

Le sacrilège au service du sacré ?

Réflexions à partir du Nouveau Testament et des Pères de l'Église

Fabien NOBILIO

(Philocléon revient avec une balustrade.)

(Bdélycléon) Qu'est cela ?

(Philocléon) Une loge à pourceaux d'Hestia ^a.

(Il la place gravement devant le vestibule.)

(Bdélycléon) Et tu as fait le sacrilège de l'apporter

(eïth' hierosulásas phéreïs) ?

(Philocléon) Du tout. Mais je compte « commencer par Hestia » ^b pour abîmer mon homme. *(Il s'assoit.)*

Hâte-toi d'introduire ; il me tarde d'arbitrer ¹

Les vifs débats suscités de nos jours par les notions de blasphème et de sacrilège ne sauraient être transposés tels quels dans les sociétés anciennes. Toutefois, la réflexion sur nos propres spécificités et notre compréhension d'auteurs modernes pétris de références chrétiennes peuvent être enrichies par un retour aux sources. Dans cette perspective, on peut constater que la notion de sacrilège suppose, voire impose, une conception du sacré dont elle entend défendre des frontières par ailleurs fluctuantes. Faut-il s'étonner, dès lors, que la divergence de points de vue puisse imprimer au sacrilège une ambivalence telle que la mise en cause et la mise en valeur du sacré semblent se rejoindre ? S'il ne s'agit là que d'un phénomène parmi d'autres, il est déterminant pour l'identité du christianisme ancien tant vis-à-vis du judaïsme que du polythéisme. À partir d'extraits du Nouveau Testament et de Pères de l'Église, nous nous proposons donc d'examiner deux cas de figure : le sacrilège qui n'en serait pas un et l'attitude apparemment acceptable qui serait en fait sacrilège. Le premier cas est illustré par les récits des Évangiles où Jésus se voit accusé de blasphème pour s'être attribué, à tort selon ses détracteurs, à raison selon les auteurs, une prérogative divine. En dernière analyse, la légitimité de cette attribution est suspendue à la foi – voire, si l'on suit Tertullien, jusqu'à la Fin des temps –, adossée au terrible spectacle d'une vérité unique balayant toute autre mise en scène. C'est également l'horizon

¹ ARISTOPHANE, *Les guêpes*, 844-845, traduction, notes et commentaires critiques d'Alphonse WILLEMS, *Aristophane*, t. 1, Paris-Bruxelles, Hachette-Lebègue, 1919 (posthume), p. 474-475 et notes : ^(a) C'est-à-dire une claie d'osier qui se rattachait par les deux bouts à la muraille et formait clôture pour les cochons mystiques, destinés à être sacrifiés lors des Éleusines (...); ^(b) « Commencer par Hestia » est une locution (...) pour signifier prendre les choses *ab ovo*, à partir du commencement (...).

eschatologique qui manifeste le sacrilège latent, notre second cas de figure. Mettant en garde ses ouailles contre le jour du Jugement, Paul leur reproche, entre autres, de commettre des sacrilèges (étymologiquement « piller des temples ») tout en prétendant abhorrer les idoles. Ce reproche apparemment paradoxal doit vraisemblablement être compris dans le cadre des recommandations sur les viandes sacrifiées et fonde, dans une certaine mesure, la prudence avec laquelle Augustin critiquant le polythéisme usera du terme « sacrilège ». Ce dernier serait-il l'aveu d'une conception commune du sacré ?

En guise d'introduction : le sacrilège où Satan se fait celer

À travers l'examen de cas significatifs, le parcours ici esquissé vise à mettre en évidence la tension entre blasphème supposé et avéré. Ce faisant, il opère dans une vaste matière un choix thématique en lien direct avec le caractère partial des catégories de sacrilège et de blasphème, un choix qui, nous l'espérons, apportera un éclairage antique bienvenu sur des débats résolument contemporains. Corrélativement, il a fallu renoncer à un catalogue des occurrences de « sacrilège » et « blasphème » dans le Nouveau Testament et chez les Pères de l'Église. À défaut d'en fournir ici une typologie, nous devons néanmoins signaler la manière dont nous emploierons ces termes dans les pages qui suivent. Bien que l'étymologie offre une aide parfois dangereuse, l'usage d'une époque ne correspondant pas nécessairement aux racines du mot, elle suggère ici que le sacrilège en latin (*sacri-lego*) comme métaphoriquement en grec le pillage de temples (*hierosuléo*), s'emparent du sacré pour le déplacer, le détourner, voire, à l'horizon des siècles, le séculariser². Quant à « blasphème », il peut désigner un discours diffamatoire en général ou, plus précisément, un discours profane sur le sacré. De fait, plusieurs occurrences de « blasphème » dans le Nouveau Testament en font un sacrilège verbal dans lequel l'intention d'insulter la divinité est discutable et d'ailleurs discutée dans les cas auxquels nous nous intéresserons. À cet endroit, on ne peut que citer le célèbre thème du blasphème contre l'Esprit dans les Évangiles de Marc et Luc – cette notion étant absente du récit correspondant chez Matthieu³.

En vérité, je vous déclare que tout sera pardonné aux fils des hommes, les péchés et les blasphèmes aussi nombreux qu'ils en auront proféré. Mais si quelqu'un blasphème contre l'Esprit Saint (*hòs d'àn blasphemése(i) eis tò pneûma tò hágion*), il reste sans pardon à jamais : il est coupable de péché pour toujours. Cela parce qu'ils disaient : « Il a un esprit impur » (*pneûma akátharton*)⁴.

² Ainsi que le relève malicieusement Robert JOLY, *Libre pensée sans évangile*, Bruxelles, Labor, 2002, l'idée d'aborder, de toucher la rive, n'est guère présente à l'esprit du locuteur qui emploie le verbe « arriver »...

³ *Évangile de Matthieu*, XII, 32.

⁴ *Évangile de Marc*, III, 28-30. Sauf mention contraire, la traduction citée pour les livres bibliques est la *Traduction Œcuménique de la Bible*, parfois légèrement retouchée. Pour le Nouveau Testament, nous suivons l'édition critique de Nestle et Aland n° 27 ; pour l'Ancien Testament, la *Biblia Hebraica Stuttgartensis* et la traduction grecque dite de la ou des Septante dans l'édition de Rahlfs.

Je vous le dis : quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, le Fils de l'homme aussi se déclarera pour lui devant les anges de Dieu ; mais celui qui m'aura renié par devant les hommes sera renié par devant les anges de Dieu. Et quiconque dira une parole contre le Fils de l'homme, cela lui sera pardonné ; mais qui aura blasphémé contre le Saint Esprit (*tô(i) dè eis tò hágion pneïma blasphemésanti*), cela ne lui sera pas pardonné. Lorsqu'on vous amènera devant les synagogues, les chefs et les autorités, ne vous inquiétez pas de savoir comment vous défendre et que dire. Car le Saint Esprit vous enseignera à l'heure même ce qu'il faut dire ⁵.

