

Entre rabbis et brahmanes : exercices de comparaison

Autor(en): **Bornet, Philippe**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): - **(2005)**

Heft 4

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-870129>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ENTRE RABBIS ET BRAHMANES. EXERCICES DE COMPARAISON¹

L'objectif de cet article est de proposer un exemple de comparaison entre deux contextes culturels géographiquement distants. Le sujet de la comparaison est le rapport entre l'hospitalité et la pratique des sacrifices dans des textes du judaïsme rabbinique et du brahmanisme ancien. Après une courte introduction théorique et une définition des termes, nous examinons, au sein du contexte juif rabbinique, le rapport entre l'hospitalité et le sacrifice *tāmīd* par la lecture de quelques textes rabbiniques. Il apparaît que l'hospitalité est un substitut valable, parmi d'autres, au sacrifice du Temple. L'hospitalité se conçoit volontiers comme un rituel, soumis à des règles spécifiques, et reprenant dès lors certaines fonctions (l'expiation, le rassemblement) du sacrifice. Dans le contexte brahmanique, le repas hospitalité semble être le modèle de certains rites solennels et l'hospitalité est considérée comme un sacrifice à part entière, un sacrifice domestique faisant partie des cinq sacrifices devant être pratiqués par le maître de maison. L'idée de partage également impliquée par l'hospitalité et le sacrifice explique en partie l'accent mis sur la notion de «reste», qui devrait idéalement composer chacun des repas d'un brahmane. La conclusion vise une comparaison «interculturelle» en faisant ressortir les spécificités de chacun des contextes, et en réexaminant l'usage fait des catégories.

1. Introduction: objectifs des indo-judaic studies

L'exercice comparatif proposé ici vise à étudier les stratégies de l'hospitalité telles qu'elles se présentent dans deux contextes culturels historiquement et géographiquement distants. La comparaison est

¹ Je tiens à remercier ici pour leurs précieux commentaires et leur relecture de mon texte les professeurs Johannes Bronkhorst, Maya Burger et Claude Calame.

envisagée sous un angle essentiellement heuristique, qui nécessite quelques éléments préalables de justification.

On peut distinguer, en suivant Jonathan Z. Smith², deux conceptions de la comparaison: celle qui étudie les relations historiquement relatées entre deux cultures et celle qui étudie des phénomènes appartenant à deux contextes culturels indépendamment de leurs éventuels contacts. Ces deux manières de concevoir la comparaison ont des buts différents: le premier genre de comparaison, de type «généalogique», ou «homologique», vise à expliquer certaines similarités constatées à la lumière de contacts, en formulant par exemple une théorie de la diffusion. Le deuxième type de comparaison, «analogique», vise quant à lui une meilleure compréhension de chacun des contextes étudiés, par le contraste ou le dépaysement qu'offre l'étude d'un autre contexte. Smith défend cette conception «heuristique» de la comparaison, tout en dénonçant un emploi parfois idéologique de la comparaison «généalogique»³. Dans la comparaison «analogique», il ne s'agit pas de se focaliser, à la mode phénoménologique, sur les similitudes afin de dégager des universaux, mais bien plutôt d'examiner, en les contextualisant, les différentes réponses culturelles apportées à une même question (comme celle de l'hospitalité)⁴. C'est ce type de comparaison que nous allons éprouver au travers d'un exemple.

Les deux contextes convoqués par cet exercice de comparaison sont le judaïsme rabbinique et le brahmanisme ancien. S'il peut paraître inhabituel, éventuellement arbitraire, de confronter l'une à l'autre ces deux traditions, cette entreprise (les *indo-judaic studies*) connaît aujourd'hui un intérêt croissant — en particulier en milieu anglo-saxon — reposant sur certaines convictions épistémologiques que nous allons expliciter. Dans son ouvrage *Veda and Torah*⁵, Barbara

² J. Z. Smith, *Drugery Divine*, p. 47.

³ Par exemple dans le cas de certaines études néo-testamentaires visant à démontrer l'incomparabilité du christianisme originel, ou à souligner son rapport génétique au judaïsme en ignorant ses relations avec les religions gréco-romaines, «païennes», environnantes. J. Z. Smith, *Drugery divine*, p. 36-53.

⁴ Nous souscrivons entièrement à cette proposition d'Ute Heidmann: «Je propose d'abandonner cette comparaison *universalisante* pour adopter un type de comparaison que j'appelle *différentielle*. La comparaison différentielle exige la reconnaissance et l'examen de la différence fondamentale et irréductible des énoncés singuliers à comparer, en relation avec tout ce qu'ils peuvent avoir en commun, notamment sur le plan thématique. Elle exige aussi la reconnaissance du fait qu'il faut *construire les comparables* avant de procéder à la comparaison proprement dite.» in *Poétiques comparées des mythes*, p. 50.

⁵ B. Holdrege, *Veda and Torah*.

Holdrege a proposé l'une des premières tentatives scientifique et académique de comparaison entre les cultures juive et indienne. Depuis la parution de cet ouvrage, d'autres travaux comparatifs s'inscrivant dans la même perspective ont vu le jour⁶. L'existence même de ces projets est liée à une conception particulière de la comparaison, permettant de légitimer l'analyse conjointe de ces deux cultures éloignées dans l'espace (la comparaison «analogique» de Smith). Au début de *Veda and Torah*, Holdrege expose son objectif:

Indeed, I would suggest that the comparative study of these traditions [i.e. «Judaisms» and «Hinduisms»] is of significance precisely because it provides the basis for developing an alternative model of «religious tradition» founded on categories other than Christian-based categories of interpretation that have tended to dominate our scholarly inquiries.⁷

Une comparaison entre deux cultures étrangères à la tradition chrétienne permettrait donc la confrontation à des phénomènes étrangers à ceux, chrétiens, sur la base desquels se sont forgés les concepts explicatifs de l'histoire des religions. Cette confrontation serait ainsi en mesure de susciter de nouvelles catégories ou paradigmes applicables à l'étude scientifique des religions. Holdrege est bien consciente que la comparaison doit être soigneusement construite. Elle légitime son approche en soulignant un cadre conceptuel rendant, selon elle, la comparaison pertinente. Dans sa perspective, ses deux points de comparaison sont *comparables*, car ils partagent un certain nombre de caractéristiques communes:

Although I am of course aware of the significant differences that distinguish «Hinduisms» and «Judaisms», I am equally struck by certain fundamental affinities shared by brahmanical «Hinduism» and rabbinic «Judaism» in particular: [...] as religions of orthodoxy characterized by hereditary priesthods and sacrificial traditions, comprehensive legal systems delineated in the Dharmaśāstras and halakhic texts, elaborate regulations concerning purity and impurity, and dietary laws.⁸

⁶ Notamment, l'ouvrage collectif *Between Jerusalem and Benares*, regroupant des contributions comparatives d'éminents spécialistes du judaïsme et de l'Inde, une revue académique, le *Journal of Indo-Judaic Studies*, ainsi qu'un groupe de recherche consacré aux Comparative Studies in Hinduisms and Judaisms se réunissant annuellement à l'occasion des rencontres de l'American Academy of Religion.

⁷ B. Holdrege, *Veda and Torah*, p. ix.

⁸ *Ibid.*

Il y a donc un cadre commun (l'orthopraxie, la prêtrise, le système légal etc.) sur lequel repose l'étude comparative — en l'occurrence, chez Holdrege, l'étude différenciée de la notion d'Écriture dans chacun des contextes (Veda, Torah). Ainsi conçue, et un peu dans le sens de Detienne⁹, la comparaison peut permettre un éclairage réciproque de chacun des contextes et un décentrement (relatif) du chercheur. Bien évidemment, le chercheur ne peut se passer d'un vocabulaire académique au moyen duquel il construit son travail et expose les résultats de sa recherche. Les termes «orthopraxy», «sacrificial traditions» ou encore «comprehensive legal systems» employés par Holdrege font partie d'un vocabulaire «savant», «étiqué», qui émane d'un milieu particulier. Dans notre perspective, le décentrement que favorise l'activité comparative ne vise pas à établir une improbable neutralité du discours, mais peut déboucher, en vue de la construction du sujet, sur une prise de conscience et une interrogation critique des concepts opératoires¹⁰.

2. Construire la comparaison

Comme nous l'avons indiqué plus haut, et ainsi que le préconise Smith, on peut considérer deux familles de comparaison: la comparaison «généalogique» et celle «analogique». À ces deux types de comparaison, il est à mon avis possible d'associer deux étapes dans une recherche d'histoire comparée des religions. Ces deux manières de pratiquer la comparaison me paraissent en effet pouvoir s'impliquer successivement et mutuellement.

Afin d'étudier un texte particulier, il est utile d'en faire la lecture en le comparant à d'autres textes du même contexte discursif traitant d'une question similaire. Ce travail «interdiscursif»¹¹ mené au sein

⁹ M. Detienne, *Comparer l'incomparable*, p. 41-59. En particulier «Il ne semble pas trop présomptueux de dire qu'en construisant des comparables, plus ou moins bons, à plusieurs, entre historiens et anthropologues, on apprend à se mettre à distance de son soi le plus animal, à porter un regard critique sur sa propre tradition, à voir, ou entrevoir, que c'est, vraisemblablement, un choix parmi d'autres.» (p. 59, nous soulignons).

¹⁰ Nous partageons l'avis de Claude Calame selon qui «[...] à l'instar de toute science humaine et sociale, l'étude des religions [...] ne peut être que décentrée et comparative. Mais dans la perspective critique qui est celle des sciences humaines au tournant de ce siècle nouveau, il convient de porter un regard réflexif sur ce nécessaire décentrement du point de vue adopté, tout en mettant en question les concepts opératoires par ailleurs indispensables à toute démarche comparative.» Ici même, p. 210.

¹¹ Nous entendons ce terme dans le sens décrit par P. Charaudeau et D.

d'un contexte culturel permet ainsi de prendre conscience de différents avis exprimés quant à une question. Ainsi conçue, la comparaison est plutôt du type «généalogique», de manière à tracer les réseaux de transmission d'une idée ou d'une question au cours de l'histoire de la composition des textes, et pour expliquer les divergences d'avis sur un point particulier en faisant recours à des arguments d'ordre historique.

Les résultats de la comparaison effectuée entre différents textes d'une tradition peuvent ensuite être réinvestis dans une deuxième phase de la recherche, «interculturelle»¹². Il serait bien sûr naïf de chercher à pratiquer une comparaison «générale» portant sur des ensembles aussi élaborés et complexes que, par exemple, «le judaïsme» et «l'hindouisme»: il convient donc de prendre en compte la diversité de chaque tradition, rapportée au travers d'un corpus limité de textes, ce qui est précisément effectué dans le travail «interdiscursif». La confrontation des résultats d'un contexte particulier peut alors susciter une interrogation originale sur l'autre contexte. Ce questionnement croisé peut s'élaborer au fil de l'étude comparative, ou intervenir en fin de travail, permettant dans ce cas de réexaminer les données de chacun des contextes. En dernier lieu, et comme le suggère l'un des objectifs déclarés des *indo-judaic studies*, certains concepts explicatifs et paradigmes de l'histoire des religions pourraient se voir révisés dans le sens de la déchristianisation de la discipline.

