
Anthropologie religieuse

**Le sacrifice juif dans le système sacrificiel antique :
recherches historiques et anthropologiques**

Conférences de l'année 2012-2013

Christophe Lemardelé



Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/asr/1216>
DOI: 10.4000/asr.1216
ISSN: 1969-6329

Publisher

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Printed version

Date of publication: 20 December 2014
Number of pages: 33-38
ISSN: 0183-7478

Electronic reference

Christophe Lemardelé, « Le sacrifice juif dans le système sacrificiel antique : recherches historiques et anthropologiques », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [Online], 121 | 2014, Online since 19 November 2014, connection on 04 March 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1216> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1216>

Tous droits réservés : EPHE

***Le sacrifice juif dans le système sacrificiel antique :
recherches historiques et anthropologiques***

Après avoir mis en évidence l'année précédente quelques présupposés théologiques concernant l'étude du sacrifice biblique – végétarisme et non violence originels –, nous avons cette année mis en lumière quelques présupposés éthiques ou humanistes avant d'en venir à l'étude historique même du sacrifice juif. Ces présupposés sont pour l'essentiel de deux ordres, le premier séparant trop mécaniquement le sacrifice humain du sacrifice animal et ne distinguant pas assez ce dernier de l'offrande végétale, le second refusant, malgré l'évidence, une lecture binaire du sacrifice, reposant sur une distinction nette entre des sacrifices-dons et des sacrifices apotropaïques, ou, selon ce que Danièle Dehouve a nommé dans un récent article¹, entre des rites déterminés par le « don d'obtention » et des rites visant au « don disjonctif », donc à l'expulsion. Faire du sacrifice humain et du sacrifice animal deux rites qui seraient par nature différents et accorder peu d'intérêt aux rites apotropaïques qui ne concernaient pas toujours des divinités mais des entités démoniques mineures, c'est, nous semble-t-il, une manière d'illustrer la fameuse formule spinozienne selon laquelle l'on voit l'humanité telle que l'on voudrait qu'elle fût et non telle qu'elle est et a été².

I. Les catégories de sacrifices

Le séminaire a par ailleurs permis de déterminer que le système sacrificiel du judaïsme ancien reposait sur deux catégories de sacrifices, l'une propre au Proche-Orient ancien, l'autre plus commune au monde antique : l'holocauste et le sacrifice partagé en vue d'un banquet. Ce sont ces sacrifices que l'on trouve mis à l'honneur dans les *Antiquités juives* de Flavius Josèphe puisque c'étaient les catégories les plus à même d'être comprises par un public non juif, l'objectif de l'historien étant de montrer la proximité culturelle entre judéité et romanité. Si la première catégorie garda sa prééminence dans le cadre de la monolâtrie yahwiste, la seconde déclina au profit des sacrifices d'expiation, sacrifices que Josèphe passe pourtant quasiment sous silence. En effet, selon l'ancienne et pertinente étude

1. D. DEHOUE, « À propos de la notion d'expulsion », *Archives de Sciences Sociales des Religions* 148 (2009), p. 25-31.

2. La formule exacte est la suivante dans la citation complète : « Aussi bien ils [les philosophes] croient avoir fait une œuvre divine et atteint le faite de la sagesse, quand ils ont appris à célébrer en mille façons une prétendue nature humaine qui n'existe nulle part et à dénigrer celle qui existe réellement. Car ils voient les hommes, non tels qu'ils sont, mais tels qu'ils voudraient qu'ils fussent » (*Traité Politique* I, 1).

d'Anson Rainey³, les textes bibliques nous livrent une évolution conséquente de la procédure publique des sacrifices. À l'association holocauste-sacrifice partagé, habituelle dans des textes relatant des faits pré-exiliques, comme l'inauguration du temple par Salomon, succède l'association sacrifice *ḥaṭṭā't*-holocauste. Non seulement, le sacrifice partagé est remplacé par le sacrifice pour une faute dans l'ordre d'importance des sacrifices, mais ce dernier sacrifice précède même l'offrande de l'holocauste dans l'ordre de la procédure.

