Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique

Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique

Band: 53 (2007)

Artikel: "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

Autor: Bonnet, Corinne

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660690

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

I

CORINNE 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

La formule de Franz Cumont que j'ai placée en exergue a constitué un point de départ pertinent de mon enquête, dans la mesure où l'historien des "religions orientales" est assez représentatif d'un courant de pensée dominant quant au statut du rite dans les religions anciennes. J'utiliserai donc Cumont comme une sorte de boussole historiographique, sans pour autant lui assigner une place centrale dans la nébuleuse intellectuelle qui va nous intéresser; à bien des égards, il reste de fait en marge des grands débats épistémologiques du début du XXe siècle.

Dans un premier temps, je m'efforcerai de clarifier, de l'intérieur, les ressorts de la construction de Cumont et la place qu'occupe, dans celle-ci, la catégorie des "religions orientales" eu égard à la dialectique rites-croyances. Dans un second temps, prenant du recul par rapport à Cumont, mon enquête montrera comment la fin du XIXe siècle voit s'affirmer le concept de "religiosité", c'est-à-dire une certaine forme de psychologisme religieux, qui porte à s'interroger sur l'origine du sentiment religieux; un questionnement qui sollicite davantage les mythes que les rites et qui conduit à une véritable obsession des origines, alimentée aussi par certaines recherches ethnologiques et anthropologiques, en rapport avec le primitivisme. Dans le climat évolutionniste domi-

nant, on s'efforce fondamentalement de reconstruire un parcours linéaire qui conduit de la magie à la religion, puis du polythéisme au monothéisme chrétien, ou de la religion à la science. Si le psychologisme religieux mettait l'accent sur l'expérience individuelle du sacré, en revanche, la sociologie recentre le discours sur les enjeux collectifs et, relayée par l'ethnologie, insiste sur l'option fonctionnaliste qui s'impose au début du XXe siècle et marque toute l'approche des rituels jusqu'à nos jours.

Dans ce parcours complexe et ramifié, on voit se mettre en place une dialectique, tantôt schématique, tantôt subtile, implicitement ou explicitement hiérarchisée, entre croyances et pratiques, mythe et rite, sens et obéissance (sans jeu de mot lacanien!), qui a eu la vie longue et a souvent débouché sur une sorte de "répugnance" à l'égard du rite, le volet "profane et séculier", comme dit Cumont, des religions anciennes. Cette impasse n'a été relevée que récemment et a porté à une réhabilitation du rite, réinvesti de sens et de croyance. Le rite, appréhendé au sein d'une véritable "praxéologie", est désormais décrit et perçu comme une stratégie subtile, qui relève notamment de l'*habitus*, donc de la dialectique intériorisation — extériorisation des données culturelles. Ces apports récents, sans être ici approfondis, faute de temps, serviront de stimulus et de grille de lecture à l'analyse des exégèses d'hier, dans un va-et-vient fécond entre passé et présent, rétrospective et prospective, qui est le propre de la démarche historiographique.

I. *Rites et croyances chez Cumont*

Partons des *Religions orientales dans le paganisme romain*, ouvrage paru en 1906 (4e édition augmentée en 1929).[1] Le

[1] Réédition sous presse chez Nino Aragno Editore (Torino 2006), éd. C. BONNET et Fr. VAN HAEPEREN, avec la collaboration de B. TOUNE (désormais cité *RO*, avec, encore, la pagination de la 4e édition parue chez Geuthner, Paris 1929). Je renvoie à l'Introduction de ce volume pour une présentation historiographique plus approfondie.

rapport rite-croyance est, en vérité, présent dans tous les livres de Cumont, mais c'est ici qu'il joue un rôle véritablement moteur dans la mécanique argumentative. D'où mon choix.

Dès le premier chapitre, après avoir précisé l'apport spectaculaire de l'Orient à Rome dans maints domaines, Cumont convie ses lecteurs à une présentation des sources sur la diffusion des religions orientales en Occident. Confrontés à la disparition des livres liturgiques du paganisme, "profanes relégués à la porte du sanctuaire, nous n'entendons que des échos indistincts des chants sacrés, et nous ne pouvons assister, même en esprit, à la célébration des mystères" (p.10). Notons tout de suite la focalisation sur les mystères, qui est la clé de lecture de tout le livre: les religions orientales sont des religions à mystères, ce qui implique des rites spécifiques, certes, mais surtout des croyances, une morale et une spiritualité nouvelles. Pour les connaître, il faut recourir aux sources littéraires, tradition "peu abondante et souvent peu digne de créance" (p.13), mais qui représente néanmoins le socle de l'œuvre de Cumont, comme le lui reprocha notamment J. Toutain.[2]

C'est que, nous allons y revenir, la religion est, avant tout, pour Cumont, affaire de croyances, d'intériorisation; son objectif, c'est pénétrer l'"intimité de la vie religieuse", qui va de pair avec la "réflexion philosophique", d'où le recours aux sources littéraires. Car, poursuit Cumont, les sources épigraphiques et archéologiques, certes abondantes, et que Toutain, lui, privilégie, fournissent un autre éclairage sur le sujet; elles révèlent "l'histoire séculière et profane de ces religions" (p.14). Par cette étrange expression, Cumont renvoie aux phases et aux aires de diffusion des religions orientales, à leurs adhérents, au

[2] Cf. J. TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'empire romain. Première partie. Les provinces latines. Tome II: Les cultes orientaux* (Paris 1911). Sur l'opposition Toutain-Cumont autour des religions orientales, voir R. MACMULLEN, *Le paganisme dans l'Empire romain*, trad. par A. SPIQUEL et A. ROUSSELLE (Paris 1987), 10, 185 (éd. originale New Haven & London 1981); C. BONNET, "Franz Cumont recenseur", in *Κῆποι. De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte* (Liège 2001), 330-331.

personnel sacerdotal et au rituel (offrandes et cérémonies) (p.20). Héritier presque inconscient d'une vision judéo-chrétienne de la religion, Cumont sacralise la vie intérieure, la croyance, la conscience, la spiritualité, et rejette le rite du côté du profane. Voilà la dichotomie clairement énoncée; reste à voir comment elle fonctionne dans sa construction historique.

Pour cela, il nous faut d'abord approfondir quelque peu l'équation religions orientales = spiritualité et mystères. À dater de la fin du XVIIIe et durant le XIXe siècle, l'Orient acquiert enfin une prégnance scientifique par le biais de l'archéologie, qui révèle des sites, des textes, des images. Cumont, comme bien d'autres, n'hésite pas à parler de *révolution intellectuelle*:[3] il est urgent de repenser la genèse de la culture classique. Un grand laboratoire comparatiste est mis sur pied, qui investit tout spécialement le champ de la linguistique et de l'histoire des religions. La *Symbolique* de F. Creuzer (1771-1858), parue en Allemagne en 1810-12 et traduite en français entre 1825 et 1851 par J.D. Guignaut, un élève de l'iranisant Ernest Burnouf,[4] connaît un vif succès et impose l'idée que l'Orient, à mi-chemin entre réel et imaginaire, est le berceau des religions, des mythes et des symboles, des mystères et de la mystique.

Le projet de Cumont s'inscrit dans cette perspective: le succès des religions orientales en Occident est décrit, à l'instar du succès du néo-platonisme, comme le "le fait capital de l'histoire morale de l'empire païen".[5] En se plaçant explicitement dans une perspective *morale*, Cumont met d'emblée l'accent sur le

[3] Cf. F. CUMONT, "Les progrès récents de l'histoire grecque", in *Revue de l'Instruction Publique en Belgique* 36 (1893), 9-19: cette révolution a "bouleversé toutes les perspectives, élargi tous les horizons"; "Il n'est plus possible de supposer aujourd'hui, comme on le faisait complaisamment autrefois, que la Grèce ait tout ou presque tout tiré de son propre fonds. Elle a été pendant longtemps, fort longtemps à l'école de l'Orient".

[4] M. MÜNCH, *La symbolique de Creuzer, Quinet, Michelet, Flaubert* (Paris 1976). Voir aussi Ph. BORGEAUD, "L'Orient des religions. Réflexion sur la construction d'une polarité, de Creuzer à Bachofen", in *Archiv für Religionsgeschichte* 8 (2006), sous presse.

[5] Il l'affirme dès la *Préface*, VII.

croire davantage que sur le faire, qu'il ne néglige cependant pas; nous allons y revenir. Son horizon interprétatif est bien, comme chez Hegel,[6] le "triomphe du christianisme", horizon refoulé, "liquidé" en quelques pages dans son Introduction, mais constamment opérant.[7] En fait, à travers le prisme des "religions orientales", Cumont étudie la transition du paganisme au christianisme, des polythéismes au monothéisme, une évolution qui est synonyme de progrès sur le plan moral, puisque les cultes païens font place à "des formes plus élevées et plus profondes de la dévotion". "En faisant de la purification intérieure l'objet principal de l'existence terrestre, ils [= les cultes orientaux] ont affiné et exalté la vie psychique et lui ont donné une intensité presque surnaturelle que, auparavant, le monde antique n'avait pas connue".[8] Ainsi, "l'axe de la moralité" s'est déplacé vers des préoccupations liées au salut individuel: "le salut de l'âme [...] est devenu la grande affaire humaine". Les "religions orientales" font office de passeur entre paganisme et christianisme dans ce scénario fondamentalement linéaire et évolutionniste.

