



HAL
open science

Le modèle de la “ civic religion ” et ses critiques

Beatrice Lietz

► **To cite this version:**

Beatrice Lietz. Le modèle de la “ civic religion ” et ses critiques. *Mythos. Rivista di Storia delle Religioni*, 2012, n.s. 6. hal-02554844

HAL Id: hal-02554844

<https://hal.science/hal-02554844v1>

Submitted on 30 Apr 2020

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.

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

MYTHOS



Rivista di Storia delle Religioni

6 n.s.

2012

(19 serie continua)

SALVATORE SCIASCIA EDITORE

Rivista di Storia
delle Religioni



MYTHOS 6

© Salvatore Sciascia Editore s.a.s. Caltanissetta

e-mail: sciasciaeditore@virgilio.it

http://www.sciasciaeditore.it

Sede: Università degli Studi di Palermo
Viale delle Scienze ed. 12
90128 Palermo - Tel. +39.091 238 99423;
Fax + 39.091 421737



Volume pubblicato con il sostegno
della Fondazione I. Buttitta

redazionemythos@unipa.it

http://www.portale.unipa.it/dipartimenti/
beniculturalistudiculturali/riviste/mythos/

Direttore responsabile

Nicola Cusumano (Università di Palermo)

Registrazione Tribunale

Autorizzazione n. 28 del 18 dicembre 2009

ISSN 1972-2516

ISBN 978-88-8241-425-2

Prezzo del volume: Italia privati € 25,00 enti € 35,00

Esteri privati € 35,00 enti € 45,00

Distribuzione:

Salvatore Sciascia Editore s.a.s. - Corso Umberto I n. 111 - 93100 Caltanissetta

Direzione

Corinne Bonnet cbonnet@univ-tlse2.fr

Nicola Cusumano remoc@libero.it

Segretaria di redazione

Daniela Bonanno daniela_bonanno@hotmail.com

Comitato scientifico

Nicole Belayche (École Pratique des Hautes Études -
Section des sciences religieuses)

David Bouvier (Université de Lausanne)

Antonino Buttitta (Università di Palermo)

Claude Calame (École des Hautes Études en Sciences
Sociales - Centre AnHiMA)

Giorgio Camassa (Università di Udine)

Ileana Chirassi Colombo (Università di Trieste)

Riccardo Di Donato (Università di Pisa)

Françoise Frontisi-Ducroux (Collège de France - Centre
AnHiMA)

Cornelia Isler-Kerényi (Universität Zürich)

Emily Kearns (University of Oxford)

François Lissarrague (École des Hautes Études en
Sciences Sociales - Centre AnHiMA)

Vinciane Pirenne-Delforge (FNRS - Université de Liège)

François de Polignac (École Pratique des Hautes Études
- Section des sciences religieuses)

Beate Pongratz-Leisten (New York University)

Sergio Ribichini (CNR - Istituto di Studi sulle Civiltà Ita-
liche e del Mediterraneo Antico)

Leonard Rutgers (Universiteit Utrecht)

John Scheid (Collège de France - Centre AnHiMA)

Giulia Sfameni Gasparro (Università di Messina)

Dirk Steuernagel (Universität Regensburg)

Paolo Xella (CNR - Istituto di Studi sulle Civiltà Italiane e
del Mediterraneo Antico - Università di Pisa)

Comitato di redazione

Daniela Bonanno (Università di Palermo)

Corinne Bonnet (Université de Toulouse - UTM)

Marcello Carastro (École des Hautes Études en
Sciences Sociales - Centre AnHiMA)

Maria Vittoria Cerutti (Università Cattolica - Milano)

Nicola Cusumano (Università di Palermo)

Ted Kaizer (Durham University)

Francesco Massa (Università di Pavia)

Gabriella Pironti (Università di Napoli-Federico II)

Francesca Prescendi (Université de Genève)

Università degli Studi di Palermo



MYTHOS 6

Rivista di Storia delle Religioni

numero 6 - 2012

nuova serie

(19 serie continua)

SALVATORE SCIASCIA EDITORE

INDICE

Ricerche

- 9 E. Federico, *Erodoto, Aristeia e la terra oltre gli Issedoni. Un'etnografia "estatica" al vaglio dell'histoire*
- 23 G. Utz, *Unter Göttern: Das Lakrateidesrelief und der eleusinische Götterkreis*
- 41 G. Vespignani, *L'imperatore dei Romani auriga. Una questione di regalità sacra, da Nerone al secolo X*
- 51 M. Toti, *Le tecniche esicaste come «tecniche del corpo». La disciplina respiratoria e le posture*

Tra passato e presente - Metodologia e storia degli studi

- 67 B. Lietz, *Le modèle de la « civic religion » et ses critiques*
- 81 R. Nanini, *Law and Freedom. Raffaele Pettazoni's attitude towards Gerardus van der Leeuw's Phenomenology of Religion*

Recensioni e schede di lettura

- 101 A. Alessandri (a cura di), *Károly Kerényi, Angelo Brelich, Tra gli asfodeli dell'Elisio. Carteggio 1935-1959*, Roma 2011 (R. Nanini)
- 104 N. Belayche - J.-D. Dubois (éds), *L'oiseau et le poisson: cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain. Religions dans l'histoire*, Paris 2011 (C. Pisano)
- 107 M. Caccamo Caltabiano - C. Raccua - E. Santagati (a cura di), *Tyrannis, Basileia, Imperium: forme, prassi e simboli del potere politico nel mondo greco e romano. Atti delle Giornate seminariali in onore di S. Nerina Consolo Langher, Messina, 17-19 dicembre 2007*, Messina 2010 (S.G. Caneva)
- 113 A. Calderone (a cura di), *Cultura e religione delle acque. Atti del Convegno interdisciplinare "Qui fresca l'acqua mormora..."* (S. Quasimodo, *Sapph. fr. 2,5*). Messina 29-30 marzo 2011, Roma 2012 (F. Schiariti)
- 117 P. Clemente (a cura di), *A Veglia (per Cristiano Grottanelli)*, in *Lares. Quadrimestrale di studi demotnoantropologici* LXXVI 2 (2010) (A. Taddei)
- 122 M. Gaifman, *Aniconism in Greek Antiquity*, Oxford 2012 (C. Bonnet)
- 125 I. Patera, *Offrir en Grèce ancienne. Gestes et contextes*, Stuttgart 2012 (D. Bonanno)
- 129 F. Prescendi - A. A. Nagy (éds), *Victimes au féminin*, Genève 2011 (F. Massa)
- 132 G. Sfameni Gasparro, *Introduzione alla storia delle religioni*, Bari 2011 (P. Borgeaud)
- 135 E. Zanda (a cura di), *Industria. Città romana sacra a Iside. Scavi e ricerche archeologiche 1981-2003*, Torino et al. 2011/F. Saragoza, *De l'Iseum au forum d'Industria (Monteu da Po, Italie)*, in A. Bouet (éd.), *Le forum en Gaule et dans les régions voisines*, Bordeaux 2012 (V. Gasparini)
- 140 *Gli autori*
- 142 *Pubblicazioni ricevute*
- 143 *Istruzioni per gli autori*

C O N T E N T S

Studies

- 9 E. Federico, *Herodotus Aristeas and the Land beyond the Issedones. An "Ecstatic" Ethnography from the View of Historie*
- 23 G. Utz, *Among Gods: The „Lakrateides Relief“ and the Eleusinian Deities*
- 41 G. Vespignani, *Emperor Charioteer: a matter of Sacred Kingship, from Nero to the Xth Century*
- 51 M. Toti, *Hesychnastic Techniques as «Body Techniques». Breathing Discipline and Postures*