Dans ces deux entreprises comparatives successives, le problème principal réside dans la délimitation des sujets à comparer (comment constituer un corpus, quels textes y inclure ou en exclure, que peut-on comparer?). Comme le rappelle J. Z. Smith, il faut nécessairement faire recours à un troisième terme, permettant d'interpréter la similarité ou la différence constatées au travers de la comparaison¹³. Ce

Maingueneau, *Dictionnaire d'analyse du discours*, p. 324-26.

¹² Qui peut d'ailleurs faire l'objet d'un laboratoire de recherche comparative où plusieurs chercheurs collaboreraient. M. Detienne, *Comparer l'incomparable*, en appelle à cette sorte de collaboration (en particulier entre anthropologues et historiens), p. 41-59.

¹³ J. Z. Smith, *Drudgery Divine*, p. 51: «The statement of a comparison is never dyadic, but always triadic; there is always an implicit “more than”, and there is always a “with respect to”. In the case of an academic comparison, the “with respect to” is most frequently *the scholar's interest, be this expressed in a question, a theory or a model* — recalling, in the case of the latter, that a model is useful precisely when it is different from that to which it is being applied.» Nous soulignons.

troisième terme est souvent d'ordre théorique: il est une construction du chercheur évaluée (infirmée ou confirmée, s'il s'agit d'une hypothèse) au travers de chacun des contextes. Il peut ainsi s'agir d'une question adressée à deux contextes à l'aune de laquelle sont étudiés les textes.

Commençons donc par poser un exemple de «troisième terme» sous la forme d'une problématique. La question nous occupant ici est celle d'un lien entre le sacrifice et l'hospitalité. Disons-le d'emblée, l'idée même d'une association entre l'hospitalité et le sacrifice nous paraît, de prime abord, étrange. Le sacrifice et l'hospitalité désignent en effet deux sortes de pratiques qui semblent à première vue bien différentes, à la fois dans leur déroulement et dans leur visée. Nous chercherons donc à comprendre pourquoi les correspondants indigènes des termes désignant le sacrifice et l'hospitalité pourraient être susceptibles de partager un lien. Nous nous demanderons en quoi consiste cette relation et comment elle peut s'expliquer. D'un point de vue conceptuel, deux types de rapports peuvent associer l'hospitalité au sacrifice: 1) la pratique même du sacrifice et de l'hospitalité comportent des éléments très proches (lien «formel»); 2) les conséquences de la pratique de l'hospitalité et de celle d'un sacrifice sont comparables, voire similaires (lien «fonctionnel»). Je propose aussi une hypothèse de travail, consistant à dire que le contact à l'étranger — un dieu, un étranger — pourrait éventuellement expliquer un rapprochement entre la pratique de l'hospitalité et celle du sacrifice. Il ne s'agit bien sûr pas de confirmer à tout prix cette hypothèse. La confrontation avec les textes permettra de la mettre à l'épreuve.

À ce niveau général, nous nous devons de définir les termes centraux de la recherche, afin de rendre possible la délimitation du sujet au sein de chaque contexte. Nous entendons donc par hospitalité, «l'accueil temporaire d'un étranger chez soi»¹⁴ et par sacrifice, «un acte rituel qui, par la consécration d'un objet ou d'un être, a des conséquences pour la personne l'exécutant (ou la communauté dont celle-ci fait partie)»¹⁵. Nous sommes bien conscients des problèmes pesant

¹⁴ Les deux termes d'«étranger» et de «chez soi» peuvent, selon les contextes, prendre des significations variées: étranger politique, par la religion, par la «classe sociale» etc., et le «chez soi» compris comme la maison, le village, le pays, la religion etc.

¹⁵ Je m'inspire ici de la définition classique d'Hubert et Mauss, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», p. 15, dont je modifie quelques éléments me paraissant trop élaborés pour une définition de travail. Il me semble préférable de ne pas introduire, à ce stade préliminaire, l'élément de la victime. La dimension

sur le terme même de sacrifice — la référence chrétienne auquel il a souvent implicitement ou explicitement renvoyé, notamment, ou la prétention universelle dont il a fréquemment été chargé¹⁶ — mais le prenons ici comme une simple définition de travail et dans une perspective constructiviste.

Nos deux propositions de définitions sont volontairement relativement larges. Elles doivent permettre la désignation de phénomènes au sein de l'un et l'autre des contextes culturels. Cela semble bien être le cas, puisque dans les deux traditions étudiées, les notions d'hospitalité et de sacrifice sont thématiques: en hébreu, *ha-knassat* (*ha-*) *ʾōrḥim* pour l'hospitalité (lit. l'accueil des hôtes)¹⁷ et *ʾōlā tāmīd*, ou simplement *tāmīd*, pour dire l'oblation sacrificielle perpétuelle, effectuée deux fois par jour au Temple. En sanscrit, le terme principal pour désigner l'hôte est *atithi*, sur la base duquel se forment des noms comme *ātithya* et *atithikriyā*, «l'hospitalité». Le terme *yajña* est le terme principal pour signifier la notion de sacrifice et sert de base à plusieurs dérivés désignant des types particuliers de sacrifices.

Enfin, les deux séries de textes auxquels nous nous référons, le *Talmud de Babylone (TB)* et les *Lois de Manu*, sont comparables dans leur genre, puisque il s'agit dans les deux cas de textes à visée prescriptive, œuvres d'élites religieuses (rabbis et brahmanes)¹⁸.

3. Comparer dans le cadre de textes du judaïsme rabbinique

Jacob Neusner a montré l'intérêt et les problèmes de la comparaison dans le cadre de l'étude de textes traditionnels du judaïsme¹⁹. Il critique en particulier une certaine conception du *Comparative*

collective me paraît au contraire importante, de sorte à prêter attention aux conséquences collectives potentielles du sacrifice tel que décrit par nos textes.

¹⁶ M. Detienne, «Pratiques culinaires et esprit de sacrifice», p. 34-35, critique en ce sens la démarche de René Girard.

¹⁷ Le terme n'apparaît pas en hébreu biblique, mais est fréquemment employé en hébreu rabbinique.

¹⁸ Pour une comparaison du caractère législatif de ces deux séries de textes, voir B. S. Jackson, «From *Dharma* to Law». Il est évidemment difficile de savoir dans quelle mesure les règles exposées dans ces textes se sont historiquement appliquées. Notre étude porte sur les pratiques prescrites et non sur les pratiques réellement agies.

¹⁹ J. Neusner, «Toward a Theory of Comparison», en particulier p. 274: «Not knowing the *context* of likeness or difference, we also do not know the *meaning* of likeness or difference. That is why the definition of the context in which discrete data make their appearance demands attention first of all.» L'auteur souligne.

Midrash qui se permet de comparer n'importe quel texte avec n'importe quel autre, pour autant que les deux textes commentent un même verset biblique. Pour Neusner, la comparaison doit s'effectuer à l'intérieur d'un cadre historique ou théorique incluant les textes comparés, et problématisant leur relation. Cela ne veut pas dire que le contexte des textes comparés doit être le même, mais que celui-ci doit être connu et problématisé.

Nous partageons l'avis de Neusner: le simple fait qu'un même verset soit commenté ne suffit pas à rendre la comparaison intéressante. Par ailleurs, la juxtaposition de commentaires issus de corpus différents pose la question du genre discursif: peut-on comparer un commentaire d'un verset biblique fait sur le mode de la narration avec un autre commentaire issu d'un *responsum*? Dans l'affirmative, que veut-on montrer par la comparaison? Il convient donc de toujours replacer un texte étudié et comparé dans son contexte (discursif et historique).

Pour ce qui nous concerne, nous souhaitons lire nos textes, qui font presque tous partie du corpus talmudique²⁰, à partir de la question suivante: dans quelle mesure l'hospitalité est-elle liée au sacrifice pratiqué au Temple, et quel impact sur l'hospitalité a eu la destruction de celui-ci? Pour tenter une réponse, il nous faut commencer par préciser très brièvement les notions d'hospitalité et de sacrifice dans le contexte juif rabbinique.

3.1. L'hospitalité

Bien évidemment, la littérature rabbinique présente plusieurs types d'hospitalité, se déclinant notamment en fonction de l'identité des protagonistes: sont-ils des rabbis, des juifs, des étrangers-résidents (*gēr tōšāb*), ou de parfaits étrangers (*gōy, nākrī...*)? L'hospitalité accordée à un rabbi ou à un étudiant de la Torah se trouve par exemple spécialement valorisée. Des textes de la littérature narrative présentent néanmoins une conception moins conditionnée de l'hospitalité, qui se prolonge dans la tradition hébraïque de la charité. D'une manière générale, la pratique de l'hospitalité est vivement encouragée et certaines caractéristiques se retrouvent dans presque tous les cas.

²⁰ Le Talmud (Mishna et Guemaras palestinienne et babylonienne) a été composé ou compilé entre les 2^{ème} (Mishna) et 6^{ème} s. (Guemaras) de notre ère. Nous consulterons les commentaires usuels, notamment celui de Rashi de Troyes (1040-1105). Nous nous référerons à deux courts textes rabbiniques mais non talmudiques tirés de *P'esīqtā d'e-R. Kahānā* et *'Ābōt d'e-Rabbī Nātān A.*

Le déroulement d'un repas d'hospitalité, et notamment quand un rabbi en invite d'autres, est très précisément décrit: après l'accueil de l'hôte, le repas commence par la fraction du pain et se ponctue obligatoirement par une bénédiction, la *birkat ha-māzōn*²¹. Les hôtes sont placés selon un ordre bien précis (en particulier quand il s'agit de la réception de rabbis) et sont priés de se laver les mains avant et après le repas²². L'hôte reçu et l'hôte qui reçoit doivent tous deux observer une série de règles garantissant le bon déroulement de l'hospitalité. La personne reçue doit par exemple se comporter avec modestie et faire preuve de reconnaissance envers son hôte à la fin du repas²³. L'hôte qui reçoit doit quant à lui se montrer prévenant, et escorter son invité après le repas²⁴. L'hospitalité bien pratiquée est créditée d'un grand mérite: elle entraîne des conséquences bénéfiques à la fois immédiates (ou mondaines) et différées²⁵.

3.2. *Le sacrifice*

Depuis les temps bibliques, le sacrifice est une institution centrale dont la pratique est réputée obligatoire. Le verset suivant du livre des Nombres est l'un de ceux fondant le commandement de la pratique du sacrifice:

Et le Seigneur s'adressa à Moïse et lui dit: «Et tu leur diras: “C'est l'oblation faite par le feu (*hā- 'iššæh*) que vous offrirez au Seigneur. Deux agneaux (*k^ebāšīm*) de la première année, sans interruption, jour après jour, pour l'oblation continue (*'ōlā tāmīd*)”»²⁶.

Le commandement biblique du sacrifice implique donc un service ininterrompu qui est historiquement attesté: c'est effectivement un sacrifice quotidien qui était accompli au Temple de Jérusalem (en particulier le sacrifice *tāmīd*, effectué deux fois par jour, matin et soir). Un texte de *P^esīqtā d^e-R. Kah^anā*²⁷ commente le verset de Nombres en indiquant l'une des principales fonctions du sacrifice:

²¹ Voir par exemple *TB B^erākōt* 46a.