Cependant, à bien y regarder, la vision cumontienne de l'Orient n'est nullement lisse et univoque: si les mystères représentent un apport qualitatif essentiel, l'Orient est aussi le berceau de pratiques polythéistes primitives et abjectes, selon les termes mêmes de Cumont. Pour résoudre cette apparente contradiction, il s'emploie à distinguer deux niveaux de religiosité: la religiosité populaire, sauvage et primitive, immuable, et la religiosité de l'élite, sacerdotale, élevée, toute tournée vers la gnose et la métaphysique, constamment stimulée par les philosophes, donc évolutive.[9] L'ensemble de ces reconstructions est

[6] Pour Hegel, dans le progrès linéaire de l'humanité, l'Orient n'est qu'une étape transitoire vers la "grande journée de l'esprit", naturellement occidentale et chrétienne.

[7] Le vocabulaire est, à cet égard, très significatif. Cumont parle, au sujet des religions polythéistes, de dogmes, de sainteté (ou de rites sanctifiants), de sectes, etc. Le lexique est donc très connoté par cet horizon.

[8] *Préface*, XIV.

[9] Cf., par exemple, *RO* 185.

sous-tendu par une lecture évolutionniste (hégélienne) de l'histoire des religions qui va du primitif au spirituel, du particularisme à l'universalisme, du polythéisme au monothéisme. Des dévotions qu'il appelle "naturistes", zoolâtrie et litholâtrie, caractéristiques d'une humanité sauvage, font place à de "vagues déités", chez les Sémites notamment, des entités qui deviennent ensuite des dieux mal définis et interchangeables, vénérés par des groupes encore peu sociabilisés et sanguinaires, comme les Syriens.[10] Cet extrême morcellement du polythéisme et la confusion qui règne entre les divinités incitent ensuite les dévots à pratiquer des regroupements, à suivre les chemins du syncrétisme, de l'hénothéisme et du panthéisme. On est alors au seuil du monothéisme qui s'impose comme le point d'aboutissement naturel et obligé de l'histoire des religions.

Dans ce schéma interprétatif, évolutionnisme et diffusionnisme participent d'une même logique. C'est parce qu'elles sont "supérieures" aux autres que les religions orientales connaissent un tel succès en Occident. On est là au cœur de la conception que se fait Cumont de la religion, une conception spiritualiste, voire mystique, celle d'une "force vive qui agit dans l'histoire de l'humanité", qui investit le "for intérieur" de chaque individu et qui relève du sentiment religieux. Laissons-le parler, puisqu'on a la chance, par le biais de son corpus épistolaire, de l'entendre s'exprimer sur ce sujet. Le profil de ses interlocuteurs n'est évidemment pas indifférent pour l'exégète de sa pensée (les procédures de communication épistolaire sont subtiles et complexes).

Voici ce qu'il écrit à Alfred Loisy en 1911:

> "*Vous avez bien raison d'insister dans votre préface sur la difficulté qu'on éprouve à définir la religion. J'avais songé autrefois à y voir "tout ce que produit en l'homme l'idée du mystère qui l'environne". Mais je me suis aperçu que cette phrase si longue était encore inadéquate. En réalité nous entendons par "religion" des choses si différentes qu'elles en sont presque contradictoires*".

[10] Cf. *RO* 121.

Et à Salomon Reinach deux ans plus tôt:

> "*Il me serait impossible de discuter en quelques lignes de votre thèse et je me réserve d'en causer avec vous la première fois que j'aurai le plaisir de vous voir. Mais elle me paraît faire complètement abstraction d'un élément positif et essentiel: le sentiment — le sevba "que le spectacle de la nature a inspiré à l'homme depuis que nous pouvons connaître l'homme. — L'objection que je vous faisais dans ma lettre est du même ordre: très souvent ce n'est pas l'utilité sociale qui a assuré la persistance d'un rite: c'est un sentiment. La communion peut être une transformation de l'omophagie, il n'en est pas moins vrai qu'elle n'y ressemble plus guère. Tout ce côté psychologique de la religion me paraît trop sacrifié dans votre volume et cependant n'est-ce pas là ce qui la rend humaine*".

Conscient de la complexité des réalités qu'il étudie, Cumont, fils de son temps, met l'accent sur le *sentiment*. Il s'inscrit dans un important courant de psychologisme religieux sur lequel nous allons revenir; sans nier l'utilité sociale, il la soumet à la primauté de l'individu. C'est pourquoi, par exemple, dans l'ensemble que constituent les rites, la prière jouit d'un statut privilégié, comme expression de l'"intimité de leur vie religieuse" (p.14) et des "profondeurs de l'âme antique". C'est pourquoi aussi, selon Cumont, les conversions individuelles priment sur les processus sociaux; les adhésions aux cultes orientaux sont de l'ordre de la foi, de la conversion, de la recherche d'un nouvel idéal, bref c'est une "transformation de la personnalité intime des individus" (p.34). On pourrait tenter une première et grossière approximation historiographique: Cumont est plus proche de Rudolf Otto que d'Émile Durkheim. Mais, dans la mesure où une pensée ne peut s'expliquer seulement par les filiations intellectuelles, on ajoutera que Cumont est aussi le produit de son milieu, c'est-à-dire individualiste, libéral, anti-clérical (quoique avec une éducation chrétienne).

Revenons aux rites, trop rapidement relégués dans la sphère du profane par Cumont: non seulement il ne les néglige pas, mais, dans sa construction d'un concept original de "religions orientales", ils jouent un rôle déterminant. D'une part, l'exotisme, pompeux et sensuel, lugubre et triomphant des rituels

venus d'Égypte et d'Orient, leur frivolité — la *levitas* —, leur exubérance comportementale (volontiers orgiastique), constituent, dès les sources anciennes, un contre-modèle de la *fides* et de la *gravitas* romaines, mais, d'autre part, cet exotisme, qui agit sur les sens, attire et séduit, en même temps qu'il répugne. Cumont décrit longuement l'attrait troublant des mystères, qui suscitent effroi et espérance, la pompe, l'éclat des processions, les chants langoureux et la musique enivrante, l'extase mystique, autant d'éléments qui constituent un levier essentiel, au niveau populaire surtout, du succès des religions orientales.

Par ailleurs, et surtout, les religions orientales présentent toutes, dans le schéma de Cumont, des connotations mystériques qui suscitent l'adhésion des fidèles en quête de réponses et d'expériences nouvelles. Ces mêmes connotations constituent, du reste, la passerelle entre paganisme et christianisme puisque "L'Église a fait des emprunts considérables aux conceptions et aux cérémonies rituelles des mystères païens" (p.IX, XII). Attirantes pour les individus certes, mais actives au sein de communautés d'initiés capables de dépasser les anciens clivages sociaux, les "religions orientales" ont donc une vocation universelle qui préfigure le christianisme.

Par opposition, la religion romaine est décrite comme froide et prosaïque (p.36); elle se limite à une stricte exécution de pratiques visant à assurer à l'État la protection des dieux, bref un "contrat synallagmatique" d'où découlent des obligations réciproques: aux sacrifices répondent des faveurs divines. Même les prières, pourtant considérées par Cumont comme le réceptacle privilégié de la spiritualité, se réduisent à des formules sèches et verbeuses comme un acte notarié. La liturgie est procédurière (p.37) comme l'ancien droit civil. Cumont, lecteur de Mommsen et de Marquardt, ne dépense pas un mot pour percer le sens de ces pratiques. "Cette religion se défie des abandons de l'âme et des élans de la dévotion". Tout est dit! Parallèle attendu, celui qui rapproche le ritualisme romain du judaïsme: "les Juifs ont partagé avec les Romains le respect scrupuleux d'un code religieux et des formules du passé", mais parallèle

différentiatoire, puisque, suivant les analyses de Jean Réville, Cumont estime que le second, lui, fait vibrer le cœur.

Les spécificités rituelles des "religions orientales" constituent donc une construction spéculaire par rapport à la religion romaine traditionnelle. La *religio* des "religions orientales" est donc davantage un *lien* qu'une *observance*. Cumont ne prend pas position dans l'épineuse question de l'étymologie de *religio*, mais on dirait qu'il joue implicitement sur le double registre sémantique du terme. Il ne perçoit pas la spiritualité qui se niche au cœur des rituels romains, répétitifs et solennels, et il généralise, à tort du reste, la composante mystérique des "religions orientales" comme clé d'accès à de véritables croyances, à une authentique spiritualité qu'il ne peut concevoir qu'à l'aune du paradigme chrétien. Mais, comme rien n'est simple, Cumont souligne, en même temps, la différence de rapport aux divinités et aux textes sacrés de part et d'autre: le fidèle romain est libre face à ses dieux et n'utilise les livres que comme "instruments de culte", le dévot oriental, lui, est asservi aux divinités, comme un sujet à son roi, aveuglément soumis à l'orthodoxie du discours sacré. Ici, l'opposition qui opère est celle, idéologique, qui distingue un Occident libéral d'un Orient despotique. L'écheveau est décidément difficile à démêler et le travail de l'historien ne peut consister à réduire les apories, à lisser une pensée. Il s'agit plutôt d'essayer de faire parler les divers niveaux de discours, en respectant la marche chaotique de tout processus intellectuel.

