazer, on le voit, rejoint implicitement la comparaison de Tertullien du bouc émissaire, avec ce dédoublement caractéristique résultant de la division significative propre aux récréations du monde : purification de la société opérée par l'expulsion et l'annulation des fautes dans un premier temps, célébration de la procession ordonnée dans un deuxième temps (cf. les Thargélias).

QUE SIGNIFIE LA NOUVELLE CROYANCE ?

Même mise en scène dans un scénario rituel sans doute « traditionnel », la Passion signifie (rétrospectivement) autre chose. La mise à mort de Jésus, « ver de terre », lie de la création, etc., ne dramatise pas la mort de l'année, comme dans le rite ancien, mais sa sublimation, au sens physique du mot, la désintégration des valeurs de vie. Le dieu qui ressuscite n'est pas un « dieu qui meurt », façon Frazer, et qui renaît en gloire dans la nouvelle année. Car son royaume n'est pas de ce monde... Sans doute cette croyance se greffe-t-elle, chronologiquement et sémantiquement, sur l'ancienne, mais elle s'en distingue par son contenu. Produit de la dramaturgie universelle liée à la mort de l'année et à la pérennité du cycle agricole et produit du millénarisme juif en attente du Messie à la fois, la nouvelle religion voit dans la Passion la promesse d'une délivrance dans l'au-delà et la promesse de la vie éternelle, car le bouc émissaire qui meurt sur la croix, à la différence du scénario classique où l'élection de l'inversion est instrumentalisée pour refaire l'ordre, c'est le dieu qui renaît.

Le portrait du Christ dans les Évangiles est celui d'un prophète thaumaturge, un agitateur, sans doute, aux yeux du temple et de l'occupant, etc., mais pas celui d'un rebut social. La passion du Christ, avec les valeurs négatives qu'elle développe est l'envers de sa face « solaire », elle fait sens, comme l'explique Tertullien, par opposition à son destin céleste, aux côtés du père. « Il éclaire aveugles-nés, dit Bossuet dans le *1^{er} sermon pour le dimanche de la Quinquagésime*, il fait marcher les paralytiques, il délivre les possédés, il ressuscite les morts ». Mais « ce n'est pas là qu'il nous sauve. Jésus-Christ est livré à ses ennemis et se laisse écraser ». « Comme un ver de terre », poursuit Bossuet, « c'est là qu'il devient notre Rédempteur ». Il y a une nécessité théologique (et pédagogique) à ce que le Christ subisse ce traitement infamant et soit traité comme la lie de la création. C'est la condition nécessaire pour que la vie terrestre soit rachetée. C'est parce que le Christ est traité comme le plus bas (qu'il est plus homme qu'aucun homme en ce sens) qu'est assurée la rédemption de tous les hommes (mais d'abord des exclus)... Cet homme qui défie les catégories, négation de l'humanité – ce *mock-king* – roi des Juifs par dérision, exception aux catégories et aux appartenances, pleinement homme puisqu'il porte sur lui toutes les fautes et les exécutions, en qui et grâce à qui tout ce que l'humanité a d'humanité est expurgé, expié, exténué... est un dieu fait homme. Si cet homme, nouvel Adam, ressuscite, alors tout homme est virtuellement sauvé. Car c'est bien entendu l'espérance et le déni de réalité d'un réel accusateur qui est le moteur de la croyance chrétienne : il faut que Dieu soit pleinement homme, *incarné* (il sauve l'homme, il expose sa nature divine par la négation de son essence charnelle) pour

que les croyants soient sauvés. C'est le sens du prêche de Tertullien contre les Marcionites.