²² Par exemple, *TB B^erākōt* 46b, qui indique un ordre de précedence pour la disposition des invités ainsi que pour le fait de se laver les mains.

²³ *TB B^erākōt* 58a.

²⁴ *TB Sōtā* 46b.

²⁵ Par exemple, *TB Bābā M^ešī ā* 86b. Pour une description plus détaillée de l'hospitalité hébraïque, voir Ph. Bornet, «Judaïsme: Entre normes religieuses et principes éthiques».

²⁶ Nombres 28, 3.

²⁷ Corpus de midrashim homilétiques probablement composé en Palestine avant le 7^{ème} s.

Selon l'École de Shammai, les *k^ebāšīm* [i.e. les agneaux sacrificiels] sont ainsi nommés car ils suppriment (*kōbšīm*²⁸) les péchés (*ʿawōnōtēhæm*) d'Israël. Selon l'École de Hillel, les *k^ebāšīm* sont ainsi nommés car ils nettoient (*kōbšīn*²⁹) les péchés d'Israël.³⁰

Les deux Écoles interprètent différemment le sens de *k^ebāšīm* dans le verset de Nombres mais en tirent une conclusion presque identique: le sacrifice supprime ou nettoie les péchés. Ce sont ainsi le respect de la *mīšwā* du sacrifice, et la perpétuation de sa fonction expiatoire qui deviennent hautement problématiques avec la destruction du Temple de Jérusalem, où étaient exclusivement³¹ pratiqués les sacrifices. On comprend donc que l'autorité rabbinique se soit activement employée à rechercher de possibles substituts³².

3.3. *Hospitalité et sacrifice*

À un niveau «formel», c'est la ressemblance entre la table d'un repas et l'autel qui semble d'abord associer la tenue d'un repas à un sacrifice. Le verset biblique d'Ezéchiel 41, 22 est souvent cité pour justifier ce lien, comme dans ce texte du traité 'Ābōt:

R. Šim'on³³ dit: si trois personnes ont mangé à une table et n'ont pas dit des paroles de la Torah (*w^elō' ʿāmrū ʿalāw dibrē tōrā*), cela est comme si elles avaient mangé des sacrifices [offerts] au mort, car [de ce genre de personnes] il est dit: «En effet, toutes les tables sont couvertes de vomissures et d'immondices; pas un coin n'y échappe.»³⁴ Mais, si les trois ont mangé à une table et ont dit des paroles de la Torah, [cela est] comme s'ils avaient mangé à la table de l'Omniprésent, béni soit-Il (*āklū miššulḥānō šæl māqōm bārūk hū*), comme il est dit: «et Il dit: voici la table qui est devant le Seigneur»^{35,36}

²⁸ *kābaś*, part. qal (avec *šin*).

²⁹ *kābas*, part. qal (avec *samek*).

³⁰ *Pešiqṭā d^e-R. Kahānā*, ed. Mandelbaum, 6.4.

³¹ À l'exception du Temple de Leontopolis en Égypte.

³² Sur la réflexion rabbinique relative aux moyens de suppléer le service au Temple, cf. E. E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, p. 434-35.

³³ R. Šim'on b. Yoḥai, tanna (maître ayant contribué à la composition de la *Mishna*) de la 3^{ème} génération (actif de 125 à 156 environ), disciple de R. 'Aqiva.

³⁴ Isaïe 28, 8. La seconde moitié du verset pourrait être traduite par: «sans l'Omniprésent» (*b^elī māqōm*). Cette traduction serait en accord avec le passage de 'Ābōt 3, 6 qui explique que la Š^ekīnā est présente quand on débat au sujet de la Torah. Le Gaon de Vilna glose ce passage avec une référence au verset suivant (Isaïe 28, 9) «À qui l'un doit-il enseigner le savoir etc.», indiquant que c'est la Torah qui manquait à ces tables.

Le rapport à l'hospitalité n'est pas très clair dans ce texte, car la question de l'étranger n'y est pas évoquée. Toutefois, on voit que, selon R. Šim'on b. Yoḥai en tout cas, la commensalité *pour elle-même* n'est pas considérée comme une vertu. Au contraire, et même si l'on peut percevoir dans ce texte une certaine exagération rhétorique, la commensalité non ponctuée de «paroles de la Torah» (à comprendre sans doute comme la bénédiction) pourrait s'apparenter à de l'idolâtrie («les sacrifices au mort»³⁷). C'est dire que le repas lui-même a clairement une valeur rituelle, positive dans le cas où l'on respecte l'injonction de consacrer la table par une bénédiction, négative dans le cas contraire. Le verset d'Ezéchiel 41, 22, où le terme «table» (*šulḥān*) réfère à l'autel vient ainsi légitimer l'idée que le repas lui-même est ritualisé au point de ressembler à un rite sacrificiel.

Cette analogie dans la forme, qui associe le repas (la table) au sacrifice (l'autel), ne s'arrête pas là: l'importance du pain au repas, ainsi que le fait de se laver les mains avant un repas sont peut-être d'autres signes évoquant l'ancienne pratique sacrificielle. La coutume des «pains de proposition»³⁸, présentés sur une table particulière dans le bâtiment du Temple (et changés toutes les semaines, le jour du Shabbat) explique peut-être en partie la portée rituelle du pain lors d'un repas³⁹, et l'obligation des prêtres de se laver les mains⁴⁰ pourrait être mise en rapport avec la prescription de cette pratique avant et après chaque repas⁴¹.

Cette association semble concerner tout aussi bien la fonction même des deux pratiques respectives. Il est par exemple théoriquement prescrit de réciter le Psaume 137, afin de se remémorer la disparition du Temple et des sacrifices qui y étaient pratiqués⁴², avant la formule (en quatre parties) de la prière de grâce récitée après les repas (la *birkat ha-māzōn*). De même, le commentaire de Bartenora sur notre traité 'Āḇōt fait justement remarquer que c'est la *birkat*

³⁵ Ezéchiel 41, 22.

³⁶ 'Āḇōt 3, 3. Le traité 'Āḇōt fait partie de la *Mishna*.

³⁷ Cf. Psaumes 106, 28, qui se réfère à Nombres 25, 3.

³⁸ Voir Lévitique 24, 5-9. De nombreux textes talmudiques se penchent sur les détails de cette coutume (par exemple *TB Yōmā* 17a-18b, ou *TB M'nāḥōt* 8a).

³⁹ Le pain implique par exemple la récitation de la bénédiction *ha-mōšī*. *Šulḥān 'Arūk*, 'Ōraḥ Ḥayīm, 168.

⁴⁰ Cf. Exode 30, 19-20.

⁴¹ Le fait de manger du pain implique l'obligation de se laver les mains. *Šulḥān 'Arūk*, 'Ōraḥ Ḥayīm, 158.

⁴² *TB Bāḇā Baṭrā* 60b.

ha-māzōn qui fait défaut à la table décrite dans la première partie du texte, et que celle-ci permet, tout comme le sacrifice, on l'a vu, l'expiation des fautes: «par ce moyen, leurs péchés sortent (*yōš ʾn ḥōḇātān*)»⁴³. L'une des fonctions du sacrifice peut donc être suppléée par le repas. D'autres substituts, plus directement liés à l'hospitalité, sont exprimés par les textes. Ainsi, une histoire des *ʾĀbōt d^e-Rabbī Nātān*⁴⁴ rapporte qu'

une fois, Rabban Yoḥanan b. Zakkai⁴⁵ sortit de Jérusalem et R. Yehošu`a [son disciple] le suivit, contemplant le temple en ruines. Malheur à nous, s'écria R. Yehošu`a, car il est en ruines; le lieu où les péchés d'Israël (*ʿwōnōtēhæm šæl yiśrā ʿel*) étaient expiés est laissé à l'abandon! Il [Rabban Yoḥanan] lui dit: Mon fils, ne sois pas affligé, nous avons une autre [expiation] qui lui est semblable. Laquelle? C'est la *g^emīlūt ḥ^asādīm*, car il est écrit «Car j'aime la générosité (*ḥæsæd*) et non les sacrifices (*zābah*) [...]» (Osée 6, 6).⁴⁶

Les œuvres bienveillantes (*g^emīlūt ḥ^asādīm*) sont ainsi réputées avoir les mêmes effets bénéfiques (à savoir, l'expiation des péchés d'Israël: *ʿwōnōtēhæm šæl yiśrā ʿel*) que le service au Temple (à savoir, le sacrifice). Il y a ici, en quelque sorte, un tournant «théologique», légitimé par le texte d'Osée: le rite sacrificiel est dévalué au profit des actes charitables. Ce dire, décrivant un moyen de suppléer la pratique du Temple, comporte d'autant plus d'autorité qu'il est mis dans la bouche de Rabban Yoḥanan b. Zakkai, qui a dirigé les débats du Sanhedrin dans la période faisant immédiatement suite à la destruction du second Temple.

Le terme *g^emīlūt ḥ^asādīm* évoque la charité pratiquée avec un engagement personnel, en principe sans apposer de condition sur l'identité de son récipiendaire, par contraste avec la *š^edāqā*⁴⁷ qui peut ne consister qu'en un don pécuniaire⁴⁸. L'hospitalité, dont la pratique

⁴³ *Ad loc.*, ʿOvadya Barṭenora est né en Italie (vers 1450) et mort à Jérusalem (avant 1516); il est réputé pour son commentaire de la *Mishna*.

⁴⁴ Commentaire du traité *ʾĀbōt*, probablement composé à l'époque tannaïtique (env. les deux premiers siècles de notre ère).

⁴⁵ Tanna de la première génération, élève de Hillel, actif à Yavne, entre 50 et 80.

⁴⁶ *ʾĀbōt-d^e-Rabbī Nātān* A, 4.

⁴⁷ Voir sur le rapport entre ces deux formes de charité (et la préférence donnée à la *g^emīlūt ḥ^asādīm*), *TB Sūkkāh* 49b.

⁴⁸ Voir Ph. Bornet, «Judaïsme: Entre normes religieuses et principes éthiques», p. 147.

implique l'engagement personnel, est précisément reconnue comme faisant partie de la *g^emīlūt ḥ^asādīm*⁴⁹, et c'est à ce titre qu'elle peut être considérée comme une *mīšwā*. Aussi l'hospitalité, en tant qu'elle relève de la charité, est-elle susceptible de remplacer efficacement le sacrifice. Faisant écho à ce passage des *ʿĀbōt-d^e-Rabbī Nātān*, un texte du traité talmudique *B^erākōt* mentionne cette fois plus clairement un lien entre l'hospitalité et le sacrifice:

«Qui passe perpétuellement (*tāmīd*) chez nous.»⁵⁰ Rabbi Yose fils de Rabbi Ḥanina dit au nom de Rabbi ʿEliʿezer ben Yaʿaqov: quiconque accueille (*ha-m^e ʿārēah*) un Sage (*talmīd ḥākām*) en sa maison et lui fait profiter de ses biens — l'Écriture le lui compte en sa faveur comme s'il avait présenté les sacrifices quotidiens (*t^emīdīn*).⁵¹

Le verset cité de II Rois se rapporte au récit biblique du prophète Elisée, accueilli par la femme Shunamite. Pour son hospitalité, cette dernière est récompensée par la naissance d'un fils. Ce récit est ainsi très similaire à celui de Genèse 18, qui voit pareillement Sarah donner naissance à Isaac en conséquence de l'hospitalité prodiguée par Abraham aux trois anges.

