

Religion, institutions et société de la Rome antique

M. John SCHEID, professeur

Cours : La cité, l'individu, la religion

La manière dont les cours présentés depuis sept ans abordent et comprennent la religion des Romains est fortement inspirée par ce qu'on appelait autrefois la sociologie, telle que la comprenaient G. Dumézil et L. Gernet, et plus récemment par l'anthropologie sociale. Le principe fondamental de cette démarche est de partir de l'altérité des Anciens, en tenant présent à l'esprit qu'en matière religieuse nous sommes tous directement ou indirectement déterminés par mille sept cents ans de pensée chrétienne.

Il s'agit par conséquent d'une méthode qui, non seulement sur le plan de la religion, mais à propos de toutes les autres manifestations culturelles des Anciens invite à la prudence, et à la déconstruction des opinions modernes avant de revenir aux sources antiques. À la fin du XIX^e s. et au début du XX^e, un certain nombre d'historiens de la religion avaient eux aussi affirmé l'altérité des Anciens en expliquant leurs comportements religieux par des coutumes observées en Afrique ou en Australie. Leur approche était liée à la recherche de la naissance des religions. É. Durkheim recherchait l'origine de la religion ou du moins des religions particulières, comme G.W.F. Hegel l'avait fait avant lui. La projection dans le passé des concepts religieux occidentaux permettait à ce dernier d'expliquer aisément l'évolution religieuse jusqu'aux religions chrétiennes, puisqu'elle impliquait qu'il n'y avait guère de changement majeur à attendre. Il suffisait de séparer à chaque génération de l'humanité l'ivraie du bon grain avant d'aboutir au christianisme éclairé de l'époque moderne. Beaucoup d'historiens ont pris cette voie, U. von Wilamowitz-Moellendorf, Th. Mommsen, d'un certain point de vue G. Wissowa, Fr. Cumont, J. Toutain, ainsi que plus tard la phénoménologie religieuse. C'est à ce comparatisme assimilant ou cette réduction de toute religion à une manifestation précoce d'une religiosité proche du christianisme qu'était due l'insistance qui était mise sur l'altérité des Anciens.

Le cours de cette année a tourné autour de cette question. Plutôt que d'examiner un aspect de la culture ou de la religion des Romains, il s'est agi d'une réflexion sur l'approche de la religion romaine, destinée peut-être aussi à mieux expliquer certains des faits marquants de la religion antique.

1. La mise en cause de la « polis-religion »

Pourquoi ce retour sur une méthode déjà ancienne, qui se trouve exposée et appliquée depuis trente ans dans des manuels et des livres, et qui apparaît comme un acquis ? La raison en est que l'approche décrite est l'objet, depuis quelques années, d'un certain nombre de critiques. Ceci est normal pour un modèle d'explication devenu classique. Ce qui l'est moins, c'est que les arguments employés ne paraissent pas pertinents et semblent recycler en fait la bonne vieille méthode qui consiste à expliquer les autres au moyen de nos propres catégories religieuses, au lieu d'essayer de les comprendre dans leur contexte historique.

La discussion n'est pas générale. Elle porte sur un concept précis, celui de la religion de la cité, appelée « polis-religion » par ceux qui le critiquent, en raison d'un article de Chr. Sourvinou-Inwood (« Qu'est-ce que la religion de la *polis* ? <1990> » dans Oswyn Murray, Simon Price (éds.), *La cité grecque d'Homère à Alexandre*, Paris, 1992, 335-366). Au départ de toutes ces études se trouve un article de Richard Gordon, dans un volume sur les prêtres publié par M. Beard et J. North, deux tenants de la « polis-religion » (« Religion in the Roman Empire. The Civic Compromise and its Limits », dans M. Beard, J. North (éds.), *Pagan Priests ? Religion and Power in the Ancient World*, Londres, 1990, 235-255). Sans sortir de l'orbite du modèle, Gordon décrit la religion civique comme un compromis civique liant étroitement le sacrifice, la bienfaisance et la domination exercée par l'élite. Ce modèle de prêtrise et de culte aurait été opposé par l'élite à ses inférieurs et aux prêtrises traditionnelles en Italie et dans les provinces. Cette considération est très réductrice. Elle oublie notamment ce que les critiques du modèle civique de la religion passent toujours sous silence : que la population, toute la population, connaissait ce système sacrificiel, puisqu'elle le pratiquait dans les familles, en ville comme sur le territoire rural des cités, ainsi que dans les grands sanctuaires ruraux. Pour Gordon, les dieux qui se manifestaient aux gens ordinaires étaient plus inquiétants et dominateurs que ceux du culte public, qui opéraient pour le bien-être de tous. Tout cela lui paraît attesté par l'expansion rapide du culte d'Asclépios, par l'apparition de héros guérisseurs, par la prolifération de petits oracles et de mystères privés, ainsi que de faiseurs de miracles et de sorciers. Ce foisonnement religieux marquerait les limites de l'acceptation par les masses du modèle culturel imposé par les élites.

À ces considérations, on peut tout de suite opposer plusieurs objections. D'abord, R. Gordon ne tient pas compte du fait que beaucoup de ces cultes furent répandus par les élites elles-mêmes. C'est le Sénat romain qui a fait venir Asclépios à Rome, et c'est avec la création de colonies romaines que ce culte se diffuse en Italie du Nord et vers les pays danubiens. D'autre part, et surtout, Gordon paraît considérer

comme une évolution historique ce qui n'est à mes yeux que l'effet d'une meilleure documentation. C'est à partir des deux derniers siècles av. n. è. que nous disposons de sources assez précises et étendues pour connaître un peu mieux la vie religieuse générale, celle des cités, mais aussi celle des sous-groupes de celles-ci. Par ailleurs, Gordon ne pense pas que les nouvelles conduites religieuses mettaient en danger le modèle de la religion civique, puisqu'en général elles s'inscrivaient dans son cadre. Elles témoigneraient cependant de l'opposition au modèle prédominant, dans la mesure où elles demandaient à leurs pratiquants un engagement religieux véritable et une progression. C'est sur ce point que Gordon trahit la référence implicite et anachronique de l'opposition qu'il croit déceler. Il est exact que les autorités grecques ou romaines n'aimaient pas les cultes fermés, qui infligeaient des épreuves plus ou moins violentes à leurs fidèles, même s'il faut souligner que les fidèles de ces cultes ne sont pas simplement « le peuple », mais souvent des citoyens bien intégrés et même aisés. Malgré tout, quand on lit (251) que ces pratiques seraient a « revalued conception of piety », on se pose des questions. Une piété réévaluée par rapport à quoi ? Par rapport à une religiosité véritable, plus ancienne, originelle, ce qui renvoie au modèle romantique de la « religiosité » pure des origines ? Ou bien par rapport à ce que Minucius Felix appelle la *uera religio* ?

Le deuxième article qui émane du même type de réflexion est celui de Gr. Woolf (« Polis-Religion and its Alternatives in the Roman Provinces », dans H. Cancik, J. Rüpke (éds.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen, 1997, 71-84). Cette étude s'intéresse surtout à la religion telle qu'elle apparaît dans les provinces de l'empire, notamment dans les provinces septentrionales. Comme celui de R. Gordon, l'article de Woolf n'est pas aussi radical que les suivants, et il reconnaît que le concept de « polis-religion » a beaucoup aidé à comprendre les cultes des provinces romaines. Il se contente de relever que ce n'est qu'une façon parmi d'autres de comprendre l'organisation des cultes dans les provinces. Ce qui nous intéresse d'abord, c'est sa manière de présenter et de critiquer la religion civique. La première caractéristique de la « polis-religion », qu'il tire du manuel de L. Bruit Zaidman, P. Schmitt Pantel (*La religion grecque*, Paris 1989) et de l'article déjà cité de Chr. Sourvinou-Inwood, c'est qu'il existerait une homologie entre les structures sociales et religieuses des sociétés anciennes. D'après ce modèle, la place centrale dans la religion des cités était tenue par les cultes de la cité que partageaient tous les citoyens. Ces cultes étaient dirigés et contrôlés par des prêtres recrutés dans l'élite, laquelle détenait en fait l'autorité religieuse. De ce point de vue, les cités grecques et les cités romaines seraient identiques. Du point de vue historique, l'exemple le plus parfait de ce modèle est dans les cités archaïques et classiques de Grèce et de Rome. Dans la suite, malgré l'expansion de la « polis-religion » avec celle de la cité-État, l'histoire de la religion antique serait liée à l'histoire de la disparition de la cité antique classique. Woolf se fonde sur une considération de J. North, d'après laquelle la religion ne serait bientôt plus une conduite liée au contexte de la cité-État, mais le choix de groupes différenciés qui offraient des doctrines, des expériences et des mythes variés.

La première critique de Gr. Woolf est que les descriptions qui suivent le modèle de la religion civique relèguent les autres cultes dans la catégorie antique et moderne des cultes privés, et présentent les cultes étrangers comme très différents des cultes publics. Tout serait donc rapporté à un plan politique, à la romanisation et à la résistance aux influences étrangères. À la suite de cette description, Gr. Woolf énumère les échecs de ce modèle. La « polis-religion » offrirait peu d'explications sur la complexité de la religion antique. Elle ne peut expliquer pourquoi les couches successives de divinités et de cultes n'ont pas été « syncrétisées », c'est son terme, par le maîtres de la « polis-religion », afin d'obtenir un certain ordre et une certaine harmonie dans le panthéon. D'autre part cette religion ne laisserait pas d'espace pour d'autres aspects de la religion qui étaient importants pour certains, le mythe, ou des cultes très populaires comme ceux de Silvanus et des Matres. Enfin, la « polis-religion » n'arriverait pas à expliquer les changements qui proviendraient surtout de la sphère privée. De ce fait, toute perspective qui marginalise les cultes non publics serait forcément incapable de rendre compte des changements.

Par ailleurs, G. Woolf cite aussi d'autres problèmes que la « polis-religion » n'expliquerait pas. Ainsi les mythes grecs qui sont antérieurs aux cités sont panhelléniques et sont utilisés par les cités pour s'inscrire dans un cadre plus large. Les grands sanctuaires que se disputaient les cités prouvent que les lieux de culte étaient indépendants de leur fonction dans une cité précise. Les oracles aussi prouveraient qu'il y a une religion dépassant celle de la polis. Enfin, les temples d'Asclépios à Épidaure et Pergame, ainsi que les mystères d'Éleusis auraient principalement concerné des cultes célébrés par des individus. Les pèlerinages aussi sont invoqués, et les déplacements de populations, qui font arriver dans les cités de nombreux étrangers. Par conséquent la « polis-religion », fondée sur la citoyenneté, aurait été de moins en moins capable d'intégrer tous les acteurs religieux, puisque ceux-ci ne possédaient pas la citoyenneté. G. Woolf signale aussi que entre cultes publics et cultes privés il existait une lacune, qui était la raison du changement. C'est par là que se seraient engouffrés les cultes étrangers.

On voit donc se profiler une série d'affirmations qui sont censées démontrer que, malgré sa force, la « polis-religion » n'a en fait jamais rempli sa fonction, ni à l'époque des cités grecques archaïques et classiques, ni à celles de l'époque hellénistique et romaine. Ce serait une affaire de l'élite, qui essaierait ainsi d'imposer sa domination aux couches populaires, sans toutefois jamais réussir à coloniser les conduites privées. Non seulement il y aurait toujours eu des cultes extérieurs et supérieurs aux cités, mais les individus auraient eu des activités religieuses plus dynamiques et persistantes que celles des cités. En somme, en lisant Gr. Woolf, on a l'impression qu'au-dessus des institutions politiques et sociales il y avait La Religion, et que cette religion n'était pas celle de Zeus, Jupiter, Minerve et consorts, mais celle de Cybèle, Mithra, Isis, Esculape, du Dieu des Juifs et des chrétiens, ou des dieux des Gaulois, qui étaient tous censés s'adresser à l'individu.