II. *L'environnement intellectuel de Cumont: rites et croyances aux XIXe-XXe siècles*

Les conceptions de Cumont s'inscrivent dans une réflexion complexe et polymorphe autour du binôme "faire"/"croire". Complexe, car les positions se croisent, se superposent, divergent pour se recomposer partiellement. Polymorphe, parce que participent à ce débat historiens et philosophes des religions,

théologiens, sociologues, ethnologues, anthropologues, comparatistes (sur le plan religieux et linguistique), les approches disciplinaires n'étant nullement figées.[11]

Il me semble que trois éléments méritent d'être soulignés: d'une part, le courant de subjectivisation de la religion, très sensible en particulier dans l'historiographie allemande et anglo-saxonne de l'époque de Cumont.[12] D'autre part, une véritable fascination pour la question des origines de la religion, qui encombre, de manière évidente et dommageable, le champ d'enquête sur les pratiques religieuses et confère au mythe un statut privilégié par rapport au rite. Enfin, à l'intérieur de la catégorie des rites, c'est le sacrifice sanglant qui obnubile les savants, tous de matrice chrétienne.

a) *L'émergence de la religiosité et de l'expérience religieuse*

Dès le XVIIIe siècle, un mouvement d'inspiration idéaliste et (néo)romantique entend mettre l'accent sur la religion "interne", plutôt que sur les pratiques et les aspects institutionnels, considérés comme "externes". Le chef de file de la théologie réformée d'inspiration romantique est Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Il estime que la religion est avant tout affaire d'intuition et de sentiment. Les dogmes, les doctrines, l'utilité sociale ne sont que des superstructures, le visage "historique" d'une réalité universelle, qui correspond au goût de l'infini, au sentiment de dépendance par rapport à l'absolu. Au centre du discours est donc placé le *Gefühl*, le sentiment reli-

[11] Essentiels pour notre réflexion les deux ouvrages de Catherine BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York-Oxford 1992) et *Ritual. Perspectives and Dimensions* (New York-Oxford 1997), en particulier sa première partie, "Theories", ch. 1: "Myth and Ritual", 1-22; ch. 2: "Ritual and Society", 23-60. Voir aussi le très bel essai de Fr. HÉRAN, "Le rite et la croyance", in *Revue française de sociologie* 27 (1986), 231-263. Utile aussi l'entrée "Kult" dans le *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 3 (Stuttgart 1993), 474-488 (B. LANG).

[12] Cf. A. BENDLIN, ""Ein wenig Sinn für Religiosität verratende Betrachtungsweise": Emotion und Orient in der römischen Religionsgeschichtsschreibung der Moderne", in *Archiv für Religionsgeschichte* 8 (2006), sous presse.

gieux, l'émotionnel.[13] Plusieurs courants de pensée se rattachent à cette vision de la religion: le psychologisme et la psychanalyse, l'irrationalisme et la phénoménologie sont les principaux d'entre eux.

Pour expliquer l'irruption du sentiment sur la scène qui nous intéresse, il faut se reporter à la découverte de l'Orient au XIXe siècle, que nous évoquions ci-dessus.[14] Terre d'émotions, berceau de l'irrationnel et du mysticisme, symbole d'altérité irréductible pour les Occidentaux, l'Orient, réel et imaginaire tout à la fois,[15] produit des religions qui lui ressemblent. Le *furor orientalis*, bien étudié par Suzanne Marchand,[16] oriente dès lors les études d'histoire des religions vers une histoire du sentiment religieux. F. Creuzer d'abord, puis H. Usener (avec son intérêt pour la *Volksreligion*[17]), ses élèves E. Lehmann (*Mystik in Heidentum und Christentum*, 1908), A. Dieterich (*Eine Mithrasliturgie*, 1910) et R. Reitzenstein (*Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, 1910), et encore Fr. Nietzsche, E. Rohde (*Psyche*, 2e éd. en 1898) et U. von Wilamowitz-Moellendorff (*Der Glaube der Hellenen*, 1931-2), sans oublier W. Warde Fowler (*The Religious Experience of the Roman People,* 19) et l'école dite de Tübingen, la *religionsgeschichtliche Schule* dans toutes ses ramifications[18]

[13] V. KRECH, *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933* (Tübingen 2002).

[14] Cf. *supra*, pp. 3 sqq.

[15] Cf. T. HENTSCH, *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen* (Paris 1988).

[16] S. MARCHAND, "Philhellenism and the *furor orientalis*", in *Modern Intellectual History* 1/3 (2004), 331-358, avec une critique fine et judicieuse de la lecture "impérialiste" de Saïd. Voir aussi EAD., "From liberalism to neoromanticism: Albrecht Dieterich, Richard Reitzenstein, and the religious turn in *fin-de-siècle* German classical studies", in *Out of Arcadia*, *BICS* suppl. 79 (2003), 129-160.

[17] Sur ce concept, cf. R. SCHLESIER, *Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800* (Frankfurt/M. 1994).

[18] Cf. *Die "Religionsgeschichtliche Schule". Facetten eines theoligischen Umbruchs*, hrsg. von G. LÜDEMANN (Frankfurt-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1996).

(Bousset, E. Troeltsch, etc.), tout ce beau monde entend explorer ou mettre l'accent sur les instances religieuses intérieures, par opposition à l'approche normative — "procédurière" dirait F. Cumont — de Th. Mommsen et G. Wissowa, le second mettant l'accent, dans le titre même de sa synthèse sur la religion romaine,[19] sur le *Kultus*, c'est-à-dire la pratique, comme clé de lecture de la *Religion*. Pour Wissowa, le registre émotionnel n'entre, au fond, en ligne de compte qu'en temps de crise.

Dans la problématique que nous explorons, l'impact des travaux de Freud (1856-1939), de Jung (1875-1961, auteur de *Psychology and Religion*, New Haven 1938, remanié dans *Psychologie und Religion*, Zürich 1940) et des sciences de la *psychè* en général doit être signalé; les notions d'inconscient collectif, d'archétype, d'*imago* vont donc marquer l'approche des phénomènes religieux. Si, pour Freud, la religion est une névrose, pour Jung, en revanche, elle constitue une expérience *sui generis*, qui révèle la dynamique entre conscient et inconscient et donne accès à la vie psychique. A. Adler (1870-1937), disciple de Freud et promoteur de la *Individualpsychologie*, professeur à Vienne puis à New York, publia *Religion und Individualpsychologie* (1933; trad. fr. en 1958), où il définit Dieu comme la suprême *Fiktion* fonctionnant comme un moteur de perfection, un idéal sur le plan individuel et social, un facteur de résolution des conflits.

On touche ici au *psychologisme*, qui met l'accent sur l'empirisme scientifique et sur les expériences, y compris celles qui investissent l'inconscient. Sur les traces de J.F. Fries, le représentant le plus significatif du psychologisme en histoire des religions est Rudolf Otto (1869-1937), théologien protestant, indianiste fortement marqué par la mystique hindoue. Il s'est efforcé de dégager un noyau de religiosité universelle, le *numineux*, qui transcende les contingences historiques, tout en étant influencé par elles. Le "sacré" (*Das Heilige*, 1917) devient ainsi une catégorie *sui generis*, absolument irréductible, à mi-chemin

[19] G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer* (München ^{2}1912).

entre rationnel et irrationnel, théorie et pratique, essence et expérience, attraction et terreur, au sein d'un monde forcément "magique".

L'expérience religieuse se trouve aussi au cœur du *pragmatisme* de William James (1842-1910), auteur de *The Varieties of Religious Experience*, paru en 1902 — un ouvrage qui eut une influence profonde et durable, notamment sur Schiller et Dewey.[20] La religion serait une *praxis* (d'où l'étiquette de pragmatisme) transcendant le réel et le vécu, tendant vers *la possibilité de Dieu*. De Fichte à Hegel, de Herder à Schleiermacher, on s'achemine ainsi vers l'*homo religiosus* de la phénoménologie dans la mesure où l'élan intérieur vers le sacré, terrifiant et magnifique à la fois, est posé comme commun à tous les hommes. Les multiples courants que nous venons de citer trop rapidement, dans leur extrême diversité, ont en commun de partir de l'expérience religieuse, dans sa dimension individuelle et subjective, qui, répétée dans une multitude de sujets, débouche sur un *consensus gentium*, dont "Dieu" serait la traduction.[21] En ce sens, Dieu est empiriquement "vrai". Si les rites, par le biais des observations des ethnologues et des études des historiens, sont souvent pris en compte dans les diverses constructions interprétatives, ils bénéficient pourtant d'un statut "inférieur", celui de révélateur plutôt que de facteur cognitif de la religion. Pour comprendre la religiosité, pour pénétrer au cœur du numineux et pour en comprendre les origines, il faut faire appel au mythe, saturé de sens et d'histoire, véritable clé de la pensée religieuse et fossile de ses origines.

b) *L'apport de l'ethno-anthropologie et de la sociologie*

Pour mieux saisir les enjeux épistémologiques de l'opposition mythe-rite, il faut faire un détour par l'ethno-anthropologie et la sociologie. Ses avancées, à la fin du XIXe et au début

[20] G. MAIRE, *William James et le pragmatisme religieux* (Paris 1934).

[21] Les théories de l'élan vital ou mystique chez Loisy et Bergson vont dans le même sens.

du XXe siècle, ont fourni une série d'instruments importants à l'analyse de la vie religieuse. Les noms d'A.R. Radcliffe-Brown (1881-1955), E.B. Tylor (1832-1917, *Primitive Culture*, 1871) et A. Lang (1844-1912), qui introduisirent dans le débat des concepts nouveaux, comme celui d'animisme, de *mana* ou de totémisme, et corollairement celui de "survivances", se détachent du lot. Sur la base d'observations faites en Amérique et en Australie surtout, ils s'efforcent de comprendre la vie rituelle des tribus, avec en point de mire le leitmotiv des origines. Tylor, en particulier, en déduit que l'origine de la religion est l'expérience du contact onirique avec les morts que les peuples dits primitifs expliquaient par l'existence d'esprits détenteurs de forces surnaturelles. D'où le concept d'animisme.