Dans les deux cas, c'est le contexte qui suggère la teneur du blasphème contre l'Esprit : mise en cause du ministère de Jésus (Marc) ou de ses apôtres (Luc). Autant dire que ce n'est pas ici une figure consensuelle de la divinité qui est visée par le blasphème, mais des personnes contestées dans leur fonction d'émissaire divin. Du point de vue défendu par les Évangiles, Jésus est animé par l'Esprit saint et non possédé par l'un de ces esprits malsains qui égarent l'être humain. Dans le même ordre d'idées, ses apôtres (envoyés) ne sont pas des disciples rendus fous par la mort de leur maître, mais des successeurs qui, à défaut de l'égaliser, sont à son instar guidés par l'Esprit. L'articulation du ministère de Jésus et de la mission des apôtres est un souci bien connu de Luc, seul auteur du Nouveau Testament à avoir complété son Évangile par les actes des apôtres. Le bref extrait de l'Évangile qui nous occupe ici porte sur cette articulation : Jésus est unique, ses disciples sont plusieurs ; il est le Fils de l'homme, ils sont guidés par l'Esprit ; il sera l'intercesseur par excellence lors du Jugement dernier, ils sont ses intermédiaires dans l'intervalle ⁶. Comme dans tout couple conceptuel, l'un des termes est surdéterminé : il s'agit bien évidemment de Jésus. Pourtant, la logique s'inverse sous le rapport de l'incrédulité ou de l'hétérodoxie : proférer une parole contre le Fils, oui ; blasphémer contre l'Esprit, c'est-à-dire, dans le cadre de cet extrait, s'opposer aux apôtres, non ! C'est qu'ils sont les seuls sur terre à pouvoir transmettre son message, susciter sa reconnaissance en tant que Christ, remettre les péchés ⁷. Suite à la montée de Jésus au ciel et à l'effusion de l'Esprit, les

⁵ *Évangile de Luc*, XII, 8-12. Pour une introduction à la logique de chacun des trois Évangiles synoptiques, on consultera Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, Paris, Cerf, 2004 ; Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, Paris, Cerf, 1986 ; François BOVON, *Luc le théologien*, Genève, Labor & Fides, 2006.

⁶ Cette structure duelle peut être représentée par le tableau suivant :

	blasphème	personnage céleste	personnage terrestre	relation	activité	temps du récit
1	pardonnable	Fils de l'homme	Jésus	identité	intercession	présent-Fin
2	impardonnable	Esprit saint	apôtres	inspiration	mission	futur proche

⁷ L'Évangile de Jean tient un raisonnement analogue lorsqu'il place dans la bouche de Jésus cette déclaration à ses disciples : « En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi fera lui aussi les œuvres que je fais ; il en fera même de plus grandes, parce que je vais au Père » (XIV, 12). Ainsi que Jean Zumstein (« L'interprétation de la mort de Jésus dans les discours d'adieu », dans Gilbert VAN BELLE (éd.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, Leuven, Peeters, 2007, p. 95-120) l'a bien relevé, cette déclaration ne s'entend pas dans l'absolu, mais relativement au fait que Jésus, le Christ, le Verbe incarné, le Fils unique de Dieu,

apôtres sont ceux à qui la divinité s'en remet pour rapprocher d'elle la part d'humanité qui peut encore être sauvée⁸. Si diffamer le ciel peut paraître aussi vaniteux que vain, s'en prendre à son ancrage terrestre menace virtuellement l'ensemble du dessein divin. Faut-il s'étonner, dès lors, de la barrière théologique que Luc dresse autour des apôtres inspirés ?

Chez Marc comme chez Luc, le blasphème contre l'Esprit sert au final de repoussoir à la souveraineté de Jésus, à la légitimité des apôtres. Dans ce cadre, l'incrédule ou l'hétérodoxe serait, dans le meilleur des cas, un blasphémateur qui s'ignore. Nos auteurs n'envisagent pas le point de vue que pourrait développer l'intéressé, mais ils le font en d'autres circonstances, lorsque Jésus lui-même est accusé de blasphème. C'est à de tels cas de blasphème explicitement discuté que nous nous attacherons ici, de sorte que nous ne reviendrons pas sur le thème par ailleurs complexe du blasphème contre l'Esprit. De même, nous ne nous attarderons pas sur le blasphème dont les Pères de l'Église accusent les divers hétérodoxes de qui les doctrines mêmes constituent à leurs yeux autant d'injures envers la divinité. C'est que ce blasphème-là ne fait pas l'objet d'une discussion sur son caractère supposé/avéré, mais plutôt d'un dévoilement pastoral sur l'axe manifeste/caché. Les postures d'Hippolyte de Rome et d'Irénée de Lyon en sont exemplatives

En ne faisant à leurs opinions [aux hérétiques] que de simples allusions, nous espérons que, pris de honte et craignant de nous voir publier aussi leurs secrets et dévoiler toute leur impiété, ils mettraient fin à leurs conceptions déraisonnables et à leurs entreprises criminelles. Mais maintenant, je constate qu'ils ne sont ni touchés, ni décontenancés par notre modération et qu'ils ne tiennent aucun compte de la longanimité de Dieu à souffrir leurs blasphèmes⁹.

Ceux donc qui blasphèment le Créateur (*blasphemant Demiurgum*) – soit en propres termes et ouvertement (*ipsis uerbis et manifeste*), comme les disciples de Marcion, soit par des détours de pensée (*secundum euerisionem sententiae*), comme les disciples de Valentin et tous les gnostiques au nom menteur –, qu'ils soient tenus par tous les gens pieux pour des instruments de Satan, par l'entremise desquels celui-

sera (re)devenu invisible et intouchable. En d'autres termes, les disciples ne feront pas des miracles plus impressionnants que ceux de leur maître, mais ils assumeront la fonction de Fils (représentant du Père) et, fonctionnellement toujours (pas ontologiquement), ils remplaceront en cela l'irremplaçable.

⁸ L'Évangile se termine par l'Ascension (Luc, XXIV, 50-53) et, après récapitulation, les Actes poursuivent avec la Pentecôte (Actes, II, 1-13).

⁹ HIPPOLYTE DE ROME, *Réfutation de toutes les hérésies*, trad. fr. A. SIOUVILLE, Paris, Rieder, 1928, p. 102. Texte grec : Paul WENDLAND (éd.), *Hippolytus, Refutatio omnium haeresium*, Hildesheim-New York, Olms, 1977, repr. Leipzig, Hinrichs, 1916. L'hérésiologue du III^e siècle est mal connu, et ce, dès les plus anciens témoignages le concernant, ceux d'Eusèbe de Césarée, de Jérôme de Stridon, ainsi que d'une statue recyclée à sa mémoire et dotée sur le socle d'une liste d'ouvrages. Ces témoignages parfois discordants et l'étude des ouvrages exégétiques et apologétiques qui nous sont parvenus ont donné lieu à plusieurs hypothèses relatives à un ou deux auteurs appelés Hippolyte ou non, relevant du christianisme oriental et/ou occidental, ayant résidé voire occupé des charges ecclésiastiques à Rome ou non. Pour un état de la question, voir John A. CERRATO, *Hippolytus between East and West. The Commentaries and the Provenance of the Corpus*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

ci a entrepris, de nos jours, ce qu'il n'avait pas encore entrepris auparavant, à savoir de maudire (*maledicere*) Dieu, qui a préparé le feu éternel pour toute l'apostasie. Car il n'ose blasphémer (*blasphemare*) son Seigneur par lui-même et à découvert (*per semetipsum nude*), de même que, au commencement, c'est par l'entremise du serpent qu'il a séduit l'homme, comme pour se dérober aux regards de Dieu (*quasi latens Deum*)¹⁰.