« ... Cette opinion monstrueuse [que Jésus-Christ n'était qu'un fantôme] remonte à ces méprisables sectaires, Marcionites avortés que l'apôtre appelait "antéchrists, parce qu'ils niaient que le Christ fut venu dans une chair véritable". [...] un Dieu fait chair révoltait leur raison. [...] Voilà pourquoi son christ, afin d'échapper à tout reproche d'imposture et de mensonge, craignant d'ailleurs d'être regardé comme le Christ du Créateur, n'était pas ce qu'il paraissait, et cachait frauduleusement ce qu'il était, chair sans être chair, homme sans être homme, dieu le christ sans être dieu. [...] L'incarnation du Christ une chimère ! Mais il suit de là que les conséquences de son incarnation, sa présence parmi les hommes, ses enseignements, sa parole, ses vertus elles-mêmes, sont autant de mensonges. En effet, qu'il guérisse un malade en le touchant, ou en se laissant toucher par lui, cet acte corporel n'a pu avoir de réalité qu'avec la réalité de la chair. [...] Vous niez sa chair et avec elle sa mort ! Mais alors sa résurrection n'est plus qu'une fable. Il n'a pu mourir ; donc il n'a pu ressusciter, puisque la chair lui manquait. Mort illusoire, résurrection illusoire ! Ce n'est pas tout ; ruiner la résurrection de Jésus-Christ, c'est ruiner la nôtre. Comment subsistera une résurrection, objet de la venue du Rédempteur, si le Rédempteur n'est pas ressuscité ? [...] "Conséquemment nous sommes encore dans les liens du péché, et ceux qui se sont endormis en Jésus-Christ sont morts sans espérance" pour ressusciter, mais en fantômes probablement, comme leur Christ » (*Adversus Iudaeos*, VIII).

Pierre de Bérulle, « l'apôtre du Verbe incarné » :

« Le corps de Jésus était bien séparé de son âme par la puissance de la mort et de l'amour souffrant pour les péchés des hommes. Mais, par un amour plus puissant du Verbe éternel envers les fils de l'homme, ce corps du fils de l'homme n'était pas séparé d'avec Dieu. Et maintenant que le fils de l'homme est ressuscité, le ciel a reçu ce dépôt sacré de l'amour de Dieu et des hommes. Il le contient pour jamais en sa gloire. Tant qu'il sera Dieu, il sera homme ! » (*Discours IV*, 1623, p. 177-178).

« Par cette unité si pénétrante, Dieu est homme, vraiment, réellement et substantiellement. Et l'homme est Dieu personnellement » (*ibid.*, p. 179).
 « En ce mystère d'unité, Dieu sort de sa grandeur pour entrer dans nos misères. Il sort de son éternité pour entrer en un être mesuré par le temps et limité par le cours du soleil. Il sort de son immortalité pour entrer en notre mortalité. Il s'oublie soi-même pour entrer dans la bassesse de l'être créé et s'unir à sa créature si étroitement que Dieu est homme et l'homme est Dieu » (*ibid.*, p. 182-183).

Dans la représentation traditionnelle, ce n'est pas le dieu qui meurt : c'est sa négation. C'est son contraire, ou sa forme exténuée. Et c'est l'ordre qui renaît de cette annulation du dérèglement. Le bouc émissaire, moqué, exécré et mis à mort n'est pas le dieu... Ce qui change avec la passion du Christ et qui constitue le message révolutionnaire du christianisme est ceci : Celui qui meurt ignominieusement en raison de son abjection et celui qui ressuscite en gloire, c'est le même. Le bouc émissaire est le dieu.

Ce qui signifie que tout « rebut » tout « déclassé » peut renaître en gloire. (Frazer fait-il une lecture christianisante des rites traditionnels de récréation et de réfection du monde ? Celui qui est sacrifié, contrairement à ce qu'il écrit, n'est pas le dieu « qui infuse son sang... à la nature », c'est l'annulation des flétrissures qui permet la renaissance du monde). Le bouc émissaire devient dieu, par cela même qu'il est moqué et exécré (dénî des hiérarchies mondaines) : la vilénie de la vie terrestre est un signe, celui d'une élection qui prédispose à l'immortalité (interprétation de l'élection selon Max Weber, voir *infra*). Paul généralise cette élection à tout homme. C'est l'annonce de la bonne parole.

