La religion qui souille : les catégories du pur et de l'impur dans la polémique religieuse pendant l'Antiquité tardive

Dirty Religion : the categories of pure and impure in Late Antique religious polemics

Pierluigi Lanfranchi

Electronic version

URL: <https://journals.openedition.org/rhr/8830>

DOI: 10.4000/rhr.8830

ISSN: 2105-2573

Publisher

Armand Colin

Printed version

Date of publication: 1 December 2017

Number of pages: 717-736

ISBN: 978-2-200-93128-5

ISSN: 0035-1423

Electronic reference

Pierluigi Lanfranchi, "La religion qui souille : les catégories du pur et de l'impur dans la polémique religieuse pendant l'Antiquité tardive", *Revue de l'histoire des religions* [Online], 4 | 2017, Online since 31 December 2019, connection on 07 December 2022. URL: <http://journals.openedition.org/rhr/8830> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/rhr.8830>

PIERLUIGI LANFRANCHI

Aix-Marseille Université – Centre national de la recherche scientifique
UMR 7297 TDMAM (Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale)

La religion qui souille : les catégories du pur et de l'impur dans la polémique religieuse pendant l'Antiquité tardive

La dichotomie pur/impur fait partie de la logique intrinsèque des religions anciennes, y compris le christianisme. Ce dispositif symbolique, qui permet d'établir ce qui est à l'intérieur et ce qui est hors du système, s'est révélé très efficace dans des contextes polémiques. Le vocabulaire de l'impureté, de la contamination, de la pollution, de la contagion, de la saleté, du dégoût, a été utilisé pour caractériser les religions des autres. Dans cet article on analyse trois exemples de cette stratégie polémique de la part d'auteurs chrétiens. Selon l'auteur, Firmicus Maternus, Jean Chrysostome et Shenoute n'utilisent pas ce vocabulaire de façon métaphorique. Leur attitude – qu'ils partagent avec les Juifs et les « païens » – suppose une peur de la souillure qui est réelle, concrète, physique.

Dirty Religion : the categories of pure and impure in Late Antique religious polemics

The dichotomy pure/impure is a part of the inherent logic of ancient religions, including Christianity. This symbolic mechanism, which makes it possible to establish what is within and what is without the system, is very powerful in polemical contexts. The vocabulary of impurity, pollution, contamination, filth, disgust, is used in order to characterize other religions. This article focuses on three examples of this polemical strategy being used by Christian authors. The author argues that Firmicus Maternus, John Chrysostom and Shenute are not employing this vocabulary in a merely metaphorical way. Their attitude – which they share with the Jews and the “pagans” – supposes a real, concrete, physical fear of pollution.

INTRODUCTION

Les discours sur les religions ont été souvent fabriqués dans un contexte polémique et apologétique. Il suffit de penser à l'invention du mot *polytheia* par Philon d'Alexandrie ou à sa réinvention moderne par Henry More (1614-1687). Prêtre anglican et représentant du cercle néoplatonicien de Cambridge, More polémiquait dans son ouvrage *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* (London 1660) d'un côté avec les courants déistes et théistes, de l'autre avec les catholiques romains et les mouvements radicaux, tels les Quakers¹. Dans les pages qui suivent je ne m'intéresserai pas à la dimension philosophique ou théologique du discours polémique. Je me concentrerai plutôt sur sa composante émotionnelle. En effet, lorsqu'il s'agit de distinguer entre « nous » et « eux », entre ceux qui sont dans la vérité et ceux qui sont dans l'erreur, les spéculations théologiques et les discussions doctrinales laissent souvent la place aux passions et aux émotions, parfois les plus violentes et primaires. Prenons, pour rester à l'époque moderne, la strophe d'un chant huguenot composé en 1532 :

Laissez moy leur puante messe
Que la chrestienté si fort blesse.
Soyez contentz d'ung Redempteur
Car tout autre homme est menteur.
Paovres papistes retournez vous
A Jesus qui est mort pour vous.

Dans la section des chants polémiques du chansonnier huguenot recueillis par Henri-Léonard Bordier en 1870, nous trouvons d'autres expressions qui renvoient au langage de l'impureté et de la saleté : le catholicisme est une secte « pollue » (chanson 4), les catholiques sont « toujours maculés et pollus » (chanson 6), la papauté doit descendre « au plus bas / du puant infernal gouffre /

1. Voir Francis Schmidt, « Naissance des polythéismes (1624-1757) », *Archives des sciences sociales des religions*, 59, 1, 1985, p. 77-90 et *L'impensable polythéisme. Études d'historiographie religieuse*, éd. Francis Schmidt, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1988, p. 13-91.

plein de souffre », tous les clercs sont condamnés à demeurer dans « les gouffres les plus punais » (chanson 8), la messe catholique est « infecte » (chanson 10), elle est une « ordure » (chanson 13). Ce n'est pas surprenant de découvrir que la rhétorique catholique anti-protestante utilise le même langage. Ainsi, par exemple, dans la *Response catholique contre les heretiques de ce temps* (Paris 1562) Robert Ceneau écrit :

Finablement toutes choses font contre les loix de nature : & neantmoins les miserables Calvinistes osent bastir leurs assemblees de teles manieres de gens deshonestes & entachez de toute ordure : mais si l'Etiopie pouvoit changer sa peau, & le pard des taches diverses [Jérémie 13, 23]. Ils ne tendent & ne s'estudient à autre fin sinon que puissent plus librement vaquer à leurs propres concupiscences et volutez de la chair, commes asnes sauvages au desert (p. 33).

Dans ces deux citations, nous retrouvons une rhétorique basée sur la distinction entre le pur et l'impur, entre ce qui est propre et ce qui est sale. Les adversaires religieux sont des êtres impurs qu'il faut chasser pour qu'ils ne polluent pas la société et ne subvertissent pas l'ordre du monde. L'image de la maladie, notamment de la lèpre, figure souvent dans la polémique entre catholiques et protestants. L'impureté est la conséquence des excès des adversaires, notamment de leur vie sexuelle perverse. Le mécanisme qui est à la base de ce type de stratégie polémique a été clairement formulé par Barrington Moore Jr. : « The fear of pollution protects boundaries, and the fear of sexual pollution, social boundaries in particular »². Barrington Moore étudie l'usage de l'idéologie de la pureté dans les guerres de religion aux XVI^e et XVII^e siècles et pendant la Révolution française, mais il en fait remonter ses origines à la Bible hébraïque, notamment au livre du Lévitique, où certaines substances ainsi que certaines actions mauvaises (les pratiques sexuelles illicites, l'idolâtrie, le meurtre) sont à l'origine de la souillure. Pour définir le premier type de souillure, on utilise souvent la catégorie d'impureté « rituelle », pour le deuxième celle d'impureté « morale », selon une terminologie qu'on ne trouve ni dans la Bible ni dans la littérature rabbinique. La distinction entre « impureté rituelle » et « impureté morale » n'est pas toujours claire. Les deux types d'impureté fonctionnent de la même façon : l'impureté morale de

2. Barrington Moore Jr., *Moral Purity and Persecution in History*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000.

même que l'impureté rituelle rendent la personne polluée inapte à entrer en contact avec le sacré ; les deux types d'impureté affectent non seulement l'individu, mais aussi la communauté ; l'impureté rituelle et l'impureté morale se transmettent par contagion³.

