

Jean-Pierre Albert

Théologie et anthropologie L'exemple de l'étude du sacrifice dans la bible hébraïque

La question que je voudrais poser ici est celle des positions possibles d'une théologie par rapport aux analyses anthropologiques des rituels religieux. Les rites, la liturgie, les pratiques de dévotion sont des objets d'étude habituels pour les deux disciplines. Ce qui les différencie immédiatement, en dehors de toute considération de leurs instruments intellectuels, est que la théologie est d'ordinaire pratiquée par des adeptes de la religion qu'ils étudient, alors que les anthropologues, en général, ne partagent pas les croyances de leurs informateurs. Pour marquer cette différence, j'utiliserai le couple de notions *emic/etic*¹, qui traduit bien cette dualité des postures. Mais s'il est assez facile de repérer la sphère de l'*emic* (ce qui est indigène, local, parole ou point de vue des acteurs), le statut de l'*etic* est plus flottant : par quoi au juste se traduit l'extériorité, le « regard éloigné » que revendique l'analyse anthropologique ? Le discours de l'anthropologue n'est-il pas plus dépendant qu'on pourrait le penser des discours indigènes ? Il me semble que l'étude des rituels, du fait de certains traits qui leur sont propres, est susceptible de manifester des figures significatives de cette proximité inavouée entre théologie et anthropologie. Ces questions pouvant difficilement être débattues dans l'abstrait, je les aborderai à travers des exemples empruntés à une étude en cours sur le sacrifice tel qu'il apparaît dans les textes bibliques. Avant d'entrer dans ce programme, quelques préalables me semblent nécessaires.

1. Théologie, fonction théologique et anthropologie théologique

La théologie, je ne sais pas très bien en quoi elle consiste aujourd'hui au sein des grandes traditions religieuses. Sa définition comme science de Dieu et de ses attributs me semble quelque peu datée. En disant qu'il s'agit de l'étude d'une réalité (naturelle, sociale, psychologique, éthique...) dans sa relation avec le divin, je me rapproche peut-être davantage de ses pratiques actuelles, même si je retarde encore sur l'histoire. Toujours est-il que je comprendrais mal qu'un discours se réclamant de la théologie laisse de côté tout questionnement sur ce qu'est le surnaturel, en d'autres termes la réalité ou la non réalité d'une substance spirituelle en l'homme ou dans le cosmos. A cela s'ajoutant la question des espérances et des devoirs que l'existence du divin ouvre aux humains : une théologie doit avoir son mot à dire sur les rapports entre les hommes et cette réalité supérieure, c'est-à-dire sur la religion.

Cela étant dit, je me trouve confronté à un dilemme : dois-je m'en tenir aux esquisses de définitions qui précèdent, à savoir à une idée de la théologie qui vaut principalement, voire uniquement, pour le christianisme ? Ou dois-je intégrer aussi une réflexion sur des formes de pensée à la fois différentes et comparables que l'on trouve dans d'autres traditions religieuses ?

Si je choisis la première branche de l'alternative, la notion de théologie pourra être prise au sens étroit de discours réflexif sur les représentations et les pratiques religieuses et, plus largement, les questions de la vérité, la morale, les fins dernières... Je sais par ma formation philosophique qu'une partie au moins de ces questions relève traditionnellement de la métaphysique, qu'elles recourent le registre de ce que Heidegger appelle l'onto-théologie. La tradition philosophique, cependant, a généralement défini des moyens d'accéder à la

¹ Pour une excellente mise au point sur ces notions, voir Olivier De Sardan, 1998. Je conserve les graphies originelles contenues dans les textes anglais afin d'éviter la traduction d'*etic* par « étique », qui a un tout autre sens en français.

compréhension de ces réalités distincts de ceux des religions instituées. Elle s'est également très peu souciee de sujets comme les cultes, les lieux, les mots ou les objets sacrés, les miracles – sinon pour les critiquer... Quant aux modes de connaissance tenus pour recevables, on peut sans doute voir un clivage décisif entre d'un côté une théologie admettant comme source légitime de vérité une *révélation* et, d'un autre côté, une philosophie qui, même si elle prend en compte (et souvent accepte) des énoncés issus d'une religion révélée, ne les soumet pas moins à une validation selon ses critères propres. Or, dans la mesure où la révélation est inscrite dans une écriture sainte, une large part de la théologie est *exégétique*, et cela la distingue assez nettement d'un système métaphysique conçu par un philosophe.

La seconde perspective ouvre des chemins plus tortueux. A défaut de disposer d'une instance discursive bien définie comme l'est la théologie chrétienne, il ne fait guère de doute que d'autres traditions religieuses ont elles aussi développé des espaces de discussion et des argumentaires destinés à justifier certaines pratiques et croyances au détriment d'autres, en interne comme en externe. Tel est par exemple le cas du Talmud pour le judaïsme et celui des productions des écoles juridiques de l'islam (*madhhab*). Même si les modes de présentation des arguments et de qualification des sources acceptables diffèrent de ceux de la théologie chrétienne, on peut y voir d'importantes affinités : érudition, recours à l'exégèse, invocation d'autorités liées à une tradition...