On trouve cette association dans de grands rituels concernant les prêtres (Lévitique) mais aussi dans des rituels privés spécifiques tels que la fin du vœu de Nazir (Nombres 6). Cette conception des sacrifices se retrouve pleinement dans le traité Zebahim de la Mishna puisque les rabbins distinguent, entre les sacrifices, les « plus sacrés » (*qōdēš qodāšim*) et les « moins sacrés » (*qodāšim qallim*). Or seul le *zēbah* public appartient à la première catégorie, avec l'holocauste (*'ōlāh*) et les sacrifices d'expiation (*ḥaṭṭā't* et *'āšām*) ; les divers sacrifices partagés privés, même offerts en reconnaissance (*tôdāh*), relèvent de la seconde catégorie. On peut d'ailleurs observer que le déclin du sacrifice partagé se conjugue avec l'évolution de sa catégorie. En effet, si bien des textes bibliques mentionnent encore le seul *zēbah*, au fur et à mesure de l'élaboration du système sacerdotal, le sacrifice partagé devient systématiquement un *zēbah šelāmim*. La première partie du texte de Nombres 15 – peut-être plus archaïque que d'autres textes prescriptifs de même nature – donne une explication du second terme. Alors qu'il associe encore holocauste et *zēbah* seul, ce texte énonce les intentions liées à l'offrande de ces sacrifices : soit faire un grand vœu, soit un don spontané ou encore un don accompagnant les fêtes au temple. Un peu plus loin dans le texte, les deux dernières intentions sont rassemblées sous le seul terme de *šelāmim*, ce qui signifie que ce terme désignait au départ des intentions sacrificielles et non un type de sacrifice.

Bien souvent, ces intentions sont comprises comme des catégories de sacrifices partagés, cela en s'appuyant sur le texte de Lv 7,11-21. Il n'en est rien car ce texte ne fait que développer quelques aspects rituels du sacrifice partagé offert en reconnaissance, mentionnant donc au passage quelques différences avec des sacrifices offerts dans d'autres intentions – pour un vœu (*nèdèr*) ou sans motif particulier, spontanément (*nèdābāh*). Il n'existait en fait qu'un seul sacrifice partagé répondant à la fois à une intention spécifique et requérant un rituel marquant cette intention : le sacrifice de reconnaissance (*zēbah tôdāh*). Et comme il devait donner lieu à des réjouissances, accompagné qu'il était de nombreuses offrandes végétales comportant, pour l'une d'entre elles, du levain, il ne pouvait être un holocauste qui ne conduisait à aucun banquet. Ainsi, ce sacrifice était-il bien une sous-catégorie du sacrifice partagé, dans la mesure où l'intention déterminait un rituel. En revanche, offrir un sacrifice pour un vœu – pour le prononcer comme pour l'accomplir – ou pour un motif plus personnel et moins contractuel – une simple supplication – n'impliquait aucunement un rituel spécifique et encore moins une catégorie de sacrifice : l'holocauste, comme le sacrifice partagé, répondait pleinement à ces intentions (Lv 22,18). Il en résulte donc que ces deux catégories de sacrifices étaient multifonctionnelles

3. A. F. RAINEY, « The Order of Sacrifices in Old Testament Ritual Texts », *Biblica* 51 (1970), p. 485-498.

à la différence des sacrifices d'expiation uniquement déterminés par leur fonction, soit l'effacement des fautes, soit la réparation de celles-ci.

<i>Sacrifices recouvrant plusieurs intentions (don, vœu, reconnaissance)</i>	<i>Sacrifices déterminés par une seule intention</i>
' <i>ôlāh</i> (holocauste)	<i>ḥaṭṭā't</i> (sacrifice pour une faute ou une impureté)
<i>zèbah</i> (sacrifice partagé)	<i>'āšām</i> (sacrifice de réparation)

II. Les sacrifices d'expiation

Comme l'avait bien vu Julius Wellhausen en son temps, le système cultuel biblique a connu une évolution significative vers la mise en exergue de rites complexes et répétitifs liés à la notion générale d'expiation. En effet, loin d'être végétal et non sanglant, le sacrifice yahwiste d'époque perse s'est trouvé de plus en plus déterminé – du Lévitique au livre des Nombres – par la notion d'impureté, au point d'intégrer des rituels exogènes tels le sacrifice par précipitation du bouc pour Azazel et le sacrifice sans autel de la vache rousse. La critique qui consistait à reprocher à ce type de lecture des présupposés théologiques chrétiens plaqués sur un judaïsme essentiellement considéré comme un ritualisme n'est pas pleinement fondée tant les faits sont saillants et l'évolution visible dans les textes les plus tardifs.