Deux autres articles importants ont été publiés par Andreas Bendlin concernant les relations entre l'historiographie religieuse moderne d'une part, les émotions et l'Orient, et sur les insuffisances du polis-model de l'autre.

Il n'est pas inutile de revenir à la définition du concept « Religiosität », mentionné par G. Wissowa dans la brève réfutation contenue dans la préface de la seconde édition de *Religion und Kultus der Römer* (1912²). Dans l'Allemagne de la fin du XIX^e s., « Religiosität » renvoie à la dimension subjective de la conduite religieuse chrétienne, marquée par la religion intériorisée, en tant que cette conduite s'oppose à la religion objective, extériorisée, qui s'exprime par les institutions et les dogmes de l'Église. L'insistance ainsi mise sur le sentiment et l'émotion individuels, sur le sens individuel de l'infini, se rattache à la pensée de Friedrich Schleiermacher au début du XIX^e s. Ce dernier avait, en effet, placé au premier plan l'expérience religieuse privée de l'individu contemplant l'Univers. Cette contemplation déclenche et détermine l'émotion religieuse, dans la mesure où l'individu reconnaît et ressent de cette manière l'ordre suprême et sa dépendance absolue à l'égard de l'esprit divin qui anime le tout. Ce principe fondateur éliminait le plus possible l'institution religieuse. L'approche schleiermachiennne influença aussi les sciences de l'Antiquité, la philosophie, et on retrouve son influence chez les sociologues G. Simmel ou M. Weber. Deux aspects paraissent essentiels à A. Bendlin dans cette approche, dans la mesure où elles permettraient d'apporter des réponses à des problèmes d'une portée générale : d'une part la possibilité d'expliquer toute action sociale à partir de cette fameuse composante psychologique individuelle, de l'autre la capacité de cette démarche de dépasser les spécificités culturelles pour accéder à un niveau multidimensionnel. On voit comment cette approche s'oppose à celle de G. Wissowa, qui étudie en premier lieu la religion institutionnalisée et s'attache à explorer l'altérité de la conception religieuse qui était celle des Romains. Le savant insistait notamment sur la dichotomie qui existait entre religiosité personnelle et religion extériorisée, ce qui constituait à son époque une rupture. Or, d'après Bendlin, « l'objectif de la science doit être de dépasser la dichotomie traditionnelle du sujet et de l'objet, c'est-à-dire les domaines de la culture et de l'émotion, de la religion institutionnalisée et de la dimension psychologique individuelle ». Pour A. Bendlin, la réhabilitation de la religiosité intérieure telle qu'elle est opérée Schleiermacher et ceux qui le suivent représente la modernité. On notera en passant qu'il n'est jamais question chez les adversaires du « polis-model » de comparatisme ni d'anthropologie, et ceci parce que ces disciplines s'opposent à une approche universaliste, de type phénoménologique. Wissowa pose un problème aux tenants de cette doctrine à travers l'insistance avec laquelle il interroge les sources. D'après Bendlin, le souci du latiniste Wissowa aurait été en fait de défendre sa discipline en tant que domaine scientifique propre. Or, on peut certes gloser sur la manière dont Wissowa interprète et apprécie les sources disponibles. Il reste qu'il est méthodologiquement faux de vouloir réduire à la défense corporatiste de la discipline du latin la reconnaissance de la prévalence des sources antiques dans l'étude historique d'une institution ou d'une civilisation données. Bendlin veut-il dire que quand on fait de l'histoire des religions, il est préférable de

se méfier des sources, des sources autochtones, pour s'en remettre plutôt à sa conception personnelle du religieux et de la religion ? Est-ce à dire que les philologues sont les seuls à avoir besoin de scruter les sources antiques et de leur accorder foi ? Ne s'agit-il pas là d'un discours qui tend à dénigrer le respect étriqué des sources ? À y bien regarder, la position de Bendlin consiste à nier tout simplement l'histoire en tant que méthode et science, au profit d'une sorte de philosophie ou de théologie christianisantes. Ou est-ce qu'en mettant à jour le discours des historiens ou des Anciens, on n'a plus besoin des sources, puisqu'on supprime les faits avec la question ? Sur ce points, nos jeunes collègues auraient intérêt à lire le récent livre de mon collègue P. Veyne sur M. Foucault (P. Veyne, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris, 2008), dans lequel il souligne très fortement ce malentendu classique sur l'œuvre de Foucault : le discours ne supprime pas les faits, il décrit uniquement la manière dont les faits sont communiqués et communicables.

Le deuxième article d'A. Bendlin (« Looking behind the Civic Compromise. Religious Pluralism in Late Republican Rome », dans Ed Bispham, C. Smith (éds.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience*, Edinburgh, 2000, 115-135 ; 167-171), qui est un peu plus ancien que le précédent, examine l'arrière-plan du « compromis civique » tel que R. Gordon l'imagine. Bendlin propose d'abord de considérer que les tenants de la « religiosité » face au formalisme religieux s'inspirent moins d'idées chrétiennes que de la définition schleiermachiennne de la religion. Bendlin rappelle notamment ce qui devient un postulat dans tous ses travaux, à savoir que « en introduisant la composante subjective et existentialiste du sentiment, Schleiermacher réduisait la religion à une expérience spirituelle du divin qui est essentiellement privée ». La précision historiographique exceptée, qu'est-ce que cela change ? Il s'agit toujours d'une définition de la religion donnée par un théologien luthérien et fondée sur la tradition occidentale chrétienne.

Ainsi, les défenseurs du modèle civique n'arriveraient pas à se débarrasser de la tradition chrétienne, puisque pour résoudre l'opposition entre religion et formalisme rituel, ils mettraient en cause la catégorie même de la foi et de la religiosité privées. C'est un reproche qui était déjà adressé à Wissowa, et il est exact de considérer que cette position met en cause la définition chrétienne de la foi et de la religiosité. Bendlin ne comprend pas les réticences des antiquisants à se référer à cette catégorie schleiermachiennne de la foi que personne n'a jamais mis en cause pour ce qui concerne les croyances chrétiennes du Moyen Âge. Ce ne serait donc que pour les civilisations non chrétiennes de l'Antiquité que l'émotion intériorisée et la croyance privée ne pourraient être des objets d'étude pertinents. Est-il nécessaire de répondre longuement à cet argument ? On comprend sans peine que la catégorie romantique puisse s'appliquer aux problèmes aux pratiques religieuses médiévales, qui sont essentiellement chrétiennes, encore qu'on puisse se demander si les concepts de foi luthérien ou post-tridentin permettent de comprendre la croyance des hommes du Moyen Âge. Appliqué à l'Antiquité non chrétienne, ce concept ne fonctionne pas. C'est bien pourquoi un consensus absolu considérait au XIX^e s. la religion romaine

comme une non-religion et cherchait ailleurs les ferments de la *uera religio*. Et il ne s'agit pas d'objecter que les adversaires de cette théologie de l'histoire finissent par se référer malgré tout à la notion de foi chrétienne, car c'est faux. En fait, ils prennent en compte d'autres modèles de croyances et de pratiques religieuses, celles des Juifs, par exemple, dont on n'entend jamais parler dans toutes ces études, ou celles des Indiens, des Chinois, des Japonais, ou encore celles que les anthropologues de la deuxième moitié du ^{xx}e s. observent en Amérique et en Afrique. Le point de désaccord ne porte donc pas sur l'acceptation ou le refus du modèle défini par Schleiermacher, mais sur l'existence ou la non-existence d'une catégorie universelle et éternelle de la croyance.

La position de Bendlin revient essentiellement à nier l'existence d'une autre manière de considérer la religion et de faire de la religion une catégorie différente des autres espaces sociaux, conformément aux principes d'une science chrétienne des religions. Constaté cela n'est pas un reproche. Du point de vue chrétien la position de Bendlin est tout à fait correcte. En revanche, du double point de vue scientifique et historique, elle n'est pas la seule qui soit possible.

Pour comprendre qu'une idéologie religieuse opère derrière cette apparente déconstruction de la théorie attribuée à Wissowa et à ses lointains descendants, il suffit d'évoquer un troisième auteur, Stefan Krauter, qui a écrit à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Tübingen une thèse sur *Bürgerrecht und Kultheilnahme. Politische und kultische Rechte und Pflichten in griechische Poleis, Rom und antikem Judentum* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Berlin-New York, 2004, 127). Il examine la situation en Grèce, à Rome et dans le judaïsme antique. Krauter dit crûment ce que les historiens de l'antiquité cités taisent ou disent à demi-mot : d'une part, qu'il fait un choix clair entre les deux modèles d'analyse possibles, celui de G. Mensching ou de J. Wach qui analysent la religion en partant de l'individu, comme un phénomène autonome, contre celui de Durkheim, de Fustel de Coulanges et de la « polis-religion » qui se fonde sur le principe de l'existence possible d'autres systèmes religieux. Il est évident d'autre part que l'analyse de Krauter s'appuie sur un modèle chrétien, théologique, de l'histoire religieuse. Son horizon est en effet, il l'écrit lui-même, la compréhension du christianisme et des difficultés dont ce dernier a été l'objet dans l'empire romain. On retrouve ainsi la dynamique de la tension entre religion individuelle et religion collective, qui aurait toujours été présente. Enfin, il s'agit toujours et encore de prouver que la constitution de l'identité ne peut être le seul objectif et le seul effet des religions, mais qu'au-delà l'homme antique recherchait et découvrait peut-être un sens plus profond qui répondait à un besoin intime.

Pour vérifier si ceux qui ont développé le modèle des cultes civiques ont tous travaillé pendant vingt ou trente ans sous l'effet d'une hallucination collective, il faut répliquer par les mêmes armes en déconstruisant les théories des déconstructeurs. L'intitulé du cours donne le plan de la réflexion qui a été développée dans le cours.

Trois problèmes majeurs sont en effet posés par les attaques contre la religion civique. Le premier paraît être l'oubli de ce qu'étaient les cités grecque et romaine, le second, une mauvaise compréhension de ce qu'on peut appeler l'individu dans le monde antique, le troisième enfin une connaissance limitée et déformée de ce qu'étaient les religions dans le monde des cités.

2. Une idée imprécise de la polis ou de la respublica

L'une des conditions préalables à l'étude d'un problème comme la nature de la religion dans le monde gréco-romain est de bien connaître le contexte historique dans lequel l'étude est censée avoir lieu. Il ne s'agit pas seulement de contextualiser l'étude moderne dans les discours d'aujourd'hui, mais de contextualiser également les faits antiques utilisés. Personne n'aurait l'idée saugrenue d'expliquer la culture matérielle que retrouve l'archéologue par celle d'aujourd'hui. C'est pourtant ce qui arrive dans certaines des études concernant les religions antiques. Ces malentendus ne sont pas des détails comme ceux qui peuvent opposer tel ou tel spécialiste ou groupe de spécialistes, ce ne sont pas des désaccords méthodologiques, mais des malentendus fondamentaux et généraux. Ces erreurs sont fréquemment dues à la séparation entre les différents domaines scientifiques. Les Grecs des philosophes ne sont pas du tout ceux des historiens, les Romains des patristiciens et des théologiens n'ont généralement rien à voir avec ceux des historiens et des archéologues. Il en va de même avec les problèmes que j'ai examinés cette année. Les principaux interlocuteurs n'ont qu'une idée vague de ce qu'était la cité, et partant de la manière dont les individus s'intégraient dans la société. Poser d'emblée que ce n'est pas un problème historique, ou que c'est une question qui n'a pas à être posée au motif que la cité n'avait rien de spécifique par rapport à la société actuelle, ne constitue pas une percée méthodologique. Si nous déconstruisons cette position, nous y retrouvons simplement la vieille théorie de la décadence de la cité après Chéronée, après la chute d'Athènes sous les coups de boutoir du royaume macédonien. Dès lors, la cité se serait dissoute dans des structures plus vastes. Il est significatif que tous les auteurs mentionnés admettent que le système de la « polis-religion » a pu fonctionner dans le cadre des cités grecques archaïques et dans la Rome des premiers temps. Ensuite, le monde et la société avaient tellement changé que ce n'était plus la cité et le citoyen qui se trouvaient au premier plan, mais l'individu face à un pouvoir lointain. Dans ce contexte, l'histoire de la religion dans l'Antiquité serait l'histoire de la déstabilisation et de la dissolution de la religion civique, incapable de coexister avec des structures sociales qui dépassent un certain niveau de complexité.