Des religions peuvent aussi développer des corpus de savoirs sur les dieux et les obligations des hommes à leur endroit sans qu'existe un métadiscours bien caractérisé à leur propos. Ces savoirs prennent le plus souvent la forme de récits consacrés à des divinités, des fondateurs de cultes, et de traités normatifs relatifs aux pratiques culturelles². Cela suffit à constituer des ressources d'explications et de justifications mobilisables en cas de besoin – divergences sur la définition d'un rite, les attributions d'une divinité, etc. Tel est en vérité le rapport, traditionnellement considéré par l'anthropologie et l'histoire des religions comme très probable, sinon systématique, entre un rite et un mythe.

Il n'est pas facile de tracer une frontière entre le registre des représentations religieuses de premier niveau, celles qui sont simplement objet de croyance, et l'espace de métadiscours évoqué plus haut qui vise à les justifier. Il suffit de lire un texte sacré pour voir qu'il passe souvent d'un registre à l'autre – par exemple en intégrant dans un récit l'étiologie d'un savoir sur l'Autre monde ou d'une pratique rituelle (cela étant vrai des mythes amérindiens comme de la Bible). Je propose donc de considérer que la qualification de « théologique » ne désigne pas essentiellement un type de production intellectuelle identifiable par des caractéristiques formelles mais une *fonction discursive* : un énoncé – mythe ou argument métaphysique – a une *fonction théologique* lorsqu'il est utilisé pour indiquer la raison d'être d'une croyance ou d'une pratique. Cela ne veut pas dire que le mode de pensée à l'œuvre soit transparent : nous pouvons identifier un récit d'origine servant à justifier un dogme ou une pratique sans avoir pour autant une idée claire du lien entre les deux ou du système de pensée qui rend ce lien plausible. En conséquence, une occurrence de la fonction théologique présente dans une source peut devenir à son tour l'objet d'un métadiscours – théologique au sens étroit de justification métaphysique argumentée ou, on y viendra bientôt, anthropologique. Dans un cas comme dans l'autre, c'est par comparaison avec ce second niveau d'explicitation que l'on peut parler de *théologie implicite* : lorsque la fonction théologique d'un énoncé (récit, argument, position d'une norme...) est extrêmement probable mais que nous n'en comprenons pas à simple vue le cheminement intellectuel. Confronté à ce genre d'énigme, le théologien cherchera à montrer en quoi la relation posée par la fonction théologique s'éclaire d'être rapportée à d'autres énoncés tenus pour acquis dans la tradition religieuse considérée. Il est possible que ce discours *emic* traduise avec exactitude la culture religieuse que reflète la

² Tel est, selon Anne Bouchy, le cas des religions japonaises – shinto, bouddhisme ou shugendō.

source – et dans ce cas son propos sera idéalement le même que celui qu’aurait tenu un ethnographe ou un historien des religions rendant compte des mêmes matériaux. Une telle exactitude n’est pas incompatible avec l’engagement religieux du théologien. Elle témoigne d’une connaissance « de l’intérieur » de modes de pensée ou de systèmes de références qui peut contribuer à éclairer un chapitre de l’histoire de la théologie de telle religion ou servir d’argument dans une controverse théologique sans que son contenu en soit nécessairement affecté. Il reste que, dans les cas où existe un engagement religieux – et je ne connais pas de théologien qui ne soit aussi un croyant – il est assez probable que les matériaux seront soumis à une lecture reflétant les enjeux religieux du présent. Une part importante de la théologie exégétique telle qu’elle a été pratiquée par les auteurs chrétiens consiste, précisément, à transformer en dogmes une matière essentiellement narrative, ce qui laisse une large place à l’interprétation. Aussi le sens reconnu aux textes varie avec le temps et avec les méthodes exégétiques tenues pour légitimes. Par exemple, la typologie, technique médiévale de lecture de la Bible qui met en parallèle avec des épisodes du Nouveau Testament des épisodes de l’Ancien qu’ils sont censés anticiper, a pu être considérée comme un chemin vers le cœur du message biblique dans la mesure où elle manifestait dans le détail l’unité du plan du salut. Mais, à nos yeux, elle n’apprend rien du sens des textes de la Bible hébraïque. Et cela est vrai en général de la lecture théologique chrétienne des écritures juives. Dans ce genre de cas, la théologie produite devient un objet de plus pour l’anthropologue, et non le « sujet » d’une connaissance analogue à la sienne en tant qu’instrument d’intelligibilité des sources.

Que dire maintenant de la position de l’anthropologue ? Nous avons évoqué plus haut un premier objectif qu’il peut se donner : reconstituer la vision du monde (et les théories indigènes) permettant de comprendre un ensemble d’énoncés religieux et de modes de justification d’abord impénétrables. Autrement dit reproduire avec le plus d’exactitude possible un point de vue *emic* auquel il n’a aucune raison d’adhérer, bien qu’il assume en quelque façon la posture que j’ai désignée comme l’exercice d’une « fonction théologique » : lui aussi apporte de l’intelligibilité au matériau religieux. Comme les ethnologues n’ont en général pas cru aux divinités rencontrées sur leurs terrains, leur manière d’exercer la fonction théologique a souvent consisté en la reconstitution des réseaux symboliques à l’œuvre dans les représentations et les pratiques, cela permettant de mettre au jour la cohérence du système religieux considéré. On peut néanmoins se demander si la totalisation que représente ce programme n’est pas déjà, en elle-même, l’effet de l’introduction subreptice d’un point de vue *etic*. C’est là d’une objection classique adressée, par exemple, à la synthèse de la mythologie dogon élaborée par Marcel Griaule : qu’est-ce qui est dogon dans *Dieux d’eau* ? Qu’est-ce qui est son œuvre propre d’Occidental moderne pour qui la cohérence est un critère minimal de recevabilité d’un système théologique ?