Il faut tout d'abord dire que les sacrifices d'expiation sont peu mentionnés dans les écrits bibliques hors Pentateuque – même hors Tétrateuque, car le Deutéronome ne les évoque pas. Le sacrifice pour une faute et le sacrifice de réparation sont évoqués dans un texte qui ne peut guère remonter à l'époque de la monarchie de Juda mais est, quoi qu'il en soit, antérieur à la pensée sacerdotale du Lévitique. Or, dans ce court passage (2 Rois 12,17), les sacrifices *ḥaṭṭā't* et *'āšām* ne sont pas mentionnés sous l'angle du rituel mais sous celui de la rétribution financière : « L'argent [des sacrifices] de réparation et [des sacrifices] pour une faute n'était pas destiné au temple de Yhwh mais était pour les prêtres ». L'idée de rétribution ne va pas disparaître pour ces sacrifices, surtout pour le premier, mais va progressivement être dépassée par l'impérieuse nécessité d'effacer les souillures par des rites de sang. Jacob Milgrom a longuement insisté sur la conception sacerdotale de l'impureté qui était, selon lui, uniquement centrée sur le sanctuaire sacré. C'est pourquoi, s'appuyant en cela sur la philologie, il traduisait systématiquement le sacrifice *ḥaṭṭā't* par « sacrifice de purification »⁴. Si cette traduction ne peut être rejetée étant donné l'omniprésence de la notion d'impureté dans nos textes, on peut toutefois la trouver trop restrictive. En effet, lorsque ce sacrifice est défini en Lv 4, on observe qu'il sert à effacer les fautes quelles qu'elles soient, physiques ou morales. De même, en Lv 5, le sacrifice *'āšām* est parfois requis pour des motifs similaires au précédent sacrifice alors qu'il sert théoriquement à réparer un sacrilège (*ma'al*). Il résulte donc de ces deux textes écrits progressivement une indistinction entre les motifs de ces rites s'expliquant par leur redéfinition constante.

4. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, New York 1991 (The Anchor Bible 3), p. 253-254.

Les deux rites d'expiation n'ont pas seulement été redéfinis pour leurs motifs dans le système cultuel, ils ont également subi des aménagements rituels les amenant à se confondre et/ou à s'écarter de leur cadre rituel premier. Le cas du sacrifice de réparation est tout à fait remarquable de ce point de vue. En effet, à la différence du sacrifice pour une faute, il ne requérait pas de rite sanglant spécifique, étant assez proche de ce point de vue-là du sacrifice partagé. Cependant, en Lv 14, les prêtres ont élaboré un rituel complexe de purification du « lépreux », rituel qui surprend par deux de ses aspects : d'une part, la procédure habituelle n'était pas respectée puisque le sacrifice de réparation était offert avant le sacrifice pour une faute et l'holocauste associés, d'autre part, le prêtre utilisait du sang de l'animal offert pour oindre le lobe de l'oreille droite et les pouces de la main et du pied droits en un rituel prophylactique⁵. Dans ce rituel complexe, on voit que l'importance de la souillure contagieuse – tous les cas de « lèpre » sont décrits minutieusement en Lv 13 – prend le pas sur l'idée de rétribution propre à ce sacrifice.

Le sacrifice pour une faute n'est pas en reste pour ce qui est de son évolution induite par un bricolage rituel déterminé par l'impureté. En Lv 16, est élaboré le grand rituel du Yom Kippur, comportant l'aspect bien connu du bouc émissaire. Si ce jour-là un bouc était offert en sacrifice pour une faute de manière assez habituelle, excepté les rites de sang à l'intérieur du temple, un autre bouc était désigné de la même manière mais sans aucun rite de sang ni même d'immolation devant l'autel. Il s'agissait d'un sacrifice d'expulsion et, même, d'un sacrifice par précipitation puisque le traité Yoma de la Mishna indique bien que le bouc était jeté dans un ravin à quelque distance de Jérusalem. Le plus étonnant est que le bouc était destiné à une entité divine dont les prêtres ont modifié l'orthographe – *Azā'zél*, infondé linguistiquement, au lieu de *Azāz'él*, le dieu ('l) fort ('zz) –, ce que confirment la Mishna mais aussi certains rouleaux de Qumran, pour atténuer le fait que la monolâtrie avait été détournée. Il faut dire que cette monolâtrie est sévèrement rappelée en Lv 17 – texte que nous considérons comme étant plus ancien que Lv 16, l'un relevant de H (Loi de sainteté), l'autre de P (document sacerdotal)⁶ – qui interdisait précisément de tels rites à l'extérieur, sacrifices destinés à des « boucs » (*š'yrm*) que l'auteur avait pris soin de ne pas nommer mais qu'il vaut mieux comprendre comme étant des *boucs* offerts à des entités démoniques.

Il en est un peu de même avec le rituel, paradoxal en apparence – l'impur en venant à purifier⁷ –, de la vache rousse en Nb 19. En effet, nous avons là un sacrifice pour une faute, qu'il faut bien considérer cette fois uniquement de purification, qui se faisait à l'extérieur et sans autel. Outre le fait que ce sacrifice avait pour

5. Nos premières études concernant ces deux types de sacrifices – « Le sacrifice de purification : un sacrifice ambigu ? », *Vetus Testamentum* 52 (2002), p. 284-289 et « Une solution pour le *āšām* du lépreux », *Vetus Testamentum* 54 (2004), p. 208-215 – n'avaient pas pris en compte ce caractère évolutif des catégories sacrificielles sur un temps restreint, mais la distinction énoncée entre des rites apotropaïques, éloignant les maux, et des rites prophylactiques, prévenant tout mal à venir, garde, de notre point de vue, une pertinence heuristique.

