

Le modèle biblique de la personne

Annette Ruelle

Hétéronomie (en Dieu), autonomie (par rapport à la communauté politico-sacrale), réciprocité (subvertie), intériorité (*au lieu de soi*), facticité (ou le dégagement d'une idée) : tels nous paraissent être les cinq piliers de ce qui pourrait former le modèle biblique de l'individu.

Chaque niveau découle du précédent et est postulé par lui, le premier apparaissant comme la condition de tous les autres. A chacun, sa dimension propre : à l'hétéronomie en Dieu, celle de la transcendance du Dieu du Sinaï ; à l'autonomie face à la totalité que constitue la communauté politico-sacrale, la fin du sacrifice et ses conséquences aux plans de l'identité personnelle et collective ; à la réciprocité, la relation interhumaine fondamentale entre les sujets de l'énonciation (*je et tu*) ; à l'intériorité, la dimension de réflexivité, où l'homme se découvre *au lieu de soi* (Marion) : point d'ancrage d'une *valeur* dont le cœur est à la fois le siège et l'épreuve ; à la facticité, enfin, la dimension de l'humanité actualisée à la fois comme *idée* et comme *vocation* singulière et présente.

Les éléments du modèle se combinent de manière à composer un ordre dynamique organisé autour de trois pôles : les niveaux I et III forment le *pôle relationnel* (au double plan analogique de la relation entre Dieu et l'homme [niveau I] ou entre hommes [niveau III] marquée deux fois par une subversion de la réciprocité), les niveaux II et IV, le *pôle identitaire* (la fin du sacrifice au fondement de l'identité collective [niveau II] étant corrélée à la découverte de l'homme intérieur en quête d'une vérité sur lui-même que ses appartenances ne lui confèrent plus d'office

[niveau IV]), et les niveaux I, III et V, enfin, le *pôle matriciel* (soit le dégagement de l'individu de la clôture holiste qui fait obstacle à son émergence dans l'univers du religieux archaïque, au double plan de l'idée et de sa mise en acte dans l'existence présente).

Ce schéma montre toute la complexité dont relève la notion de l'« individu », cet élément si simple qu'il est *indivis*, si complexe que, irréductible, il échappe à toute mise en système... Aussi ce modèle prétend-il pas, loin s'en faut, épuiser toutes les dimensions de l'individuation dont l'univers biblique est porteur, en la complexité de ses souches juive et chrétienne et de ses zones de contiguïté avec le monde hellénistique et romain. Perfectible, il se présente à la croisée des chemins dans la perspective, en particulier, d'une comparaison avec le modèle concurrent, civique, d'individuation dans l'antiquité (dont nous avons présenté les grandes lignes dans notre *Introduction*). Si leurs présupposés respectifs sont aussi opposés qu'il se puisse, en effet, au point de paraître paradoxalement plus proches l'un de l'autre qu'ils ne le sont l'un et l'autre sur fond d'une anthropologie historique des mondes anciens, cette comparaison montre qu'aussi tranché soit-il, un tel contraste n'est pas moins *transversal*, tant il est vrai qu'aucun modèle *a priori* ne changera jamais une certaine *nature*, ou manière d'*agir*, repérable ici et là, en saillie ou en creux, de l'homme¹.

Le premier niveau : l'hétéronomie

Le premier niveau est la condition de possibilité de tous les autres. Par définition, on ne le rencontre nulle part ailleurs, sinon dans la Bible, hébraïque ou chrétienne, celle-ci intégrant telle quelle celle-là en y ajoutant les écrits du Nouveau Testament, élaborés dans le même matériau en tant que *midrash* conclusif de l'étape précédente². On sait qu'il fonctionne en phase avec le troisième niveau, bien que celui-ci semble étranger à la transcendance postulée par le premier. Paradoxe ? L'essentiel

¹ Voir notre *Introduction*, p. XVII sq. (sur le modèle civique) et p. XXXIX.

² Voir ce monument d'exégèse biblique qu'est le document publié en 2001 par la Commission Biblique Pontificale, préface de J. Ratzinger :

« Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne » : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfait_h_doc_20020212_popolo-ebraico_fr.html [cité ci-après : *Le peuple juif et ses Saintes Écritures*].

est de voir que l'axe est relationnel avant toute chose, qu'il s'agisse d'envisager la relation entre Dieu et l'homme (ou entre les dieux et la cité, dans le contexte du culte civique païen avec lequel, nous allons le voir, la comparaison s'impose), d'une part, ou celle, purement anthropologique, d'homme à homme, la relation interpersonnelle, d'autre part.

Le premier niveau implique que la valeur reconnue à l'individu le soit de l'extérieur de lui-même, de Dieu en position de transcendance. Le modèle biblique fonde l'homme sur la base d'un principe qui le dépasse à l'échelle individuelle et collective, dans une hétéronomie à l'égard de Celui qui, au triple plan de la Création, de la Révélation et de la Rédemption, le laisse interpellé, certes, invité à *répondre* et à *se révéler* à son tour, en miroir, mais aussi dépendant qu'il se puisse à son égard. Le paradoxe est que l'hétéronomie ainsi posée au fondement d'une valeur *sui generis* est aussi la condition *nécessaire* sous laquelle l'homme se trouve en mesure de concevoir de lui-même, aux antipodes de l'idéal de fusion propre aux univers traditionnels (niveau V), une *notion distinctive*.

L'extériorité au fondement de la valeur reconnue, selon le modèle biblique de l'individu, à la personne humaine, apparaît à l'aune d'un double faisceau de considérations que nous développerons en comparant la relation qu'instaurent les hommes avec, d'une part, le Dieu d'Israël dans la Bible, et, d'autre part, les dieux du panthéon civique dans la religion romaine. La nature de la relation instaurée avec la divinité est, de fait, décisive pour saisir une religion³. La comparaison de la religion publique romaine, telle qu'elle nous est connue à la fin de la République et au début de l'Empire, avec le judaïsme de l'époque du Temple et le christianisme primitif est à cet égard exemplaire.

Pour le comprendre, partons d'une idée qui paraît opératoire dans les deux contextes, biblique et païen, celle d'une relation conçue sous la forme d'un *pacte* conclu entre les hommes et Dieu ou les dieux. La différence ? *Initiative* du Dieu biblique de conclure plusieurs alliances permanentes et irrévocables avec Israël et avec les hommes, d'une part, relations occasionnelles, dont les hommes ont l'initiative, avec les dieux citoyens du panthéon romain, d'autre part ; *réciprocité* subvertie, là, pour des relations empruntées aux structures traditionnelles de l'échange, ici. Deux mots, donc : initiative et réciprocité, desquels la conclusion qu'avait déjà tirée Simone Weil s'impose, décisive eu égard au dégage-ment de la

³ HEILER Fr., *La prière*, trad. de l'allemand par E. Kruger et J. Marty, Paris, 1931⁵.

notion (et quelle notion) de l'individu : « Il n'y a que par l'entrée dans le transcendant, dans le surnaturel, le spirituel authentique, que l'homme devient supérieur au social. (...) »⁴

A. Le Dieu biblique

Alors que les membres de la communauté que sont, une fois qu'ils y sont domiciliés, les dieux romains, restent silencieux⁵, le Dieu qui fixe d'initiative le lieu de son domicile parmi les hommes (Ex 25, 8 *sq.*)⁶ parle et entre en communication avec ces derniers. Selon des modalités diverses, la Bible décrit l'initiative prise par Dieu de communiquer avec l'humanité en faisant choix du peuple d'Israël⁷. Comme il est précisé dans le document de la Commission Biblique Pontificale déjà mentionné, dont les lignes qui suivent sont tirées⁸, Dieu se manifeste à Israël comme Celui qui lui parle. La parole divine prend la forme d'une promesse faite à Moïse de faire sortir d'Égypte le peuple d'Israël (Ex 3, 7-17), promesse qui complète celles déjà faites aux patriarches Abraham, Isaac et Jacob pour leurs descendants (Gn 12, 1-3 ; 26, 23-24 ; 46, 2-4). C'est encore une promesse que reçoit David en 2 S 7, 1-17 au sujet d'une descendance qui lui succédera sur le trône.

Après la sortie d'Égypte, Dieu s'engage à l'égard de son peuple dans une alliance dont il prend à deux reprises l'initiative (Ex 19-24 ; 32-34). Dans ce cadre, Moïse reçoit de Dieu la Loi, souvent désignée comme « *paroles* de Dieu »⁹, qu'il doit transmettre au peuple. On soulignera le souci de mettre en valeur la réalité *interhumaine* de l'instance énonciative entre Dieu (en position d'initiative) et Moïse : « Le seigneur parlait à Moïse face à face, comme on se parle d'homme à homme » (Ex 33, 11)¹⁰.

⁴ WEIL S., *La pesanteur et la grâce*, Paris, [1947] 1988, p. 182.

⁵ SCHEID J., *La religion des Romains*, Paris, 1998, p. 125 [cité ci-après : *Religion*].

⁶ Dt 12, 5. 11. 14. 18. 21. 26 ; 14, 23-25 ; 2 S 6, 12 ; 7, 5.

⁷ Dieu fait entendre sa Parole soit directement, soit en se servant de porte-parole (par exemple, Ez 3, 4 : « Il me dit : “Fils d'homme, va ; rends-toi auprès de la maison d'Israël et parle-leur avec mes paroles”. ») [Les passages bibliques sont cités d'après la *Traduction œcuménique de la Bible*].

⁸ *Le peuple juif et ses Saintes Écritures*, n° 23-51.

⁹ Ex 20, 1 ; 24, 3-8 ; 34, 27-28 ; cf. Nb 15, 31.

¹⁰ Eg. Nb 12, 6-8 : « Ecoutez donc mes paroles : s'il y a parmi vous un prophète, c'est par une vision que moi, le Seigneur, je me fais connaître à lui, c'est dans un songe que je lui parle. Il n'en va pas de même pour mon serviteur Moïse lui qui est

De même, les récits de vocations prophétiques montrent comment la parole de Dieu surgit, s'impose avec force *et invite à une réponse*. Des prophètes comme Isaïe, Jérémie ou Ézéchiël reconnaissent la parole de Dieu comme un événement qui a marqué leur vie (Is 6, 5-8 ; Jr 1, 4-10 ; Ez 2, 1-3, 30). Malgré les résistances que lui oppose la liberté humaine, la parole de Dieu est efficace (Is 55, 11 ; Jr 20, 9)¹¹, comme puissance œuvrant au cœur de l'histoire¹².

Cette perspective se prolonge dans les Évangiles où, recourant aux Écritures, Jésus se fait le prédicateur de la parole de Dieu (Lc 5, 1) et où, témoignant « de ce qu'il a vu et entendu » (Jn 3, 32), il « parle les paroles de Dieu » (Jn 3, 34). « Je n'ai pas parlé de moi-même », dit Jésus, « ce dont je parle, j'en parle comme le Père me l'a dit » (Jn 12, 49-50). À partir de l'intimité qui unit Jésus au Père, le IV^{ème} Évangile confesse Jésus comme le *Logos*, « le Verbe », qui « s'est fait chair » (Jn 1, 14).

Aussi le début de l'Épître aux Hébreux résume-t-il le chemin parcouru depuis que, « à bien des reprises et de bien des manières », Dieu « a parlé autrefois aux pères dans les prophètes » jusqu'à ce jour où il « nous a parlé à nous dans un Fils » (Hb 1,1-2).

Non seulement Dieu parle aux hommes, mais il choisit un peuple qu'il met à part sur la base d'une relation toute spéciale, par amour et par loyauté envers le serment qu'il a fait à ses pères (Dt 7, 8), au principe d'une élection irrévocable¹³ dont l'idée est fondamentale pour la compréhension de toute la Bible¹⁴ ; Dieu sauveur¹⁵, il sauve son peuple, il le libère¹⁶, alors que, dans les psaumes, le salut prend un tour individuel, sous la forme, en particulier, d'une apostrophe du psalmiste à la première

mon homme de confiance pour toute ma maison : je lui parle de vive voix – en me faisant voir – et non en langage caché ; il voit la forme du Seigneur (...). »

¹¹ Is 55, 11 ; Jr 20, 9 : « Quand je dis : “Je n'en ferai plus mention, je ne dirai plus la parole en son nom”, alors elle devient au-dedans de moi comme un feu dévorant, prisonnier de mon corps ; je m'épuise à le contenir, mais je n'y arrive pas. »

¹² Ainsi de la parole créatrice du monde (Gn 1) répercutée dans le *Logos* johannique (Jn 1, 1). Voir aussi, sur « la voix de Dieu », l'article de Carlos LÉVY dans ce volume.

¹³ Is 41, 8-9 ; 44, 1-2 ; Jr 33, 26 ; Os 2, 25 ; Ag 2, 9.

¹⁴ *Le peuple juif et ses Saintes Écritures*, n° 33.

¹⁵ Is 43, 11-12 « C'est moi, c'est moi qui suis le Seigneur ; en dehors de moi, pas de sauveur ; c'est moi qui ai annoncé et donné le salut ».

¹⁶ C'est comme « sauveur » et comme « rédempteur » d'Israël que Dieu sera reconnu par tous les mortels (Is 49, 26).

personne¹⁷ en vue de sa délivrance de la mort (Ps 6, 5-6) ou dans mort (Ps 49, 16) ; enfin, il fait alliance avec Israël, l'alliance du Sinaï¹⁸, parmi d'autres alliances conclues avec Noé¹⁹, avec Abraham²⁰ et avec David²¹, alliance inconditionnelle dans ces trois derniers cas, conditionnelle dans le premier²², mais permanente²³ et valant, en particulier, par-delà la défaillance humaine (Ex 32, 1-6) eu égard au respect de ses conditions (Ex 34, 1-10).

