

Les sens des rites : l'exemple romain

Autor(en): **Scheid, John**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **53 (2007)**

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-660691>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

II

JOHN SCHEID

LES SENS DES RITES. L'EXEMPLE ROMAIN

“... les rites deviennent intelligibles quand on a compris
qu'ils sont ce qui rend le monde intelligible.”

Ch. Malamoud

L'article qu'A. Momigliano a consacré à “Religion in Athens, Rome and Jerusalem”, commence ainsi: “I woke up one winter morning to ask myself: ‘What do I know about what people believed in Athens, Rome and Jerusalem’ etc.”¹ Or, à Rome et à Jérusalem, et même à Athènes, pour nous limiter à ce qui nous intéresse ici, religion avait un sens très différent au I^{er} s. av. n. è. Religion ne signifiait nullement qu'on croyait à quelque chose, elle n'était pas fondée sur la foi. *Religio* désignait, d'après Cicéron, soit le culte pieux des dieux,² qui incite à une méticuleuse et pédante attention aux prescriptions du rite,³ soit, d'après Lactance, un lien existant

¹ A. MOMIGLIANO, “Religion in Athens, Rome, and Jerusalem in the First Century B.C.”, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Ser. III, 14, 3 (1984), 873-892 = ID., *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico* (Roma 1987), 279-296.

² CIC. *nat.deor.* 1, 117: *religionem, quae deorum cultu pio continetur*; 2, 8: *religione id est cultu deorum*.

³ CIC. *nat.deor.* 2, 72: *<i> sunt dicti religiosi ex relegendo, <tamquam> elegantes ex eligendo, [tamquam] <ex> diligendo diligentes, ex intellegendo intellegentes; his enim in verbis omnibus inest uis legendi eadem quae in religioso. ita factum est in superstitioso et religioso alterum vitii nomen alterum laudis.*

entre les dieux et les humains.⁴ La *fides* respective des dieux et des humains, leur crédit, résultait d'ailleurs de l'accomplissement correct des gestes prescrits par les coutumes ancestrales. Autrement dit, c'est toujours de conduites sociales, de gestes, d'obligations, c'est-à-dire de rites qu'il est question, et au pluriel *religiones* signifie "rites". Dans le judaïsme, l'équivalent était jusqu'à récemment *da'at*, "connaissance";⁵ M. Mendelssohn définit joliment sa religion comme "un simple sens commun qui regarde les choses en face".⁶ L'étude de Momigliano est, en fait, une analyse des termes *elpis* ou *fides*, ainsi que l'étude de l'espoir et de la foi dans l'aide divine chez les Juifs du début de n. è. L'idée d'analyser ensemble ces trois lieux, ces trois religions est loin d'être inintéressante, mais sous cette forme, la question était sans doute anachronique.

Notre propos dans ces pages n'est pas de traquer dans les données romaines, grecques ou judéennes des notions nécessairement postérieures, ni de retracer la naissance de la foi et de la croyance telles qu'elles se développeront dans les christianismes. Il s'agit plutôt de chercher à savoir si un système religieux fondé sur le rituel génère des croyances, et comment il le faisait. En d'autres termes, les rites des Romains avaient-ils un sens en eux-mêmes? Les réponses proposées pour cette question se limitent à deux positions. Dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Hegel décrivait la religion des Romains comme vide, *geistlos*,⁷ ce qu'il interprétait avec la plupart de ses

⁴ LACT. *inst.* 4, 28, 2: *Hac enim condicione gignimur, ut generati nos deo iusta et debita obsequia praebeamus, hunc solum nouerimus, hunc sequamur. Hoc uinculo pietatis obstricti deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est a relegendo*; SERV. *Aen.* 8, 349; voir M. KOBBERT, *De verborum 'religio' atque 'religiosus' usu apud Romanos quaestiones selectae* (Diss. Königsberg 1910), 54-57.

⁵ W.C. SMITH, *Faith and Belief* (Princeton 1979), 14-15.

⁶ M. MENDELSSOHN, *An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza* (Berlin 1786), 3, 2, 177sq., cité d'après D. BOUREL, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne* (Paris 2004), 440.

⁷ G.W.Fr. HEGEL, *Philosophie der Weltgeschichte*. II, 3: *Die griechische und römische Welt*, éd. A. LASSON, vol. IX (Leipzig 1923), 681 = ID., *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (Paris 1963), 223; ID., *Vorlesungen über die Philosophie der*

contemporains comme une conséquence de la décadence religieuse des Romains. Une autre manière de donner la même réponse à notre question consiste à expliquer le ritualisme romain de manière fonctionnaliste par la sécularisation, par une perte de toute intériorité religieuse qui serait due au cynisme des élites romaines.⁸ Une interprétation sur laquelle il est inutile de s'arrêter, tant elle dépend directement, elle aussi, d'un jugement de valeur: l'élite romaine n'était ni plus ni moins cynique que n'importe quelle autre élite de l'Antiquité; au contraire, à l'époque des faits incriminés, elle passait même pour la plus bigote du monde.

Il n'a certes pas manqué de savants pour tenter de conférer un sens aux rites. Ceux qu'on peut appeler les évolutionnistes⁹ cherchaient le sens du rite dans le passé révolu, soit dans une pratique magique, relativement naïve, soit dans des conduites tout aussi primitives, qui cherchaient à renforcer la divinité à produire la fertilité. Autrement dit, le rite leur servait en fait de porte d'accès vers les strates présumées les plus anciennes de la religion, marquées par la pensée primitive. Des systèmes d'explication plus ambitieux furent donnés par exemple par G. Dumézil ou W. Burkert, qui identifiaient dans les rites des énoncés sur les structures idéales de la société, héritées du passé, ou sur les derniers vestiges du comportement des chasseurs primitifs. Même si ces deux savants ont beaucoup contribué à faire progresser l'analyse des rites, leur démarche reste au fond la même que celle des évolutionnistes, seul le référent change.

Ce n'est pas dans cette optique que cette rencontre a été organisée. La recherche du sens des rites risque en effet de passer à côté de l'essentiel. Non que les rites n'aient pas un sens

Religion, éd. A. LASSON, vol. XIII (Leipzig 1927), 214 = ID., *Leçons sur la philosophie de la religion*, II, 2 (Paris 1959), 173. L. PRELLER, *Römische Mythologie* (Berlin 1858), 25 emploie le même terme.

⁸ Pour les théories sur la sécularisation en général, C. BELL, *Ritual. Perspectives and Dimensions* (New York-Oxford 1977), 197-202.

⁹ 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), 23-44.

“littéral”, qui permet de les répéter année après année, de les combiner et de créer, par l’emploi de tel ou tel segment rituel, des systèmes de rites.¹⁰ Un sacrifice romain, par exemple, représente et réalise l’offrande, par une communauté humaine donnée, d’un banquet plus ou moins opulent à une divinité. Les rites construisent ce cadre et jouent, en une sorte de drame, les différentes étapes de ce banquet, tantôt bien identifiables derrière la segmentation des gestes, tantôt presque illisibles dans les formes les plus concises du rite. Et conformément au rôle des banquets collectifs, qui était d’instituer des groupes hiérarchisés, les humains énoncent par ce rite l’immortalité et la supériorité des dieux ainsi que leur participation, sur terre, à la gestion du monde aux côtés des Romains.¹¹ Les différents éléments du sacrifice, la libation d’encens et de vin, mais aussi le partage d’un aliment commun avec la divinité, se retrouvent dans d’autres activités religieuses, comme dans les consécration ou les cérémonies funéraires, et servent à former un système de rites. Parfois les descriptions des rites trahissent la signification littérale de la cérémonie et nous confortent dans la reconstruction des gestes. Ainsi le secrétaire des frères arvales, une confrérie sacerdotale romaine dont les protocoles ont été miraculeusement conservés, résumait-il une offrande sacrificielle par la formule *Matri Larum cenam iactauerunt*,¹² “ils jetèrent son repas à la Mère des Lares”; l’offrande faite à une figure divine honorée au cours du sacrifice était donc qualifiée explicitement de repas, *cena*. Même tournure quatre siècles plus tôt chez Caton l’Ancien, qui évoque, dans son *De agricultura*, une *daps*, un

¹⁰ Pour cette notion BELL, *Ritual*, 173-177.

¹¹ Qu’on me permette de renvoyer à J. SCHEID, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Bibliothèque des Écoles Françaises d’Athènes et de Rome, 275 (Rome 1990), 506-676; ID., *Quand faire c’est croire. Les rites sacrificiels des Romains* (Paris 2005), 161-188.