LA DICHOTOMIE PUR/IMPUR DANS LES RELIGIONS DE LA MÉDITERRANÉE ANCIENNE

Les auteurs chrétiens des premiers siècles de notre ère ont aussi exploité les catégories du pur et de l'impur dans la définition de l'altérité religieuse. Traditionnellement, on considère que le christianisme ancien, à la différence du judaïsme rabbinique, a donné une interprétation éthique ou spirituelle des règles bibliques concernant la pureté rituelle. Lorsque les auteurs chrétiens ont recours aux concepts du pur et de l'impur, ils les utiliseraient non pas dans un sens littéral, et donc pratique, mais dans un sens exclusivement métaphorique. Je voudrais montrer que les choses ne sont pas tout à fait ainsi. D'une part, les questions de pureté qu'on appelle « rituelle » n'ont pas cessé de préoccuper les chrétiens. Nous savons que certains courants chrétiens ont continué de suivre des règles de pureté prescrites dans la Torah. Mais la question de la pureté physique ne concerne pas que les groupes judéo-chrétiens. Elle est centrale également pour les courants ascétiques, par exemple pour les Encratites, qui suivent des règles de pureté très strictes : il est interdit à un encratite d'habiter dans une maison où habite une vierge, de s'asseoir à table avec des vierges, etc.⁴ Mais même à l'intérieur du courant orthodoxe, les catégories du pur et de l'impur sont essentielles dans la définition de l'identité chrétienne. Il suffit

3. Voir Jonathan Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, New York, Oxford University Press, 2000 et Thomas Kazen, *Issues of Impurity in Early Judaism*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2010. Sur les lois de pureté dans le Lévitique, la référence obligatoire est Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16*, New Haven, Yale University Press, 2009.

4. Voir Richard N. Slater, « An Inquiry into the Relationship between Community and Text : the Apocryphal Acts of Philip 1 and the Encratites of Asia Minor », *The Apocryphal Acts of the Apostles*, éd. François Bovon, Ann G. Brock, Christopher R. Matthews, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, p. 297-305. Sur l'encratisme gnostique et chrétien en général, voir les contributions publiées dans *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, éd. Ugo Bianchi, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1985.

de penser au rôle qu'elles jouent dans la construction de l'idéal monastique. Là encore, il ne s'agit pas que de pureté spirituelle.

Je voudrais aussi souligner un autre aspect, à savoir que les questions concernant la pureté chez les chrétiens ne peuvent pas être interprétées seulement comme un héritage biblique. La préoccupation pour la pureté est un élément présent dans toutes les traditions religieuses de la Méditerranée antique. Comme l'observent Christian Frevel et Christophe Nihan, la dichotomie pur/impur fait partie de la logique intrinsèque des religions anciennes⁵. Pour la Grèce, la description du superstitieux que Théophraste fait dans les *Caractères* 16, 7-9 est emblématique :

Il est capable de purifier continuellement sa maison (καὶ πυκνὰ δὲ τὴν οἰκίαν καθᾶραι δεινός), en la prétendant ensorcelée par Hécate [...]. Il refuse de marcher sur une tombe, de s'approcher d'un mort ou d'une femme en couches, en prétendant qu'il est important pour lui de ne pas se souiller (καὶ οὔτε ἐπιβῆναι μνήματι οὔτ' ἐπὶ νεκρὸν οὔτ' ἐπὶ λεχῶ ἐλθεῖν ἐθέλῃσαι, ἀλλὰ τὸ μὴ μιάινεσθαι συμφέρον αὐτῷ φῆσαι εἶναι)⁶.

Les « lois sacrées » des temples grecs interdisaient l'accès du sanctuaire aux individus en état d'impureté, par exemple ceux qui avaient touché un cadavre⁷. Ce type d'interdiction continue d'être observé pendant toute l'Antiquité. On le retrouve dans une loi de l'empereur Julien du 12 février 363 :

En second lieu, nous avons appris que l'on transporte les cadavres des morts à travers des rassemblements compacts du peuple et quand la circulation est très intense, de façon qu'on souille les yeux des hommes par un spectacle de mauvais augure. Un jour commencé par des funérailles l'est-il sous des bons auspices ? Et comment après cela osera-t-on s'approcher des temples et des dieux ? (*Code théodosien*, IX, 17, 5, trad. Joseph Bidez).

Lorsqu'on parle du pur et de l'impur on ne peut pas ne pas mentionner les études de Mary Douglas. Malgré les critiques qu'on a adressées à son *Purity and Danger* (London 1966), les idées qu'elle y développe sont encore extrêmement utiles. Je pense

5. Christian Frevel, Christophe Nihan, « Introduction », *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leiden, Brill, 2013.

6. Les traductions, sauf autrement indiqué, sont les miennes.

7. Voir Robert Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

notamment au principe selon lequel là où il y a de la saleté, il y a un système : « Where there is dirt, there is a system ». Cela signifie que derrière les notions de pur et d'impur il y a un système symbolique, c'est à dire une façon de mettre de l'ordre dans le monde tant au niveau individuel que social et cosmique. Ces trois dimensions sont liées entre elles par des rapports analogiques. Le critère du pur et de l'impur sert à établir ce qui est dans le système et ce qui est hors du système⁸. On comprend facilement que ce dispositif symbolique puisse être très efficace dans des contextes polémiques. Dans la littérature patristique, il n'est pas difficile de trouver le vocabulaire de l'impureté, de la contamination, de la pollution, de la contagion, de la saleté, du dégoût, utilisé pour caractériser les religions des autres. Prenons trois exemples, tirés de trois contextes géographiques, linguistiques et littéraires différents.