Initiatives multiples du Dieu biblique, donc, qui donne encore la loi (*Torah*, « instruction »)²⁴, le culte²⁵, jusqu'au sang des animaux pour le sacrifice²⁶.

L'alliance est assurément une façon humaine de concevoir les relations de Dieu avec son peuple, l'intérêt étant précisément de comparer

¹⁷ Ps 7, 2 « Seigneur mon Dieu, tu es mon refuge ; sauve-moi de tous mes persécuteurs et délivre-moi. » ; Ps 71 (70), 1-3 ; Ps 31 (30), 2-5 ; Ps 34 (33) 5 ; etc.

¹⁸ Lv 26, 12 « Je serai votre Dieu et vous serez mon peuple » ; Ex. 6, 7.

¹⁹ Gn 9, 8-17. Après le déluge, Dieu annonce à Noé et à ses fils qu'il va prendre un engagement perpétuel envers eux et envers tout être vivant, engagement unilatéral et sans réserve qui englobe toute l'humanité. L'arc-en-ciel en est le signe.

²⁰ Gn 15, 1-21 ; 17, 1-26. « À ta descendance, je donne ce pays » (Gn 15). Aucune obligation réciproque n'est mentionnée ; en Gn 17, 1, Dieu impose à Abraham une obligation générale de perfection morale (17, 1 « Marche en ma présence et sois intègre ») et une prescription particulière, la circoncision (17, 10-14). Un lien perpétuel est créé entre Dieu et Abraham ainsi que sa descendance (17, 8).

²¹ Ps 89, 4. 29-30. 35 ; 132, 11 ; 2 S 23, 5.

²² Selon une formule d'engagement répétée au début (Ex 19, 8) et à la fin (24, 3-7) de la fondation de l'alliance : « Tout ce que le Seigneur a dit, nous le mettrons en pratique ».

²³ Dt 7, 9-12.

²⁴ Ex 19-24 ; 32-34 ; cf. Dt 5 ; 9-10. L'Exode intègre la Loi dans l'alliance conclue avec Israël sur le Sinaï au cours d'une théophanie devant tout Israël, puis devant Moïse seul et devant les septante représentants d'Israël (Ex 19-24), à la source d'une grâce spéciale pour le peuple présent et à venir : Ex 19, 5-6 « Et maintenant, si vous entendez ma voix et gardez mon alliance, vous serez ma part personnelle parmi tous les peuples (...) et vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte. »

²⁵ À commencer par la révélation du nom (Ex 3, 14-15). Avant d'être une offrande à Dieu, les prémices et les dîmes sont un don de Dieu au peuple (Dt 26, 9-10). C'est Dieu qui institue prêtres et lévites, qui dessine les ustensiles sacrés (Ex 25-30). C'est Lui qui fait choix de Jérusalem (2 Ch 6, 5) et, plus précisément, de Sion (Ps 132, 13), pour sa demeure.

²⁶ Lv 17, 11.

cette représentation humaine de la relation au divin dans la Bible et dans la religion romaine²⁷. Or si le Dieu de la Bible prend l'initiative d'engagements personnels envers Israël, l'élection soumet aussi le peuple à un choix, à une décision, à des exigences morales spécifiques²⁸, elle engage sa responsabilité²⁹, d'où il résulte une relation personnelle intime, un appel à la fidélité de Dieu, une passion et un amour mutuels aussi typiques de l'univers du religieux biblique qu'ils sont étrangers au paganisme, où les dieux ne vivent que pour eux-mêmes sans avoir, peu ou prou, souci des hommes ni de leur moralité.

Comme on va le voir, la structure dramatique de la relation s'inverse non moins complètement sur le plan de la réciprocité, notion sous laquelle il convient de distinguer, croyons-nous, deux aspects : la relation entre deux partenaires soumis à des sentiments et des engagements mutuels, qui relève plus exactement de la *mutualité*, d'une part, et une *structure de réciprocité*, dans le contexte, en particulier, des mécanismes, positifs (dations réciproques) ou négatifs (vengeance), de l'échange, d'autre part. Si la mutualité est au cœur de la relation entre Israël et le Dieu de la Bible, la réciprocité y est renoncée ou déclassée du tout au tout (ce dont nous retrouverons la projection au niveau III du modèle), alors que celle-ci préside souverainement aux formes de la relation avec les dieux citoyens autant qu'elle gouverne le principe de structuration (juridique, entre autres) du lien social à l'échelle de la cité (niveau III).

B. Les dieux civiques

Si le Dieu biblique fonde l'homme en position d'hétéronomie par rapport à lui, les hommes ont inversement l'initiative de leurs relations avec les divinités païennes, à commencer par la domiciliation de telles d'entre elles au cœur de la communauté civique³⁰, initiative également de commander, jusqu'à un certain point, – car les dieux sont des êtres

²⁷ *Le peuple juif et ses Saintes Écritures*, n° 38.

²⁸ Peuple de Dieu, Israël doit vivre en peuple de Dieu : aimer le Seigneur, suivre ses chemins, garder ses commandements, ses lois et ses coutumes ; ne pas détourner son cœur ni se prosterner devant d'autres dieux ou les servir (Dt 30, 15-16. 19 ; Jos 24, 21-25).

²⁹ Le prophète Amos souligne que l'élection a pour conséquence une plus stricte sévérité de la part de Dieu (Am 3, 2).

³⁰ De même qu'ils peuvent domicilier une divinité, les magistrats peuvent la chasser (par l'*exauguratio* ou l'*evocatio*).

supérieurs dont on peut, certes, se ménager les faveurs, mais qui demeurent pour le reste arbitraires et hors contrôle, – à l'organisation du culte qui leur est dû et duquel dépendent la survie et la prospérité collectives.

Supériorité des dieux, disons-nous : oui, les dieux sont d'une race supérieure à celle des hommes, *une sorte d'extraterrestres*, selon l'expression de Paul Veyne³¹, qui rappelle que l'univers des anciens était peuplé de *trois faunes sexuées* : les animaux, êtres mortels et non raisonnables, les hommes, mortels et raisonnables, et les dieux, raisonnables et immortels. Aussi la supériorité des dieux païens est-elle de l'ordre de la gradation : dieux immanents, ils sont à l'intérieur du monde concret auquel ils appartiennent autant que nous. *Plus* puissants, mais pas tout-puissants cependant : les dieux ne gouvernent pas le cosmos qu'ils n'ont ni créé ni organisé, leur marge de manœuvre se limitant à *l'intervalle qui sépare de leur issue, bonne ou mauvaise, les actes humains et les hasards* (Veyne), marge superposable à ce que nous appelons la chance, – ceci sans préjuger de la nécessaire fonction sociale du culte, des rites, en particulier.

Non seulement ils habitent le même monde que les hommes, mais les dieux partagent avec eux la même morale, jusqu'à ce que, du moins, sous l'influence de la philosophie grecque (dont la rencontre ultérieure avec la tradition biblique fut si décisive, en particulier dans la perspective de nos travaux), les dieux devinssent, modèles de vertu, le fondement ontologique du Bien. Enfin, chaque race vivant sa vie de son côté, il appert que les dieux n'ont pas le souci de la vie, du bien-être ou de la rectitude morale de l'humanité, se contentant d'exercer, en lien avec le culte qui leur est dû (leur unique souci), certaines prérogatives sur certains aspects de sa destinée.

Ces quelques mots l'indiquent : aux antipodes des dieux civiques, le Dieu biblique : transcendant et rédempteur, il conçoit pour l'homme un amour incommensurable (partagé peut-être, ou pas) ; soucieux de sa vie et de son bonheur³², il le soumet à des exigences de moralité spécifiques ;

³¹ VEYNE P., *L'empire gréco-romain*, Paris, 2005, p. 421-428 [cité ci-après : EGR].

³² Le lien entre la vie et le respect de l'alliance et des exigences morales spécifiques qui en découlent est affirmé dans Dt 30, 15-20 : « Vois : je mets aujourd'hui devant toi la vie et le bonheur, la mort et le malheur, moi qui te

tout-puissant, enfin, mais rejeté par les hommes, il se retire, retraits de Dieu dont l'intuition traverse l'univers biblique, au moment de la Création, par contraction, repli, d'après une idée tirée de la Kabbale³³, au cœur de l'inspiration prophétique³⁴, jusqu'à la Passion du Christ dont, selon l'exégèse chrétienne³⁵, il constitue la signification historique³⁶.

La question n'est donc pas la supériorité des dieux (à laquelle la faiblesse du Dieu biblique confère une dimension absolue, non relative) ni leur indépendance à l'égard des hommes, mais bien *l'orientation de la relation* dont le culte, qui en assure la mise en scène, constitue le cadre dramatique. Nous savons ce qu'il en est dans l'univers biblique : toutes les initiatives échappent aux hommes, à commencer par l'élection (c'est Dieu qui se choisit un peuple, non le peuple qui se choisit un dieu), la domiciliation du sanctuaire, l'alliance que le peuple a la faculté d'accepter ou de refuser, pour une relation qui, inspirée par la fidélité et par l'amour, est permanente, personnelle, intime, mutuelle et non réciproque. *Quid* dans le cadre du culte civique ? On ne sera pas surpris de voir ces paramètres s'inverser systématiquement.

Première remarque : la localisation. Comme l'écrit John Scheid, les divinités romaines ne doivent pas « leur place au sein des cités à une manifestation personnelle, une épiphanie, mais avant tout à une décision humaine », à la volonté du peuple, du sénat, d'un magistrat. Dans le cadre familial, de même, il appartient au père de décider de l'adoption d'une divinité par la communauté domestique³⁷. Epiphanie y eût-il, comme celle du dieu inconnu Aius Locutius, dont la « voix » impromptue annonça l'imminence du péril gaulois³⁸, encore dût-elle être acceptée par les

commande aujourd'hui d'aimer le Seigneur ton Dieu, de suivre ses chemins, de garder ses commandements, ses lois et ses coutumes (...) ».

³³ JONAS H., *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, trad. de l'allemand par Ph. Ivernel, suivi d'un essai de C. Chaliier, Paris, 1994.

³⁴ Retrait du dieu sacrificiel, vengeur, de l'idole de la rétribution violente.

³⁵ PASCAL, *Pensées* 736, cité par C. CHALIER dans l'ouvrage mentionné de Hans Jonas, p. 42. Voir aussi GIRARD R., *Achever Clausewitz*, Paris, 2007, p. 217 [cité ci-après : *Clausewitz*].

³⁶ « Il n'y a qu'un pas de l'idée du retrait divin à celle de l'autonomie humaine, ou de l'exercice par l'homme d'une responsabilité qui lui est confiée par Dieu. (...) L'homme est libre de dire non à Dieu parce que celui-ci l'a d'emblée voulu ainsi. », écrit Katell BERTHELOT, *Le monothéisme peut-il être humaniste ?*, Paris, 2006, p. 240.

³⁷ SCHEID J., *Religion*, p. 124.

³⁸ SCHEID J., *Religion et piété à Rome*, Paris, 2001, p. 70 [cité ci-après : *Piété*].

instances publiques : « elle devait », écrit non sans ironie l'auteur, « en quelque sorte bénéficiaire de la majorité au sénat », ironie qui, de la part de Tertullien, frise le sarcasme : « Chez vous les païens, c'est le bon plaisir de l'homme qui décide qui est un dieu et qui ne l'est pas. Si un dieu n'a pas plu à l'homme, il ne sera point dieu ; voilà que l'homme devra être propice au dieu. »³⁹

Si les rites célébrés créent au jour le jour la figure des dieux citoyens (Scheid), la religion romaine présente un grand avantage, à savoir que le formalisme minutieux qui y préside rend transparente la nature des relations dont ils constituent la mise en scène dramatique⁴⁰. Cette circonstance attire l'attention sur l'originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux, observable non seulement dans les rites divinatoires⁴¹, mais aussi dans ces rites plus directement orientés sur l'axe d'une mise en présence effective des hommes avec la divinité : les vœux (*vota*) publics ou privés et la supplication d'action de grâces.

Le *votum* s'analyse juridiquement comme une offre, acte unilatéral (*pollicitatio*)⁴² dont le fondement, lorsqu'elle était faite à une collectivité publique ou à un dieu, était reconnu en droit romain⁴³. En prononçant

³⁹ Tertullien, *Ap.* 5, 1, cité par John SCHEID (*Religion*, p. 125) ; ID., « Religione e società », in Gabba E., Scheid J. (ed.), *Storia di Roma*, IV, Torino, 1989, p. 650 [cité ci-après : *Religione*]. VEYNE P., *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris, 2007, p. 17 [cité ci-après : *Notre monde*] : « Rien de plus différent que le rapport des païens avec leurs divinités et celui des chrétiens avec leur Dieu : un païen était content de ses dieux s'il avait obtenu leur secours par ses prières et ses vœux, tandis qu'un chrétien faisait plutôt en sorte que son Dieu fût content de lui. » Belle illustration de la réciprocité à l'œuvre au principe de cette relation : l'homme mécontent des dieux se refusera dorénavant à leur rendre les honneurs ; déçu de ses revers militaires, l'empereur Julien dédaigna ainsi de sacrifier à Mars, VEYNE P., *EGR*, p. 427.