¹² J. SCHEID, *Commentarii fratrum Arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av.-304 ap. J.-C.)*, Roma antica, 4 (Rome 1998), n°114 (240 ap. J.-C.), col.II, l.24.

banquet, à Jupiter.¹³ En 18 ap. n. è., une petite cité d'Étrurie méridionale invite, par la libation de vin et d'encens, les Puissances divines d'Auguste et de Tibère à venir banqueter sur l'autel.¹⁴ Enfin, il convient de souligner plus généralement que les formules de prière, comme dans les deux derniers exemples, donnent souvent le sens littéral de l'acte accompli. Autant de petits indices, par conséquent, qui prouvent que les Anciens comprenaient bien le sens premier du rite sacrificiel tel que nous le reconstruisons dans nos thèses et manuels. Certes, mais est-ce bien là *le* sens du sacrifice? Peut-on d'ailleurs parler d'un sens du sacrifice, d'un sens du rite, quel que soit le système religieux? Et plus généralement, le sens des rites a-t-il un rapport avec des croyances?

Je ne suis pas certain qu'on puisse répondre de façon aussi sommaire, et c'est cela qui doit constituer le sujet de nos débats. En effet, il faut bien reconnaître que l'écrasante majorité des sources romaines donne des rites, et souvent des mêmes rites, des explications foisonnantes, dont le référent se trouve ailleurs que dans le rite et même la religion. Au fond, les Anciens paraissent procéder comme les historiens modernes qui ne peuvent accepter que l'on croie à la valeur intrinsèque des rites; ils cherchent donc autre chose, une croyance naïve venue du fond des âges, ou des constructions philosophiques raffinées. Les Anciens quant à eux accumulaient tout un fatras d'explications, d'opinions et de croyances. Est-ce donc cela le sens des rites? Dans l'introduction qu'il nous a fait l'amitié d'écrire, il y a douze ans, pour le dossier sur l'oubli des rites, l'indianiste Ch. Malamoud a déjà pointé la difficulté, à la suite d'autres, Fr. Staal pour les rites, C. Lévi-Strauss pour les mythes. Il note que la volonté de chercher le sens des rites ailleurs qu'en eux-mêmes se constate à l'intérieur même de ces religions avec la "tendance à aborder les rites comme s'ils étaient des signifiants dont il y aurait lieu de trouver les signifiés dans d'autres sphères de la

¹³ CATO agr. 132 (*daps Ioui*).

¹⁴ CIL XI 3303 (= ILS 154), Forum Clodii.

religion".¹⁵ En se fondant sur l'exemple védique et brahmanique, il conclut que le rite y forme le centre de la religion "mais par des voies distinctes: d'une part, le rite demande explication et pour expliquer le rite et le justifier, le Texte révélé est amené à expliquer (et à expliquer par le rite) toutes les manifestations de l'être; d'autre part le rite n'a pas à être fondé, mais analysé; il est la butée ultime et met l'homme en présence de l'obligation pure, seule certitude".¹⁶ Dans le même ordre d'idées, l'étude que les anthropologues C. Humphrey et J. Laidlaw¹⁷ ont réalisée dans un temple jaïn, démontre qu'il existe une très large autonomie du rite par rapport aux nombreuses interprétations de tout genre dont il est entouré. Le rite constitue dans cette communauté le pivot autour duquel tournent la vie religieuse et la vie méditative, mais pour célébrer ce rituel, personne n'a besoin de le comprendre. Seul l'enchaînement correct des gestes doit être exécuté, au point que les anthropologues eux-mêmes, sans rien savoir de son sens, ont pu participer à la cérémonie et exécuter le rituel libatoire à la satisfaction générale.

Cette question nous mène au cœur de notre enquête. Il est vrai que les sources romaines ne contiennent jamais des explications contraignantes des rites. Les formules des secrétaires sacerdotaux ou les formules de prière qui paraissent fixer la signification du rite ne sont précisément que des formules administratives, des paroles qui trahissent une interprétation littérale du rite. Nulle part, toutefois, n'existe une obligation qui contraindrait les fidèles à interpréter le sacrifice ou n'importe quel autre rite de cette manière-là. En revanche, il existe une foule d'interprétations des rites, et l'explication littérale qui nous attire tant ne jouit aucunement d'une position privilégiée. Ce détail doit rendre attentif. Nous sommes surpris de voir

¹⁵ Ch. MALAMOUD, "Présentation", in *Archives de Sciences Sociales des Religions* 85 (1994), 5-8, notamment 6.

¹⁶ MALAMOUD, "Présentation", 8.

¹⁷ C. HUMPHREY & J. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual illustrated by the Jain Rite of Worship* (New York-Oxford 1994).

qu'un Ancien explique tel rituel par une étymologie audacieuse, par des récits créés *ad hoc* et souvent concurrents, ou par une exégèse philosophique, plutôt que par une sobre évocation du sens gestuel de la cérémonie. Notre perplexité nous pousse à conclure que le sens des rites est enseveli dans le lointain passé, ou bien qu'il correspond aux interprétations que les Anciens en donnaient. Mais quelle interprétation? Que faire du désordre des explications? Combinée avec l'affirmation de la nécessité absolue de célébrer les rites de manière correcte, c'est-à-dire ancestrale, l'infinie variabilité des interprétations que les Romains en donnent prouve qu'au fond le rite a une existence autonome. Dans un monde sans révélation comme la Rome antique, il représente la seule certitude, pour citer Ch. Malamoud, et occupe pour ainsi dire la même place que la Révélation dans d'autres systèmes religieux, mais sans révéler autre chose que l'obligation rituelle. C'est pour cette raison que le rite est inamovible, mais aussi, paradoxalement, qu'il est aisé de faire une restauration religieuse. Prenons l'exemple d'Auguste. Pour prouver sa légitimité, et attester qu'il accomplissait la tâche pour laquelle le Peuple romain l'avait investi de pouvoirs exceptionnels, il restaura entre autres la religion. Qu'est-ce que cela veut dire? Cela signifiait qu'il reconstruisait et réparait les temples qui en avaient besoin, qu'il veillait à ce que tous les rites ancestraux fussent célébrés à nouveau, notamment des rites oubliés ou négligés depuis une, deux générations, et qu'il garantissait le fonctionnement des institutions religieuses en faisant réoccuper tous les sacerdoces publics, tout en veillant à ce que rien ne fût changé dans les obligations religieuses des Romains. Jusqu'à Dioclétien, ceux de ses successeurs qui resentaient le besoin de se légitimer par ce biais agirent de même, et jusqu'à Julien, qui tenta de ranimer des rites qui, cette fois, étaient réellement oubliés depuis une génération ou deux. L'oeuvre augustéenne a suscité beaucoup de sourires et d'incompréhension chez les modernes. Pourtant l'entreprise augustéenne offre une illustration parfaite du statut de la religion et des rites à Rome. Le seul élément certain de la religion

romaine, et peut-être aussi son seul article de foi, pour utiliser un langage chrétien, c'était l'obligation rituelle, c'est-à-dire l'obligation de célébrer tel rituel, en tel jour, dans tel lieu, sous l'autorité de tel collège de prêtres ou de magistrats. Rien d'autre. Et comme il s'agissait d'obligations collectives, dictées par les autorités légales, il était paradoxalement facile de recréer des rites. Il suffisait qu'il existât un consensus sur l'exécution d'une obligation rituelle ancienne pour que l'on pût la ranimer, même si elle était largement oubliée et était en fait une re création d'antiquaires. Il en existe des exemples à l'époque d'Auguste. Quand il ranima les activités du collège des féciaux, chargés d'annoncer rituellement les décisions du peuple romain aux ennemis, notamment les déclarations de guerre, Octavien reconstruisit tout un cadre pour cette mise en scène hautement politique. Il avait dû remettre en état de fonctionner le collège des féciaux, dont nous n'entendons plus parler depuis le II^e s. av. J.-C., organiser des cooptations, demander la réécriture des partitions rituelles, dont n'existaient sans doute plus que les formules ou de courtes descriptions; il a fait reconstruire le temple de Jupiter Feretrius, où les féciaux déposaient leur matériel rituel, et où ils avaient sans doute leur siège; enfin, puisque les féciaux concernent aussi la future victoire légitime, il restaura ou créa un culte archaïsant à Caenina, où Romulus avait remporté sa première victoire, dont il ramena des spolies opimes, et confia ce culte à des prêtres appelés *Caeninenses*. Une grande partie de ces rites a dû être réinventée en combinant avec quelques éléments anciens des segments rituels pris dans d'autres cérémonies homologues, mais pourtant l'ensemble pouvait attester la piété intégriste d'Octavien. On pourrait dire la même chose à propos de la re création de la confrérie arvale ou des *sodales Titii*, ou encore à propos de l'invention des Jeux séculaires.

