HAL
open science

‘Criez plus fort, car c’est un dieu : il a des soucis ou des affaires, ou bien il est en voyage’. Réflexions sur la représentation du divin dans l’Antiquité, entre immanence et transcendance

Corinne Bonnet

To cite this version:

Corinne Bonnet. ‘Criez plus fort, car c’est un dieu : il a des soucis ou des affaires, ou bien il est en voyage’. Réflexions sur la représentation du divin dans l’Antiquité, entre immanence et transcendance. Diasporas. Circulations, migrations, histoire, 2008, Dieux-valises. Des dieux et des temples en voyages, 12, pp.11-23. hal-01852088

HAL Id: hal-01852088

https://hal.science/hal-01852088v1

Submitted on 31 Jul 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

NUMÉRO 12

DiaspORAS

Histoire et sociétés

dieux-valises

DiaSpORAS

Histoire et sociétés

DiaSpORAS
Histoire et sociétés

Directeur de la publication
Patrick CABANEL (Univ. Toulouse)

Secrétaire de rédaction
Monique FOISSAC (Univ. Toulouse)

Comité scientifique
Chantal BORDES-BENAYOUN (CNRS)
ancienne directrice
Jean BAUBÉROT (EPHE, Paris)
Dominique BOUREL (CFRJ, Jérusalem, CNRS)
Michel BRUNEAU (CNRS, Bordeaux)
Robin COHEN (Univ. de Warwick, Grande-Bretagne)
Alain DUCELLIER (Univ. Toulouse-Le Mirail)
Étienne FRANÇOIS (Centre Marc-Bloch, Berlin)
Nancy GREEN (EHESS, Paris)
Ílan GREILSAMMER (Univ. Bar Ilan, Jérusalem)
Danièle HERVIEU-LÉGER (EHESS, Paris)
Martine HOVANESSIAN (CNRS)
Philippe JOUTARD (EHESS, Paris)
Pierre LABORIE (EHESS, Paris)
Alain MEDAM (CNRS, Montréal)
Gérard NAHON (EPHE, Paris)
Philip NORD (Univ. de Princeton, USA)
Rémy PECH (Univ. Toulouse-Le Mirail)
Freddy RAPHAËL (Univ. Marc-Bloch, Strasbourg)
Dominique SCHNAPPER (EHESS, Paris)
Émile TÉMIME (Univ. de Provence)
Kachid TOLÖLYAN (Wesleyan Univ., USA)
Lucette VALENSI (EHESS, Paris)
Nathan WACHTEL (Collège de France)
Henriette WALTER (INALCO, Paris)
Jean-Paul WILLAIME (EPHE, Paris)

Comité de rédaction
Jean-François BERDAH
Michel BERTRAND
Eckart BIRNSTIEL
Anny BLOCH-RAYMOND
Rémy CAZALS
Sophie DULUCQ
Philippe FORO
Isabelle LACOUE-LABARTHE
Natacha LAURENT
Jean-Marc OLIVIER
Yves POURCHER
Jacqueline des ROCHETTES
Jackie SCHÖN
Laure TEULIÈRES
Colette ZYTNICKI

Correspondants
Guy DUGAS (Univ. Montpellier)
Jacques EHRENFREUND (Univ. Lausanne)
Brigitte FICHET (Univ. Marc-Bloch, Strasbourg)
Habib KAZDAGHLI (Univ. Manouba, Tunis)
Dalenda LARGUECHE (Univ. Manouba, Tunis)
Tudor PARFITT (SOAS, Londres)
Danielle PROVENSAL (Univ. de Barcelone)
Chantal SAINT-BLANCAT (Univ. Padoue)
Gaby SCHAEFFER (Univ. hébraïque de Jérusalem)
Scott SOO (Univ. de Southampton, U.K.)
Taline TER MINASSIAN (Univ. de Saint-Étienne)
Christian WINDLER (Univ. de Fribourg)
Myriam YARDENI (Univ. de Haïfa, Israël)

Administration/Diffusion
Presses Universitaires du Mirail
Université Toulouse-Le Mirail
5, allées Antonio-Machado
F 31058 Toulouse Cedex 9
Tél. : 05 61 50 46 24/Fax : 05 61 50 49 64
Tél. documentation : 05 61 50 35 66
E mail : revue.dhs@univ-tlse2.fr

Éditeur : Presses Universitaires du Mirail
Avec le soutien du laboratoire Framespa-Diasporas (CNRS, UMR 5136)

DIASPORAS
Histoire et sociétés

dieux-valises

12

1er semestre 2008

Sommaire

La Rédaction *Dieux-valises* 7

des dieux et des temples en voyages

Corinne Bonnet
Entre immanence et transcendance
Réflexions sur la représentation du divin dans l'Antiquité 11

Michel Bruneau
Des icônes aux églises et aux monastères reconstruits
par les Réfugiés grecs d'Asie Mineure sur les lieux de leur exil ... 24

Dominique Jarrassé
Une architecture de l'exil. Transfert de synagogues
et construction identitaire aux États-Unis
et en Israël au XXe siècle 45

Sarah Mekdjian
Reproduction ou création ?
Images, pratiques et objets religieux arméniens
dans l'exil à Los Angeles 62

Alice Gallois
Migration et mutations du culte des génies Hauka
du Niger vers la Gold-Coast (années 1920-1950) 74

Pauline Guedj
De l'Afrique aux Amériques.
L'implantation du culte des divinités akan
aux États-Unis 85

jeter l'ancre : des temples venus d'ailleurs dans le paysage urbain français

Régis Bertrand
Présence des chrétiens d'Orient
dans le paysage marseillais aux XIXe et XXe siècles 102

Katrin Langewiesche
Construire au nom de Dieu.
Architecture et diaspora arméniennes
à Marseille 119

DIASPORAS 12

Couverture : Temple de Lérab Ling, Roquerdonde, Hérault © Henri Comte.

Philippe Videlier
« L'église des Italiens ».
Une paroisse de la banlieue de Lyon 130

Michèle Baussant
De l'Algérie à la France : les transferts de Notre-Dame
de Santa Cruz, Notre-Dame d'Afrique et Saint Michel 145

Lydie Fournier
Les bâtiments du culte musulman
comme prisme d'analyse des clivages
et des enjeux politiques autour du croire en islam.
L'exemple de Montpellier 169

chantiers de recherche

Migrations et religion en France XIXe-XXe siècle
Yvan Gastaut, Ralph Schor,
compte rendu du colloque de Nice, décembre 2007 179

Des immigrés au service de la France :
les engagements volontaires de l'automne 1938
Emmanuel Debono 187

« La valise ou le cercueil » :
un aller-retour dans la mémoire des Pieds-Noirs
Amy L. Hubbell 199

publications de documents

Ils ont fait l'Amérique !
Un siècle d'histoire huguenote aux États-Unis
(v.1850-v.1945)
Bertrand Van Ruymbeke,
[suivi de deux extraits d'ouvrages] 209

bibliothèque 234

résumés 255

Contents

Introduction from the publishing staff 7

Travelling gods and temples

Corinne Bonnet *Reflection on the Representation of Divine in Antiquity, between Immanence and Transcendence* 11