Une autre critique porte sur les transferts de théologies d’une culture à une autre – souvent une projection du christianisme – qui oriente la façon dont sont conçues les justifications des croyances et des pratiques. Ces lectures portent en général le masque de l’universalité alors qu’elles ne sont que la généralisation d’un système singulier. On a pu ainsi reprocher à l’essai de Hubert et Mauss sur le sacrifice de rester trop « védique », d’autres ne manquent pas de dénoncer le « christianocentrisme » de telle ou telle lecture rapprochant un peu trop à leur goût de l’idée de rédemption l’efficacité des victimes sacrificielles.

Théoriser « à l’occidentale » ; généraliser abusivement à partir de sa propre culture ou d’une autre... Je proposerai ici une hypothèse de travail qui assume ces risques tout en développant une version différente des relations entre l’*etic* et l’*emic*, l’universel exigible d’une théorie anthropologique et le particulier des théologies locales. Cette proposition devrait être valable pour construire une théorie du religieux en général, mais je me contente jusqu’ici de l’appliquer à des objets de moindre ampleur – dans cet article le sacrifice. Je suggère en effet que chaque théologie locale relative à un objet de cet ordre peut être considérée *a priori*

comme un cas particulier déductible de la théorie anthropologique générale que l'on peut construire sur le domaine : par exemple, que la théologie grecque du sacrifice (entendons : sa mythologie fondatrice, les règles de la pratique, les représentations de son efficacité, la sélection de ses acteurs légitimes, etc.) doit être compréhensible à partir d'une théorie générale du sacrifice. Si tel n'est pas le cas, cela veut dire ou bien que la théorie est fautive, ou bien que la culture grecque échappe à toute explication anthropologique (ce qui, miracle grec ou pas, est assez improbable...).

Cette proposition théorique relève sans doute de l'épistémologie générale. Elle a toutefois une implication méthodologique intéressante : nous pouvons utiliser la théorie anthropologique pour repérer les articulations les plus significatives d'une réalité religieuse locale et de ses justifications. Autrement dit, la théologie indigène d'une croyance ou d'une pratique comportera nécessairement certains énoncés déductibles de la théorie générale – ceux-là et non d'autres qui les contrediraient ou n'auraient aucun rapport avec eux. La théorie peut également nous conduire à intégrer à la catégorie de sacrifice des pratiques (offrandes, mutilations rituelles...) qui ne le sont pas explicitement dans la culture considérée, mais correspondent aux attentes de la théorie.

Il reste encore à préciser ce qu'on peut entendre par « théorie générale du sacrifice ». L'idée même que quelque chose de ce genre ait la moindre pertinence fait débat : après l'optimisme de Hubert et Mauss écrivant leur « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » avec tous ces mots au singulier, le balancier des modes anthropologiques s'est plutôt déporté vers le pôle de la diversité – pensée en termes de modèles distincts (deux pour Luc de Heusch, 1986) ou de singularité irréductible des cas – Marcel Detienne proposant même de faire subir à la catégorie de sacrifice le sort fait par Lévi-Strauss à celle de totémisme (1979 : 34). En fait, toutes les théories générales développées par les sciences humaines et sociales peuvent être situées dans une série dont les termes extrêmes sont d'un côté des théories explicatives (causalistes et volontiers réductionnistes) à prétention universelle et clairement *etic* ; de l'autre côté, des transcriptions plus ou moins formalisées de théories indigènes valables pour une société ou, au mieux, une aire culturelle ; des propositions, donc, *etics* par leur présentation systématique mais *emics* par leur contenu.

La manière dont j'ai tenté de construire une théorie générale du sacrifice se rapproche du second type. Elle s'appuie en effet sur une base empirique : la prise en compte la plus large possible des situations désignées par la catégorie de sacrifice (ou quelque'un de ses équivalents locaux) dans l'histoire, l'ethnographie, la théologie, le langage ordinaire. Cet inventaire offre l'intérêt de déborder largement le cadre d'une définition étroite du sacrifice comme « mise à mort ritualisée d'un être vivant à des fins religieuses ». Il faut en effet y intégrer, à partir du cas du catholicisme, des données comme le « sacrifice de la messe » - a priori dépourvu de victime sanglante – ou encore les souffrances de saints personnages assimilées à des situations sacrificielles par la spiritualité victimale – en l'absence, cette fois, de toute ritualisation. Il faut tenir compte aussi des usages communs (« faire des sacrifices », « se sacrifier ») ou ces termes renvoient d'abord à une posture morale. Une fois réuni ce vaste ensemble de données, j'ai essayé de trouver des traits récurrents, étant entendu que la plupart des situations décrites en termes de sacrifice ne les comprennent pas tous. Selon mon hypothèse, ces différents traits ne sont pas un agrégat aléatoire mais correspondent à un complexe de représentations hautement probable en dépit des variantes constatées. La présence de certains de ces éléments peut être expliquée par des hypothèses anthropologiques générales (celles de la psychanalyse, des sciences cognitives...). Mais c'est là un niveau d'explication que je laisse de côté parce qu'il n'ajoute rien à la compréhension des cas particuliers : ce qui m'importe est de cerner telle ou telle pensée du sacrifice dans un contexte religieux donné et non des investissements pulsionnels ou des biais cognitifs bien réels, sans doute, mais qui ne font que rendre encore plus probable la présence des traits que j'ai déjà relevés empiriquement et retenus en raison de