Nous avons examiné dans le détail ces affirmations. Qu'il nous suffise ici de rappeler que le mythe moderne de la décadence et de l'effacement des cités au profit de systèmes plus complexes a été depuis longtemps dénoncé et corrigé par Louis Robert, Philippe Gautier et de nombreux autres historiens. On peut admettre sans problème qu'une phase de la civilisation des cités-États s'est achevée le jour où des souverains étrangers, en l'occurrence Philippe de Macédoine, Alexandre et leurs successeurs, ont dominé les pays grecs. Désormais les cités ne pouvaient

effectivement plus avoir une politique étrangère autonome, en d'autres termes se faire la guerre et choisir leurs ennemis ou leurs alliés ; et pendant un certain temps il leur était également impossible de choisir librement leurs magistrats. Mais au-delà de ces restrictions, les cités grecques continuaient d'être des cités grecques, fonctionnant et évoluant selon le modèle dit de la cité. Les royaumes macédonien et hellénistiques ne possédaient absolument pas les moyens de diriger les cités, et les citoyens des cités grecques ne devenaient pas citoyens des royaumes macédonien ou séleucide dont ils dépendaient. Ils restaient citoyens d'Athènes, de Thèbes, de Rhodes ou d'Ephèse, et se comportaient comme tels. Rome ne connut pas une histoire différente. Depuis le début du v^e s. Rome était une *respublica*, une cité, avec des citoyens, des magistrats, un Sénat et des lois. Mais elle évolua fortement durant cette période. Elle conquiert progressivement l'Italie, puis, à la tête d'une alliance regroupant toutes les cités d'Italie qui étaient sous son pouvoir, elle sut résister à Carthage, avant de s'étendre vers l'est et vers l'Ouest en conquérant l'essentiel du monde connu d'alors. Cette phase impérialiste eut des conséquences institutionnelles, notamment, pour ce qui nous intéresse, dans la définition du corps civique. Rome avait de la citoyenneté une conception ouverte. Progressivement, elle intégrait dans la cité des citoyens d'autres cités soumises, comme citoyens de plein droit, ou comme citoyens de deuxième catégorie, les fameux citoyens latins, qui ne possédaient qu'une partie des droits du citoyen romain. C'étaient eux qui offraient aux Romains un réservoir presque inépuisable de soldats, les fameux alliés, les *socii*, dont l'alliance latine des v^e et iv^e s. constituait la préfiguration. En même temps, il était parfaitement normal de libérer ses esclaves, qui devenaient de ce fait citoyens. Les magistrats pouvaient également accorder la citoyenneté à des protégés. Le processus fut lent. La mutation majeure survint après la Guerre sociale, la guerre des *socii*, quand les Italiques, citoyens de seconde zone et principaux porteurs de l'effort de guerre, se révoltèrent contre l'hégémonie romaine, en 90 av. n. è. Les Romains l'emportèrent, mais au cours des années qui suivirent la victoire, tous les citoyens des cités italiques devinrent citoyens romains de plein droit. L'ouverture spectaculaire de la citoyenneté romaine ne faisait nullement éclater le monde des cités d'Italie. Au contraire elle les renforçait en l'intégrant dans la définition même de la citoyenneté.

Il faut bien comprendre le fonctionnement du système de la cité depuis 89 av. n. è. et la loi Plautia Papiria qui avait distribué la citoyenneté romaine à travers les cités d'Italie, lesquelles devinrent dès lors des municipes ou des colonies de droit romain. Chaque Italique devait faire une déclaration auprès du préteur urbain, à Rome, pour indiquer la cité dans laquelle il voulait être inscrit. C'est à travers sa cité qu'il devenait citoyen romain, et c'était là qu'il avait désormais son *origo* de citoyen romain.

Il ne faut pas en conclure que depuis cette époque la citoyenneté romaine était distribuée par les cités romaines. Rien ne serait plus inexact. La citoyenneté romaine s'acquerrait par naissance ou adoption, par affranchissement quand on était esclave, ou alors par concession de la part du peuple Romain, généralement par

l'intermédiaire de ses magistrats, et sous l'Empire généralement par un bénéfice impérial. Cela signifie d'un côté que la citoyenneté romaine était contrôlée par le pouvoir central, de l'autre que le lieu d'enregistrement des citoyens, s'ils n'habitaient pas à Rome, c'était les cités romaines d'Italie et des provinces. Même si l'Empereur vous naturalisait à titre individuel, ce qui arrivait souvent, il vous inscrivait toujours dans une cité romaine de l'Empire. Il n'existait pas de *Reichsbürger*¹.

L'obtention du droit de cité romain était nettement distinguée de l'exemption des charges et devoirs dans la commune d'origine ; le nouveau citoyen ne voyait pas sa situation modifiée à l'intérieur de sa cité d'origine, même si elle était pérégrine. Il y gardait ses obligations, et bénéficiait en retour aussi de la possibilité d'y vivre selon le droit local. Nous sommes donc loin de la disparition des cités et de l'effacement des institutions et coutumes locales. Même en 212 de n.è., lorsque le célèbre édit de Caracalla accorda la citoyenneté à tous les hommes libres de l'empire, cette promotion juridique ne changea rien dans la vie quotidienne. Tous les habitants libres de l'empire continuaient à vivre dans leurs cités, conformément aux institutions locales, même si désormais tous bénéficiaient de ce qui était longtemps resté un privilège, la citoyenneté romaine.

Il convient donc de prendre ses distances avec le vieux modèle historiographique qui fixait la fin de l'ère des cités au iv^e s. av. n.è., et concevait l'empire romain comme une forme supérieure de la vie politique.

D'autre part, il ne faut pas considérer que les institutions de la cité valaient uniquement pour l'Italie et pour les Romains. Elles valaient pour toutes les provinces. Il y avait certes des différences entre provinces. L'Orient grec comprenait un grand nombre de vieilles cités qui jouissaient d'un grand prestige auprès des Romains. Toutes ces *poleis* continuaient d'exister, de façon plus ou moins brillante suivant leur évolution. Dans l'Occident, les Romains avaient trouvé un autre paysage, avec notamment des régions entières, en Gaule, en Espagne, où il n'existait pas encore des cités de type méditerranéen, d'autres où ils ont repris des cités antérieures, comme en Afrique, Partout, toutefois, ils ont créé ou favorisé les cités. Et quand il s'agissait de cités à la romaine, de municipes ou de colonies, les institutions étaient toujours les mêmes. Une cité était toujours une ville avec un territoire qui pouvait être plus ou moins grand.

Ce sont toutes ces différences avec le paysage politique et social moderne qu'il faut avoir présent à l'esprit pour réfléchir sur la place de la religion dans le monde des cités.

1. Cf. pour tout ceci Y. Thomas, « Citoyens résidents dans les cités de l'Empire romain. Essai sur le droit d'origine », dans L. Mayali (éd.), *Identité et Droit de l'Autre*, Berkeley, 1994, 1-56 ; et « Origine » et « commune patrie ». *Étude de droit public romain (89 av. J.-C. - 212 ap. J.-C.)*, Rome, 1996.

3. L'individu dans la cité

Après la conquête du monde civilisé par les Romains, les individus restaient insérés dans un réseau suffisamment dense d'occupations, de charges et d'obligations pour ne pas devoir se réfugier dans l'individuel et dans la contemplation de l'absolu. Ils pouvaient être magistrats ou fonctionnaires locaux, et participer d'une manière ou d'une autre à la gestion des cités, des provinces et de l'empire, selon leur statut personnel. Le pouvoir de Rome pouvait certes être lointain pour beaucoup, mais tous trouvaient sur place un pouvoir fort efficace qui avait besoin d'eux et pour l'exercice duquel il y avait une compétition. Les élites, d'autre part, se disputaient les fonctions politiques romaines.

La situation était effectivement différente de celle du monde archaïque et classique, lorsque le pouvoir s'exerçait au jour le jour dans des cités de petite taille. Certains, assurément, regrettaient avec nostalgie cette période dorée de la cité, comme nous regrettons nos villages et petites villes d'antan, mais il est peu vraisemblable que les habitants de l'empire aient souffert de ne plus pouvoir exercer le pouvoir de cette manière. Ils le faisaient d'autant moins que la plupart des habitants du monde romain vivaient toujours leur rapport au pouvoir de cette manière, dans des cités relativement petites.

Il ne faut donc plus se référer à ce mythe historiographique de l'individu produit de l'impérialisme des royaumes hellénistiques et de l'empire romain. Le seul effet de l'évolution historique que l'on peut découvrir est que la création de royaumes et surtout de l'empire romain permettait aux individus même peu fortunés de se déplacer sans trop de risques dans tout le monde connu. L'individu a certainement gagné une liberté nouvelle de ce point de vue. L'éventuel bénéfice de la citoyenneté romaine en sus de sa citoyenneté locale lui assurait même une capacité de jeu avec les pouvoirs locaux et romains que ses ancêtres n'avaient jamais connue.

L'un des aspects les plus caractéristiques du monde antique est que l'individu n'était pas uniquement membre de l'État auquel il appartenait. Si tous les citoyens d'une cité partageaient les mêmes droits et devoirs, certains un peu plus, d'autres un peu moins, comme il est attendu dans un système censitaire, cette appartenance n'épuisait pas tous les droits et devoirs individuels. Chaque citoyen était membre d'une famille, et dans cette famille il était soumis au pouvoir du *pater familias*. D'autre part, il n'y eut jamais d'unification du droit. Toutes les cités possédaient leurs propres coutumes, et la conquête romaine n'a jamais été suivie de l'imposition à tous des coutumes et des lois romaines. C'était uniquement le cas dans les colonies romaines. Et après 212, quand tous les hommes libres devinrent citoyens romains, il continuait à y avoir un grand jeu entre les coutumes romaines et celles des communautés locales. En pays grec, par exemple, c'est-à-dire dans les cités pérégrines grecques, les coutumes sont toujours restées locales.

L'Empire est sans aucun doute la première période historique pendant laquelle les individus, pour quelque raison que ce fût, voyageaient d'un bout à l'autre du

monde connu. Un nombre important d'individus s'éloignaient donc de leur patrie, et résidaient ailleurs. Cette situation est parfaitement connue. Ce qui nous intéresse est le statut des individus dans les différentes cités, car dans les critiques élevées contre la « polis-religion », ce point paraît poser parfois un problème.