Aux yeux du mystérieux Hippolyte, les nombreux courants hétérodoxes qui tiraillent le christianisme s'adonnent au blasphème furtif. En cela, ils ne feraient que reconduire dans leur irrévérence le secret qui caractérise leurs doctrines (ésotériques selon nombre d'entre eux) et leurs réunions (dont on ne sait trop si la clandestinité sert l'immoralité ou masque l'inanité). Dans le chef de l'hérésiologue, leurs erreurs peuvent néanmoins être aisément débusquées lorsqu'elles sont rapportées aux sources qu'il leur assigne : les systèmes philosophiques en un sens large qui englobe les cultes à mystères, c'est-à-dire les productions intellectuelles et rituelles d'un polythéisme d'élite. Aussi la *Réfutation de toutes les hérésies* est-elle également appelée *Philosophoumena* (ou encore *Elenchos*, initialement « preuve », voire « objet de honte ») d'après ceux de ses livres qui tentent d'établir ces résurgences d'hellénisme dans un christianisme qui, langue grecque exceptée, devrait en être exempt¹¹.

Pour sa part, Irénée ne considère pas que tous les courants hétérodoxes se cachent, mais bien que tous sont une cachette pour Satan. À travers leurs doctrines erronées, ce dernier trouve l'occasion de nuire verbalement à Dieu, c'est-à-dire de parler de lui d'une manière inadéquate et, conséquemment, d'éloigner de lui ceux qui adhèrent à ce discours. À cette illustration dramatique et colorée du blasphème comme sacrilège discursif, Irénée ajoute une évaluation différenciée de ses instruments, chargeant de circonstances aggravantes les gnostiques valentiniens qui blasphèment, non pas ouvertement, mais par un détournement allégorique des textes saints¹².

Détourner les textes saints et, plus encore, s'attribuer à soi-même des prérogatives divines, n'est-ce pas ce que scribes et pharisiens reprochent à Jésus ? Du point de vue

¹⁰ IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, v, 26, 2, éd. critique et trad. française Adelin ROUSSEAU, Louis DOUTRELEAU & Charles MERCIER, Paris, Cerf, 1969 (Sources chrétiennes, 153), p. 332-335.

¹¹ Cette attitude diffère largement de celles de Clément d'Alexandrie et de son disciple Origène qui, vu le caractère documentaire de la *Réfutation*, a toutefois pu être considéré comme l'un de ses auteurs possibles. Ce caractère documentaire a été remarquablement exploité par Jaap MANSFELD, *Heresiology in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden-New York, Brill, 1992.

¹² Tandis que Marcion (*floruit* dans la première moitié du II^e siècle) composa son propre Évangile en s'inspirant certes de modèles du genre, Héracléon (*floruit* dans la seconde moitié du II^e siècle) rédigea le premier commentaire connu de l'Évangile de Jean en lui appliquant systématiquement la cosmologie et les valeurs du gnosticisme valentinien, c'est-à-dire, du point de vue d'Irénée, en travestissant la vérité pour en faire un support de l'erreur. Dans ce cadre, la formule *euersio sententiae* peut s'entendre au sens presque technique d'un « renversement des phrases » ou « des manières de penser ». Voir à ce propos Jean-Michel POFFET, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène*, Fribourg, Éditions universitaires, 1985. La traduction « détours de pensée » s'appuie davantage sur le contraste avec la franche dissidence des marcionites et sur la version arménienne de l'ouvrage.

des Évangiles, cependant, ce prétendu sacrilège n'est nullement celui qui s'en prend aux moyens mêmes de proclamation de la foi, celui par lequel l'adversaire radical, Satan, fait dire qu'il n'est pas là. Tout au contraire, il est le lieu où l'identité de Jésus se révèle à la lumière des fonctions divines qu'il assume, nonobstant l'incompréhension de ses disciples et l'incrédulité de ses opposants.

Le sacrilège qui n'en serait pas un

Il faut citer à cet endroit le récit de la guérison du paralytique dans les Évangiles de Marc et de Matthieu. Le premier précise que Jésus enseigne une audience nombreuse, qu'un groupe tente de l'atteindre avec un homme paralysé porté par quatre hommes, qu'ils en viennent à passer par le toit. Ces précisions donnent d'autant plus de poids aux mots que le Jésus marcieen adresse au malheureux, le Jésus matthéen les ponctuant d'un encouragement.

Voyant leur foi, Jésus dit au paralysé : « Mon enfant, tes péchés sont pardonnés ». Quelques scribes étaient assis là et raisonnaient en leurs cœurs : « Pourquoi celui-ci parle-t-il ainsi ? Il blasphème. Qui peut pardonner les péchés sinon Dieu seul ? (*blasphemēi. tis dúnatai aphiénai hamartias ei mè ho theós*) ». Connaissant aussitôt par son esprit qu'ils raisonnaient ainsi en eux-mêmes, Jésus leur dit : « Pourquoi tenez-vous ces raisonnements en vos cœurs ? Qu'y a-t-il de plus facile, de dire au paralysé : « Tes péchés sont pardonnés », ou bien de dire : « Lève-toi, prends ton brancard et marche » ? Eh bien ! afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a autorité pour pardonner les péchés sur la terre... » – il dit au paralysé : « Je te dis : lève-toi, prends ton brancard et va dans ta maison ». L'homme se leva, il prit aussitôt son brancard et il sortit devant tout le monde, si bien que tous étaient bouleversés et rendaient gloire à Dieu en disant : « Nous n'avons jamais rien vu de pareil ! »¹³.

(...) Voyant leur foi, Jésus dit au paralysé : « Confiance, mon enfant, tes péchés sont pardonnés ». Or, quelques scribes se dirent en eux-mêmes : « Celui-ci blasphème ! » (*hoútos blasphemēi*). Voyant leurs sentiments, Jésus dit : « Pourquoi réagissez-vous mal en vos cœurs ? Qu'y a-t-il donc de plus facile, de dire : « Tes péchés sont pardonnés », ou bien de dire : « Lève-toi et marche » ? Eh bien ! afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur la terre autorité pour pardonner les péchés... » – il dit alors au paralysé : « Lève-toi, prends ta civière et va dans ta maison ». L'homme se leva et s'en alla dans sa maison. Voyant cela, les foules furent saisies de crainte et rendirent gloire à Dieu qui a donné une telle autorité aux hommes¹⁴.

Au-delà de nuances étrangères à cet article, les deux récits sont construits autour de trois thèmes qui s'enchaînent : le pardon, le blasphème, la guérison. Cette dernière entraîne une action de grâce qui clôture la séquence en renvoyant à son ouverture, la foi de ceux qui ont présenté à Jésus le paralytique désormais guéri. Contrairement à ce qui se passe dans d'autres récits de guérison, l'intéressé n'intervient guère, et c'est bien la foi de son entourage qui fait dire à Jésus que ses péchés sont remis. Cet énoncé est-il déclaratif ou performatif ? Jésus répète-t-il ce qu'il a entendu de Dieu ou agit-il en son nom ? C'est paradoxalement l'accusation de blasphème qui va lever l'ambiguïté, puisque c'est par réaction que Jésus enjoint au grabataire de se lever ;

¹³ Évangile de Marc, II, 5-12.