Avec Radcliffe-Brown l'ethnologie commence à prendre ses distances par rapport à la question lancinante des origines des pratiques religieuses (notamment en se différenciant de Durkheim) et à insister sur le concept de fonctionnement dans un environnement historique donné. L'objectif prime enfin sur la genèse: le rite a pour objet de préserver l'ordre social. La pratique du terrain, qui constitue un avantage par rapport à Durkheim, oriente Radcliffe-Brown, et après lui Malinowski, vers une approche plus concrète du rituel, et même proprement fonctionnaliste, contre la théorie évolutionniste des stades culturels, appliquée notamment aux phénomènes religieux. Ils insistent sur le rapport entre les rites et leur milieu de production, mais ils ne négligent pas pour autant la dimension psychologique. Dans toutes les sociétés, la fonction symbolique est, en effet, un enjeu important, qui transforme les poussées physiologiques en valeurs culturelles, et produit donc des gestes, des sons, des modes de communication. En particulier, l'angoisse individuelle liée à la précarité de la condition humaine, le besoin de stabilité existentielle et de résoudre les conflits intérieurs donnent vie à la religion et à la magie.

En France, dans l'entourage immédiat de Cumont, c'est assurément l'œuvre de S. Reinach qui est la plus représentative de l'impact de l'ethnologie et de l'anthropologie (voire de la

psychanalyse) sur l'histoire des religions, dans la mesure où il attribue une place de choix aux concepts de totem et de tabou, dans *Cultes, mythes et religions* (1905-1923)[22] et dans *Orpheus* (1909). Comme pratiquement tous les historiens des religions de son temps, Reinach place l'animisme aux origines de la religion: l'homme projette sur celle-ci ses émotions, particulièrement "lisibles" dans les corpus mythologiques; les scrupules ou les freins, eux, donnent naissance aux lois religieuses, que le rite met en scène, avec des prétendues survivances totémiques. Passeur de l'anthropologie anglo-saxonne, Reinach fut mal accueilli par presque tout le monde, sauf peut-être par Freud qui le lut et l'utilisa, comme il lut et utilisa Frazer, pour *Totem und Tabu*, paru en 1913.

Mais en France, c'est surtout l'école sociologique de E. Durkheim (1858-1917), M. Mauss (1873-1950) et H. Hubert (1872-1927) qui doit retenir notre attention. Sans nier les enjeux psychologiques de la vie religieuse, ce courant enquête sur la dimension collective et remet en question le présupposé de l'unité de l'esprit humain. Les conduites religieuses, qui relèvent d'un registre spécifique de la réalité, le sacré étant une dimension qualitativement différente du profane, sont déterminées par une force sociale inconsciente. Dieu existe, en ce qu'il exprime cette force sociale: on pourrait presque dire que Dieu, c'est la société, ou vice versa. La société est à la fois l'origine, la source et l'objectif de la religion. Les pratiques rituelles sont donc spécifiques, en ce qu'elles manipulent une matière particulière, le sacré, et qu'elles visent à lier la société, à sacraliser la structure sociale. Dans *Esquisse d'une théorie générale de la magie* de Mauss et Hubert, paru en 1904, le sens du mythe, comme celui du rite, réside dans sa force sociale, de sorte que point n'est besoin, pour ses acteurs, de les comprendre. L'important est qu'il fonctionne dans le cadre d'une intention générale. Les sociologues ne cherchent pas à fixer une primauté ou une supériorité du mythe sur le rite, mais ils insistent sur la différence de

[22] Réédition par H. DUCHÊNE, dans la Collection Bouquins (Paris 1996).

registre et de fonctionnement: le mythe est pensée, représentation, le rite est action, dynamique. Même quand il est mimétique, c'est-à-dire quand il reproduit une situation connue, notamment une situation liée aux origines, le rite est néanmoins créatif. Il commémore très souvent des situations archétypales parce qu'elles sont, dans la mémoire culturelle du groupe, la garantie de sa cohésion. Le sens du rite est donc évacué vers le passé lointain, le temps des origines. À cet égard, le sacrifice constitue la clé de voûte de la sociologie religieuse durkheimienne, ce qui l'apparente à une "sociologie implicite du catholicisme".[23]

On rappellera que le modèle sociologique de Durkheim n'est pas entièrement neuf: N. Fustel de Coulanges (1830-1889) proposait déjà une lecture de la société romaine, centrée sur l'idée d'une origine rituelle de la culture, au sein de laquelle la dimension sociale et gentilice des rites, l'identité collective jouaient un rôle essentiel. Lien puissant, la religion fonderait le lien social: c'est une vision proto-durkheimienne. Pour enquêter sur ce lien, Fustel privilégia toutefois les institutions, les lois et les coutumes, davantage que les rites. En définitive, à ses yeux, la sacralisation du lien social caractérise les sociétés archaïques tandis que le christianisme a entraîné une libération de la croyance par rapport aux obligations rituelles, de sorte que la fin de la religion antique correspond à une déritualisation. La foi, l'intériorisation des pratiques religieuses est l'aboutissement d'un itinéraire de progrès similaire à celui qui conduit de la matière à l'esprit. On le comprend, dans *La Cité antique*, les cultures ritualistes représentent une altérité dépréciée par rapport au christianisme.[24]

Les apports croisés de l'ethnologie, de l'anthropologie et de la sociologie ont débouché sur une approche fonctionnaliste du

[23] F.-A. ISAMBERT, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire* (Paris 1982), 266-270.

[24] Cf. Fr. HÉRAN, "Le rite et la croyance", in *Revue française de sociologie* 27 (1986), 242-243.

rituel qui, en tout état de cause, a constitué un pas en avant décisif par rapport à la vision idéaliste, romantique de la fin du XIXe siècle. Le psychologisme y a trouvé une niche, comme on l'a vu, dans la mesure où la fonction "psychologique" des rituels n'est pas ignorée, mais, progressivement, l'intérêt pour la fonction des rites va porter à les considérer comme des stratégies, et non pas comme la répétition servile et mécanique d'une règle imposée qu'on ne comprend même plus. Le débat est aussi passé d'une approche théorique de *la* religion (et de la question de son origine), qui tendait à amplifier les aspects psychologiques, voire mystiques, à une étude pratique de cas concrets, enchâssés dans des situations historiques précises. Le sens a progressivement réinvesti l'ensemble des pratiques religieuses, de tous les peuples, à toutes les époques.

c) *Du mythe au sacrifice: deux concepts clés*

Dans la perspective néo-romantique de la primauté de l'élan religieux, le mythe apparaît comme la clé d'accès privilégiée à l'*essence* du sacré. La mythologie, qui s'est formée à l'époque moderne comme un discours rationnel et scientifique sur le mythe,[25] privilégie, à partir du XIXe siècle, la voie du comparatisme pour faire émerger d'abord des constantes et des invariants, ensuite des variantes significatives dans la manière de formuler l'expérience du divin. Très en vogue au Second Empire, à partir du moment où l'Orient fournit des matériaux de comparaison stimulants (notamment les textes de l'Inde védique), la mythologie comparée s'inspire des sciences du langage. On évoquera ici les noms de F. Max Müller (1823-1900) et de K.O. Müller (1797-1840, pour qui les mythes reflètent les migrations historiques). Prenant modèle sur les linguistes, ces historiens des religions entendent dégager de véritables lois de l'évolution religieuse: le mythe renvoie aux origines, comme une sorte d'étymologie de la pensée religieuse.

[25] Cf. M. DETIENNE, *L'invention de la mythologie* (Paris 1981).

Même si elle ne fait pas l'unanimité, notamment en France, chez des historiens comme Toutain et Cumont, qui se méfient des disciplines fonctionnant par postulats, les réflexions, à bien des égards convergentes, des comparatistes et des ethnologues ont pour effet principal de focaliser l'intérêt sur la question des origines. Un peu partout, la fièvre de l'animisme et du primitivisme s'empare des intellectuels. Les religions ancestrales, notamment celles de l'Antiquité, usaient surtout de rites magiques, qui étaient le signe d'un stade primitif du rapport aux divinités, les religions supérieures, comme le christianisme, étant, quant à elles, intérieures, spirituelles, versées dans l'*orthodoxie*, et non dans l'*orthopraxie*.

Dans cette perspective, un jeu de miroirs s'instaure entre paganisme et christianisme d'une part, entre religion grecque et religion romaine d'autre part, dans une perspective évolutionniste et classificatoire qui a pour effet de placer la religion ritualiste des Romains au bas de l'échelle.[26] Dès Hegel, du reste, la religion romaine est *geistlos*, sans spiritualité, sans mystère, utilitariste, asservie à des dieux morts et inanimés, encombrée d'une foule de cérémonies et de dieux, bref sans intérêt. L'aversion de l'idéalisme pour le prétendu utilitarisme de la religion romaine se transmettra à des générations de philosophes, théologiens et historiens. L'infériorité esthétique et morale des Romains, par rapport aux Grecs, le *Lieblingsvolk* de la nation allemande en quête d'identité et de légitimité, de Herder à Nietzsche, sera sans cesse réitérée, y compris par Mommsen.