Il s'agit de questions d'identité, et des liens entre les cultes publics et l'identité civique de telle ou telle cité. Même si la vie civique était généralement réservée aux citoyens des cités en question, les *incolae*, les résidents domiciliés, étaient considérés comme une partie intégrante des cités dans lesquelles ils étaient installés. Les constitutions municipales précisent que non seulement les résidents inscrits, les *incolae*, mais même les hôtes et étrangers de passage pouvaient participer aux manifestations collectives. Les *incolae* étaient soit des citoyens romains originaires d'autres cités, soit des citoyens bénéficiant du droit de cité latin. Dans le cas des colonies ou municipes de droit latin, les *incolae* étaient souvent la population primitive, qui avait été intégrée dans le cadre de la nouvelle cité ; cette population bénéficiait de droits mineurs en tant que résidents dans leur cité jusqu'à ce qu'ils aient été élus à une magistrature, qui leur apportait à eux et aux leurs la citoyenneté romaine. En tout cas, les *incolae* pouvaient ainsi exercer certaines responsabilités dans ces cités, voter lors des assemblées populaires, comme l'atteste la loi municipale de Malaca (ch. 53). Ils disposaient de places propres dans les théâtres (Lex coloniae Genetivae ch. 126), ou étaient admis aux repas publics (Irni 77, 79 et ILS 3395). Certains appartenaient même à la curie locale (ILS 6916).

Voilà pour les faits, mais il faut aller plus loin, jusqu'aux aspects juridiques pour comprendre que l'empire romain et l'ouverture du monde méditerranéen ne détruisaient en rien l'ordre des cités. L'*incola*, qui était inscrit dans une autre cité locale que celle dont il tirait son origine, cité romaine ou latine, ne pouvait abandonner sa citoyenneté locale d'origine, sinon par un privilège impérial particulier. C'est ce qu'il faut bien comprendre. Le problème ne se pose pas pour un pérégrin. Inscrit à titre provisoire ou même comme citoyen dans une cité romaine ou latine, l'étranger demeurait un étranger pour Rome, d'autant plus que la cité romaine qui conférait la citoyenneté locale à un étranger ne pouvait rien faire de plus, puisqu'elle n'avait pas le pouvoir de faire cet étranger citoyen romain.

Pour ce qui nous intéresse directement, un *incola* régulièrement inscrit, qui avait son domicile dans une autre cité que sa cité d'origine, n'était pas seulement autorisé à participer aux manifestations civiques de sa cité de domicile régulier, mais il y était même obligé. Pour bénéficier du statut d'*incola*, ce dernier ne devait pas seulement résider à titre permanent dans le municipe en question, et y avoir ses cultes domestiques et ses affaires, mais il devait y fréquenter le forum, le bain, les spectacles, participer aux jours de fête et jouir de tous les avantages de la vie urbaine, comme l'écrit le juriste Ulpien au début du III^e s. (Dig., 50, 1, 27, 1).

On constate donc que les statuts individuels dans les cités sont tout sauf unis et évidents. Imaginer que sous l'Empire n'existent que des individus qui bénéficieraient

d'une sorte de citoyenneté d'empire, universelle, ou bien pour le dire autrement, considérer la population du monde romain comme des individus qui circulent et agissent à leur gré, constitue un anachronisme.

Une dernière remarque doit être accordée à la relation public-privé dans le monde romain. Pour ceux qui connaissent le latin et la littérature romaine, ces termes ne posent aucun problème. Ce sont des catégories juridiques. Est public ce qui renvoie au peuple, *publicus* étant équivalent au génitif *populi*, « du peuple, appartenant au peuple, concernant le peuple » etc. Une activité publique est donc d'une façon ou d'une autre l'expression de la volonté du peuple, et vise généralement son bien. Ce qui est privé, en revanche, est ce qui est conforme au droit privé, au droit des individus, au droit civil, celui des familles ou des associations. Des actions privées ne relèvent que d'individus privés, et visent avant tout leur bénéficiaire, et s'ils agissent en vue du bien public, ce sont malgré tout des contributions privées mais non publiques, au sens romain du terme, sauf quand la cité délègue une de ses compétences à une famille ou à un groupe de particuliers. Le problème, comme toujours, c'est que les deux types d'actions se croisent, par exemple dans des espaces publics.

Il ne faut pas considérer que ce sont là des distinctions de cuistres et de juristes. Il suffit de lire les sources pour constater que ces règles s'imposaient à tous. On peut évidemment considérer que les lois romaines, les sénatus-consultes et le recueil du *Digeste* étaient de pieuses intentions, un discours qui n'avait aucun rapport avec la réalité quotidienne, au sein de laquelle chacun faisait ce qu'il voulait. Mais telle n'est pas ma position. Certes, nul n'ignore que les pratiques sociales ne correspondent pas toujours aux prescriptions et aux normes en vigueur. Mais supposer à partir de cette présomption raisonnable que les normes elles-mêmes n'étaient qu'un discours vide et que l'on peut donc analyser le comportement des anciens Romains en dehors de toute normativité, de tout cadre juridique, me paraît un contresens fondamental.

Il faudrait aussi éviter d'insister trop sur la soumission de l'individu et du privé à l'État et au public. Comme Wilfried Nippel l'a rappelé (« Von den „Altertümern“ zur „Kulturgeschichte“ », dans F. de Polignac, P. Schmitt Pantel, *Public et privé en Grèce ancienne : lieux, conduites, pratiques*, Strasbourg, 1998, 17-24), la notion du privé construite par les historiens du XIX^e s. ne se fonde pas seulement sur les catégories juridiques et lexicales antiques, mais aussi sur l'idéologie anti-révolutionnaire. Pour eux, l'épisode de la Révolution française et de la Terreur, avec ses références permanentes à l'Antiquité, avait démontré que dans la cité antique l'individu était soumis à la collectivité. C'est de là que Numa Denis Fustel de Coulanges tirait son opinion que l'individu ne possédait pas de droits dans la cité antique, et que celle-ci détenait un pouvoir absolu. Et ainsi on en arrive facilement à la théorie que le citoyen antique ne possédait qu'une identité civique, qui s'exprimait par exemple dans sa participation aux cultes. Si la critique du « polis-model » portait sur cet aspect de l'historiographie du XIX^e s. et du début du XX^e,

on pourrait y souscrire sans hésitation. Le problème, toutefois, est que les critiques de la religion civique paraissent considérer que le tout le modèle de la religion civique se réduit à ces exagération d'un autre temps.

Les notions que j'ai rapidement développées et rappelées ne donnent évidemment aucune réponse par elles-mêmes sur les rapports entre l'individu et les religions dans la Rome antique. Elles constituent uniquement le cadre dans lequel et par rapport auquel le questionnement doit être organisé. Nier ce contexte revient à pratiquer une philosophie de l'histoire qui survole de haut le domaine du contingent et colonise intellectuellement l'Antiquité.

4. La religion civique, un discours de l'élite ?

Si nous considérons avec R. Gordon que la conception de la religion définie comme le culte rendu aux dieux dans les cités, par la cité d'une part, par les communautés privées d'autre part, renvoie à un discours tenu par ceux qui occupent les premiers rôles dans la cité, nous avons certainement raison. Comme toute hiérarchie religieuse de l'histoire, les autorités romaines ont tenté d'assurer et de pérenniser leur position. Mais cette constatation n'oblige pas à rejeter ce modèle au motif qu'il n'est qu'un simple discours contemporain, passager, déterminé par l'agnosticisme ou par l'insensibilité à la « vraie » religiosité. Même si nous retenons le concept du discours pour qualifier la manière dont les anciens voyaient leur relation avec les dieux, nous ne supprimons pas pour autant les pratiques religieuses de Romains, ni leurs définitions juridiques (voir Veyne, *Foucault...*, 14). De même que la folie ou la sexualité ne sont pas des idéologies creuses, la mise au jour du discours des Anciens sur le religieux ne fait pas de la *religio* ou de la *superstitio* des concepts creux et inexistantes. Et surtout cela n'autorise pas à considérer uniquement la prétendue *superstitio* comme l'expression de la « vraie » religiosité. Il faut bien répondre avec Wissowa, par exemple, que c'est ainsi que les Romains pensaient et faisaient. La religion des Romains est bien une réalité qu'on ne peut pas appréhender autrement que dans sa singularité, à travers les discours des Anciens. L'approche de Foucault rejoint ici celle des anthropologues du xx^e s. dont la plupart des tenants du modèle de la religion civique se sont inspirés.

D'autre part, l'utilisation du discours comme catégorie heuristique fait apparaître un détail qui se révèle gênant pour les détracteurs du modèle de la religion civique : cette approche est fondamentalement opposée aux concepts universaux. Foucault recommandait « de faire passer l'histoire au fil d'une pensée qui refuse les universaux ».

Ceci dit, lequel d'entre les tenants de la « polis-religion » a jamais nié que d'autres types de culte existaient dans les cités ? Certains, comme Fustel de Coulanges ont pu s'exalter dans la description de ce modèle, notamment sous l'influence de jugements politiques sévères concernant le régime dictatorial de la cité. Dans son *Histoire romaine*, Th. Mommsen réglait ses comptes avec la religion et l'Église catholiques en niant l'existence d'une religion digne de ce nom à Rome. D'autres,

tel l'Anglais Gibbon, dont le discours personnel consistait à attaquer la religion chrétienne, ont pu glorifier cette façon d'organiser le religieux. On a raison de dénoncer ces exagérations, mais assimiler toute l'histoire récente des religions grecque et romaine à ce genre de dérapages est absurde. Prenons un exemple. Nul n'a jamais nié que les Anciens spéculaient à l'occasion sur les dieux, les rites et la religion. Dans ces textes, ils s'approchent parfois de près des conceptions modernes, chrétiennes, de la piété. C'est toutefois dans l'appréciation de ces idées qu'il existe une grande différence, c'est là que réside l'altérité des Anciens. Chez nous, ce genre de spéculations se trouve englobé dans la religion, et on peut l'entendre au cours des offices. Chez les Anciens, ces spéculations et méditations se plaçaient à côté de la religion, comme du reste les traités de Cicéron, et appartiennent à la culture au même titre que la grammaire ou la géologie. Pour les Romains la religion est autre chose. Ce sont des actes effectués dans un contexte social donné et destinés à exprimer à l'égard des partenaires divins de la communauté la politesse indispensable qui permette de dialoguer avec eux. Une petite nuance apparemment, mais toute la différence, et toute l'altérité sont là. Se borner à faire des spéculations érudites ou poétiques la véritable manifestation du sentiment religieux et jeter aux orties les mille et une pratiques religieuses institutionnalisées est une erreur méthodologique grave ; considérer comme le fait p. ex. St. Krauter (24), que ce modèle ignore un vaste domaine, peut-être décisif pour l'expérience religieuse, est un point de vue engagé, et surtout une erreur, comme le démontre la définition donnée par Varron, cité par Augustin dans la *Cité de Dieu* 6, 4, de la relation entre institutions et convictions personnelles. Pour Varron, qui était imbu de philosophie, les spéculations concernant les principes de l'ordre naturel et les dieux ne pouvaient jamais l'emporter sur l'institution ancestrale, même si celle-ci lui déplaisait. Varron peut, du reste, être cité en exemple comme un Romain qui avait au fond les mêmes inclinations qu'un chrétien, mais il reste qu'il affirme que l'interprétation ou bien la spéculation détachées du culte n'ont pas leur place dans la religion.