¹⁴ Évangile de Matthieu, IX, 2-8.

dont acte. Inutile de gloser ici sur l'humanisme d'un récit qui, sans la désapprobation silencieuse des lettrés, n'aurait peut-être répondu à la souffrance que par un étrange constat de rémission des péchés : ce serait poser au texte une question anachronique et bien éloignée de son intention. Par ailleurs, il faut relever que, cette désapprobation étant silencieuse, ce n'est pas sur elle que repose le récit, mais bien sur la volonté de Jésus de délivrer un message fort et sur sa capacité de sonder les consciences – autre prérogative divine... Peu importe pour notre propos que l'objet du blasphème ne soit pas explicitement désigné chez Marc comme il l'est chez Matthieu ; les deux versions se rejoignent dans l'égalité de transparence pour Jésus de la foi des gardes-malade et de l'accusation de blasphème des scribes. Partant, le pardon ne concerne pas seulement le pécheur et son Dieu, ni le blasphème le blasphémateur présumé et son Père : d'après ce récit particulier, ils impliquent également la communauté. C'est manifestement à ce tiers que s'adresse la guérison miraculeuse, car, à moins d'être éclairé par l'Esprit, nul ne peut pénétrer d'un regard la volonté de Dieu et l'intériorité de l'homme pour dire le dernier mot du péché, du pardon, du blasphème. Même dans des textes qui semblent faire la part belle à la figure controversée d'un Jésus thaumaturge, le miracle n'est pour ainsi dire que la partie émergée de l'iceberg. Avec ces réserves, l'on peut dire que, selon Marc et Matthieu, l'accusation de blasphème injustement portée contre Jésus est ou devrait être détruite par la reconnaissance du miracle. Il en va de même chez Jean, qui aime toutefois à insister sur le caractère symbolique, voire pédagogique, des miracles.

À celui que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde, vous dites : « Tu blasphèmes », parce que j'ai dit que je suis Fils de Dieu (*légete hōti blasphemēis hōti eïpon huiōs toū theōū eimi*) ? Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne croyez pas en moi ! Mais si je les fais, quand bien même vous ne croiriez pas en moi, croyez en ces œuvres, afin que vous connaissiez et que vous sachiez bien que le Père est en moi comme je suis dans le Père ». Alors, une fois de plus, ils cherchèrent à l'arrêter, mais il échappa de leurs mains. Jésus s'en retourna au-delà du Jourdain, à l'endroit où Jean avait commencé à baptiser, et il y demeura. Beaucoup vinrent à lui et ils disaient : « Jean, certes, n'a opéré aucun signe, mais tout ce qu'il a dit de cet homme était vrai ». Et là, ils furent nombreux à croire en lui ¹⁵.

Bien significativement, les miracles ne répondent ici à l'accusation de blasphème que de manière verbale, sans illustration concrète immédiate, mais par référence générale aux faits et gestes de Jésus rapportés ailleurs. Ils sont d'ailleurs évoqués sous l'espèce plus vaste des « œuvres » (*érga*) qui désignent dans l'Évangile de Jean les multiples manières de former une foi adéquate. « L'œuvre de Dieu », dit Jésus, « c'est que vous croyiez à celui qu'il a envoyé », c'est-à-dire lui-même en tant qu'il est non seulement envoyé de Dieu, mais de plus divin par nature ¹⁶. La formule « œuvre de Dieu » (*érgon toū theōū*) peut d'ailleurs être entendue en un sens tant objectif (Dieu est enseigné) que subjectif (Dieu enseigne). Quant au titre « Fils de Dieu » (*huiōs toū theōū*), le blasphème ne peut *a priori* s'y loger que si ce dernier est entendu comme l'affirmation d'un dieu second. À cet endroit, l'accusation portée un peu plus haut

¹⁵ *Évangile de Jean*, x, 36-42.

¹⁶ *Ibid.*, vi, 29.

par les ennemis de Jésus est plus explicite : « Ce n'est pas pour une belle œuvre que nous sommes prêts à te lapider, mais pour un blasphème, parce que toi qui es un homme tu te fais Dieu »¹⁷. Ce n'est certes pas le propos de la théologie chrétienne du *Logos*, ni de la doctrine juive du *Memra*, mais c'est bien pour ce motif que toutes deux furent rejetées par les rabbins orthodoxes du II^e siècle¹⁸. Comme cela a souvent été suggéré, c'est donc peut-être moins le contexte historique du temps de Jésus que celui des auteurs du Nouveau Testament qu'il faut prendre en compte pour aborder le délicat sujet de la condamnation¹⁹.

D'un point de vue plus théologique, la déclaration de Jésus sur l'œuvre de Dieu ne conclut pas sans raison le célèbre discours où il se présente comme le pain descendu du ciel, la chair vivante appelée à traverser la mort du corps, le principe même de la vie communiqué aux croyants. Ainsi le quatrième Évangile, plus que tout autre, fait-il de la mort sur la croix et du don de la Vie l'avant et le revers d'un même événement, suggérant entre autres que l'élévation à la croix marque la remontée du pain céleste. La coloration cosmologique conférée à la vie de Jésus jusque dans son élément le plus tragique repose sur la convergence continue des réalités célestes et des réalités terrestres, sur l'accord parfait de la volonté de Dieu et de la volonté de son envoyé²⁰. Le Jésus johannique n'obéit pas à Dieu comme à un maître, ni même comme à un père, mais comme à quelqu'un avec qui il ne fait qu'un. Plus encore, c'est cette volonté unique qui rythme le scénario et commande jusqu'à l'hostilité qui conduira Jésus à la croix. Dans l'extrait cité, Jésus échappe on ne sait comment à des mains désireuses de le lapider, qui semblent par là même n'avoir aucune prise sur lui. D'autres récits analogues précisent que son Heure n'est pas encore venue, ce qui renvoie sans aucun doute au moment de la crucifixion conçue comme exaltation²¹. C'est que l'instrument et le moment de sa mort font partie du dessein divin : non pas des pierres qui le jetteraient à terre ou l'écraseraient au fond d'un trou au moment propice pour ses ennemis, mais le haut-lieu de la croix au moment hautement symbolique d'une nouvelle Pâque.

Accès de cet apogée, les miracles ne valent que s'ils sont compris comme autant d'incursions du ciel sur terre, d'illustrations temporelles de la vie éternelle (transformation de l'eau en vin, multiplication des pains, résurrection, etc.), de « signes » (*semeia*). Cette appellation d'ordre général désigne chez Jean les « puissances » (*dunámeis*) ou « prodiges » (*thaumásia*) des Évangiles synoptiques. Contrairement

¹⁷ *Ibid.*, x, 33, cf. xix 7 et 12 : l'accusation de « se faire fils de Dieu » sera avancée devant Pilate, mais c'est celle, plus politique, de « se faire roi » qui emportera sa décision.

¹⁸ Daniel BOYARIN, « The Gospel of the Memra : Jewish Binitarianism and the Prologue to John », dans *Harvard Theological Review*, 2001, p. 243-284.

¹⁹ Sur le constat de blasphème dressé par le grand prêtre en Marc, xiv, 61-62 lorsque Jésus répond positivement à la question de son identité messianique, nous nous permettons de renvoyer aux remarques de Thomas Gergely lors du colloque dont ce volume rend compte (p. 61-66).