La conclusion de Frazer à cette discussion est celle-ci :

« ... La conception d'un dieu mis à mort et ressuscité n'était pas une nouveauté dans ces régions. Il apparaît que dans toute l'Asie occidentale, de temps immémorial, la lamentable mort et l'heureuse résurrection d'un être divin ont été célébrées annuellement avec des alternances rituelles de lamentations amères et d'allégresse délirante » (p. 672-3). « Un homme que la folle imagination de ses admirateurs investissait des attributs de la divinité donnait sa vie pour sauver celle du monde ; après avoir infusé son propre sang et une nouvelle énergie vitale dans les envies engourdies de la nature, il était supprimé du nombre des vivants ; après que le déclin de ses forces eût donné le signal de la décadence universelle, et sa place était prise par un autre qui, comme tous ses prédécesseurs, jouait le drame toujours renaissant de la résurrection et de la mort divines » (673). « Un enchaînement des causes que [...] nous pourrions qualifier d'accident, décida un jour que le rôle du dieu mis à mort, dans cette représentation annuelle, incomberait à Jésus de Nazareth ; il s'était acquis, en haut lieu, par la sévérité de ses critiques, des ennemis qui avaient résolu de supprimer ce prédicateur si populaire mais si importun et qui y réussirent ; seulement, la mesure même par laquelle ils s'imaginaient du même coup avoir anéanti ses doctrines révolutionnaires contribua, plus que tout ce qu'ils auraient pu inventer, à les semer à tous les vents, non seulement à travers la Judée, mais à travers toute l'Asie » (673). « Sous cette forme, l'histoire de la vie et de la mort de Jésus exerça une influence qu'elle n'aurait jamais possédée si ce grand apôtre était mort, comme on le croit communément, de la mort d'un vulgaire malfaiteur. [...] Le coup frappé

sur le Golgotha fit vibrer à l'unisson un millier de cordes expectantes, partout où les gens avaient connaissance de la vieille, vieille histoire du dieu qui meurt et qui ressuscite » (674).

L'ELECTION ET L'APOLOGIE DE LA SOUFFRANCE ET DU SACRIFICE SELON LE SECOND ISAÏE

Ces comparaisons ne doivent évidemment pas faire oublier ce que la Passion doit à la doctrine testamentaire et spécifiquement au second Isaïe. L'image du ver de terre (ou de la larve) qui nous a servi de fil conducteur est, de fait, utilisée par Isaïe (XLI, 14) et l'on peut difficilement lire certains passages de cet auteur sans y voir une manière d'anticipation du sort qu'assumera Jésus. Jusqu'à la fonction d'expiation pour tous les hommes, sens reçu de La Passion par la généralité des croyants.

« L 6 J'ai tendu le dos à ceux qui me frappaient, et les joues à ceux qui m'arrachaient la barbe ; je n'ai pas soustrait ma face aux outrages et aux crachats. L 3 objet de mépris, abandonné des hommes, homme de douleur, familier de la souffrance, comme quelqu'un devant qui on se voile la face, méprisé, nous n'en faisons aucun cas. 4 Or ce sont nos souffrances qu'il portait et nos douleurs dont il était chargé. Et nous, nous le considérons comme puni, frappé par Dieu et humilié. 5 Mais lui, il a été transpercé à cause de nos crimes, écrasé à cause de nos fautes. L 7 Maltraité, il s'humiliait, il n'ouvrait pas la bouche, comme l'agneau qui se laisse mener à l'abattoir, comme devant les tondeurs une brebis muette, il n'ouvrait pas la bouche. 8 Par contrainte et jugement il a été saisi. Parmi ses contemporains, qui s'est inquiété qu'il ait été retranché de la terre des vivants, qu'il ait été frappé pour le crime de son peuple ? 9 On lui a donné un sépulcre avec les impies et sa tombe est avec le riche, bien qu'il n'ait pas commis de violence et qu'il n'y ait pas eu de tromperie dans sa bouche. 10 Yahvé a voulu l'écraser par la souffrance ; s'il offre sa vie en sacrifice expiatoire, il verra une postérité, il prolongera ses jours, et par lui la volonté de Yahvé s'accomplira ».