Between Past and Present - Methodology and Modern Historiography

- 67 B. Lietz, *The «Civic religion» Model and his Critics*
- 81 R. Nanini, *Law and Freedom. Raffaele Pettazzoni's Attitude towards Gerardus van der Leeuw's Phenomenology of Religion*

Reviews

- 101 A. Alessandri (a cura di), *Károly Kerényi, Angelo Brelich, Tra gli asfodeli dell'Elisio. Carteggio 1935-1959*, Roma 2011 (R. Nanini)
- 104 N. Belayche - J.-D. Dubois (éds), *L'oiseau et le poisson: cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain. Religions dans l'histoire*, Paris 2011 (C. Pisano)
- 107 M. Caccamo Caltabiano - C. Raccuia - E. Santagati (a cura di), *Tyrannis, Basileia, Imperium: forme, prassi e simboli del potere politico nel mondo greco e romano. Atti delle Giornate seminariiali in onore di S. Nerina Consolo Langher, Messina, 17-19 dicembre 2007*, Messina 2010 (S.G. Caneva)
- 113 A. Calderone (a cura di), *Cultura e religione delle acque. Atti del Convegno interdisciplinare "Qui fresca l'acqua mormora..." (S. Quasimodo, Sapph. fr. 2,5). Messina 29-30 marzo 2011*, Roma 2012 (F. Schiariti)
- 117 P. Clemente (a cura di), *A Veglia (per Cristiano Grottanelli)*, in *Lares. Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici* LXXVI 2 (2010) (A. Taddei)
- 122 M. Gaifman, *Aniconism in Greek Antiquity*, Oxford 2012 (C. Bonnet)
- 125 I. Patera, *Offrir en Grèce ancienne. Gestes et contextes*, Stuttgart 2012 (D. Bonanno)
- 129 F. Prescendi - A. A. Nagy (éds), *Victimes au féminin*, Genève 2011 (F. Massa)
- 132 G. Sfameni Gasparro, *Introduzione alla storia delle religioni*, Bari 2011 (P. Borgeaud)
- 135 E. Zanda (a cura di), *Industria. Città romana sacra a Iside. Scavi e ricerche archeologiche 1981-2003*, Torino et al. 2011/F. Saragoza, *De l'Iseum au forum d'Industria (Monteu da Po, Italie)*, in A. Bouet (éd.), *Le forum en Gaule et dans les régions voisines*, Bordeaux 2012 (V. Gasparini)
- 140 *Contributors*
- 142 *Publications Receveid*
- 143 *Instructions for Authors*



Tra passato e presente

Le modèle de la « *civic religion* » et ses critiques

Beatrice Lietz

Résumé

Depuis une vingtaine d'années, un débat se déroule parmi les spécialistes de la religion de Rome autour du modèle de la « *civic religion* ». Pour aborder ce débat, l'article dresse d'abord un tableau général des interprétations courantes de la religion de Rome pendant les deux derniers siècles, retraçant brièvement le parcours qui, à partir de Th. Mommsen et G. Wissowa, a donné naissance à ce modèle. Ensuite, les critiques récemment adressées au « *civic model* » sont analysées dans leurs rapports avec ce qu'avaient été les prémisses du modèle. Finalement, une tentative est accomplie de dégager quelques conclusions méthodologiques pour la poursuite de l'étude scientifique de la « religion romaine ».

Abstract

Over the last twenty years, a debate has been developing among scholars of Roman religion about the « *civic religion* » model. In order to address this debate, the paper first provides an overview of common interpretations of Roman religion during the last two centuries and briefly explains how the model was born, starting from the work of Th. Mommsen and G. Wissowa. Recent criticism is then taken into account and also analysed in its connection with the model's premises. Finally, the paper outlines some methodological thoughts relevant to the development of a scientific study of Roman religion.

Mots-clés

Religion • Rome antique • historiographie moderne • modèle civique • méthode

Keywords

Religion • ancient Rome • modern historiography • civic model • method

Depuis une vingtaine d'années, un débat se déroule parmi les spécialistes de la religion de la Rome antique. Commencé par une réaction à ce que l'on a appelé le modèle de la « *civic religion* » – dominant grossièrement à partir des années 1980 – ce débat se concentre sur la valeur de la religion civique et sur sa place dans le cadre de l'analyse. Cette question constitue un enjeu méthodologique central, qui concerne l'interprétation de la religion romaine à chaque phase de son histoire et dans tous les contextes géographiques envisageables. Au fond, elle coïncide avec le problème du sens et des limites de la catégorie de « religion » telle qu'il faudrait l'appliquer à l'étude de la culture romaine. Par ce biais, en outre, elle arrive à toucher à maintes questions beaucoup plus générales sur l'étude des religions et ses méthodes.

Pour mieux dégager les contours du débat, pour en saisir pleinement les implications et, finalement, pour essayer d'y prendre une position la plus avertie possible, il sera utile d'aborder la question avec ordre. On donnera donc d'abord un tableau général des interprétations de la religion de Rome les plus habituelles au cours des deux derniers siècles, et on retracera brièvement le parcours qui, à partir de Th. Mommsen et G. Wissowa, a donné naissance à ce qu'on appelle maintenant le « *civic model* ». Ensuite, on abordera l'ensemble des critiques qui ont été

adressées tout récemment à ce modèle, et l'on s'attachera à en saisir le noyau de signification, surtout en rapport avec ce qu'avaient été les prémisses du modèle lui-même. Finalement, à l'appui de cette analyse, on essaiera de dégager quelques conclusions méthodologiques qui, aussi partielles qu'elles soient, puissent s'insérer dans la poursuite de l'étude scientifique de ce qu'on appelle la « religion romaine ».

1. *L'image de la religion romaine au XIX^e siècle*

Comme l'on a déjà souligné, l'image traditionnelle de la religion romaine dans la littérature du XIX^e siècle a été celle d'un ritualisme sans âme (*geistlos*), qui n'aurait laissé aucune place à la « religiosité » individuelle et qui aurait déçu toute aspiration à une « spiritualité » majeure. Généralement, cette situation était comprise comme le résultat d'un processus de décadence, déclenché par le conservatisme des rites, et qui aurait progressivement réduit la religion au rang d'un instrument vide au service des luttes politiques. Cette décadence aurait été la raison principale de l'affirmation du christianisme : la religion nouvelle qui aurait comblé toutes les lacunes de sa prédécesseuse¹.

Les prémisses de cette vision historique, devenue courante à partir des ouvrages de Th. Mommsen et de son élève G. Wissowa, ont été reconnues dans toute une série de conceptions et d'influences d'origines très différentes. Tout d'abord, il faut mentionner l'agrégat des idées romantiques portant sur l'« esprit des peuples », d'après lesquelles la civilisation romaine aurait été profondément dépendante de la culture grecque pour tout aspect créatif ou artistique. Ses seuls caractères vraiment originaux auraient été le légalisme et le formalisme institutionnel. Ce principe, renforcé ultérieurement par la conception hégélienne de l'État comme manifestation la plus pure de l'esprit d'un peuple, fit des institutions politiques et juridiques le principal *focus* de l'analyse historique sur la Rome antique². Les théories de Hegel ont été démontrées comme étant à la base de l'intérêt de Th. Mommsen pour les institutions de Rome ; dans la même veine que son maître, G. Wissowa plaça au centre de son analyse la *Staatsreligion* et le fonctionnement des institutions religieuses³.