La religion, ensuite, est une création institutionnelle de la cité, c'est une institution. On se rappellera le passage, un peu plus loin, où Augustin cite la formule célèbre de Varron, que « le peintre est antérieur au tableau, l'artisan est antérieur à l'édifice, et de la même manière les cités sont antérieures aux institutions des cités ». Donc la religion qu'il décrira dans ses *Antiquités divines* sera celle des institutions religieuses romaines, créées par la cité, et il ne sortira pas de ce cadre. Les mêmes affirmations se retrouvent chez Cicéron dans le *De deorum natura* et le *De divinatione*. Augustin donne d'ailleurs une analyse très fine de cette position, qui tient compte des préférences de Varron, et qui peut expliquer le ritualisme romain. Un peu plus loin il écrit : « Ce n'est ... pas que Varron veuille préférer les choses humaines aux divines, mais c'est qu'il ne veut pas préférer l'imaginaire au réel. Car lorsqu'il traite de la question humaine, il s'appuie sur l'histoire des faits accomplis. Quant à la question divine, que peut-il invoquer ? des opinions vaines et chimériques ». On perçoit l'intérêt de ce passage pour les raisons du choix du ritualisme qu'a fait l'élite romaine, qui n'est pas si loin de celui de Platon ou un

millénaire et demi plus tard de celui de Maïmonide : les institutions humaines sont les seules que l'esprit humain peut saisir et appliquer, ce qui va au-delà demeure insaisissable. Au début de notre ère, le chrétien Minucius Felix connaissait parfaitement cette position, puisqu'il la met dans la bouche du païen Caecilius. Celui-ci considère que « la nature intermédiaire de l'homme est si éloignée de pouvoir explorer le divin qu'aussi bien les corps suspendus au-dessus de nous dans les hauteurs du ciel que ceux qui sont plongés dans les profondeurs de la terre, il ne nous est ni donné de les connaître ni permis de les scruter, il est même impie de les violer, et que nous pouvons nous croire assez heureux et assez sages si, suivant l'antique adage d'un philosophe, nous nous connaissons nous-mêmes intimement ».

Qui peut dire que Varron, Minucius Felix ou leurs contemporains ignorent les différents types de relations avec les dieux ? Ils connaissent les institutions, et leur donnent la primauté, mais en même temps ils réservent, sur le plan privé, un espace à la réflexion théologique ou métaphysique, ils n'ignorent pas les approches populaires, même s'ils les méprisent, et ils ne leur nient pas le droit à l'existence. Si discours il y a, c'est uniquement dans la hiérarchie qu'ils établissent entre les différents types de pratique. La *superstitio* se réfère aux excès de toute nature, dans la piété rituelle aussi bien que dans l'interprétation, et la position médiane recommandée par les élites depuis Aristote au moins est en accord avec l'idéologie du citoyen, qui ne saurait s'abaisser à se laisser dominer par la peur et donner le spectacle d'un esclave. En tout cas, il est inexact de dire que le discours de l'aristocratie ignorait les autres phénomènes religieux, ne voulait pas les connaître et s'entêtait à mettre au premier plan ce qui se trouverait déjà dans les poubelles de l'histoire.

Si nous suivons Varron, Cicéron et leurs amis, la religion, les dieux, la piété sont orientés vers ce monde-ci. Tout est dans l'institution. On notera que Varron ne parle ni de culte public ni de culte privé, mais dans la mesure où il évoque les cités, on peut supposer qu'il s'agit du culte public. Il convient toutefois de rester attentif à ce point. Pour les auteurs romains, *tout* rapport avec les dieux est en fait institutionnel, qu'il survienne dans le cadre public de la cité ou qu'il se produise dans le contexte de la famille ou d'autres groupements d'individus.

5. La fonction identitaire de la religion civique

Lorsqu'il s'agit de prouver que la religion civique n'est jamais arrivée à construire une identité romaine claire, c'est la grande confusion religieuse des cités antiques qui est d'abord invoquée. Gr. Woolf constate ainsi que la théorie de la religion civique offre peu d'explications de la complexité de la religion antique, autrement dit de la foule de divinités, de cultes et de prêtrises semblables.

La première réponse sera une question. Pour quelle raison aurait-il fallu introduire de l'ordre dans le foisonnement des dieux et des cultes ? S'il s'agit là d'une critique du polythéisme lui-même, qui est l'une des caractéristiques foncières des religions de Rome et du monde romain, nous ne sommes plus dans une étude historique.

Nous sommes dans un cours de théologie. Augustin aurait pu écrire les mêmes phrases que Gr. Woolf, et il les a d'ailleurs écrites à sa manière, peut-être avec moins de naïveté parce qu'il comprenait quant à lui la logique du polythéisme et en jouait pour démontrer qu'elle était dépassée par l'avènement du christianisme. Quant aux nombreux cultes, ils paraissent effectivement redondants lorsqu'on les considère globalement, de façon panoramique, comme des divinités universelles, sorties de tout contexte social et institutionnel, comme dans le christianisme par exemple. Et encore, si l'on établit une comparaison entre les saints catholiques et les dieux romains, la différence est moins frappante. En tout cas les cultes sont nombreux parce qu'ils correspondent à des niveaux divers de la société et de l'État. Les Lares publics ne sont pas la même chose que les Lares des carrefours ou ceux des différentes demeures privées, le Jupiter du Capitole n'est pas le même que celui d'un collègue d'artisans, ou celui d'un municipe romain. Et comme Gr. Woolf le rappelle lui-même, ces dieux, parfois homonymes, ont eu des origines historiques diverses, qui leur confèrent une identité particulière. Un autre argument, avancé par St. Krauter (116 suiv.) considère que la création progressive de diverses modalités cultuelles, comme p. ex. le *ritus Graecus*, introduisaient une grande confusion, et ne contribuaient pas à définir l'identité civique des Romains.

Or, la pensée religieuse romaine, ou la religion romaine, n'est pas une doctrine englobante, discutée, définie et fixée par des spécialistes et des dogmes depuis des siècles. Il n'y a que des *sacra*, des *caerimoniae*, des *religiones*, c'est-à-dire des obligations rituelles. Ce que les Romains appelaient *ritus Graecus* date, semble-t-il, de la fin du III^e s. et du déb. du II^e. J'ai proposé de la mettre en relation avec la prétention impérialiste des Romains, qui introduisaient dans leurs obligations religieuses des rites empruntés aux zones convoitées, comme la Sicile et les pays grecs. Un peu plus tôt, les Carthaginois avaient fait la même chose avec le culte sicilien de Déméter et de Corè. L'introduction de ces cultes à Rome ou à Carthage ne traduisait pas la confusion mentale de ces païens, mais le fait qu'ils se considéraient comme concernés par ces cultes et ces divinités parce qu'ils considéraient les régions dont ils provenaient comme leur terre.

Et si l'on se donne la peine de lire les documents qui présentent ces rites, on se rend compte qu'il s'agit en fait de rites romains accompagnés de quelques nuances mineures qui créent l'altérité. C'est de la communication plutôt que de la confusion mentale. Le *ritus Graecus* est entré comme tel dans le corps des obligations religieuses de la république romaine, tout comme les *Graeca sacra* de Cérès. Toutes ces façons de vénérer les dieux étaient considérées comme constituant la religion romaine, les obligations religieuses des Romains. Si elles traduisent une certaine complexité, ce n'est pas parce que la religion romaine n'arrivait pas à créer une identité claire. C'est parce que l'identité romaine était et se voulait complexe.

Gr. Woolf évoque aussi l'incapacité de la religion civique à intégrer les mythes et certaines divinités très populaires comme les Matrones ou Silvanus. La religion civique ne porterait donc pas sur l'ensemble de la religion romaine. Cette objection

est étrange, car tous les spécialistes du mythe et de la religion antique, quelle que soit leur position par rapport à la religion civique, savent que le mythe ne fait pas partie de ce que les Anciens appelaient *religio*, *thrèskeia*, *sacra* ou *hiera*. Les mythes étaient des récits, plus ou moins complexes, plus ou moins vieux, qui circulaient dans la société et appartenaient à la culture des différentes communautés. Les versions des mythes étaient innombrables, et il serait difficile de savoir quelle version il aurait fallu canoniser. L'étude de l'activité mythologique fait apparaître que les mythes sont éternellement reformulés, suivant les contextes et les intentions. Mais admettons que le mythe ait été important pour certains individus. Le fait est que rien n'empêchait un Romain ou un Grec de comprendre les rites du culte ordinaire sous l'angle d'un mythe, de spéculer par ce biais sur leur ancienneté, leurs origines, leur sens. Dans le culte même, toutefois, il n'en était jamais question, car il n'y avait ni sermon, ni mention du mythe dans les prières. Les mythes pouvaient certes occuper un certain espace dans les célébrations, dans la récitation d'hymnes, dans la décoration du cadre architectural du culte ou des objets utilisés par les célébrants, ou encore au cours des jeux théâtraux qui étaient éventuellement liés aux grands rituels. Mais ce n'était là qu'un complément du culte, un ornement destiné à charmer dieux et hommes. C'était le rôle du mythe de servir d'ornement, de réjouissance au moment de la conclusion du culte.

Bref, prétendre que la religion civique brimait celui qui voulait du mythe quand il se mettait en relation avec les dieux est d'une part absurde, parce que le mythe n'avait rien à faire dans le culte, de l'autre faux, car le mythe occupait bien une partie dans la célébration du culte et dans la vie privée des individus, mais elle n'est pas celle qu'un moderne, habitué à des religions fondées sur un grand mythe, ou à l'enseignement de la littérature grecque, attendrait.

Quant aux divinités très répandues comme Silvanus et les Matres, qui n'auraient jamais reçu un culte public, la réponse est tout aussi simple. Silvanus était, à Rome et dans le Latium, une divinité qui était surtout vénérée dans le cadre domestique. Qu'on se rappelle les rites décrits par Caton. Les esclaves, par exemple, avaient une relation particulière avec ce dieu. Comme d'autres divinités privées, Silvanus n'a pas eu de culte public à Rome. En revanche, quand les Romains ou des cités romaines se trouvaient dans l'espace protégé et géré par Silvanus, par exemple aux frontières de l'Empire, il était vénéré dans des temples publics, comme dans la colonie de Philippes (ILS 5466), ou à Lambèse (ILS 3841). Le deuxième exemple cité par Gr. Woolf, celui des Matres, est lui aussi significatif. Les Matres, ou *Matronae*, sont des divinités attestées en Italie du Nord et en Gaule, essentiellement en Gaule Belgique et en Germanie inférieure. Il s'agit d'un groupe de trois déesses, qui étaient liées d'après ce que l'on sait aux clans et remontaient à l'époque celtique. Est-il exact que ces Matres n'ont jamais reçu de culte public ? Oui et non. Oui, à Rome et dans les autres cités d'Italie, pour la simple raison qu'aucune divinité originaire de Gaule ou de Germanie n'y a jamais reçu un culte officiel. La raison de cette fermeture aux panthéons celtiques n'est pas connue, mais apparemment les Romains d'Italie limitaient leurs panthéons aux divinités méditerranéennes.

D'autre part, ceci est partiellement inexact, car les Matrones ont reçu un culte public en Germanie. Elles étaient très attachées aux militaires de Germanie. Ces Matrones divines étaient notamment si présentes dans la Cité de l'Autel des Ubiens, que lorsque celle-ci fut élevée par l'Empereur Claude au rang de colonie romaine, notre Cologne, elles reçurent manifestement un temple et un culte publics. Nous savons par exemple que le temple des Matres Aufaniae qui se trouvait sur le territoire de Cologne, près du camp de la I^e légion Minervia, à Bonn, avait un statut public. Il recevait les dévotions de plusieurs magistrats de Cologne, décurions, duumvirs et même d'un prêtre provincial de Germanie inférieure ; d'autres dédicaces émanent des légionnaires, des officiels et des légats de légion. À mes yeux, tout cela prouve que le culte des Matrones Aufaniae était non seulement l'un des cultes les plus importants de Cologne et de la région, mais que c'était un culte public de la colonie. Par conséquent, lorsque le contexte général s'y prêtait, une cité pouvait parfaitement adopter un culte local important et en faire une de ses obligations religieuses. Pour Rome et la religion civique, cet exemple ne prouve donc rien.