²⁰ Pour des explications plus circonstanciées et les références bibliographiques majeures, nous nous permettons de renvoyer à Fabien NOBILIO, *Le souffle de l'Esprit dans l'Évangile de Jean*, Bruxelles-Fernelmont, 2010.

²¹ *Évangile de Jean*, vii, 30 ; viii, 20 ; xii, 23.

à la lecture naïve qui en est parfois faite dans un but tantôt apologétique (« c'est merveilleux »), tantôt polémique (« ça ne vole pas très haut »), les miracles tant synoptiques que johanniques sont traces d'autre chose, soit dans le temps (en puissance/ en acte), soit dans l'espace (terre/ciel). Les deux perspectives sont présentes et se rejoignent au point de retour du Christ, la parousie (« présence »), la Fin des temps qui marque l'entrée dans l'éternité, la descente du ciel sur terre. En dernière analyse, c'est là que tout blasphème injustement imputé à Jésus ou imprudemment proféré contre lui sera réduit au silence. La majesté du Christ sera révélée pleinement et non plus par signes, le blasphème sera indubitablement identifié, le blasphémateur irrémédiablement sanctionné. Plus que tout autre, Tertullien a donné de cette perspective, de cette attente, une illustration que l'on dirait volontiers haute en couleurs si elle n'était aussi terrible. À la fin de son traité *Des spectacles*, où il fustige les jeux de l'arène et de la scène, l'apologiste de la seconde moitié du II^e et du début du III^e siècle fait de la parousie le spectacle qui annule tous les autres, la proclamation qui fait taire tous les blasphèmes. Vu l'incrédulité et l'hostilité dont nombre d'entre eux font preuve envers Jésus dans les Évangiles, les juifs sont bien entendu visés par sa rétorsion littéraire.

Le voici, dirai-je, le fils de l'ouvrier ou de la fille de joie, le destructeur du sabbat, le Samaritain possédé du démon ; le voici, celui que vous avez racheté à Judas ; le voici, celui que vous avez frappé du roseau et de vos coups de poing, humilié sous les crachats, abreuvé de fiel et de vinaigre ; le voici celui que ses disciples ont subtilisé en cachette pour faire croire à sa résurrection ou que le jardinier a enlevé pour éviter que ses laitues (*lactucae*) ne souffrent du nombre des va-et-vient ²² !

Bien que Tertullien ne le cite pas nommément, le blasphème est patent. La double accusation portée contre Jésus d'avoir un démon et d'être samaritain (c'est-à-dire hétérodoxe d'un point de vue juif au sens restreint de judéen) sont analogues, dans l'Évangile de Jean, à celle, vue plus haut dans l'Évangile de Marc, d'avoir un esprit impur ²³. Les coups et les crachats, selon qu'ils sont ou non associés au roseau, sont respectivement le fait des soldats du préteur ou de l'assemblée juive qui lui livre Jésus ²⁴. De même, le vinaigre porté aux lèvres du crucifié semble, d'un texte à l'autre, l'avoir été par un personnage qui n'est pas toujours rattaché à un groupe clairement identifié et dont l'intention est d'ailleurs diversement interprétée en termes de compassion ou au contraire de cruauté ²⁵. Les Évangiles eux-mêmes n'étant pas univoques sur ce point, on peut imaginer que Tertullien tranche à charge des juifs, tienne les soldats pour des auxiliaires juifs, ou rapproche soldats romains et adversaires juifs en raison de leurs communes moqueries envers la royauté de Jésus. Dans tous les cas, il semble faire des juifs des polythéistes qui s'ignorent et qui, à ce titre, méritent une place de choix au terme d'un traité dont l'objet stigmatise pourtant avant tout la

²² TERTULLIEN, *Les spectacles*, xxx, 6, introduction, texte critique, traduction et commentaire de Marie TURCAN, Paris, Cerf, 1986, p. 324-327.

²³ *Évangile de Jean*, viii, 48. Sur le débat causé par les guérisons le jour du sabbat : *Évangile de Jean*, v, 16 ; *Évangile de Luc*, vi, 7s.

²⁴ *Évangile de Marc*, respectivement xv, 19 et xiv 65 ; *Évangile de Matthieu*, respectivement xxvii, 30 et xxvi, 67.

²⁵ Comparer *Évangile de Marc*, xv, 36 ; *de Matthieu*, xxvii, 48 ; *de Luc*, xxiii, 26 ; *de Jean*, xix, 22.

civilisation romaine. Ce reproche implicite de polythéisme est d'autant plus intéressant qu'il fait pièce au curieux thème d'un enterrement temporaire de Jésus dans un parterre de laitues. Comment ne pas songer en effet à la mort d'Adonis dans un lit de laitues et aux minuscules jardinières composées lors des Adonies avec, entre autres, des laitues²⁶ ? Il est donc possible que mythe et rite d'Adonis aient été convoqués dans une parodie juive de la vie de Jésus sur laquelle nous ne pouvons recouper par des sources contemporaines le témoignage pour le moins allusif de Tertullien. Le rapprochement entre Jésus et Adonis serait particulièrement irrévérencieux, mais pas dénué de points d'accroche symbolique : la séduction (au propre, d'un dieu oriental et, au figuré, d'un homme qui se dit dieu), la mort et l'après-mort (résurrection, rite), la femme éplorée (Vénus, Marie de Magdala)... En outre, le personnage du jardinier pourrait résulter d'une lecture faussement naïve de la méprise de Marie de Magdala qui, confrontée à Jésus ressuscité, ne le reconnaît tout d'abord pas et voit en lui le jardinier qui, pense-t-elle, aurait pu enlever le corps du tombeau²⁷. Enfin, d'une remarque de Jérôme de Stridon *a priori* étrangère à notre affaire, l'on peut induire que, du temps de Tertullien, la grotte de la Nativité à Bethléem avait été transformée en sanctuaire d'Adonis²⁸... Pour le coup, c'est le christianisme qui passe pour un avatar de polythéisme. Voilà qui, aux yeux du fougueux apologiste, devait constituer une erreur de jugement ou une opération de diffamation aussi inacceptable que la négation de la naissance virginale du Christ ou l'affirmation de l'enlèvement clandestin d'un cadavre en fait inexistant²⁹. De plus, l'hostilité des juifs envers le Christ est comme le prototype de celle des « nations » (polythéistes) envers les chrétiens.

Nous devons haïr ces rassemblements et réunions de païens (*ethnicorum*), ne fût-ce que pour être le lieu où on blasphème le nom de Dieu (*nomen Dei blasphematur*),

²⁶ Sur Adonis et Jésus dans *Les spectacles* et dans les manuscrits médiévaux des « contre-Évangiles » juifs connus sous le nom de *Toledoth Yeshuh* : Hillel NEWMAN, « The Death of Jesus in the « Toledot Yeshu » Literature », dans *Journal of Theological Studies*, t. 50, 1999, p. 59-79. Sur Adonis et la laitue : Marcel DETIENNE, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard, 1972. Si la laitue gréco-romaine connote l'inappétence sexuelle et la mort tant chez les médecins que chez les mythographes, la laitue égyptienne va au contraire de pair avec la virilité et l'autorité du dieu Seth. Voir à ce propos Michèle BROZE, *Mythe et roman en Égypte ancienne : les aventures d'Horus et Seth dans le papyrus Chester Beatty I*, Louvain, Peeters, 1997, qui tire toutes les conséquences de la leçon de Claude Lévi-Strauss selon laquelle le symbolisme d'un végétal ou d'un animal ne peut être déterminé que contextuellement au moyen de connaissances botaniques et ethnographiques aussi précises que possible.