Le texte se base sur une méthode d'interprétation classique: une parenté terminologique⁵² renseigne sur ce à quoi équivaut l'hospitalité. À savoir, l'offrande perpétuelle au Temple, présentée matin et soir (*tāmīd*). C'est l'amora palestinien de la seconde génération, Yose b. Ḥanina, élève de Yoḥanan, qui rapporte la parole d'ʿEliʿezer b. Yaʿaqov, le tanna de la troisième génération⁵³. Ce tanna est connu pour son sens de la charité, par exemple dans l'histoire de l'accueil d'un homme aveugle à qui il donne un siège au-dessus du sien, rapportée à son sujet dans le *Talmud de Jérusalem (TJ)*⁵⁴. L'hospitalité est donc, pour ʿEliʿezer b. Yaʿaqov un substitut valable de la pratique sacrificielle au Temple. On remarquera cependant que cette efficace semble ici se limiter au cas où c'est un Sage (*talmīd ḥākām*) qui est accueilli.

Cette substitution, à la fois formelle et fonctionnelle est confirmée par ce texte du traité *Ḥ^agīgā*, qui fait usage du même verset d'Ezéchiel

⁴⁹ Voir Rashi sur *TB Šabbat* 127b.

⁵⁰ II Rois 4, 9.

⁵¹ *TB B^erākōt* 10b. Voir aussi *TB B^erākōt* 63b.

⁵² *t^emīdīn* est le pluriel substantivé («les sacrifices quotidiens») de *tāmīd* («perpétuel, constant»).

⁵³ actif dans la deuxième moitié du 2^{ème} s., disciple de R. ʿAqiva.

⁵⁴ *TJ Pēʿā* 8:9, 21b.

que nous avons déjà lu, et auquel la *Masoret ha-Shas* associe un autre texte que nous allons comparer:

Mais cela est différent pour la Table (*šulḥān*), [27a] que l'Écriture rapporte [être] en bois, ainsi qu'il est écrit: «l'autel haut de trois bras et long de deux bras, [était] en bois et ses coins aussi; sa longueur et ses parois [étaient] en bois, et Il dit: voici la table qui est devant le Seigneur.»⁵⁵ Ce [verset] commence avec un autel et finit avec une table (*pātaḥ bammizbēaḥ w^esīyēm baššulḥān*). Rabbi Yoḥanan et Reš Laqīš disent les deux: aussi longtemps que le Temple existait, l'autel permettait l'expiation pour une personne (*m^ekappēr `al `ādām*); à présent, c'est la table d'une personne (*šulḥānō šæl `ādām*) qui permet l'expiation pour lui (*m^ekappēr `ālāw*).⁵⁶

Le contexte est ici celui d'une discussion sur la nature des ustensiles du Temple. La question se posant inévitablement à la lecture de ce texte est le sens qu'il convient d'attribuer à la table (*šulḥān*). Le contexte n'implique pas que le terme de table soit immédiatement compris comme «repas d'hospitalité». Cependant, Rashi précise à propos de ce texte que l'expiation est rendue possible «par l'hospitalité (*b^ehaknassaṭ `or^eḥīn*)»⁵⁷. Les Tosafot expliquent, dans le sillage de Rashi⁵⁸: «Car grand est le pouvoir de la bouchée de pain (*d^egādōl kōaḥ hall^egīmā*), comme cela est dans le récit du chapitre *ḥālāq*⁵⁹». Nous reviendrons tout à l'heure sur ce commentaire et sur la notion de *l^egīmā*. Il ne faut toutefois pas limiter l'interprétation de ce texte à l'hospitalité: le Maharsha⁶⁰ explique, contrairement à Rashi, qu'il s'agit de l'ascèse alimentaire, faite en mémoire de la destruction du Temple; et d'autres interprètent la table dans le sens de l'étude de la Torah, en se basant sur le texte du traité *ʿĀbōṭ* (3, 3) que nous avons vu plus haut: en ce sens, c'est l'étude qui supplée l'expiation autrefois prise en charge par le sacrifice au Temple⁶¹. Un texte parallèle donne une version quelque peu différente:

⁵⁵ Ezéchiel 41, 22.

⁵⁶ *TB Ḥ^agīgā* 26b-27a.

⁵⁷ Rashi, *ad loc.*

⁵⁸ Tosafot, *ad loc.*

⁵⁹ Le chapitre *ḥālāq* inclut le texte de *TB Sanhædrīn* 103b que nous évoquons plus loin.

⁶⁰ Maharsha est l'acronyme de Samuel Eliezer Ben Judah ha-Levi Edels (1555-1631), auteur d'un important commentaire du *Talmud* (*Hīddūšē H^alākōṭ*). Nous rapportons son avis à partir de la section *ʿĪyūnīm* de l'édition Vilna du *Talmud*.

⁶¹ Cf. le commentaire de Bartenora sur *ʿĀbōṭ* 3, 3 mentionné plus haut. Voir aussi *TB M^enāḥōṭ* 110a; *TB Ta^aniṭ* 27b: l'étude des sacrifices remplace leur pratique. Le jour de Kippour (*Mishna Š^ebū`ōṭ* 1, 6), et le fait même de l'Exil

Rab Yehudah dit encore: il y a trois choses dont l'accomplissement prolonge les jours et les années d'un homme: l'accomplissement de la prière, l'accomplissement d'un repas (*w^ehamma ^arīk `al šulhānō*), et l'atténuation d'un secret. [...] [55a] [...] «l'accomplissement d'un repas», car il se peut qu'un homme pauvre vienne et il lui donnera quelque chose, ainsi qu'il est écrit: «l'autel haut de trois bras [était] en bois.» Et il est écrit: «Il [i.e. le Seigneur] dit, voici la table qui est devant le Seigneur». Ce [verset] commence avec un autel et finit avec une table. R. Yoḥanan et R. 'El'azar expliquent tous deux: aussi longtemps que le Temple existait, l'autel permettait l'expiation pour Israël (*m^ekappēr `al yiśrā `el*); à présent, c'est la table d'une personne (*šulhānō šael `ādām*) qui permet l'expiation pour lui.⁶²

On remarquera trois différences par rapport à notre texte précédent: le contexte n'est pas le même, et il semble ici évident qu'il s'agit bien d'hospitalité et de charité («car il se peut qu'un homme pauvre vienne et il lui donnera quelque chose, ainsi qu'il est écrit...»). La table est donc comprise comme la table du repas à laquelle on convie un hôte. On notera d'autre part que dans la règle générale: «aussi longtemps que le Temple existait...», le mot Israël est employé. Ce terme peut désigner soit l'Israélite, soit collectivement, le peuple d'Israël. Dans ce dernier cas, l'opposition entre *yiśrā `el* et *'ādām* pourrait suggérer le passage du registre collectif (le Temple) au registre individuel (l'hospitalité domestique). Peut-être cette nuance évoque-t-elle aussi les sacrifices effectués par les non-juifs au Temple de Jérusalem et précise-t-elle que la table équivaut, dans sa fonction expiatoire, au sacrifice fait par un Israélite⁶³. Enfin, le propos n'est plus attribué à Yoḥanan et Reš Laqiš mais à Yoḥanan et 'El'azar. Les trois sont des amoras de la seconde génération (actifs de 250 à 290 environ). Rabbi 'El'azar succéda en fait à Reš Laqiš à la tête de la communauté de

(*TB Sanhædrīn* 37b) sont d'autres moyens palliatifs à la pratique sacrificielle du Temple.

⁶² *TB B^rrākōt* 54b-55a. Une autre version du texte se trouve encore en *TB M^enāḥōt* 97a.

⁶³ Se légitimant par Lévitique 22, 25 et I Rois 8, 41-43, le sacrifice des non-juifs au Temple de Jérusalem est autorisé, et est historiquement attesté durant la période du second Temple. La règle formulée par les rabbis est que ce qui est sincèrement offert est accepté (*Mishna Š^eqālīm* 1, 5). L'intention de ce genre de sacrifices n'est pas tellement l'expiation, qui n'est en principe requise que de la part des juifs, mais plutôt la recherche d'un avantage ou de faveurs pour soi-même ou un autre. Cf. Flavius Josèphe, *La guerre des Juifs* 2.197 qui rapporte un exemple de sacrifices faits à César.

Tibériade. La différence vise donc la chaîne de transmission du propos (mais non son inscription historique et géographique).

Ce texte fait l'objet de commentaires de Rashi et des Tosafot qui montrent que la table est clairement comprise comme la table d'un repas présenté à des hôtes. Rashi commente: «Car il donne du pain aux hôtes (*d^enōtēn p^erūsā l^e 'ōr^eḥīm*)»⁶⁴. Les Tosafot ajoutent, en se référant au passage talmudique de Sanhædrīn 103b: «car une bouchée de pain est grande (*digḏōlā l^egīmā*)»⁶⁵. Le récit auquel se rapportent les Tosafot, en commentaire de nos deux textes talmudiques, est précisément un passage montrant les conséquences de l'inhospitalité: la mise à l'écart des Ammonites et des Moabites n'ayant pas offert l'hospitalité (la bouchée de pain, *l^egīmā*), aux Hébreux lors de leur sortie d'Égypte⁶⁶. Aussi l'hospitalité est-elle une valeur centrale, indéniablement intégrée à la tradition «religieuse», et dont la négligence peut entraîner, tout comme la négligence du sacrifice, de fâcheuses conséquences.

Récapitulons quelques éléments résultant de notre lecture des textes: l'hospitalité est bien conçue comme un substitut possible (parmi d'autres, comme l'étude ou le jeûne) à la pratique sacrificielle du Temple. À un niveau formel, plusieurs caractéristiques du sacrifice semblent se retrouver dans le repas, comme la table (rappelant l'autel), l'importance du pain, ou le fait de se laver les mains avant le repas. Mais la substitution est avant tout fonctionnelle: tout comme le sacrifice, l'hospitalité est en mesure d'expié les fautes. On peut observer deux sortes d'hospitalités, également «efficaces»: celle qui ressortit à la charité, et dont il est question dans presque tous nos passages talmudiques, et celle qui vise plus particulièrement l'accueil d'un rabbi, qui apparaît dans le texte de *TB B^erākōt* 10b.

Chronologiquement, on peut constater qu'à la destruction du Temple, les substituts du sacrifice (la pratique d'actes charitables, l'hospitalité, l'étude de la Torah, le jeûne etc.) se sont trouvés revalorisés. L'accent s'est ainsi déplacé de la sphère collective (le Temple) à la sphère privée (l'espace domestique).