La religion romaine, avec son ritualisme prescriptif et austère, avec son équation *ritus* = *religio*,[27] a donc particulièrement souffert de la survalorisation du mythe. L'œuvre de Wissowa[28]

[26] Cf. 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* 39 (1994), 23-43.

[27] Cf. notamment CIC. *leg.* 2, 20-21.

[28] G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer* (München ²1912). Sur Wissowa, cf. *Actes du Colloque Wissowa 2002: cent ans de religion romaine,* éd. par Ph. BORGEAUD - Fr. PRESCENDI, in *Archiv für Religionsgeschichte* 5 (2003).

renforce du reste la vision d'une religion romaine désincarnée, sans religiosité, faite de rites complexes et figés dans le respect scrupuleux des règles. Marqué lui aussi par le primitivisme ambiant, Wissowa imagine des rites magiques intuitifs au départ, sans destinataires divins, puis la forgerie d'êtres supérieurs avec des obligations contractuelles, c'est-à-dire de vrais rites sacrificiels (même schéma que Cumont du reste). En bon positiviste, Wissowa refuse néanmoins de prendre en compte les théories (ethnologiques notamment) du sacrifice qui circulaient à son époque. Mais en présentant la religion romaine comme un ensemble stratifié de pratiques héritées de diverses époques, Wissowa a sans doute imposé la vision du rite comme fossile.

Dans ce panorama où le mythe domine, un homme nage à contre-courant, c'est W. Robertson Smith (1846-1894; *Lectures on the Religion of the Semites*, 1889).[29] Disciple de J.F. MacLennan, le découvreur du totémisme (*Primitive Marriage*, London 1876), il s'intéresse prioritairement au rituel, en particulier au sacrifice qu'il lit à la lumière du totémisme. Évolutionniste lui aussi, il trace un parcours qui va du totémisme primitif aux sacrifices humains, aux sacrifices d'expiation, puis au don, qui implique le recours au feu sacrificiel, l'aboutissement étant les mystères de l'époque hellénistique, qui font sauter les cadres nationaux, préparant ainsi l'avènement de la religion universelle, le christianisme. Il entend réagir contre l'omnipuissance de la mythologie et affirme la primauté du rite, en l'occurrence du sacrifice, accompli non pas pour le salut des âmes, mais pour le bien-être de la société. Le *dromenon*, c'est-à-dire le rite, l'action, est généralement accompagné d'un *legomenon*, un mythe, toujours étiologique par rapport au mythe. L'homme aurait eu d'abord une approche pragmatique, codifiée ensuite dans les dogmes, les mythes. Dans sa pratique rituelle, l'homme suivrait à la fois

[29] Cf. *William Robertson Smith. Essays in Reassessment*, ed. by W. JOHNSTONE, JSOT suppl. 189 (Sheffield 1995); G M. BEDIAKO, *Primal Religion and the Bible: William Robertson Smith and his Heritage*, JSOT suppl. 246 (Sheffield 1997).

des instances rationnelles et irrationnelles: Robertson Smith est, en effet, un pionnier de l'approche anti-intellectuelle du comportement humain; le rite n'est pas tant dicté par une logique "primitive" que par une logique inconsciente ou irrationnelle. En cela, il se rattache au psychologisme évoqué ci-dessus.

On tient là les prémisses de la "Myth and Ritual School" qui aboutit à un véritable "patternisme" mythico-rituel (souvent nourri par la documentation proche-orientale).[30] Dans cette mouvance, l'œuvre de J.G. Frazer (1854-1941) occupe une place singulière, ne serait-ce que par le retentissement qu'elle a connu parmi les spécialistes et auprès du grand public. Son *Rameau d'or* est un exemple fascinant de comparatisme sauvage. Rationalisme et évolutionnisme sont les mots d'ordre d'une analyse qui tourne au patternisme universel, avec la figure du roi omniprésent dans la vie religieuse. De la magie, on passe à la religion et, de celle-ci, à la science. Comme pour Tylor, on suit une évolution linéaire implicite de la sauvagerie à la civilisation. Comme chez Robertson Smith, dont il fut l'élève, l'action et le comportement priment sur le mythe.

On constate aisément que le discours scientifique est monopolisé par deux thèmes, celui des origines, d'une part, qui tend à convoquer davantage le mythe que le rite, celui du sacrifice, d'autre part, qui est la *pars pro toto* de la vie religieuse. Cette obnubilation sacrificatoire — Hubert et Mauss publient leur *Essai sur la nature du sacrifice* en 1899, la même année que les *Lectures on the Religion of the Semites* de Robertson Smith — trouve indubitablement son explication dans la matrice chrétienne de la culture académique. On lit ou relit les religions anciennes, "primitives" ou non, à la lumière de la liturgie chrétienne, centrée sur le sacrifice du Christ.

[30] R. ACKERMAN, *The Myth and Ritual School. J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists* (London-New York 1991).

III. *Repenser le rite*

La méconnaissance, voire le mépris du ritualisme de la part des savants modernes tient assurément à divers facteurs. Francis Schmidt a avancé, à ce sujet, une hypothèse intéressante: "Un archéologue de cette répugnance se devrait de remonter aux conditions dans lesquelles les premières communautés chrétiennes ont construit leur identité, en faisant rupture avec les pratiques cultuelles — tels la circoncision, les sacrifices ou les prescriptions alimentaires — du judaïsme".[31] Il note ensuite que c'est "sur le terrain des croyances, dans le conflit entre orthodoxies et hétérodoxies, qu'elles [= les premières communautés chrétiennes] se sont structurées en Églises". Du reste, les Réformateurs aussi mirent l'accent sur ce qui distinguait leur pratique religieuse du rituel catholique, resté trop "païen". Peu après, les pionniers de l'ethnologie et de l'histoire comparée des religions (John Selden, Edward Herbert of Cherbury, Gérard Jean Vossius ou Jean-Baptiste Lafitau) dressèrent un catalogue bien gênant des similitudes entre les cérémonies et les croyances des peuples sauvages, des païens de l'Antiquité et des chrétiens. Un constat qui donna naissance à la théorie du plagiat et de l'*imitatio diabolica*. Le rite, décidément, posait problème, parce qu'il circulait trop facilement, était trop ouvert aux contaminations. Le sentiment religieux, lui, l'élan vers l'infini, protégé dans l'intériorité de l'individu, que ce soit celui des mystiques ou des adeptes de la religion naturelle, bref le "culte du cœur", était pur de toute formalisation institutionnelle, libéré de tout cléricalisme, donc le véritable réceptacle de la croyance et du sacré. Telle est la vision que le romantisme et le néo-romantisme imposèrent. On tombera donc d'accord avec Fr. Héran sur le fait que "toutes les théories de la religion ont comme programme implicite de déritualiser la croyance".[32]

[31] Fr. SCHMIDT, "Des inepties tolérables. La raison des rites de John Spencer à W. Robertson Smith", in *Archives de sciences sociales des religions* 39 (1994), 121-135, spéc. 121.

[32] Cf. Fr. HÉRAN, "Le rite et la croyance", in *Revue française de sociologie* 27 (1986), 232.

Le rite fut donc rejeté du mauvais côté de la religion. Chez certains historiens des XIXe et XXe siècles, comme Mommsen ou Cumont, un brin d'anticléricalisme n'est pas à négliger, voire même d'anti-sémitisme latent, puisque la religion ritualiste par excellence, c'est, après le christianisme, le judaïsme. Le parallélisme entre ritualisme romain et ritualisme juif (souvent incompris l'un et l'autre), déjà présent chez Tertullien, a été largement relayé par les modernes. Or, paradoxalement, le judaïsme est la "prova provata" que le rite est extraordinairement riche de sens. Son interprétation est, en effet, dans la culture religieuse juive, l'objet d'une spéculation infinie, d'une recherche acharnée de sens démultipliés par le biais des strates de commentaires que sont les divers Talmud, et autres exégèses.[33]

Les récents travaux de John Scheid ont contribué, de manière décisive, à repenser la question du sens du rite et de son rapport à la société:[34] "Je pense qu'il est probable que l'institution sacrificielle a fourni à la cité l'atelier conceptuel d'où sont sortis ses principaux étalons de valeur".[35] Le sens des rites réside donc dans le fait d'"établir une hiérarchie entre les hommes et les dieux au cours d'un partage alimentaire dont les hommes prennent l'initiative". La règle rituelle n'est pas seulement affaire d'extériorisation: elle peut être intériorisée, fonctionner comme un énoncé fondamental implicite, donc générer une "spiritualité de la règle".[36] Du reste, le terme *religio* n'évoque-t-il pas un scrupule cultuel qu'il revient à l'homme de moduler? Insuffisant, il dénote une sorte d'impiété, exagéré, il tend vers la superstition. Bien que "silencieux", dépourvus de révélations et souvent de mythes, les rites romains sont au

[33] Cf., dernièrement, sur l'intériorisation de la religion juive, G. STROUMSA, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive* (Paris 2005).

[34] Cf., en dernier lieu, J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains* (Paris 2005).

[35] J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains* (Paris 2005), 274.