Trois autres arguments sont invoqués pour démontrer que l'identité politique construite par la religion publique était floue sinon inexistante : le fait que tout le monde pouvait entrer dans tous les lieux de culte, que tous pouvaient participer au culte, et qu'il n'y avait même pas l'obligation d'être citoyen romain pour être prêtre. Ces arguments sont avancés par St. Krauter (119-131), qui commence par noter que l'accès aux lieux de culte romains n'était interdit que dans certains cultes et à certains groupes de la société, les hommes, les femmes, les esclaves par exemple, mais jamais aux étrangers. Ceci est exact. Nous ne connaissons aucune règle générale qui excluait de tout lieu de culte public les esclaves ou les étrangers. Mais les sources ne posent pas le problème en ces termes. Si la documentation ne nous trompe pas, n'importe qui pouvait effectivement visiter un lieu de culte, c'est-à-dire les parties accessibles des lieux de culte. En revanche, c'est dans la description des actes cultuels que l'on peut trouver des indices d'interdits.

La première remarque de St. Krauter témoigne d'une certaine ignorance du fonctionnement de la religion romaine, et notamment de la religion publique (119). Il constate que la majeure partie des *sacra publica* était célébrée de façon non publique, c'est-à-dire sans grande assistance. Le peuple n'aurait participé qu'à certains rites, et surtout aux Jeux lors des jours de fête. Deux objections doivent être élevées. Qui a jamais prétendu que tout le peuple, ou une grande partie de celui-ci devaient assister aux mille et un rites de la religion publique ? *Tres faciunt collegium*. Ce principe romain établit qu'il suffisait que trois personnes soient présentes pour que la collectivité concernée ait été présente, de la même manière que le minyan juif constitue la communauté habilitée à prier et à agir collectivement. Il ne s'agit donc pas de mesurer, dans le culte public, la qualité religieuse du rite par le nombre des présents, comme s'il y avait une relation entre la conviction et la ferveur individuelles et le nombre des présents. Dans une religion qui accorde le primat à l'obligation et à l'exactitude rituelles, la piété consiste avant tout à observer celles-ci, pas à en faire

plus. Un Romain aurait été tenté de qualifier autant de ferveur de superstition. Dans le quotidien, chaque habitant de Rome et des cités avait en sus une multiplicité d'actes culturels à accomplir, et chacun s'occupait de la part qui lui revenait. En tant que membre de collège, en tant qu'habitant de quartier et en tant que membre d'une famille, chacun avait son propre niveau de responsabilité religieuse, et s'il voulait poursuivre une activité professionnelle, celle-ci lui suffisait amplement. Les magistrats, prêtres et autres représentants du peuple avaient la charge du culte public, et même si personne qu'eux-mêmes n'était présent, leurs rites auraient paru à tous les citoyens valables et célébrés dans leur intérêt. Ajoutons seulement que dans la religion publique de Rome, un problème important se posait depuis le I^{er} s. et surtout vers la fin de la République, quand le corps civique augmenta si fortement qu'il n'était plus matériellement possible de réunir autour d'un office religieux l'ensemble des citoyens, ou du moins une fraction importante d'entre eux. En revanche, dans leurs petites patries, les choses devaient être beaucoup plus proches des traditions plus anciennes, de cet état idyllique de la Rome archaïque célébré par les poètes, quand quelques bergers se réunissaient autour d'un autel de mottes de gazon pour égorger une des bêtes de leur troupeau.

En revanche, nous pouvons nous faire une idée assez claire de la participation des citoyens aux actes culturels. Nous avons donné deux exemples, sans même insister sur la taille des lieux de culte, dont les grands espaces n'étaient pas destinés à rester vides. Le premier concernait la participation aux sacrifices, le second les rites eux-mêmes et ce qui leur donnait toute leur perfection, les prières. Nous avons démontré que d'une manière ou d'une autre, même dans la mégapole romaine, les citoyens participaient aux rites par la consommation de la viande sacrificielle. Recevoir, acheter et consommer sa part d'un sacrifice public signifie participer au rite en question, même si cette participation est formelle. Ne pas reconnaître l'importance de ce lien revient à retomber dans la vieille discussion sur le ritualisme et la pauvreté de son contenu religieux.

S'interroger sur la participation effective des citoyens est une chose, la composition de la communauté de ceux pour qui le culte est célébré en est une autre. Or elle n'est jamais évoquée dans ce débat. Pour examiner ce que disent les rites eux-mêmes de ceux qui sont membres de la communauté religieuse, au nom de qui et pour qui le culte est célébré, qu'ils soient physiquement présents ou non, nous avons examiné quelques prières publiques parfaitement claires. Elles proviennent de documents culturels directs et renvoient sans ambiguïté à la pratique religieuse active. Qu'il s'agisse des banales formules de l'annonce du sacrifice de Dea Dia par les frères arvaies, de la formule de consécration d'un autel dans la colonie de Salone, de la prière des vœux publics du 3 janvier, et enfin de la prière des Jeux séculaires, le bénéficiaire des actes culturels est toujours le Peuple romain, avec toutes ses composantes officielles, et dans des cas exceptionnels même les alliés du Peuple romain ; sur le plan local, il s'agit des magistrats de la colonie, des colons et des résidents. Ce qui nous intéresse dans ces formules, c'est une fois de plus la preuve que les vœux et les rites sont célébrés pour le bénéfice de toute la communauté

romaine, et même au-delà. Il ne peut être question d'une cérémonie qui concernerait seulement quelques grandes familles de Rome ou des colonies. Et on ne peut pas objecter que de toute façon personne n'assistait à ces cérémonies. Les formules prouvent que toute la communauté politique et humaine est concernée, d'autre part, la formulation des nouveaux vœux était précédée par l'offrande des victimes promises l'année précédente, c'est-à-dire par le banquet sacrificiel ou la distribution qui concernait certainement de très nombreuses personnes. Il ne s'agit pas non plus de disqualifier ces preuves en déclarant que les vœux, sacrifices publics et les dédicaces étaient des rites « politiques », car sinon on ranime à nouveau le vieux reproche fait au ritualisme public romain par des historiens qui sont déterminés par la philosophie romantique ou plus simplement l'eurocentrisme.

Nous avons examiné et critiqué tous les arguments élevés par St. Krauter contre l'interdiction faite aux étrangers d'assister aux cultes, et conclu que la plupart étaient fondés sur des contresens ou des lectures hâtives et incomplètes des textes. S'il y a bien quelques documents qui attestent la limitation du culte aux citoyens, il existe en revanche toute une série de documents qui prouvent explicitement que pour sacrifier au Capitole de Rome, il convenait de demander l'autorisation du Sénat. Tite Live en donne huit exemples explicites. On trouve la même autorisation directement dans des traités d'amitié avec Astypalaios et Stratonicée, ou des privilèges accordés à Mytilène. Un sénatus-consulte accorde divers privilèges à trois particuliers qui avaient mérité de Rome et les autorise notamment à placer une inscription avec le décret en question au Capitole et à y sacrifier. Ces textes sont très clairs. Puisqu'il faut une autorisation officielle pour sacrifier au Capitole et y déposer des offrandes à Jupiter, il est logique que ces actes aient été normalement interdits à des étrangers, fussent-ils des rois. Et ce privilège était notamment accordé à des amis, et à des alliés. Il faut bien se rappeler que les traités n'énoncent pas des normes et ne reflètent pas la normalité. Ils accordent des privilèges et instituent donc des exceptions. Donc dès lors qu'on accorde l'autorisation de sacrifier et de dédier aux dieux romains pour le salut et la victoire du Peuple romain, c'est que cette autorisation est tout à fait exceptionnelle. Le culte capitolin ne peut pas être disqualifié dans la discussion sur la nature de la religion dans Rome, dans la mesure où il était clairement politique. D'ailleurs, le culte capitolin n'est pas si isolé que cela. On peut par exemple citer le cas des Caristia, l'un des rites du culte funéraire *privé*, pour signaler que le même type d'exclusion existait entre les familles, puisque seuls les *cognati* et les *adfines* d'un défunt, avaient le droit d'y participer. Le culte domestique traduirait-il à son tour le discours du patriarche qui arrangeait à son avantage la religion privée ?

Nous ne sommes pas entrés dans l'argument concernant les besoins individuels que la religion civique n'aurait pas pris en compte. Il faut se rappeler dans ce contexte que les cultes guérisseurs d'Apollon et d'Esculape ont été introduits par les magistrats et le Sénat, et qu'il s'agit de cultes civiques. D'autre part, Minucius Felix fait rappeler par le païen Caecilius que c'est « dans les temples et sanctuaires des dieux qui protègent et ornent la cité de Rome ... » que « les devins remplis et

imprégnés par la divinité cueillent les prémises d'avenir, fournissent une précaution contre les dangers, un remède aux maladies, l'espoir aux affligés, un secours aux indigents, une consolation aux malheurs, un soulagement aux épreuves ». Autrement dit, ce que les individus sont censés trouver ailleurs est procuré, au début du III^e s. encore, dans les grands temples de Rome.

L'idée que c'est peut-être à travers le cadre de la cité, ou dans une communauté qui fonctionnait comme la cité, que le culte privé se déroulait n'est même pas évoquée par Krauter. La raison en est qu'il veut avant tout affirmer que la religion est autre chose. Ce ne serait pas un ritualisme formaliste qui se coulait dans le moule des institutions et de la société romaines, mais un sentiment personnel qui concernerait seulement l'individu et son lien avec une divinité.

6. La répression religieuse

L'étude des manquements à la piété est importante pour la compréhension de la religion romaine. Non seulement parce qu'elle permet d'établir que les Anciens accordaient de l'intérêt à leur religion et en avaient une perception nette, mais en ce qu'elle nous apprend des choses sur la communauté religieuse elle-même qui est concernée par les effets de ces manquements. Pour les critiques du modèle de la religion civique, les règles et normes attestées prouvent seulement que la répression s'effectuait dans l'espace religieux que la cité contrôlait directement. Pour le reste, Rome aurait été trop grande pour contrôler efficacement la pratique religieuse. L'idée que la cité n'avait pas à contrôler tous les aspects de la pratique religieuse parce que toutes les communautés de Rome ne relevaient pas d'elle, n'est pas examinée. Pourtant la nuance est essentielle.

Nous avons d'abord examiné les sources concernant les *piacula*, et les expiations des infractions religieuses. J'ai utilisé ce biais il y a près de 30 ans pour déterminer dans quelle mesure la faute religieuse permettait de circonscrire la responsabilité religieuse des citoyens (« Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine », dans *Le délit religieux dans la cité antique*, Rome, 1981, 117-171). Mon idée partait de certains documents qui établissent que dans le cadre de la religion publique, la pratique religieuse était du seul ressort de la cité et de ses représentants. Au fond, personne ne pouvait pécher, même pas un magistrat du Peuple romain. Dans le culte public, l'initiative religieuse n'était que déléguée par le Peuple romain. Les acteurs ne pouvaient que troubler passagèrement les relations entre la cité et ses dieux, jusqu'au moment où les autorités s'apercevaient de l'impunité et prouvaient la bonne volonté de la communauté civique. Il me paraissait important de relever l'existence sur le plan de la faute religieuse des mêmes clauses que celles qui existent sur le plan du droit criminel, en ce sens que si la faute était involontaire, elle pouvait être réparée sans problème par l'auteur même de l'infraction, mais qu'en cas de faute volontaire constatée, le coupable était tout de suite exclu de la vie religieuse et civique, tandis que la cité restaurait pour son compte les bonnes relations avec la divinité lésée.