Michel Bruneau *From Icons to Churches and Monasteries Rebuilt by the Greek Refugees of Asia Minor on the Places of their Banishment.* 24

Dominique Jarrassé *Architecture of Exile. Transfer of Synagogues and Self-defining Construction in the United States and Israel in 20th century* 45

Sarah Mekdjian *Reproduction or creation? Pictures, Practices and Armenian Religious Objects in Exile in Los Angeles* 62

Alice Gallois *Migrations and Mutations of Hauka Geniuses Worship from Niger to Gold Coast (1920's-1950's)* 74

Pauline Guedj *The Travels of Gods of Ghana in the United States: 'Akan' Movement, Nationalism and Religious Transnationalization* 85

Drop Anchor: Temples from Elsewhere in the French Urban Landscape

Régis Bertrand *Presence of Eastern Christians in the Marseilles Landscape* 102

Katrin Langewiesche *Building in the Name of God. Architecture and Armenian Diaspora in Marseilles* 119

Philippe Videlier *The 'Church of the Italians'. A Suburban Parish of Lyons* 130

Michèle Baussant *From Algeria to France: The Transfers of Our Lady of Santa Cruz, Our Lady of Africa and Saint Michael* 145

Lydie Fournier *The Buildings of the Muslim Religion as Prism of Analysis of Cleavages and Political Stakes about Believing in Islam. The example of Montpellier* 169

researchfields

Emmanuel Debono *Immigrants in the Service of France: The Commitment of Volunteers in autumn, 1938* 187

Amy L. Hubbell *'The suitcase or the coffin': a Return Ticket in the Memory of Pied-noirs* 199

Bertrand Van Ruymbeke *American Huguenot, they built America* 209

library 234

abstracts 255

dieux-valises

Des dieux et des temples en voyages

Minaret de la mosquée Errhama, quartier de La Devèze, Béziers © Henri Comte.

Entre immanence et transcendance

Réflexions sur la représentation du divin dans l'Antiquité

CORINNE BONNET

« Criez plus fort, car c'est un dieu : il a des soucis ou des affaires, ou bien il est en voyage. »

Les travaux de Peregrine Horden et Nicholas Purcell ont invité la communauté des antiquisants à repenser l'espace méditerranéen[1]. Immense chaudron où bouillonnent les cultures et les religions, la Méditerranée s'organise à la fois selon des logiques de connectivité et de repli. Elle abrite en tout état de cause une mobilité religieuse[2] dont il importe de saisir les axes, les ancrages et les temporalités. Les centres et les périphéries se sont multipliés, créant des configurations réticulaires complexes et des dynamiques de transfert, d'intégration et de traductibilité que l'outillage des sciences humaines et sociales nous permet aujourd'hui de saisir avec plus de finesse qu'à l'époque où les phénomènes d'acculturation étaient décrits sur le mode missionnaire ou colonialiste.

La migration de cultes pose une infinité de questions : comment cerner l'attractivité d'une pratique religieuse ? Quelles logiques rendent-elles compte des trajectoires spatiales de la propagation des cultes ? Quelle logistique l'ac-

1. P. Horden - N. Purcell, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Oxford, 2000.

2. *Espaces d'échanges en Méditerranée. Antiquité et Moyen Âge*, Rennes, 2006.

compagne-t-elle : statues, livres, vaisselle rituelle, personnel de culte, etc. ? Quel rôle jouent les acteurs individuels, les motivations personnelles et/ou les initiatives de groupe, publiques, programmées ? Comment l'identité des individus et des communautés se recompose-t-elle autour de cultes transférés ? Quelles mutations les représentations culturelles subissent-elles, en particulier les représentations théologiques, en contexte diasporique ?

Il est hors de question de répondre à toutes ces questions en un article. On proposera dès lors, dans les pages qui suivent, une réflexion comparative sur la manière dont le polythéisme, système largement dominant dans l'Antiquité, dissémine ses dieux dans le monde et repose, en somme, sur une diaspora inhérente à sa logique plurielle et immanente, tandis que le monothéisme, minoritaire, mais appelé à une postérité universelle, adepte de la transcendance, construit un dieu dont le rapport au monde se joue sur le double registre de la présence et de l'absence. Entre Hébreux, Phéniciens, Grecs et Romains, c'est bien un voyage sur les traces des dieux en mouvement que l'on propose ici.

L'ORDALIE DU MONT CARMEL, OU LE « BUSINESS » DES DIEUX ITINÉRANTS

Jézabel, l'épouse d'Achab (875-853), roi d'Israël, de la dynastie des Omrides, dont l'origine phénicienne est fustigée dans l'Ancien Testament, apparaît comme l'archétype de la reine étrangère, dangereuse en ce qu'elle véhicule des cultes étrangers, concurrents de celui de Yahvé[3]. Elle introduit à Samarie le culte de Baal et lui fait ériger un temple. Selon le premier Livre des Rois[4], une foule de quatre cent cinquante prophètes avaient en charge ce culte et l'onomastique personnelle de Samarie, telle que nous la révèle une série d'ostraka, confirme le succès du baalisme qui cohabite avec le yahvisme, culte du dieu national, mais pas encore exclusif. Tel est le contexte dans lequel l'autorité morale et religieuse du prophète Élie s'exerce. Profitant d'une sécheresse prolongée, il défie, au Mont Carmel, les faux prophètes de Baal, sous le regard du roi et de tout le peuple : c'est à une ordalie divine que le texte nous convie[5]. Sur l'autel qui avait jadis appartenu à Yahvé et que Baal usurpait, une victime sacrificielle – un jeune taureau – est déposée. Le seul vrai dieu sera celui qui, à l'invocation de ses desservants, provoquera un holocauste spontané de la victime, manifestant ainsi une puissance apte à assurer la pluie et la fin de la sécheresse. Les prophètes de Baal entament les premiers, à l'invitation d'Élie, leurs danses et invocations rituelles, mais rien ne se passe et Élie se moque alors d'eux en des termes significatifs :

> « Criez plus fort, car c'est un dieu : il a des soucis ou des affaires, ou bien *il est en voyage*, peut-être dort-il et il se réveillera. »

La représentation du divin qui sous-tend cette invective est extrêmement intéressante ; implicitement, Élie oppose, en effet, deux modèles : celui d'un dieu anthropomorphique qui, comme les humains, n'assure qu'une présence intermittente dans un monde qui le capture et celui d'un dieu qui, transcendant les contingences et les apparences humaines, est pourtant là partout et toujours.