[36] Cf. J. SCHEID, "Religion romaine et spiritualité", in *Archiv für Religionsgeschichte* 5 (2003), 198-209.

centre d'une constante interprétation, reconstruction, resémantisation. Le système fait donc sens, profondément et implicitement, sans "révéler" la nature du rapport hommes-dieux. En définitive, la double étymologie potentielle de *religio* fonctionne: la religion est à la fois scrupule et, par ce biais, lien social, y compris au niveau de l'Empire, où elle unit les divers peuples soumis à la puissance romaine.[37]

Reste à affronter l'importante question de l'investissement intellectuellement réfléchi et thématisé de l'agent dans les rituels, c'est-à-dire la question de la connaissance ou méconnaissance du sens des gestes accomplis, des mots prononcés: *orthodoxie* et *orthopraxie* marchent-elles nécessairement ensemble? Le caractère souvent non-utilitaire, du moins directement, des rites hérités de la tradition fait qu'on a pu imaginer un processus de reproduction inconscient ou mécanique des rites, comme détachés des croyances. De cette question découle celle, tout aussi intéressante, de l'engagement émotionnel, sur le plan mental et physique, de ceux qui participent aux rites.[38]

Ces deux questionnements se rejoignent dans une même perspective, celle des *stratégies* rituelles: le rite implique la règle, mais la règle donne naissance à des stratégies d'action. C'est assurément le mérite des sociologues de la deuxième moitié du XXe siècle d'avoir incité les historiens des religions à repenser le rite en fonction d'une réflexion générale sur la *pratique*. Je n'évoquerai ici que Pierre Bourdieu, non pas qu'il soit représentatif de l'ensemble de la sociologie, mais parce qu'assurément, pour les historiens francophones des religions, il devrait ou pourrait constituer un point de référence.

Le concept d'*habitus*, que Bourdieu[39] reprend notamment à Max Weber, peut contribuer à éclairer le rapport intériorisa-

[37] Cf. l'intervention de J. Scheid ici même et les discussions qui y ont fait suite, pp. 39 sqq.

[38] Cf. la communication de Ph. Borgeaud, pp. 189-229.

[39] Cf., en particulier, P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Paris 1972); ID., *Le sens pratique* (Paris 1980); ID., *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action* (Paris 1994); selon ses termes, l'*habitus* est "entendu comme un système

tion-extériorisation dans la pratique rituelle. L'*habitus*, dont le rite relève en partie, fonctionne comme un usage inculqué depuis l'enfance, qui peut être réactivé sur commande et qui répond, en somme, à une logique stratégique. Celle-ci est inscrite dans la structure même du rite puisque, comme Bourdieu l'a observé en Kabylie, le rite pose des règles et des limites, et les transgresse en même temps: il apparaît comme une proposition à double ou triple ressort, dans le sens où, dans la pratique même du rite, il existe une certaine distance au rite; ainsi, les signes rituels sont-ils souvent construits, et pas seulement recueillis.

Dès lors, comme dans le formalisme juridique, la marge de manoeuvre dans les pratiques rituelles est considérable; les stratégies politiques, institutionnelles sont très sensibles dans les rites, dans la mesure où elles répondent à une volonté d'accroissement du capital religieux et procurent prestige et estime sociale. La conformité parfaite à la règle peut du reste aussi constituer une stratégie. Influencé par la sociologie situationnelle de Leach, Bourdieu estime que "dans tout système viable, il doit exister un espace où l'individu est libre de faire des choix de manière à faire tourner le système à son avantage".

L'*habitus*, qui véhicule et renforce les positions sociales aptes à agir sur la réalité de manière stratégique, symbolique ou réelle, est donc un produit de l'histoire et, à son tour, il produit de l'histoire, tant au niveau individuel qu'au niveau collectif. Les agents rituels sont fondamentalement le produit d'un *modus operandi* dont ils ne sont pas les producteurs: les intentions sont objectives, mais pas nécessairement conscientes. "C'est parce que les sujets ne savent pas, à proprement parler, ce qu'ils font, que ce qu'ils font a plus de sens qu'ils ne le

de dispositions durables et transposables qui, intégrant toutes les expériences passées, fonctionne à chaque moment comme une *matrice de perceptions, d'appréciations et d'actions*, et rend possible l'accomplissement de tâches infiniment différenciées, grâce aux transferts analogiques de schèmes permettant de résoudre les problèmes de même forme et grâce aux corrections incessantes des résultats obtenus, dialectiquement produites par ces résultats" (*Esquisse*, 261-262).

savent".[40] La "docte ignorance", la "grammaire semi-savante des pratiques" engendre des formes de conscience partielle, lacunaire ou discontinue. Le passage par l'explicitation de la règle n'est donc nullement une obligation. Les *habitus* des uns et des autres s'harmonisent entre eux, s'ajustent mutuellement et la règle a essentiellement pour fonction de remédier aux ratés de l'*habitus*: elle constitue donc un principe secondaire, un substitut, lorsque le principe premier, celui de l'intérêt pratique, est en défaut. Le rite est un double processus social d'intériorisation de l'extériorité et d'extériorisation de l'intériorité, qui met en rapport structure et conjoncture.

Au final, l'approche de Bourdieu contribue à élucider une série de questions sur lesquelles les historiens des religions ont longtemps achoppé. Elle conjugue utilement les divers registres pratiques et théoriques, formels et stratégiques, intérieurs et extérieurs, conscients et inconscients, collectifs et individuels, et prend décidément le rite au sérieux, sans le sacraliser, ni le dévaloriser. Le rite n'est plus figé dans un formalisme artificiel: il respire enfin!

Il faudrait évidemment, outre Bourdieu, évoquer Max Weber, mais son œuvre forme un ensemble si structuré et si cohérent qu'on lui fait violence chaque fois qu'on en extrapole un élément sans le lire à la lumière de tous les autres.[41] Pourtant, son objectif général est en rapport direct avec le sujet qui nous retient: il s'agit, en effet, de préciser les modalités selon lesquelles les pratiques sociales sont informées par une vision religieuse. Dans *Économie et société* (paru à titre posthume en 1922), en particulier, Weber, qui répugne à toute monocausalité, essaie de jeter un pont entre l'action rituelle archaïque (le "monde magique") et la procédure bureaucratique moderne. Le rituel, qui confère notamment au charisme une légitimité insti-

[40] P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Paris 1972), 273

[41] Cf., notamment, J.-Cl. PASSERON, "L'espace wébérien du raisonnement comparatif", Introduction à la *Sociologie des religions*, textes réunis, traduits et présentés par J.-P. GROSSEIN (Paris 1996).

tutionnelle, est, à ses yeux, l'optimisation d'une formule d'investissement, de là son caractère répétitif, ou *stéréotypant*. Il en découle le pragmatisme, si souvent mis en avant dans la religion romaine, qui permet de faire tourner la société et l'économie, sans devoir les recréer sans cesse. Le geste rituel est une capitalisation collective au sein de l'État, qui fonctionne comme une gigantesque entreprise: "L'État est une magie qui a mis toute les chances de son côté".

Pour Weber, une clé essentielle de l'action individuelle réside dans les chances de succès, de sorte que la rationalisation des comportements a pour objectif de stabiliser les chances de succès. Mais l'intention des agents, dans notre cas des agents rituels, est souvent inconsciente, ou partiellement inconsciente. Les virtuoses religieux — les charismatiques —, qui retiennent particulièrement son attention, produisent une religiosité spécifique, la *Erlösungs-* ou *Heilsreligion*, qui travaille sur la tension entre l'homme et le monde. L'expérience de cette tension et de la souffrance qui en découle rend nécessaire la délivrance, qui donnera un sens à la souffrance et qui orientera les adeptes vers des valeurs unificatrices et rationalisées (acquisition de savoir au lieu de biens), et non plus vers la magie: c'est le compromis religieux inhérent aux religions de masse.[42] On se détache de l'*habitus* psychique du ritualisme et l'on s'oriente vers un référent éthique, vers une éthique de la connaissance.

IV. *Conclusion*

Catherine Bell, dans *Ritual Theory, Ritual Practice* et dans *Ritual: Perspectives and Dimensions*, a bien montré que le concept de rituel est une construction moderne, un instrument d'analyse, forcément inadéquat. Dans un paysage intellectuel

[42] Cf. J.-M. Ouédraogo, "Virtuoses, laïcs et compromis religieux chez Max Weber", in *Médiations et compromis. Institutions religieuses et symboliques sociales. Contributions à une relecture des classiques de la sociologie*, sous la direction de P.-A. Turcotte - J. Remy (Paris 2006), 91-131.

dominé par le positivisme et sa présomption herméneutique, par le scientisme et l'évolutionnisme, la catégorie du "rite" a surtout été sollicitée pour expliquer l'origine de la religion en fonction du sens que les Occidentaux attribuaient à ce concept. Les théories qui sont nées de cet effort de génétique religieuse présentent souvent un caractère circulaire et conduisent à des impasses. Une des erreurs majeures est sans doute de concevoir la modernité comme antithétique par rapport à la religion et au rituel. Le rite serait primitif, la science moderne. Ce genre d'énoncé relève d'une incompréhension fondamentale des opérateurs logiques que furent le mythe et le rite dans les sociétés anciennes.

Le grand mérite des ethnologues et des sociologues a été d'imposer une vision fonctionnaliste et situationnelle des pratiques religieuses, en les ancrant dans des contextes précis, au lieu de les laisser flotter dans un monde idéal de référents universels, en les analysant comme des stratégies, et non pas comme des automatismes figés. Aujourd'hui, avec des savants comme Mary Douglas, Edmund Leach, Niklas Luhmann, Catherine Bell et bien d'autres, les mots d'ordre sont devenus: médiation, communication, réseau. Il faut comprendre non seulement comment fonctionne un rite, mais aussi ce qu'il signifie pour ses acteurs, en fonction des horizons d'attente, des statuts, des stratégies. Le formalisme et le traditionalisme ne sont plus perçus comme des cages, mais au contraire comme des moyens économiques de transmettre des messages sociaux, en terme de hiérarchies, identités, statuts, positions, autorités. Le rite n'est ni vide ni trivial: il véhicule une multiplicité de messages et de croyances enchâssées dans les gestes, les mots, les pratiques, souvent semblables, toujours différentes. L'orthopraxie n'est donc plus une sous-culture de l'orthodoxie.