⁴⁰ Pour Durkheim, la « formule juridique n'est qu'un succédané du formalisme religieux ». On peut se demander si la polarité ne s'inverse pas dans la *religio Romana*, où les formules des *actiones* qui, au cœur de toute tradition civile, stylisent de manière typique la relation de concitoyenneté, inspirent manifestement le modèle des formes de la « prière ». DURKHEIM É., *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit (1890-1900)*, Paris, 1969, XV^eme leçon.

⁴¹ SCHEID J., « La parole des dieux. L'originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux », *Opus* 6-8 (1987-89), p. 129.

⁴² Ulpien (4 *disp.*) D. 50, 12, 3^{pr.}

⁴³ D. 50, 12, 2^{pr.}1.2. MICHEL J.-H., *Éléments de droit romain à l'usage des juristes, des latinistes et des historiens*, Fasc. I, Bruxelles, 1998, p. 347.

unilatéralement le *votum* (*vota nuncupare*), l'offrant émet une volonté définitive susceptible d'être immédiatement acceptée par la divinité, dont le consentement (manifesté par l'exaucement du vœu) engageait la dynamique proprement contractuelle⁴⁴.

La plupart des vœux, publics ou privés, réguliers ou extraordinaires, avaient partie liée aux hasards de l'existence (maladies, voyages, périls de la guerre, etc.) : en échange de la garantie d'une issue heureuse, des dons conditionnels étaient offerts aux dieux (sacrifices, jeux, offrandes, etc.) Les vœux publics (*vota publica*) étaient formulés par ou pour le peuple romain et en son nom par les magistrats ou par les prêtres ; réguliers, ceux-ci les prononçaient au premier jour de l'année « pour que le peuple romain se maintienne dans son état présent » (Tite-Live 48, 28), jour où l'échéance des vœux de l'année précédente était constatée et de nouveaux vœux émis pour l'année suivante⁴⁵.

Les vœux réguliers formaient des *abonnements* ou des *contrats d'assurance*, selon l'expression de Paul Veyne qui a le mérite de mettre en évidence le caractère étroitement utilitaire et contractuel de ces relations, le fait que, même réguliers, les vœux constituaient autant de relations ponctuelles, nouées au coup par coup et nécessitant, sous peine de rupture, d'être exécutées par un paiement⁴⁶.

Le vœu entretient avec la supplication d'action de grâces un rapport fort étroit, la supplication gratulatoire pouvant constituer l'acquiescement de vœux prononcés lors d'une supplication expiatoire, l'une étant, pour déplacer l'analyse sur un plan linguistique, au remerciement ce que l'autre est à l'excuse. La structure de réciprocité au principe de l'organisation de la relation y est patente. Louanges (*gratiae*) adressées aux dieux en remerciement d'un bienfait reçu, demandé ou non, l'action de grâces est un acte religieux (au même titre que l'expiation) destiné à l'apaisement des dieux⁴⁷. A ce titre, la supplication est la mise en œuvre, au service des

⁴⁴ Dès l'émission du vœu, l'offrant est juridiquement lié (*reus voti*). Une fois le vœu exaucé, il est *damnatus voti* et tenu de l'acquiescer (Macr., *Sat.* 3, 2, 6 ; D. 50, 12, 2, 2 ; Servius, *ad Aen.* 4, 699). S'il est constaté que la divinité n'a pas accepté l'offre, celle-ci est caduque.

⁴⁵ SCHEID J., *Religion*, p. 87-89 ; VALETTE-CAGNAC E., *La lecture à Rome. Rites et pratiques*, Paris, 1997, p. 252-260 [cité ci-après : *Lecture*].

⁴⁶ VEYNE P., *Notre monde*, p. 110 ; *EGR*, p. 441 ; ég. p. 473.

⁴⁷ FREYBURGER G., « La supplication d'action de grâces dans la religion romaine archaïque », *Latomus* 36 (1977), p. 289 sq.

relations avec les dieux, du principe du don et du contre-don⁴⁸ tel qu'il gouverne les structures de l'échange entre les hommes⁴⁹. Ainsi Dumézil décomposa-t-il le rite de l'action de grâces en trois temps : *dedisti* (tu as donné [le plus souvent, la victoire militaire]), *laudavi* (je t'ai rendu grâces), *da* (donne à nouveau). Inscrit dans le cycle des datations réciproques, la reconnaissance exprimée pour les bienfaits reçus et présents suscite le droit à obtenir d'autres bienfaits futurs, une fois le remerciement agréé par la divinité⁵⁰.

Un mot, pour boucler ce bref tour d'horizon des *recitationes* romaines, du serment, acte que le mécanisme de la sanction apparentait au vœu, une même peine frappant anciennement le parjure et celui qui se trouvait en défaut d'acquitter un vœu exaucé par la divinité⁵¹. Pas même réciproque, le serment consistait, sur la base de l'imprécation, ou formule d'auto-exécration qui en constituait le dispositif, en la pure et simple mise à la disposition des puissances du sacré du jureur lui-même et de toute sa lignée, par avance et sans contrepartie, pour le cas où il manquerait à sa parole. Processus automatique, quasi magique, il avait part, lui aussi, *via* le sacrifice (son support nécessaire, au lieu de la mise en scène de l'imprécation), à la force contraignante du langage⁵².

Achevons sur une conclusion que les anciens avaient déjà tirée : les dieux sont manipulables, la ruse capte leurs faveurs, on peut les *avoir à la fatigue* (*fatigare deos*), les retourner ou les séduire à force de sacrifices et de vœux⁵³ : ainsi croyait la foule, et que Platon s'en offusquât n'y change rien encore. Vœux, serments, supplications, dédicaces et autres *devotiones*⁵⁴, sans oublier les prises d'auspices, sont toutes pratiques religieuses (*religiones*) sur la base desquelles les hommes entrent en communication, dialoguent, pactisent, composent, s'entendent

⁴⁸ *Ibidem*, p. 299 ; sur ce principe à la base du culte, voir aussi : SCHILLING R., *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, 1954, p. 144 ; p. 54.

⁴⁹ MICHEL J.-H., *La gratuité en droit romain*, Bruxelles, 1962, p. 447 sq.

⁵⁰ DUMÉZIL G., *Servius et la fortune*, Paris, 1943, p. 82 ; MOUSSY Cl., *Gratia et sa famille*, Paris, 1966, p. 37.

⁵¹ LOVISI Cl., *Contribution à l'étude de la peine de mort sous la République romaine (509-133 av. J.-C.)*, Paris, 1999, p. 25.

⁵² LORAUX N., *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, 1997, p. 135 ; VEYNE P., *EGR*, p. 444.

⁵³ VEYNE P., *EGR*, p. 436.

⁵⁴ Voir VALETTE-CAGNAC E., *Lecture*, p. 260-280.

avec les dieux, conjurent leurs colères, s'attachent leurs complaisances. Les Romains surent leur donner un tour plus directement juridique (langagier) que sacrificiel, presque mécanique⁵⁵, sous la forme de séquences solennelles d'interaction dont la structure de réciprocité est par là-même rendue transparente, au point que le rôle des dieux y est largement stéréotypé, mis plus efficacement au service des désirs des hommes, désirs de succès, de prospérité, de bonheur, de paix, mais aussi de suprématie et de victoire dans leurs rapports réciproques⁵⁶.

Pour en revenir à l'univers biblique, on est frappé par le peu d'indications développées sur la prière dans la Bible hébraïque où, si l'on trouve bien, dans le Pentateuque, telle prière d'action de grâces (Gn 24, 48), des vœux⁵⁷, des consultations sur l'avenir (Gn 25, 22-23), *tout le faisceau de lumière semble se condenser sur un recueil particulier* : le psautier⁵⁸. Quatre grands axes fondamentaux de la prière s'y dessinent : la libération, qu'elle s'enracine dans une situation personnelle ou collective, la louange (l'admiration), l'instruction (histoire sainte, choix moraux, conditions de pureté rituelle) et les fêtes populaires⁵⁹. Certains psaumes expriment un stade de prière qui sera peu à peu dépassé, celui, en particulier, des malédictions et imprécations lancées contre les ennemis⁶⁰.

Au cœur de la liturgie juive de Kippour, la prière dite *Kol nidré*, « Tous les vœux », illustre de manière exemplaire le renversement entre les deux univers religieux. Alors que, à Rome, le premier acte public de l'année consiste à constater l'échéance des vœux publics prononcés

⁵⁵ SCHEID J., *Religione*, p. 646.

⁵⁶ Tout ceci n'exclut pas les implications morales de la *pietas* ni ne dément l'existence d'une sensibilité religieuse ; mais le cadre de réciprocité demeure fondateur, ainsi qu'en atteste ne serait-ce que la chute du *carmen* 76 de Catulle pourtant salué comme l'une des plus émouvantes prières romaines : *O dei, reddite mi hoc pro pietate mea*, « O dieux, rendez-moi ce [bienfait] pour [prix de] ma piété ». GUITTARD Ch., « Ritualisme et sentiment religieux dans la prière à Rome et en Ombrie », in Caquot A. et al., *Ritualisme et vie intérieure : religion et culture*, Paris, 1990, p. 19 sq.

⁵⁷ Gn 28, 20-22 ; Nb 30, 3 ; Dt 23, 22-24 ; Qo 5, 3-4 ; etc.

⁵⁸ *Le peuple juif et ses Saintes Écritures*, n° 46-47.

⁵⁹ *Ibidem*, n° 47.

⁶⁰ *Ibidem*, n° 48. Sur cette pratique courante dans la vie privée à Rome, la *devotio* ou la *defixio*, procédés destinés à vouer aux dieux d'en bas ses ennemis personnels, ses rivaux, qui atteste qu'entre la magie et la religion, il n'y avait qu'une différence d'intensité : SCHEID J., *Religion*, p. 90.

l'année précédente et à en formuler d'autres pour l'année à venir, la prière du *Kol Nidré*, à l'entame des célébrations du jour le plus saint de l'année juive, commence par dissoudre et déclarer à l'avance nuls et non avenus tous les vœux que les hommes pourraient énoncer au cours de l'année qui s'ouvre ! Splendide manière d'exprimer le déni de toute valeur reconnue aux pratiques religieuses dans le judaïsme⁶¹, à ces *religiones* destinées à lier les divinités aux finalités particulières des hommes et à les soumettre aux structures trop humaines de l'échange⁶² :

« Tous les vœux que nous pourrions faire depuis ce jour de Kippour jusqu'à celui de l'année prochaine (qu'il nous soit propice), toute interdiction ou sentence d'anathème que nous prononcerions contre nous-mêmes, toute privation ou renonciation que, par simple parole, par vœu ou par serment nous pourrions nous imposer, nous les rétractons d'avance ; qu'ils soient tous déclarés non valides, annulés, dissous, nuls et non avenus ; qu'ils n'aient ni force ni valeur ; que nos vœux ne soient pas regardés comme vœux, ni nos serments comme serments. »⁶³

Le deuxième niveau : la fin du sacrifice

Au même titre que le système religieux des Grecs et des Romains, celui d'Israël était basé sur les sacrifices journaliers au Temple⁶⁴. Alors que le premier, cependant, n'a jamais fait l'objet de critiques, sinon aux marges de la religion officielle (de la part d'intellectuels païens), la condamnation des sacrifices du cycle liturgique constitue une lame de fond de la religion, de la société et de la littérature juives, jusque dans les écrits du Nouveau Testament, comme l'Épître aux Hébreux qui, prenant le

⁶¹ Par-delà les oppositions que cette prière a pu susciter dans l'histoire. WIGODER G., *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, 1996, v° *Kol nidré*. Dans le christianisme, il suffira de rappeler la place réservée au serment par Jésus dans le Sermon sur la montagne : Matt. 5, 33.

⁶² Comme Tacite (*Hist.* 5, 13, 2) l'avait pertinemment compris, qui nous apprend que les Juifs, « nation ennemie des pratiques cultuelles » (*gens... religionibus adversa*), ne croyaient pas qu'il fût permis de conjurer les prodiges par des victimes et par des vœux (*prodigia, quae neque hostiis neque votis piare fas habet*).

⁶³ MUNK É., *Le Monde des prières. Commentaire des prières quotidiennes avec traduction*, Paris, 2001, p. 347.

⁶⁴ STROUMSA G.G., *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses dans l'antiquité tardive*, Préface J. Scheid, Paris, 2005, p. 27 [ci-après : *La fin du sacrifice*].

relais de la critique exprimée par les prophètes préexiliques⁶⁵ et les psaumes (Ps 40, 7 ; 51 [50], 18 ; etc.), dénie aux immolations toute efficacité pour la purification des consciences et pour l'établissement d'une relation profonde avec le Christ⁶⁶ : « car il est impossible que du sang de taureaux et de boucs enlève les péchés » (He 10, 4) ; or « là où il y a eu pardon, on ne fait plus d'offrandes pour le péché » (He 10, 18)⁶⁷.