Poursuivons le récit biblique. Élie répare ensuite l'autel de Yahvé qui avait subi des dégradations et, utilisant douze pierres par

référence aux tribus issues de Jacob, il dépose la victime sur cet autel qui symbolise la nation hébraïque, le substrat dans lequel s'enracine le culte de Yahvé. Pour rendre son succès plus convaincant encore, il fait inonder l'autel, le bois et la victime, puis il invoque le dieu d'Israël :

> « Yahvé, dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Israël, qu'on sache aujourd'hui que tu es dieu en Israël, que je suis ton serviteur et que c'est par ton ordre que j'ai accompli toutes ces choses. »

La victime s'embrase alors et le peuple tombe face contre terre, reconnaissant son erreur, illustration paradigmatique de ce que Jan Assmann a appelé la « distinction mosaïque », c'est-à-dire la ligne de partage entre une vraie et une fausse religion. Cet épisode n'est qu'un parmi d'innombrables autres qui visent à légitimer le culte du dieu unique, Yahvé, par rapport à ses concurrents issus du polythéisme « cananéen », Baal et Ashéra en particulier. Dans la perspective de la migration d'entités divines, on s'arrêtera sur la construction de deux modèles alternatifs et antithétiques de rapport du dieu à son/ses lieu(x) de culte, modèles résultant d'une construction théologique d'inspiration deutéronomiste[6], probablement postérieure à l'exil à Babylone (587-539/8 ?). Au terme d'une expérience traumatisante s'il en est – la destruction du Temple, l'interruption du culte, l'exil d'une grande partie de la population de Jérusalem -, les rédacteurs, issus de milieux sacerdotaux gagnés au parti de « Yahvé-seul », le parti d'un monothéisme rigoureux, procèdent à une révision rétrospective de l'histoire d'Israël. Ils mettent en scène une compétition féroce entre monothéisme et polythéisme, alors même que les sources, comme le dossier de Kuntillet Ajrud ou les ostraka de Samarie, évoqués ci-dessus, au VIIIe siècle av. J.-C.[7], révèlent une situation de grande fluidité et perméabilité, avec des « options » religieuses, sans doute, des pratiques électives, des stratégies pragmatiques, et non pas des territoires étanches.

Le défi au Mont Carmel est donc, pour ces rédacteurs, l'occasion d'accentuer les oppositions, de rendre irréductibles les conceptions du divin. Baal est décrit comme un dieu dévalué par l'anthropomorphisme – comme un homme, il a des affaires et des soucis, il dort et se réveille –, et un dieu instable, car mal enraciné, à force de se partager. Yahvé, en revanche, s'ancre solidement dans le temps et

Un dieu anthropomorphique qui, comme les humains, n'assure qu'une présence intermittente dans un monde qui le capture.

3. Cf. J.A. Soggin, "Jezabel oder die fremde Frau", in *Mélanges H. Cazelles*, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1981, p. 453-459.

4. *I Rois* 18,19.

5. *I Rois*, 18, 20-40 (traduction BJ). Sur cet épisode, voir P. Bordreuil – Fr. Briquel-Chatonnet, *Le temps de la Bible*, Paris, 2000, p. 269-273.

6. Sur le mouvement deutéronomiste, un grand classique reste M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, New York 1971 (2e éd. Londres, 1987).

7. Cf. P. Bordreuil – Fr. Briquel-Chatonnet, *Le temps de la Bible*, *cit.*, p. 271-272, 327.

dans l'espace ; il est le dieu d'Israël, celui des tribus qui composent la nation et servent symboliquement d'assise à son culte/autel, le dieu des générations successives. Stable et efficace, il habite et transcende le temps historique.

Pourtant, à bien y regarder, le voyage est souvent au cœur de l'histoire de Yahvé, dieu d'un peuple nomade, dieu de l'exil et de la diaspora, dieu de la présence et de l'absence. Dans la théologie biblique, le rapport exclusif entre Yahvé et son peuple passe, au terme d'un processus de sédentarisation[8] et de centralisation, par un lieu unique, Jérusalem, le Temple, la résidence divine. La péréquation entre monothéisme, centralisation cultuelle et transcendance pose en des termes spécifiques la question de la présence de dieu parmi les hommes. La destruction du Temple, donc en quelque sorte l'absence du dieu, modifia ultérieurement – nous allons y revenir – les données du problème.

Dans les polythéismes gréco-romains, en effet, les dieux, multiples par définition et dans leurs manifestations, sont *dans* le monde : disséminés dans toute l'*oikouménè*, ils ont intrinsèquement le don d'ubiquité. Aphrodite est à Cythère, Corinthe et Paphos à la fois, même si les poètes lui attribuent des préférences[9]. Comme tous les dieux et déesses, la déesse née de l'écume séminale et marine voyage et prolifère. Le polythéisme est un bourgeonnement. Cette prolifération de figures divines, ainsi que d'épithètes cultuelles (les « épiclèses »), spécialement à l'époque romaine impériale, suscita du reste des sarcasmes et des critiques, comme celle de Lucien[10], qui dénonce l'« hyperkinétisme » et la croissance « cancéreuse » des dieux. Un des effets de cette surabondance d'interlocuteurs divins et d'une excessive concurrence au sein du polythéisme fut l'hénothéisme qui consista à distinguer un dieu dans la masse, à le doter de pouvoirs importants et variés et à l'exalter en tant que « supérieur » (*hypsistos*), « très grand » (*megistos*) ou même unique (*heis*).

Dans un tel cadre – celui d'une présence diffuse et stable des dieux, et de dieux vivant en permanence la valise à la main –, lorsque la communication doit s'instaurer, en un lieu donné, entre les fidèles et leur(s) dieu(x), il faut invoquer et attirer le dieu, susciter son épiphanie agissante : c'est le rôle des formules invocatoires et des sacrifices qui dégagent des odeurs irrésistibles. Tel est en somme le « business » des dieux[11] qui motive leurs incessants voyages dénoncés ironiquement par Élie : les dieux du polythéisme voyagent parce que leur existence dépend du service (la *leitourgia*) des hommes. Yahvé, par opposition, solidement enraciné à Jérusalem, dans son tabernacle, dieu unique et sédentarisé, n'a pas besoin de ce va-et-vient pour survivre, ni de la sollicitude humaine. Il est présent dans une autre dimension, de sorte que sa puissance, tout entière concentrée en un lieu, est à même d'embraser un autel inondé.

Mais, lorsque le Temple est détruit, en 587 av. J.-C., et la population déportée à Babylone, puis encore en 70 ap. J.-C., lors de la seconde destruction, comment la présence du dieu parmi les hommes pourra-t-elle être assurée ? Où Yahvé habitera-t-il une fois son Temple anéanti ? Où lui offrira-t-on des holocaustes ? Comment se manifestera-t-il aux exilés[12] ?

Si le prophète Ézéchiel, contemporain du premier exil, recourt à la technique visionnaire pour communiquer avec Yahvé et rassurer ses compatriotes sur le fait qu'il n'a pas péri dans la destruction du Temple, qu'il s'est éloigné de la ville pour y revenir bientôt (10, 18 ; 11, 22-23 ; 43, 2-4, 7), il n'est cependant affirmé nulle part que le

dieu unique accompagne son peuple en exil. Dans les inscriptions royales assyriennes et babyloniennes, en revanche, la déportation d'une population s'accompagne généralement de celle de la statue cultuelle du dieu protecteur. Le dieu est prisonnier comme et avec son peuple ; il est même parfois mutilé (bras, mains, jambes : les instruments de l'action). C'est une des mesures de rétorsion les plus fréquentes et un acte symboliquement très fort : le dieu incarne l'identité d'un peuple devenu impuissant[13].