Pour bien comprendre cette particularité de la religion civique, il suffit de rapprocher cette conception de l'impiété de celle du péché chrétien. Ce dernier ne concerne que l'individu coupable. Volontaire ou involontaire, la culpabilité incombe à lui seul et n'a de conséquences graves que pour lui. Le clergé peut lui signifier une peine pour lui permettre de tenter de racheter sa faute, mais en aucun cas, cette seule faute ne met en danger le reste de la communauté religieuse. Il faudrait pour cela que tous les individus de cette communauté se conduisent mal. Tel n'est pas le cas à Rome. Il suffit qu'un commandant de troupes, même d'un grade subordonné, pille un lieu de culte, pour que le Peuple romain tout entier risque d'être coupable du sacrilège. Une fois le forfait constaté, les autorités romaines expient l'impiété involontaire de la *respublica* du Peuple romain, et prennent les mesures pour réparer le tort causé. Le coupable direct est arrêté et emprisonné en vue d'un jugement, mais il n'est jamais question de son amendement et même d'une punition pour impiété. La punition éventuelle devait porter sur les torts matériels causés au Peuple romain.

St. Krauter met en doute cette interprétation (284) et nous sommes brièvement revenus sur les documents utilisés pour ces conclusions. Des principes jurisprudentiels qui remontent à Mucius Scaevola se retrouvent aussi bien dans des récits historiques que dans le *Traité des lois* de Cicéron, et après Cicéron, ces principes sont énoncés par Tibère, Sévère Alexandre et repris encore par Justinien. Un seul texte normatif du III^e s. av. n.è. paraît mettre en cause la rigueur du châtement de l'impiété. Il s'agit de deux inscriptions trouvées sur le territoire de la colonie latine de Spolète, fondée en 241 av. n. è. , qui donnent le règlement protégeant l'intégrité d'un bois sacré (S. Panciera, « *La lex luci Spoletina e la legislazione sui boschi sacri in età romana* », dans *Montelucio e i Monti sacri*, Spolète, 1994, 28 sq.). Ces textes paraissent mettre en cause la procédure décrite, puisqu'elle semble attester la même sanction pour l'infraction volontaire et involontaire. Th. Mommsen, suivi par G. Wissowa, voyait dans ces sanctions le témoignage d'un traitement plus doux de l'impiété. Pour eux, le *piaculum* était offert dans les deux cas par l'impie, qui n'était donc plus définitivement impie, et qui acquittait en outre une amende dans le cas d'une violation intentionnelle pour avoir enfreint le règlement de la colonie. Or cette interprétation a été mise en question dans une thèse néerlandaise rédigée en 1921 par Sebastian Tromp (*De Romanorum piaculis*, Dissert. Leiden, 1921), qui se référait à tous les témoignages contemporains et postérieurs. Après avoir discuté à nouveau le dossier, nous continuons de suivre Tromp.

7. La religion civique, une modalité des religions communautaires

Nous avons rappelé qu'une communauté civique n'était pas une addition d'individus obéissant chacun à ses propres motivations. Les obligations religieuses de la cité sont indépendantes des citoyens qui vivent à une époque donnée, de la même manière que la propriété publique n'appartient pas à tous les individus qui jouissent du statut de citoyen. La religion, le patrimoine et les autres droits et devoirs des cités relèvent de la personnalité juridique abstraite de la collectivité, qui dure au-delà de la

vie des citoyens. Ainsi la religion relève-t-elle de l'ensemble abstrait de la collectivité, représenté par des personnes à qui elle délègue ses pouvoirs : les magistrats, le Sénat, et leurs conseillers, les prêtres. Un objet n'est sacré, c'est-à-dire propriété des dieux, que si les autorités temporelles suprêmes le consacrent. Ce qu'un individu aura consacré à titre individuel dans les sanctuaires de la collectivité civique pourra à la limite être considéré comme inviolable, en tant qu'il exprime la volonté d'un individu, mais cet objet ne possédera pas la catégorie juridique permanente du sacré, qui n'est instituée que par la volonté collective. La communauté civique se donne aussi des partenaires divins. Minucius Felix fait dire à son personnage Caecilius, défendant la religion ancestrale face aux « champions de la vérité » comme il appelle les chrétiens, que « dans les empires, les provinces, les villes nous voyons chaque groupe humain posséder ses modalités rituelles propres (*singuli sacrorum ritus*) et vénérer des dieux *municipes* ». Je ne traduis pas *dei municipes* par dieux municipaux, ce qui correspondrait à *dei municipales*, mais par « dieux concitoyens » conformément au sens du terme *municeps*. Les communautés vénèrent toujours les dieux de leurs ancêtres, ceux que leurs ancêtres ont choisis. Pour Minucius Felix, ce choix est expliqué, dans la tradition d'Evhémère, comme la divinisation d'anciens bienfaiteurs et rois. Mais l'essentiel est pour nous qu'il considère les dieux des Romains comme des membres de leur communauté, comme des concitoyens.

Ce sont les relations des cités avec leurs dieux, sur terre et en vue d'objectifs terrestres comme la victoire, la réussite ou le salut ici bas, qui constituent la religion civique, et non des relations avec des dieux lointains en vue de l'outre-tombe. Et comme Caecilius le proclame au début du III^e s., la catégorie de la religion civique n'a nullement disparu à cette date. Minucius Felix, encore lui, évoque non seulement les *convivia publica*, mais les prières et le culte public que la foule adresse aux statues des dieux. Si pour décrire le culte public, Augustin lui-même utilise les *Antiquités divines* de Varron, qui insistent sur la prééminence du culte public, c'est qu'apparemment ce principe était toujours d'actualité auprès des païens. Et ces témoignages ne traduisent pas une velléité, un discours tenu par une minorité. Ils renvoient à une réalité quotidienne dont, à la limite, on se peut moquer, mais qui n'en existe pas moins.

Que les institutions religieuses publiques ne fonctionnent plus sous l'Empire comme au V^e s. av. J.-C. est évident. Mais l'évolution ne concerne ni la nécessité de l'obligation rituelle ni les modalités du culte. Seul le mode de participation des citoyens s'est transformé, dans les limites que j'ai indiquées. Nulle prescription ne forçait ni n'invitait tous les citoyens à assister au culte, si le nombre suffisant de célébrants était réuni. Même à l'époque républicaine, tous les citoyens n'assistaient pas tous au culte. Ce qui a changé peu à peu depuis l'élargissement du corps civique en 89 av. n.è., c'est que la plupart des Romains ne pouvaient plus assister physiquement aux services de Rome. La religion du peuple romain était désormais célébrée pour l'ensemble des citoyens romains, et même pour ses alliés, qu'ils soient présents à Rome ou non. Depuis l'élargissement du corps civique, la majorité des Romains ne connaissaient la vie religieuse de la métropole qu'à travers les livres et

des images. Il en va de même pour les grands événements culturels et politiques de Rome. On peut se demander si, à la longue, cette évolution n'a pas joué un rôle dans l'ouverture progressive des esprits à une religion du Livre. Mais pour ce qui nous regarde, cette évolution n'enlève rien au fonctionnement de la religion publique. À ce propos, il faut aussi se rappeler que le citoyen s'intégrait dans la cité de Rome à travers sa cité d'origine. Du point de vue religieux aussi, la participation aux cultes de son municipe ou de sa colonie le faisaient participer à la piété du peuple romain.

C'est précisément ce que les critiques du modèle civique de la religion oublient. La vie religieuse du citoyen ne concerne pas seulement les rites qui sont célébrés au Capitole ou au Forum romains. De la même manière que la vie religieuse romaine s'adressait à une pluralité de dieux, elle possédait plusieurs lieux d'ancrage, certes, indépendants mais qui concouraient tous au même résultat : la piété romaine. Par ailleurs, les habitants du monde romain, qu'ils fussent citoyens romains ou non, pratiquaient tous un culte de type poliade dans leur cité d'origine. Comme ces cités étaient généralement beaucoup moins grandes que Rome, le cadre matériel de la pratique religieuse n'y avait guère évolué depuis l'époque républicaine. Et bien entendu dans ces cités, c'étaient les magistrats et le Sénat locaux, conseillés par quelques prêtres, qui exerçaient l'autorité et les charges religieuses. Ce dernier fait non plus n'est pas pris en considération par les critiques du modèle civique. L'exercice du pouvoir religieux appartenait toujours, en dernière instance, non pas à un clergé autonome qui n'aurait de compte à rendre qu'à Dieu, mais au pouvoir temporel, ce qui traduit clairement le caractère public et civique de la religion des cités.

Au-delà des cités d'Italie et des provinces, les individus étaient engagés dans de multiples réseaux communautaires, qui obéissaient à la même logique qu'une *respublica*. Chacune de ces communautés avait sa propre religion, c'est-à-dire ses propres dieux, ses propres obligations rituelles, et le pouvoir religieux appartenait aux autorités temporelles de ces groupes. Parmi ces communautés, il faut citer d'abord les familles qui constituaient autant de groupes religieux autonomes. Contrairement à ce qu'on lit toujours et encore, les prêtres de la cité ne pouvaient pas intervenir dans la vie religieuse domestique. L'autorité religieuse et les rôles rituels y revenaient au père de famille ou à son fils, éventuellement assistés par l'épouse : ce sont eux les prêtres de la famille. Les prêtres publics, par exemple les pontifes, n'interviennent sur ce plan que pour conseiller la conduite à observer dans le cas où des obligations privées recoupaient des obligations publiques. Et encore s'agit-il d'aspects administratifs de la pratique religieuse. Ainsi les pontifes géraient-ils le cadastre des nécropoles, en autorisant l'installation d'une tombe et en protégeant ensuite son intégrité. Les rites funéraires en revanche ne pouvaient en aucun cas être célébrés par des pontifes, qui n'avaient même pas le droit de voir un cadavre. C'étaient les pères ou les fils de famille qui officiaient. Les seules interventions publiques qui se produisaient dans les communautés religieuses familiales ou plus largement dans toutes les communautés privées étaient déterminées par le maintien de l'ordre.

En tout cas, toutes ces communautés religieuses de statut privé, des familles aux associations professionnelles et aux cultes des quartiers de Rome, possédaient leurs dieux et leurs cultes propres, qu'ils géraient de la même manière qu'une cité. On doit donc reconnaître que le modèle civique n'est pas une sorte de vestige isolé de pratiques anciennes. Il constitue en fait un modèle de vie religieuse qui dépassait de loin la communauté des citoyens, et qui fonctionnait encore sous l'Empire à tous les niveaux de la société, une société qui était beaucoup plus fragmentée que les sociétés modernes. La vie religieuse correspondait à cette fragmentation sociale. La seule évolution constatable est celle des caractéristiques nouvelles de la pratique religieuse dues à l'accroissement énorme de la masse civique romaine et du nombre des cités romaines. À côté de ces communautés de citoyens romains, tous les Romains et tous les étrangers étaient impliqués dans des communautés publiques et privées du même type : familles, quartiers, associations, dont ils étaient devenus membres par naissance ou adoption, par affranchissement ou par une contrainte sociale, de la même manière que l'on devenait membre de la communauté religieuse du Peuple romain. Ce n'était pas tant l'entrée dans une communauté religieuse qui posait un problème et mettait en œuvre un choix personnel, que sa sortie. On devenait membre d'une communauté par naissance ou pour des raisons sociales, automatiquement en quelque sorte. L'appartenance religieuse était le corollaire de situations et de choix socioprofessionnels. Se dégager de ces obligations religieuses signifiait donc répudier son appartenance sociale. Et une telle décision ne va jamais de soi.