La question est de savoir comment le support négatif (spectacle dérisoire et théâtre d'horreur à la fois) d'un rite de renouvellement de l'année « type Saturnales » peut se métamorphoser en son contraire – comment le *pharmakos* peut devenir dieu. L'origine testamentaire de ce renversement des valeurs a été discutée par Max Weber qui a souligné la corrélation existant entre l'élaboration de ce message et la situation exilatoire du peuple juif. Ce qui est à comprendre, anthropologiquement parlant, c'est le mécanisme psychologique qui permet de retourner idéalement une situation d'oppression en accomplissement, puis en

promesse de salut. Alors que, selon le rituel traditionnel, la mise à l'index, la dégradation et l'expulsion du rebut font l'ordre, il faut comprendre comment, ici, la situation d'abjection peut devenir un index de vérité, l'oppression d'aujourd'hui, voulue par Yahvé, un signe d'élection et le destin d'ignominie du « peuple paria » (selon l'expression de Weber) revêtir une valeur sotériologique... Le succès du christianisme primitif tient dans ce mécanisme psycho-religieux. Dans le message du Christ, cette élection, devient promesse de vie éternelle et vaut pour tous les hommes. Tous les « damnés de la terre », si le partage de cet état d'oppression et de misère est la condition du salut, se reconnaîtront dans ce futur de gloire.

Le Judaïsme antique, Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religions-sociologie*, Band III, (Tübingen, Mohr, 1920), (tr. Fr. éditions Pocket, 1998, Paris).

« La prophétie littéraire de l'exil a essentiellement construit la théodicée la plus radicale et, on peut dire, la seule théodicée authentique et sérieuse que le judaïsme antique ait jamais produit. C'est une apothéose de la souffrance, de la misère, de la pauvreté, de l'humiliation et de la laideur si cohérente qu'elle ne sera même pas égalée par le message du Nouveau Testament » (p. 458). Sans doute Dieu a caché sa face à son peuple à cause de son impiété, mais ces appels au repentir « sont tout à fait éclipsés par la signification sotériologique positive que le prophète attribue à la souffrance en tant que telle. S'opposant radicalement à la prophétie préexilique il valorise précisément la souffrance gratuite. [...] Le "serviteur de Dieu" se glorifie d'avoir offert son dos à ceux qui le frappaient, son visage à ceux qui lui arrachaient la barbe ; de n'avoir point dérobé sa face "aux ignominies et aux crachats". Il est "le plus méprisé et le plus abandonné" des hommes, il est accablé de souffrances et de douleur et devant lui on détourne la tête car il compte pour moins que rien » (LII, 3-4). « Il offre sa vie pour "porter les péchés de la multitude", "il fut transpercé et torturé pour nos péchés" et Yahvé le "chargea de toutes nos iniquités" (LIII, 5-6). Sous la torture il "s'est tu semblable à un agneau qu'on mène à la boucherie" (LIII, 7-10) [...] Au fur et à mesure que le prophète fait passer au premier plan la figure du Serviteur de Dieu, il proclame avec d'autant plus de force que sa souffrance est imméritée ». « Quelle signification attache-t-il à la glorification de la souffrance, de la laideur et du mépris subi ? » (p. 466). « La signification de tout cela c'est précisément l'exaltation de la condition imposée à un peuple paria, ainsi que de la patience et de la persévérance que celle-ci exige. C'est par là que le Serviteur de Dieu et le peuple dont il est l'archétype deviennent les sauveurs du monde ». « Cette éthique misérabiliste de la non-résistance, tout à fait originale, réapparut dans le Sermon sur la Montagne. La conception du martyr et de la mort sacrificielle du Serviteur de Dieu innocent contribua à la naissance de la christologie [...] La situation