Les rites ont donc une existence propre. On les maintient de façon obstinée, on les restaure, même en les réinventant en partie, sans que personne ne s'en scandalise. Ce flegme prouve que d'une part le rite était central, que tout partait de lui, mais de

l'autre qu'il pouvait être modifié et recréé au besoin par voie autorisée. On ne peut manquer de rapprocher ce paradoxe de celui que constituent les Livres Sibyllins. D'après toutes les sources, le contenu de ceux-ci, dicté par un dieu, formait un talisman, un ensemble d'oracles protégeant le peuple romain et lié à sa survie; grâce à ces Livres, l'Etat romain pouvait obtenir des solutions inspirées par les dieux pour sortir de toutes les crises. Or, en 80 av. J.-C., les Livres, déposés au Capitole, furent détruits par le feu. Mais comme P. Veyne l'a déjà noté à propos de l'extinction d'un feu semblable au feu de Vesta chez une population d'Afrique,¹⁸ cette catastrophe n'en fut pas une. Les Romains ne furent pas émus outre mesure. Ils constituèrent une commission qui visita les villes qui avaient eu des Sibylles pour y recopier les oracles conservés; un nouveau recueil fut constitué, qui servit pour la suite, après qu'Auguste l'avait fait réviser et expurger.¹⁹ Une fois de plus le flegme des Romains devant la destruction et la reconstitution artificielle, érudite, des Oracles Sibyllins prouve que le rite de leur consultation était important en tant qu'obligation, mais que le dispositif rituel en lui-même n'avait pas une réelle valeur en soi.²⁰ Il suffisait que tout fût fait pour que la consultation pût avoir lieu, et qu'il y eût consensus à propos de la restauration du rite en question. La vérité, en l'occurrence, réside dans la volonté collective, et non dans le rite lui-même. Vu sous cet angle, le rite n'a pas de sens en lui-même.

L'historien d'aujourd'hui est troublé par la fragilité apparente du seul élément certain et obligatoire de la religion. Le

¹⁸ P. VEYNE, "Conduites sans croyance et oeuvres d'art sans spectateurs", in *Diogène* 143 (1988), 3-22.

¹⁹ Fenestella et Varron chez LACT. *inst.* 1, 6, 11-14; DION.HAL. 4, 62, 6; TAC. *ann.* 6, 12; G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer* (München ²1912), 537.

²⁰ En ce qui concerne les Livres Sibyllins, cette absence d'émotion provient sans doute de ce que le contenu des vers sibyllins comptait moins que l'oracle construit par les quindécemvirs suivant une technique très particulière et sans rapport avec le sens très général des vers que contenaient les prophéties sibyllines.

sens du rite et la pérennité de sa forme sont pour lui essentiels, car le sens littéral du rite lui permet de savoir ce qui se passait lors d'un acte religieux et de reconstruire la trame gestuelle de la cérémonie. Cet intérêt est justifié, car l'historien doit toujours commencer par reconstruire les scénarios rituels. Son trouble provient de ce que le rite n'est pas aussi inamovible qu'il n'y paraît et que, d'autre part, il a l'impression qu'une autre vie religieuse se déroule au-delà du rite, et qui n'a presque aucun rapport avec lui. Le sens littéral du rite, si important pour l'observateur moderne, n'est qu'un élément des commentaires que les Anciens pouvaient faire d'une cérémonie donnée. Pour se consoler l'historien peut se dire qu'en dépit de tout, les Anciens observaient de près le déroulement de la cérémonie, puisqu'ils relevaient au besoin tout manquement au scénario ancestral et le dénonçaient. L'erreur dans la célébration risquait en effet de donner naissance à un autre scénario, qui, d'après ce que j'ai dit, était susceptible d'autres interprétations, dont il convenait éventuellement de débattre.

Donc nous avons d'un côté des obligations rituelles, immuables et certaines, de l'autre des interprétations, souvent très éloignées du sens littéral des rites, qui s'organisent autour des actes cérémoniels. L'obligation rituelle est porteuse de la croyance qu'elle doit être exécutée à n'importe quel prix. L'histoire du vieil acteur qui continua à danser quand les Jeux Apollinaires furent interrompus par une attaque surprise des ennemis²¹ illustre cette nécessité, à laquelle tous croyaient. Célébrer les rites produisait des effets bénéfiques pour le peuple romain. Cet argument fut invoqué longtemps pour justifier le système religieux romain, par exemple par Cicéron.²² C'est le même argument que l'apologétique chrétienne retournera contre les traditionalistes en l'inversant. Je serais d'avis de considérer cette adhésion à l'obligation rituelle comme le premier article de la

²¹ FEST. p. 436-8 Lindsay; SERV. *Aen.* 8, 110.

²² CIC. *nat.deor.* 3, 5: *mihique ita persuasi, Romulum auspiciis Numam sacris constitutis fundamenta iecisse nostrae ciuitatis, quae numquam profecto sine summa placatione deorum immortalium tanta esse potuisset.*

foi romaine, si nous adoptons la terminologie d'une religion révélée, une foi équivalente à la croyance en la véracité des livres révélés.

Le rite serait-il donc une simple obligation? À y regarder de plus près, on découvre que l'obligation rituelle ne consiste pas seulement dans la répétition méticuleuse d'une séquence de gestes. Pris dans leur sens littéral, certains grands rites produisent des énoncés religieux qui ne sont pas si éloignés de ceux du shema ou du credo. Les multiples formes du sacrifice aux dieux consistent en une affirmation publique de la supériorité de la divinité honorée, de son immortalité et de la vénération que les Romains lui portent; certains éléments du sacrifice énoncent le même credo gestuel, comme la libation par l'encens et le vin, qui ouvre le sacrifice, scande ses étapes et peut même servir de forme minimale du sacrifice. Les auspices, qui sont pris avant chaque acte de gouvernement important, énoncent l'acceptation de l'ordre républicain par le dieu suprême, et lui accordent le droit de donner son avis avant celui de tous les autres, mais lui imposent aussi une certaine retenue à l'égard de ses faibles concitoyens, puisque le rite ne comporte aucune phase empirique.²³ Et ainsi de suite. Si les sources étaient assez nombreuses et développées, tous les rites pourraient être déchiffrés, et leurs énoncés définis. Leur obscurité n'est pas structurelle, elle est conjoncturelle.

Il est vrai, toutefois, que ce sens demeurerait toujours implicite. Mais il n'en est pas moins vrai aussi que dans une civilisation ritualiste, un observateur moyennement intelligent pouvait comprendre le sens implicite de ces gestes dans leur contexte.²⁴

Dans le prolongement direct de cette conscience de l'obligation rituelle s'inscrit la jurisprudence sacrée. À côté de la

²³ Pour le sacrifice, voir ci-dessus note 11; pour les auspices, outre J. LINDERSKI, "The Augural Law", in *ANRW* II 16, 3 (1986), 2146-2312, voir J. SCHEID, "La parole des dieux. L'originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux", in *Opus* 6-8 (1987-1989), 125-136.

²⁴ Il suffit de lire les *Questions romaines* de Plutarque pour se rendre compte de ce qu'un Ancien pouvait déchiffrer dans un ensemble de gestes.

signification littérale des rites, il y a tout le détail de la pratique, qui suscitait régulièrement des problèmes, et nécessitait des corrections. Le travail sur ces règles me paraît également aller un peu plus loin que la simple volonté de respecter la règle, comme j'ai eu l'occasion de l'écrire.²⁵ Les divers incidents de la célébration devaient nécessairement susciter une réflexion sur le rite en cause, sur son sens littéral et son contexte. On peut citer la jurisprudence concernant l'observation du repos lors des jours néfastes.²⁶ La discussion de l'oracle Sibyllin pris à la suite du désastre du Lac Trasimène, en 217 av. J.-C., met en évidence le mécanisme de ces débats. C'est au Sénat que l'oracle est discuté et transformé en rites. Les pontifes sont consultés sur les modalités du voeu d'un *uer sacrum*, du sacrifice de tous les animaux à naître au printemps suivant, et donnent leur avis qui est ensuite adopté par le Sénat.²⁷ Les décrets pontificaux portaient souvent sur des problèmes dans la célébration des services religieux, comme ce décret pontifical, malheureusement mutilé, qui donne aux frères arvaux la procédure à suivre, pour remédier à la célébration viciée d'une partie du sacrifice à Dea Dia;²⁸ ce cas peut illustrer comment les prêtres romains construisaient, au gré des incidents constatés, par le biais de la jurisprudence, le scénario d'un rituel restauré, c'est-à-dire en fait réinventé après des décennies d'abandon. Pour remédier à l'infraction signalée et proposer une expiation, il était nécessaire que les pontifes envisagent le sens littéral du sacrifice à

²⁵ J. SCHEID, "Religion romaine et spiritualité", in *Archiv für Religionsgeschichte* 5 (2003), 198-209.

²⁶ J. SCHEID, "The Expiation of Impieties Committed without Intention and the Formation of Roman Theology", in *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, ed. by J. ASSMANN and G. STROUMSA, Studies in the History of Religions, Vol. 83 (Leiden 1999), 331-348. À ces discussions, on peut ajouter un décret pontifical sur les lendemains des calendes, nones et ides, GELL. 5, 17, 2.

²⁷ LIV. 22, 10, 2 sqq.; 33, 44, 1; 34, 44, 1; PLUT. *Fab.* 4, 4-6. Cf. J. SCHEID, "Les incertitudes de la *uoti sponsio*. Observations en marge du *uer sacrum* de 217 av. J.C.", in *Mélanges de droit romain et d'histoire ancienne. Hommage à la mémoire d'A. Magdelain*, éd. par M. HUMBERT et Y. THOMAS (Paris 1998), 417-425.

²⁸ SCHEID, *Commentarii...*, n° 9 (Tibère a, sans doute de 27 ap. J.-C.).