Le modèle qu'on attribue à la cité est par conséquent un fait de civilisation, qui s'observe à tous les niveaux de l'organisation sociale. Il ne peut être question de séparer ces pratiques de celles de la cité dans son ensemble que les Anciens appelaient culte public. Et dans la mesure où, contrairement à une vieille théorie, la civilisation des cités a continué à offrir le cadre de la vie quotidienne, les objections contre le modèle civique passent à côté du problème. Faut associer la construction de l'identité collective à ces cultes communautaires ? D'une certaine manière, oui. Car dans la mesure où toutes les communautés du monde romain étaient autonomes, leurs institutions religieuses, et notamment les dieux qu'elles vénéraient en premier lieu, les distinguaient les unes des autres, au même titre que les noms de famille ou les occupations professionnelles en cause. Les collèges se définissaient volontiers par les dieux qui étaient leurs partenaires terrestres : nous connaissons par exemple les collèges des cultores de Silvanus ou de Mithra. Les familles évoquent leurs dieux Pénates, les dieux qu'elles vénéraient en particulier, et certains grands clans aristocratiques de Rome avaient comme culte commun une divinité, tel Sol pour les Aurelii ou Veiovis pour les Iulii. Il ne faut toutefois pas pousser trop loin ces constatations. Lorsque les autorités romaines faisaient des contrôles d'identité, ils demandaient certainement si la personne était citoyen romain ou non, ils s'enquéraient de son origine et de son rang, mais ils ne souhaitaient pas savoir quels dieux il vénérait. En revanche, le fait qu'une personne puisse participer ouvertement dans une communauté donnée à un sacrifice signifie que cette personne est membre de cette communauté. Elle est conforme à l'identité

collective de ce groupe, que ce soit en tant que citoyen de plein droit, comme *incola*, c'est-à-dire comme résident permanent, et dans certains cas même comme hôte de passage.

8. Émotion et croyance

À côté de l'ancrage social de la pratique religieuse, les ennemis du modèle de la religion civique insistent toujours sur la nécessité pour la piété d'être l'expression d'une émotion individuelle et sincère, indépendante de tout contexte social. Je ne vais pas revenir sur l'ancrage profondément chrétien que trahit cette conception, qui rejette, comme le faisait F. Cumont, le rite du côté profane et séculier. Cette position a profondément influencé le psychologisme, la psychanalyse, l'irrationalisme et la phénoménologie. Je m'intéresserai à la place qu'occupe l'émotion dans la religion civique et dans les religions des Romains.

Faut-il conclure que la religion romaine est une religion sans émotion et dépourvue par là même de toute religiosité au sens que donne à ce terme la théologie schleiermachiennne ?

Contrairement à ce qu'on dit souvent, l'émotion n'est pas absente des religions romaines. Mais son statut est différent. D'un côté c'est l'absence d'émotion, ou plutôt sur son contrôle qui apparaissent comme la vertu religieuse la plus éminente, de l'autre, l'émotion n'est pas le mouvement qui serait à l'origine de la croyance et de la pratique, mais éventuellement une conséquence qui accompagne des pratiques indues ou mal faites. Ce n'est pas que dans la gestion de l'État que ces comportements sont attestés. Nous les trouvons également sur le plan privé. C'est ainsi que l'un des rites funéraires consistait à s'opposer fermement aux mânes des défunts qui n'avaient pas trouvé une sépulture ou qui étaient morts avant l'âge. Lors des Lemuralia du mois de mai, le père de famille les affronte dans leur espace, la noirceur de minuit, en leur offrant un don alimentaire et en se préservant de tout lien avec eux. Puis il les expulse de la maison en faisant du bruit. Le père de famille domine donc sa peur devant les revenants qui tourmentent les humains, et en accomplissant son devoir à leur égard, c'est-à-dire en les honorant par un don alimentaire, il gagne sa tranquillité. On cite souvent les cultes à mystères dans le débat sur les émotions, car dans cette pratique religieuse nouvelle les Anciens auraient découvert une rencontre religieuse fondée sur l'émotion religieuse. Or comme W. Burkert l'a souligné dans un excellent petit volume (Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults*, 1987) sur les mystères, ceux-ci ne sont ni une nouveauté en Grèce (mais des cultes anciens), ni des pratiques dégagées de la ritualité. Tout au contraire, comme Ph. Borgeaud (« Rites et émotions. Considérations sur les mystères », dans *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Vandœuvres-Genève, 2007, 189-229, notamment 221) l'a naguère précisé, les rites mystérieux utilisent et canalisent les émotions plus qu'ils ne conduisent à elles. Car la phase émotionnelle des mystères, qui est parfaitement attestée, est, d'après les Anciens, propédeutique et cathartique, et elle n'est pas valorisée en elle-même.

Les sources romaines contiennent aussi de nombreux témoignages de la conduite contraire. La foule, les femmes, les barbares, mais aussi les magistrats et même les mauvais empereurs cèdent facilement à l'angoisse et à la terreur. On peut considérer ce souci de contrôler les émotions comme un discours de l'aristocratie, désireuse de maintenir sa prééminence sur tous les plans. Mais ce discours, qui est certes lié à une position sociale et à un modèle du citoyen que tous ne partageaient sans doute pas, et qui ne l'emportait pas toujours sur les angoisses existentielles des individus, n'est pas qu'un discours limité à un petit nombre. C'est peut-être un discours qui était partagé par la majorité des Romains, ce qui en fait le principe de la religiosité qui était la leur. Un exemple le prouve. En 212 av. J.C., au cours de la II^e Guerre punique, à la suite d'une nouvelle série de désastres militaires, notamment celui de Cannes, Rome s'est trouvée en proie au doute et à l'angoisse. Les magistrats et le Sénat paraissent avoir perdu leur *fides* et sombrer dans l'inaction. Du coup, le forum est envahi par les femmes, le petit peuple des faubourgs et les diseurs de bonne aventure qui y célèbrent des rites que la norme ancestrale considère comme superstitieux (Tite Live, *Histoire romaine*, 25, 1, 6-12). On notera que dans ce passage Tite Live oppose bien les deux espaces romains du culte, le privé (*in secreto modo atque intra parietes*) et l'espace public (*sed in publico etiam ac foro Capitolioque*). Devant l'apathie des autorités, ce sont les citoyens romains qualifiés de *boni*, bien-pensants, qui réagissent et demandent au Sénat d'intervenir, de chasser ces superstitieux et de rétablir les coutumes religieuses ancestrales. Ce que le Sénat finit par faire, en critiquant les magistrats mineurs pour leur inactivité et en demandant au préteur urbain de libérer le peuple de ces craintes religieuses. À cette occasion, la masse civique réagit donc de façon correcte à la catastrophe. Dans cette anecdote, l'émotion est doublement présente, négativement à travers la forme culturelle revendiquée par la foule, et positivement dans la colère que suscite chez les citoyens l'abandon des rites ancestraux. On peut, certes, à bon droit considérer ce récit comme une invention de Tite Live. Il ne s'agit toutefois pas de l'époque archaïque, mais d'une époque dont il restait des archives et des récits. Je crois pour ma part que la substance et l'esprit de l'événement peuvent être acceptés. Tite Live a pu accorder à l'épisode plus de place qu'il n'en méritait, parce qu'il voulait par cet exemple illustrer la piété ancestrale, de la même manière qu'il met largement en scène le scandale des Bacchanales, lui aussi révélé aux magistrats par des particuliers. Admettre cela ne revient pas pour autant à considérer l'anecdote comme du pur discours.

La *fides*, la confiance en la bienveillance et en l'aide des dieux, telle qu'elle s'exprime dans la religion romaine, nous conduit à la notion de croyance. Chez les Romains, la croyance paraît concerner avant tout la nécessité du rite. Mais n'y avait-il que cela ? Les rites n'avaient-ils pas d'autre sens ? Que faire des interprétations multiples et souvent contradictoires ou bien futiles des rites romains ? Les Romains ne croyaient-ils donc à rien d'autre ? N'y avait-il aucune intériorisation du sens des rites et donc aucune « religiosité » ?

Nous avons vu que les adversaires du modèle civique de la pratique religieuse insistent sur la vacuité ou l'incohérence des croyances dans la religion romaine, et vantent les religions à spiritualité intériorisée. J'ai déjà répondu en soulignant la séparation entre la pratique religieuse et les spéculations métaphysiques que les théologiens et phénoménologues inspirés par l'école d'histoire religieuse de Tübingen considèrent comme la marque de la véritable religiosité. Et cela à tous les niveaux de la société romaine.

C'est cette séparation de la pratique religieuse et du sens, de la religion et de la « religiosité » qui est la première caractéristique de la religion des Grecs et des Romains, beaucoup plus que le caractère civique et communautaire. Ce dernier n'en est qu'un corollaire. Comment en effet attribuer une universalité à une religion composée d'actes collectifs silencieux, qui étaient une obligation précise, localisée dans l'espace et le temps, et nullement une croyance abstraite ? Ces actes rituels étaient ancrés dans un ensemble de communautés et appartenaient au patrimoine institutionnel de ces communautés publiques ou privées. L'universalisation de la religion de Rome s'est produite, non par une référence à l'individu privé et à son adhésion à une croyance unifiée qui n'existait pas, mais par la naturalisation des hommes libres qui étendait l'obligation rituelle romaine à tous.

En fait ce ne sont pas des objections historiques qui sont faites au prétendu modèle civique. Ce ne sont pas non plus un déficit théorique ou un modèle bancal qui sont mis en cause. Ce qui est rejeté, c'est la contestation de l'altérité relative des Anciens, telle que les sources littéraires, épigraphiques, papyrologiques et juridiques l'attestent, et telle que nous la retrouvons dans les recherches de l'anthropologie sociale d'aujourd'hui.

Cette contestation ne vise pas les arguments historiques qui ont servi à formuler cette vision des religions antiques, elle ne conteste pas les principes de l'anthropologie moderne, elle est faite en fonction d'une approche confessionnelle de l'histoire religieuse. Qu'on évoque Schleiermacher, Wilamowitz, Wach, Simmel ou la phénoménologie, c'est d'une théorie christianocentrique qu'il s'agit. Autrement dit, la déconstruction ne débouche pas sur une nouvelle construction, sur une nouvelle approche de la pratique religieuse romaine, mais sur la reconduction d'un modèle historiographique et théologique du début du XIX^e s., dont le caractère chrétien est évident.

SÉMINAIRE

En collaboration avec Fr. de Polignac (Centre Louis Gernet) et en relation avec notre projet de Corpus des lieux de culte de l'Italie antique, ainsi que des projets concernant la Grèce, la Bourgogne et l'Afrique du Nord, nous avons organisé en avril un séminaire sur le thème « Qu'est-ce qu'un "paysage religieux" ? ». Ce symposium a été suivi d'une réunion fermée sur l'Inventaire des lieux de culte en Tunisie Antique à la Fondation Hugot.

COURS ET SÉMINAIRES DÉLOCALISÉS

Des cours et des séminaires ont été organisés en mars à l'Institute for Advanced Studies de Jérusalem. Quatre séminaires ont été faits en avril à l'Université de Strasbourg.

DISTINCTIONS

Le professeur a été élu membre correspondant de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Il a été fait membre du Conseil scientifique de la MMSH à l'Université de Provence.

PUBLICATIONS

— « Le statut de la viande à Rome », dans W. Van Andringa (éd.), *Sacrifices, marchés de la viande et pratiques alimentaires dans les cités du monde romain (Food & History, 5, 1)*, Tournai, 2007, 19-28.

— J. Scheid (éd.), *Pour une archéologie du rite. Nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire* (Collection de l'École française de Rome, vol. 407), Rome, 2008.

— « Les frères arvaies, ou comment construire une étiologie pour une restauration religieuse », dans M. Chassignet (éd.), *L'étiologie dans la pensée antique*, Tournai, 2008, 293-303.

— (avec L. Ennabli), « Une lex sacra de Carthage relative au culte des Cereres. Nouvelles observations sur les fragments découverts dans la basilique de Carthagenna », dans *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 80, 2007-2008, 37-75.

— « Theater und Spiele im Rahmen der Ludi saeculares von 17 vor und 204 nach Christus », dans E. Fischer-Lichte, M. Warstatt (éds.), *Staging Festivity. Theater und Fest in Europa*, Tübingen-Bâle, 2009, 25-34.