leur récurrence. Ces traits, trop rapidement présentés³ sont : 1) la ritualité (quelquefois absente de situations où la présence de victimes n'est pourtant pas que métaphorique) ; 2) la représentation d'un devoir à travers l'idée d'une dette ; 3) la dimension cosmique (idée d'une conservation de l'ordre du monde, mise en jeu de catégorisations comme le pur et l'impur, circulation de substances symboliques, dont la vie) ; 4) la manipulation du négatif (perte, souffrance, mort) ; 5) la présence d'anomalies par rapport à l'idée intuitive de justice (substitutions variées dans la désignation des débiteurs, des victimes et des bénéficiaires). Il y a là l'ébauche d'une théorie du sacrifice dans la mesure où l'on peut étudier des rituels ou d'autres situations et pratiques en les questionnant à partir de ce modèle et les classer ou non dans la catégorie du sacrifice (ce qui suffit à définir des attentes en termes, en particulier, de sens social). Mais ce niveau de théorisation reste essentiellement descriptif, intégrant des thématiques, issues des discours indigènes, qui ont une forte coloration théologique. Je parlerai, pour faire vite, d'une *anthropologie théologique*. Et ce n'est sans doute pas un hasard si le sacrifice – ou, plus largement, un rituel – conduit à peupler l'analyse anthropologique de tels contenus.

Cela me conduit donc au second point à clarifier : la manière dont l'approche des rituels peut aider à préciser les postures respectives de la théologie et de l'anthropologie du religieux ou, peut-être, à découvrir une configuration spécifique lorsqu'elles sont confrontées à cet objet.

2. Peut-on concevoir un rite sans théologie ?

Ayant débattu ailleurs de la définition du rite⁴, je reprendrai ici mes principaux résultats tout en soulignant les spécificités de l'action rituelle qui intéressent notre propos.

Au cœur du rite, qui est une réalité complexe ayant des dimensions esthétique, affective, sociale, politique, il y a selon moi un mode singulier de l'agir. Celui-ci se traduit essentiellement par un décalage entre les programmes d'action mis en œuvre et la rationalité pragmatique. Certes, tout rituel vise un but le plus souvent conscient, mais celui qui l'accomplit n'a en général aucune idée claire, entendons formulable dans les termes où on pense d'habitude les relations causales, des raisons pour lesquelles ses actes sont susceptibles d'atteindre le but visé. Autrement dit, quand j'accomplis un rite, je sais pourquoi j'agis mais je ne comprends pas ou je comprends mal ce que je fais.

C'est donc en termes d'*anomalie pragmatique* que l'on peut comprendre la singularité du rite en tant que forme de l'action – une forme différente des actes techniques, communicationnels, procéduraux⁵, ludiques... On peut ajouter à cela que, lorsqu'une activité rituelle concerne plusieurs acteurs, il y a de bonnes chances pour que les interactions établies entre eux par le programme du rite se distinguent de celles qui ont cours dans les situations ordinaires. Un traits caractéristique de ces interactions est leur ambiguïté, voire leur ambivalence : cela étant particulièrement sensible dans les rites d'initiation où l'on cultive l'incertitude, la peur, des figures du *double bind* ou encore des difficultés à définir les situations (« Est-ce un jeu ? »). Bref, beaucoup de rites ajoutent donc aux anomalies pragmatiques de leur programme des *anomalies interactionnelles* délibérément produites en raison, entre autre chose, de leurs implications affectives⁶.

Les ethnologues rapportent volontiers leur déception lorsqu'ils demandent aux acteurs d'un rite ce qu'ils font, et pourquoi ils font ce qu'ils font. Selon leur témoignage, la réponse le plus souvent entendue est : « C'est la coutume. » Et ils en concluent que les gens ne cherchent guère à en savoir plus sur leurs pratiques, ou que les rites s'inscrivent mécaniquement dans de

³ Pour la présentation plus développée d'une liste de traits à peine différente, voir Albert 1998.

⁴ Voir Albert et Piette 2011 ; Albert 2013. Mes conceptions doivent beaucoup à Boyer, 1996.

⁵ Je réunis dans cette catégorie les actes juridiques et administratifs – procès, examens et concours, prises de fonction...

⁶ Je résume ici les positions de Houseman (2012), qui s'appuie lui-même sur Bateson.

vastes structures symboliques influençant les acteurs de façon inconsciente. Pourtant, cette réponse évasive traduit au moins le sentiment d'obligation que suscite généralement la performance rituelle. De plus, ignorer ce que l'on fait en accomplissant un rite ne veut pas dire que l'on ne cherche pas à savoir. En effet, pour utiliser l'expression que Pierre Smith (1979) applique aux objets rituels, tout rite est un « piège à pensée » : son opacité même appelle la glose – et elle prolifère effectivement sous une forme savante dans plusieurs traditions religieuses⁷. Mais elle est aussi le fait des acteurs et des témoins ordinaires, qui s'interrogent sur ce qui se passe et, pour certains d'entre eux, accumulent une érudition exégétique parfois considérable. Que celle-ci soit exacte ou fantaisiste importe peu, ce qui compte est qu'elle existe et qu'elle joue son rôle d'élucidation. En reprenant les termes que j'ai utilisés plus haut, on peut dire que le rituel est particulièrement apte à activer la fonction théologique. On comprendrait mal, au demeurant, que le désir de voir de l'ordre dans le monde que traduisent, par exemple, les mythologies, cesse de se manifester dès qu'il s'agit des rituels. On comprendrait tout aussi mal qu'un rituel se perpétue si chacun pensait qu'il ne veut rien dire et que son programme est totalement arbitraire. Les acteurs nourrissent plutôt la conviction, me semble-t-il, que certaines personnes au moins savent ce qui le justifie – les prêtres, les anciens... Mais surtout, dans le cas des rituels religieux, ils ont tendance à penser que ce qui dépasse l'entendement humain a une raison d'être supérieure.