Dea Dia, et ici, semble-t-il, celui de la collecte d'épis de blé mûrissants. Deux autres exemples conservent même la forme de l'injonction qui devait être celle de la formule donnée par un décret sacerdotal à une date plus haute, une formule sans doute pontificale sur l'aspersion d'eau,²⁹ et des *concepta uerba* pour l'installation d'un *templum*, conservés par les augures.³⁰ L'analyse des rites divinatoires et plus généralement des prières permet de retrouver à l'œuvre dans le droit sacré des principes qui régissaient également le droit civil.³¹ Enfin, un exemple presque contemporain de l'arrêt concernant les aruales montre la manière dont les prêtres raisonnaient sur le détail du rite.³² Quand Auguste voulut accompagner le cortège funèbre d'Agrippa et prononcer son éloge, un problème rituel se posait. Il était en effet interdit à un prêtre romain, à un pontife, et bien entendu au grand-pontife de voir un cadavre; quelques décennies plus tard l'Empereur Tibère rappela cette règle à Germanicus.³³ Le grand-pontife décida, vraisemblablement après en avoir débattu au collège, qu'un voile serait interposé entre lui et le cadavre. De cette manière, la lettre de la loi était respectée.³⁴

²⁹ NON. p.544, 22 M (= p.873 Lindsay): *Aquam manibus pedibusque dato, polybrum sinistra manu teneto, dextera uasum cum aqua.*

³⁰ VARRO *ling.* 7, 9; voir LINDERSKI, "The Augural Law", 2267-2269.

³¹ *Roman Statutes*, ed. by M. CRAWFORD *et alii* (London 1996), II 580, VI, 1 (Loi des XII Tables); Commentary 652-656: *uti lingua nuncupasset, ita ius esto.*

³² SCHEID, *Commentarii...*, n° 9 (Tibère a, sans doute 27 ap. J.-C.); ID., *Romulus...*, 605-610: ¹ [- - - - -]m / [- - - in luc]o dea[e Diae, - - -] / [- - -] mag[ister] fra[trum arualium ad collegium] / [fratrum arualium] rettulit de [- - -] / ⁵ [- - -]fratrum arualium / [- - -]n adfuisent, qui fr[uges - - -] / [collegium] pontificum decreuit: (vacat) [- - -?] / [Pisone ou Basso et] Crasso co(n)s(ulibus) sacrificium, q[uod - - -?] / [a collegio fratri]m arualium factum esset et fr[uges] / ¹⁰ [- - -]s acceptae essent, placere, piacul[i loco fruges ab?...] / [- - -]fra[tri]bu[s] [ar]ualibus adferren[tur?] - - -].

³³ TAC. *ann.* 1, 62: *neque imperatorem auguratu et uetustissimis caeremoniis praeditum adtrectare feralia debuisse.*

³⁴ DIO CASS. 54, 28, 3: παραπέτασμά τι πρὸ τοῦ νεκροῦ παρατείνας. ὅπερ ἐγὼ μὲν οὐκ οἶδα διὰ τί ἐποίησεν, εἴρηται δὲ ὅμως τοῖς μὲν ὅτι ἀρχιερέως ἦν, τοῖς δὲ ὅτι τὰ τῶν τιμητῶν ἔπραττεν, οὐκ ὀρθῶς φρονοῦσιν. οὔτε γὰρ τῶν ἀρχιερέω ἀπείρηται νεκρὸν ὄραν οὔτε τῶν τιμητῆς. Le même règle fut observée lors de la mort d'Octavie (DIO CASS. 54, 35, 4), lors des funérailles d'Auguste (DIO CASS. 60, 13, 3; 56, 31, 3), et de Drusus, le fils de Tibère (SEN. *Consol. ad Marciam* 15, 3).

Pour résoudre des problèmes rituels de ce type, l'autorité compétente devait contempler la règle dans son sens littéral et dans le système rituel complet, pour accéder à l'esprit même du rite concerné, et pour en saisir tous les aspects afin d'être en mesure d'énoncer une règle complémentaire qui ne soit pas en contradiction avec l'ensemble du système. À défaut de livres sacrés et de dogmes, l'autorité religieuse devait produire, par la discussion et l'étude, des fragments d'une jurisprudence sacrée. Mais cette activité ne l'emporte pas sur les autres explications du rite, comme le prouve l'hésitation de Dion sur la raison du rite inventé par Auguste, même s'il donne en fait l'interprétation pontificale. La jurisprudence sacrée est simplement indispensable parce qu'elle permet au système rituel de fonctionner et de se développer. Ces injonctions sacerdotales remplacent à Rome la révélation des autres systèmes religieux. Dans son livre sur l'invention du droit en Occident, A. Schiavone³⁵ a d'ailleurs souligné le "style oraculaire des réponses formulaires pontificales, révélation de vérités secrètes, indiscutables et non motivées". La règle rituelle affirmée ou développée par les pontifes n'est pas un commentaire du sens littéral du rite. Elle est le rite, révélé par l'expert, elle appartient à sa trame ou la développe sans toutefois l'expliquer ou la justifier. La procédure des *responsa* met au jour l'un des traits les plus marquants du ritualisme romain, qui réside dans le fait que la révélation de la loi était continue, pour ainsi dire, et qu'elle était l'oeuvre d'hommes autorisés, et non d'une divinité.

On ne peut manquer d'évoquer ici le parallélisme de la Loi dans la religion juive, en citant la formule de Moses Mendelssohn, que "le judaïsme n'est pas une religion révélée, mais une loi révélée".³⁶ À cette nuance près que la loi orale romaine fut dictée aux Romains par les fondateurs de la cité, et par les prêtres qui élaboraient progressivement une sorte de Loi orale à

³⁵ A. SCHIAVONE, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente* (Torino 2005), 66; pour les *responsa* en général 65-74; 134-170.

³⁶ MENDELSSOHN, *An die Freunde Lessings*, 3, 2, 196, cité d'après l'excellent commentaire de D. BOUREL, *Moses Mendelssohn*, 439.

la romaine, mais qui n'a malheureusement jamais été codifiée. Et on doit considérer que certains Romains trouvaient une profonde satisfaction morale et spirituelle dans l'observation de ces règles rituelles et dans la contemplation de leur sens premier.

Après avoir été pendant longtemps les conservateurs des formules du droit sacré et profane qu'il convenait d'employer dans les cérémonies religieuses ou civiles, les pontifes et notamment le grand-pontife devinrent progressivement les commentateurs de ce droit sacré.³⁷ La répétition de ces décisions prises après débat conduisit progressivement vers une savante casuistique sacerdotale, dont les érudits postérieurs cherchaient les décrets dans les protocoles des différents collèges. Ce sont leurs exégèses qui se trouvent à l'origine du droit civil et du droit sacré qui est malheureusement en très grande partie perdu, parce que les compilateurs chrétiens de l'Antiquité tardive ont jugé inutile d'inclure la casuistique rituelle païenne dans les recueils du droit civil et public. Ainsi sommes-nous réduits à utiliser les fragments de cette casuistique qui ont survécu dans des décrets ou des protocoles sacerdotaux, pour essayer d'imaginer quel pouvait être ce droit. C'est d'ailleurs le droit de faire de la jurisprudence sacrée qui était l'apanage principal de ceux que les Romains appelaient prêtres, *sacerdotes*.

Malgré tout cela, le sens littéral des rites ne représentait pas un article de foi premier, puisqu'il n'était à Rome qu'une croyance parmi d'autres, ainsi que l'hésitation de Cassius Dion le prouve. Il ne faut pas oublier le sens premier, mais il convient de ne pas le surévaluer. Car cette croyance possible se trouve mêlée à un ensemble d'interprétations qui sont très diverses et souvent très éloignées d'un article de foi religieux. Nous constatons, par conséquent, qu'à côté de la foi dans

³⁷ Voir A. MAGDELAIN, *De la royauté et du droit de Romulus à Sabinus*, *Saggi di Storia Antica* 8 (Roma 1995), 73-75; pour l'évolution SCHIAVONE, *Ius. L'invenzione ...*, 65-151; J. SCHEID, "Oral tradition and written tradition in the formation of sacred law in Rome", in *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, ed. by C. ANDO & J. RÜPKE, *Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge* 15 (Stuttgart 2006), 14-33.

l'obligation rituelle, la religion romaine ne connaît au fond qu'un ensemble d'explications et de justifications situées à l'extérieur du rite. Pour comprendre la nature de ces croyances dans leur rapport avec les rites sur lesquelles elles s'appuient, il n'est pas inutile de lire encore les réflexions de Ch. Malamoud sur les interprétations rituelles dans les textes védiques. D'après Malamoud, on trouve deux types d'interprétations dans les Védas, les Traités du sacrifice, les Brāhmaṇa, et les Kalpa-Sūtra, recueils de règles portant sur l'exécution des rites. Les Traités font partie de la révélation du Véda, les Recueils de règles sont des ouvrages techniques attribués à des auteurs humains. Les instructions sur les rites que donnent les Traités du sacrifice "semblent n'être là, écrit Malamoud, que pour servir de cadre ou de base aux développements mythologiques ou spéculatifs destinés à faire connaître la 'signification' et la portée symbolique des gestes du rite".³⁸ Dans le système védique, ces interprétations mythico-spéculatives foisonnantes, qui comprennent une multitude d'explications concurrentes, enseignent en fin de compte que l'ensemble du système des choses est l'effet et la réplique des schémas rituels. Selon la formule de Malamoud que j'ai mise en exergue, "dans la glose brahmanique des rites, les rites deviennent intelligibles quand on a compris qu'ils sont ce qui rend le monde intelligible". Les Recueils de règles au contraire extraient du Véda, et notamment des Traités du sacrifice, des informations qui ont directement trait aux rites, et donnent des listes de gestes à accomplir. Ces Recueils excluent toute explication et interprétation, mais développent des réflexions sur la structure formelle des cérémonies. Ils constituent une grammaire, et non une sémantique.³⁹

Il ne saurait être question de transposer à Rome le système exposé dans les Védas, ne fût-ce que parce qu'à Rome il n'existe ni Révélation ni Livres sacrés. Mais comme toujours, des traités et des recueils antiques sur les rites sont intéressants

³⁸ MALAMOUUD, "Présentation", 7.