pathétique de ce peuple de parias qui souffrait et espérait avec patience et ce regard étranger que les juifs jetèrent sur le monde tout au long de l'histoire trouvèrent dans ce livre extraordinaire leur justification la plus solide jusqu'à ce que cette œuvre de l'exil agisse comme un des ferments les plus actifs de la croyance dans le Christ qui était en train de s'élaborer » (p. 470).

« Ne crains pas, ver de Jacob, larve d'Israël (XLI, 14)

50 6 J'ai tendu le dos à ceux qui me frappaient, et les joues à ceux qui m'arrachaient la barbe ; je n'ai pas soustrait ma face aux outrages et aux crachats. 53 1 Qui a cru ce que nous entendions dire, et le bras de Yahvé, à qui s'est-il révélé ? 2 Comme un chirurgien il a grandi devant lui, comme une racine en terre aride ; sans beauté ni éclat pour attirer nos regards, et sans apparence qui nous eût séduits ; 53 3 objet de mépris, abandonné des hommes, homme de douleur, familier de la souffrance, comme quelqu'un devant qui on se voile la face, méprisé, nous n'en faisons aucun cas. 4 Or ce sont nos souffrances qu'il portait et nos douleurs dont il était chargé. Et nous, nous le considérons comme puni, frappé par Dieu et humilié. 5 Mais lui, il a été transpercé à cause de nos crimes, écrasé à cause de nos fautes. 53 7 Maltraité, il s'humiliait, il n'ouvrait pas la bouche, comme l'agneau qui se laisse mener à l'abattoir, comme devant les tondeurs une brebis muette, il n'ouvrait pas la bouche. 8 Par contrainte et jugement il a été saisi. Parmi ses contemporains, qui s'est inquiété qu'il ait été retranché de la terre des vivants, qu'il ait été frappé pour le crime de son peuple ? 9 On lui a donné un sépulcre avec les impies et sa tombe est avec le riche, bien qu'il n'ait pas commis de violence et qu'il n'y ait pas eu de tromperie dans sa bouche. 10 Yahvé a voulu l'écraser par la souffrance ; s'il offre sa vie en sacrifice expiatoire, il verra une postérité, il prolongera ses jours, et par lui la volonté de Yahvé s'accomplira. 53 12... Qu'il s'est livré lui-même à la mort et qu'il a été compté parmi les criminels, alors qu'il portait le péché des multitudes et qu'il intercédait pour les criminels ».

LA « CONTAGION D'AMOUR »

La question de la contagion de la nouvelle foi est posée. Tacite, à propos de l'incendie de Rome, rapporte que, parmi la lie de la plèbe romaine, les chrétiens apparaissaient comme des boucs-émissaires désignés et donne une information indirecte sur leur statut social :

« Néron supposa des coupables [à l'incendie de Rome] et infligea des tourments raffinés à ceux que leurs abominations faisaient détester et que la foule appelait chrétiens. Ce nom leur vient du Christ, que, sous le principat de Tibère, le procureur Ponce Pilate avait livré au supplice ; réprimée sur le moment, cette détestable superstition perçait à nouveau

non seulement en Judée où le mal avait pris naissance, mais encore dans Rome, où tout ce qu'il y a d'affreux et de honteux dans le monde afflue et trouve une nombreuse clientèle » (Tacite XV, 44 ; trad. Henri Goelzer).