4. Comparer dans le cadre des textes brahmaniques

Penchons-nous à présent sur des textes provenant d'un tout autre contexte: le brahmanisme ancien. La question de l'hospitalité et celle

⁶⁴ Rashi, *ad loc.*

⁶⁵ Tosafot, *ad loc.*

⁶⁶ Deutéronome 23, 4-5.

du sacrifice se posent, comme on le verra, très différemment. Le troisième chapitre des *Lois de Manu* (*Mānava-dharmaśāstra*, ci-dessous *MDh*) comporte un long passage qui fait presque office d'un traité d'hospitalité. Nous allons, dans le cadre de cet article, nous limiter à ce passage de *MDh*, tout en le comparant à d'autres textes brahmaniques dont le sens est proche, et en consultant le commentaire de Medhātithi, l'un des plus anciens, remontant probablement au 9^{ème} s. de notre ère. Bien qu'il soit ardu de statuer sur la place historique exacte de *MDh* dans le corpus brahmanique, de nombreux passages de ce texte font écho à d'autres textes des *grhyasūtra* et des *dharmasūtra*⁶⁷. Il faut tout d'abord, comme nous l'avons fait dans le cas du judaïsme rabbinique, brièvement préciser les termes.

4.1. L'hospitalité

L'hospitalité fait l'objet de très nombreuses prescriptions dans la littérature brahmanique. Les éléments de l'hospitalité présentés dans le texte suivant de *MDh* sont des sortes de «lieux communs» périodiquement réaffirmés (mais avec des variantes) dans les textes brahmaniques.

99 Mais à un hôte qui se présente (*saṃprāptāya atithaye*), que [le maître de maison], avec les formes prescrites, lui offre un siège, de l'eau / et de la nourriture après l'avoir traité avec respect (*satkṛtya*), de son mieux.

100 Un brahmane qui reste sans être honoré (*anarcitaḥ*) [dans une maison] emporte [avec lui] toutes les bonnes actions (*sarvam sukṛtam*) / de même un homme qui ne vit qu'en glanant le maïs ou offre des oblations aux cinq feux (*pañcāgnīn*).

101 De l'herbe, de la place [pour se reposer], de l'eau [pour se laver les pieds], et quatrièmement, une conversation amicale (*trṇāni bhūmir udakaṃ vāk caturthī ca*) / ces choses ne manquent jamais dans la maison des gens de bien (*satām*).⁶⁸

Le commentaire de Medhātithi sur ce passage explique que la pratique de l'hospitalité décrite ici avec ses éléments minimaux (de l'herbe, de

⁶⁷ *MDh* paraît postérieur à presque tous les traités de *dharmasūtra* et la fourchette de dates donnée par Kane est de -200 à 200. Voir P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, I.1, p. 344 et son hypothèse sur la filiation du texte. P. Olivelle, *Manu's Code of Law*, p. 25, propose la fourchette de 100 à 200. Sur les caractéristiques respectives des *dharmasūtra* et *dharmaśāstra*, voir P. V. Kane, *History of the Dharmaśāstra*, I.1, p. 21.

⁶⁸ *MDh* 3.99-101. L'édition *Manusmṛti with the 'Manubhāṣya' of Medhātithi*, trad. G. Jha, vol. 1, rejette les śloka 3.57-3.66 et numérote en conséquence les śloka suivants avec un décalage de 10 (*MDh* 3.99 = 3.89 de l'édition de Jha).

la terre où l'on peut se reposer, de l'eau, et une conversation amicale) est obligatoire, même pour le plus démuné⁶⁹. Il ajoute que même si le maître de maison pratique les rituels prescrits (notamment les oblations aux cinq feux⁷⁰), le non-respect de l'hospitalité réduit à néant son mérite. Selon le śloka 100, l'hôte reçu possède indéniablement un pouvoir sur celui qui le reçoit: le maître de maison peut gagner *ou perdre* du mérite par la pratique de l'hospitalité⁷¹. Cela est bien évidemment à l'avantage des brahmanes se déplaçant qui, par l'autorité des textes, ne peuvent pas se voir refuser un accueil si lourd de conséquences⁷².

On remarquera un glissement entre le śloka 99 et le 100: il est tout d'abord fait mention d'un hôte, *atithi*, puis ce dernier est désigné comme étant un brahmane (*brāhmaṇaḥ*). Il semble évident que l'hôte dont il s'agit ici est un brahmane. Cela apparaît de manière plus explicite dans d'autres passages de *MDh*. Par exemple:

110 Mais un *kṣatriya* [qui vient] dans la maison d'un brahmane n'est pas appelé un hôte (*na ... atithiḥ ... ucyate*). / Ni un *vaiśya*, ni un *śūdra*, ni un ami, ni un parent, ni même un ancien.⁷³

La définition même de l'hôte accueilli, pour certains textes comme celui-ci, semble ainsi se réduire au cas où l'hôte reçu est un brahmane. En conséquence, un maître de maison ne serait pas tenu par les lois de l'hospitalité d'accueillir chez lui un *kṣatriya*. Mais un principe d'hospitalité semble devoir s'appliquer dans presque tous les cas⁷⁴ avec la seule restriction de la manière (l'ordre de priorité entre plusieurs genres de visiteurs):

⁶⁹ Medhātithi, *ad loc.*: «Même pour quelqu'un d'extrêmement pauvre (*atyantadaridrasya api*), la négligence des honneurs dus à un hôte n'est pas convenable (*atithi pūjā vyatikramaḥ na yuktaḥ*).»

⁷⁰ Selon Medhātithi, ces cinq feux consistent en *tretā* (3 feux sacrificiels), *grhya*, le feu domestique, et *sabhya*, le feu «communautaire».

⁷¹ Voir aussi *Viṣṇusmṛti* 67.33: «[Celui qui arrive comme] un hôte et est obligé de s'en retourner à sa maison, déçu quant à la nourriture (*bhagnāśaḥ*), emporte de l'homme de la maison d'où il revient ses bonnes actions (*sukṛtam*), et reporte sur lui ses propres actions négatives (*duśkṛtam*).»

⁷² Cela est justifié explicitement en *Āpastamba Dharmasūtra* II.7.17. Toutefois les brahmanes sont sévèrement mis en garde contre un abus de leur pouvoir en *MDh* 3.109.

⁷³ *MDh* 3.110, le terme *gurur* peut désigner «un ancien» ou «le maître».

⁷⁴ Voir par exemple *MDh* 4.30: «Qu'il ne fasse pas honneur (*nārcayet*), ne serait-ce qu'avec la conversation (*vāñmātreṇa api*), aux imposteurs, à ceux qui poursuivent des buts vils, à ceux qui se comportent comme des chats [i.e. selon Medhātithi, ceux qui pratiquent les rites prescrits pour obtenir un avantage per-

111 Mais si un *kṣatriya* vient dans la maison [d'un brahmane] à la manière d'un hôte (*atithidharmaṇa*), / [le maître de maison] peut librement le nourrir, après que les brahmanes ont mangé.⁷⁵

Medhātithi explique le *atithidharmaṇa* par trois caractéristiques: le visiteur n'a plus de nourriture pour poursuivre son voyage, il est dans un village étranger (*paragrāmavāsaḥ*) et arrive à l'heure du repas. Moyennant ce principe général d'hospitalité, les prescriptions de *MDh* prévoient plusieurs cas impliquant différents types d'hospitalité en fonction de la caste de l'hôte⁷⁶. Il faut aussi noter que certaines conditions autres que la simple appartenance à une caste particulière déterminent la pratique de l'hospitalité:

103 On ne doit pas considérer comme «hôte» un brahmane (*vipraḥ*) qui habite dans le même village (*ekagrāmīṇaḥ*) ou un confrère (*sāṅgatikaḥ*) / [même s'il est venu] dans une maison où une femme et les feux [y] sont en même temps.⁷⁷

La notion d'hôte semble donc impliquer celle d'étrangeté. Un brahmane du même village, un confrère ou disciple⁷⁸ ne doit pas être considéré comme un hôte à part entière. Par ailleurs, l'hôte ne peut se prévaloir de son statut que dans une maison «convenable». C'est le cas d'une maison où sont présents la femme du maître de maison et les feux, ce qui implique, selon Medhātithi, la perpétuation de la pratique des sacrifices (la présence du maître de maison n'étant en conséquence pas absolument obligatoire). L'hospitalité comporte donc des conditions à la fois pour l'hôte reçu et le maître de maison, et se conforme à de nombreuses règles prescrites par les textes brahmaniques.

4.2. Le sacrifice

Limitons-nous à rappeler ici quelques caractéristiques «basiques» du sacrifice védique. Le nombre de travaux ayant paru sur le sujet

sonnel], aux hypocrites, aux logiciens et à ceux qui se comportent en hérons [i.e., selon Medhātithi, une autre sorte d'hypocrites].» Dans son commentaire de ce passage, Medhātithi semble tenir à préserver, malgré tout, un principe d'hospitalité: il explique que faire honneur ne revient pas à donner l'hospitalité et que l'on peut prodiguer l'hospitalité sans honorer spécialement les hôtes.

⁷⁵ *MDh* 3.111.

⁷⁶ Cf. F. Wilhelm, «Hospitality in the caste system».

⁷⁷ *MDh* 3.103.

⁷⁸ Medhātithi comprend *sāṅgatikaḥ* comme un disciple du brahmane. P. Olivelle, *Manu's Code of Law*, p.113, traduit par «qui vient dans le cadre d'une "visite sociale"».

est tel qu'il est impossible d'en donner ici même un aperçu⁷⁹: notre intention est simplement de préciser le terme⁸⁰.

Le sacrifice est un phénomène quasi omniprésent dans les textes védiques et brahmaniques, et peut être subdivisé en deux grandes catégories: les rituels sacrificiels «solennels» (*śrauta*) et les rituels «domestiques» (*grhya*, qui n'impliquent pas la présence de prêtres, mais qui sont effectués par le maître de maison, *grhastha*). Au sein de chacune de ces deux catégories existent de très nombreux rites différents, d'une complexité souvent extrême. Presque tous impliquent l'oblation (*havis*) d'une denrée (comme le soma), consommée par le feu. Les rituels «solennels» sont réalisés par des brahmanes engagés par un *yajamāna* (celui qui ordonne le sacrifice et qui en récolte les fruits) qui leur verse un honoraire (*dakṣiṇā*). Les gestes rituels à effectuer sont très précisément codifiés (notamment dans les *śrautasūtras*).

La pratique du sacrifice, en plus du fait qu'elle est prescrite comme obligatoire par les textes normatifs, est réputée causer certains avantages, matériels ou non, pour celui qui en est l'agent. Le sacrifice pratiqué de manière correcte est ainsi considéré comme un acte hautement méritoire (l'un des sens de *karman* est précisément l'acte rituel).

4.3. Hospitalité et sacrifice

On peut commencer par noter que l'hospitalité revêt, en raison du nombre de prescriptions qui en règlent la pratique, un caractère éminemment rituel, souvent d'autant plus complexe que l'hôte reçu est prestigieux. La réception d'un roi ou d'un brahmane instruit implique par exemple le *madhuparka* et parfois le don d'une vache⁸¹.

Le caractère rituel de l'hospitalité et les différentes prescriptions qui en règlent la pratique selon le type d'hôtes s'expliquent peut-être en partie par un lien avec le sacrifice. Un parallèle entre le repas offert aux hommes et celui offert aux dieux remonte à l'époque védique, et concerne autant la forme que la fonction de ces pratiques. L'*Atharvaveda*⁸², par exemple, dresse une liste où des gestes

⁷⁹ Voir par exemple la bibliographie de S. Jamison, *Sacrificed Wife / Sacrificer's Wife*, p. 313-18.

⁸⁰ Ce bref aperçu se base en partie sur L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde classique*, t.1, p. 345-62.