³⁹ Pour tout ceci MALAMOUUD, *loc.cit.*

pour l'historien de Rome, parce qu'ils lui révèlent une manière de raisonner (presque) contemporaine des faits qu'il étudie, et qui éclaire souvent le problème, notamment sous la conduite d'exégètes comme Ch. Malamoud. Tel est le cas pour le problème qui nous occupe.

Le premier élément qui nous éclaire concerne la place particulière du sens littéral des rites et des paroles que les Romains employaient au cours du culte. Malamoud rappelle que les Recueils de règles refusent même de prendre en compte le sens des paroles utilisées dans les prières ou les formules de la cérémonie. À la suite des autres spécialistes occidentaux du rituel védique, il l'explique par le fait que ces paroles sont partie prenante du rite et qu'ils n'ont de sens, dans cette approche, qu'en tant qu'ils participent à la combinatoire des actes. De la même manière, pourrait-on dire, tous les éléments du rituel romain qui expriment un sens littéral sont assimilés aux autres parties du rite, en tant qu'ils sont des éléments formels nécessaires pour que le rite, c'est-à-dire son déroulement correct, soit possible, et non en tant qu'ils donnent une explication de celui-ci.

Quant aux interprétations que les Romains donnent de leurs rites, on peut les rapprocher des interprétations mythico-spéculatives telles que les développe l'érudition védique dans les *Traité des sacrifices*. Les interprétations de tout genre que les Anciens peuvent donner d'une fête ou d'un rite n'ont souvent qu'un rapport lointain avec les rites et les cérémonies dont il s'agit. Ainsi M. Beard⁴⁰ a-t-elle pu démontrer à partir des six ou sept interprétations contradictoires des *Parilia* que l'interprétation des données du calendrier rituel des Romains oubliait, au début de notre ère, les données historiques et l'ordre linéaire des célébrations, et les enterrait sous une superposition d'histoires. Ce défilé d'images avait pour première fonction de représenter ce qu'être Romain voulait dire. Le calendrier permettait de découvrir et d'analyser la romanité. Ce

⁴⁰ M. BEARD, "Rituels, Textes, Temps: les Parilia des Romains", in *Essais sur le rituel*, éd. par A.-M. BLONDEAU et K. SCHIPPER (Louvain 1988), 15-29.

type de spéculation se faisait dans les livres, mais sans doute aussi dans l'esprit de ceux qui célébraient le culte et celui des assistants, comme le suppose M. Beard. Malheureusement nous n'en avons pas de preuve directe. Toujours est-il qu'au début de l'Empire, quand Octavien-Auguste restaura les devoirs religieux de la manière que j'ai décrite plus haut, l'habitude se diffusa d'orner les lieux publics et les lieux de culte de Rome et d'Italie de calendriers. J. Rüpke a souligné⁴¹ que la plupart de ces calendriers énuméraient les devoirs rituels de l'État romain, et non ceux des colonies et municipes d'Italie; les citoyens romains y trouvaient donc de quoi méditer et discuter, s'ils le voulaient bien, sur leur romanité, telle qu'elle était exposée par l'ensemble des très grandes fêtes romaines qui figuraient sur les fastes, mais non un calendrier rituel pour leur pratique quotidienne. On peut toutefois y voir aussi bien, et en même temps qu'une explication du monde, un affichage de la règle, de l'obligation religieuse romaine, un monument de la piété. À l'époque du retour à la piété et aux devoirs religieux, Auguste et ses conseillers, qui ont été à l'origine de cette coutume, n'ont pas dû oublier cet aspect du calendrier épigraphique. Il affiche l'obligation et sous-entend qu'elle a été accomplie. C'est le cas des frères arvaux qui permet de le comprendre. Ceux-ci ont en effet complété le calendrier général affiché dans leur bois sacré rénové par un protocole donnant la date du sacrifice de Dea Dia, qui, mobile, pour cette raison ne pouvait pas figurer sur le calendrier des fêtes fixes. Et avec le temps, la simple indication de la date du sacrifice devint un protocole de sa célébration: les protocoles des arvaux et leur calendrier général énonçaient donc aussi que l'obligation rituelle avait été accomplie, conformément au premier acte de foi de tout Romain.

Je viens d'évoquer la décoration des lieux de culte. Celle-ci dépassait largement l'affichage de calendriers. Les murs des

⁴¹ J. RÜPKE, *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 40 (Berlin-New York 1995), 396-416.

bâtiments étaient ornés d'images peintes ou en relief, les différents instruments du culte aussi, sans parler du peuple des statues et des ex-voto qui encombraient les places et les portiques entourant les lieux de culte. Les modernes glosent à l'envi sur ces décors et développent parfois des systèmes d'interprétation très ambitieux, qui se réfèrent à la philosophie et à la métaphysique, comme le fait G. Sauron.⁴² Qu'ils s'inspirent de l'histoire, de l'éthique, de la métaphysique ou de l'ésotérisme, les commentaires savants de Sauron reproduisent ceux que des Romains érudits étaient capables de donner d'une frise, d'une fresque, d'une image ou d'un bâtiment, et démontrent que les décors exprimaient une multitude de croyances, de commentaires et d'explications à propos des services religieux qui étaient célébrés dans les temples. Mais une fois de plus, ces interprétations ne doivent être considérées ni comme la justification dernière du culte, ni comme l'exposé de sa signification. Comme les mythes étiologiques ou les étymologies des poètes et des grammairiens, ces interprétations rendent intelligible le monde, mais elles n'expliquent pas le culte et la religion.

En feuilletant les fragments des *Antiquitates rerum diuinarum* de Varron, son *De lingua Latina*, ou bien les ouvrages des poètes, on se rend compte du caractère foisonnant de ces commentaires. Varron établit une hiérarchie dans cette profusion, en évoquant, un demi-siècle après Mucius Scaevola, la tripartition de la théologie.⁴³ C'est précisément cette théorie qui donne un bon exemple de la valeur des interprétations dans la religion romaine. La démonstration de Varron peut paraître intéressante au lecteur moderne, qui est séduit par le rationalisme hellénistique qui la détermine, et sans doute l'était-elle aussi pour beaucoup de lecteurs de l'Antiquité. Encore faut-il la comprendre. Il convient de ne pas confondre

⁴² G. SAURON, *Quis deum? L'expression plastique des idéologies politiques et religieuses à Rome à la fin de la République et au début du Principat*, BEFAR 285 (Rome 1994).

⁴³ VARRO *Ant. rer. diuin.* fr.6-10 Cardauns.

les croyances qui séduisent Varron avec sa religion.⁴⁴ Varron avoue, écrit Augustin dans la *Cité de Dieu*, que, “s’il avait à constituer de nouveau la cité, les dieux et les noms des dieux qu’il voudrait consacrer, il les chercherait plutôt dans les principes de l’ordre naturel. Mais comme ces antiques récits sur les divinités, sur leurs noms et leurs surnoms, ont été admis par les générations passées, il doit, dit-il, s’en tenir fidèlement aux traditions; et l’objectif qu’il se propose dans ses recherches est de porter le peuple à la piété plutôt qu’au mépris pour les dieux”.⁴⁵ Et Varron d’ajouter qu’il ne suivait pas par inclination personnelle les rites dont il attribue l’institution à la cité, confessant ainsi deux croyances, dont l’une se traduisait par des actes publics, et l’autre se diffusait dans l’élite par ses livres. La première, à laquelle Varron se soumettait malgré ses opinions propres, affirmait que seule pouvait valoir, dans l’*urbs*, dans ce monde-ci, l’explication civique des dieux, autrement dit l’obligation rituelle ancestrale; la seconde, vers laquelle son inclination tendait à le porter, jugeait qu’il y avait beaucoup de choses inutiles dans les croyances sur les dieux, et que la seule croyance défendable

⁴⁴ On évoque toujours son inclination vers le pythagorisme, et l’on donne comme preuve le mode de ses funérailles (PLIN. *nat.* 35, 160: ... *quin et defunctos sese multi fictilibus soliis condi maluere, sicut M(arcus) Varro, Pythagorico modo in myrti et oleae atque populi nigrae foliis*). Or cet argument ne peut pas être invoqué pour la religion, puisque les rites funéraires appartiennent au domaine privé et à l’autorité exclusive du père de famille. Varron a respecté les règles obligatoires, en se faisant enterrer et inhumer. Le reste était un choix personnel, qui trahissait certaines croyances, mais non l’abandon de la religion ancestrale.