Cela nous conduit au lien qui existe entre le rite et le surnaturel. Nous avons noté jusqu'ici dans le rite un déficit d'intelligibilité, un certain arbitraire (par rapport à la rationalité pragmatique) joint à la production d'hypothèses quant au sens ou aux raisons d'être des gestes accomplis : même bavard, un rituel reste toujours à certains égards muet. Or les séquences rituelles sont souvent des reprises d'actions et de chaînes opératoires de la vie quotidienne : faire un don, partager de la nourriture, solliciter une autorité supérieure, etc. Simplement, dans le cas du rituel, il manque quelque chose à ces actions, sur le plan empirique, pour qu'elles soient achevées et donc intelligibles en elles-mêmes. Prenons l'exemple de la prière : elle n'a aucune raison d'être si l'on ne postule pas qu'elle est entendue par quelqu'un. De même, une libation sur un autel n'est que du gaspillage si l'on ne suppose pas l'existence d'un donataire. Dans les deux cas, l'entité postulée aura des traits communs avec une personne humaine, mais elle aura aussi des caractères contre-intuitifs (être à la fois présent et invisible, consommer un aliment sans y toucher, etc.) Un rituel, de par sa morphologie même, est donc particulièrement apte à induire l'évocation d'entités surnaturelles. Plus exactement, tout se passe comme si les partenaires surnaturels d'un rite étaient posés par l'action elle-même, ce qui a pour conséquence qu'il est impossible de le comprendre sans y faire allusion.

Ce que je viens d'écrire semble évident dans une perspective *emic*. Même dans des cas où le dimension religieuse n'est pas évidente – comme dans les petits rituels de protection ou de propitiation souvent désignés comme des superstitions (toucher du bois, faire les cornes avec les doigts pour contrer une influence maléfique, multiplier les « si Dieu le veut » dès qu'on parle du futur...) – il existe une cosmologie modeste autour de notions comme la chance et la malchance, le bon et le mauvais sort, le succès et l'infortune. Et celle-ci peut assumer une fonction théologique. Qu'en est-il maintenant du point de vue de l'anthropologue ? L'anthropologie des rituels telle qu'elle a été pratiquée dans une optique structuraliste a consisté en la mise au jour du système symbolique à travers lequel les différents épisodes du rite acquièrent une signification (même si celle-ci reste parfois, pense-t-on, inconsciente). Cela permet d'associer à la description du détail des pratiques des interprétations révélant leur ancrage social, la sémantique des substances manipulées, au mieux les ressorts de leur « efficacité symbolique ». Dans ce cadre théorique, l'anthropologue peut se reconnaître un régime de discours distinct de celui de l'indigène : il révèle de l'inconscient, il peut expliquer

⁷ Je pense aux écrits des ritualistes médiévaux, tel Guillaume Durand de Mende, ou au Talmud, qui se consacre pour l'essentiel à des débats sur les prescriptions de la Tora.

« comment ça marche » à partir, d'abord, de ce qui se donne à voir et donc sans passer par la glose indigène. Mais peut-il vraiment comprendre ce qui se passe sans tenir compte de quelques-unes au moins des représentations associées aux pratiques ? Un rituel n'est pas qu'un programme d'actions, il est aussi un savoir religieux *en acte*. C'est pourquoi ce savoir peut être largement ignoré des acteurs. En même temps, comme on vient de le dire, la texture même d'un scénario rituel en fait une énigme qui invite à se tourner, pour en rendre compte, vers des savoirs explicites déjà disponibles ou susceptibles d'être bricolés selon la demande pour accompagner les pratiques sur le mode de la fonction théologique. Comment concevoir un culte, même le plus économe en savoirs sur les dieux et en spéculation théologique, qui ne disposerait d'aucune méta-représentation comme celles-ci : cela plaît aux dieux/les irrite ; pour être efficace, un rituel doit être accompli intégralement (ou au contraire : l'intention de l'agent compte plus que la forme), etc. De fait, le compte-rendu ethnographique d'un rituel réduit à la stricte notation des actes observables serait totalement inintelligible. Sa description ne peut avoir de sens que si les faits observés sont associés à des informations supplémentaires recueillies sur le terrain de la bouche des acteurs. Et ces informations, dans le cas d'un rite religieux, comporteront inévitablement des données théologiques (au sens large de la fonction théologique).