D'autre part, toujours dans l'ambiance romantique et idéaliste, le repliement général sur la vie intérieure poussait à envisager la religion surtout comme une affaire individuelle : l'attention des savants se focalisait de plus en plus sur le volet « intime » de la religion ou, autrement dit, sur la « religiosité »⁴. Déjà F. Schleiermacher avait développé l'idée d'un « sentiment » (*Gefühl*) religieux universel et immuable, par rapport auquel les pratiques rituelles et les institutions religieuses des différentes cultures (toujours en évolution) n'auraient été que des éléments extérieurs, à l'importance secondaire⁵. Ensuite, le développement de la psychanalyse entraîna une floraison d'études sur la dimension psychologique de la religion⁶. Comme chez Schleiermacher, ce genre d'études tendait à postuler l'unité de l'expérience religieuse individuelle et, par ce biais, aboutissait souvent à reconnaître l'existence d'une « religiosité » universelle, qui aurait été immuable au

1 Pour un regard d'ensemble, SCHEID 1988 ; DURAND, SCHEID 1994 ; SCHEID 1997 ; RIVES 1998.

2 RIVES 1998.

3 SCHEID 1988 ; RÜPKE 1997.

4 FILORAMO 1985, 37-69 ; BONNET 2007, 10-13.

5 Pour un regard d'ensemble sur la théorie de la religion de Schleiermacher, FILORAMO 1985, 58-69.

6 FILORAMO 1985, 101-131.



fil des siècles. En tant que telle, cette « religiosité » était ressentie comme étant l'essence de toute religion historique ; par conséquent, elle fut très vite conçue par un grand nombre de savants comme la seule « véritable » religion ou, du moins, comme la seule forme de religion qui soit digne d'intérêt⁷. De Schleiermacher aux études psychologiques, en outre, on affirma que cette espèce de religion « naturelle », en étant en premier lieu un sentiment individuel, pouvait être envisagée seulement à travers un regard porté sur sa propre intériorité ou, autrement dit, par le biais d'une « compréhension » de l'intérieur⁸. Par conséquent (et de façon presque paradoxale, aurait-on envie de dire), sa définition finit par être construite à partir de l'expérience alors la plus courante de religion : celle du christianisme⁹. A l'instar de la « spiritualité » chrétienne, la religion par excellence fut conçue comme un élan naturel de l'âme vers un monde surnaturel¹⁰.

Dans ce contexte, il était inévitable que la religion romaine fût bientôt ressentie comme incomplète. Si le seul caractère d'originalité de cette religion était censé résider dans son formalisme institutionnel, c'est que la spiritualité devait être morte ou, du moins, en crise. Ainsi, la grande importance que la culture romaine attachait à la correcte exécution des pratiques rituelles fut comprise comme le résultat d'un processus de sclérose, qui aurait engendré la perte du véritable sens (spirituel) des rites. D'autre part, le manque à Rome de toute forme originale de discours explicite sur les dieux ou sur l'ordre des choses (comme le mythe ou la philosophie en milieu grec) ne faisait que soutenir cette impression de stérilité. Vidées de leur sens, les institutions religieuses étaient censées être devenues un instrument creux au service des partis politiques. De cette manière, même l'importante valeur publique de la religion romaine fut comprise comme un signe de faiblesse. En somme, on considérait que Rome, ayant perdu son lien avec cet élan de l'esprit qui était considéré comme la partie la plus importante de toute religion, s'était repliée sur l'extériorité des rituels : en somme, elle avait manqué l'essentiel¹¹.

L'image courante de la religion romaine (surtout à l'époque républicaine) étant telle, naquit une tendance à rechercher ailleurs dans le monde romain les vestiges d'une religiosité plus « authentique ». Dans ce processus, les perspectives évolutionnistes poussèrent à porter l'attention sur le temps reculé des origines : si la religion romaine était en crise, il était impossible qu'elle l'eût été depuis le début. Celui-ci, idéalisé comme un repère de pureté et d'originalité, devait avoir connu un rapport plus immédiat et direct avec le monde du surnaturel. Par conséquent, c'était là qu'il fallait chercher la véritable essence de la religion romaine. À l'autre bout de la chaîne, une fois le déclin achevé, l'exigence de spiritualité innée dans l'âme humaine ne pouvait pas rester longtemps sans réponse. L'idée se développa donc d'un dépassement naturel du formalisme décadent de l'époque républicaine par des mouvements nouveaux qui auraient été marqués par une spiritualité renouvelée : les cultes dits « orientaux » et, plus tard, le christianisme. Après le grand manuel de Wissowa, la période des origines et l'époque de la fin de l'Empire étaient désormais les deux seuls moments de l'histoire de la religion romaine qui retenaient l'intérêt des savants ; l'époque républicaine, quant à elle, était envisagée comme une période de stagnation¹².

7 BONNET 2007, 10-13.

8 FILORAMO 1985, 73-76 ; 161-167 ; 223-230 ; 251-257.

9 Sur la fréquence de ce paradoxe dans l'histoire de l'interprétation de la religion, FILORAMO 1985, *passim*, mais surtout 223-230 e 251-257.

10 SCHEID 2003.

11 DURAND, SCHEID 1994.

12 DURAND, SCHEID 1994 ; RIVES 1998 ; BONNET 2007.

2. La réaction de l'anthropologie et de la sociologie

Si ce type d'interprétation était tout à fait courant au XIX^e siècle, une réaction s'est déclenchée au cours du XX^e par le biais d'une série de progrès qui ont intéressé l'étude de la religion en général. Si l'on peut faire remonter les racines de ces progrès à la période positiviste¹³, les causes en furent surtout le développement de l'anthropologie de terrain, la naissance d'une sociologie scientifique et la diffusion des idées structuralistes. Par le biais de ces processus, un développement s'est produit aussi bien au niveau de la connaissance pratique des cas concrets que sur le plan de la réflexion théorique¹⁴.

Une première conséquence importante de cette ambiance renouvelée a été une conscience accrue des préjugés ethnocentriques et du danger qu'ils représentent dans tout processus de récolte et d'interprétation de données. Par ce biais, on commença à réfléchir de manière plus approfondie à la valeur générale des catégories contemporaines de l'analyse et on essaya de travailler avec les définitions propres aux milieux culturels étudiés¹⁵.

Deuxièmement, en affirmant le principe de la primauté de la société par rapport à l'individu, la sociologie naissante remit en question l'idée de l'unité de l'esprit humain. Une fois la « religiosité » laissée de côté, la religion commença à être envisagée surtout pour sa valeur sociale¹⁶. E. Durkheim en souligna le caractère symbolique des croyances collectives et il attribua à ses représentations une force presque contraignante au niveau social. Plus tard, M. Mauss introduisit le concept de « fait social total », qui rendait explicite la nécessité – alors de plus en plus ressentie – d'étudier les systèmes sociaux en tant qu'ensembles unitaires. L'idée devint courante que la religion, au même titre que toute autre manifestation culturelle, ne pourrait être comprise que dans le cadre d'une analyse globale de la structure sociale dont elle faisait partie et avec laquelle elle devait être considérée comme « imbriquée ».

En partageant le même arrière-plan culturel, le fonctionnalisme développé par les anthropologues s'attaqua aux idées évolutionnistes, en encourageant à considérer chaque culture (à chaque phase de son histoire) dans une perspective synchronique¹⁷. Selon une telle perspective chaque élément d'une culture donnée aurait eu une signification et une fonction propre pendant chaque phase de son histoire et indépendamment de son évolution : l'idée de l'existence de « survivances » sclérosées se trouvait ainsi niée avec fermeté. En même temps, à mesure que l'on abandonnait l'évolutionnisme, l'usage de la comparaison fut réorienté dans une perspective historique¹⁸.