FIRMICUS MATERNUS ET L'IMPURETÉ DES PAÏENS

Vers 346-350, Firmicus Maternus, un païen converti au christianisme, adresse aux empereurs Constant et Constance II un pamphlet, dans lequel il décrit les païens comme des « malades » et suggère aux deux Augustes de détruire leurs cultes et de supprimer physiquement ceux qui ne se convertissent pas. Pour convaincre les empereurs de la vérité de la religion chrétienne, dans la première partie de son ouvrage (I-XVII) l'auteur passe en revue les erreurs du polythéisme et de ses divinités, tandis que dans la deuxième partie (XVIII-XXIX), il montre la véritable nature des mystères païens. C'est dans cette deuxième partie de son plaidoyer que Firmicus aborde la question de l'impureté à laquelle les païens s'exposent lors de certains rites.

C'est pour le salut des hommes que le sang vénérable de cet agneau est versé, car il faut que le Fils de Dieu rachète ses saints par l'effusion de son précieux sang et que les hommes libérés par le sang du Christ soient consacrés d'avance par la majesté d'un sang immortel. Le sang

8. Pour une analyse de l'influence du livre de Mary Douglas sur les études anthropologiques et historiques et sur les courants interprétatifs les plus récents dans le domaine de la souillure, voir Mark Bradley, « Approches to Pollution and Property », *Rome, Pollution and Propriety : Dirt, Disease and Hygiene in the Eternal City from Antiquity to Modernity*, éd. Mark Bradley, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 11-40.

répandu au pied des idoles ne vient trouver personne, et pour que le sang du bétail n'aille pas tromper ou perdre les malheureux humains, (sachez que) ce sang pollue au lieu de racheter et que par une série de catastrophes il fait sombrer l'homme dans la mort. Malheureux ceux que rougit l'effusion d'un sang sacrilège ! Ton taurobole ou ton criobole t'inondent des souillures sanglantes du maléfice. Il faut donc nettoyer ces ordures que tu accumules sur toi. Cherche les sources natives, les courants d'eau pure, afin qu'après tant de contaminations le sang du Christ t'y blanchisse avec l'aide de l'Esprit saint. Mais pour qu'une entière conviction ramène à la santé l'intelligence des pauvres humains, il est besoin d'une plus haute autorité, afin que dans leurs âmes soignées et guéries ne subsiste aucun vestige de la gangrène passée (*De errore profanarum religionum*, XXVII, 8-XXVIII, 1, trad. Robert Turcan)⁹.

Dans ce passage, Firmicus oppose l'eau du baptême et le sang purificateur du Christ que le chrétien boit symboliquement pendant l'eucharistie aux rites sanglants du *taurobolium* (sacrifice du taureau) et du *criobolium* (sacrifice du mouton) que pratiquent les païens. En adoptant une stratégie polémique bien connue par les auteurs chrétiens des II^e et III^e siècles, Firmicus présente les pratiques païennes – notamment celles liées aux cultes à mystères – comme une imitation et une parodie perverses des gestes rituels chrétiens opérée par le diable¹⁰. Quelques décennies plus tard, une représentation littéraire particulièrement répugnante du *taurobolium* se retrouve chez Prudence dans l'hymne 10 du *Peristephanon* consacré à saint Romain, diacre de Césarée martyrisé à Antioche de Syrie sous Galère. La question de l'impureté des païens figure déjà au début du poème, notamment dans le premier discours de Romain au préfet Asclépiades, lorsque le saint dit : « Les serviteurs

9. *Pro salute hominum agni istius uenerandus sanguis effunditur, ut sanctos suos filius dei profusione pretiosi sanguinis redimat, ut qui Christi sanguine liberantur maiestate prius immortalis sanguinis consecrentur. Neminem apud idola profusus sanguis inuenit, et ne cruor pecodum miseros homines aut decipiat aut perdat, polluit sanguis iste, non redemit, et per uarios casus hominem peremit in morte. Miseri sunt qui profusione sacrilegi sanguinis cruentantur. Tauribolium istud uel criobolium scelerata te sanguinis labe perfundit. Lauentur itaque sordes istae quas colligis : quaere fontes ingenuos, quaere puros liquores, ut illic te post multas maculas cum spiritu sancto Christi sanguis incandidet. Vt autem miseros homines ad sanam mentem reuocet plena persuasio, maiore auctoritate opus est, ut curatis ac sanatis mentibus nullum praecedentis pestilentiae uestigium relinquantur.*

10. Sur l'attitude de Firmicus à l'égard des divinités et des cultes païens, voir Francesco Massa, *Tra la vigna e la croce. Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo)*, Stuttgart, Franz Steiner, 2014, p. 113-120.

des idoles et des démons n'ont pas le droit d'entrer dans la sainte maison de notre salut : pour que le lieu pur de la prière ne soit pas souillé (*ne polluat purus orandi locus*) » (101-103). Le contexte de la description du *taurobolium* – le mot n'est pas employé par Prudence – est celui du supplice du martyr décrit vers la fin du poème. Le préfet ordonne à un chirurgien de couper la langue de Romain :

On envoie chercher un médecin nommé Ariston ; il vient, il ordonne à Romain de tirer la langue. Le martyr la tire aussitôt, la découvre, et montre le fond de sa gorge. L'autre palpe le palais, explore du doigt le passage de la voix, vérifie l'endroit propice à la blessure. Puis il saisit la langue, la sort largement de la bouche, introduit son scalpel, l'enfonce jusque dans la gorge. Tout le temps qu'il coupa l'un après l'autre les filaments de chair, le martyr resta sans fermer la bouche, sans serrer les dents, sans avaler le sang qui coulait. Il demeure immobile, les lèvres entrouvertes, cependant que son sang coule au dehors à flots ; une décoration écarlate et glorieuse recouvre son menton ; il regarde l'honneur de sa poitrine sanglante ; il jouit de la pourpre de son vêtement royal des élus (896-910, trad. Maurice Lavarenne).

Cette référence au vêtement rouge de sang du martyr peut être rapprochée de *Peristephanon* V, 9-12, où Prudence écrit que saint Vincent dans les cieux resplendit de sa robe glorieuse qu'il a lavée dans les courants du sang du martyre (*conlucis insigni stola, quam [...] rivis cruoris laveras*). Mais revenons à Romain. Même si on lui a coupé la langue, il continue miraculeusement à parler. Le préfet furieux demande si le sang qui recouvre Romain est le sang de quelqu'un d'autre ou s'il a coulé de ses blessures. C'est à ce moment-là que le martyr, dans sa réponse à Asclépiades, oppose sa « veste royale » de sang au sang versé pendant le rite du *taurobolium* : « Le sang que tu vois est véritablement le mien, ce n'est pas celui d'un bœuf. Tu reconnais de quoi je veux parler, malheureux païen ? Du sang sacré de ce bœuf que vous sacrifiez pour vous en faire arroser » (1006-1010). Suit une description de la préparation du rite : le prêtre se place dans une fosse, le taureau est amené sur un plancher plein de trous et de fissures au-dessus de la fosse.