²⁷ *Évangile de Jean*, xx, 15.

²⁸ SAINT JÉRÔME, Lettre LVIII I à Paulin de Nole, dans *Lettres*, t. 3, texte établi et traduit par Jérôme LABOURT, Paris, Les Belles Lettres, 1953, p. 77. Pierre NAUTIN, « Études de chronologie hiéronymienne (393-397) (suite et fin) », dans *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, t. 20, 1974, n° 3-4, p. 251-284.

²⁹ Antithèse de la virginité, la prostitution est évoquée, entre autres, par le personnage juif d'ORIGÈNE, *Contre Celse*, I, 32. Quant à l'enlèvement du corps de Jésus par ses disciples, l'*Évangile de Matthieu*, xxvii, 62s., en fait un mensonge inventé par les grands prêtres de concert avec leurs gardes postés à l'entrée du tombeau.

où chaque jour on réclame les lions contre nous, où se décident les persécutions (*persecutiones*), d'où partent nos épreuves (*temptationes*)³⁰.

Si, comme Tertullien le suggère ici, le seul nom de chrétien est un motif de condamnation et, qui plus est, de condamnation par acclamation populaire, il est entaché d'une opprobre qui porte atteinte à Dieu lui-même. Même s'ils ne s'en prennent pas directement au nom divin, les persécuteurs sont donc des blasphémateurs. À ce titre, ils sont condamnés à connaître au Jour du Jugement les supplices qu'ils ont injustement infligés aux chrétiens tout en ignorant qu'ils leur permettaient de recevoir de Dieu la couronne du martyr. Avec une jubilation troublante, Tertullien imagine ainsi dans la fournaise les gouverneurs liquéfiés par leurs décisions, mais aussi les athlètes et les gladiateurs soumis à des instruments semblables aux leurs, les philosophes qui avaient nié la Résurrection rougissant devant leurs disciples, etc.³¹. Ici c'est le profane qui semble, *in fine*, détourné au profit du sacré... Pièces de théâtre et jeux du cirque, jusqu'alors masqués par la respectabilité trompeuse de certaines représentations, trouvent leur pendant détaillé dans les spectacles terribles de la Fin. Il n'est jusqu'au public enflammé qui ne soit forcé d'y prendre une part hélas passive avec, en son sein, les chrétiens qui auraient eu le malheur d'en être.

Doutes-tu, en effet, qu'au moment où tu te déchaînes dans l'Église du diable, tous les anges ne regardent du haut du ciel pour noter un à un qui a prononcé le blasphème (*quis blasphemiam dixerit*), qui l'a écouté ; qui a prêté au diable sa langue, qui ses oreilles, pour offenser Dieu³² ?

Si le nom de chrétien peut être flétri par un polythéiste qui y voit un synonyme d'athée ou d'incivique, voire de criminel, combien plus peut-il l'être par un chrétien qui n'agit pas de manière conforme à la foi qui l'anime et à l'enseignement qu'il a reçu ! Par le simple fait d'assister aux spectacles profanes, le chrétien offre une voie d'accès au diable, il attende lui-même à la majesté divine. Si l'anonymat lui évite de se discréditer et de jeter le trouble dans l'âme des autres croyants dont il se désolidarise, il ne lui permet pas, signale Tertullien, d'échapper à la vigilance des anges... Portant en quelque sorte les couleurs de son Dieu, le croyant doit veiller à sa constance pour lui-même, pour ses frères, et vis-à-vis des nations. *A contrario*, il peut paraître agir avec droiture et commettre en fait quelque sacrilège oblique.

L'attitude apparemment respectable qui serait en fait sacrilège

Que le comportement du croyant ne soit pas à la hauteur du salut qui a commencé de s'accomplir en lui, et c'est le Dieu dont il se réclame qui devient la risée des nations. Singulièrement, que les chrétiens élevés comme Paul dans le judaïsme s'autorisent de la Loi mosaïque pour se poser en maîtres, et c'est un enseignement entier qui est ressassé sans être observé. Certes, la Loi est bonne et sans doute même, aux yeux de Paul, la meilleure préparation à la foi en Christ ; mais elle sert de prétexte aux errements de la nature humaine, de sorte que toutes deux doivent être considérées

³⁰ TERTULLIEN, *Les spectacles*, xxvii, 1, éd. cit., p. 294-297.

³¹ *Ibid.*, xxx, 3-5, éd. cit., p. 320-325.

³² *Ibid.*, xxvii, 3, éd. cit., p. 298-299.

ensemble d'un regard neuf³³. À cet endroit, Paul reproche à ses ouailles de se montrer complaisantes envers elles-mêmes au point de dire ce qu'il faut faire sans prendre conscience qu'elles ne le font précisément pas. Dès lors, assène-t-il dans l'Épître aux Romains,

Tu interdis l'adultère, et tu commets l'adultère ! Tu as horreur des idoles, et tu pilles leurs temples (*ho bdelussómenos tà eidola hierosuleís*) ! Tu mets ton orgueil dans la Loi, et tu déshonores Dieu en transgressant la Loi ! En effet, le nom de Dieu est blasphémé à cause de vous parmi les païens (*di' humás blaspheméitai en toís éthnesin*), comme il est écrit³⁴.

Signalée comme référence à l'Écriture, cette dernière affirmation renvoie à un oracle prophétique du livre d'Isaïe³⁵. Bien que ce ne soit pas systématique chez lui, Paul cite manifestement d'après la traduction grecque des Septante qui attribue le blasphème aux Israélites, tandis que l'original hébraïque place plutôt la responsabilité du côté des nations qui tentent d'asservir Israël. Ce glissement du blasphème de l'extérieur vers l'intérieur, de la bouche de l'adversaire vers celle du partisan, correspond bien au souci récurrent qu'a la Septante d'adoucir l'eschatologie de la Bible hébraïque, surtout lorsqu'elle prend des accents politiques. L'attente d'une guerre universelle suivie d'une paix marquant le triomphe du monothéisme n'est en effet pas le thème le plus approprié à la justification du judaïsme de la Diaspora dans les catégories de l'hellénisme... Quant à Paul, le tournant éthique opéré par cette traduction sert à l'évidence son propos : au croyant de débusquer le blasphème en lui avant d'en accabler les nations. Mais comment comprendre le reproche de commettre des sacrilèges (étymologiquement « piller des temples ») tout en prétendant détester les idoles ? En quoi la profanation prolongerait-elle l'adoration proscrire ?