Dans le cas de Yahvé, cependant, l'interdit de la représentation divine rend impossible la coercition par statue interposée. La « gloire de Dieu », pour reprendre l'expression chère au prophète Ézéchiel, n'est pas « emprisonnée » dans une image forgée de main d'homme, pas plus qu'elle ne l'est dans un nom que l'on pourrait décliner ou invoquer. Partant, Yahvé, même s'il reste proche de son peuple en exil, n'accomplit pas le voyage de Babylone et c'est par l'intermédiaire de ses prophètes qu'il continue à se manifester au peuple d'Israël. Il faut attendre la reconstruction du Temple, après l'édit de Cyrus de 539/8 av. J.-C., pour que Yahvé habite à nouveau au milieu des siens et reçoive des hommages cultuels. Mais l'expérience de l'exil a façonné une nouvelle religiosité, davantage intériorisée : le Second Temple ne contient plus ni arche d'alliance ni tabernacle. La pénurie de temple, à Babylone, a orienté le culte vers d'autres pratiques, en mettant l'accent notamment sur le respect des règles de sociabilité religieuse (circoncision, interdits alimentaires, shabbat, etc.) et sur la lecture de la Torah. Avant même la destruction de 70 ap. J.-C., les courants majeurs du judaïsme – pharisiens, sadducéens, qumraniens et chrétiens – avaient orienté la réflexion et la pratique cultuelle vers une délocalisation et une intériorisation du rapport avec Dieu[14]. C'est en voyageant dans la Torah, en en explorant chaque recoin, c'est en pratiquant la prière, et non plus des sacrifices, que le fidèle rencontre son dieu ; la voie était ouverte au judaïsme rabbinique, mais aussi à une large diaspora, dans la mesure où le dieu du judaïsme voyage *à l'intérieur* de ses fidèles, sans autres oripeaux que les livres sacrés, objets, par ailleurs, d'une traduction grecque qui en assure le rayonnement.

Le christianisme emboîtera le pas au judaïsme dans la mesure où, chez Jean en particulier, c'est Jésus-Christ, victime sacrificielle par excellence, qui révèle la présence de Dieu parmi les hommes ; il y est comme l'incarnation de l'al-

8. Le livre de l'Exode relate la marche du peuple d'Israël vers la Terre Promise, mais aussi la sédentarisation de Yahvé qui, après sa théophanie du Sinaï, ordonne à son peuple de construire le tabernacle, protégé par la tente, comme pour stabiliser sa présence parmi eux, pour pérenniser le rapport entre ciel et terre. Cf. M. Homan, *To Your Tents, O Israel ! The Terminology, Function, Form, and Symbolism of Tents in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Leiden, 2002.

9. Cf. *Odyssée*, VIII, 360-366, pour sa prédilection pour Paphos

10. Cf. M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, 1937.

11. On n'oubliera pas que, dans la mythologie mésopotamienne, les dieux ont créé l'homme précisément pour le nourrir. Cf. J. Bottéro – S.N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Paris, 1998. Par ailleurs, la multiplication des lieux et des pratiques cultuelles a d'importantes implications économiques : le culte relève donc bien du registre des « affaires ».

12. Sur ces problématiques, voir R. Levitt Kohn – R. Moore, « Where Is God ? Divine Presence in the Absence of the Temple », in S. Malena – D. Miano, éd., *Milk and Honey. Essays on Ancient Israel and the Bible in Appreciaton of the Judaic Studies Program at the University of California, San Diego*, Winona Lake, 2007, p. 133-153.

13. Cf. N. Recoursé, *Images et temporalités dans les inscriptions royales assyriennes : stèles et statues, marqueurs de l'espace et du temps*, mémoire de Master 2, Master Sciences de l'Antiquité, ss la dir. de C. Bonnet, Toulouse, 2006.

14. Cf. G. Stroumsa, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris, 2005.

liance et de la loi. La vocation universelle du message chrétien, soulignée par Paul, donne lieu à de nombreux voyages missionnaires au cours desquels les apôtres portent la bonne nouvelle dans le bassin oriental de la Méditerranée, sans autre « preuve » de l'existence de leur dieu qu'une foi en forme de croix, prête à s'accommoder du martyre[15]. D'où l'étonnement et l'incrédulité des Athéniens sur l'Aréopage…

Constat paradoxal, en fin de compte : le peuple qui a attaché le plus intimement son nom au concept de diaspora voyage pourtant sans remplir ses valises de « reliques » divines, ou plus exactement en conférant au texte sacré le statut de théophanie.

ENRACINER UN DIEU : MELQART, LE DIEU DES TYRIENS EN MÉDITERRANÉE

L'épisode du Mont Carmel, avec cet autel bâti sur les douze tribus d'Israël, montre que l'enracinement d'un dieu est un élément fondamental de son identité et de sa puissance. Comment ce processus prend-il forme dans le cas de populations structurellement migrantes ? Les Phéniciens constituent, en ces matières, un excellent terrain d'expérimentation. Lors de la fondation de Carthage par les Tyriens, en 814 av. J.-C. selon la tradition historiographique antique dominante, les *sacra* du culte de Melqart, le Baal de Tyr, représentèrent un gage essentiel de continuité identitaire[16]. Justin[17] raconte comment Elissa fuit, avec un groupe de notables tyriens : *ita sacris Herculis, cujus sacerdos Acherbas* – son défunt mari et oncle – *fuerat, repetitis, exilio sedes quaerunt* [« une fois emmenés les *sacra* d'Hercule, dont Acherbas était prêtre, ils (= Elissa et ses compagnons) cherchèrent un lieu pour leur exil »]. Le texte pourrait se référer à l'accomplissement de rites en l'honneur d'Hercule juste avant le départ, mais aussi, et plus probablement, à des objets sacrés emmenés par les exilés. Le texte ne précise pas la nature de ces *sacra*, mais ils ont clairement une fonction prophylactique, propitiatoire et légitimante. C'est, en effet, un morceau de patrie que les colons emportent avec eux. Carthage est ainsi décrite, avant même de naître, comme une nouvelle Tyr, en ce qu'elle sera une autre résidence de son dieu national. Melqart, l'Hercule tyrien, est, en effet, étymologiquement et théologiquement, le *milk qart*, le « Roi de la Ville », tandis que Carthage est la *qart hadasht*, la « Ville nouvelle ». Cicéron fait du reste explicitement de Carthago la fille d'Hercule[18]. Le dieu apparaît ainsi comme le trait d'union entre la métropole et sa colonie, et il le restera dans la longue durée de son histoire, puisque, chaque année, des envoyés carthaginois accomplissaient le voyage dans l'autre sens pour se rendre à la panégyrie de Melqart, tandis qu'une dîme annuelle était versée au dieu par les Carthaginois, ainsi qu'une portion des butins de guerre. La souveraineté du dieu tyrien continua donc d'être reconnue par les Puniques au nom du lien créé par la *translatio reliquiarum* du temps de la fondation. De leur côté, les Tyriens arborèrent, sur leur monnayage d'époque romaine, l'image de Didon construisant Carthage[19].