⁸¹ Cf. *MDh* 3.119-120, *Āśvalāyana Grhyasūtra* 1, 24.2-7, et dans la littérature épique, *Mahābhārata* I.54.10 sqq. (la réception de Vyāsa par Janamejaya), *Mahābhārata* V.35.30, *Mahābhārata* V.87.19 etc. Voir S. Jamison, *Sacrificed Wife / Sacrificer's Wife*, p. 158 pour d'autres références.

⁸² *Atharvaveda* IX.6. Voir aussi *Āpastamba Dharmasūtra* 2.7.1-5.

du rituel *śrauta* sont mis en relation avec les gestes de l'hospitalité. Par exemple:

Quand il [le maître de maison] les [les hôtes] salue, il effectue la consécration (*dīkṣām*); quand il offre l'eau, il apporte les eaux [sacrificielles].⁸³

Le texte poursuit en décrivant plusieurs gestes caractéristiques de l'hospitalité, mis en correspondance avec des gestes du sacrifice solennel. Jamison soutient que le modèle même (la «structure») des rituels solennels est précisément la réception d'hôtes, le maître de maison jouant le rôle du prêtre et l'hôte celui du ou des dieux au(x)quel(s) on sacrifie:

The clear model for the structure of *śrauta* ritual is the hospitable reception of guests: the gods come to the ritual ground, are offered a meal and entertained, and sent off at the end well-fed.⁸⁴

Il me paraît toutefois difficile de décider de la précédence de l'hospitalité sur certains rites solennels, ou du contraire: on ne dispose à ma connaissance pas des sources historiques pouvant confirmer l'une ou l'autre de ces thèses. En tous les cas, des gestes de l'hospitalité et du sacrifice sont clairement associés. Il y a bien une similitude formelle entre la pratique de l'hospitalité et certains rituels solennels.

Mais pour certains textes, cette question ne se pose pas: il y a plus qu'une «similitude», car il n'y a pas réellement de différence «ontologique» entre le repas aux hommes et le repas aux dieux. En fait, l'hospitalité peut être considérée *comme un sacrifice domestique à part entière*:

69 Afin d'expié (*niṣkṛtyartham*) successivement [les offenses commises par l'utilisation d'endroits ou d'outils à des fins personnelles], les grands voyants / ont inventé pour les maîtres de maison la [pratique] quotidienne (*pratyaham*) de cinq grands sacrifices (*pañca māhayajñāḥ*).

70 Le sacrifice au Veda (*brahmayajñāḥ*) est l'enseignement (*adhyāpanam*); le sacrifice aux mânes (*pitryajñāḥ*) est le *tarpaṇa* [oblation d'eau et de nourriture], / le sacrifice offert aux dieux (*daiva[yajñāḥ]*) est le *homa*; l'offrande aux «esprits» (*bhūtayajñāḥ*)

⁸³ *Atharvaveda* IX.6, 4.

⁸⁴ S. Jamison, *Sacrificed Wife / Sacrificer's Wife*, p. 173. Voir aussi J. C. Heesterman, *The Broken World of Sacrifice*, p. 188-214, et P. Thieme, «Vorzarathustriches bei den Zarathustriern», p. 90: «Das vedische Opfer ist durch alle wesentlichen Einzelheiten seiner Form und seines Verlaufs definiert als ein stilisiertes Gastmahl».

est le *bali*, et le sacrifice aux hommes (*nṛyajñah*) est la réception hospitalière d'hôtes.⁸⁵

Si elle est seulement comparée à un rituel *śrauta*, l'hospitalité fait donc partie intégrante des cinq grands sacrifices domestiques (en l'occurrence *nṛ-yajña*, ou *manuṣya-yajña*); elle représente le sacrifice fait aux hommes⁸⁶ et peut manifestement comporter une fonction expiatoire: elle peut expier la violence inhérente à l'utilisation d'objets ou d'endroits domestiques⁸⁷. À ce titre, elle doit être pratiquée de manière régulière et si possible quotidienne (*pratyaham*).

On remarquera que l'enseignement et l'hospitalité sont assimilés à des sacrifices, bien que leur pratique s'en distingue, d'un point de vue formel. Cette observation fait l'objet d'un long commentaire de Medhātithi. Celui-ci indique de manière préliminaire que l'enseignement (*adhyāpanam*) inclut l'étude des Vedas. C'est alors l'assimilation de l'étude à un sacrifice qui est discutée par un contradicteur imaginé par Medhātithi. La critique s'adresse aussi à l'hospitalité:

«Mais comment l'étude védique peut-elle être un sacrifice? Il n'y a ni offrande aux dieux (*na ... devatāḥ iḥyante*), ni communication avec eux (*na api śrūyante*); les noms des dieux sont seulement prononcés, sans intention de les exprimer. [...]» — Cela est vrai: le terme «sacrifice» et le terme «grand» sont employés dans un sens figuré, et [indiquent] qu'il faut en louer [la pratique]. Pour la réception des hôtes aussi, le terme de sacrifice s'applique de manière figurée. [On peut toutefois on considérer que] l'hôte possède une qualité divine (*devatātvam*), même si les verbes utilisés dans le passage sont «il doit nourrir» (*bhojayet*), «il doit honorer» (*pūjayet*) et non «il doit sacrifier» (*yajeta*) aux hôtes.⁸⁸

L'assimilation de l'hospitalité à un sacrifice à part entière pose donc problème, car l'hospitalité n'implique pas certaines des pratiques caractéristiques du sacrifice. Comment comprendre, en conséquence, que l'on en fasse l'un des grands sacrifices? Le commentaire de Medhātithi explique: soit il faut prendre le terme de *yajña* dans un sens figuré, soit on considère la nature virtuellement divine des hôtes (*devatātvam*) qui transforme toute démonstration d'hospitalité en possible *théoxénie*⁸⁹. L'hôte reçu est alors traité comme un dieu, car,

⁸⁵ *MDh* 3.69-70.

⁸⁶ Voir N. Balbir, «L'hospitalité en Inde», p. 378, qui compare cette conception de l'hospitalité comme *manuṣya-yajña* à des pratiques du Sud de l'Inde.

⁸⁷ Voir Medhātithi sur *MDh* 3.68.

⁸⁸ Medhātithi sur *MDh* 3.70.

⁸⁹ La *théoxénie* désigne (par exemple chez Homère) la visite d'un dieu déguisé

à l'instar de ce qui narré dans de nombreux récits de la littérature épique⁹⁰, il pourrait bien l'être. Du coup, l'invitation au repas fonctionne comme l'offrande aux dieux, et l'une des objections du contradicteur de Medhātithi (qui visait avant tout le rapprochement entre l'étude et le sacrifice) serait ainsi levée. Ceci peut se confirmer à l'idée (non exprimée par Medhātithi) que les brahmanes sont parfois considérés comme les «dieux humains» et qu'en ce sens, *l'hospitalité à un brahmane* pourrait s'assimiler à un sacrifice au sens littéral⁹¹.

Le commentaire de Medhātithi se poursuit et explique aussi une différence fondamentale entre les quatre premiers sacrifices et le cinquième: les premiers dépendent de l'homme, du maître de maison, alors que la réception d'hôtes dépend des hôtes qui ne sont normalement pas *invités*⁹², et qui sont libres de choisir la maison où ils chercheront l'hospitalité.

Comme nous l'avons vu, il n'y a pas réellement de solution de continuité entre le repas offert aux hommes et le sacrifice aux dieux. C'est ce que laisse encore entendre le passage suivant, qui établit toutefois un *ordre de priorité*:

117 Après avoir honoré les dieux (*devān*), les voyants (*ṛṣīn*), les hommes (*manuṣyān*), les «ancêtres» (*pitṛn*) et les divinités domestiques (*gṛhyāḥ devatāḥ*), / alors seulement, que le maître de maison (*gṛhasthaḥ*) mange ce qu'il reste (*śeṣabhuḥ bhavet*).⁹³

Medhātithi explique que cette prescription récapitule les cinq grands sacrifices domestiques précédemment prescrits (3.70). Les quatre sortes d'honneur à faire aux dieux, aux «ancêtres», aux divinités domestiques et aux hommes correspondent donc aux quatre grands sacrifices que nous avons vus plus haut: *daiva-yajña*, *pitṛ-yajña*, *bhūta-yajña* et *nṛ-yajña*⁹⁴. Le partage de la nourriture semble ici central: l'important n'est pas tellement de savoir à qui l'on donne (à un ou des dieux, à

en étranger ou en mendiant.

⁹⁰ Par exemple *Mahābhārata* V.104, XIII.2, XIII.53, XIII.144, *Rāmāyaṇa* I.47-48 etc.

⁹¹ Voir J. C. Heesterman, *The Broken World of Sacrifice*, p. 35-40, «[The brahmins, as guests] are formally viewed as representatives or rather “human” doubles of various gods» (p. 35).

⁹² Voir Medhātithi sur *MDh* 3.99: «Celui qui a été invité (*nimantritaḥ*) n'est pas un hôte (*na atithiḥ bhavati*)».

⁹³ *MDh* 3.117.

⁹⁴ L'honneur à faire aux *ṛṣīs*, dans ce contexte, doit sans doute se comprendre comme le fait de contribuer à l'enseignement (et à l'étude) des Vedas en honorant ses enseignants (*brahmayajña*).

un hôte) que de partager la nourriture. On notera néanmoins que le partage n'implique pas la commensalité: le fait de manger des *restes* implique nécessairement que le maître de maison mange *après* ses hôtes. La transgression de cette prescription entraîne de fâcheuses conséquences:

118 Celui qui cuisine pour lui-même (*yaḥ pacati ātmakāraṇāt*) ne mange que du péché (*agham saḥ kevalam bhunkte*). / Car le repas des hommes de bien (*satām annam*) a été décrit comme [consistant en] le repas [fait à partir] des restes des sacrifices (*yajñāśiṣṭāśanam*).⁹⁵

Il y a une nécessité de partager ou de donner que Mauss relevait déjà à propos de ces textes précisément⁹⁶: le repas (*annam*, la nourriture) lui-même aurait d'abord été institué pour le sacrifice, et ne s'adresserait que *secondairement* aux hommes. Medhātithi relativise toutefois ce point de vue en expliquant que cela ne doit pas être pris trop à la lettre: il s'agit d'éviter qu'au sein d'une maisonnée l'on prépare des plats spéciaux, que l'on «cuisine», au sens fort du terme, en l'absence d'un hôte particulier. Le même problème est évoqué par ce passage de Baudhāyana Dharmasūtra⁹⁷ présentant une prosopopée de la nourriture:

18 Alors, sur ce sujet, ils citent aussi deux *śloka* chantés par la Nourriture: / «Celui qui, ne m'ayant pas donnée aux ancêtres, aux dieux, aux serviteurs, aux hôtes et aux amis, me mange, moi qui ai été cuisinée, dans sa folie (*mohāt*), / mange du poison (*viṣam atti*): je le mange (*admy aham*) et je suis sa mort. // Après avoir effectué le sacrifice quotidien (*hutāgnihotraḥ*), fait l'oblation à tous les dieux (*kṛtavaiśvadevaḥ*), honoré ses hôtes (*pūjyātithīn*) / et entretenu le reste de [ses] serviteurs, celui qui, satisfait (*tuṣṭaḥ*) et purifié (*śuciḥ*) me mange dans un esprit de générosité (*śraddadhad*): je suis son ambrosie (*tasyāmṛtaṃ syām*) et il jouit de moi». ⁹⁸

Ici comme en *MDh* 3.117-118, l'accent est porté sur le reste (*śeṣa*) — en particulier, le reste d'un sacrifice, comparé ici en tous points au

⁹⁵ *MDh* 3.118.