⁴⁵ VARRO *Ant. rer. diuin.* fr.12 Cardauns, ap. AUG. *ciu.* 4, 31, p.185, 18-29 Dombart-Kalb: *Quid ipse Varro, quem dolemus in rebus diuinis ludos scaenicos, quamuis non iudicio proprio, posuisse, cum ad deos colendos multis locis uelut religiosus hortetur, nonne ita confitetur non se illa iudicio suo sequi, quae ciuitatem Romanam instituisse commemorat, ut, si eam ciuitatem nouam constitueret, ex naturae potius formula deos nominaque eorum se fuisse dedicaturum non dubitat confiteri? Sed iam quoniam in uetere populo esset, acceptam ab antiquis nominum et cognominum historiam tenere, ut tradita est, debere se dicit, et ad eum finem illa scribere ac perscrutari, ut potius eos magis colere quam despiciere uult.*

par un homme cultivé était l'explication philosophique. Or la première position correspond à cette croyance fondamentale que j'ai mentionnée tout à l'heure, cette croyance sans motivation qui croit fermement à la nécessité de l'obligation rituelle et à ses bienfaits pour la cité. Il correspond au troisième discours sur les dieux de la tripartition varronienne et réside dans le savoir technique de ceux qui célèbrent et contrôlent le culte,⁴⁶ autrement dit dans les rites eux-mêmes et dans tout ce qui s'y rapporte. Varron distingue par conséquent entre les croyances de tout genre qui peuvent se développer autour du culte et des dieux, des croyances élevées, des croyances inutiles, et la seule qui lui paraît inéluctable, celle qui consiste dans le savoir technique cultuel, dans ce savoir rituel dont j'ai parlé plus haut.

C'est de la même manière que Cicéron considère qu'on peut avoir de multiples croyances sur la nature des dieux, et en produire les raisons. La seule chose qui n'est pas criticable est la tradition ancestrale, qui n'a pas à donner des raisons.⁴⁷ C'est ce même critère qui régit les croyances multiples sur la divination qui sont exprimées par les interlocuteurs que Cicéron met en scène dans le *De divinatione*. L'homme cultivé peut écouter, développer et critiquer toutes les opinions possibles sur la divination, il peut argumenter pour ou contre la possibilité rationnelle de la divination, mais seule importe dans la pratique religieuse la voie des ancêtres, l'ensemble des rites et des règles rituelles de Rome. Les différentes croyances qu'il peut avoir sont sans conséquence sur sa position à l'égard de la religion ancestrale. "Le sage doit protéger les traditions

⁴⁶ VARRO *Ant. rer. diuin.* fr.9 Cardauns: *Tertium genus est ..., quod in urbibus ciues, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent. In quo est, quos deos publice † sacra ac sacrificia colere et facere quemque par sit.*

⁴⁷ CIC. *nat. deor.* 3, 6: *Habes Balbe quid Cotta quid pontifex sentiat; fac nunc ego intellegam tu quid sentias; a te enim philosopho rationem accipere debeo religionis, maioribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere.* Voir C. MOATTI, *La raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République* (Paris 1997), 375, n.51.

des ancêtres en conservant les rites et le culte”, conclut Cicéron à la fin du *De diuinatione*.⁴⁸

Un dernier point mérite d'être souligné. Varron et Cicéron insistent sur le fait que les débats sur la nature des dieux ou sur la divination doivent demeurer discrets. L'exégèse sans limites, qui va jusqu'à critiquer les fondements mêmes de la religion et l'existence des dieux, ne doit pas être diffusée dans le peuple. "Il est difficile de nier (que les dieux existent), écrit Cicéron. Je le crois volontiers, si la question est posée dans un rassemblement public, mais dans une conversation, dans une réunion comme celle-ci, c'est facile".⁴⁹ Varron écrit la même chose sur la théologie philosophique.⁵⁰

Pourquoi cette précaution? Pourquoi cette discrétion? Comment la justifier s'il n'y a aucune relation entre ces croyances et celle qui porte sur l'essentiel, les *instituta maiorum*? Laisse-t-elle entendre que le peuple de Rome risque de mal comprendre, par son inculture ou sa piété bornée, les discussions et les opinions de son élite? Est-ce pour éviter un scandale, comme Cotta le reproche dans le *De natura deorum* à Velléius, le tenant de la position épicurienne? Est-ce la preuve du cynisme hypocrite de l'aristocratie romaine? C'est difficile à croire. Les discussions et les histoires qu'ils veulent

⁴⁸ CIC. *diu.* 2, 148: *Nam et maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est; nat.deor.* 1, 61: *ego ipse pontifex, qui caerimonias religiones que publicas sanctissime tuendas arbitror; nat.deor.* 3, 43: *docebo meliora me didicisse de colendis diis immortalibus iure pontificio et more maiorum capedunculis his, quas Numa nobis reliquit, de quibus in illa aureola oratiuncula dicit Laelius, quam rationibus Stoicorum.*

⁴⁹ CIC. *nat.deor.* 1, 61: *Credo si in contione quaeratur, sed in huius modi sermone et in consessu <familiari> facillimum...*

⁵⁰ VARRO *Ant.rer.diu.* fr.8 Cardauns: *Sic alia, quae facilius intra parietes in schola quam extra in foro ferre possunt aures; fr.21 Cardauns: multa esse uera, quae non modo uulgo scire non sit utile, sed etiam, tametsi falsa sunt, aliter existimare populum expediat, et ideo Graecos teletas ac mysteria taciturnitate parietibusque clausisse.* Abou Hamid al-Ghazzali écrivait dans le même sens au XI^e s. que le Coran était bon pour tous, que la théologie au contraire était comme une médecine, bénéfique pour certains, mais mauvaise pour la plupart des gens (cité d'après BELL, *Ritual*, 196).

interdire aux oreilles de la multitude sont en fait depuis longtemps connues de tous à travers le théâtre, la poésie et la philosophie. Le théâtre de Plaute est déjà marqué par la mythologie, et contient même des critiques à l'égard de la religion, et depuis, Rome en a connu d'autres. Depuis au moins un siècle avant Varron et Cicéron, les idées philosophiques de tout genre circulent à Rome. Quand donc Varron se plaint des effets de la théologie poétique, et que, comme Cicéron, il veut empêcher la circulation des idées philosophiques sur les dieux et la religion, se livre-t-il à un combat d'arrière-garde? Est-ce une simple pose, exprimant le mépris pour ceux qui sont incapables de comprendre? Non, car depuis longtemps ces idées ne surprenaient plus personne. Alors pourquoi la précaution? Pour éviter que le peuple ne débâte de la religion? Ce n'était pas non plus une nouveauté. Déjà après les désastres de la Deuxième guerre punique, le peuple de Rome et des environs avait mis en cause la religion ancestrale et envahi le forum avec des pratiques cultuelles inouïes pour l'aristocratie. L'argument n'est pas à mépriser, mais il n'est peut-être pas aussi direct.

À lire les passages de Varron et de Cicéron, on a plutôt l'impression qu'il s'agit moins des croyances philosophiques que de la définition de la religion publique, et d'une restriction presque dogmatique de celle-ci aux rites et coutumes ancestrales. Cicéron précise qu'il combat en fait, non la religion, mais la superstition,⁵¹ une manière exagérée de pratiquer la religion. Les diverses opinions sur la divination sont superstitieuses en ce que, sous l'influence de l'inquiétude devant l'avenir, elles prétendent justifier les rites par des théories savantes et des *exempla*, c'est-à-dire en mélangeant tout. Et c'est cela qu'il faut combattre. Ce que Varron et Cicéron expriment, c'est la primauté absolue de l'obligation rituelle, en dépit des croyances qui peu-