C'est là qu'on place l'animal à immoler ; puis on lui déchire la poitrine à coups d'épieu sacré. La vaste blessure vomit un flot de sang brûlant ; sur les planches assemblées du pont où gît le taureau, elle déverse un torrent chaud, et se répand en bouillonnant. Alors, par les innombrables canaux des mille fentes, cette pluie s'infiltre, puis tombe

en une averse infecte (*tabidum rorem*) ; le prêtre enfermé dans sa fosse la reçoit ; il expose à toutes les gouttes sa tête hideuse ; son vêtement et tout son corps en sont empuantis (*et veste et omni putrefactus corpore*). Bien plus, il renverse la tête en arrière, il présente ses joues au passage de cette pluie, il y expose ses oreilles, il y offre ses lèvres et ses narines, il humecte du liquide ses yeux eux-mêmes, sans épargner son palais, il en arrose sa langue, jusqu'à ce que toute sa personne soit imprégnée de ce sang affreux (*cruorem... atrum*). Une fois que les flamines ont retiré du plancher le cadavre exsangue et rigide, le pontife sort et s'avance, horrible à voir ; il étale aux regards sa tête humide, sa barbe alourdie, ses bandelettes mouillées, ses habits saturés. C'est l'homme souillé par un tel contact, éclaboussé par le flot corrompu du sacrifice qui vient d'avoir lieu, que tout le monde salue et adore de loin, dans l'idée que le vil sang du bœuf mort l'a purifié pendant qu'il se cachait dans ce trou indigne (1026-1050)¹¹.

Pourquoi le sang des sacrifices païens serait-il polluant ? Parce que, comme Firmicus l'explique ailleurs, « les victimes et le sang répandu par l'immolation répétée du bétail n'ont pas d'autre effet que celui de nourrir la substance des démons qui sont nés des œuvres du Diable » (XII, 4). L'idée selon laquelle les démons mauvais sont associés aux sacrifices sanglants se trouve non seulement chez des auteurs chrétiens tels Minucius Felix (*Octavius*, 37), Tertullien (*Apologie*, XXII, 6 ; XXIII, 14 ; À *Scapula*, II, 8) et Origène (*Contre Celse*, VII, 64), mais aussi chez Porphyre dans le *De abstinentia* (II, 42) et dans la *Philosophie des oracles* (148-149)¹². Pour Porphyre, les démons sont des êtres impurs et qui aiment les impuretés. Ils peuplent les maisons et les corps des individus. D'où la nécessité de se purifier¹³. Les auteurs chrétiens utilisent ce même langage pour créer l'image du « païen » contaminé par ses propres rites¹⁴. Dans le *De errore* on peut lire d'autres passages

11. Voir Neil McLynn, « The Fourth-Century "Taurobolium" », *Phoenix*, 50, 1996, p. 312-330.

12. La référence pour les auteurs chrétiens est au passage de 1Cor 10, 20-21 : « Mais comme leurs sacrifices sont offerts aux démons et non pas à Dieu, je ne veux pas que vous entriez en communion avec les démons. Vous ne pouvez boire à la fois à la coupe du Seigneur et à la coupe des démons ; vous ne pouvez participer à la fois à la table du Seigneur et à celle des démons ».

13. Cf. Heidi Marx-Wolf, « A Strange Consensus : Daemonological Discourse in Origen, Porphyry and Iamblicus », *The Rhetoric of Power in Late Antiquity : Religion and Politics in Byzantium, Europe and the Early Islamic World*, éd. Elizabeth DePalma Digeser, Justin Stephens, Robert M. Frakes, Londres, Tauris Academic Studies, 2010, p. 219-239.

14. Voir Jack Lennon, « Jupiter Latiaris and the Taurobolium : Inversions of Cleansing in Christian Polemic », *Historia*, 59, 3, 2010, p. 381-384.

qui qualifient les cultes païens de *contagio*, qui selon la définition de Lewis-Short indique : « a contact with something physically or morally unclean, a contagion, infection »¹⁵. Turcan dans son commentaire fait remarquer que ce langage est très proche de celui que Tite-Live utilise dans la description de la prohibition des *Bacchanalia* en 186 avant notre ère. Là aussi il est question de cultes scandaleux qui sont arrivés à travers la Grèce et l'Etrurie et ont contaminé la pureté de Rome comme une maladie (Tite-Live XXXIX, 8)¹⁶.

Qu'en est-il de l'impureté des non-Juifs dans le judaïsme rabbinique ? La question est assez complexe et les sources rabbiniques ne sont pas univoques à ce sujet. Cette ambiguïté a donné lieu à un important débat historiographique, qu'ici je ne peux que résumer très schématiquement. Selon Gedalyahu Alon, les rabbins considéraient que l'impureté des Gentils ne dépendait pas de leur incapacité à suivre les règles de pureté rituelle, mais qu'elle était en quelque sorte intrinsèque : un non Juif est impur en tant que non Juif. Alon arrivait à cette conclusion sur la base de l'analyse de Mishnah, *Pesahim*, 8, 8 où il est question de l'immersion rituelle pour le Gentil converti : pour Beth Shammaï l'impureté des Gentils est assimilable à celle du *sherets* (carcasse d'insectes, reptiles, etc.) et une immersion suffit pour l'éliminer, tandis que pour Beth Hillel elle serait plus grave, comparable à celle entraînée par les cadavres et demanderait une période de purification d'une semaine. Pour Alon la *halakhah* rabbinique sur l'impureté des Gentils remontait à des traditions légales déjà présentes dans la Bible et elle était liée à la notion de l'impureté rituelle des idoles¹⁷. Les conclusions d'Alon ont été contestées par Christine Hayes, selon qui l'impureté des idoles n'est pas une notion biblique, mais une innovation rabbinique ; de plus la notion d'impureté intrinsèque des Gentils ne se trouve nulle part dans les sources rabbiniques. Elle fait remarquer en outre que dans la littérature rabbinique il n'y a pas de correspondance entre

15. Cf. *De errore*, VII, 1 ; XII, 1 ; XX, 7 ; XXVI, 2.

16. Outre le commentaire de Turcan, voir aussi Jack Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 65-66.

17. Gedalyahu Alon, « The Levitical Uncleaness of Gentiles », *Jews, Judaism and the Classical World*, éd. Gedalyahu Alon, Jérusalem, Hebrew University, 1977, p. 146-189.

l'impureté attribuée aux idoles et l'impureté rituelle attribuée aux non-Juifs¹⁸. Christine Hayes est néanmoins obligée d'admettre que certains textes affirment que les idoles sont capables de transmettre l'impureté rituelle.