La contestation du culte sacrificiel par les prophètes d'Israël, telle qu'elle aboutira à l'abolition, bientôt officielle, du sacrifice sanglant dans le christianisme (de même que, par d'autres voies tout aussi inattendues, dans le judaïsme rabbinique)⁶⁸, est capitale pour notre propos. De la fin du sacrifice au cœur du culte civique, en effet, dépend la possibilité du dégagement de l'individu à l'endroit de la totalité que constitue la communauté politico-sacrale. Nous en déclinerons pour notre part les conséquences à un double niveau de considérations (les niveaux II et IV de notre modèle). D'une part, compte tenu du rôle du sacrifice au fondement de l'identité collective, le culte civique apparaît en rapport inverse avec la possibilité de dégager la notion de l'*individu-valeur*, d'un homme dont la dignité *sui generis* serait antérieure à l'institution de la cité, ce dont les premiers chrétiens prirent très concrètement la mesure à tous les niveaux de leur vie individuelle et sociale⁶⁹. D'autre part, puisqu'elle dénonce la contradiction entre la conduite de ceux qui célèbrent les sacrifices et la sainteté que, en lieu et place des holocaustes, le Dieu de la Bible attend de ses créatures, la fin du sacrifice pose l'homme en porte-à-faux entre une morale coutumière à laquelle suffit une conduite extérieure avalisée par une norme commune et une exigence supérieure de vérité intérieure (niveau IV).

Le culte poliade s'appréhende sous le signe du multiple : autant de cultes, divers et distincts, que d'espaces sociaux, sans propension aucune à l'unité⁷⁰. Il n'en reste pas moins que, partout, au centre de toute célébration importante, se trouve en ses multiples composantes un acte primordial : le sacrifice. Loin de se contredire, ces deux propositions se

⁶⁵ Is 1, 10-17 ; Jr 21, 22-23 ; Os 6, 6 ; Am 5, 21-24.

⁶⁶ He 9, 8-10 ; 10, 1-11.

⁶⁷ *Le peuple juif et ses Saintes Écritures*, n° 47 et 50.

⁶⁸ STROUMSA G.G., *La fin du sacrifice*, p. 105 sq.

⁶⁹ Il ne s'agit pas d'une dignité de type *humaniste* que les philosophes avaient déjà amplement reconnue (voir *infra*, niveau V).

⁷⁰ SCHEID J., *Religione*, p. 631.

complètent. Conçue au départ du sacrifice comme matrice des hiérarchies au départ desquelles s'articule le lien social, la cité rassemblée par ses pratiques religieuses constitue une communauté de type holiste, un « tout » où ordre cosmique et ordre social fusionnés donnent à chacun une part de réalité en fonction de la place qu'il tient dans l'ensemble et de sa position dans une échelle de statuts séparés et indépendants⁷¹. Détaillons en quelques lignes ce principe selon lequel pratiques religieuses et appartenances sociales sont en parfaite adéquation, sous l'angle, en particulier, des exclusions et des intégrations qui en résultent.

Sua cuique civitati religio (...) est, nostra nobis, « A chaque cité sa propre religion, à nous, la nôtre » (Cic., *pro Flac.* 28, 69). La religion romaine s'enracinant dans un lieu qui est aussi un espace social (la cité, le quartier, le collège d'artisan, la famille, etc.), les communautés religieuses s'y fondent *sur la base de situations sociales*. Le social a la haute main, en effet, sur la « religion », – au sens où précisément ne l'entend plus le christianisme⁷², où le terme spécifie un domaine du sacré distinct des autres activités sociales, notamment l'État, « d'une manière qui n'a de sens que pour un esprit occidental et dans sa propre culture »⁷³... Loin d'adhérer à une doctrine, en d'autres termes, on adhère à une communauté sociale : on naît ou on devient citoyen romain, on naît ou on entre, par mariage ou par adoption, dans la famille, on intègre tel collège.

Il en résulte plusieurs conséquences ; premièrement, le caractère institutionnel, politique, de la religion romaine, tel que tout acte sacré est avant tout un acte de pouvoir et que la vie religieuse a part essentielle, constituante, à la sphère du pouvoir. Ainsi la communauté, le *populus*, est-elle l'intermédiaire nécessaire entre les dieux et les hommes⁷⁴. Les vœux, les sacrifices publics sont accomplis *pro populo* et, de même, l'impiété est

⁷¹ VERNANT J.-P., « L'individu dans la cité », in Vernant J.-P., *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, 1989, p. 213 [cité ci-après : *Individu*].

⁷² BOUILLARD H., « La formation du concept de religion en occident », in Kannengiesser Ch., Marchasson Y. (ed.), *Humanisme et foi chrétienne*, Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut Catholique de Paris, Paris, 1976.

⁷³ BARNAVI É., *Les religions meurtrières*, Paris, 2006, p. 20.

⁷⁴ « Entre l'ensemble de la communauté et les individus qui la composent, les dieux ne font pas de distinction ». L'expression d'un sentiment individuel, d'une dévotion privée, est une variante de la pratique communautaire, ainsi, dans le cas des *parentationes* : SCHEID J., *Religione*, p. 634-5.

sanctionnée par les dieux contre la communauté entière plutôt que contre l'impie à titre individuel⁷⁵.

Deuxièmement, en conséquence : la force répulsive que la communauté ainsi constituée exerce à l'égard de ce qui est à l'extérieur d'elle, la cité face aux autres cités ou les différents groupes à l'intérieur de la communauté civique les uns par rapport aux autres, qui forment autant de *cellules indépendantes* et parfaitement *imperméables* entre elles. Chaque cité, dans le cas des colonies, par exemple, a ses fêtes et ses prêtres ; de même, chaque famille règle le culte d'après des coutumes et un calendrier autonomes⁷⁶. La religion poliade étant à la base de la définition de l'identité collective, il est conforme à sa logique interne de voir, dès lors que la communauté en proie à la division se délite, comme à la fin de la République, celle-ci se scinder en autant de religions qu'il y a de groupes de combattants en présence, chaque groupe ayant ses cultes et ses pratiques autour desquels il se rassemble, affirme son unité et fonde le principe de son opposition aux autres groupes⁷⁷.

Enfin, troisièmement : la limitation pour ainsi dire exclusive de la communauté culturelle romaine aux citoyens mâles. Au centre de tout l'édifice institutionnel, en effet, à quelque niveau que ce soit, seul le citoyen mâle adulte est habilité par la communauté à agir religieusement : seul il a l'initiative des actes du culte, seul il doit être pieux (en pratiquant les *religiones*, en quoi consiste la *pietas*), avec ceci que les femmes, les esclaves et les enfants, bien qu'ils fassent partie de la communauté, y sont réduits à un rôle passif et subordonné. L'étranger, de même, ne peut sacrifier aux dieux romains sans autorisation ; symétriquement, le Romain aura lui-même besoin d'une dispense pour consacrer une offrande sur l'autel d'un dieu étranger⁷⁸.

⁷⁵ Voir, sur les délits religieux, notre *Introduction*, p. XXIII.

⁷⁶ SCHEID J., *Piété*, p. 30. MARROU H.-I., *Décadence romaine ou antiquité tardive ? IIIème-VIème siècle*, Paris, 1977, p. 43 « [...] c'est par un culte commun que se manifeste le lien social qui regroupe les hommes, de la famille à la cité : chaque famille avait sa religion domestique, chaque cité sa religion nationale, ses héros et ses dieux protecteurs. » [cité ci-après : *Décadence*].

⁷⁷ SCHEID J., *Piété*, p. 138.

⁷⁸ Pour plus de détails, voir SCHEID J., *Piété*, p. 29-34 ; *Religione*, p. 637 sq. Certes, l'esclave, comme l'étranger, peut honorer ses propres dieux et avoir une *attitude religieuse*, mais celle-ci ne concerne pas la cité.

Ces quelques mots suffiront (car il nous faudrait aussi décrire le rituel sacrificiel proprement dit) à nous indiquer que la société romaine est de type holiste, telle que, rassemblée autour de ses pratiques « unanimes » (au sens où tous les respectent parce que tout le monde fait ainsi et l'a toujours fait), elle est le siège exclusif d'une valeur assignée sur une base exclusivement statutaire, en raison de leurs appartenances aux champs des pratiques communautaires, aux individus. Puisqu'il ne réalise son être que par son insertion dans le cadre poliade, l'homme n'a aucune autonomie par rapport à la communauté politico-sacrée, à laquelle il doit tout ce qu'il est et en dehors de laquelle il n'est rien.

Quelles conséquences au regard du dégagement de l'*individu-valeur* (qui, au contraire, est l'unité de référence pour la société comme pour lui-même) résultent de la mise en abîme du culte civique païen sous l'impulsion du christianisme dans l'antiquité tardive ? La place nous manque pour évoquer aussi le judaïsme ancien, nonobstant l'intérêt que présente à cet égard l'exemple unique⁷⁹ d'un système sacrificiel classique, coulé au moule du culte civique, national, et pourtant travaillé à rebours par une inspiration qui s'enracine, en particulier, dans le souvenir perpétuel du temps où les Hébreux étaient eux-mêmes de ces catégories dont dispose une communauté sacrificielle pour les exclure, esclaves et étrangers en terre d'Égypte⁸⁰...

Un des premiers effets du rejet du sacrifice sanglant par les citoyens romains convertis au christianisme, avant que les empereurs, convertis eux-mêmes, n'en proclamassent l'abolition officielle au IV^e siècle, fut de poser très concrètement l'individu en décalage, en rupture, en résistance, face au groupe. Par ce refus unique et apparemment très ciblé, en effet, dans une société païenne où pareille idée n'était venue à l'idée de personne (ni des philosophes, que leur critique du culte traditionnel

⁷⁹ On songe toutefois au parallèle évocateur de la conscience humaniste conquise par la raison critique au service d'une sociabilité basée sur des valeurs universelles à la fin de la République (la philanthropie prônant la justice envers les esclaves, par exemple), mais il ne s'agit pas d'une « correction » puisée au fond de la religion elle-même. MOATTI Cl., *La raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République (II^e-I^{er} siècle av. J.-C.)*, Paris, 1997, p. 313 [cité ci-après : *Raison*].

⁸⁰ D'où, la législation si originale sur l'affranchissement des esclaves dans la Bible, ainsi motivée : Dt 15, 15 : « Tu te souviendras qu'au pays d'Égypte tu étais esclave et que le Seigneur ton Dieu t'a racheté. (...) » ; Jr 34, 13-14. Sur ces lois et leurs limites dans une perspective humaniste : BERTHELOT K., *Monothéisme* p. 95 sq.

n'amena jamais à envisager de « passer aux actes », ni des Juifs, qui le refusaient de même, mais que rassemblait une appartenance nationale, communautaire, qui les rendait « assimilables » aux yeux des Romains)⁸¹, les chrétiens s'excluaient de fait des principaux rouages de la société, à la source d'une différence omniprésente dont, sans nul doute, ils se seraient bien passés, mais dont ils ne purent faire l'économie, quelque prix qu'il en coûtât, vu leur conviction de l'inanité et de la fausseté (notion de vérité absolument inédite dans la sphère de la religion païenne) du culte des idoles.

Acte central du culte, le sacrifice était l'enjeu d'une pratique unanime, consentie et respectée par tous, pierre de touche que les chrétiens allaient dangereusement activer d'une tendance profonde des sociétés anciennes (et modernes, tout autant, mais la question s'y décline sur la base d'autres prémisses), au fondement de la morale commune, à savoir, le conformisme⁸² : on respectait les pratiques du culte, – quitte, comme les philosophes, à les critiquer, – parce que tout le monde le faisait et qu'on l'avait toujours fait, continuité dans la répétition de pratiques ancestrales où les Romains puisaient l'argument théologique de leur domination impériale. Or si tous les chrétiens ne s'étaient pas coupés au III^{ème} siècle, tant s'en faut, de la société de leur cité et menaient une vie tout à fait intégrée à la culture ambiante (se rendant massivement au cirque et au théâtre, par exemple, au grand dam des prédicateurs dont les églises étaient désertées les dimanches de spectacle), il reste que, privés des mille et un gestes et paroles qui accompagnent quotidiennement, dans un monde où tous les actes de la journée sont sacralisés⁸³, la vie publique ou privée⁸⁴, les chrétiens étaient dans la ligne de mire : malgré une loyauté

⁸¹ Un des griefs adressé par Celse à la nouvelle religion est que le Dieu des chrétiens n'est celui d'aucune nation déterminée. VEYNE P., *EGR*, p. 471 sq.

⁸² VEYNE P., *EGR*, p. 464 ; 470 sq. ; p. 505 ; p. 526 ; p. 588. « En somme, les chrétiens révélaient la force de la croyance païenne là où, jusque-là, les choses allaient de soi et les rites suffisaient », écrivent Carrié et Rousselle qui rappellent aussi, d'après Arnobe, que certains intellectuels païens voulaient détruire les ouvrages sceptiques de Cicéron à l'égard de la religion. CARRIE J.-M., ROUSSELLE A., *L'Empire romain en mutation des Sévères à Constantin, 192-337*, Nouvelle histoire de l'Antiquité, t. X, Paris, 1999, p. 416-417 [cité ci-après : *Mutation*].

⁸³ MARROU H.-I., *Décadence*, p. 43.

⁸⁴ Voir CARRIE J.-M., ROUSSELLE A., *Mutation*, p. 410-415. Dans l'espace public : participation aux banquets publics et consommation de viandes sacrificielles ; pratique du serment, en particulier à l'armée ou dans les tribunaux ; salut aux statues

effective à l'Empire, de fait, ils passèrent bien vite, comme les Juifs avant eux, pour des athées, ennemis des dieux et du genre humain⁸⁵.