À première vue, l'on pourrait penser que Paul invite à la mesure dans la juste réprobation du polythéisme : des provocations sacrilèges risqueraient d'attirer des mesures de rétorsion et de compromettre l'existence même des communautés. Il semble en effet y être attentif lorsqu'il invite l'homme libre à respecter l'autorité politique et l'esclave, l'autorité de son maître³⁶. Ou encore, lorsqu'il recommande de ne pas se montrer intégriste sur la question des viandes sacrifiées dont il faut s'abstenir : si l'on accepte l'invitation à table d'un polythéiste qui ne précise pas l'origine de la viande et si l'on n'a pas soi-même été informé par un tiers que cette viande provient de sacrifices, que l'on mange sans offenser son hôte et sans se poser de cas de conscience³⁷. De même, Paul pourrait déconseiller de prononcer une parole blasphématoire ou de poser un acte sacrilège dans l'intérêt de la vie mondaine dont il faut s'accommoder en attendant une Fin qui n'appartient qu'à Dieu. C'est d'ailleurs cette attitude que Luc lui prête dans les Actes des apôtres où, suite à l'émeute d'Éphèse, l'officier judiciaire

³³ Sur le caractère fluent de la pensée paulinienne à cet égard et d'autres : Andreas DETTWILER, Jean-Daniel KAESTLI & Daniel MARGUERAT (éd.), *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor & Fides, 2004.

³⁴ *Épître aux Romains*, II, 22-24.

³⁵ *Isaïe*, LII, 5.

³⁶ Voir respectivement *Épître aux Romains*, XIII, 1-7 et *Épître à Philémon*.

³⁷ *Première Épître aux Corinthiens*, X, 27-28.

apaise le peuple en soulignant que Paul et ses disciples n'ont ni commis de sacrilège ni blasphémé la déesse (*oûte hierosûlous oûte blasphemôuntas*)³⁸. L'on pourrait débattre de ce dernier point car, à en croire le statuaire Démétrios inquiet de ses ventes, ils ont néanmoins affirmé que de telles divinités étaient au sens propre faites de main d'homme (fétiches, factices, fabriquées)³⁹. De façon générale, c'est l'ensemble des juifs – les chrétiens n'en étant qu'un parti – qui semble mis en cause, sans que la foule des défenseurs de la déesse veuillent entendre leur porte-parole. Flavius Josèphe ne rapporte-t-il pas, parmi les prescriptions juives, l'interdiction de blasphémer les dieux d'autres cités et de piller leurs temples (*blasphemelto de medeis... me sulân hierâ xenikâ*)⁴⁰ ? Mais le modèle biblique de cette prescription est plus équivoque, plus proche aussi de l'argument paulinien.

Les idoles de leurs dieux, vous les brûlerez. Tu ne te laisseras pas prendre au piège par l'envie de garder pour toi leur revêtement d'argent et d'or, car c'est une abomination (dans le grec de la LXX *bdêlugma*) pour le Seigneur (en hébreu *YHWH*) ton Dieu. Tu ne feras pas entrer un objet abominable dans ta maison, car tu serais voué à l'anathème comme lui⁴¹.

L'invitation à détruire les images sculptées est ici assortie de l'interdiction de s'emparer des matières précieuses, comme si, par-delà leur profanation, elles conservaient quelque chose de la puissance des divinités étrangères certes inférieures au Seigneur (*YHWH*). De même que Tertullien verra dans les spectacles innocents ou édifiants une ruse diabolique destinée à attirer le chrétien vers les autres spectacles, le Deutéronome voit dans les ornements des idoles un risque de souillure pour les maisons d'Israël. C'est pourquoi le pillage est assimilé à l'idolâtrie, ainsi que le suggère, entre autres, l'application du même champ sémantique au pillage (en hébreu verbe *iqsh* « prendre au piège ») et au culte (substantif *mwqsh* « piège »). La citation ci-dessus peut en effet être rapprochée d'un autre extrait du Deutéronome : « Tu supprimeras tous les peuples que le Seigneur ton Dieu te livrera (...) ; tu ne serviras pas leurs dieux : ce serait un piège pour toi »⁴².

Relisant ces prescriptions héritées d'un tout autre contexte historique, Paul affirme bien que c'est pour éviter l'idolâtrie qu'il faut s'abstenir du sacrilège. Par analogie avec le Deutéronome, le sacrilège consisterait donc à « se servir » dans un temple polythéiste et à compromettre ainsi le service du Dieu à qui l'on se doit entièrement. N'est-ce pas ce qui se passe lorsque l'on se fournit à la boucherie antique qui gravite autour des temples ? Dans ce cas, bien entendu, le sacrilège a perdu son sens étymologique : le temple polythéiste n'est plus pillé, mais l'Alliance avec le Seigneur est toujours corrompue par l'introduction d'un élément lié au culte des dieux

³⁸ *Actes des apôtres*, XIX, 37.

³⁹ *Actes des apôtres*, XIX, 26. Sur ces vocables et leur rôle dans une certaine vision du monde, voir Bruno LATOUR, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, Synthélabo, 1996.

⁴⁰ FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités juives*, IV, 8, 10, établissement du texte, traduction et notes par Étienne NODÉ et al., Paris, Cerf, 1995.

⁴¹ *Deutéronome*, VII, 25-26.

⁴² *Ibid.*, VII, 16.

étrangers⁴³. Du moins est-ce le cas aux yeux de Paul si l'on participe aux repas officiels résultant directement des sacrifices (idolothytes), mais non si l'on achète ou consomme en des lieux qui ne cristallisent pas la religion civique : marchés et, comme on l'a vu plus haut, maisons où on est invité. Ce raisonnement nuancé de la première Épître aux Corinthiens (qui ne parle que d'idolâtrie) convient assez bien au propos de l'Épître aux Romains (qui n'évoque le cas des viandes sacrifiées que de manière implicite et à titre d'exemple, mais qui le subsume sous le paradoxe sacrilège – idolâtrie)⁴⁴.

Outre cette convergence décisive au sein du *corpus* paulinien, l'identification du sacrilège aux idolothytes trouve quelque soutien supplémentaire dans l'attestation philologique que l'étymologie du pillage de temple et la pratique du sacrifice peuvent se correspondre, fût-ce de manière plus lâche, comme dans l'extrait d'Aristophane placé en exergue de cet article. Serions-nous devant l'une de ces références – toujours muettes – de Paul à sa culture classique ? Quoi qu'il en soit, tant Paul qu'Aristophane nous montrent, dans des registres pour le moins différents, que les limites entre sacrilège et piété peuvent s'avérer étonnamment mouvantes. Chez Aristophane, Bdélycléon bien décidé à guérir son père Philocléon de son obsession du tribunal suscitée par les mesures de l'homme politique Cléon, consent à une parodie de procès et veille au *decorum* en détournant de sa fonction la clôture d'Hestia qui isole les futures viandes sacrifiées. Sacrilège pour le père hagard, piété pour le fils qui attaque le mal à la racine (Cléon) c'est-à-dire « commence par Hestia » afin de rétablir l'harmonie du foyer (civique et domestique) dont Hestia est précisément la divinité tutélaire. Chez Paul, consommer de la chair d'animaux abattus dans un cadre rituel est ou n'est pas sacrilège selon que l'on participe ou non aux rites, selon que l'on a été informé ou non de leur tenue. Il s'agit donc moins de se prononcer sur la nature des nourritures dans l'absolu que de s'interroger sur le type de rapport personnel et communautaire établi avec elles.

Que veux-je dire ? Que la viande sacrifiée aux idoles soit quelque chose ou que l'idole soit quelque chose (...*tí estin... tí estin*) ? Non ! Mais comme leurs sacrifices sont offerts aux démons et non pas à Dieu, je ne veux pas que vous entriez en communion avec les démons⁴⁵.