Qu'il s'agisse bien d'un cas de « dieu-valise » est confirmé par le récit de la fondation de Gadès (actuelle Cádiz, dans le sud de l'Espagne ; *gadir*, en phénicien, avec le sens de « mur, muraille ») par les Tyriens également[20]. Si les computs chronologiques des sources littéraires situent l'événement au XIIe siècle av. J.-C., peu après la Guerre de Troie, l'archéologie nous invite plutôt à le localiser au début du VIIIe siècle. Strabon et Justin mettent en scène un oracle[21] incitant les

Tyriens à partir pour le *Far West* : Strabon évoque la fondation d'une ville aux Colonnes d'Hercule ; Justin parle de l'obligation de transférer les *sacra* d'Hercule en Espagne. Il recourt donc au même *topos* narratif que pour Carthage. Très vite, le sanctuaire de Melqart-Héraclès-Hercule, à Gadès, aux confins de l'espace méditerranéen, devient un lieu de culte internationalement connu et fréquenté. Les Gaditains prétendaient y abriter la dépouille du dieu (*ossa eius*)[22], une information qu'il est sans doute légitime de rapprocher du passage de Justin sur les *sacra* importés de Tyr.

Ces récits de fondation, transmis par des sources grecques et latines, mettent donc en scène les colons tyriens dans leur projet de fonder une succursale du sanctuaire matriciel de Melqart à Tyr. Comme dans un processus de clonage, des « cellules-souche » sont exportées, sous forme de « reliques », d'objets de culte qui légitiment le nouvel établissement et en assurent la protection. On peut imaginer que les milieux sacerdotaux ont joué un rôle déterminant dans ce processus, bien que les traces en soient ténues. Dans un tel transfert, sont-ce seulement des objets cultuels qui voyagent ? Qu'en est-il des contenus théologiques, des modèles rituels corrélés ? Un examen de quelques pièces du dossier de la diaspora du culte de Melqart, « fossile » privilégié de l'identité religieuse phénicienne en contexte colonial, est susceptible d'apporter des éléments de réponse.

On partira de l'hypothèse que toute fondation, grande ou petite, ville ou comptoir, entraîne un certain brassage ethnique entre « colons » et « indigènes », d'où la nécessité de pratiquer la traductibilité culturelle, de jeter des ponts entre les pratiques cultuelles des uns et des autres. La nouvelle communauté mixte, métissée, est donc envisagée ici sous son profil d'*hieron sôma*, c'est-à-dire de « corps sacré[23] », de communauté cultuelle structurée autour d'espaces physiques, les sanctuaires, où prennent place des pratiques rituelles qui impliquent un certain partage des formes codifiées de communication entre les hommes et les dieux. Les facteurs économiques, sociaux et culturels se conjuguent pour former un tissu identitaire original au sein d'un « système social » complexe, dont la configuration réticulaire répond à une géométrie variable[24], comme les travaux de Niklas Luhmann l'ont bien montré.

Si Melqart est le Baal de Tyr et si, de ce fait, il accompagne les Tyriens dans leur expansion en Méditerranée,

15. Cf. M.-Fr. Baslez, *Les persécutions religieuses dans l'Antiquité*, Paris, 2006.

16. Sur Melqart en général, je renvoie à ma thèse : C. Bonnet, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Namur-Louvain, 1988. Sur les constructions identitaires qui impliquent son culte, voir, en dernier lieu, C. Bonnet, « L'identité religieuse des Phéniciens dans la diaspora. Le cas de Melqart, dieu ancestral des Tyriens », sous presse.

17. Justin, *Philippiques*, XVIII, 4, 15.

18. Cicéron, *De natura deorum*, III, 42.

19. Pour les sources, voir C. Bonnet, *Melqart*, p. 165-167.

20. *Ibidem,* p. 203-207.

21. Strabon III, 5, 5; Justin, *Philippiques*, XLIV, 5, 2.

22. Pomponius Mela III, 46; Arnobe, *Adversus Nationes*, I, 36.

23. Sur ce concept, cf. M. Galli, « *Hieron sôma* : rituale e struttura comunicativa nello spazio associativo antico », in *Mediterraneo antico. Economie società culture* 6 (2003), p. 1-23.

24. Cf. les travaux d'A. Bendlin, « Gemeinschaft, Öffentlichkeit und Identität : Forschungsgeschichtliche Anmerkungen zu den Mustern sozialer Ordnung in Rom », in U. Egelhaaf Gaiser - A. Schäfer (éd.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike. Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*, Tübingen, 2002, p. 9-41 ; voir aussi M. Galli, art. cit., p. 3-4, qui se réfère à la *Systemtheorie* de Niklas Luhmann et aux travaux de M. Mann et Th. Schweitzer.

comment son identité topique s'acclimate-t-elle d'un ancrage différent et plus large, à la faveur de la dilatation de l'espace phénicien ? Quelques inscriptions vont nous permettre de cibler la manière dont se conjuguent et s'articulent son rôle de dieu ancestral, symbolisant l'*enracinement* d'une communauté dans un territoire, et celui de dieu des colonies, garant des pérégrinations de son peuple. Dans quatre inscriptions puniques de Sardaigne et d'Ibiza[25], datant des IIIe-IIe siècles av. J.-C., Melqart est affublé d'un titre, qui semble « traditionnel » en contexte diasporique et qui signifie « (celui qui est) sur le rocher/Tyr », car, en phénicien *ṢR* est le nom de la ville « Tyr », l'îlot rocheux qui errait sur la mer et que le dieu a stabilisé pour y faire vivre les Tyriens.

Pour comprendre la profondeur « théologique » de cette désignation, il faut, en effet, revenir au mythe de fondation de Tyr[26]. Philon de Byblos et Nonnos de Panopolis nous apprennent qu'à l'origine de la ville se trouvent deux roches errantes, un motif très répandu dans la mythologie universelle[27]. Melqart, après avoir construit le premier bateau et inventé la navigation, les « domestiqua » en les stabilisant. Avant l'intervention du dieu, Tyr était à mi-chemin entre la grande matrice liquide, indifférenciée et chaotique, et la terre stable, apte à recevoir des communautés humaines. Le titre de « maître du rocher/Tyr » évoque donc la puissance cosmique du dieu qui permet l'enracinement territorial des groupes qui se réclament de lui. Le « rocher » sur lequel il veille est, tout à la fois, le fondement cosmique de la vie sociale, Tyr la métropole, et, dans le cadre de l'expansion en Méditerranée, les portions de côte – souvent des îlots, des promontoires, des presqu'îles – que les Tyriens choisissent pour s'y établir, paysages familiers et propices à leurs activités. L'enracinement originel de Melqart à Tyr sert de garantie à son enracinement sur tout le pourtour de la Méditerranée.

En voyageant, Melqart entre en contact avec d'autres cultures, en particulier la culture grecque. Comment ces deux réalités vont-elles pouvoir dialoguer ? Une double dédicace bilingue gréco-phénicienne, découverte à Malte et gravée sur deux cippes jumeaux, au IIe siècle av. J.-C.[28], peut nous éclairer sur ce plan. Elle qualifie Melqart de « Baal de Tyr » dans la partie phénicienne, tandis qu'en grec, il est Héraclès, le correspondant traditionnel de Melqart, et porte l'épithète (épiclèse) d'*archégétès*, « archégète » ou « fondateur ». Dans le domaine grec, cette épiclèse est souvent attribuée à Apollon, l'arpenteur égéen[29]. Or, en grec, le terme *archè* recouvre le double concept de fondation – dans le sens de début, naissance – et de fondement, socle[30]. L'épiclèse grecque du dieu a donc la même ambivalence « théologique » que le « rocher » phénicien : il renvoie au double processus d'appropriation culturelle du cosmos et d'implantation d'espaces habitables. La traduction révèle une perception très fine des réalités religieuses phéniciennes, un dialogue théologiquement construit.