Nous voici donc ramenés à l'idée d' « anthropologie théologique » introduite plus haut. J'entends par là, simplement, que le cahier des charges de l'anthropologie des rituels (et sans doute aussi d'autres composants du religieux) ne peut ignorer la sphère des « explications religieuses » qui les accompagnent toujours. Cela revient à recenser tous les discours porteurs d'une fonction théologique et à tenter d'en restituer la logique. L'anthropologue doit donc aller aussi loin que possible dans la restitution du point de vue *emic*. En même temps, l'extériorité de sa position tient à deux éléments :

- En présentant de façon systématique le discours indigène, il en produit une conscience réflexive qui n'était peut-être accessible auparavant à aucun acteur local ;
- En disposant d'une théorie générale du domaine étudié ou, plus modestement, de données comparatives, il accède à un point de vue sur le discours indigène qui introduit de la distance par le fait même que ce qui était vécu localement comme conviction religieuse unique et incontestable devient un cas parmi d'autres, ou un phénomène prédictible à partir de la théorie.

Voilà donc défini un programme pour l'anthropologie qui, rapporté à l'étude des rites, affirme la nécessité de prendre en compte, outre la description des séquences d'actions, tout ce qui relève de l'exercice de la fonction théologique. Or, dans les cas où leurs objets d'étude appartiennent au passé, les anthropologues doivent, comme les historiens ou les archéologues, faire leur deuil de ce que l'observation *in vivo* des pratiques aurait pu leur apprendre. Lorsqu'ils disposent de textes et d'images en plus des seuls vestiges accessibles par l'archéologie, ils ne manquent pas de matériaux à analyser, mais on peut supposer que les données disponibles (y compris les figurations et les textes descriptifs) seront biaisées, probablement plus théologiques que l'aurait été la performance elle-même, plus proche aussi de l'illustration de la norme que des pratiques effectives et de leurs inévitables aménagements. Privé de l'épaisseur de l'expérience ethnographique et compte tenu des biais mentionnés, l'anthropologue du sacrifice biblique pourra au moins se donner l'objectif d'en expliciter la théologie. Comme on va le voir, ce n'est déjà pas une mince affaire.

3. Anthropologie et théologie du sacrifice dans la Bible hébraïque

Une très large part des textes de la Bible – et tout particulièrement le Pentateuque – ont une fonction théologique qui se manifeste le plus souvent à travers des récits⁸. Cette intention justificative peut être explicite, à travers par exemple les étiologies des pratiques liturgiques, des institutions, ou plus généralement des caractères de la condition humaine. Or, en dépit de l'importance que les sacrifices ont eue dans la liturgie du Temple de Jérusalem, aucun texte n'en désigne explicitement le fondement théologique et l'origine. Les textes narratifs intègrent des mentions de sacrifices plus ou moins détaillées, par exemple à propos de la rivalité entre Caïn et Abel, ou encore lorsque Noé organise des sacrifices d'animaux une fois revenu sur la terre ferme à la fin du déluge (Gn 8, 20). Ce passage, comme plusieurs autres, laisse entendre que, sous certaines conditions au moins, ces offrandes plaisent à Yahvé mais à aucun moment il n'en pose explicitement l'obligation. Il en va de même dans les chapitres consacrés à Abraham, où les références à la pratique se succèdent, accompagnées parfois de brèves descriptions (Gn 15, 9-11), la seule et la première demande de Yahvé étant, vers la fin du récit, celle qu'Isaac lui soit sacrifié.

Les mentions de sacrifices, accompagnées ou non d'une description, représentent donc un premier type de sources. Il peut aussi bien s'agir de pratiques sans doute imaginaires, comme le bien peu plausible sacrifice de la fille de Jephthé (Jg, 11, 29-40) ou virtuelles, comme le sacrifice de bovins dans le désert que Moïse demande à Pharaon d'accomplir (Ex 10, 24-26). Or, second type de sources, on rencontre également une mention de mise à mort rituelle d'animaux qui n'est pas désignée comme un sacrifice : celle de l'agneau pascal. Dans la mesure où cette pratique est une obligation émanant de Yahvé lui-même, on peut la rapprocher du troisième type de sources, les textes normatifs fixant la nature des victimes, les occasions de leur mise à mort, le détail des manipulations, etc. Ces prescriptions constituent une grosse partie de la matière du *Lévitique*, avec quelques compléments dans les livres de l'*Exode* et des *Nombres*. Il faut noter que les deux derniers livres cités (et dans une bien moindre mesure le *Lévitique*) entremêlent récits et listes de prescriptions, ce qui se comprend dans la logique de la fonction théologique puisque les récits-cadres ont souvent le statut d'étiologie des rituels. Ces narrations constituent donc, selon moi, un quatrième type de sources relatives à la pensée hébraïque du sacrifice. Or, pour ce qui les concerne, la corrélation entre récits et pratiques pose un sérieux problème : en l'absence d'indication explicite, quels éléments des contextes narratifs sont-ils pertinents en tant qu'éléments de la théologie hébraïque du sacrifice ou justifications de ses normes ?