À partir de ces prémisses, les idées de l'anthropologie et de la sociologie inaugurèrent un nouveau type d'interprétation des données rituelles¹⁹. Le rite, envisagé par Durkheim dans sa fonction de moyen de transmission des représentations collectives, acquit sur le plan de l'analyse la même dignité que les croyances explicites²⁰. Au niveau de la recherche ethnographique, on interpréta les actions rituelles comme des formes de communication et, plus tard, comme

13 Il suffit de penser aux idées de Fustel de Coulange sur la cité antique; mais en général *cf.* FILORAMO 1985, 73-100.

14 BONNET 2007, 13-17.

15 FILORAMO 1985, 135-195.

16 Pour les interprétations de la religion dans le cadre des études de sociologie, FILORAMO 1985, 135-159.

17 BONNET 2007, 13.

18 BRELICH 1976; SCHEID 1985, 74-94; SMITH 1990, 36-53.

19 DURAND, SCHEID 1994; BONNET 2007, 13-17.

20 FILORAMO 1985, 139-152; DURAND, SCHEID 1994, 34-36; BOURQUE 2000, 20-21.



des « performances »²¹. Dans cette veine, on affirma que la présence assez fréquente, au sein de nombreuses cultures, de plusieurs explications différentes pour un même rituel ne devait pas être comprise comme le résultat d'un manque de clarté. Au contraire, il fallait plutôt l'envisager comme une marque de vitalité : l'ensemble des rites et de toutes leurs interprétations reconstruisait une vision globale du système des choses du point de vue de la culture envisagée²². Finalement, les réflexions du « structuralisme constructiviste » ont favorisé une vision des pratiques rituelles comme quelque chose qui non seulement reflète des schémas culturels, mais contribue aussi bien à leur redéfinition continue²³. Contrairement à l'image traditionnelle du conservatisme des rites, on s'est aperçu que ces pratiques ne restaient pas fixes et immobiles au fil des siècles ; bien au contraire, elles évoluaient au même rythme que les autres expressions de la culture²⁴. Cependant, elles continuaient à être comprises comme prescrites et donc, en théorie, immuables. Il existerait donc un écart entre une rigidité existante seulement en théorie et l'évolution de la pratique ; et ce serait précisément à travers cet écart que le rite parviendrait à jouer, dans certaines cultures, sa forte valeur de définition des visions du monde²⁵.

Désormais, la voie était ouverte pour que l'étude de la religion romaine fût renouvelée à son tour. Au fur et à mesure, la religion de l'époque républicaine fut ramenée au centre de l'intérêt, surtout à partir de la considération qu'elle ne pouvait avoir été un phénomène complètement décadent : autrement, on aurait eu du mal à expliquer comment elle avait pu survivre et continuer à se développer si longtemps. Plusieurs savants se sont donc attachés à la question de son véritable sens, en s'interrogeant sur les raisons du mépris du siècle précédent. Dans la veine des réflexions contemporaines, la première de ces raisons a été identifiée dans l'empreinte des préjugés ethnocentriques qui avaient mené à évaluer la religion romaine sur la base d'une vision chrétienne de ce qu'aurait dû être une « religion ». Face à cette situation, on a insisté sur la nécessité de comprendre davantage l'idée que les Romains eux-mêmes se faisaient d'une « religion ». En évitant d'introduire un jugement de valeur quelconque, le but de la recherche était désormais de comprendre la valeur de la religion romaine à l'intérieur de son propre contexte socio-économique : une tâche qui pouvait être simplifiée grâce à l'outil de la comparaison historique²⁶.

Dans ce cadre, la compréhension du formalisme romain a beaucoup bénéficié des nouvelles études sur le rituel²⁷. La religion romaine a été définie comme une religion « ritualiste », au sein de laquelle l'élément le plus important était constitué par l'obligation rituelle et sa correcte exécution : dépourvue de tout dogme, révélation ou orthodoxie, elle a pu être qualifiée d'« orthopraxie ». Pourtant, on s'est aperçu que cela ne voulait pas dire qu'elle était froide et vide. Comme d'autres religions de ce type, au contraire, elle pouvait transmettre, à travers les rites, toute une série d'énoncés sur les dieux et le système des choses : énoncés qui devenaient d'autant plus forts parce qu'ils étaient à chaque fois confirmés par l'exécution des rites eux-

21 BOURQUE 2000, 21-22.

22 MALAMOUD 1994 ; SCHEID 2007.

23 BONNET 2007, 21-26.

24 Le nom de « nonintentional intentionality » a été donné par les anthropologues à la force qui produit un changement dans une action rituelle (BOURQUE 2000, 22-23).

25 BOURQUE 2000, 22-23 ; SCHEID 2005, 7-12.

26 Pour ce genre de questions, NORTH 1976 ; BEARD, CRAWFORD 1985, 25-39 ; SCHEID 1985. Pour un regard *a posteriori* sur tout ce développement, RIVES 1998.

27 SCHEID 2005, 7-12 ; BONNET 2007.

mêmes. Au niveau le plus essentiel, le ritualisme romain s'avérait fondé sur une foi implicite dans l'ordre des choses : un ordre où les dieux existent et entretiennent avec les hommes des rapports réglés par la *fides*. Le fait de célébrer les rites implique en tant que tel la reconnaissance de cet article de foi implicite et contribue au même temps à le soutenir²⁸.

En réagissant à la notion de « spiritualité », on a souligné que les sentiments – au même titre que les croyances explicites – n'étaient pas pris en compte à Rome dans la définition de religion. Mieux, on a remarqué que, d'après les témoignages explicites des Anciens, pour garder un comportement pieux il était suffisant d'avoir une attitude de respect envers les dieux : tout ce qui dépassait ce niveau (foi trop passionnée, crainte excessive des dieux, etc.) était plutôt renvoyé au domaine de la « *superstitio* »²⁹. Mais surtout, loin du modèle du christianisme et à l'instar de la plupart des religions du monde antique, la religion romaine avait comme enjeu principal le bien-être de l'homme sur terre et, par conséquent, elle n'envisageait pas directement son intériorité. Au lieu de chercher quelque part dans la religion romaine un élan intérieur de l'esprit vers le monde surnaturel (élan qui serait resté sans réponse pendant la période républicaine), il faudrait plutôt y déceler une « spiritualité » de marque différente, fondée sur l'intériorisation des obligations rituelles et sur la réflexion autour des rites : une sorte de « spiritualité de la règle », telle qu'on pourrait l'observer en milieu juif ou indien³⁰.

Dans le cadre de cette nouvelle considération du ritualisme, l'idée de l'immobilisme creux des traditions rituelles a été renversée à son tour. Bien sûr, un certain degré de conservatisme était nécessaire comme garantie de stabilité. A Rome, en effet, on considérait avoir reçu les connaissances rituelles nécessaires à un bon rapport avec le monde divin à travers une longue chaîne de tradition : chaîne qui ne devait pas être interrompue, au risque de perturber ce rapport. Cependant, la religion romaine avait été constamment en évolution pendant toute la période républicaine : comme dans tout système ritualiste, l'importance de la tradition n'avait nullement empêché que le système lui-même continue à changer au rythme des réalités sociales³¹. À Rome, dans le contexte public, l'instrument principal de cette évolution était constitué par la jurisprudence et la casuistique sacrées. Celles-ci assuraient une réflexion continue sur les règles rituelles et sur leur signification ultime, dans le but de les appliquer aux cas individuels – et éventuellement de les modifier – sans compromettre leur essence³².