⁹⁶ Voir à ce sujet M. Mauss, «Essai sur le don», p. 245: «Il est de la nature de la nourriture d'être partagée; ne pas en faire part à autrui c'est "tuer son essence", c'est la détruire pour soi et pour les autres. Telle est l'interprétation, matérialiste et idéaliste à la fois, que le brahmanisme a donnée de la charité et de l'hospitalité.»

⁹⁷ Kane propose de dater le texte entre -500 et -200. Voir P. V. Kane, *History of the Dharmasāstra*, I.1, p. 51.

⁹⁸ *Baudhāyana Dharmasūtra* 2.5.18.

reste des hôtes et des autres membres de la maisonnée⁹⁹. Le maître de maison mangerait donc ce qu'il reste après que les autres ont mangé. Le reste, impliquant la préparation de la nourriture pour d'autres que soi-même, serait la seule nourriture vraiment comestible. Comme le fait remarquer Malamoud:

La nourriture du brahmane maître de maison se compose donc de deux parties, le *vighasa* et l'*amṛta*: le *vighasa*, c'est le reste du repas des hôtes; l'*amṛta* est le reste du repas des dieux; l'un et l'autre sont des *śeṣa*.¹⁰⁰

Cette prescription est sans doute un peu théorique (on peine en effet à imaginer le brahmane mangeant les restes laissés par ses serviteurs), mais fait bien ressortir l'idée du partage, commune au sacrifice et à l'hospitalité. Bien que le sacrifice et l'hospitalité soient ainsi sur un pied d'égalité, l'un ne revient tout de même pas à l'autre, comme en témoigne l'usage de deux termes différents, *amṛta* et *vighasa*¹⁰¹, pour désigner respectivement le reste des dieux et le reste des hôtes. Une telle conception du repas (en tant que reste du repas d'un autre) comporte, on l'imagine sans peine, des répercussions importantes sur la constitution même de la société. Avant de servir à sa propre subsistance, le sacrifice comme le repas fonctionnent ainsi comme de puissants opérateurs sociaux, servant à renforcer aussi bien les liens entre les hommes que ceux entre les hommes et les dieux.

Comme nous l'avons vu, l'hospitalité est comparable au sacrifice: elle est tantôt perçue métaphoriquement comme un sacrifice solennel

⁹⁹ Voir C. Malamoud, «Observations sur la notion de “reste” dans le brahmanisme», qui montre bien l'ambivalence de la notion de restes, p. 32: «Tant qu'ils ne sont pas insérés dans les processus hiérarchiques du sacrifice, les reliefs d'aliments sont l'objet de répulsion; quand ils apparaissent comme les restes d'un *yajña*, ils deviennent nourriture comestible par excellence et jouent un rôle essentiel dans la continuité du *dharma*.» Cette conception positive du reste d'un sacrifice se retrouve dans de nombreux textes brahmaniques, par exemple *Bhagavad Gītā* III, 13: «Les gens de bien qui se nourrissent des reliefs du sacrifice sont libres de toute souillure; mais ceux-là sont des pécheurs et se nourrissent de péché qui cuisent des aliments à leur usage.», cité par C. Malamoud, *Ibid.*, p. 23.

¹⁰⁰ C. Malamoud, *Ibid.*, p. 24. *MDh* 3.285 établit clairement cette équivalence des restes: «285 On doit vivre quotidiennement (*nityam*) de *vighasa*, et quotidiennement, on doit manger de l'*amṛta*. / *Vighasa* désigne ce qui est laissé par ceux que l'on doit nourrir (*bhuktaśeṣam*); et *amṛta* est le reste des sacrifices (*yajñaśeṣam*).»

¹⁰¹ Voir, sur la notion de *vighasa*, le travail de A. Wezler, *Die wahren «Speiseresteesser»* (*Skt. vighāśin*), p. 9-53.

(les gestes de l'hospitalité étant décrits comme similaires aux gestes du sacrifice solennel), et tantôt considérée comme un sacrifice domestique à part entière. Elle possède la même vertu expiatoire que d'autres formes de sacrifice domestique. L'association de l'hospitalité à un sacrifice domestique ne va toutefois pas sans poser quelques questions, ainsi qu'en témoigne Medhātithi, quand il se demande si l'hospitalité et l'étude sont réellement des sacrifices, au sens propre du terme. Il constate en effet que dans la pratique de l'hospitalité, certaines différences comme l'absence d'oblation ou de communication directe aux dieux, font entrave à l'identification de l'hospitalité à un sacrifice. L'efficacité fonctionnelle de l'hospitalité, cependant, n'est pas contestée. L'hospitalité et le sacrifice ont en commun la nécessité du partage. La nourriture serait originellement destinée aux dieux ou aux autres, et il conviendrait idéalement de ne consommer que les restes des dieux et des hôtes.

5. *Vers une comparaison interculturelle*

Nous n'avons évidemment vu qu'un très petit échantillon de textes sur notre sujet. Il nous est néanmoins possible, comme proposé en introduction, mais dans la limite des textes que nous avons lus, d'évaluer au moyen d'une comparaison «interculturelle» notre hypothèse de départ et de tirer quelques conclusions plus générales. Nous avons proposé que le lien entre l'hospitalité et le sacrifice pourrait s'expliquer en raison du rapport à l'étranger que les deux pratiques impliquent. Revenons brièvement, dans une perspective cette fois comparative, sur les deux termes de l'hospitalité et du sacrifice.

Dans les deux contextes examinés, l'hospitalité est donc comparable, voire analogue, formellement et fonctionnellement, au sacrifice. Certaines modalités de cette relation se retrouvent aussi de part et d'autre: le fait que le sacrifice tout comme l'hospitalité devraient se pratiquer régulièrement (les termes *tāmīd* «le sacrifice perpétuel», *pratyaham* «quotidien», qui qualifie la pratique des cinq grands sacrifices ou *nityam* «continuel», qualifiant la consommation de *vighasa* en témoignent bien), la comparaison avec l'étude rabbinique ou védique, ou la fonction expiatoire du sacrifice et de l'hospitalité. Si nos deux contextes partagent quelques points communs, il nous semble toutefois que c'est dans les différences que se situent les résultats les plus intéressants.

Il y a déjà une divergence significative dans la conception même du sacrifice. La nature des oblations, le déroulement d'un sacrifice, sa localisation (dans un Temple, ou auprès d'un maître de maison), la place

des acteurs et les intentions: tous ces éléments diffèrent grandement, et dans une bien plus grande mesure que ce qui apparaît dans le modèle universalisant d'Hubert et Mauss. Kathrin McClymond a montré que les causes et conséquences des pratiques sacrificielles prescrites au sein des deux contextes étaient comparables mais non similaires: le sacrifice au Temple vise plutôt l'expiation des fautes et répond à un commandement divin, alors que le sacrifice védique, s'il comporte aussi, à l'occasion, une fonction expiatoire, vise le plus souvent l'obtention d'un avantage particulier. McClymond montre cependant bien que certaines questions se retrouvent de part et d'autre (celle du non-respect, intentionnel ou non de la procédure sacrificielle, celle des pratiques prescrites «réparant» un écart à la règle etc.)¹⁰².

Il y a aussi une différence notable dans l'idée d'hospitalité. D'un point de vue général, on peut distinguer au moins deux types d'hospitalités: celle qui s'apparente à la charité, et celle qui consiste à accueillir un dignitaire religieux. Les textes talmudiques que nous avons lus présentaient des exemples des deux types d'hospitalité. Les exemples tirés de *MDh* évoquaient plutôt le deuxième type d'hospitalité: celle consistant en l'accueil d'un coreligionnaire, souvent brahmane. Cette différence dans la perception de l'hospitalité est liée, à mon sens, à la logique du partage développée dans le contexte brahmanique, et au sacrifice. Essayons d'expliquer.

Les textes brahmaniques se préoccupent en effet avant tout de la question de l'hôte indien, et le plus souvent brahmane, se déplaçant. Le partage de la nourriture avec un tel hôte est absolument impératif. Le visiteur occupe toutefois une place très spéciale, qui exclut en principe le partage de la table avec le maître de maison (celui-ci mangeant après). Le statut spécial de l'hôte étranger est corroboré par les nombreux textes narratifs indiens présentant des exemples de théoxénies où des brahmanes étrangers profitent, apparemment indûment et à outrance, de l'hospitalité de maîtres de maison, avant de révéler qu'ils sont en fait une personnification de *dharma*¹⁰³. Il y a ici une implication sociale dans la pratique de l'hospitalité: celle-ci contribue à rien moins que la constitution d'une société indienne. C'est ainsi que peut s'expliquer la valorisation de l'accueil d'un brahmane *étranger* (selon *MDh*, le statut particulier de l'*atithi* implique l'étrangeté¹⁰⁴).

¹⁰² K. McClymond, «Differing Intentions in Vedic and Jewish Sacrifice», p. 33-34.

¹⁰³ Par exemple, *Mahābhārata* XIII, 2.

¹⁰⁴ Voir *supra* p. 59, *MDh* 3.103.

Les liens sociaux sont en effet indéniablement renforcés par le voyage des membres de la communauté. En ce sens, il semble bien que le rapport à l'étranger soit lié de manière consubstantielle à la fonction sociale de l'hospitalité et du sacrifice. L'hospitalité justifie ainsi sa place au sein des sacrifices domestiques, dont le rôle, comme l'a notamment montré Jamison¹⁰⁵, est tout aussi bien de créer ou d'entretenir des relations avec les êtres auxquels on sacrifie. Cela explique aussi toute la série de conditions apposées sur l'hospitalité (comme sur le sacrifice): on ne peut pas se permettre d'accueillir indifféremment n'importe qui, car l'hospitalité comporte des conséquences pour la société en son entier.

On peut par conséquent répondre positivement à notre hypothèse de départ: c'est bien par l'entremise de la figure de l'étranger que peut s'expliquer le lien entre le sacrifice et l'hospitalité. Mais la notion d'étranger doit être nuancée: il ne s'agit pas d'accueillir ou de sacrifier à n'importe qui. L'identité de l'hôte détermine non seulement la qualité de l'hospitalité, mais aussi sa possibilité.

Dans le contexte rabbinique, nous l'avons vu, au moins deux conceptions de l'hospitalité coexistent: l'hospitalité s'apparentant à la charité, et l'hospitalité prodiguée à un coreligionnaire. Ces deux conceptions sont valablement (et également) reconnues par la tradition comme pouvant équivaloir au sacrifice. Considérée sous l'angle de la charité, l'hospitalité implique une attention moins accrue quant à l'identité du récipiendaire. Rabban Yoḥanan b. Zakkai exprimait bien que c'était la pratique de la *g^emīlūt ḥ^asādīm*, dont la portée n'est en principe pas limitée, qui équivalait au sacrifice. Dans ce cas précis, la substitution peut s'expliquer par une revalorisation, au sein du judaïsme rabbinique, des actes charitables au détriment de la pratique sacrificielle.