Il ne faudrait pas qu'à trop vouloir prévenir l'idolâtrie d'un repas sacrificiel autre que l'eucharistie, Paul provoque l'idolâtrie d'une crainte réservée au Seigneur. Si les dieux que l'insensé pourrait installer à ses côtés semblent pour Paul relever du non-être, ils n'en sont pas moins l'objet d'un culte démoniaque dont Augustin d'Hippone précisera le fonctionnement environ trois siècles et demi plus tard. Dans *La Cité*

⁴³ Les liens étroits entre sacrifice et nourriture, religion et société (pour le dire dans nos catégories), ont été remarquablement mis en évidence par Marcel DETIENNE, Jean-Pierre VERNANT *et al.*, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.

⁴⁴ Sur le raisonnement de la Première Épître aux Corinthiens : Joop SMIT, « « Do Not Be Idolaters »: Paul's Rhetoric in First Corinthians 10:1-22 », dans *Novum Testamentum*, t. 39 /1, 1997, p. 40-53.

⁴⁵ *Première Épître aux Corinthiens*, x, 19-20.

de Dieu, l'évêque d'Hippone fait des démons les instigateurs du polythéisme sous différents aspects ⁴⁶.

Tout d'abord les temples : quoi qu'en dise le savant Varron, ils ne différaient guère des théâtres où sont complaisamment exposés des excès indignes de dieux, de sorte que le culte serait fait de « cérémonies grotesques » ou de « simagrées sacrées » (*mimica sacra*).

Ensuite les mythes : sans lecture allégorique, leurs frasques suggéreraient que les dieux n'ont pu être que des hommes, et pas des meilleurs, ce qu'à rebours des poètes l'insondable Evhémère aurait souligné « non pas dans un bavardage fabuleux, mais avec une diligence toute historique » (*non fabulosa garrulitate, sed historica diligentia*).

Enfin des témoignages de métamorphoses, comme celui de *L'Âne d'or* d'Apulée, dont la sincérité ne saurait être mise en doute : ils résulteraient pour ainsi dire d'une manipulation mentale de démons bien incapables de modifier la création autrement que dans cette faculté perceptive et imaginative de l'âme humaine qu'est le *phantasticum* (dont relèvent également les visions et les songes envoyés par Dieu). Ceci permet aux démons de se jouer des hommes, de les livrer comme les bêtes de somme qu'ils s'imaginent être à des magiciennes initiées à leurs secrets et, plus fondamentalement, de faire croire par des subterfuges à la divinisation d'hommes mystérieusement disparus... Dans le chef d'Augustin, le polythéisme est donc une vaste tromperie organisée par les démons pour détourner au profit d'une multitude de faux dieux les honneurs dus au Dieu unique ⁴⁷. Ce point de vue pour le moins désobligeant donne une épaisseur théologique à l'apostrophe à Varron et au lecteur qui, plus haut, avait pu paraître rhétorique :

(...) dis-moi s'il te semble raisonnable de solliciter et d'attendre la vie éternelle de ces dieux de théâtre et de comédie ? Le vrai Dieu nous garde d'une si monstrueuse et si sacrilège pensée (*tam inmanem sacrilegam que demeritiam*) ⁴⁸ !

La notion de sacrilège n'intervient ici que lorsqu'un trait essentiel du Dieu du christianisme, en l'occurrence le pouvoir de donner la vie éternelle, lui est enlevé pour être attribué, fût-ce par pure hypothèse ou comme dans un délire, aux dieux du polythéisme. En ce sens, le sacrilège est pour ainsi dire un garde-fou. Peu importe aux yeux d'Augustin que l'équation soit posée en des termes chrétiens qui ne conviennent guère à la religion civique et ne trouvent quelque écho que dans les cultes à mystères.

⁴⁶ AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu*, édition Brepols accessible en ligne sur <http://clt.brepols.net>, respectivement livre VI, chap. VII, ligne 26 ; VI, VII, 24 ; XVIII, XVIII, 32. Sur ces thèmes, voir Jean PÉPIN, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris, Études augustiniennes, 2 vol., 1987 (à la différence des stoïciens aussi soucieux d'éthique que lui, Augustin ne cherche bien évidemment pas à comprendre les mythes qu'il critique par une approche allégorique qu'il ne refuse pas à certains écrits bibliques) ; Laurence HARF-LANCNER, « La métamorphose illusoire : des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou », dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, t. 40, 1985, p. 208-226 ; Jean PÉPIN, « La « théologie tripartite » de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources », dans *Revue des études augustiniennes*, t. 2, 1956, p. 265-294.

⁴⁷ AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu*, XVIII, XVIII, 83-84.

⁴⁸ *Ibid.*, VI, VI, 28-29, traduction par Émile-Edmond SAISSET, Paris, Charpentier, 1855.

Dans ce domaine, sa théologie obéit à la logique du tiers exclu : entre l'unique vrai Dieu et les multiples faux dieux, le salut ne saurait être partagé, pas plus que le sacré. Dans ce cadre, l'« égarement sacrilège » (... *sacrilega... dementia*) délimite négativement une conception sérieuse du sacré, apanage du christianisme, tandis que la sacralité polythéiste n'est posée qu'en tant que parodie. Sous le calame d'Augustin, la formule *mimica sacra* cesse d'être un oxymore pour fournir une définition railleuse de la religion romaine qui a placé au cœur de la cité des dieux de théâtre. Les occurrences suivantes de *sacra* conservent cette coloration et tournent en dérision le service de divinités majeures du polythéisme, à telle enseigne qu'Augustin, feignant l'étonnement, précise qu'il ne s'agit pourtant pas de pantomime mais bien de mystères (*non mimorum sed sacrorum*)⁴⁹. En cela, il évite soigneusement de suggérer que le théâtre serait sacrilège en ce qu'il porterait atteinte à la majesté divine, ou encore que le culte serait sacrilège en ce qu'il resterait entaché d'aspects théâtraux. Ceci reviendrait en effet à admettre que les polythéistes possèdent une compréhension inadéquate, mais pas tout à fait fautive, de la divinité qu'ils flétriraient par l'ignorance lettrée de leurs mythographes et de leurs poètes. Or, à l'instar de Paul, Augustin veille à ne pas conférer de valeur intrinsèque, voire d'existence propre, à l'idole qui ne saurait pour autant être admise dans la relation de salut exclusive entre Dieu et l'homme. Dès lors, le sacrilège revient comme de droit à la religion qui s'estime investie du sacré ; partant, il risque d'être commis au premier chef et bien malgré lui par tout qui se mettrait en marge des législateurs de sa propre religion.

En guise de conclusion

Se réclamer d'un sacrilège qui en serait bien un, semble une attitude étrangère à l'antique polémique entre chrétiens, juifs et polythéistes. Au contraire, c'est plutôt à trop vouloir affirmer une conception idoine du sacré que l'on se retrouve taxé de sacrilège. En raison de cette plasticité, le sacrilège ne menace pas seulement celui qu'il accuse de manière éminemment partielle, mais aussi celui par qui il est employé, car il pourrait suggérer une conception commune du sacré chez des adversaires qui s'en défendent d'ailleurs énergiquement. Mais n'est-ce pas avant tout celui qui paraît dangereusement proche que l'on tente de convaincre de sacrilège, d'injustice ou de bêtise ?

⁴⁹ *Ibid.*, VI, VII, 60.