Les communautés de Phéniciens établis à Tharros, Antas, Cagliari, Ibiza ou Délos, qui vénéraient Melqart et le qualifiaient d'une manière si idoine, conféraient, en somme, au rocher primordial, Tyr, la fonction de « lieu de mémoire » et de modèle ancestral d'un espace « sauvage » gagné à la civilisation par l'action d'un dieu protecteur. Les errances inhérentes à la vie des marins et colons phéniciens – comme, du reste, des Hébreux nomades – les rendirent sans doute particulièrement sensibles au thème de l'enracinement territorial si prégnant dans leur univers symbolique et dans leur repré-

sentation du divin. Un dieu-valise, certes, mais aussi un dieu-socle, comme celui d'Israël est un dieu-tabernacle. Lorsque des corporations de commerçants phéniciens s'établissent dans l'île de Délos, au IIe siècle av. J.-C.[31], le groupe des Tyriens prend le nom d'« Héracléistes de Tyr », par référence à Melqart, mais ils se réunissent initialement dans le sanctuaire d'Apollon. Puis, confronté à l'accroissement de la communauté, due à la bienveillance divine, un des leurs, Patron, sollicite des autorités athéniennes la concession d'un emplacement pour bâtir un sanctuaire du dieu national, défini comme « auteur des plus grands bienfaits pour les hommes et fondateur de notre patrie », une fois encore *archégétès*.

Les réalités phéniciennes sont subtilement mises en résonance avec celles qui relèvent de la culture religieuse grecque (le héros civilisateur, le héros fondateur, les oracles, etc.). Les identités religieuses diasporiques constituent donc un riche champ expérimental de « dialogue interreligieux » : on y sélectionne ce qui est perçu comme compatible, en particulier l'ancrage communautaire et ancestral des cultes de chaque groupe. La *tradition* secrète la *légitimité* qui ouvre les portes de l'*intégration*. Les polythéismes font du champ du religieux une voie de médiation culturelle, un espace de communication intercommunautaire. Or, en soulignant cette capacité à rapprocher et à dialoguer, on adopte une perspective herméneutique qui prend le contre-pied de la vision « manichéenne » et colonialiste du XIXe siècle, selon laquelle la rencontre entre les religions se jouait sur le registre de la compétition, du conflit et du « triomphe » de la plus « évoluée ». L'implantation de divinités d'origine orientale au cœur de l'Empire romain constitue un chantier historique et historiographique exemplaire à cet égard.

25. Pour le détail de l'analyse et les références, cf. M.G. Amadasi Guzzo., « Melqart nelle iscrizioni fenicie d'Occidente », in P. Bernardini – R. Zucca (éd.), *Il Mediterraneo di Herakles*, Rome, 2005, p. 45-52.

26. Cf. C. Bonnet, *Melqart*, *cit.*, p. 27-33 ; P. Chuvin, *Mythologie et géographie dyonisiaques. Recherches sur l'œuvre de Nonnos de Panopolis*, Clermont-Ferrand, 1991, p. 224-254. Les deux versions sont : Nonnos, *Dionysiaques*, XL, 465-500 ; Philon de Byblos, *Apud* Eusèbe, *Praep. ev.*, I, 10, 10-11.

27. Cf. le riche dossier rassemblé par P. Moret, « *Planesiai*, îles erratiques de l'Occident grec », dans *Revue des études grecques* 110 (1997), p. 25-56.

28. *Corpus Inscriptionum Semiticarum* I 122-122bis ; M.G. Amadasi Guzzo – M.P. Rossignani, « Le iscrizioni bilingui e gli "agyiei" di Malta », in M.G. Amadasi Guzzo *et alii* (éd.), *Da Pyrgi a Mozia. Studi sull'archeologia del Mediterraneo in memoria di Antonia Ciasca* (Vicino Oriente, Quaderno 3/1), Rome, 2002, p. 5-28 ; ead., « Melqart nelle iscrizioni fenicie d'Occidente », in P. Bernardini – R. Zucca (éd.), *Il Mediterraneo di Herakles*, Rome, 2005, p. 45-52. Ces objets n'ont probablement pas été produits, ni même inscrits à Malte, mais ils y furent importés à une époque difficile à préciser.

29. Sur les activités d'Apollon colonisateur, cf. M. Detienne, *Apollon, le couteau à la main*, Paris, 1998 : il délimite les espaces où les hommes habitent et bâtissent ses propres demeures, dessinant ainsi une géographie sacrée, analogue à celle que Melqart l'archégète trace d'une rive à l'autre de la Méditerranée, sur le versant phénico-punique.

30. Pour une analyse approfondie de cette épiclèse et de sa portée, cf. I. Malkin, *Religion and Colonization*, Leiden, 1987, p. 241-249. Voir aussi M. Detienne, « Manières grecques de commencer », in *Id.* (ss la dir. de), *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*, Paris, 1994, p. 164 ss.

31. Toujours fondamental, M.-Fr. Baslez, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos (IIe-Ier s. avant notre ère)*, Paris, 1977.

« IL Y A BELLE LURETTE QUE L'ORONTE SYRIEN SE DÉGORGE DANS LE TIBRE » : RÉFLEXIONS SUR L'ÉPIDÉMIOLOGIE RELIGIEUSE

Glissons-nous un instant dans la tête d'un « vieux réactionnaire » comme Juvénal. Détestant Rome et sa faune bigarrée, à la charnière entre le Ier et le IIe siècle av. J.-C., il s'en prend à l'évolution des mœurs qui dénature la culture latine. Le succès de cultes étrangers, venus de Grèce et de Syrie en particulier, le dérange ; il le vit comme une « déferlante ». Dans sa 3e *Satire*[32], il raille Rome, la *Graeca Urbs*, et rappelle que *iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes*, « il y a belle lurette que l'Oronte syrien se dégorge dans le Tibre ». Davantage que les valises, ce sont les bateaux des négociants orientaux, les *Syri*, qui sont ici désignés comme les vecteurs d'une pernicieuse épidémie religieuse. Implicitement, Juvénal appréhende comme une *corruption*[33] la diffusion des cultes orientaux dans l'empire romain. Ce phénomène a récemment fait l'objet d'un réexamen historique et historiographique qui a mobilisé un groupe international de chercheurs : il a bien mis en évidence l'évolution des grilles de lecture modernes appliquées à la diffusion, à Rome et dans ses provinces, selon des modalités et dans des mesures variées, des cultes de Mithra, Isis, Cybèle ou encore Jupiter Dolichenus[34]. La question que se posait déjà Juvénal et que les historiens modernes ont affrontée après lui est la suivante : pourquoi ces dieux ont-ils voyagé de l'Orient vers Rome ? Leur diffusion répond-elle à un horizon d'attente dans la société romaine, ou à des caractéristiques « universalistes » inhérentes à ces cultes étrangers ? En somme : qui a contaminé qui ? Avec de telles interrogations, on est au cœur de la problématique des transferts culturels.