Comprise comme l'accueil d'un coreligionnaire (bien souvent un Rabbi, un *talmīd ḥākām*), et comme dans le contexte brahmanique, l'hospitalité favorise le voyage de dignitaires religieux ou d'étudiants, ce qui implique qu'une certaine attention soit portée, d'une manière analogue aux prescriptions relatives à l'accueil d'un brahmane, à

¹⁰⁵ S. Jamison, *Sacrificed Wife / Sacrificer's Wife*, p. 183: «The offering to the ancestors is, as it were, a commemoration of the *vertical* / diachronic ties that bind the Aryan community — the succession of generations — whereas the Śrāddha hospitality feast celebrates the *horizontal* / synchronic *extension* of the Aryan community, all those who are bound by the obligations of guest-friendship.» L'auteur souligne.

l'identité de l'hôte. Ces déplacements comportent un rôle social: dans le contexte historique de la diaspora, le déplacement de rabbis d'une communauté à l'autre est simplement indispensable à la perpétuation d'une «tradition juive» se définissant sur la base d'un certain nombre de critères minimaux. L'hospitalité pourrait ainsi reprendre une fonction unificatrice autrefois prise en charge par le sacrifice au Temple.

Toutefois, et au contraire de ce que nous avons pu observer dans nos textes brahmaniques, les textes talmudiques que nous avons examinés n'expliquent pas vraiment le rapport entre l'hospitalité et le sacrifice sous l'angle d'un étranger figurant potentiellement un dieu. C'est plutôt sur le thème du repas (évoqué par l'autel et la table) que se construit cette relation. Le repas, substitut du sacrifice, peut être interprété de différentes manières: il est autant l'occasion d'étudier la Torah entre membres de la même communauté, que de prodiguer la charité (ce qui explique qu'il est souvent *pris en commun*) ou simplement d'accueillir un étranger. Dans ces différents cas, le rituel entourant le repas rappelle assez clairement le rituel sacrificiel.

Les problèmes auxquels les deux séries de textes répondent sont en somme assez proches (obligations du maître de maison, rapport entre l'hôte et le maître de maison, raisons pour ce dernier de pratiquer l'hospitalité etc.). Les réponses culturelles apportées de part et d'autre divergent néanmoins substantiellement, ce qui s'explique (au moins partiellement) en raison de contextes géographiques et historiques différents: l'hospitalité ne se charge pas de la même portée, et n'est pas associée au sacrifice pour les mêmes raisons. Les rédacteurs et compilateurs des textes rabbiniques, en situation de diaspora, s'expriment inévitablement sous une domination étrangère. Comme le montre Mireille Hadas-Lebel¹⁰⁶, la domination romaine et sa perception juive se durcissent significativement au début de notre ère (à l'époque de la composition de la tradition orale formant le substrat de nos textes). Cela peut expliquer l'importance de substituer à une pratique religieuse «publique» une pratique domestique, se déroulant dans l'espace désormais sacralisé de la maison (l'espace «public» étant devenu impur). Cela répond aussi, comme nous l'avons vu, à la nécessité de perpétuer une tradition, en facilitant les voyages par une entraide mutuelle, malgré la situation de diaspora.

Dans le contexte brahmanique, les contacts avec l'étranger de l'extérieur (*mleccha*, *yavana*) étaient peut-être moins continuels,

¹⁰⁶ M. Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, p. 64, et *passim*.

et surtout, la tradition elle-même, au moment de la rédaction d'un texte comme *MDh*, n'était pas dans une position d'infériorité ou de diaspora. Par contre, l'étendue du territoire concerné par les règles de *MDh*¹⁰⁷ rend indispensables des voyages. Les différentes prescriptions d'hospitalité concernent donc avant tout la communauté indienne, dont elles facilitent les déplacements et renforcent la cohésion sociale.

Comme annoncé au début de ce travail, la comparaison devrait permettre, outre un éclairage réciproque des traditions, de réexaminer certaines catégories de l'histoire des religions sous un angle moins christiano-centré. Ce peut être le cas, à mon sens, de la notion de sacrifice. Après examen de quelques textes sur les rapports entre hospitalité et sacrifice dans deux traditions non-chrétiennes, l'idée de la victime sacrifiée ne semble pas aussi évidente que ce qu'il pourrait paraître de prime abord¹⁰⁸. Le paradigme chrétien du sacrifice, impliquant nécessairement une victime, et souvent relié au *sacrifice de soi*, ne comporte pas un pouvoir explicatif fort de la relation entre l'hospitalité et le sacrifice que nous avons ici examinée. Dans un repas d'hospitalité en effet, le don ou le rapport à l'étranger paraissent être des concepts plus intéressants que celui de la victime sacrificielle¹⁰⁹. Des enjeux centraux, comme toute la série de conditions apposées sur l'hospitalité et le sacrifice, pourraient être manqués par une lecture exclusivement axée sur l'idée de victime. La notion même de sacrifice, enfin, ne semble pas mieux appropriée à l'étude de nos textes que celle d'hospitalité, tout aussi riche dans ses implications.

¹⁰⁷ Cf. *MDh* 2.22: «Mais [ce territoire s'étendant] de l'Océan oriental à l'Océan occidental, entre ces deux chaînes de montagne [les chaînes de montagnes de l'Himalaya et de Vindhya], les Sages le connaissent comme étant l'Āryāvarta».

¹⁰⁸ Voir M. Detienne, «Pratiques culinaires et esprit de sacrifice», p. 27, qui conteste l'ensemble du modèle d'Hubert et Mauss, selon lequel le sacrifice permettrait, dans la plupart des cultures, la communication entre le sacré et le profane par l'intermédiaire d'une victime.

¹⁰⁹ La notion de victime n'est bien sûr pas dénuée d'intérêt: le sacrifice védique peut impliquer la présence d'une victime sacrifiée (une vache, le soma...); mais force est de constater que certaines pratiques sacrificielles, comme précisément l'hospitalité (le «sacrifice aux hommes») ne s'articulent pas prioritairement autour d'une victime. Voir M. Biarreau, «Le sacrifice dans l'hindouisme», p. 56, qui note précisément que l'efficacité sacrificielle n'est pas autant assurée par la victime que par la figure du *yajamāna*. La prééminence du don sur le sacrifice proprement dit est une caractéristique du Kaliyuga (cf. *MDh* 1.86).

Ces considérations théoriques pourraient sans doute être investies avec profit dans le cadre d'une étude moins hâtive et plus détaillée de chacun des contextes ici examinés¹¹⁰.

Philippe BORNET

¹¹⁰ Ce projet fait l'objet de mon travail de thèse à l'Université de Lausanne: «Étude comparée des lois d'hospitalité dans les contextes juif rabbinique et indien brahmanique» (en cours).

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

Sources antiques

- Dharmasūtras. The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Bhaudhāyana, and Vaśiṣṭa*, P. Olivelle ed., Delhi, Motilal Banarsidass, 2000.
- JOSÈPHE, Flavius, *La guerre des Juifs*, texte établi et trad. par A. Pelletier, Paris, Les Belles Lettres, 1975-1982.
- Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. P. Olivelle and S. Olivelle ed., Oxford/New-York, Oxford University Press, 2004, 1131 p.
- Manusmṛti with the 'Manubhāṣya' of Medhātithi*, trad. G. Jha, Delhi, Motilal Banarsidass, 1999² [1920-1939], vol. 1 & 4.
- The Responsa Project*, Bar-Ilan, University of Bar-Ilan, v. 11, 2003, CD-ROM.
- The Soncino Talmud*, Brooklyn NY, Judaica Press, 1973-2001, CD-ROM.

Travaux modernes

- BALBIR, Nalini, «L'hospitalité en Inde», in *Le livre de l'hospitalité*, A. Montandon éd., Paris, Bayard, 2004, p. 373-406.
- BIARDEAU, Madeleine, «Le sacrifice dans l'hindouisme», in *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, M. Biardeau et C. Malamoud édés., Paris, Presses Universitaires de France, 1976.
- BORNET, Philippe, «Judaïsme: Entre normes religieuses et principes éthiques», in *Le livre de l'hospitalité*, A. Montandon éd., Paris, Bayard, 2004, p. 144-64.
- CHARAUDEAU, Patrick, et MAINGUENEAU, Dominique (édés.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Seuil, 2002.
- DETIENNE, Marcel, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, 2000.
- , «Pratiques culinaires et esprit de sacrifice» in *La cuisine du sacrifice en pays grec*, M. Detienne et J.-P. Vernant édés., Paris, Gallimard, 1979, p. 7-35.
- GOODMAN, Hananya (ed.), *Between Jerusalem and Benares*.

- Comparative Studies in Judaism and Hinduism*, New-York, State University of New York Press, 2000.
- HADAS-LEBEL, Mireille, *Jérusalem contre Rome*, Paris, Cerf, 1990.
- HEESTERMAN, Johannes Cornelis, *The Broken World of Sacrifice: an Essay in Ancient Indian Ritual*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- HEIDMANN, Ute (éd.), *Poétique comparée des mythes. En hommage à Claude Calame*, Lausanne, Études de Lettres et Payot, 2003.
- HOLDREGE, Barbara, *Veda and Torah*, New York, State University of New York Press, 1996.
- HUBERT, Henri, et MAUSS, Marcel, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», in *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Félix Alcan, 1929, p. 1-130.
- JACKSON, Bernard S., «From Dharma to Law», in *Between Jerusalem and Benares. Comparative Studies in Judaism and Hinduism*, H. Goodman ed., New-York, State University of New York Press, 2000.
- JAMISON, Stephanie, *Sacrificed Wife / Sacrificer's Wife*, New-York/Oxford, Oxford University Press, 1996.
- KANE, Pandurang Vaman, *History of Dharmasāstra*, Poona, 1930-1962.
- MALAMOUD, Charles, «Observations sur la notion de “reste” dans le brahmanisme», in *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte, 1989, p. 13-33.
- MAUSS, Marcel, «Essai sur le don» in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985 [1950].
- McCLYMOND, Kathryn, «Differing Intentions in Vedic and Jewish Sacrifice», in *Journal of Indo-Judaic Studies* 4, 2001, p. 26-41.
- NEUSNER, Jacob, «Toward a Theory of Comparison. The Case of Comparative Midrash», in *Religion* 16, 1986, p. 269-303.
- RENOU, Louis, et FILIOZAT, Jean, *L'Inde classique*, t. 1, Paris, Jean Maisonneuve, 1985 [1947-1949].
- SMITH, Jonathan Z., *Drudgery Divine*, London, School of Oriental and African Studies / University of London, 1990.
- THIEME, Paul, «Vorzarathustriches bei den Zarathustriern», in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 107, 1957, p. 67-104.
- URBACH, Ephraïm E., *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1987.

WEZLER, Albrecht, *Die wahren «Speiseresteesser» (Skt. vighāśin)*, Mainz/Wiesbaden, Akademie der Wissenschaften und der Literatur / F. Steiner, 1978.

WILHELM, Friedrich, «Hospitality in the caste system», in *Studien zur Indologie und Iranistik* 20, 1996, p. 524-29.