6. C. LEMARDELÉ, « H, P^s et le bouc pour Azazel », *Revue Biblique* 113 (2006), p. 529-551.

7. Voir l'étude fameuse de J. MILGROM, « The Paradox of the Red Cow (Num. XIX) », *Vetus Testamentum* 31 (1981), p. 62-72.

but de produire une eau lustrale censée purifier après un contact avec un cadavre, l'élaboration complexe de ce rite n'est toutefois pas sans rappeler la génisse que l'on devait abattre d'un coup sur la nuque dans un torrent, loin de tout lieu cultivé, en cas de meurtre inexplicé (Dt 21) – les deux jeunes vaches devant n'avoir jamais porté le joug. À l'évidence, les prêtres ont intégré progressivement des rites relevant pleinement du don disjonctif, c'est-à-dire des sacrifices apotropaïques ou d'expulsion, soit parce que ces rites étaient très populaires, soit parce qu'il fallait rendre les procédures de purification plus efficaces et donc plus complexes. Ainsi, à un système cultuel dominé par le don – offrande d'holocaustes et de sacrifices partagés – a succédé un système déterminé par l'impureté au détriment du don.

<p>Lv 4-5 Fautes et impuretés indissociées <i>ḥaṭṭā't</i> et <i>'āšām se</i> recoupant</p>	<p>Lv 14 et 16 Rites de sang et d'expulsion prééminents Intégration de rites exogènes (bouc pour Azazel)</p>	<p>Nb 19 Sacrifice sans autel et en dehors du sanctuaire Réinterprétation d'un rite « chthonien » (Dt 21)</p>
--	--	---

III. Le sacrifice de Pâque

Nous avons clos notre étude du système sacrificiel par l'analyse rapide d'un rite atypique et pourtant central. En 1980-1981, Mathias Delcor avait étudié le sacrifice de Pâque dans le cadre de son séminaire de l'EPHE⁸. Il avait conclu à un rite apotropaïque d'origine nomade, isolant pour cela Ex 12,21-28 qu'il considérait comme le substrat textuel le plus ancien de ce chapitre hétérogène sur le rite. Si nous n'avons pas, pour notre part, remis en cause l'origine nomade d'un tel rite – qui ressemble tant au sacrifice arabe tel qu'étudié ethnographiquement par Antonin Jausсен et anthropologiquement par Joseph Henninger⁹ –, en revanche, nous l'avons considéré comme faussement apotropaïque. En effet, il eût dû paraître dans le Lévitique s'il avait eu cette fonction liée à la purification. Or il n'en est rien. Il semble plutôt que les détails de cet ordre – comme l'hysope, plante utilisée pour les rituels de Lv 14 et Nb 19 – aient été ajoutés dans un but essentiellement narratif de manière à « corser » le récit. Quoi qu'il en soit, la mention de l'hysope trempée dans le sang du sacrifice donne à penser que les versets 21 à 28 seraient en fait un ajout à Exode 12 assez contemporain des textes rituels de Lévitique et Nombres. Quant à l'auteur du récit d'Exode 12,1-20, il n'avait probablement pas pour objectif de faire d'un rite spécifique un rite supplémentaire de purification du temple, il s'agissait plutôt de fonder historiquement le culte yahviste par ce rite singulier de *pèsah*. Ainsi, ce rite ne participe pas structurellement du système cultuel mis en place par les prêtres, il sert de caution historique en rappelant un nomadisme

8. M. DELCOR, « Religions des sémites occidentaux et de la Bible hébraïque », *Annuaire EPHE-SR* 89 (1980), p. 313-318.

9. J. HENNINGER, *Les fêtes de printemps chez les Sémites et la Pâque israélite*, Gabalda, Paris 1975 (1950) ; A. JAUSSEN, « L'immolation chez les nomades. À l'est de la mer Morte », *Revue Biblique* 15 (1906), p. 91-114, repris dans *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Adrien-Maisonneuve, Paris 1948 (1908) [disponible sur gallica.bnf.fr], p. 337-361.

Résumés des conférences (2012-2013)

mythifié. C'est pourquoi ce sacrifice est si important symboliquement, c'est pourquoi également on ne peut le classer facilement dans le système sacrificiel : il est hors catégorie, les rabbins l'ont d'ailleurs classé, de manière surprenante, parmi les « moins sacrés » dans le traité Zebahim.