Dans la chronologie biblique, la première expression d'une théologie du sacrifice est l'épisode de la fin du déluge mentionné plus haut. Il illustre assez bien ce que je viens de dire, à savoir le caractère évasif, lacunaire, et pourtant bien réel, des justifications. Quand les eaux se retirent, Noé, aussitôt débarqué, dresse un autel et sacrifie « de tous les animaux purs » (Gn 8, 20). « Yahvé respira l'agréable odeur agréable, et il se dit en lui-même : Je ne maudirai plus la terre à cause de l'homme, parce que les desseins du cœur de l'homme sont mauvais dès son enfance ; plus jamais je ne frapperai tous les vivants comme je l'ai fait. Tant que durera la terre, désormais, semailles et moissons, froidure et chaleur, été et hiver, jour et nuit ne cesseront plus (8, 21-22). » Yahvé s'engage donc à rétablir définitivement l'ordre cosmique, en particulier la succession régulière des jours et des saisons qui, semble-t-il, avait donc été troublée par le Déluge : le monde était revenu pour un temps au chaos originel. La nouveauté est que Yahvé semble à présent s'accommoder de la méchanceté des hommes : elle est dans leur nature, il faut faire avec. Cette déclaration suit immédiatement le sacrifice accompli par Noé, ce qui permet d'y voir le geste qui déclenche la promesse que le monde restera

⁸ Cette proposition est renforcée par la prise en compte des dates et des contextes de la rédaction des textes. S'agissant du cycle de Moïse, occasion de l'exposé le plus complet de la loi, la fonction théologique est encore plus manifeste si l'on admet avec Finkelstein et Silberman (2004) que l'exode et la conquête de la Terre sainte n'ont aucune réalité historique.

désormais tel qu'il doit être pour le bien de l'humanité. Autre indice de ce lien : à la médiation ouverte entre ciel et terre par les fumets du sacrifice répond le signe cosmique de l'Alliance, l'arc en ciel (9, 13). N'est-ce pas suggérer que le sacrifice est une contrepartie de l'Alliance ? Auparavant, Yahvé a répété les promesses faites à Adam et Eve au jardin d'Eden : l'homme dominera sur les animaux et pourra se nourrir d'herbe et de chair (Gn, 1, 28). Il ajoute toutefois un ensemble de règles qui sont autant de conditions du respect de l'Alliance : « Seulement vous ne mangerez pas la chair avec son âme, c'est-à-dire le sang. Mais je demanderai compte du sang de chacun de vous. J'en demanderai compte à tous les animaux et à l'homme, aux hommes entre eux, je demanderai compte de l'âme de l'homme. Qui verse le sang de l'homme par l'homme aura son sang versé : car à l'image de Dieu l'homme a été fait (8, 4-6). »

Voilà donc posées les premières règles relatives à l'impureté et aux crimes de sang qui seront longuement développées dans le *Lévitique*. Manquent celles qui concernent la sexualité et l'alliance, auxquelles il est peut-être fait allusion un peu plus loin : à Cham qui voit la nudité de son père et est pour cela maudit s'opposent Sem et Japhet qui couvrent leur père de son manteau en évitant de le voir dénudé (9, 21-27). La scène ne mettant en cause qu'un père et ses fils, on ne saurait y voir de référence à la question de l'alliance. Mais les choses s'éclairent à la lecture du *Lévitique*, qui présente dans ce même langage de la vision de la nudité les règles relatives à l'union conjugale : « Aucun de vous n'approchera sa proche parente pour découvrir sa nudité (18, 6) ».

On retiendra de ce texte que, même si le sacrifice ne fait pas partie des obligations des hommes et si le lien entre sacrifice et Alliance n'est pas explicité, tout se passe comme si ce geste de bonne volonté de la part des humains incitait Yahvé à revoir sa politique à leur égard. Le sacrifice se trouve impliqué dans un contexte de (re)mise en ordre à la fois cosmique (la succession des saisons, les catégories du pur et de l'impur) et sociale (interdiction du meurtre, prohibition de l'inceste). Le thème de l'Alliance est la manière *emic* et *théologique* d'exprimer ces corrélations. La contribution de l'anthropologie à l'élucidation de ce passage réside dans l'explicitation du lien entre Alliance et sacrifice. Et ce qui conforte cette interprétation, c'est que la corrélation entre sacrifice et ordre du monde entre dans la théorie générale du sacrifice mentionnée plus haut. De la même manière, le compromis dans les modalités de l'acquittement de la dette est un trait essentiel de toutes les doctrines sacrificielles : en particulier le jeu de substitution entre sacrifiant et victime qui permet aux humains d'honorer leur dette ontologique autrement que par leur propre mort.

Une fois admis (si ce qui précède est exact) que le sacrifice est impliqué dans l'Alliance entre le divin et les hommes, on peut en préciser la théologie à travers les différents épisodes bibliques qui y font allusion ou encore – ce qui est plus risqué – en identifiant des pratiques ou des situations équivalentes. Il est ainsi très intéressant de voir comment les récits précisent les groupes humains concernés : l'humanité tout entière à travers le contrat noachique, les peuples descendant d'Abraham avec la circoncision (si toutefois on lui reconnaît un caractère sacrificiel – et il y a pour cela de bons arguments⁹), les seuls Hébreux à partir du sacrifice inaccompli d'Isaac. La question de la vocation à Yahvé des premiers nés n'est sans doute pas sans rapport avec les obligations sacrificielles des Hébreux et l'affirmation de leur identité de peuple autonome à travers le récit de l'Exode.