⁵¹ CIC. *diu.* 2, 148: *Nec vero (id enim diligenter intellegi volo) superstitione tollenda religio tollitur. Nam et maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est.*

vent se développer autour des rites et des coutumes. Les rites et le culte, le droit sacré et les petits vases ancestraux laissés par Numa,⁵² d'un côté, les discussions, les opinions et les croyances dans le cénacle érudit de l'autre. C'est en fait l'opposition entre les lieux où ces discours doivent se développer qui révèle la raison de la précaution. Car le forum ou la *contio*, le rassemblement public, ou la *schola* et la *villa*, ne sont pas seulement des lieux, ce sont des lieux dans lesquels la parole de l'élite prend une résonance très différente. Dans le cadre privé, même un consulaire peut dire ce qui lui plaît sans que cela ne porte à conséquence, puisque seules comptent les règles du débat. En revanche, au forum et dans une *contio*, la réunion qui servait généralement de cadre pour le débat politique, la parole de personnes comme Cotta, Cicéron ou Varron prenait un tout autre relief. Dans le cadre d'une réunion publique, même informelle comme une *contio*, l'*auctoritas* et le rôle traditionnel des sénateurs risquaient de conférer à leurs opinions une force presque contraignante. D'autant plus que les sénateurs — et Cotta ou Cicéron étaient en outre prêtres — possédaient depuis toujours le pouvoir de donner des avis autorisés sur des questions religieuses. Un tel débat donnerait l'impression qu'un changement de paradigme religieux s'imposait, et susciterait des querelles. La volonté exprimée au détour d'une phrase par Varron et Cicéron trahit le souci de réserver la spéculation et ses croyances au cadre privé et au loisir. La raison de cette méfiance était non seulement la peur qu'une réforme aussi importante, qu'aucune cité du monde gréco-romain n'a d'ailleurs entreprise, ne mît en danger la cohésion du Peuple romain et de son État, mais encore un attachement que je crois réel à la religion ancestrale, dont le ritualisme immotivé constituait un facteur d'unité et d'intégration sans pareil. La précaution de l'élite romaine trahit en fait tout l'univers du rite et de

⁵² CIC. *nat.deor.* 3, 43: *Quando enim me in hunc locum deduxit oratio, docebo meliora me didicisse de colendis diis immortalibus iure pontificio et more maiorum capedunculis his, quas Numa nobis reliquit, de quibus in illa aureola oratiuncula dicit Laelius, quam rationibus Stoicorum.*

ses modes de communication; elle ne traduit pas la volonté de cacher leurs véritables sentiments. Elle est réactionnaire, mais ce n'est qu'aux yeux des modernes qu'elle est hypocrite. Car ce n'est pas parce qu'ils opposent un système religieux fondé sur l'observance rituelle à des croyances philosophiques que Varro ou Cicéron devaient forcément choisir le camp des croyances contre le rite. Il est piquant de noter que malgré leur choix, leurs traités ne sont parvenus à nous que parce qu'ils exposent les croyances philosophiques sur les dieux et critiquent la religion ancestrale.

De la même manière, bien des siècles plus tard, M. Mendelssohn dut justifier son attachement persistant à la religion juive, contre ceux qui considéraient que ses écrits et convictions philosophiques devaient forcément le détacher de celle-ci. Il dut leur rappeler qu'on ne pouvait pas confondre, dans la religion qui était la sienne, le débat d'idées, la conviction philosophique et la Loi,⁵³ mais à son époque le lieu d'énonciation des idées personnelles avait changé.

⁵³ BOUREL, *Moses Mendelssohn*, 224-254, notamment 234-237.

DISCUSSION

N. Belayche: Sur la base de l'exemple romain, peut-on aller jusqu'à modéliser le ritualisme comme étant une technique délibérée de gouvernement dans des sociétés non démocratiques?

Puisque l'installation du Principat sous Auguste a inauguré une période d'immobilisme rituel, quel fut l'effet sur ce plan de la multiplication des colonies romaines sous les Sévères, en particulier en Orient, puis de la transformation sociale impliquée par la *Constitutio Antoniniana* de 212?

J. Scheid: Il est certain que l'un des problèmes généraux qui se posaient à Rome était celui de l'intégration des nouveaux citoyens. Depuis les Guerres sociales, notamment, le nombre de nouveaux citoyens romains allait en croissant. Et le meilleur moyen de maintenir le rôle intégrateur de la religion publique était d'accentuer son ritualisme, puisque par ce biais, la plupart des nouveaux citoyens pouvaient sans problème majeur adhérer aux obligations religieuses collectives. Quant à dire que l'accentuation du ritualisme constituait une technique délibérée de gouvernement, je serais prudent, car je ne crois pas qu'un État ou une élite puisse manipuler à ce point les coutumes et l'évolution religieuses. L'élite contrôlait certainement le système religieux tel qu'il était à la fin de la République, mais elle ne l'a pas créé de toutes pièces. Le ritualisme romain est né et s'est développé avec les autres institutions romaines. La *Constitutio Antoniniana* de 212 s'inscrit dans cette continuité, en élargissant encore le cercle des pratiquants de la religion romaine. Et l'on voit que c'est cette évolution générale qui bloque en quelque sorte l'évolution de la religion romaine, puisqu'elle correspond parfaitement à la situation sociale.

Les colonies romaines créées dans le monde hellénophone auront le même effet. Pour les colons romains, elles ne changeaient rien, puisqu'ils étaient déjà soumis aux obligations religieuses romaines; quant aux résidents (*incolae*), autrement dit aux pérégrins, elles leur permettaient de s'intégrer sans problème de conscience dans la cité romaine, puisqu'ils pouvaient conserver leurs propres pratiques religieuses et interpréter leurs nouvelles obligations comme ils l'entendaient.

D. Stöckl: Vier Fragen.

1) Wie erreicht man einen Konsensus zur Einführung eines neuen Ritus?

2) Ein Großteil unserer Quellen stammt von der zum Teil skeptischen Oberschicht. Inwiefern beeinflusst die Quellenlage unsere Sicht der Dinge? Vielleicht sieht die *plebs* durchaus Sinn in den Riten.

(*Bemerkung*: Es ist durchaus möglich, daß viele jüdische Inschriften nicht als solche erkannt werden, weil sie keines der herkömmlichen Merkmale enthalten. Auf diese Weise wird unser Bild des Judentums stärker durch die literarischen Quellen bestimmt. Ich halte es nicht für unmöglich, daß Juden hier und dort in paganen Heiligtümern opferten.)

3) Inwieweit ist die Weitergabe und präzise Ausführung der Riten ein Teil der römischen Identität? D.h. inwiefern ist Römer, wer diese Riten ausüben kann, und inwiefern ist derjenige, der dies nicht weiß, kein "echter" Römer — Religionsunterricht gab es ja wohl kaum.

4) Bei der Arbeit mit neuen "feministischen" Religionen habe ich mir oft die Frage gestellt, wie man an Mythen glauben kann, die man selbst erfunden hat. Wie konnte man nun ein Ritual erfinden/restaurieren, wo doch ein Großteil der Macht von Ritualen in deren Wiederholung und Alter liegt? Ist diese Frage schon beantwortet?

J. Scheid: Le consensus qui aboutit à la création d'un nouveau rite est obtenu de deux manières complémentaires. Je

prends le cas de la religion publique, mais il en va de même dans des communautés plus limitées. D'abord, il suffit que le Sénat romain, la plus haute autorité en matière religieuse, décide de le faire, pour que l'innovation soit définitive. Car il s'agit de la création d'une nouvelle obligation terrestre à l'égard des dieux, et non de la révélation d'un mystère insondable. Dans certains cas, au cours des guerres par exemple, quand l'inquiétude troublait les esprits, le Sénat autorisait la consultation des Livres Sibyllins. La procédure de consultation de ces Livres était très codifiée, et elle se traduisait généralement par la création d'une nouvelle fête ou d'un nouveau culte. Il va sans dire que cet oracle bénéficiait d'un consensus renforcé. D'une manière ou d'une autre, le consensus aboutissait donc à la création de rites, d'obligations rituelles. L'un des moyens de faire évoluer la religion, par ce type de discussion, était de restaurer d'anciens rites. Cette activité passait même pour un signe de piété exemplaire. Une partie des rites qu'Auguste restaura était en fait largement inventée. Mais, dans ce cas, les réformateurs se raccrochaient souvent à une tradition mythologique plus ou moins récente, qui appartenait toutefois, elle aussi, à la coutume.

Y avait-il des Romains qui attachaient d'autres croyances à ces rites? La plèbe? Tous étaient libres de le faire, mais c'était avant tout l'élite qui spéculait. Et celle-ci critiquait les gens simples, qui conféraient un sens trop littéral aux rites; par là ils donnaient l'impression que cette interprétation était le "vrai" sens des rites. Ici, on peut éventuellement parler d'une volonté de conserver le ritualisme de façon rigoureuse. Dans une telle religion, vous avez raison de le souligner, il était sans doute très difficile d'identifier des Juifs ou des Chrétiens, du moins pour nous, car ce qui reste de leurs actes ressemble à ce que laissent les autres Romains. Et, bien entendu, ces traditions rituelles faisaient partie de l'identité romaine. Un récit célèbre le rappelle. Au moment où les Romains envisagèrent d'évacuer Rome menacée par les Gaulois, ils décidèrent en fin de compte que ce déménagement était impossible, puisque ces rites n'avaient de

sens qu'à Rome même. Seuls les citoyens romains avaient le droit de célébrer le culte romain. L'apprentissage religieux ne posait guère de problème, puisque la plupart des religions du monde romain correspondaient à ce modèle, et que par l'observation et par les conseils des différents appariteurs tous pouvaient trouver l'attitude correcte.