L'idée selon laquelle un culte ou un objet sacré des païens souille se trouve par exemple dans Mishnah, *Avodah Zarah*, 3, 8 où il est dit que si un Juif passe sous une *asherah* (un arbre sacré pour les idolâtres), il devient impur (mais s'il s'assoit simplement à l'ombre de l'*asherah* il reste pur !). De quel type d'impureté s'agit-il ? Les opinions des Sages divergent sur ce point. Certains rabbins associent l'impureté des idoles avec l'impureté du sang menstruel, comme dans *Avodah Zarah*, 3, 6 qui transmet une opinion attribuée à R. Akiva : « Comme une femme qui a ses règles transmet l'impureté en étant transportée, ainsi une idole transmet l'impureté en étant transportée ». En revanche, dans le Talmud de Jérusalem, *Pesahim*, 36c l'impureté des idoles est assimilée à celle provoquée par la gonorrhée et la lèpre. Une autre tradition, dont témoigne le Talmud de Babylone (*Avodah Zarah*, 32b ; *Hullin*, 13b), considère que l'impureté des idoles est aussi grave que celle entraînée par un cadavre¹⁹. Dans la Tosefta, *Avodah Zarah*, 6, 2 est formulé le principe selon lequel la présence d'une idole rend impure la maison dans laquelle elle se trouve ainsi que quiconque y rentre. Ce ne sont pas seulement les idoles qui sont impures. Même les corps des Gentils le sont, dans la mesure où ils ne sont pas circoncis et qu'ils mangent de la nourriture interdite. Leur urine et leur salive sont impures, mais pas leur sang ni leur sperme. L'impureté des non-Juifs se transmet à leurs vêtements, leurs biens, leurs maisons et leurs terres²⁰. Selon Sacha Stern, les non-Juifs sont associés dans la littérature rabbinique à l'expérience physique du dégoût : « Although they are never directly referred to as “repulsive”, they are considered impure, which is referred to at times as repulsive ; they eat repulsive food (reptiles, pork, etc.) which affects their bodily constitution, and as uncircumcised, their prepuce renders

18. Christine E. Hayes, *Gentile Impurities and Jewish Identities. Inter-marriage and Conversion from the Bible to the Talmud*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2002, p. 107-144.

19. *Contra* Ch. E. Hayes, *Gentile Impurities*, p. 138.

20. Pour les références aux passages des textes rabbiniques voir Sacha Stern, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, Leiden, Brill, 1994, p. 53-54.

them repulsive »²¹. Nous verrons dans le prochain paragraphe que cette même attitude est partagée par les auteurs chrétiens.

JEAN CHRYSOSTOME ET L'IMPURETÉ DES JUIFS

L'un des exemples les plus significatifs qui illustrent le pouvoir polluant que les chrétiens attribuent au judaïsme, sont les discours contre les Juifs de Jean Chrysostome. Pour Chrysostome le judaïsme est une maladie, un *nosema* incurable, qui se propage et infecte les chrétiens qui jeûnent avec les Juifs, qui fréquentent les synagogues, qui se font soigner par des médecins juifs, etc. Le but de ces sermons est pratique : les fêtes juives approchent et Jean met en place tout son arsenal rhétorique et tous les arguments théologiques possibles pour dissuader les chrétiens d'assister aux célébrations juives. Mais il essaie surtout de susciter dans son public une sensation de dégoût pour les Juifs et pour leurs lieux de culte. Les Juifs sont des pervers, des efféminés, des êtres impurs et démoniaques. Les synagogues sont fréquentées par des prostituées et des acteurs, et sont donc comparables aux bordels et aux théâtres :

Ou plutôt, la synagogue n'est pas seulement un bordel et un théâtre, mais aussi une caverne de brigands et une tanière de bêtes sauvages. En effet, dit-il : « Votre maison est devenue pour moi la caverne de la hyène » (Jér. 7, 11) ; non simplement d'une bête sauvage, mais d'une bête impure (*Adversus Judaeos*, I, 3, 1 = PG 48, 847, 17-21).

Comme le théâtre, la synagogue est un endroit peuplé par les démons. Et comme le bordel, la synagogue est un lieu impur qui souille ceux qui la fréquentent²². On pourrait penser que Chrysostome parle ici d'une souillure morale, causée par le péché de *porneia* qui affecte l'âme. Mais pour la mentalité ancienne, la fréquentation des bordels entraîne une contamination physique réelle, qui rend incompatible la personne souillée avec la présence du sacré. Cette idée n'est pas exclusivement chrétienne. Nous la retrouvons dans une controverse de Sénèque l'Ancien dans laquelle on discute le cas suivant :

21. S. Stern, *Jewish Identity*, p. 60.

22. On retrouve cette idée chez Ps. Cyrille, *Collectio dictorum Veteris Testamenti*, PG 77, 1225, où la synagogue des Juifs est comme une maison polluée par la présence d'un cadavre (celui de Jésus). Tous ceux qui y entrent, sont également pollués.

La prêtresse doit être chaste et de parents chastes, pure et de parents purs. Une vierge, prise par des pirates fut mise en vente ; elle fut achetée par un proxénète et livrée à la prostitution. Mais à ceux qui venaient vers elle, elle demandait de lui faire un don. Ne pouvant pas l'obtenir d'un soldat qui était venu vers elle, comme il luttait contre elle et voulait la prendre de force, elle le tua. Elle est accusée, acquittée et renvoyée à sa famille ; elle demande un sacerdoce (*Controversiae*, I, 2)²³.