Assurément, nous trouvons ici un facteur essentiel, sinon structurel, du type d'individuation promu par le christianisme, même s'il ne fut apparemment décisif qu'au cours de sa prime histoire, avant que tous les hommes ne devinssent chrétiens par naissance et ne fussent rassemblées par les mêmes formes de vie commune (au prix, on va le voir, d'une répétition des cadres de l'exclusion). Il n'en résulte pas, certes, que ce critère de la *différence* soit suffisant à lui seul ! Ce serait même plutôt le malentendu d'une certaine revendication individualiste moderne... De plus, il ne faut pas omettre que l'influence des nouvelles formes de vie commune produites par le christianisme fut aussi déterminante sur le modelage de l'existence individuelle, de la vie de famille ou de la perception par chacun de son propre corps que ne le fut le contexte social ancien⁸⁶. Toutes choses étant égales, donc, compte tenu du fait que, chrétiens ou païens, les hommes restent fondamentalement ce qu'ils sont (« mimétiques », d'où grégaires et violents), cette position de résistance si emblématiquement tenue par les premiers chrétiens révèle une dimension essentielle du type d'individuation que sous-tend cette religion, illustrant une tendance irrésistible (enracinée au cœur de la protestation des prophètes d'Israël)⁸⁷ du penseur chrétien à entrer en dissidence avec une

divines ou impériales ; dans l'espace privé : le chef de famille ne prie plus les dieux domestiques le matin et à chaque repas ; la maison chrétienne ne consomme plus de viandes sacrificielles et abrite à portes closes les réunions de l'assemblée locale, ce qui trouble et inquiète d'autant plus les voisins que le culte civique se déroulait en plein air ; rites des funérailles, du mariage (plus d'auspices nuptiaux) ; etc. En 177, les chrétiens étaient suffisamment identifiés à Lyon pour qu'on leur interdise les bains, la place publique et tous les lieux publics.

⁸⁵ Voir, sur la perception du « séparatisme » chrétien par la société romaine à la lumière du précédent du sénateur stoïcien Thraséa sous Néron, VEYNE P., *EGR*, p. 471 sq. Et sur cette figure du stoïcisme dans la perspective inverse, centrée sur la posture de la résistance face à la tyrannie, l'article de Bernard COLLETTE dans ce volume.

⁸⁶ BROWN P., « L'antiquité tardive », in Ariès Ph. et Duby G. (ed.), *Histoire de la vie privée*, T.I. *De l'Empire romain à l'an mil*, Volume dirigé par Paul Veyne, Paris, [1985] 1999, p. 217 [cité ci-après : *Vie privée*].

⁸⁷ Is 58, 6 « Le jeûne que je préfère, n'est-ce pas ceci : dénouer les liens provenant de la méchanceté, détacher les courroies du joug, renvoyer libres ceux qui ployaient, bref que vous mettiez en pièces tous les jougs ! »

société (fût-elle « chrétienne » elle-même) inévitablement injuste et idolâtre, inévitablement⁸⁸.

Sur le plan, non plus de la pratique, mais de la doctrine, la fin du sacrifice aura eu des conséquences non moins décisives pour notre sujet. Puisque le sacrifice commun ne rassemble plus les hommes en structurant le lien social sur la base des jeux complexes d'intégration et d'exclusion auxquels il préside, se pose la question de savoir quel lien lie désormais les hommes entre eux, voire, les distingue ? Vaste, trop vaste sujet, une fois encore. En un mot, voici l'idée : la fin du culte civique implique l'abolition des distinctions qui définissent les identités collectives, ces *murs de séparation* (Brown) énoncés si synthétiquement, pour mieux les jeter bas, par saint Paul (Ga 3, 28) : la distinction ethnique ou nationale (ni Juifs ni Grecs – ou encore : ni Grecs ni Barbares), la distinction sociale (tous les hommes sont libres ou esclaves, dit Gaius⁸⁹, ni libres ni esclaves, dit Paul), et la distinction sexuelle (ni homme ni femme, la distinction peut-être la plus structurante, jusqu'à avoir investi la structure sémantique des langues)⁹⁰.

Pour se limiter à la communauté religieuse⁹¹, le renversement est aussi total qu'il se puisse puisque, le lien entre religion et politique étant rompu, l'adhésion communautaire est désormais l'enjeu d'un choix individuel⁹², une *hairesis*, comme dans les sectes philosophiques depuis

⁸⁸ Voir le chapitre 8, « La critique de la société... et ses limites », de l'ouvrage de GARNSEY P., HUMFRESS C., *L'évolution du monde de l'antiquité tardive*, trad. de l'anglais par Fr. Regnot, Paris, 2004, p. 215 sq. [cité ci-après : *Évolution*].

⁸⁹ Gaius, *Inst.* 1, 9 *Omnes homines aut liberi sunt aut servi*.

⁹⁰ Ce ne sont pas les termes de ces classifications qui disparaissent (il reste des Juifs et des Grecs, des hommes et des femmes, et sans doute, sinon des libres et esclaves, du moins des rapports de dépendance entre les hommes), mais bien le principe classificatoire lui-même et les clivages « identitaires » qui en dépendent, basés sur le mépris et l'indifférence à *l'autre* et l'exaltation de *soi* à ses dépens. Sur le sexisme dans la langue : YAGUELLO M., *Les mots et les femmes. Essai d'approche socio-linguistique de la condition féminine*, Paris, 1992. Voir aussi, sur Ga 3, 28, l'article de Régis Burnet dans ce volume.

⁹¹ Se pose aussi dans la foulée la question de la transformation des relations entre éthique et religion, sous le rapport, en particulier, des conduites envers les inférieurs : non-citoyens, esclaves, femmes ; voir CARRIE J.-M., ROUSSELLE A., *Mutation*, p. 314.

⁹² Sur la foi comme « saut épistémologique », impliquant une prise de position personnelle, d'ordre intellectuel, ainsi qu'une libre adhésion au groupe, et sur le mur des institutions auquel elle achoppe par vocation : SACHOT M., *L'invention du Christ*, Paris, 1998, p. 81 [cité ci-après : *Invention*].

bien longtemps, sauf qu'il s'agit cette fois de religion et que, le Christ étant mort pour tous les hommes, la communauté s'étend pour lors à tous les « enfants de Dieu » nouvellement adoptés « dans le Christ »⁹³ : femmes, enfants, esclaves, étrangers, riches, pauvres, justes et injustes, même (Mt 5, 45 ; Mt 9, 13 ; Ac 24, 15)... Certes, cette communauté intégrée sur une base individuelle se trouvera bientôt, à la faveur de son institutionnalisation, à la source de nouvelles exclusions et de refus d'accès calqués pour l'essentiel sur les statuts infamants (mais désormais non héréditaires, la nuance étant appréciable) du droit romain⁹⁴. Au regard de l'inspiration évangélique, où Dieu fait indifféremment lever son soleil et tomber la pluie sur les bons et sur les méchants (Mt 5, 45), il en résulte une *régression sacrificielle* dont « l'Église-cité » accuse le pas, même si ceci n'entame pas, à bien y réfléchir, la netteté de principes que, en raison de la nature même du témoignage apostolique à la conservation et à la transmission duquel se ramène sa vocation, elle ne peut pas ne pas continuer de porter⁹⁵, malgré et par-delà le fait que, au lendemain de son triomphe, elle réintègre la *religio* au sens antique, soit, sur le modèle structurant de la *civitas* impériale, la forme même qui encadre la société dans sa globalité⁹⁶.

Mais revenons à la question que nous posions : si le sacrifice ne fait plus lien, où se puise le principe de la relation, non seulement à l'échelle de la société, mais sur l'axe de la relation interpersonnelle ?

⁹³ Certes, il y a loin de la coupe aux lèvres : cet idéal d'une communauté dégagée de toutes les formes de différenciation, où chacun se fût ouvert dans le baptême à une solidarité sans limites, fut un espoir inaccessible, comme le montre, notamment, le *Pasteur d'Herma*, à Rome, vers 120, où l'idéal de la *communauté paulinienne* est constamment battu en brèche par la complexité objective de l'insertion des chrétiens dans la société méditerranéenne : voir BROWN P., *Vie privée*, p. 237.

⁹⁴ CARRIE J.-M., ROUSSELLE A., *Mutation*, p. 314-317.

⁹⁵ Voir sur cette idée d'un « interminable réajustement aux principes, eux-mêmes toujours violés, toujours réaffirmés », qui traverse l'Occident chrétien : BRUCKNER P., *La tyrannie de la pénitence. Essai sur le masochisme occidental*, Paris, 2006, p. 59.

⁹⁶ SACHOT M., *Invention*, p. 196. Du moins ce repli ne met-il pas un point d'arrêt à la promotion de l'individu à l'échelle des sociétés chrétiennes : dès lors que les femmes, les non-citoyens, les esclaves, trouvent pour la première fois un rôle significatif dans la religion, en effet, cette religion devenant la forme globale de la société, la nécessité fait que le modèle holiste ancien subit une « correction » décisive, fussent ses conséquences à long terme amorties, bridées, retenues, par d'immémoriales structures de domination esclavagiste et patriarcale largement reconduites par l'Église.

Le troisième niveau : la relation interpersonnelle

Au pôle relationnel du modèle, la relation interpersonnelle se pense au double niveau de l'hétéronomie en Dieu (niveau I) et, corrélativement, sur l'axe de la relation interhumaine⁹⁷. La corrélation est illustrée par le fait que, pas plus que celle-là, celle-ci ne doit se plier aux mécanismes de la réciprocité, mais les transcender à l'appui d'une notion qui n'intervient pas (ou si peu)⁹⁸ dans le cadre du culte païen et des relations auxquelles celui-ci préside : l'« amour ».

Dans la Bible hébraïque, l'exigence d'amour au cœur de la relation avec le Dieu du Sinaï s'énonce on ne peut plus clairement : ainsi, dans l'affirmation la plus forte de la confession de foi juive (l'unicité de Dieu), où *l'écoute* de la parole (Dt 6, 4: « ÉCOUTE, Israël, le Seigneur notre Dieu est le Seigneur UN ») est unie à l'amour de Dieu : Dt 6, 5 « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de tout ton être et de toute ta force ». La projection d'une telle relation d'amour au niveau des rapports entre les hommes est présentée, dans le Lévitique, sur la base d'une analogie entre Dieu et le peuple (Lv 19, 1 « *Soyez saints, car je suis saint, moi, le Seigneur votre Dieu* »), à la source, entre autres commandements, d'une exigence spécifique : ne pas nourrir de pensée de haine, ne pas se venger ni conserver de la rancune, car « (...) c'est ainsi que tu aimeras ton prochain comme toi-même. » (Lv 19, 18)⁹⁹.

Le lien entre le dépassement de la réciprocité (dont la vengeance est la forme canonique, échange négatif du meurtre et du contre-meurtre) et l'amour est vigoureusement exprimé dans les Évangiles. Tout d'abord, Jésus précipite l'amour de Dieu et l'amour du prochain sous la forme d'une articulation dont dépendent « toute la Loi et les Prophètes » (Mt 22, 34-40). Quant au dépassement de la réciprocité, il s'énonce avec une acuité particulière dans les passages du Sermon sur la montagne relatifs au talion (« Et moi je vous dis de ne pas résister au méchant... ») et à l'amour des ennemis (« Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous

⁹⁷ Voir, sur une telle corrélation au principe d'une *suprême hétéronomie*, telle que « par ma relation avec autrui, je suis en rapport avec Dieu », et que « la première relation de l'homme avec l'être passe à travers son rapport avec l'homme », si bien que « pour le judaïsme, le monde devient intelligible devant un visage humain [...] », LEVINAS É., *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, [1963] 1976, p. 27-46.

⁹⁸ VEYNE P., *EGR*, p. 432.

⁹⁹ Sur ce texte, voir BERTHELOT K., *Monothéisme*, p. 122 sq.

maudissent... »)¹⁰⁰. La justification est semblable au Lévitique, ainsi qu'il apparaît en conclusion de ce passage, où le caractère exorbitant d'une telle exigence est soulignée avec force : Mt 5, 46-48 : « Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense méritez-vous ? Les publicains aussi n'agissent-ils pas de même ? Et si vous saluez seulement vos frères, que faites-vous d'extraordinaire ? Les païens aussi n'agissent-ils pas de même ? Soyez donc parfaits, comme votre Père céleste est parfait. »

Si l'angle d'approche, dans les deux premiers niveaux, était collectif, fonction de l'articulation du culte public et du type de relation entre les hommes et le divin qui en dépend (niveau I), d'une part, des conséquences qui en résultent au plan de l'organisation sociale dans son ensemble (niveau II), d'autre part, voici que s'amorce à partir du troisième niveau une suite où la part active de l'individu dans le processus de son propre dévoilement va s'exprimer *crescendo*, part active à la source d'exigences colossales, comme on vient de s'en rendre compte, eu égard aux normes communément admises par les hommes et les sociétés.

Seuil d'exigence personnelle placé très haut, certes, s'il s'agit rien moins que de renoncer à la violence dans les rapports humains ! Ce dont les conséquences, si tant est que les hommes y satisfissent jamais, fussent telles qu'il n'y aurait non seulement plus guerre, butin ou représailles publiques ou privées en ce bas monde, mais rien non plus des systèmes de l'échange en tant qu'ils articulent traditionnellement le lien social sur une base réciproque, rien enfin des institutions civiques elles-mêmes : ni propriété, ni procès, ni théâtre, ni politique, toutes formes érigées sur le principe, non d'une moindre violence (parce que non sanglante), mais d'une intensification de la réciprocité et de la symétrie qu'elle détermine au rang de l'organisation du lien social, au contraire.