Ph. Borgeaud: Si le fondement de la pratique, comme tu l'as montré, réside dans l'autorité, une autorité liée aux lieux et aux statuts, tout déplacement a des conséquences très importantes. On dirait même que tout est question de place, plutôt que de contenu. On pourrait, à partir de cette analyse, reformuler la question de la *superstitio*, comme pratique ou croyance qui n'est pas intrinsèquement différente de la bonne piété romaine, mais qui n'est pas autorisée au même titre qu'elle, se trouvant en quelque sorte "déplacée", ou localisée chez les autres. Alors même que l'on admire, chez ces autres, la très grande antiquité de la tradition, et que l'on reconnaît la possible existence de "sagesses barbares", on ne sombre jamais dans un quelconque relativisme culturel.

J. Scheid: Tu as tout à fait raison. La superstition ne désigne jamais, chez les Romains, une pratique ou une croyance fausses, mais une manière erronée d'apprécier le rôle et le statut des dieux. Et bien entendu, c'est effectivement le lieu et le statut de celui qui célèbre le culte qui donnent son sens à ce qu'il fait et le placent dans la piété, conforme à la *religio*, ou bien en font une *superstitio*. Les coutumes des barbares n'ont pas cours à Rome, elles sont parfaites chez eux. Les sénateurs romains ne peuvent interpréter la religion dans les espaces publics, car en ces lieux leur rôle et leur autorité traditionnelles confèrent pour ainsi dire un sens performatif à leurs affirmations, quelles qu'elles soient.

C. Bonnet: En ce qui concerne le sens à attribuer au rite, ne faudrait-il pas distinguer des niveaux en fonction des strates

sociales, donc aussi des sources qui nous informent? Cicéron, Sénèque ou Varron n'ont sans doute pas la même conception du ou des sens des rites que les célèbres "dévots du Capitole". L'immotivation du rite que tu as relevée dans la religion romaine et que l'on peut confronter à sa "surmotivation" dans la religion juive, n'est-elle pas, en définitive et entre autres, une question de stratégie et d'autorité? Plutôt que de rite "vide de sens", ne serait-il pas préférable de parler de rite dont le(s) sens est/sont potentiel(s)?

J. Scheid: Bien sûr. Je parle d'absence de sens par rapport à la pratique la plus autorisée du culte public, celle des membres de l'élite, et à la constatation que même le sens littéral des rites n'est pas nécessaire au bon déroulement du culte. L'élite préférerait ses propres interprétations, qui étaient à ses yeux moins naïves ou grossières que celles de la plèbe inculte, mais sur le fond, on le lit chez Varron, Cicéron ou Sénèque, leurs opinions ne valaient pas plus que les pauvres théories de la plèbe. Ailleurs, j'ai préféré parler du silence des rites ou du culte. Le culte n'affirme que l'obligation et demeure silencieux sur le reste, il laisse, si tu veux, le sens — ou plutôt: les sens — à l'état potentiel.

J. Dillon: It seems to me, from what you say, that the Roman intellectual, like the Greek intellectual in Classical times as well as in Late Antiquity, was able to enter thoroughly into the spirit of the traditional rituals, while reserving the right to interpret them in a 'higher', allegorical sense.

I found your discussion of the position of Varro particularly interesting in this connection. I suppose we must admit — following Momigliano! — that we have no idea what a man like Varro really believed, but we can be sure, from the evidence of his *Antiquitates*, that he was, like Cicero (e.g. *div.* 2. 148, which you quote), concerned to preserve the traditional rites and ceremonies of the Roman people. He himself, on the evidence of Augustine (*civ.* 7. 28, p.311, 7-15 = fr.206 Cardauns),

interpreted the Capitoline Triad of Jupiter, Juno and Minerva, as, respectively, God, or the active principle in the universe, Matter, or the passive principle, and Form, or the Logos, in accordance with the form of Stoicizing Platonism propounded by his spiritual master, Antiochus of Ascalon; but that did not of course mean that one should not continue to worship them in accordance with traditional forms. His position indeed resembles that of another Platonizing intellectual of the period, Philo of Alexandria, whose thorough-going allegorization of Jewish religion did not diminish his reverence for traditional forms of Jewish worship.

J. Scheid: Je ne saurais mieux dire. L'exemple de Philon d'Alexandrie met excellemment en évidence la différence qui existait entre spéculations élevées et pratique religieuse. Il rejoint celui, nettement plus récent, de M. Mendelssohn, que j'ai donné. Les reproches ou les invitations à se convertir que certains de ses contemporains lui firent, permettent de discerner clairement la difficulté pour ses contemporains d'accorder une réelle importance à une religion de la Loi.

F. Marco Simón: With regard to the implicit meaning of the rite, or its apparent lack of meaning, I believe, as C. Bonnet noted previously, that the rite always works as a system of communication. In this respect, the exact, permanent or codified nature of ritual obligation, which John Scheid suggests we see as the nucleus of the Roman religion, comparable to revelation in other religious systems, can be explained, in my opinion, in terms of two basic levels in ritual communication: the learning level, and that of the transmission of religion, with other members of the group as well as with the gods, who together with men make up the poles of this holistic structure that we call *ciuitas*. The better the ritual obligation is codified and the more exact it is, the more technical and easier religious transmission will be, and consequently, the learning of the essential elements of the *mos maiorum*.

According to Scheid's observation, authority in the ritual system of the Romans did not comprise divine revelation but the elite, who also contributed to jurisprudence with their *responsa*. Since these decisions by the elite were imposed in a radically authoritarian manner, and were not open to question, it might be suggested that ritual obligations in ancient Rome performed a function similar to that of the ontological statute of myth in other societies, in Greek antiquity for example (in the sense of an argument imposed by its own authority, with no room for discussion). In this respect, the allegorical interpretations of traditional myths would be equivalent to the various explanations of rites in Rome.

On the other hand, the Augustan view in terms of ritual restoration of what was really an invention or innovation, which examined the vast possibilities of the use of ritual in Rome, perfectly matches, because of its ambiguity, the ideas and political vocabulary of the late Republic and early Principate, as authors such as P. Jal have brought to our attention: *augere* is dependent on *stare*, ever since Ennius (*ann. fr.*500 Vahlen [= 156 Skutsch], *ap. Aug. ciu.* 2, 21, p.81, 30 sqq.: *Moribus antiquis res stat Romana uirisque*). In this respect, Augustus wished to be called *optimi status auctor* (Suet. *Aug.* 28,3), the man who increased (in the best way possible) the resources of the greatest state in existence.

J. Scheid: Il est certain, comme je l'ai déjà dit tout à l'heure, que ce système rituel permettait une bonne transmission des coutumes religieuses, puisqu'il pratiquait une codification très poussée. Mais je me demande si cette qualité du système ritualiste est l'effet de la volonté consciente de l'élite romaine plutôt que le résultat de l'évolution de toute la culture romaine. Il est certain que l'élite contrôlait la vie religieuse de manière autoritaire. Mais elle le faisait parce qu'elle contrôlait toute la vie publique de la même manière. Et une fois qu'il est entendu que ces questions se discutaient au Sénat ou entre sénateurs, magistrats et prêtres, il est normal

que leurs opinions et volontés se soient imposées dans la vie religieuse.

Je te remercie pour ton commentaire à l'œuvre et au surnom d'Auguste, qui met bien en lumière l'originalité d'une restauration religieuse qui crée en fait de nouvelles cérémonies. Pour les contemporains d'Auguste, réinventer l'ancien constituait en fait une sorte d'accroissement de la coutume. On s'appuyait sur quelques éléments, un lieu, une fonction, un nom, une vieille formule de prière, qui constituaient l'ancienne coutume, et on leur rendait vie dans le nouveau contexte. Comme les rites, en fait, sont toujours le résultat de constructions imposées par l'autorité, cette redéfinition ne choquait personne.

J. Kellens: Selon le mazdéisme, les dieux n'interviennent pas sur la terre. Celle-ci est l'affaire des hommes. En fonction de cette croyance, le sacrifice signifie entre autres: "Voyez, nous nous donnons de la peine pour préserver l'ordre sur la terre". Que le roi soit le responsable par excellence de cette mission explique le développement du sacrifice royal dès l'époque achéménide.

J. Scheid: On pourrait d'après ce modèle considérer que la cité romaine, sous la direction de son élite, gère les affaires terrestres. La différence, c'est que les dieux romains ont une vie terrestre: ils ont des demeures, ils demandent à être honorés et consultés sur les choses importantes. Mais leur vie terrestre est limitée à cette participation à la vie collective: ils concèdent aux autorités le premier rôle dans la gestion de l'ordre terrestre et leur accordent leur soutien, tant que leur prééminence absolue est respectée, autrement dit affirmée. On dirait que les dieux viennent sur terre, dans les cités, pour faire de la politique, comme le fait chaque citoyen à l'extérieur de sa maison; la vie privée des dieux, en revanche, se passe chez eux, dans l'au-delà, hors de portée de toute compréhension humaine et sans relation avec les affaires terrestres.