Une doctrine qui ignore ou transgresse les ordres sociaux et les idéaux « mondains » (née de la servitude dans laquelle le peuple juif a été entretenu – servitude retournée en élection par ses prophètes) et qui promet la vie éternelle, trouve évidemment ses adeptes naturels dans les « déclassés », exploités ou sous-produits de l'ordre social. C'est la rencontre du prophétisme juif (l'attente du Messie) et de l'expérience cosmologique du drame de l'année qui fait sens ici. Mais comment ces deux scénarios sont-ils superposables, alors qu'ils développent un sens contraire ?

La Passion du Christ et la mise à mort du *mock-king* portent, en effet, des conséquences théologiques bien différentes. Le bouc émissaire traditionnel, en vertu de la proximité qu'il entretient avec l'irrégularité, qu'il incarne et qu'il symbolise, enclenche un nouveau cycle annuel en drainant, en prenant sur lui et en expulsant les fautes de la communauté (c'est le *pharmakos*). Quand le rituel traditionnel développe le scénario : le sacrifice du rebut produit l'ordre et la renaissance de l'année, la nouvelle foi comprend : le rebut, c'est l'ordre, le *mock-king* est le vrai roi : par cette mort indigne l'exuvie va renaître et procurer l'immortalité aux croyants, car ce « ver de terre » qui meurt est en réalité un dieu. Délivré des vicissitudes du temps, il transcende l'année en cela qu'il est le fils du dieu unique.

C'est la conception de l'ancestralité qui change... Dans la conception chrétienne (et avant que le christianisme ne devienne la religion officielle de l'*imperium romanum*), « l'immortalité » (l'ancestralisation) n'est donc pas l'achèvement d'une vie réussie, conforme au destin de qui a satisfait aux lois de sa société. Ce n'est pas la « vie pleine » que récompense l'immortalité des premiers chrétiens, mais l'exténuation des valeurs de vie. Les « élus » sont des victimes et, comme on l'a noté plus haut, vraisemblablement des « déclassés ». La constitution de cette communauté de croyants, portés par une foi dont le secret (en période de persécution) garantit l'authenticité, soudés par des rites de commensalité sacrificielle, communauté d'hommes et de femmes sans communauté, constitue un bénéfique objectif de la nouvelle foi. Mais c'est le contenu même de la croyance, la promesse d'immortalité, prix du renoncement infligé par la vie, qui fait son succès...

La croyance chrétienne va porter le fer dans cette conception de l'ancestralité selon laquelle les ancêtres sont des dieux : « Nous tenons en égal mépris (*despuimus*) les temples des dieux et les sépulcres des morts » fulminera

Tertullien ; « car morts et dieux sont un » (*dum mortui et dii unum sunt*), les dieux des païens ne sont que des démons... (*De Spectaculis*, XIII).