On a donc affaire au cas d'une vierge kidnappée par des pirates et vendue à un proxénète, qui a su miraculeusement garder sa virginité dans le bordel et qui demande à devenir prêtresse. Les *Controversiae* de Sénèque l'Ancien ne présentent pas de situations réelles, mais plutôt des « cas limites », qui ont pour but de mettre en lumière les faiblesses, les tensions, les contradictions du système juridique et de tester sa cohérence²⁴. Selon certains savants, elles mettaient en question non seulement la jurisprudence, mais plus généralement les modèles culturels en conflit dans la société romaine²⁵. Mais même si les situations mises en scène par Sénèque sont extrêmes et exceptionnelles, voire invraisemblables, les cas de figure supposent un univers de valeurs et un contexte culturel bien réels. Notre controverse rappelle les conditions nécessaires pour accéder au sacerdoce de Vesta : la prêtresse doit être chaste et pure. Puisque les Vestales devaient accomplir de nombreux rites de purification de la ville de Rome et du peuple, il était essentiel que les prêtresses soient elles-mêmes pures. Même si Sénèque ne dit pas explicitement que la jeune fille veut devenir vestale, la référence à une norme réelle du droit pontifical romain permet d'avancer l'hypothèse qu'il s'agit du sacerdoce de cette divinité (cf. Sulpice Victor 41 = Halm 338,26 ; Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, I, 12, 1)²⁶. Ce qui est invraisemblable,

23. *Sacerdos casta e castis, pura e puris sit. Quaedam virgo a piratis capta venit ; empta a lenone et prostituta est. Venientes ad se exorabat stipem. Militem, qui ad se venerat, cum exorare non posset, colluctantem et vim inferentem occidit. Accusata et absoluta remissa ad suos est ; petit sacerdotium.*

24. Eugenio Amato, Francesco Citti, Bart Huelsenbeck, « Law and Ethics in Greek and Roman Declamation : Current Perspectives, Future Directions », *Law and Ethics in Greek and Roman Declamation*, Berlin, De Gruyter, 2015, p. 1-4.

25. Voir Mario Letano, « La declamazione latina. Rassegna di studi e stato delle questioni », *Bollettino di studi latini*, 29, 1999, p. 571-621.

26. Fabio Lanfranchi, *Il diritto nei retori romani*, Milano, Giuffrè, 1938, p. 386-387 ; Emanuele Berti, *Scholasticorum Studia. Seneca il Vecchio e la cultura retorica e letteraria della prima età imperiale*, Pisa, Giardini, 2007, p. 95, n. 6. Ce qui pose problème est l'âge des Vestales qui étaient choisies parmi des fillettes de 6 à 10 ans. Il est difficile de supposer que la protagoniste de la

en revanche, c'est l'histoire de la protagoniste, qui rappelle la trame des romans grecs avec leurs pirates et leurs aventures rocambolesques.

Dans la *narratio*, Cestius l'un des déclamateurs s'adresse directement à la jeune fille :

Tu t'es offerte comme jeune fille dans un lupanar ; dès lors, même si tu n'as été souillée par personne, tu l'as été par le lieu même. Tu t'es offerte avec des prostituées ; tu t'es offerte, revêtue d'ornements capables de séduire la foule, dans des vêtements que t'avait donnés le proxénète ; ton nom a été inscrit au-dessus de ta porte ; tu as reçu le prix du déshonneur, et la main, qui aurait à offrir des sacrifices aux dieux, a pris ta paie : quand tu priais tes visiteurs de ne pas s'unir à toi, pour obtenir le reste, tu as dû les payer d'un baiser. – On n'achète pas comme servantes pour une prêtresse, des femmes qui sortent des lupanars ; devant une prêtresse, les hommes ne prononcent pas de paroles obscènes. Ce n'est pas sans raison qu'un lecteur précède la prêtresse : il écarte la prostituée qu'il rencontre sur le chemin (*Controversiae*, I, 2, 7-8)²⁷.

Le simple fait d'avoir été dans un bordel pollue la jeune fille, même si elle n'a pas eu de rapports mercenaires. La main est polluée par l'argent qu'elle a reçu. Elle a dû au moins embrasser les clients et un baiser suffit pour souiller. La prêtresse, qui est le symbole même de la pureté, risque d'être contaminée par la simple vue d'une prostituée, qui représente au contraire le *summum* de l'impureté. On peut supposer que lorsqu'il compare la synagogue au bordel, Jean Chrysostome pouvait compter sur le dégoût que son public ressentait pour les maisons publiques, dégoût dont témoigne la controverse de Sénèque l'Ancien²⁸. Il demeure néanmoins une différence entre l'attitude du rhéteur païen et celle du prêcheur chrétien : dans la *Controversia* de Sénèque l'Ancien, seule la femme

controverse de Sénèque soit si jeune. Mais peut-être n'est-on pas obligé de penser seulement à Vesta. Dans son *De exhortatione castitatis*, XIII, Tertullien rappelle d'autres prêtrises qui exigeaient la virginité : celle de Junon en Achaïe, d'Apollon à Delphes et de Minerve et Diane dans d'autres endroits.

27. *Stetisti puella in lupanari : iam te ut nemo violaverit, locus ipse violavit. Stetisti cum meretricibus, stetisti sic ornata ut populo placere posses, ea veste quam leno dederat ; nomen tuum pendit in fronte ; pretia stupri accepisti, et manus, quae dis datura erat sacra, capturas tulit ; cum deprecaberis intrantis amplexus, ut alia omnia impetraris, osculum erogasti. Ancillae ex lupanaribus sacerdoti non emuntur ; coram sacerdote obscenis homines abstinent. Non sine causa sacerdoti lictor apparet : occurrenti meretricem summovet.*

28. Cf. Tosefta, *Shabbat*, 13, 5 pour l'usage de l'image de la maison de prostitution pour indiquer les hérétiques dans le judaïsme rabbinique.

est souillée par la fréquentation du bordel, tandis que les clients ne semblent pas être affectés par le pouvoir polluant de cet endroit ; en revanche, pour Jean Chrysostome, le lupanar souille tous ceux qui s'y rendent²⁹. Mais bien d'autres textes anciens témoignent de cette association entre le bordel, la saleté et la souillure, que nous trouvons chez Jean Chrysostome. Par exemple, le rhéteur Dion de Pruse décrit les lupanars comme des endroits sales et souligne leur incompatibilité avec les lieux sacrés : les tenanciers des bordels, écrit-il

font prostituer les corps des femmes et des enfants prisonniers de guerre ou alors achetés à des fins honteuses dans des bordels sales (ἐπ'οικημάτων ῥυπαρῶν), qu'on a sous les yeux partout en ville, devant les portes des magistrats et dans les places publiques, près des bâtiments du gouvernement et des temples, au milieu des choses les plus saintes (μεταξὺ τῶν ὁσιωτάτων) (*Discours*, VII, 133-134).