Évoquons en guise d'illustration le cas de la propriété civile en droit romain, que le lecteur s'étonne peut-être de voir citée dans ce contexte. L'ancienne procédure des actions de la loi est emblématique, en effet, du type de rationalité à l'œuvre aux fondements *anthropologiques* de la propriété (une rationalité de pur prestige, bien loin de la rationalité économique ou « sécuritaire » chère aux modernes), qui, sur une base formulaire, fournit l'*archétype procédural* du *droit individuel* tel que nous le connaissons encore (Gaius, *Inst.* 4, 16). L'action en revendication (*sacramenti actio in rem*) se configure sous la forme d'une *relation*

¹⁰⁰ Mt 5, 38-42. 43-48.

représentée au carrefour de l'affirmation de prétentions incompatibles (« ceci [un esclave] est à moi »), bien que d'égale valeur, entre les deux adversaires aux prises avec un antagonisme irréconciliable, pour une figure de l'*action réciproque* dont la séquence reproduit au plan procédural la symétrie du conflit armé, la *montée aux extrêmes*, dont elle assure l'importation *intra muros*, entre concitoyens, au cœur de l'organisation juridique de la *civitas*¹⁰¹. « “Ce chien est à moi, disaient ces pauvres enfants ; c'est là ma place au soleil.” Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre » : *pensée* de Pascal fort opportune sur fond des cadres de l'ancien droit romain (*Pensées* 295) !

Une telle évocation de l'appropriation des choses comme ressort pour une structuration réciproque, mimétique, guerrière, de la relation duquel l'individu, pour émerger à lui-même selon les termes du modèle biblique, devrait se dégager, est située par Jésus, en effet, dans le droit fil de son propos sur le talion : Mt 5, 40-42 : « A qui veut te mener devant le juge pour prendre ta tunique, laisse aussi ton manteau. Si quelqu'un te force à faire mille pas, fais-en deux mille avec lui. A qui te demande, donne ; à qui veut t'emprunter, ne tourne pas le dos. »

Une dernière remarque : plus qu'un déni de réciprocité, le modèle biblique en propose la subversion : non ignorer ses ennemis, mais les aimer !... Non maudire ceux qui nous persécutent, mais les bénir !... Or, pour en être la figure opposée, il ressemble en ceci au modèle civique, duquel il paraît paradoxalement plus proche qu'il ne l'est des structures de l'échange dans les sociétés traditionnelles. Par rapport à celles-ci, le modèle civique opère aussi une manière de subversion de la réciprocité, dont il précipite les termes extrêmes au fondement de structures réinventées (juridiques) de l'échange¹⁰². Il en découle que, pour que l'individu se libère, le ressort mimétique, la réciprocité, le rapport à l'autre, doit être activé, aux sources bibliques (par subversion) et civiques (par intensification) des processus d'individuation de l'Antiquité à nos jours...

¹⁰¹ D'où, l'opposition entre la violence civile, verbale, *festucaire* (l'action supposant l'emploi de la *festuca*, fétu utilisé en lieu et place de la lance de guerre, précise Gaius), et la violence guerrière et sanglante, selon Aulu-Gelle (20, 10, 10) : *vis civilis et festucaria* opposée à *vis bellica et cruenta*. Sur l'action réciproque et le concept de « montée aux extrêmes » d'après Clausewitz : GIRARD R., *Clausewitz*, p. 30 sq. Pour plus de détails, voir aussi notre *Introduction*, p. XXXI ; p. XXXVIII.

¹⁰² Voir notre *Introduction*, p. XXVIII sq.

Dans sa radicalité, ce troisième niveau se situe dans la continuité du précédent autant qu'il introduit aux suivants sur la base d'une exigence transversale : l'individuation que sous-tend le modèle biblique requiert de l'individu la faculté de s'arracher aux normes, lois, coutumes, valeurs communes, aux comportements généralement admis comme « justes » dans la société : quoi de moins ordinaire, de plus mal compris, en effet, frappé sur une joue, que de tendre l'autre ?... Cette faculté engage une découverte déterminante, le dévoilement d'un univers aux tréfonds duquel, selon le mot célèbre de saint Augustin, habite la vérité¹⁰³.

Le quatrième niveau : au lieu de soi, l'intériorité

L'intériorité est un maillon central du modèle biblique de la personne. Aussi paraît-il utile de préciser l'orientation que nous avons choisi de donner aux quelques pages que nous allons lui consacrer. Quant aux instances civiques déjà considérées, le culte public et les cadres de l'ancienne procédure civile (les *legis actiones*), force est de constater qu'elles ne reconnaissent, peu ou prou, nulle place à l'intériorité du citoyen, la piété consistant à respecter à la lettre toutes les prescriptions rituelles et, si la figure de l'*agir* fait émerger, sur une base formulaire, la *personnalité individuelle* au rang de l'organisation du lien social, si elle exhibe l'*actor* dans l'*intimité* de son être de langage (voix, visage, gestes) en vue de la reconnaissance d'intérêts personnels et propres à l'échelle de la collectivité souveraine, encore une telle *révélation (inter)subjective* ne relève-t-elle, pour se trouver au principe de la formation de l'espace public sous la République, que du strict registre de l'apparence¹⁰⁴.

Certes, il semble en être autrement à la fin de la République, où la libération des *territoires de la raison*, opérant « la séparation de la conscience et de la tradition, de l'homme et du citoyen », découvre à l'individu un espace de réflexion, une distance critiques lui permettant d'échapper au poids des préjugés, des superstitions, de l'arbitraire¹⁰⁵. Sans mésestimer l'importance de ces *Lumières* avant la lettre, *véritable révolution intellectuelle* au cœur, sinon au pinacle du modèle

¹⁰³ *Noli foras ire, in te ipsum redi ; in interiore homine habitat veritas*, « Ne sors pas, rentre en toi-même ; dans l'homme intérieur habite la vérité. » (*De vera religione* 39, 72).

¹⁰⁴ Voir notre *Introduction*, p. XXXII sq.

¹⁰⁵ MOATTI Cl., *Raison*, p. 313.

d'individuation promu par la cité antique, où la réflexion juridique a joué un rôle central, on soulignera l'accès réservé à l'élite d'une telle autonomie intellectuelle. Mais encore l'essentiel n'est-il pas là.

Car il s'agit bien, dans le modèle biblique, d'un *modèle différent* de la personne humaine, dont nous allons voir que le centre de gravité se trouve ailleurs : non dans la cité, le détour par la loi naturelle permît-il d'en repenser les fondations à l'aune de valeurs rationnelles et universelles, mais dans le cœur de chaque homme, dont le *moi* tout entier se mobilise au service d'une exigence supérieure de transparence aux demandes de Dieu et des autres, d'un idéal de *simplicité de cœur* (Brown) et d'une aspiration à l'intégrité morale exorbitante du droit et des usages communs. Aussi l'approche comparative (qui ne sera qu'esquissée à gros traits) a-t-elle plus de chance de rencontrer quelque écho sur ce point dans la figure du sage et de son idéal ascétique dans l'Antiquité tardive.

L'axe de l'opposition retenue reposera sur la distinction entre deux figures du *souci de soi*, une *figure de l'incommensurabilité*, où le *moi* se déploie dans la fragilité et la tendresse d'un cœur aux prises avec une faiblesse torturante, et une *figure de l'ascèse*, où, armée des seules ressources de l'intellect, l'âme se met en quête de la perfection du divin auquel elle a part (*suggeneia*) comme de son être profond ; d'où, un double paradigme de l'intériorité dans l'Antiquité tardive, selon que la subjectivité se vit au creuset d'une tension irréductible ou comme tentative hégémonique de réduire toute tension susceptible de séparer le vrai *moi* de sa divinité latente, de troubler l'autosuffisance du *dieu mortel* qu'est le sage accompli¹⁰⁶.

Avant de considérer les différences anthropologiques profondes que présupposent ces deux figures (niveau V), tâchons de cerner leurs contours respectifs au regard de la *consistance* de l'intériorité elle-même. Il semble approprié de partir, à cet effet, d'une désillusion : celle de l'idéal du sage, – le type humain le plus élevé que la culture classique de

¹⁰⁶ La sage stoïcien, spécialement. Dans le moyen platonisme, le leitmotiv de l'assimilation à Dieu « dans la mesure du possible » rend une condition humaine essentiellement faillible asymptote à la divinité, nuance où se définit une pensée de la transcendance : LÉVY C., *Devenir dieux. Désir de puissance et rêve d'éternité chez les Anciens*, Textes réunis et présentés par C. Lévy, Précédé d'un entretien avec J. Scheid, Paris, 2010, p. 61 sq. En toute hypothèse, la différence que nous soulignons est ailleurs, dans le *lien personnel* instauré entre Dieu et sa créature sur fond d'une distance incommensurable à l'image de l'amour qui l'inspire.

l'antiquité tardive estimait pouvoir produire, – qui, à la veille des *Confessions*, fondit sur saint Augustin ; ancré dans la tradition platonicienne, cet idéal fut le sien au cours des années qui suivirent sa conversion, « vivant de contemplation et décidé, comme ses contemporains païens adeptes de la même tradition, à devenir dans leur retraite semblables à Dieu »¹⁰⁷. Or dix ans plus tard, la grande espérance s'est évanouie : l'accomplissement dont Augustin avait d'abord pensé trouver la promesse dans le platonisme chrétien lui apparaît alors pour ce qu'il est : inaccessible, proprement : jamais il ne parviendra à faire triompher son esprit sur son corps, jamais il n'atteindra l'extase contemplative de l'idéal philosophique¹⁰⁸.

Sans qu'il en résulte une discontinuité de la pensée de saint Augustin à l'égard du néo-platonisme, un tel changement a découvert au paysage intérieur une profondeur inédite. On insistera en particulier sur les points suivants : de la motivation à la *délectation*, de la délectation à l'*altérité* surprise *au lieu de soi* et de celle-ci à l'*universalité* d'une morale enracinée dans un sentiment nouveau de la présence de Dieu et de l'*égalité* de tous les hommes devant Sa loi.

Dans l'ordre des motivations, la quête du bonheur en accord avec la loi universelle de raison est aux Stoïciens ce que l'« amour », la délectation, est à saint Augustin : l'unique source possible, le ressort essentiel de l'action humaine¹⁰⁹. Le programme vers la perfection où l'« âme bien exercée » s'élève vers la vérité par les seules ressources de ses raisonnements¹¹⁰ lui apparaît désormais caduc – sans le *sentiment* qui s'impose comme l'allié indispensable de l'intellect dans les pérégrinations du monde intérieur. Mais encore cette délectation ne confère-t-elle aucune certitude : discontinue, capricieuse, elle échappe à la maîtrise consciente, le processus qui nous pousse à trouver de la délectation en Dieu n'étant l'effet *ni de notre volonté, ni de notre activité ou des mérites de nos*

¹⁰⁷ BROWN P., *La vie de saint Augustin*, Nouvelle édition augmentée, trad. de l'anglais par J.-H. Marrou, Paris, [1971] 2001, p. 189 [cité ci-après : *Augustin*]. (Les lignes qui suivent sont empruntées à l'auteur).

¹⁰⁸ Non qu'une telle impossibilité eût échappé aux philosophes païens, au demeurant, mais avec d'autres conséquences. VEYNE P., *EGR*, p. 692 sq.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 201 ; Sur le bonheur dans le stoïcisme : VEYNE P., *Préface à Sénèque. Entretiens, Lettres à Lucilius*, Paris, 1993, p. XXXVIII sq.

¹¹⁰ Programme qui était susceptible de retenir pour leur vie entière des chrétiens cultivés de tempéraments très divers, remarque Peter Brown (*Ibidem*).

actions. Aussi *Celui qui a choisi la faiblesse pour confondre ce qui est fort* (I Co 1, 27) laisse-t-il l'homme incertain, démuni quant à ses objectifs de maîtrise, de grandeur, de connaissance, livré à l'incomplétude. « Tout ce que l'homme pouvait faire, c'était "languir" après une perfection absente, ressentir intensément son manque, soupirer après elle. *Desiderium sinus cordis* : le désir mesure la profondeur du cœur. Voilà qui marque la fin du long règne de l'idéal classique de la perfection : Augustin n'atteindra jamais la concentration tranquille de ces hommes supérieurs qui nous contemplant du haut des mosaïques chrétiennes ou des statues de sages païens. »¹¹¹

En proie à une existence dont la plénitude se dérobe, Augustin se sent saisi par une *tension* entre lui et quelque chose d'autre, *capacité de foi, d'espérance et de nostalgie* où s'enchaîne notre second faisceau de considérations, à savoir la découverte de ce que Jean-Luc Marion appelle élégamment l'*altérité originaire de l'ego*. Celle-ci signifie que « l'ego ne s'atteint pas lui-même, sinon par l'interlocution où le fixe un autre que lui-même, plus originel que toute autoposition. »¹¹² L'*ego*, en somme, n'est lui-même que par un autre que lui-même – dans le cadre d'une interlocution où il tient son existence de l'appel d'un autrui.

Une telle situation d'interlocution est fondamentale en vue d'une analyse des processus d'individuation dans l'Antiquité, étant au principe même du type de support au départ duquel s'affirme la figure du sujet interagissant dans le contexte des institutions de la *civitas* sous la République. L'intersubjectivité biblique, toutefois, sollicite l'être par-delà les jeux de l'apparence, au plus intime de lui-même, tant dans le contexte religieux¹¹³ que sur l'axe de la relation interhumaine, au lieu de la *sortie* vers un *moi qui n'est pas moi-même* (Lévinas). À l'opposé de la paix, du refuge et de l'indifférence que suppose l'état d'adéquation avec la nature

¹¹¹ *Ibidem*, p. 203. VEYNE P., *EGR*, p. 696.