Dans l'idée que chaque religion ne pouvait être comprise que dans son lien avec le complexe des phénomènes sociaux qui l'entouraient, l'importante valeur publique de la religion de Rome ne fut plus perçue comme une raison de la mépriser ; bien au contraire, son enracinement dans les institutions de la cité pouvait désormais être envisagé comme un facteur de vitalité. Comme on l'a remarqué³³, déjà G. Dumézil, tout en étant encore tourné vers le temps des origines, était parvenu à reconnaître dans cette fonction publique une caractéristique essentielle de la religion romaine qui, loin d'être le produit d'une décadence, aurait été présente aussi bien au début de l'histoire de Rome qu'à l'époque républicaine. Ensuite, à l'aide du comparatisme historique, on a reconnu que le lien de la religion avec la vie et les institutions de la cité était un trait commun à toutes les civilisations des cités du monde antique. Celles-ci

28 LINDER, SCHEID 1993 ; SCHEID 2005, 7-12 ; SCHEID 2007.

29 LINDER, SCHEID 1993.

30 SCHEID 2003.

31 NORTH 1976.

32 NORTH 1976 ; SCHEID 2003 ; SCHEID 2007.

33 SCHEID 1985, 74-94.



partageaient entre elles une culture religieuse polythéiste commune, à l'intérieur de laquelle chaque cité avait sa propre autonomie et identité religieuse (avec son choix de dieux et ses institutions). Au sein de ce type de civilisations, en outre, l'« imbrication » de tous les aspects de la société (religion, économie, politique, etc.) aurait été particulièrement saisissable, au même titre que dans toutes les sociétés dites pré-modernes. Par conséquent, l'identité religieuse aurait été définie en premier lieu par l'identité sociale, structurée avant tout autour de l'appartenance citoyenne.

Dans ce cadre, il n'est pas étonnant que l'intérêt des savants se soit concentré de nouveau sur le fonctionnement de la religion publique. Et si au XIX^e siècle G. Wissowa avait presque dû se défendre de l'accusation d'avoir consacré trop de place à la description des institutions religieuses³⁴, le choix de se consacrer à l'étude de la religion de la cité paraissait maintenant tout à fait justifié pour plusieurs raisons. En premier lieu, c'est le seul secteur de la religion romaine que nos sources permettent de reconstruire avec une certaine précision. De plus (et surtout), lorsque l'on admettait le rôle central de la cité comme principal *focus* de l'identité, on pouvait considérer la religion de la cité comme un modèle valable pour le fonctionnement de la vie religieuse dans tous les milieux³⁵. Finalement, dans le contexte élargi de la culture religieuse commune du monde des cités, le fait de faire référence à la religion de la cité de Rome était ressenti comme le seul moyen pour isoler des phénomènes religieux que l'on puisse définir comme tout à fait « romains » ; d'autant plus que le terme « romain » avait recouvert au fil des siècles bien de réalités différentes dont Rome restait, en fait, le plus petit dénominateur commun³⁶.

3. Le modèle « civique » et ses critiques contemporains

Étant donnée cette prééminence accordée à la cité, on donne normalement à tout ce complexe d'idées le nom de modèle de la « civic religion » – ou de la « *polis* religion »³⁷. Or, comme on l'a déjà dit, ce modèle a été récemment l'objet d'un grand nombre de critiques, qui touchent aussi bien aux résultats de son application qu'à ses fondements théoriques. En premier lieu, l'attention prêtée au rôle de la cité et, par conséquent, à la religion publique a commencée à être regardée comme excessive : en tant que telle, elle aurait contribué à bâtir une image trop restrictive de ce qu'aurait été la « religion romaine ». Cette image aurait négligé tout ce qui, à l'intérieur de l'ensemble énorme et hétérogène qu'était le monde romain, dépassait le cadre de la cité en elle-même : à un niveau macroscopique, non seulement la religion de l'Empire, mais aussi bien celle des grandes masses dans la ville de Rome ; à un niveau microscopique, la

34 DURAND, SCHEID 1994, 26.

35 Pour une énonciation directe de ce principe, voir par exemple BEARD, CRAWFORD 1985, 25-39.

36 Entre autres, SCHEID 1998, 5-6.

37 Ce dernier nom est tiré d'un article méthodologique de Ch. Sourvinou-Inwood, qui constitue la formulation la plus explicite du même modèle appliqué à la religion grecque classique (SOURVINOU-INWOOD 1990 ; pour une discussion plus récente de ce problème en milieu grec voir KINDT 2009 ; EIDINOW 2011). En milieu romain, les fruits de cette nouvelle vision ont été recueillis à la fin du siècle dans ce qui peut être considéré comme les deux principaux manuels de référence sur la religion de Rome : BEARD, NORTH, PRICE 1998, qui procède à une reconstruction diachronique de la religion publique de la période archaïque jusqu'au Ve siècle apr. J.-C., et SCHEID 1998, qui offre une description du fonctionnement institutionnel de la religion romaine républicaine dans une perspective synchronique (pour une formulation précédente – même si moins systématique – voir SCHEID 1985).

religiosité individuelle. Deuxièmement, on a rejeté l'idée que le fonctionnement de la religion civique pourrait offrir un modèle pour la reconstruction des phénomènes religieux à tout autre niveau et, de façon plus ou moins explicite, on a fini par remettre en question les fondements mêmes sur lesquels le modèle avait été bâti.

Pour ce qui concerne le problème de la religion au niveau de l'empire de Rome, la discussion s'est concentrée surtout autour du projet allemand « Römische Reichsreligion und Provinzialreligion », qui se propose de vérifier l'existence d'une construction religieuse coextensive au concept politique d'« empire romain »³⁸. Selon J. Rüpke³⁹, l'idée de l'existence d'un lien strict de la religion avec les structures politiques – propre aussi bien au modèle civique qu'aux idées hégéliennes partagées par Mommsen et Wissowa – aurait empêché une correcte appréciation du rôle de la religion dans le processus d'expansion de Rome. En entendant la « religion de l'empire » comme une forme de « Stadtreigion » étendue à une échelle plus large – et donc, au fond, comme une « Staatsreligion » – tous ces savants auraient fini par reconnaître dans le culte impérial le seul facteur d'unification de l'empire à un niveau religieux. Par conséquent, ils auraient été incapables d'y reconnaître une véritable unité religieuse, au-delà des grandes manifestations du culte public. Pour résoudre ce problème, il serait suffisant d'abandonner la recherche d'un lien fonctionnel entre le concept d'une « religion de l'empire » et la dimension politique : au lieu d'une « Staatsreligion » il faudrait chercher tout simplement une « Regionalreligion », c'est à dire faire référence au concept d'« empire » (aussi bien qu'à ses sous-ensembles provinciaux) uniquement dans son sens géographique.

Dans le cadre du même projet, A. Bendlin⁴⁰ a souligné la nécessité d'abandonner le modèle d'analyse fondé sur l'interaction centre/périphérie, au profit d'une considération plus attentive du rôle des élites, aussi bien à Rome que dans les provinces. Ce faisant, il a reproché au modèle civique de reposer sur une simplification des intérêts de l'élite. Autrement dit, ce modèle n'aurait pas suffisamment pris en compte le fait que la gestion de la cité et de sa religion (à Rome comme ailleurs) était surtout l'affaire de l'élite qui détenait le pouvoir. En outre, en faisant reposer l'histoire de la religion de Rome et de son empire sur celle des cités, le « civic model » n'aurait pu qu'interpréter cette histoire, à l'époque impériale, comme celle du déclin et de la dissolution de la religion civique. Au contraire, un modèle centré sur les intérêts des élites permettrait d'expliquer aussi bien la religion de la république que celle de l'époque impériale sans faire appel à aucune idée de crise.

Des reproches semblables ont été faits au « civic model » dans le cadre de l'étude de la religion de Rome. Là encore ce modèle, en laissant de côté tout ce qui outrepassait le culte public et sans se rendre compte que la cité était loin de subsumer toutes les catégories sociales actives au sein de la ville, aurait abouti à une vision partielle, qui l'aurait empêché de bien évaluer les processus de changement religieux et qui aurait même caché le pluralisme fondamental des religions anciennes. Au fond, le modèle civique aurait donné lieu à une reconstruction de la religion romaine et de son histoire aussi faussée que celle de l'historiographie du XIX^e siècle⁴¹.