L'auditoire de Chrysostome, comment réagissait-il à cette identification entre la synagogue et le bordel ? Jean témoigne de l'étonnement que ses propos suscitent dans son public. D'autant plus que les chrétiens d'Antioche éprouvaient du respect pour les synagogues, non seulement parce qu'aucune idole ne s'y trouve, mais surtout parce que dans les synagogues on gardait les livres sacrés, les rouleaux de la Torah. Jean essaie donc de montrer que les livres tout en étant effectivement sacrés ne suffisent pas à rendre pur le lieu dans lequel ils se trouvent. Pour illustrer cette idée, il donne comme exemple des livres de Moïse que le roi Ptolémée avait fait traduire en grec et qu'il gardait dans le temple de Sérapis :

Le temple de Sérapis serait-il donc saint à cause des livres ? Loin de là ! Mais même si les livres possèdent leur propre sainteté, ils ne la communiquent pas au lieu, à cause de la souillure de ceux qui le fréquentent. On doit penser la même chose au sujet de la synagogue. En effet, même s'il n'y a pas d'idole, les démons pourtant habitent l'endroit. Et je ne parle pas seulement de la synagogue qui se trouve ici, mais aussi de celle qui se trouve à Daphné. En effet là-bas se trouve un antre encore plus mauvais qu'on appelle l'antre de Matrone. J'ai entendu que beaucoup de fidèles s'y rendent et dorment auprès de ce lieu. Mais qu'on n'appelle jamais ces gens des fidèles ! Pour moi, le sanctuaire de Matrone et celui d'Apollon sont également impurs (*Adversus Judaeos*, I, 6, 1-2 = PG 48, 851, 53-852, 8).

29. Voir Rebecca Flemming, « *Quae Corpore Quaestum Facit* : The Sexual Economy of Female Prostitution in the Roman Empire », *The Journal of Roman Studies*, 89, 1999, p. 43-44.

Encore une fois, je ne pense pas qu'il s'agisse d'une métaphore. Jean pense vraiment que les démons ont le pouvoir de souiller un endroit et qu'il y a des moyens pour se protéger de cette contamination. Dans un passage d'une homélie sur l'Évangile de Jean, Chrysostome reconnaît que les livres de l'Évangile ont le pouvoir de purifier un lieu, ou du moins de protéger un lieu des démons.

Et je ne dis pas ceci pour vous empêcher d'acheter des livres ; au contraire, je vous exhorte à en acheter, et je le souhaite beaucoup ; mais je veux que le texte et les pensées de ces livres demeurent présents dans votre esprit, pour qu'il soit purifié en accueillant le sens. Car si dans une maison où se trouve l'évangile le diable n'osera pas entrer, le démon ou la nature du péché oseront beaucoup moins toucher et entrer dans une âme remplie de telles pensées. Sanctifie donc ton âme, sanctifie ton corps en ayant toujours ces livres à la bouche et dans le cœur. Si le langage obscène souille et appelle les démons, il est évident que la lecture spirituelle sanctifie et attire la grâce de l'Esprit. Les Écritures sont comme des enchantements divins : chantons-les donc comme des enchantements en nous-mêmes, et appliquons leurs médicaments aux passions de notre âme.

Même lorsqu'il prône une purification spirituelle à travers la lecture des livres sacrés qui attire l'Esprit et apaise les passions, Jean Chrysostome suppose une conception concrète et réelle de la souillure. C'est en exploitant cette conception qu'il essaie de dresser une barrière entre les fidèles de son église et les forces démoniaques et polluantes, tels les Juifs et les païens, qui en menacent la pureté.

SHENOUTÉ ET L'IMPURETÉ DES HÉRÉTIQUES

On a vu le danger que constituent les païens et les Juifs. Il nous reste à voir l'usage de la catégorie de l'impureté au sujet des hérétiques. Pour illustrer l'idée selon laquelle l'hérésie et les hérétiques souillent, j'ai choisi des passages de Shenouté d'Atripé (ca. 347-ca. 465). En 385 Shenouté devint l'archimandrite du principal complexe monastique égyptien de l'époque, le Couvent Blanc d'Atripé, en Thébaïde, sur le bord du Nil en face de Panopolis. Avec Shenouté on est donc dans le milieu monastique copte. Les notions du pur et de l'impur sont au centre de l'expérience de la vie monastique qui peut être considérée comme un exercice de perpétuelle purification

du corps et de l'âme des éléments susceptibles de les souiller³⁰. Parmi les formules du serment composé par Shenouté que le moine devait prononcer pour entrer dans la communauté monastique du Couvent Blanc, il y en a une qui concerne l'obligation de ne pas souiller son corps (*De iureiurando monachorum*, Canon 9)³¹. L'une des nombreuses causes de souillure à laquelle le moine peut s'exposer, est le contact avec les hérétiques, leurs doctrines et leurs livres apocryphes. Dans sa polémique, Shenouté fait des hérétiques (et des païens) des créatures démoniaques possédées par Satan :

On dit encore de l'animal méchant que tout lieu d'où sortent des odeurs mauvaises, ils y courent, et aussi tout lieu d'où sortent de bonnes odeurs, il désire les dépasser ou rester alentour. Il en est ainsi de Satan qui se repose en tout Hellène, tout hérétique et tous ceux qui font l'iniquité en toute impureté, et qui ne se rassasie pas de tendre des pièges à ceux qui opèrent la justice et toute œuvre bonne (trad. Émile Amélineau, *Œuvres de Shenoudi*, Paris 1907-1914, p. 260-261).

Si le diable et les démons sont comme des bêtes qui aiment les mauvaises odeurs et ont horreur des bonnes odeurs, les hérétiques en font de même : dans le discours *Lorsque j'étais assis sur une montagne*, il décrit les hérétiques comme des mouches qui aiment le fumier par opposition aux véritables chrétiens qui sont comme des abeilles qui aiment le parfum des fleurs³². L'imaginaire olfactif que Shenouté exploite dans ces passages est particulièrement intéressant dans la perspective de la rhétorique du dégoût que nous avons vue à l'œuvre dans d'autres discours polémiques. En effet, comme l'a fait remarquer Susan A. Harvey, les odeurs sont des « key religious signifiers » qui peuvent être utilisées pour séparer le sacré du profane, le saint du démoniaque, l'ordre religieux du désordre de l'expérience³³. Les mauvaises odeurs sont généralement associées

30. Voir Fabrizio Vecoli, *Il sole e il fango. Puro e impuro tra i padri del deserto*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007.