Or, sur ce plan, l'historiographie de la fin du XIXe siècle et du début du XXe était fortement marquée par un double préjugé : évolutionniste d'une part, colonialiste de l'autre. La migration des dieux et leur implantation dans des terreaux différents de leur contexte natif répondaient à la fois à un *progrès* du cheminement de l'esprit, dont le christianisme serait l'aboutissement naturel, et à une sorte de *conquête* qui conduit au triomphe du plus fort sur le plus faible, de la religion supérieure sur la religion inférieure. L'œuvre de Franz Cumont, en particulier *Les religions orientales dans le paganisme romain*, parue en 1906, constitue une des meilleures illustrations d'une telle appréhension de la migration des cultes orientaux dans l'empire romain. Examinons brièvement les leviers de sa pensée en matière de *religio migrans*.

Lorsque, au XIXe siècle, l'Orient devient l'objet d'une exploration scientifique[35], une authentique « révolution intellectuelle[36] » se produit, et les spécialistes de la Grèce et de Rome sont amenés à repenser la genèse de la culture classique. Berceau du monothéisme, l'Orient est perçu comme le creuset par excellence des mythes, des symboles, du christianisme. Pétris de philosophie hégélienne, les historiens pistent les progrès de l'humanité en direction de la « grande journée de l'esprit » qui est forcément occidentale et chrétienne. L'Orient s'impose comme une étape décisive, mais provisoire : « ce qu'elle contenait de supérieur, cette région ne l'a pas conservé, mais l'a envoyé en Europe[37] ». Dans cette grande fresque migratoire et évolutionniste, les religions dites « orientales » représentent un élément central.

Or, en 1906, Franz Cumont, dans la foulée d'une série de conférences données au

Collège de France, publie une synthèse intitulée *Les religions orientales dans le paganisme romain*, qui propose une analyse particulièrement séduisante de la diaspora d'Isis, Mithra, Cybèle, etc. Sa reconstruction, fine et érudite, bien que marquée par le diffusionnisme et l'évolutionnisme, s'impose rapidement comme une vulgate consensuelle[38]. Cumont explique la migration des dieux orientaux par leur supériorité morale et spirituelle et par leur exotisme, qui renforce leur « appeal ». Conditionnés par une religiosité encore naturaliste et grossière, grevés de savoirs mensongers et illusoires, comme l'astrologie ou la magie, ces cultes sont pourtant « plus avancés, plus riches en idées et en sentiments, plus prégnants et plus poignants que l'anthropomorphisme gréco-latin[39] ». Ils sont supérieurs sur le triple registre des sentiments (ou des sens), de l'intelligence[40] et de la conscience, parce qu'ils sollicitent une « foi personnelle », face à un paganisme devenu froid ou resté puéril. C'est pourquoi leur pénétration en Occident est le « le fait capital de l'histoire morale de l'empire païen[41] » . Sur ce plan, c'est la pratique des mystères qui représenterait le progrès décisif véhiculé par les cultes orientaux, c'est-à-dire la tension morale vers le salut de l'âme. En cela, ils préfigurent le christianisme et font le lit du monothéisme. En filigrane, l'historien belge trace un itinéraire de *progrès* : du primitif au spirituel, du particularisme à l'universalisme, du polythéisme au monothéisme, avec les religions orientales en situation de transition entre le paganisme et le christianisme.

Ce scénario a naturellement fait l'objet d'une révision approfondie : la catégorie des « religions orientales », avec des cultes égyptiens, anatoliens, syriens, iraniens, est artificielle ; elle oppose les cultes nationaux et les cultes importés, alors qu'ils ont généralement cohabité et se sont mutuellement

32. Juvénal, *Satires*, III, 60-66.

33. Sur le concept de « corruption », voir le dossier d'articles coordonné par Th. Ménissier, dans *Anabases* 6, 2007.

34. Ce groupe, coordonné par J. Rüpke, P. Scarpi et moi-même, a travaillé dans le cadre de trois ateliers de recherche successifs et d'un congrès final, en moins de trois ans, et a donné lieu à diverses publications : le dossier « Les "religions orientales" : approches historiographiques / Die "orientalischen Religionen" im Lichte der Forschungsgeschichte », *Archiv für Religionsgeschichte*, 8, 2006, p. 151-272 ; C. Bonnet – J. Rüpke – P. Scarpi (éds), *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*, Stuttgart, 2006 ; C. Bonnet – S. Ribichini – D. Steuernagel (éds), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza*, Rome, sous presse (2008).

35. Voir, par exemple, J. Bottéro – M.-J. Sève, *Il était une fois la Mésopotamie*, Paris, 1993.

36. L'expression est de F. Cumont, « Les progrès récents de l'histoire grecque », *Revue de l'Instruction Publique en Belgique*, 36, 1893, p. 9-19.

37. Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (trad. J. Gibelin), 3e éd., Paris, 1963, p. 81 (1re éd., 1837).

38. Seul Jules Toutain, depuis son observatoire occidental (l'Afrique du Nord en particulier), résiste à l'idée d'une vague de cultes orientaux déferlant sur l'empire : J. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain.* Ire Partie : *Les provinces latines.* T. II, *Les cultes orientaux*, Paris, 1911. Sur ce qui différenciait (et rapprochait) Toutain et Cumont, voir C. Bonnet, « L'empire et ses religions : un regard actuel sur la polémique Cumont-Toutain concernant la diffusion des "religions orientales" », in J. Rüpke (éd.), *Reichs- und Provinzreligion im römischen Reich*, Colloque d'Erfurt, juillet 2007, sous presse.

39. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1re éd., Paris, 1906 (5e éd., Turin, 2007), Préface, p. VIII.

40. *Ibidem*, p. 30 : « la piété devient gnose ».

41. *Ibidem*, Préface, p. VII.

influencés, plutôt que de se concurrencer et de se combattre ; elle donne trop de poids aux pratiques mystériques. Bref, au terme d'un examen « déconstructionniste », le paysage religieux de l'empire romain nous apparaît comme moins manichéen, plus fluide. Pour notre propos, c'est la « mécanique » diffusionniste et évolutionniste décrite par Cumont qui est l'élément le plus intéressant de ce dossier. Les processus d'acculturation – un terme qui n'appartient pas au vocabulaire de Cumont, qui parle plutôt de « syncrétisme » et de « creuset » – sont décrits à l'instar des guerres coloniales qui apportent la civilisation et le progrès ; Cumont fait aussi une grande place aux explications psychologisantes, à la sensibilité religieuse, comme plusieurs de ses contemporains, de William James à Max Weber[42]. Cumont, qui a dix-sept ans lorsque Pasteur découvre le vaccin antirabique et qui fait ses conférences au Collège de France l'année où Koch reçoit le prix Nobel pour ses travaux sur la tuberculose, recourt occasionnellement à un vocabulaire issu de l'épidémiologie, mais il n'en fait pas pour autant un véritable outil d'appréhension des phénomènes culturels itinérants qu'il étudie.