Ce déplacement de la divinité des ancêtres au dieu rédempteur suppose une représentation de la vie humaine autre. Une autre conception du destin social, du corps et du devenir de l'âme. Dans la conception populaire, l'âme du défunt rôde autour de la tombe et la transformation du mort en ancêtre requiert un certain nombre de conditions et d'actions rituelles. Ainsi le *refrigerium* des Latins, le repas funéraire servi au mort, a-t-il pour objet de permettre au défunt de continuer sa vie sous terre. Dans la conception chrétienne, le devenir de l'âme est indépendant du devenir du cadavre. Le *lien charnel* aux parents, au sens propre de l'expression, est rompu. La réponse « officielle » de l'Église sur cette question est celle que fera Saint Augustin à l'évêque Paulin qui l'avait interrogé « pour savoir s'il y avait avantage à enterrer un défunt près de la sépulture d'un saint » (*De cura pro mortuis geranda*, I, 1). Selon Augustin, la conception qui fait de la sépulture la condition du salut est étrangère à la foi. Et il définit à cette occasion une doctrine funéraire proprement chrétienne. Le défaut de sépulture des corps, argumente-t-il en un *exemplum* extrême, n'est pas cause de souffrance des âmes après cette vie : preuve en est l'histoire des martyrs chrétiens, dont les corps furent jetés aux chiens et les ossements brûlés (cas des martyrs de Lyon rapporté par Eusèbe de Césarée) : « Les corps des martyrs furent exposés et laissés en plein air durant six jours ; puis brûlés et réduits en cendres par leurs bourreaux qui les jetèrent dans le fleuve du Rhône » – *Histoire ecclésiastique*, livre V ; « saccage récent de Rome » [en 410] évoqué par Augustin, « lorsque, dans la dévastation de cette grande ville et des autres, les cadavres des chrétiens furent privés de ces honneurs, il n'en résulta ni une faute pour les vivants qui ne purent les leur rendre, ni une punition pour les morts qui ne purent en rien sentir » (*De Cura*, III, 5). « Nous devons croire que Dieu n'eut pas d'autre dessein, en permettant ces incroyables sévices, que d'apprendre aux chrétiens qui méprisent la vie présente en confessant le Christ, à mépriser à plus forte raison la sépulture » (*De Cura*, VI, 8), « ... il entra dans ses desseins que cette épreuve ne fût pas épargnée à ceux qui devaient passer par toutes les épreuves » (VIII, 10). Les chrétiens prient leurs défunts « en taisant leur nom » (« ...*quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis etiam tacitis nominibus eorum sub generali commemoratione susceptis Ecclesia* », IV, 6), la communauté des croyants se substituant à la parentèle et la relation à l'au-delà s'instituant par l'intercession des martyrs et des saints.



Comment cette croyance asociale a-t-elle pu se socialiser ? A quoi ressemble la *Cité de Dieu* ? Le christianisme, qui se développe essentiellement dans le monde

gréco-romain, est perçu comme une religion « orientale », et d'abord dans sa proximité avec le judaïsme (la séparation du christianisme et du judaïsme a d'ailleurs été longue et progressive – voir la question des Nazoréens et des Ébionites). Récusant les valeurs communautaires de la religion officielle, les chrétiens n'observaient pas les coutumes familiales du monde romain et se tenaient à l'écart des manifestations publiques dans lesquelles ils voyaient l'occasion de pratiques idolâtres, le martyr exprimant et magnifiant la supériorité de valeurs étrangères à la cité. Le chrétien n'est pas de ce monde. Le recrutement populaire du christianisme, ainsi que l'émancipation des femmes et des esclaves qu'il prônait, en faisait un ferment de contestation morale et politique qui constituait un défi et pour la conscience commune et pour le pouvoir politique. L'hostilité envers les chrétiens et les persécutions qui vont les viser se nourrissent de ce sentiment.

Tout change quand le christianisme devient religion officielle avec l'avènement de Constantin. Le pouvoir civil de l'Empire va fournir un cadre administratif au développement de la norme chrétienne (concile d'Arles en 314). À partir de Théodose, les païens seront inquiétés, les sacrifices domestiques, et notamment le sacrifice de victimes animales, interdits (en 324, interdiction renouvelée en 380 sous Théodose qui, à la demande de l'évêque Ambroise, décrète en 393 l'interdiction de tous les jeux païens), les revenus des temples confisqués (par Gratien en 392). L'hérésie devient un crime et les dissidents sont persécutés. Au concile d'Arles, l'Église « offre d'excommunier ceux qui se refusent au service militaire » (Ferdinand Lot, *La fin du monde antique et le début du Moyen Âge*, 1927, p. 56...). Si l'Église s'est coulée dans le moule de l'État, c'est que son expansion ne pouvait se passer d'un bras séculier et que, comme le note Lot, « elle n'avait pas été constituée pour la vie d'ici-bas ». De fait, « elle n'apportait à la société aucun concept juridique ou social nouveau » (p. 61). Renan pourra écrire que « la haine entre le christianisme et l'Empire [était] la haine de gens qui doivent s'aimer un jour ».