DISCUSSION

J. Scheid: La revendication de l'émotion pour qualifier une pratique cultuelle de religieuse me fait venir à l'esprit une phrase que U. von Wilamowitz-Moellendorff écrivit à H. Usener à propos de ses *Götternamen*: "Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch!" Par là, il voulait stigmatiser une approche de la religion à partir des éléments formels de la pratique. Usener cherchait, en effet, dans la pratique, et notamment dans les invocations, dans le nom des dieux, les premières conceptions du divin. La même surévaluation de l'émotion dans la religion se trouve déjà dans le système dialectique de Hegel.

C. Bonnet: Le débat entre religion du sentiment et religion de l'acte traverse toute l'historiographie du XIXe-XXe siècle. Les partisans du *Gefühl*, parmi lesquels il faut ranger Wilamowitz bien sûr, mais aussi Reitzenstein ou Dieterich, s'inscrivent dans une longue tradition philosophique dont Hegel est l'expression la plus connue (cf. sur ce point, A. Bendlin, "'Ein wenig Sinn für Religiosität verratende Betrachtungsweise': Emotion und Orient in der römischen Religionsgeschichtsschreibung der Moderne", in *ARG* 8 [2006], sous presse). Wilamowitz, qui publiera une synthèse sur la religion des Grecs sous le titre significatif de *Der Glaube der Hellenen* (1931), défendra sans relâche la primauté du sentiment. Cf., par exemple, sa lettre de 1912 à Wissowa, publiée dans L. Canfora, *Cultura classica e crisi tedesca* (Bari 1977), 269-272 ("Ich betrachte die originalen Götter überhaupt lediglich als Exponenten eines Gefühls, das aus der Tiefe oder von aussen kommt"), ou encore son échange épistolaire avec M.P. Nilsson [A. Bierl & W.M. Calder III, "Instinct against Proof. The Correspondence between Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff and Martin P. Nilsson on *Religionsgeschichte*

(1920-1930)", in *Eranos* 89 (1991), 73-99]. Cumont a du mal à se positionner par rapport à ce débat: il privilégie certes le sentiment, ou plus encore la morale et la spiritualité, mais en bon élève d'Usener et de Mommsen, et en admirateur de Wissowa, il ne néglige nullement la pratique.

Ph. Borgeaud: Dans ce magnifique itinéraire que tu viens de nous exposer, de l'histoire des religions telle qu'on la voit se constituer autour de l'œuvre de Cumont, on assiste très tôt à l'irruption du sentiment, avec Friedrich Schleiermacher. Cette piste émotionnelle, qui conduit en direction de Rudolph Otto, ne tarit pas. Mais elle se voit violemment contrée par un autre courant d'études, moins psychologisant, plus intéressé à l'histoire ou au social (Wissowa par exemple). Qu'en est-il, de ce point de vue, des tentatives de lier le psychologique au social, que l'on rencontre de manière évidente dans l'école de sociologie française, notamment chez Mauss? Un exemple très frappant d'un possible travail sur cette jointure est observable aussi du côté de l'anthropologie, dans la méthode d'analyse des mythes proposée par A.R. Radcliffe-Brown telle qu'on la rencontre, de manière très concrète, dans sa monographie de 1922, *The Andaman Islanders*. Radcliffe-Brown procède au déchiffrement des récits andamanais en mettant l'accent sur les motifs renvoyant à ce qu'il appelle "social value". Ces motifs agissent comme déclencheurs d'émotion pour les individus qui écoutent les récits dans un cadre ritualisé. C'est à partir de ces images renvoyant à des "social values" que les mythes sont construits comme des récits qui ont pour fonction de raconter les origines ou la mise en place des comportements sociaux qui rendent possible la vie (ou la survie) du groupe. Ce rôle médiateur de l'émotion, à la charnière de l'individu et de la collectivité, me semble plus que jamais d'actualité dans nos études.

C. Bonnet: Chez les sociologues comme chez les anthropologues, on perçoit le souci et la difficulté d'articuler deux dimensions de la vie religieuse, la dimension collective et la dimension

individuelle, qui se recoupent, sans se superposer, avec le registre conscient et inconscient, mais aussi avec la bipolarisation mytherite. La prise en compte du social, dans le sens de "normatif", chez Wissowa, que tu cites, conduit à une marginalisation de la psychologie et des émotions; en revanche, dans l'école française de sociologie, Mauss, Hubert et bien entendu Durkheim, les pratiques rituelles fonctionnent comme des règles de conduite collective, sacralisées et donc, en tant que telles, génératrices d'un lien qui n'exclut nullement la prise en compte de la dimension émotive, bien au contraire. Les rituels produisent une sorte d'*effervescence* émotive (le terme est utilisé par Durkheim), qui porte l'individu à prendre conscience d'une dimension qui le dépasse, la dimension sociale et sacrée en même temps. C'est bien d'une "sociopsychologie" qu'il s'agit: les sentiments individuels sont un moteur essentiel du comportement social. D'une certaine manière, on peut considérer que Radcliffe-Brown amplifie la position des sociologues français en considérant fondamentalement le rite comme un élément de la "machinerie sociale" et en tendant vers une vision purement fonctionnaliste qui fait peu de cas de la dimension historique, ce qui était, en fait, une manière de prendre ses distances par rapport aux lectures évolutionnistes ambiantes. L'expérience de vie auprès des Andamans d'Australie, qui l'orienta vers l'analyse de la vie sociale, donc religieuse, des peuples sans écriture, l'amena à assigner au rite une nette priorité: les émotions, positives ou négatives, les croyances ne pouvaient qu'en dériver, et non vice versa. Donc, de part et d'autre, le sentiment, notamment le sentiment de dépendance ou d'interdépendance, joue un rôle essentiel dans la cohésion sociale, mais la jointure, la médiation, comme tu dis, entre ces deux niveaux est différemment pensée.

J. Kellens: Le mazdéisme désapprouve explicitement la manifestation des émotions dans les rites et l'un des objectifs de ceux-ci est de procurer à l'homme la *šiyāti* (équivalent linguistique exact du latin *quies*), c'est-à-dire une confiance sereine en son sort *post mortem*.

N. Belayche: Indépendamment des préjugés historiographiques dont aucune époque ne s'affranchit facilement, comment mesurer l'impact de la nature des sources dont nous disposons? Par exemple, l'accès à une prière révélant l'intimité du dévot dépend largement de la documentation. Nous conservons les textes très formels de prière dans le ritualisme romain (par ex. chez Caton, *De l'agriculture* ou dans les protocoles épigraphiques publiés par J. Scheid, *Commentarii fratrum arvalium qui supersunt* [Rome 1998]); mais, que savons-nous des prières chuchotées à l'oreille de Jupiter sur le Capitole (Pseudo-Sénèque, *De la superstition*, cité par Augustin, *Ciu.* 6, 10), que le théâtre (Plaute, Térence) rend ridicules — superstitieuses — pour garantir un effet scénique?

Peut-on affiner la valeur argumentaire du rite comme incapable de refléter une authenticité religieuse puisqu'il peut être un plagiat? Il me semble que, dans l'Antiquité romaine, l'argument n'intervient qu'en contexte défensif, chez les apologistes au IIe siècle et chez les païens, mais exceptionnellement et seulement au IVe siècle lorsqu'ils sont sur la défensive (par ex. à propos de la polémique sur le repas rituel, Ambrosiaster, *Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament* 84, 3).

C. Bonnet: Ce que tu appelles des "préjugés historiographiques" ne le sont, au fond, qu'à nos yeux. Ils étaient alors des instruments de lecture des données historiques, comme nous tentons aussi d'en mettre au point de nos jours. Je veux dire par là que tout ce long cheminement historiographique, ramifié et tortueux, doit être lu comme un tâtonnement intellectuel dont nous faisons aussi partie, en effet, avec nos propres "préjugés", dont nous avons du mal à nous affranchir.

En ce qui concerne les sources, il est évident qu'elles conditionnent largement notre interprétation. Si l'on prend la vieille querelle Cumont-Toutain sur la diffusion des cultes orientaux dans la partie occidentale de l'Empire, on voit bien à quel point les options heuristiques de l'un et de l'autre ont influencé leur lecture des données, au point de déboucher sur une sorte

de dialogue de sourds, très courtois, à coup de comptes rendus. Cumont privilégie les sources littéraires, qui émanent de l'élite sociale, tandis que Toutain utilise plus et mieux l'épigraphie, avec ses pleins et ses creux, symptomatiques d'une diffusion relative. L'amplification que l'on a souvent reprochée à Cumont en ce qui concerne les religions orientales est en bonne partie imputable, à mon sens, à ses stratégies d'enquête. C'est aussi ce que A.D. Nock lui reprocha au sujet du symbolisme funéraire.

L'argument du plagiat apparaît en effet, comme l'a bien montré Philippe Borgeaud (*Aux origines de l'histoire des religions* [Paris 2004]), relativement tard, lorsque le christianisme s'impose comme seul détenteur de la *vera religio*. Ce qui m'intéressait, c'était de voir comment cet argument avait trouvé un écho dans la polémique moderne à l'égard du rite, dans le cadre du comparatisme naissant qui relève, au niveau rituel autant que mythique, des analogies troublantes existant entre paganisme et christianisme.