Or, très récemment, Dan Sperber, en analysant le phénomène de *La contagion des idées* (1996), a intelligemment transposé dans les sciences humaines un instrument d'analyse issu des sciences naturelles. Migration méthodologique, en somme ! Une telle approche peut-elle s'appliquer à la diffusion des dieux orientaux dans l'empire romain, et plus généralement aux « dieux-valises » ? Quelle contagion, quelle épidémie, et quel terreau rendent-ils donc compte de leur propagation ? Quelles transformations sont-elles générées par l'épidémie ? Quels « enchaînements causaux » sont-ils à l'œuvre ? Comment s'articulent les représentations mentales, internes à leurs utilisateurs, et les représentations publiques, qui se manifestent dans leur environnement ?

Les modèles épidémiologiques présentent, aux yeux de Dan Sperber, l'avantage d'être éclectiques dans les causalités qu'ils sollicitent et d'expliquer des macrophénomènes par l'effet cumulé de microphénomènes, à la différence des modèles holistes qui opèrent sur un plan systémique. « Adopter la démarche épidémiologique, c'est renoncer sans doute à l'espoir d'une grande théorie unifiée[43]. » Il s'agit en outre d'approcher l'histoire des phénomènes mentaux, des processus de diffusion des représentations culturelles (c'est-à-dire largement et durablement distribuées dans un groupe social) en intégrant les acquis des sciences cognitives. Or, par rapport à la lecture téléologique d'un progrès relativement linéaire, telle que Cumont la trace pour les religions orientales, la perspective épidémiologique et cognitive suggère que les représentations culturelles tendent à optimiser le rapport effet-effort : plus d'effets cognitifs pour moins d'efforts mentaux. Elle indique aussi que, loin de répondre à un fonctionnalisme univoque, la réception des représentations culturelles ne suit pas une logique utilitariste pure et simple, pas plus qu'elle ne se satisfait d'un psychologisme réductionniste.

De surcroît, comme l'a suggéré le cas de la diffusion du culte de Melqart, accompagné d'un « discours théologique », réduit, dans nos sources, à sa moindre expression (un titre, une épithète), Dan Sperber souligne à bon escient le fait que « la majorité des croyances humaines procèdent non de la perception des objets de la croyance, mais de la communication à propos de ces objets[44] ». Les contenus sont médiatisés, donc constamment interprétés : des « représentations de représentations ». Au-delà du darwinisme et même du néo-darwinisme,

les outils conceptuels et méthodologiques disponibles aujourd'hui pour décrire et comprendre la réception sélective des dieux itinérants se sont considérablement affinés. À l'époque du libéralisme et de la globalisation, le paysage religieux de la Méditerranée antique s'est fluidifié et se décline sous le signe de la « connectivité », tel un grand « marché » au sein duquel les dieux, les mythes, les croyances et les rites circulent, se rencontrent, dialoguent et suscitent des stratégies dévotionnelles électives et sélectives. L'offre et la demande, la « loi du marché » rendraient-elles raison des itinérances cultuelles ? Non, assurément : même en milieu polythéiste où domine une logique cumulative et optionnelle, les concurrences et les convergences s'enracinent dans des contextes spécifiques, en écho à la « glocalisation ». Ce sont avant tout les lieux, les paysages, les objets, les statues, les noms, et les hommes qui ont assuré l'implantation et le succès des dieux ici ou là, en somme la réplication des représentations et des pratiques culturelles, *kata ta patria*, selon les usages ancestraux, toujours semblables et pourtant différents. ■

Corinne Bonnet

Corinne Bonnet est Professeur d'Histoire grecque à l'université de Toulouse II – Le Mirail, après avoir enseigné en Belgique et en Italie. Elle est directrice de l'équipe PLH-ERASME. Ses travaux portent essentiellement sur deux domaines : d'une part, les religions en interaction dans le monde méditerranéen antique, en particulier les religions phénicienne et punique, grecque et romaine et, d'autre part, la réception de l'Antiquité, l'histoire des disciplines et des pratiques savantes, spécialement par le biais des correspondances scientifiques (notamment celle de Franz Cumont).

42. Cf. C. Bonnet, « "L'histoire séculière et profane des religions" (F. Cumont) : observations sur l'articulation entre rite et croyance dans l'historiographie des religions de la fin du XIXe et de la première moitié du XXe siècle », in J. Scheid, éd., *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Entretiens sur l'Antiquité classique LIII, Fondation Hardt, Vandoeuvres, 2006, p. 1-37.

43. D. Sperber, *La contagion des idées*, *cit.*, p. 116.

44. *Ibidem,* p. 121.

DIASPORAS
Histoire et sociétés

Dieux-valises

DES DIEUX ET DES TEMPLES EN VOYAGES

• Entre immanence et transcendance. Réflexions sur la représentation du divin dans l'Antiquité
Corinne BONNET

• Des icônes aux églises et aux monastères reconstruits par les Réfugiés grecs d'Asie Mineure sur les lieux de leur exil
Michel BRUNEAU

• Une architecture de l'exil. Transfert de synagogues et construction identitaire aux États-Unis et en Israël au XXe siècle
Dominique JARRASSÉ

• Reproduction ou création ? Images, pratiques et objets religieux arméniens dans l'exil à Los Angeles
Sarah MEKDJIAN

• Migration et mutations du culte des génies Hauka du Niger vers la Gold-Coast (années 1920-1950)
Alice GALLOIS

• De l'Afrique aux Amériques. L'implantation du culte des divinités akan aux États-Unis
Pauline GUEDJ

JETER L'ANCRE : DES TEMPLES VENUS D'AILLEURS DANS LE PAYSAGE URBAIN FRANÇAIS

• Présence des chrétiens d'Orient dans le paysage marseillais aux XIXe et XXe siècles
Régis BERTRAND

• Construire au nom de Dieu. Architecture et diaspora arméniennes à Marseille
Katrin LANGEWIESCHE

• « L'église des Italiens ». Une paroisse de la banlieue de Lyon
Philippe VIDELIER

• De l'Algérie à la France : les transferts de Notre-Dame de Santa Cruz, Notre-Dame d'Afrique et Saint Michel
Michèle BAUSSANT

• Les bâtiments du culte musulman comme prisme d'analyse des clivages et des enjeux politiques autour du croire en islam. L'exemple de Montpellier
Lydie FOURNIER

Chantiers de recherche

• Compte rendu du colloque de Nice, décembre 2007, Migrations et religion en France XIXe-XXe siècle
Yvan GASTAUT

• Des immigrés au service de la France : les engagements volontaires de l'automne 1938
Emmanuel DEBONO

• « La valise ou le cercueil » : un aller-retour dans la mémoire des Pieds-Noirs
Amy L. HUBBELL

Documents

• Ils ont fait l'Amérique ! Un siècle d'histoire huguenote aux États-Unis (v.1850-v.1945)
Bertrand VAN RUYMBEKE

Bibliothèque

Résumés

Prix : 22 €
ISBN : 978-2-85816-979-5
9 782858 169795
SODIS : F279792
ISSN : 1637-5823
Presses Universitaires du Mirail