Pour remédier à ces défauts, les solutions envisagées sont toujours les mêmes. D'une part, il faudrait remplacer le critère ordonnateur politique par un critère géographique : au lieu

38 Voir surtout le volume CANCIK, RÜPKE 1997.

39 RÜPKE 1997 ; mais aussi WOOLF 1997.

40 BENDLIN 1997.

41 WOOLF 1997 ; RÜPKE 1999.



de parler de la religion de la « cité », il faudrait parler de la religion de la « ville » (tout en considérant aussi que Rome était plutôt une grande métropole et que cela comportait une hétérogénéité majeure)⁴². D'autre part, il serait nécessaire de comprendre aussi bien la cité que le culte civique comme le résultat de la compétition de l'élite au pouvoir, plutôt que comme l'expression de la communauté de citoyens⁴³. Cette dernière démarche, entre autres choses, permettrait une nouvelle appréciation du rôle de l'individu par rapport à la société ; rôle qui devrait être nouvellement placé au centre de l'attention historique⁴⁴.

Toujours dans le sillage des remarques sur le rôle de l'élite, on a souligné également la nécessité de se méfier des définitions « internes » tirées de la littérature, qui représentent elles aussi le discours de l'élite plutôt que la totalité des acteurs sociaux⁴⁵. Par exemple, il ne serait pas juste de conclure, à l'appui de ces définitions, que tout ce qui était croyance ou sentiment ne jouait aucun rôle dans les religions des anciens : ce qui reviendrait même à dire que ces derniers étaient, par rapport à nous, non seulement « culturellement différents » mais aussi « psychologiquement différents »⁴⁶. Au contraire, il faudrait recommencer à prendre en compte ces phénomènes au cours de l'étude historique des religions anciennes et, si possible, il faudrait essayer de les analyser en détail, toujours dans le cadre d'une appréciation renouvelée des données individuelles⁴⁷. Pour mieux parvenir à cet objectif, il a été suggéré de faire référence aux progrès atteints par les sciences cognitives dans la connaissance des sentiments et des émotions « religieuses », en reconnaissant l'existence d'un certain nombre de constantes neurobiologiques et pré-culturelles communes à tous les hommes⁴⁸.

4. Tentative de conclusion

Une fois la fin atteinte de ce rapide aperçu sur les critiques du « civic model », le temps est arrivé de se demander jusqu'à quel point elles peuvent être retenues. Evidemment, dans toutes les observations détaillées jusqu'ici il y a bien des éléments de vérité, surtout dans l'appréciation des points faibles du modèle civique et des aires de la religion qu'il laissait en marge. D'ailleurs, il n'est pas étonnant que, dans le cadre de la réaction aux théories du XIX^e siècle, on ait pu commettre un certain nombre d'exagérations dans le but de réhabiliter la religion publique. En revanche, il faut bien faire attention à ne pas aller trop loin dans le sens inverse. Il est erroné, par exemple, de superposer le modèle civique aux interprétations de Mommsen et de Wissowa. Même si ces savants s'étaient intéressés davantage à la religion publique, cela partait de prémisses radicalement différentes de celles de leurs successeurs. Dans le cadre du « civic model », la religion publique est privilégiée parce qu'elle est mieux connue et, tout justement, parce qu'on considère qu'elle peut être utilisée en tant que « modèle » pour

42 RÜPKE 1999. Le même J. Rüpke a appliqué ce principe ordonnateur spatial dans un nouveau manuel sur la religion de Rome : RÜPKE 2007.

43 BENDLIN 1997 ; RÜPKE 2007, 24-29.

44 BENDLIN 1997 ; BENDLIN 2000 ; RÜPKE 2007, 12-15.

45 Voir surtout BENDLIN 2006, 280-288.

46 BENDLIN 2000, 122.

47 BENDLIN 2000 ; BENDLIN 2006.

48 Voir surtout les observations de A. Bendlin dans le paragraphe « Systematische Fragen » du « Forschungsbericht » publié dans ARG en 2007 (ARG, 9, 2007, 295-404).

les autres aspects de la religion : elle n'est jamais présentée comme la seule forme de religion importante dans le cadre de la ville de Rome. Il serait donc injuste d'accuser ce modèle d'être trop unitaire : il se peut que tout ce qui dépasse la religion civique ait été négligé, mais il n'a certainement pas été caché ou effacé⁴⁹.

D'autre part, il ne faut pas oublier que, dans le cadre du « civic model », l'idée de l'imbrication de la religion dans le politique n'est qu'une conséquence d'une appréciation plus générale de l'imbrication de la religion avec tous les aspects de la culture ; ce qui est, comme on l'a déjà vu, le résultat des recherches ethnologiques et sociologiques qui constituent l'arrière-plan du modèle. Cette imbrication plus générale, évidemment, est censée être valable à tous les niveaux de la société et, en tant que telle, elle concerne aussi bien le culte public que le culte privé ; en outre, elle reste tout à fait valable au niveau de l'individu. En somme, décider de s'intéresser à tout ce qui a été laissé en marge par le modèle civique ne signifie pas nécessairement l'abandon du point de vue de l'imbrication⁵⁰.

Au contraire, au moins A. Bendlin a affirmé de façon explicite la nécessité de « redifférencier la religion des autres aires de la société »⁵¹. Quand on dit que, dans le monde polythéiste des cités anciennes, l'identité religieuse ne peut pas être distinguée de l'identité sociale, c'est justement parce que, avant que la théologie chrétienne ne le créât, il n'y avait pas un concept de « religion » qui pourrait séparer cette dernière des autres aspects de la culture. Il y a là une donnée de fait qu'il ne faudrait jamais oublier⁵². Cependant, cela ne veut pas dire qu'il ne pouvait pas y avoir d'identité religieuse individuelle. Seulement, même à un niveau individuel, l'identité religieuse était profondément « imbriquée » avec toute autre forme d'identité sociale et culturelle : on n'était pas « de telle religion », on était « romain » ou « athénien », « patricien » ou « plébéien », « libre » ou « esclave », « de tel groupement professionnel » ou « de telle famille », etc. Toutes ces appartenances, bien sûr unies à un certain degré de choix personnel parmi les possibilités disponibles (qui d'ailleurs n'étaient jamais trop limitées dans un système polythéiste), déterminaient l'identité religieuse de l'individu. Il serait très intéressant de placer ce type d'identité au centre de notre analyse de l'histoire ancienne, mais il faut tout de même tenir compte des limites imposées par nos sources.

En même temps, la peur d'avoir affaire à des sources partielles, ne peut pas conduire à écarter de notre analyse les discours que les anciens eux-mêmes nous ont transmis sur leur propre religion. À Rome comme ailleurs, la religion de la cité pouvait bien être le résultat de la compétition entre les membres de l'élite, mais cela ne lui fait pas pour autant perdre son sens : un sens que le « civic model » a très bien dégagé en se servant de sources qui, précisément parce qu'elles proviennent de l'élite, sont parfaitement homogènes avec la réalité qu'elles décrivent. Bien sûr, il est évident que les anciens devaient bien avoir des « sentiments » et des « croyances » religieuses, même si l'expression excessive de ces sentiments était méprisée comme relevant de la « superstition » et même si la religion publique romaine ne comportait pas une théologie officielle. D'ailleurs, le « civic model » ne nous oblige pas à nier ces phénomènes, il les laisse plutôt en dehors de l'analyse.

Par contre, quand on a les instruments pour le faire, il peut être intéressant de s'y pencher.