31. Cité par Sofía Torallas Tovar, « Una casa llena de oscuridad : Shenoute y los paganos (y una traducción al español de "No porque un zorro ladre") », *Collectanea Christiana Orientalia*, 12, 2015, p. 249-278, ici p. 255.

32. Johannes Leipoldt, *Sinuthii Archimandritae. Vita et Opera Omnia* 3, 1, Paris, Poussielgue, 1908, p. 45-47, cité par Hugo Lundhaug, « Shenoute's Heresiological Polemics and Its Context(s) », *Invention, Rewriting, Usurpation : Discursive Fights over Religious Traditions in Antiquity*, éd. David Brakke, Jörg Ulrich, Anders-Christian Jacobsen, Francfort-Berlin-Berne, P. Lang, 2012, p. 248.

33. Susan A. Harvey, « On Holy Stench : When the Odor of Sanctity Sickens », *Studia Patristica*, 35, 2001, p. 90-101.

à la corruption des corps, à la putréfaction et à la mort. Ce n'est pas donc surprenant que pour Shenouté les hérétiques soient comme des morts vivants, des cadavres ambulants :

Satan a dit : « Je m'égalerais avec Dieu », les hérétiques ont appris ainsi par lui à dire aux chrétiens : « Éloignez-vous de nous car nous sommes purs » quand ils sont impurs [...]. L'homme est beau tant et plus, pendant qu'il vit dans le corps, pour ceux qui le regardent, mais il est laid à l'excès pour ceux qui le voient mort et jeté dans les tombeaux ; ainsi l'homme est beau aussi tant et plus pour Dieu s'il le voit vivre dans l'innocence, mais il est laid à l'excès pour lui s'il le voit vivre dans les péchés. Car comme sont ceux qui voient des corps morts dont les membres sont perdus et sont tombés d'eux un à un, c'est ainsi qu'est Dieu, s'il voit les membres du corps des pécheurs qui ont péri et qui sont tombés à terre un à un par suite du mal dont chaque homme est mort (*Œuvres de Shenoudi*, Paris 1907-1914, p. 374-375).

Comme l'écrit Caroline Schoeder : « When scrutinized by God's divine eye, the body betrays the sin a person has committed ; evil reveals itself corporeally »³⁴. Pour Shenouté, le péché d'hérésie qui est visible par Dieu déjà pendant la vie terrestre, se matérialisera au moment de la résurrection des corps, lorsque les corps purs des orthodoxes (que Shenouté appelle simplement « chrétiens ») seront remplis de l'esprit de Dieu, tandis que les corps des hérétiques qui se sont souillés pendant leur vie, seront condamnés à se tordre éternellement dans la souffrance. L'hérésie donc souille les hérétiques non seulement dans leurs âmes mais aussi dans leurs corps. Mais elle constitue aussi un danger pour les orthodoxes et il est nécessaire de la repousser loin de l'Église. L'usage que Shenouté fait du langage de la pureté et de l'impureté est loin d'être exclusivement métaphorique. La contamination que non seulement l'hérésie, mais aussi le paganisme et le judaïsme entraînent, est bien réelle, physique, transmissible par contact. En tout cas, c'est comme ça que voyaient les choses les moines de la communauté pachomienne de Pbow au VI^e siècle. Cela résulte d'un extrait sur Abraham de Farshut qui se trouve à l'intérieur d'un panégyrique sur Manassé. Il s'agit d'un texte polémique contre l'empereur Justinien, coupable d'avoir favorisé les chalcédoniens en Égypte. Le texte est fragmentaire, mais on comprend que ce passage est tiré d'une lettre adressée par un fonctionnaire à l'empereur.

34. Caroline T. Schroeder, *Monastic bodies : discipline and salvation in Shenoute of Atripe*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2007, p. 153.

Après leur départ [c'est-à-dire, après le départ des fonctionnaires de Justinien qui s'étaient rendus dans le monastère] Apa Abraham lui-même vint au monastère. Il entra dans la salle où ils s'étaient réunis et partout où tes hommes étaient restés debout et où ils s'étaient assis, il ordonna aux frères de porter de l'eau et de laver toute la salle comme si elle était souillée par toi, notre seigneur l'empereur, et tous ceux qui sont sous l'autorité de l'empire romain (University of Michigan Library, Coptic Ms. 158, 46, col. 1, l. 3-7)³⁵.

Non seulement on éprouve du dégoût à l'égard des païens, des Juifs et des hérétiques, mais aussi à l'intérieur du courant orthodoxe on peut trouver dégoûtant le contact avec ceux dont la position diffère sur un point spécifique de la doctrine christologique. C'est le cas aussi des théologiens de Jérusalem rencontrés par Grégoire de Nysse lors de sa mission en Palestine, dont le cappadocien se plaint en ces termes :

Quel motif spécieux de polémique ont encore les spécialistes en subtilités, eux qui déchirent la tunique indestructible, tirent au sort le nom du Seigneur entre Paul et Céphas et déclarent abominable le contact de ceux qui adorent le Christ – quoique sans le crier ouvertement en disant : « Loin de moi ! Ne t'approche pas de moi, car je suis pur » (Grégoire de Nysse, *Lettres*, III, 10 ; trad. Pierre Maraval).

CONCLUSION

Quelles conclusions peut-on tirer de la lecture de ces textes appartenant à des époques, des contextes, des traditions, des réalités linguistiques différents ? Tout d'abord, il est évident qu'on ne peut pas interpréter le langage utilisé par les auteurs chrétiens comme purement métaphorique. Les images et les métaphores utilisées (le sang des sacrifices, le bordel, les mouches, les cadavres, etc.) supposent une peur de la souillure qui est réelle, concrète, physique. Deuxièmement, aussi bien pour Firmicus que pour Chrysostome et Shenouté, les agents de la souillure sont toujours les démons, les esprits mauvais qui habitent les lieux de culte et les corps mêmes des païens, des Juifs ou des hérétiques. Troisièmement, dans les stratégies polémiques adoptées par les différents auteurs, l'élément émotionnel joue un rôle essentiel. Lorsque les auteurs évoquent la

35. Cité par James E. Goehring, *Politics, Monasticism, and Miracles in Sixth Century Upper Egypt : a Critical Edition and Translation of the Coptic Texts on Abraham of Farshut*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, p. 113.

dichotomie pur/impur, ils sont conscients du potentiel émotionnel que ces notions possèdent et ils exploitent l'horreur que la souillure suscite pour créer ou renforcer les frontières entre leur propre communauté et ceux – qu'ils soient païens, Juifs ou hérétiques – qui la menacent de l'extérieur.

pierluigi.lanfranchi@gmail.com