¹¹² MARION J.-L., « L'altérité originaire de l'ego », *Questions cartésiennes II, Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, 1996, p. 43.

¹¹³ Sur la confession de louanges *qui adresse à Dieu une parole que Dieu lui a déjà adressée* : MARION J.-L., *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, Paris, 2008². Voir aussi BROWN P., *Augustin*, p. 217 : « On ne s'en était jamais servi [des prières] comme Augustin l'a fait tout le long des *Confessions* pour susciter avec Lui un entretien animé. (...) Et de même qu'un dialogue permet de se faire une impression durable sur les deux interlocuteurs, de même Augustin et son Dieu apparaissent en pleine lumière à travers les prières des *Confessions* (...) ».

dans le stoïcisme, en effet, la vérité divine signifie chez saint Augustin l'exigence totale de relation à l'Autre, dans une tension ineffaçable¹¹⁴.

Le Sermon sur la montagne nous en donne une idée précise, où ne pas tuer ne suffit pas, où ne pas commettre l'adultère ne suffit pas, où ne pas se parjurer ne suffit pas, mais où encore il faut ne pas traiter son frère d'imbécile ou de fou, ne pas désirer une femme en son cœur et, quant à jurer, s'en abstenir tout simplement (Mt 5, 21-37)... Aux antipodes du culte civique, la pratique religieuse des Juifs et des chrétiens est *surérogatoire* : non explicite ni apparente, mais invisible¹¹⁵, livrée au for de la conscience¹¹⁶, au secret¹¹⁷, exorbitante des usages communs.

Enfin, conséquence du double décentrement que sous-tend la relation à Dieu ou au prochain (niveaux I et III) et de la chute des *murs de séparation* érigés entre les hommes par le culte civique (niveau II)¹¹⁸, l'intériorité découverte *au lieu de soi* se donne aux sources d'une morale universelle, enracinée dans un sentiment nouveau de la présence de Dieu et de l'égalité de tous les hommes devant Sa loi. L'écart entre l'universalisme stoïcien, si « étonnamment timide » aux yeux des modernes¹¹⁹, et la morale universaliste des penseurs chrétiens est bien mis en lumière par Peter Brown¹²⁰. L'auteur montre ainsi que si, dans le

¹¹⁴ STROUMSA G.G., *La fin du sacrifice*, p. 47. Voir aussi, sur la relation à l'autre comme finalité du souci de soi d'après l'Académie et dans la tradition juive ancienne : BERTHELOT K., *Monothéisme*, p. 82-83.

¹¹⁵ Voir notre *Introduction*, p. XXXV ; p. XL.

¹¹⁶ *For externe* plus encore qu'interne, le choix étant fonction du souci de la conscience d'autrui, comme le *casus* de la consommation des viandes sacrificielles chez Paul le montre (1 Co 10, 25-29) qui, pour le reste, affirme la totale liberté du sujet : « Car pourquoi ma liberté serait-elle jugée par une autre conscience ? » Voir sur ce texte l'article de Régis BURNET dans ce volume.

¹¹⁷ STROUMSA G.G., *La fin du sacrifice*, p. 124 ; p. 50-52. L'auteur souligne aussi l'importance de la méditation des textes, en particulier les textes traitant de l'individu, comme les Psaumes, au cœur de la pratique religieuse des Juifs et des chrétiens.

¹¹⁸ Qui limitent les conditions procédurales d'une telle *altérité* à la source de la naissance d'une conscience de soi aux « égaux » entre lesquels elle est susceptible d'opérer au cœur de la formation de l'espace public : les « bien nés » (tous mâles).

¹¹⁹ VEYNE P., « *Humanitas* : les Romains et les autres », in Giardina A. (ed.), *L'homme romain*, Paris, 2002, p. 444 sq. [cité ci-après : *Humanitas*].

¹²⁰ BROWN P., *Vie privée*, p. 228 sq. (Les lignes qui suivent sont empruntées à l'auteur.) Voir aussi LÉGASSE S., « Morale hellénistique et morale chrétienne primitive : les rapports interhumains illustrés par deux exemples », in Kuntzmann R.,

contexte de la société du II^{ème} siècle, le philosophe apparaît comme le « missionnaire moral » du monde romain, il n'est en réalité que « le représentant d'une contre-culture prestigieuse à l'intérieur de l'élite elle-même ». Loin d'envisager sérieusement de s'adresser aux masses, à l'humanité dans son ensemble, il se délecte « dans le statut moral élevé que lui vaut sa prédication à ceux de ses pairs qu'il sait ne pas pouvoir rallier »¹²¹.

L'exhortation stoïcienne encourage l'homme de la classe supérieure à « vivre en accord avec la loi universelle du cosmos, sans se laisser enfermer et limiter par les particularités fragiles et les passions brûlantes de la société seulement humaine. Une telle prédication a pour effet d'ajouter des restrictions, des réserves, des dimensions additionnelles et même des élaborations *a fortiori*, consciemment paradoxales, aux codes moraux bien connus : les mots « aussi » et « même » reviennent avec une fréquence révélatrice dans ces ouvrages. »¹²² Ainsi Marc Aurèle peut-il se dire citoyen de sa ville, mais « aussi » du monde (*Pensées* 6, 44), ou l'homme public doit-il s'aviser que, sous sa face publique, ses mobiles intérieurs sont « aussi » connus de sa conscience. L'auteur relève ici un élément essentiel eu égard à la possibilité de dégager l'idée de l'individu de ses ancrages holistes de référence dans une société traditionnelle (on y reviendra au cinquième et dernier niveau).

Or, une fois sortie de son contexte original, ce que les philosophes présentaient comme une « annexe » à l'ancienne morale introspective de l'élite¹²³ devient « dans les mains des maîtres chrétiens les assises de la construction d'un édifice entièrement neuf dont les exigences concernent toutes les classes »¹²⁴, démocratisation étonnamment rapide de la contre-culture des philosophes qui constitue, souligne l'historien, la plus profonde révolution de la période classique tardive¹²⁵.

Schlosser J., *Études sur le judaïsme hellénistique*, Congrès de Strasbourg (1983), Paris, 1984, p. 321 sq.

¹²¹ BROWN P., *ibidem*.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ La morale des « bien nés » liée à la culture traditionnelle des élites urbaines dans l'Empire, destinée à prouver la distance sociale au moyen d'un code exceptionnel de comportement : *ibidem*, p. 220 sq.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 230.

¹²⁵ C'est ainsi que la basilique chrétienne du IV^{ème} siècle est un lieu où les structures de *saeculum* sont absentes, lieu du rassemblement d'hommes et de femmes,

Mais encore, en corrélation avec les quatre autres niveaux, cette nouvelle morale¹²⁶ permet-elle d'aller plus loin dans le dégagement de l'idée de l'individu, ce qu'il nous reste à envisager¹²⁷.

Le cinquième niveau : le dégagement d'une idée

Une dernière étape doit être franchie pour parfaire le modèle biblique de la personne : en corrélation directe avec le premier niveau, et dans la continuité logique de tous les autres, il s'agit d'enregistrer le dégagement de l'homme (de son *idée*) de la clôture holiste qui en verrouille l'accès dans l'univers du religieux archaïque, clôture holiste assignée sur la base d'une double référence traditionnelle à la nature et à la culture¹²⁸. Un tel dégagement, certes, ne relève pas exclusivement de l'idée, même si la *rupture épistémologique* qu'il présuppose est décisive, mais il implique encore, pour être effectif dans l'existence présente (*quod non*), que l'individu ainsi *découvert* s'engage au cœur du processus de son propre dévoilement à la source d'exigences, sinon irréalisables, du moins irréalisées à ce jour.

À quelque niveau qu'on l'envisage, la conception dont relève la personne dans l'univers gréco-romain reste gouvernée par un effort pour insérer l'individu *dans un ordre qui le dépasse*, un *idéal de fusion*. Comme l'écrit bien Jean-Pierre Vernant : « Lorsque le sujet ne s'inscrit

de personnes de toutes classes égales dans leur besoin de la miséricorde de Dieu ; il arrive parfois que la hiérarchie du *saeculum* et l'égalité devant le péché se heurtent, avec des conséquences mémorables, comme lorsque saint Ambroise, le puissant évêque de Milan, plaça Théodose, le maître du monde dépouillé de sa robe et de son diadème, au milieu des pénitents pour avoir ordonné le massacre de la population de Thessalonique. *Ibidem*, p. 255 sq.

¹²⁶ Sur la « révolution mentale » de la morale chrétienne et le « passage à l'acte » qu'elle implique, voir aussi VEYNE P., *EGR.*, p. 576 ; p. 588 sq. ; p. 595 sq. ; p. 629.

¹²⁷ À ne pas confondre avec le paradoxe finement souligné par Peter Brown de la montée du christianisme comme force morale dans le monde païen, qui, bien qu'elle en altère profondément la texture morale, n'entraîne pas d'innovations majeures (et l'auteur d'envisager plutôt l'insistance exceptionnelle sur la solidarité dans le nouveau groupe, l'invention de la discipline, le développement d'une morale des vulnérables, d'une nouvelle morale sexuelle, en parallèle avec l'évolution des mœurs indépendante des Églises chrétiennes dans l'Empire romain, etc.) : *ibidem*, p. 233 sq. ; ég. GARNSEY P., HUMFRESS C., *Évolution*, chapitre 7.

¹²⁸ Ainsi qu'à la temporalité, mais il serait trop long d'envisager ce point ici. On verra, pour le judaïsme en particulier, l'article Carlos LÉVY dans ce volume.

pas directement dans l'ordre social sacralisé, lorsqu'il s'en évade [par la philosophie], ce n'est pas pour s'affirmer comme valeur singulière, c'est pour faire retour à l'ordre par une autre voie, en s'identifiant, autant qu'il est possible, avec le divin. » Aussi l'homme n'y apparaît jamais « dans ce qu'il a d'irremplaçable et d'unique, dans ce qui le distingue du reste de la nature, dans ce qu'il comporte de spécifiquement humain »¹²⁹. Deux remarques s'imposent ici. D'une part, la *valeur singulière* en question est bien de l'ordre de l'*idée* : valeur *sui generis* extérieure tant à l'ordre du cosmos que de la culture sacralisée, antérieure essentiellement au social (et non sa conséquence, comme un effet de l'affirmation de la différence personnelle, de la personnalité individuelle) ; d'autre part, une telle valeur ne doit pas être confondue avec la reconnaissance d'un principe d'humanité, dont l'expression apparaît même plus vigoureuse dans le champ philosophique qu'elle ne le fut, à l'échelle de l'Antiquité, dans le contexte monothéiste¹³⁰.

Dans le stoïcisme (pour se limiter à ce courant philosophique), en particulier dans le domaine de l'éthique, la référence à la nature constitue un horizon indépassable¹³¹, du moins jusque sous l'Empire, où l'éthique humaniste accorde une place plus large au divin¹³². La culture elle-même, la « société », quand elle est perçue, ne le sera que sous le chef de cette référence matricielle au cosmos, au destin cosmique¹³³. Mais que dire de l'universalisme *politique* tel qu'il se construit à la fin de la République romaine, bien différent du cosmopolitisme stoïcien¹³⁴ ? Même transcendé sur un fondement naturel, comme si le détour par la nature se révélait capable de créer un ordre rationnel autonome, il reste que le droit, le

¹²⁹ VERNANT J.-P., « Aspects de la personne dans la religion grecque », in Vernant J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris, 1965, p. 282 [cité ci-après : *Aspects*] ; ID., *Individu*, Paris, 1989, p. 228.

¹³⁰ BERTHELOT K., *Monothéisme*, p. 112 sq.

¹³¹ Sur les critiques adressées dans l'Antiquité à l'éthique stoïcienne de l'immanence : LÉVY C., Cicero Academicus. *Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Paris, 1992, p. 387 sq. ; p. 502.

¹³² BERTHELOT K., *Monothéisme*, p. 57 sq. (en part. dans le médio-platonisme).

¹³³ VEYNE P., *Humanitas*, p. 444.

¹³⁴ Il n'y est en effet pas question « d'un simple appel à la vertu, entendue comme participation à la nature, fusion avec le cosmos, mais de la définition d'une éthique universelle fondée sur la sociabilité et la rationalité humaines dont Cicéron dit trouver l'écho dans le très ancien droit romain et dans les formules juridiques de son temps. » MOATTI Cl., *Raison*, p. 296.

modèle de la *civitas*, demeure la matrice et l'horizon d'une telle construction de « l'universel romain », avec les limites de type holiste qui en découlent¹³⁵. Quant à l'unité du genre humain (*genus humanum*) dont l'idée se dégage pleinement à l'époque hellénistique (quand la pensée grecque classique divisait l'humanité entre Grecs et Barbares), de même, Cicéron ne la conçoit pas sans la médiation de la *civitas universa*, Rome, citoyenneté universelle en laquelle s'accomplit le droit naturel et se reconstitue, sous la multiplicité des nations, des langues et des histoires, l'aspiration fondamentale de la nature humaine à l'unité¹³⁶.