49 Voir par exemple la réponse de SCHEID 2009.

50 Comme le même J. Rüpke n'oublie pas de le souligner dans son manuel (RÜPKE 2007, 5-12).

51 BENDLIN 2000.

52 Voir, par exemple, le même RÜPKE 2007, 5-12.



Du point de vue méthodologique, même s'ils ne sont pas impliqués dans la définition romaine de « religio », ils n'en restent pas moins dignes d'étude, dans la mesure où ils rentrent dans notre définition de travail du concept de « religion » : définition qui nous est indispensable pour aborder l'analyse et qui, en tant que telle, ne peut se construire qu'à partir de nos catégories contemporaines⁵³. Cependant, il ne faut pas oublier que cette définition de travail n'a aucune validité implicite et que, par conséquent, elle n'avait pas de valeur pour les acteurs de la culture objet de l'analyse. Ainsi, l'existence de croyances et de sentiments n'élimine certainement pas l'importance de l'obligation rituelle et de sa signification ; et elle n'élimine pas le fait que, d'après nos sources, l'accomplissement pur et simple de cette obligation était, du point de vue religieux, plus important que les sentiments et les croyances avec lesquels l'obligation était accomplie. Bref, les sentiments et les croyances n'avaient pas une valeur distinctive dans la définition de la religion et, donc, de l'appartenance religieuse : on n'était pas « d'une certaine appartenance religieuse » pour ce que l'on « croyait », pas plus que le fait d'être « religieux » ne dépendait spécialement du type de « sentiments » que l'on avait envers le monde surnaturel⁵⁴. Même si tout cela a pu être mis en évidence surtout dans le cadre du culte public géré par l'élite, on ne voit pas pourquoi les membres des autres groupements sociaux auraient dû avoir des idées différentes sur le sujet : c'est plutôt que nous sommes, encore une fois ici, confrontés au manque de sources. D'ailleurs, le principe ne reste pas moins vrai si, comme il a été souligné, les membres de ces autres groupements pouvaient être, à l'occasion, moins compassés que les sénateurs dans leur rapport avec la pratique religieuse⁵⁵. Si l'on ne garde pas ces idées à l'esprit, on risque de rejeter ce que l'on peut reconstituer de la religion dans le monde romain comme une construction faussée de la compétition des élites et de partir chercher, dans les aires les moins connues par la documentation, ce que nous nous attendons d'une « religion » : cela reviendrait à reproduire les erreurs du XIX^e siècle, à ceci près que les origines seraient remplacées par les couches les plus modestes de la société.

De la même façon, il faut se garder de pousser trop loin la réhabilitation de l'individu par rapport à la société. Bien sûr, comme il a été souligné par A. Bendlin, le fait de s'intéresser aux motivations, croyances et sentiments individuels n'équivaut pas forcément à un retour à la définition de la religion par Schleiermacher⁵⁶. Et il est vrai que, parfois, cela peut enrichir notre cadre de compréhension. Cependant, il n'y a aucun besoin de radicaliser l'importance de l'individualité au point de dénier toute valeur à une construction sociale ou culturelle collective⁵⁷. Même si l'on met à part le problème du manque des sources (qui d'ailleurs ne se présente pas seulement pour l'histoire ancienne), il est évident que si l'on se concentre sur l'analyse du point de vue individuel des acteurs historiques, on finit par être obligé de faire appel à un certain degré de « compréhension par empathie », exactement comme chez Schleiermacher⁵⁸. Sauf que, exactement comme chez Schleiermacher, cela entraîne le risque d'un degré beaucoup trop haut de subjectivité dans l'analyse. Et ce risque est constant, quelles que soient les données scientifiques (psychologiques ou cognitives) sur lesquelles l'analyse des motivations et des sentiments individuels peut s'appuyer. Toute analyse de ce type, en présupposant l'unité de

53 Pour cette idée de « définition de travail », je fais référence surtout à BRELICH 1976.

54 Pour les croyances, je renvoie à la discussion sur les différents types du « croire » dans BRELICH 1957 et, en milieu romain, dans LINDER, SCHEID 1993. Pour les sentiments, LINDER, SCHEID 1993.

55 Voir l'exemple de Aug. *civ.* 6, 10, cité par BENDLIN 2006, 299-311.

56 BENDLIN 2000.

57 Un risque qui me paraît très fort dans BENDLIN 2000 et BENDLIN 2006.

58 Et c'est précisément ce qui fait BENDLIN 2006, 299-311.

la nature humaine au-delà des données culturelles, repose la question beaucoup plus générale du rapport d'influence réciproque, dans tout ce qui est humain, entre données culturelles et naturelles. Mais il s'agit là d'un problème épistémologique d'une portée énorme, que toutes les données scientifiques ou historiques ne pourront peut-être jamais résoudre⁵⁹.

Cependant, même sans aucune prétention à résoudre le problème, il faut bien choisir à quel type de données accorder la préférence, sous peine de renoncer à toute analyse. Et si, bien sûr, les deux choix restent à la fois légitimes et susceptibles de conduire à des résultats intéressants, ils ne conduisent pas moins à des résultats très différents aussi bien par leur étendue que par leurs limites. À ce propos, je voudrais revenir à ce qu'affirmait A. Brelich sur l'histoire des religions en général, quand il écrivait que seul le choix de se concentrer sur les données culturelles peut donner des résultats satisfaisants dans une perspective « historique »⁶⁰. On peut présupposer n'importe quel degré d'unité dans la nature humaine, mais les différences que l'on continue à apprécier parmi les cultures humaines que l'on connaît historiquement n'en restent pas moins grandes ; et le but de l'histoire, en tant que telle, est précisément celui d'expliquer ces différences. Or, il est évident que ces différences ne peuvent pas être expliquées en faisant référence à l'unité de la nature humaine : elles relèvent plutôt du plan de la culture. L'histoire, donc, ne peut que se concentrer sur les données culturelles. À la limite, ce qu'il y a de commun à tous les êtres humains pourrait rentrer parmi les présupposés desquels l'histoire prend son départ pour construire son explication de ces différences ; mais ce ne peut pas faire partie de ses conclusions. Cela revient plutôt aux disciplines qui se proposent d'étudier l'homme d'un point de vue scientifique, qui font de la « nature humaine » leur objet principal. À chacun de choisir son champ d'action, mais si le but que l'on se propose est celui d'offrir une explication satisfaisante des religions des Anciens dans leurs différences réciproques et par rapport aussi bien à l'époque contemporaine qu'à celles précédentes, il est préférable de garder une perspective historique. Autrement, on ne pourra que finir par constater ce qui était déjà donné par acquis : l'unité de la nature humaine au-delà de l'histoire, quel que soit le sens que l'on choisit de donner à cette unité.

Pour la même raison, il faut faire attention quand on choisit d'utiliser, pour décrire la religion romaine, des définitions générales tirées des études sociologiques ou psychologiques. Elles peuvent, bien sûr, s'avérer utiles pour une analyse plus avertie, mais il faut toujours les comparer aux définitions des anciens, pour ne pas risquer de tout aplatir sur cette généralité et de se passer des différences. Il est vrai, par exemple, qu'il peut être utile de donner un sens géographique, plutôt que politique, à la définition de « religion romaine » et à d'autres concepts du même genre. Ça peut nous aider à décrire un cadre plus élargi de la religion dans le monde romain, par rapport aux études qui se sont concentrées sur la religion civique. Cependant, à l'intérieur de ce cadre, on ne peut pas travailler en oubliant ce que l'on peut reconstruire du point de vue « interne ». Il faut essayer de reconstruire la façon dont les anciens percevaient et subdivisaient l'espace compris dans les limites géographiques choisis ; et il faut comprendre quelles unités sociales et politiques pouvaient faire fonction de *focus* d'identité. Autrement, en essayant d'éviter la systématisation excessive, on finit par prendre le risque de donner une description trop dispersée et généraliste.