J. Scheid: À propos d'une autre catégorie de sources, qui donnent une image différente de la religion que les sources littéraires, on peut également mentionner les papyrus magiques. Quand A. Dieterich commença à s'intéresser au type de pratique religieuse révélée par ces documents, il dut cacher son intérêt sous un cours de dialectologie grecque, tant l'opposition était forte.

C. Bonnet: Cumont a connu des réticences analogues lorsqu'il a mis en chantier, en 1898, avec l'aide de Franz Boll, son corpus des manuscrits astrologiques grecs (*CCAG*). Ces grimoires si curieux n'étaient pas assez sérieux! Ce n'était pas non plus assez gréco-grec, c'est-à-dire rationnel, lyrique ou tragique! Cumont a des images très amusantes pour évoquer sa "perversion" astrologique, qui était aussi une façon d'explorer une dimension "autre" des croyances dans l'Antiquité. Cela dit, l'opposition que certains, dont Cumont, manifestèrent à Dieterich était peut-être aussi en partie due au fait que ses

interprétations, notamment de la *Mithrasliturgie*, étaient loin de faire l'unanimité.

J. Scheid: Je voudrais évoquer brièvement l'histoire du manuel de G. Wissowa. Dans un premier temps, le livre devait être une histoire, relativement évolutionniste, très proche des vues romantiques; ce projet devint la première partie du livre. Vers 1887, Wissowa devenait de plus en plus attentif à la pratique, à en juger d'après sa correspondance avec Mommsen, peut-être à l'occasion de la collaboration avec ce dernier à propos de la réédition des *Fastes*. Cet intérêt se traduisit en fin de compte dans la deuxième partie du livre, qui est consacrée aux institutions cultuelles, ce qui justifie le terme *Kultus*.

D. Stökl: Für den Protestant Heiler war in seinem Klassiker über die Phänomenologie des Gebets die höchste Form des Gebets, das individuelle Gebet des Mystikers sowie die spontanen Gebete Einzelner, während eine festgeformte und ritualisierte Liturgie nicht mehr das beinhalten, was in der Folge Schleiermachers für den Kern der Religiosität gehalten wurde, innere Beteiligung, Gefühl.

Wie schätzen Sie den Einfluss protestantischer bzw. katholischer Sozialisation der Forscher auf Ihr Ritualverständnis ein? Gab es da einen Zusammenhang?

C. Bonnet: D'une manière générale, les savants d'origine protestante ont à l'égard du ritualisme une attitude bien plus méfiante que les catholiques. Dans la culture allemande, l'intérêt pour une certaine subjectivisation de la religion, personnelle et intérieure, est logiquement liée à la sphère protestante, bourgeoise, individualiste et libérale, qui plonge ses racines dans une religion reposant sur la lecture des Écritures et la réflexion intérieure. D'où aussi, bien sûr, l'intérêt profond pour la mystique, sensible chez Heiler, mais également chez Lehmann, Windisch, Schutz, etc. Le catholique Wissowa se montre, lui, plus méfiant quant au psychologisme rituel et davantage attentif aux aspects

normatifs ("dogmatiques") de la vie religieuse (voir notamment V. Krech, *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933* [Tübingen 2002]). Cela dit, comme l'ont montré les analyses de Suzanne Marchand, une autre ligne de partage est tout aussi significative; c'est celle qui sépare les savants de mouvance libérale de ceux qui incarnent le néo-romantisme. Les premiers, si l'on schématise, mettent en avant les aspects rationnels de la religion, notamment de la religion chrétienne, par le biais d'une filiation privilégiée avec la philosophie grecque (par ex.: Harnack), tandis que les seconds insistent sur les emprunts à l'Orient, donc sur la dimension irrationnelle (par ex.: Reitzenstein).

Cumont n'est certes pas protestant, et il a vite été un ex-catholique, mais il a une conception foncièrement individualiste et spiritualiste de la religion, tout en reconnaissant son impact social. En France, il a collaboré avec des historiens des religions de la mouvance protestante (comme Réville), mais il a aussi suivi les cours de Monseigneur Duchesne et il est devenu l'ami du moderniste par excellence, Loisy. Il transcende donc les clivages, y compris l'opposition entre libéralisme et néo-romantisme, ce qui ne veut pas dire qu'il n'en subit pas les influences. L'attention qu'il porte à la vie spirituelle et aux mystères le situe dans une famille intellectuelle aux contours certes imprécis, mais néanmoins assez identifiables, comme j'ai essayé de le montrer. Pour approfondir ces réflexions, il peut être utile de consulter H.G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne* (München 1997) et S. Marchand, "From Liberalism to Neoromanticism: Albrecht Dieterich, Richard Reitzenstein, and the Religious Turn in *fin-de-siècle* German Classical Studies", in *Out of Arcadia*, *BICS* suppl. 79 (London 2003), 129-160.

J. Dillon: In connection with this tendency among scholars, which you have so well set out, to see a progression from "magic" to "religion", and from ritual to belief, I am interested to observe that the authorities discussed here do not seem to

pay much attention to the religious experience of civilisations of the Far East, such as China and Japan.

I find the Japanese case most interesting in this context, having just spent some time there earlier this year. The Shinto religious tradition does not, so far as I know, demand any dogmatic orthodoxy, but is merely concerned with the correct performance of rites. It is quite compatible with a belief in Buddhism, for example (in any of its many forms). Many sophisticated modern intellectuals are perfectly happy to perform Shinto rituals, as indeed I was myself, and to observe traditional festivals.

I was struck, I must say, with what I conceive to be the analogy to the relation of Greek and Roman intellectuals to their own traditional religious systems.

C. Bonnet: Dans le panorama que j'ai proposé, la figure de Max Weber se détache par sa capacité de pratiquer un comparatisme qui dépasse le cadre culturel familier aux antiquisants, c'est-à-dire, effectivement, le monde grec, romain et proche-oriental. Dans ses travaux de sociologie des religions, le judaïsme tient certes une place importante, mais aussi le taoïsme et le confucianisme (1916) en tant que religions présentant une "éthique" susceptible de déterminer des formes spécifiques de rapports économiques. La pratique d'un comparatisme à 360 degrés pose, malgré tout, aux historiens des religions, un problème méthodologique qui n'est pas mineur, à savoir celui de l'accès aux sources. M. Weber travaille évidemment de seconde main sur les textes chinois, et rares sont ceux qui pourraient faire mieux. Entre les comparatistes qui travaillent sur des aires culturelles historiquement corrélées, en traitant les sources de première main (c'est notamment le cas de la "Scuola romana di storia delle religioni", dans la mouvance de Brelich), et ceux qui comparent l'incomparable au sein d'un laboratoire historico-ethno-anthropologique (cf. M. Detienne), le débat est ouvert et fécond. L'exemple que vous prenez montre, en effet, qu'un détour par l'Extrême-Orient et

par les pratiques contemporaines est instructif pour notre réflexion. J'ajouterai, enfin, qu'il ne faut pas perdre de vue le rôle essentiel que l'Inde védique a joué dans l'émergence d'une étude comparée des religions au XIXe siècle.

F. Marco Simón: Rituals of the "oriental religions" were characterized by visual and sound effects that gave an impression of exotism lacking in traditional civic religion (see for example Origenes *Cels.* 3, 16, describing how the playing of flutes and the deafening noise of percussion — *per tympana plangitur Attis* — moved participants to a state of frenzy).

As Philippe Borgeaud pointed out previously — quoting A.R. Radcliffe-Brown — and contrary to what F. Cumont maintained, in those rites religious emotion would have had not so much an individual nature but rather a collective one, as the worshippers were part of a society that defined their (religious) identity: they felt, like the Christians, *hommes de la fraternité*, and it was as members of that collectivity as they experimented religious emotions in the *Tristia* and the *Hilaria* of the Attis festival, for example.

C. Bonnet: Il faut que je précise ici ma pensée, et je te remercie de m'en offrir l'occasion. Si Cumont met généralement en avant la dimension individuelle de la religion, le for intérieur, cela ne signifie pas qu'il ignore pour autant, loin de là, les dynamiques de groupe qui sont à l'œuvre notamment dans les "religions orientales". Évoquant le culte d'Isis ou celui de la Grande Mère phrygienne, à plusieurs reprises, il souligne l'enthousiasme collectif qui s'empare des participants. Il distingue en fait deux niveaux de religiosité: celui de la religiosité privée, d'une part, pour laquelle, en raison de l'état de notre documentation (cf. *supra* la question de N. Belayche et ma réponse), il est amené à privilégier les élites; celui de la religiosité collective, populaire (et extérieure), d'autre part, qu'il décrit à coup de poncifs tirés de la littérature, plus rarement de sources épigraphiques, et qui lui apparaît comme "facile", voire "grossière".

Les enthousiasmes légers (relevant de la *levitas* des cultes orientaux) ne suscitent pas son admiration au même titre que l'élévation de l'âme dans le cadre de la théologie astrale: c'est évident. Il connaît donc les émotions collectives et leur effet "agglutinant", mais il leur attribue un statut inférieur, sur le plan moral, parce qu'il ne va pas au-delà des critiques du Romain conservateur traditionnel qui a peur de ces manifestations ou les méprise. Cumont leur emboîte pratiquement le pas, sans essayer de comprendre vraiment la valeur des émotions religieuses collectives, sinon dans le cadre des mystères.