Pour accéder au plus abstrait (l'idée), il paraît utile d'en passer par le plus concret (le corps). Ainsi que l'écrit David Le Breton, en effet : « L'identification du "corps", comme fragment en quelque sorte autonome de l'homme, *présuppose une distinction* étrangère à nombre de sociétés. Dans les sociétés traditionnelles, à composante communautaire, où le statut de la personne subordonne totalement celle-ci au collectif, la mêle au groupe sans lui donner l'épaisseur individuelle propre à nos sociétés, le corps est rarement *l'objet d'une scission*. L'homme et sa chair apparaissent indiscernables et les constituants de la chair sont, dans les représentations collectives, mêlées au cosmos, à la nature, aux autres. »¹³⁷

Par rapport aux sociétés traditionnelles, la cité antique semble se donner au lieu d'une *certaine scission* du corps, dont les accents varient entre philosophie grecque et institutions civiques (l'art oratoire, en particulier) de la République romaine. Mais la rupture décisive eu égard à *l'interruption* du corps s'accomplit dans le contexte judéo-chrétien, nous semble-t-il, rupture dont les conséquences anthropologiques sont proprement gigantesques.

¹³⁵ La référence à la nature, fût-ce pour voir l'institution rivaliser avec elle aux sources d'un « ordre quasi naturel », au même titre que l'approche statutaire que présuppose l'idée de *civitas universa*, attestent de la médiation du social et de la *précédence* de son modèle sur l'individu, soit, d'une intégration holiste du système, incompatible avec les conditions de possibilité de l'individu reconnu au siège d'une valeur *sui generis* ; voir *Introduction*, p. XX [n.30] ; p. XXXVII.

¹³⁶ Au contredit de ce qu'affirme Cicéron, au demeurant, les formules de l'ancien droit civil dévoilent une tout autre réalité *anthropologique* que celle d'une aspiration fondamentale de l'humanité à l'unité : *Introduction*, p. XXVIII *sq.* ; p. XLI.

¹³⁷ LE BRETON D., *La sociologie du corps*, Paris, 2008, p. 34 (nous soulignons).

L'âme fut conquise par la philosophie antique au sceau du dualisme, en s'excluant du corps¹³⁸, celui-ci déprécié au lieu subalterne d'une privation, celle-là aristocratiquement exaltée au lieu du divin, âme du monde que le philosophe désire rejoindre pour se réinvestir en plénitude cosmique. Corps exclu, *sans lien avec l'individualité du sujet*, donc, mais âme divine non moins impersonnelle et étrangère à une singularité humaine qu'elle ne saurait exprimer et que, *par destination*, elle déborde, elle dépasse¹³⁹. Aussi, si une scission semble opérer, la voici aussitôt recouverte sous l'aspiration à la fusion telle qu'elle existe là où, dans les sociétés traditionnelles, l'individu surpris au carrefour de multiples composantes¹⁴⁰ est inséré au sein d'un ordre qui l'intègre en tant qu'il le dissout – comme individu.

Avec une acuité inconnue à Athènes, semble-t-il, la question du corps revêt une importance significative dans l'ordre des institutions civiques romaines, ainsi, spécialement, dans le contexte de l'art oratoire, dont l'*actio* constitue la cinquième et dernière partie. Selon une formule célèbre de Cicéron, l'*actio* est une « certaine éloquence du corps » (*quasi corporis quaedam eloquentia*)¹⁴¹ : de fait, elle n'a pour seul objet que le corps : voix, visage, regards, physionomie, gestes, postures, attitudes, prestance, tous facteurs étroitement individuels, posés au lieu même de la différence personnelle¹⁴² et auxquels l'orateur devra apporter une attention extrême, tant ils sont décisifs dans la perspective de la victoire, bien davantage (au grand dam d'Aristote)¹⁴³ que les arguments et les preuves,

¹³⁸ Distinction inconnue de l'épopée : REDFIELD J., « Le sentiment homérique du Moi », *Le genre humain* 12 (1985), p. 96 ; GRAZ L., « L'Iliade et la personne », *Esprit* n° 9, sept. 1960, p. 1399.

¹³⁹ VERNANT J.-P., *Aspects*, p. 282 ; VEYNE P., *EGR*, p. 592 ; p. 707-8.

¹⁴⁰ Enveloppe corporelle, réincarnation d'un ancêtre et fraction de l'énergie vitale chez les Africains. LE ROY E., « Le for intérieur, un artefact de la tradition occidentale. Variations anthropologiques sur le tribunal des consciences », in Haroche Cl. (ed.), *Le for intérieur*, Paris, 1995, p. 52-63.

¹⁴¹ Cic., *Or.* 55 ; *De or.* 3, 222 est enim actio quasi sermo corporis. Sur l'*actio* : *Rhétor. ad Her.* 3, 19-27 ; *De or.* 3, 213-227 ; *Or.* 55-60 ; Quint., *Inst. Or.* 11, 3.

¹⁴² Pleinement incarnées dans un homme, en effet, les qualités de la voix, de la beauté et de la prestance (*De or.* 2, 21, 88) suggèrent qu'il fut, non pas né (*non natus*), mais façonné par quelque dieu (*ab aliquo deo fictus*). *De or.* 1, 115 ; *De or.* 1, 131-132 ; 3, 31 ; *Brut.* 203.

¹⁴³ *Rhet.* 1403 b 35 sq.

dans les causes et les procès¹⁴⁴. Le corps fonctionne bien ici comme un *interrupteur* (Le Breton), au lieu d'une certaine *souveraineté de la personne* au départ de laquelle s'intègrent juridiquement, du reste, les institutions de la République romaine.

Mais encore cette scission est-elle toute relative, qui n'opère qu'au seul plan des rapports sociaux, où l'*actor* prend appui pour émerger comme personnalité individuelle, distincte, singulière, à l'échelle de la collectivité souveraine, ce qui, sans nul doute, constitue une innovation hautement significative dans le paysage de l'anthropologie historique des mondes anciens. Elle reste toutefois impuissante à faire « décoller » le sujet de l'ultime horizon de sens qu'est et que reste la collectivité, la cité, puisque, si l'orateur entend *se distinguer* par son art en manifestant sa suprématie sur son adversaire et sur tous, il n'a finalement d'autre visée que d'incarner les valeurs civiques en s'identifiant à la cité entière et à son destin collectif¹⁴⁵, idéal de fusion moins cosmique (philosophique) que politique (ou social), mais qui, au fond, eu égard au dégagement de l'individu au siège d'une singularité *irréductible*, non sociale, une valeur *sui generis*, revient au même. Au bout du compte, le corps redevient à Rome ce *relieur d'énergie collective* (Le Breton) propre à une communauté traditionnelle.

Une singularité de l'homme (de sa valeur) extérieure tout à la fois à l'ordre du cosmos et à la dynamique des rapports sociaux, le modèle biblique permet de la penser (de sorte qu'il reste à l'homme à l'actualiser), où, tout entier corps et âme indivisiblement créés à l'image de Dieu, l'individu se donne au lieu d'une *scission* à l'endroit du « système total » de la culture sacralisée – loin, certes, que la scission ne vaille à l'égard des *autres*, auxquels le rattache un lien d'une autre nature que le lien social intégré sur une base collective, ainsi que nous l'avons évoqué aux niveaux II (par rapport à la communauté politico-sacrale), III (sur l'axe de la relation interpersonnelle) et IV (aux portes du monde intérieur)¹⁴⁶.

La rupture est d'ordre épistémologique : en corrélation avec le premier niveau, elle procède de la reconnaissance à l'homme, créé tout

¹⁴⁴ L'*actio* domine seule la discipline, *una dominatur* : Cic., *De or.* 3, 213 ; *Or.* 56 ; *Brut.* 38, 142 ; Val.-Max. 8, 10.(ext.)1. Elle fait les bons et les mauvais orateurs, quels que soient leur génie ou leur technique : *De or.* 1, 115.

¹⁴⁵ DAVID J.-M., *Le patronat judiciaire au dernier siècle de la République*, Rome, 1992, p. 659. Voir notre *Introduction*, p. XXXVI.

¹⁴⁶ Voir aussi l'article de Régis Burnet dans ce volume.

entier *imago Dei*, d'une valeur *sui generis* irréductible, car extérieure aux totalités que compose un *monde sans origine et simplement présent*¹⁴⁷. Inhérente aux conceptions juives de *creatio ex nihilo* et d'*homo imago Dei*, l'intégration du corps au lieu d'une conception inédite de la personne est encore renforcée par les idées d'incarnation divine et de résurrection des corps dans la théologie chrétienne : *caro salutis est cardo*, la chair est le pivot du salut, selon le mot de Tertullien¹⁴⁸. Il en résulte des différences anthropologiques profondes : rien moins que le refus de la mort, que l'insurrection contre les lois de la nature !... Aux antipodes du sage païen dont les efforts n'ont d'autre but que d'accepter la mort et de réussir son intégration à la nature¹⁴⁹. Avec des conséquences non moins vertigineuses dans l'ordre des institutions civiques, où s'actualise la puissance d'*achever Varron* ou *Cicéron* (dirait Girard, ou le « passage à l'acte », selon Veyne) dans leur critique du culte civique traditionnel, auteurs qui, en proie à un double mouvement de dévoilement et d'occultation, ne purent que battre en retraite eu égard aux conséquences et aux préférences que leur approche rationnelle de la religion naturelle les avait amenés à tirer et à exprimer quant aux rites et aux mythes du culte public¹⁵⁰.

Or on y a déjà attiré l'attention : en soulignant que le *modus operandi* des Stoïciens dans leur invitation à se soumettre à la loi universelle du cosmos reposait sur le renchérissement, le raisonnement *a fortiori* et le rajout de « aussi » et de « même » aux codes moraux bien connus de l'élite, Peter Brown met le doigt sur un élément essentiel au repérage du dégagement biblique de l'*idée* de l'individu de ses univers holistes de référence dans l'antiquité tardive. Ainsi, quand Marc Aurèle se dit citoyen de sa ville, *mais aussi* du monde, le philosophe conclut-il de la

¹⁴⁷ « L'existence juive est donc l'accomplissement de la condition humaine en tant que fait, personnalité et liberté. Et toute son originalité consiste à rompre avec un monde sans origine et simplement présent », écrit LÉVINAS É. dans « Être juif », *Confluences* 15/17 (1947), p. 263.

¹⁴⁸ *De resurrectione carnis* 8, 2.

¹⁴⁹ STROUMSA G.G., *La fin du sacrifice*, p. 46-7 ; p. 175.

¹⁵⁰ Sur Varron et Cicéron, entre dévoilement (constitution d'un discours sur la religion) et repli : MOATTI Cl., *Raison*, p. 311. Voir aussi, sur le délit religieux chez Cicéron, entre dégagement d'une notion de la faute religieuse basée sur le libre-arbitre et la responsabilité personnelle déduite de l'existence de lois naturelles que nul homme ne peut ignorer, à rebours d'une conception de la souillure où la faute apparaît comme « une sorte de maladie ou de malédiction qui s'abat sur l'individu impuissant », et maintien des cadres de l'expiation : SCHEID J., *Piété*, p. 43.

sorte sa *pensée* : « (...) il n'y a de choses bonnes pour moi que celles qui sont utiles aux cités diverses dont je fais partie » (6, 44) ; comprenons : la patrie, où il est né, et le *cosmos*, ordre de phénomènes physiques et théâtre naturel de tous les hommes...

On le voit : l'homme n'est pas le point de départ du raisonnement qui le concerne, mais, insécable parcelle d'une totalité qui le précède, il ne peut être envisagé que par *réfraction* de l'ordre civique ou cosmique duquel *toute chose bonne* découle pour lui. L'approche est sociale, par nécessité, à défaut de ce point d'ancrage hors du monde où arrimer le levier par la force duquel un espace propre lui fût ouvert.

Loin que la nature ou la cité ne constitue une limite sous laquelle on se trouve réduit à pousser les « même » et les « aussi » pour atteindre à l'idée *humaniste* de l'homme¹⁵¹ dans le monde gréco-romain, la perspective s'inverse dans le cadre biblique : d'emblée posé en interaction avec un Dieu personnel et transcendant, à la fois *abstraction* de l'idée et *concrétion*, *synthèse*, *quintessence* (pour paraphraser Verlaine) d'une singularité présente, l'homme se libère de l'emprise « totalitaire » du social dont les *formes* l'esquivent dans un univers traditionnel ; ainsi pensé en référence à un point qui *de l'extérieur* le constitue *au lieu de soi*, l'homme devient lui-même la mesure à l'aune de laquelle nature, société et histoire prennent forme et consistance.

« Si je savais quelque chose utile à ma famille et qui ne le fût pas à ma patrie, je chercherais à l'oublier. Si je savais quelque chose utile à ma patrie, et qui fût préjudiciable à l'Europe, ou bien qui fût utile à l'Europe et préjudiciable au genre humain, je le regarderais comme un crime. *Je suis homme avant d'être Français, je suis nécessairement homme et je ne suis Français que par hasard.* »

En écho à Marc-Aurèle¹⁵², cette citation célèbre de Montesquieu donne d'un trait de plume le fin mot de l'histoire : l'axe d'une révolution.

¹⁵¹ Telle que l'appartenance biologique à l'espèce humaine suffit à prescrire le respect et la solidarité, la philanthropie, l'*humanitas*, vis-à-vis de tout homme.

¹⁵² Ou à Cicéron qui, dans le *de officiis* (*de off.* 3, 6, 28), récuse toute distinction fondée sur le critère du sang ou de la citoyenneté au départ d'un raisonnement par cercles concentriques assez semblable, mais de manière à fonder l'intérêt général sur la base de prémisses inverses : non l'idée *sui generis* de l'homme, mais l'existence d'un lien de droit (*ius, societas*) commun au genre humain (*communem humani generis societatem*).