Au total, le sacrifice semble hanter les textes du Pentateuque bien plus que l'on aurait pu le penser. Et cela est encore plus vrai si l'on prend en compte certains épisodes qui, sans être désignés comme tels, entrent en fait dans une logique sacrificielle. J'en donnerai un seul exemple : les textes relatifs à l'origine de la caste sacerdotale des lévites. A la suite de l'épisode du veau d'or, ce sont eux (entendons : les membres de la tribu de Lévi) qui

⁹ On peut montrer qu'elle satisfait à tous les critères définis dans ma théorie générale du sacrifice.

répondent à l'appel de Moïse aux « tenants de Yahvé » et se livrent à sa demande à un massacre d'hébreux infidèles qui fera 3000 victimes. Moïse désigne alors explicitement ce bain de sang comme l'origine du sacerdoce des lévites : « Vous vous êtes aujourd'hui donné l'investiture comme prêtres de Yahvé, qui au prix de son fils, qui au prix de son frère, de sorte qu'il vous donne aujourd'hui la bénédiction (Ex 32, 27-29). » Voilà qui est clair... Mais bien des questions demeurent : qu'est-ce qui qualifie les lévites dans leur fonction sacerdotale ? Est-ce leur retour précoce à la fidélité à Yahvé ? Est-ce le bain de sang qu'ils accomplissent, comme le dit Moïse, mais en quoi est-il une épreuve qualifiante ? A moins qu'il ne s'agisse d'un sacrifice (dépourvu, dans ce cas, de tout caractère rituel) ?

La question rebondit, dans le Livre des *Nombres* (Nb, III, 12-13), avec l'idée que chaque lévite correspond à un premier né qui, selon la règle posée par Yahvé au moment de l'exode, doit lui être consacré : (Yahvé s'adresse à Moïse) « Vois. Moi j'ai choisi les Lévites au milieu des enfants d'Israël, à la place de tous les premiers-nés, de ceux qui chez les enfants d'Israël ouvrent le sein maternel ; ces Lévites sont donc à moi. Car tout premier né m'appartient. Le jour où j'ai frappé tous les premiers-nés en terre d'Égypte, je me suis consacré tous les premiers-nés en Israël, depuis ceux des hommes jusqu'à ceux du bétail. Ils sont à moi ; je suis Yahvé. »

Concernant le bétail, on peut supposer que la consécration n'est autre qu'un sacrifice sanglant. Celle d'un premier né humain doit-elle être de la même façon un sacrifice ? Quel sera alors, en l'absence d'une mise à mort réelle, son équivalent symbolique ? Cette dernière question a pour réponse l'obligation pour chaque famille dotée d'un fils d'entretenir un lévite (la tribu des Lévites étant dépourvue de terres et donc de ressources). En ce sens, il y a quelque chose de sacrificiel (au moins d'oblatif) dans les dépenses que cela occasionne. Une autre conséquence est que, de par sa vocation à Dieu, chaque lévite est déjà lui-même une victime sacrificielle, un être symboliquement mort – ce qui explique peut-être qu'il n'ait plus à redouter la mort qui frappe ceux qui s'approchent trop de Yahvé à travers le culte¹⁰.

Ces épisodes confus semblent donc offrir, en fin de compte, une théologie du sacerdoce qui croise la question du sacrifice sans l'explicitement pour elle-même. Ils ouvrent aussi la perspective d'une théologie sacrificielle du sacerdoce que le christianisme saura à sa manière développer à propos, surtout, du monachisme.

Conclusion

Le format d'un article m'a conduit à laisser peu de place aux exemples bibliques, et donc à esquisser seulement la démonstration que je souhaitais apporter. Mais en fin de compte la thèse que je défends est simple et je pense l'avoir étayée par des arguments suffisants en dehors du moment de sa mise à l'épreuve. Ce qui me semble l'essentiel quant aux relations entre théologie et sciences sociales, c'est de revenir sur le partage abrupt entre une théologie toujours *emic* et un propos scientifique qui ne serait tel qu'en restant purement *etic*. Outre que ce partage revient à faire bon marché des capacités réflexives d'une religion, il condamne à sous-estimer la conscience des acteurs et le fait que le sens de leurs pratiques est inséparable des élucidations qu'ils en proposent. Sans doute les différentes traditions religieuses n'instituent pas toutes une instance réflexive aussi structurée que la théologie chrétienne. Mais la *fonction théologique*, quant à elle – et quelles que soient ses ressources discursives – me semble un fait universel.

Bibliographie

¹⁰ Voir à ce propos dans *Nombres*, 16, l'épisode de Coré, Dâtan et Abiran (étudié dans Albert & Bonnet, 2010).

ALBERT Jean-Pierre, 1998, « Le sacrifice, partout et nulle part », dans *Ethnologie française*, « L'avatar », avril-juin, p. 197-205.

ALBERT Jean-Pierre & BONNET Corinne, 2010, « La colère de Yahvé contre son peuple. Châtiment, dette et ordre cosmique », dans *Mythos*, n° 17, Palerme, p. 129-140.

ALBERT Jean-Pierre & PIETTE Albert, 2010, entrée « Rite (rituel, ritualité) » dans *Dictionnaire des faits religieux*, sous la direction de AZRIA Régine & HERVIEU-LEGER Danièle, Paris, PUF.

BOYER Pascal, 1996, *La religion comme phénomène naturel*, Paris, Editions du Cerf.

DE HEUSCH, Luc, 1986, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard.

DETIENNE Marcel, 1979, « Pratiques culinaires et esprit de sacrifice », dans DETIENNE Marcel & VERNANT Jean-Pierre, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard.

FINKELSTEIN Israel & SILBERMAN Neil Asher, 2004 [2001], *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Paris, Gallimard, Folio Histoire.

HOUSEMAN Michael, 2012, *Le rouge e(s)t le noir*, trad. de Guillaume Rozenberg, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, Collection Les Anthropologiques.

La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem, 1961, Paris, Editions du Cerf.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1998, « Emique » dans *L'Homme*, n° 147, p. 151-166.