59 Ce n'est pas un hasard que l'on discute de ça, avec points de vue bien différents, même dans le cadre des études cognitives (GEERTZ 2004).

60 BRELICH 1976 est le développement le plus systématique.



En conclusion, même s'il est sans doute utile de mettre en relief les aspects de la religion du monde romain qui ont été jusqu'ici laissés de côté par les spécialistes engagés dans la reconstruction de la « civic religion », il serait mieux de ne pas en arriver à l'extrême opposé, qui consisterait à lui dénier toute consistance réelle. Si la cité recouvre dans nos sources, toutes partielles qu'elles soient, une valeur d'identité si fort, il faut bien admettre que son existence ne pouvait pas être complètement indifférente même dans la vie de ceux qui n'y participaient pas directement. Il faut peut-être nuancer le cadre et ouvrir la voie, quand cela est possible, à une analyse « d'en bas » des phénomènes religieux, mais je trouve qu'il serait quand même très risqué de vouloir quitter complètement l'horizon de référence de la cité.

Beatrice Lietz

Collège de France

Chaire de Religion, institutions et société de la Rome antique

11, Place Marcelin Berthelot,

75005 Paris

France

beatrice.lietz@gmail.com

Bibliografia

- BEARD, CRAWFORD 1985
M. Beard, M.H. Crawford, *Rome in the Late Republic problems and interpretations*, London 1985.
- BEARD, NORTH, PRICE 1998
M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome*, Cambridge 1998.
- BELAYCHE et alii 2007
N. Belayche, C. Bonnet, J. Scheid (éds.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain, huit exposés suivis de discussions*. (Vandoeuvres-Genève, 21-25 août 2006), Genève 2007.
- BENDLIN 1997
A. Bendlin, *Peripheral Centres – Central Peripheries: Religious Communication in the Roman Empire*, in CANCEK, RÜPKE 1997, 35-68.
- BENDLIN 2000
A. Bendlin, *Looking beyond the civic compromise: religious pluralism in late republican Rome*, in BISPHAM, SMITH 2000, 115-135.
- BENDLIN 2006
A. Bendlin, *Nicht der Eine, nicht die Vielen. Zur Pragmatik religiösen Verhaltens in einer polytheistischen Gesellschaft am Beispiel Roms*, in R.G. Krats, R.G. Spieckermann (éds.), *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder: Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike*, Tübingen 2006, 279-311.
- BISPHAM, SMITH 2000
E. Bispham, C. Smith (éds.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience*, Edinburgh 2000.
- BONNET 2007
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 BELAYCHE et alii 2007, 1-37.
- BOURQUE 2000
N. Bourque, *An antropologist's view of ritual*, in BISPHAM, SMITH 2000, 19-33.
- BRELICH 1957
A. Brelich, *Mito e fede*, in SMSR 28 (1957), 109-112.
- BRELICH 1976
A. Brelich, *Prolegomeni a una storia delle religioni*, in E. Puech (éd.), *Storia delle religioni*, I, Bari 1976, 1-55 [= A. Brelich, *Storia delle religioni: perché?*, Napoli 1979, 136-183].
- CANCEK, RÜPKE 1997
H. Cancik, J. Rüpke (éds.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen 1997.
- DURAND, SCHEID 1994
J.-L. Durand, J. Scheid, 'Rites' et 'Religion'. *Remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des Grecs et des Romains*, in *Archives de sciences sociales des religions* 85 (1994), 23-43.

EIDINOW 2011

E. Eidinow, *Networks and Narratives: A Model for Ancient Greek Religion*, in *Kernos* 24 (2011), 9-38.

FILORAMO 1985

G. Filoramo, *Religione e ragione tra Ottocento e Novecento*, Bari 1985.

GEERTZ 2004

A.W. Geertz, *Cognitive Approaches to the Study of Religion*, in P. Antes, A.W. Geertz, R.R. Warne (éds.), *New approaches to the study of religion*, Berlin 2004, 347-399.

KINDT 2009

J. Kindt, *Polis Religion – A Critical Appreciation*, in *Kernos* 22 (2009), 9-34.

LINDER, SCHEID 1993

M. Linder, J. Scheid, *Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne*, in *Archives de sciences sociales des religions* 81, 1 (1993), 47-61.

MALAMOUD 1994

Ch. Malamoud, *Présentation*, in *Archives de sciences sociales des religions* 85 (1994), 5-8.

NORTH 1976

J. North, *Conservatism and Change in Roman Religion*, in *PBSR* 44 (1976), 1-12.

RIVES 1998

J.B. Rives, *Roman religion revived*, in *Phoenix* 52 (1998), 345-365.

RÜPKE 1997

J. Rüpke, *Römische Religion und 'Reichsreligion': Begriffsgeschichtliche und methodische Bemerkungen*, in *CANCIK, RÜPKE* 1997, 3-23.

RÜPKE 1999

J. Rüpke, *Antike Grosstadtreligion*, in Ch. Batsch, U. Egelhaaf-Gaiser, R. Stepper (éds.), *Zwischen Krise und Alltag: antike Religionen im Mittelmeerraum = Conflit et normalité: religions anciennes dans l'espace méditerranéen*, Stuttgart 1999, 13-30.

RÜPKE 2007

J. Rüpke, *Religion of the Romans*, Cambridge 2007 [première éd. en allemand : *Die Religion der Römer: Eine Einführung*, München 2001].

SCHEID 1985

J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris 1985 [première éd. en italien : *La religione a Roma*, Bari 1983].

SCHEID 1988

J. Scheid, *L'impossible polythéisme. Les raisons d'un vide dans l'histoire de la religion romaine*, in F. Schmidt (éd.), *L'impensable polythéisme. Études d'historiographie religieuse* 10, Paris 1988, 425-457.

SCHEID 1997

J. Scheid, *La religion romaine à la fin de la République et au début de l'Empire. Un problème généralement mal posé*, in H. Bruhns, J.-M. David, W. Nippel (éds.), *Die späte römische Republik, La fin de la République romaine. Un débat franco-allemand d'histoire et d'historiographie*, Rome 1997, 127-139.

SCHEID 1998

J. Scheid, *La religion des Romains*, Paris 1998.

SCHEID 2003

J. Scheid, *Religion romaine et spiritualité*, in *ARG* 5 (2003), 198-209.

SCHEID 2005

J. Scheid, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris 2005.

SCHEID 2007

J. Scheid, *Le sens des rites. L'exemple romain*, in *BE-LAYCHE et alii* 2007, 39-63.

SCHEID 2009

J. Scheid, *Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales*, in M. Dondin-Payre, M.-Th. Raepsaet-Charlier (éds.), *Cités, municipes, colonies les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut-Empire romain*, Paris 2009, 381-423.

SMITH 1990

J.Z. Smith, *Drudgery Divine*, Chicago 1990.

SOURVINOU-INWOOD 1990

Ch. Sourvinou-Inwood, *What is Polis Religion?*, in O. Murray, S. Price (éd.), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford 1990, 295-322.

WOOLF 1997

G. Woolf, *Polis-Religion and its alternatives in the Roman Provinces*, in *CANCIK, RÜPKE* 1997, 71-84.

Finito di stampare
Ottobre 2013



fondazione **ignazio buttitta**

In copertina:

Hestia assise auprès d'Amphitrite

disegno tratto da C. Daremberg - E. Saglio - E. Pottier,

Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines

V 1 - Paris 1877-1919, p. 746, fig. 7410

ISSN 1972-2516

ISBN 978-88-8241-425-2



9 788882 414252