

Les dieux, l'État et l'individu

JOHN SCHEID

Les dieux, l'État
et l'individu
Réflexions sur la religion
civique à Rome

ÉDITIONS DU SEUIL
25, bd Romain-Rolland, Paris XIV^e

Ce livre est publié dans la collection
« Les livres du nouveau monde »
dirigée par Pierre Rosanvallon

ISBN 978-2-02-108909-7

© Éditions du Seuil, mai 2013,
à l'exception de la langue anglaise.

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L.335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

À la mémoire de Jean-Pierre Vernant

Remerciements

Je voudrais remercier Christophe Goddard, directeur du Centre CNRS-NYU Transitions pour m'avoir permis de mettre au point ce manuscrit dans des conditions excellentes. Ma gratitude va également à Beatrice Lietz, mon assistante au Collège de France, pour ses observations sur la mise en cause de la religion civique. Enfin, je voudrais exprimer toute ma gratitude à mon collègue Pierre Rosanvallon pour avoir accepté cet essai dans sa collection.

«Non pas passer les universaux à la râpe de l'histoire, mais faire passer l'histoire au fil d'une pensée qui refuse les universaux.»

Michel Foucault

Avant-propos

Dans un monde agité par des conflits qui dressent parfois les religions contre les États, il n'est pas aisé de définir la place respective qui doit revenir aux unes et aux autres dans les décisions publiques et les choix privés. Les grandes religions ont tendance à revendiquer une position absolue censée leur conférer une influence sinon un magistère exclusif sur la vie sociale et politique. Il est des cas où les autorités religieuses exercent directement le pouvoir politique et d'autres où elles se réservent le droit de contrôler l'État, voire de contester de l'intérieur le bien-fondé de sa souveraineté.

Ce qui suscite un certain nombre d'interrogations. Une religion doit-elle nécessairement, comme l'envisagent les religions monothéistes, pénétrer tous les niveaux de la société et de l'État ? Est-il légitime que ses dogmes et ses obligations s'imposent à tous les individus ? Ces problèmes se posent pour toutes les obédiences, mais pas toujours dans les mêmes termes. Peut-on comparer la situation qui est celle des pays chrétiens et celle que

connaissent les nations qui confessent l'islam ? Et qu'en est-il des régions qui ne connaissent pas de monothéisme révélé comme la Chine et l'Inde ? Comment gèrent-elles les relations entre les diverses confessions, comment traitent-elles les minorités ?

Il s'agit là de questions centrales dans la politique actuelle, et pas seulement dans les pays aux prises avec des antagonismes et des absolutismes religieux. La situation est-elle ainsi totalement claire dans nos démocraties ? Rappelons que, dans certaines d'entre elles, les religions sont en principe séparées de l'État, les actions publiques comme les consciences individuelles étant alors libérées de toute obligation religieuse. Dans d'autres, en revanche, il existe des concordats. Et que dire des relations si particulières que la démocratie américaine entretient avec un certain nombre de principes religieux ?

Face à la multiplicité et à la complexité des situations, la laïcité, si souvent vantée, est-elle la solution la plus appropriée et la garantie de la liberté de conscience ? N'y a-t-il pas le risque de la voir s'ingérer dans la vie des individus d'une manière intolérable et propre à susciter le refus de certaines franges de la société ? Par ailleurs, l'altérité en matière religieuse est-elle un obstacle à la paix civile, y compris dans les démocraties libérales ? La diversité est-elle de nature à faire obstacle à la bonne entente des citoyens à l'intérieur d'une nation ? Et, enfin, les sociétés des démocraties laïques sont-elles elles-mêmes totalement exemptes d'influences religieuses ? Autant de questions dont la réponse dépend nécessairement des situations très diverses que connaissent les différents pays et régions du monde.

D'où aussi la nécessité de prendre quelque recul pour réfléchir, entre autres problèmes, à la mise en cause que l'on voit surgir ici et là de ce principe de laïcité qui constitue, avec des modalités diverses, l'un des fondements de nos démocraties.

L'étude seule des textes et des inscriptions latines ne fournit sans doute pas à l'historien de l'Antiquité une légitimité particulière pour intervenir dans ce débat très actuel. Lorsqu'il prend la peine de dépasser sa spécialité pour questionner les

principes méthodologiques qui guident sa recherche, il peut en revanche contribuer à l'approfondir. Depuis une cinquantaine d'années, en effet, les efforts de nombreux chercheurs se sont conjugués pour faire émerger et explorer l'altérité qui caractérise les conduites et les comportements religieux qui ont été ceux de nos ancêtres. Dans la Rome antique, jusqu'à ce que, aux IV^e et V^e siècles, le christianisme s'impose comme religion unique, la pratique religieuse appartenait aux conduites sociales, sans prétendre dominer les consciences. Comme disait Fontenelle : « Faites comme les autres, et croyez ce qu'il vous plaira¹. » Contrairement au ton méprisant qui est celui de Fontenelle, comme il est celui de beaucoup d'historiens modernes, ce ritualisme sans dogmes n'est pas aussi ridicule ni si décadent qu'on l'a dit². Or la mise en évidence progressive de cette spécificité n'a pu se faire sans que soit mobilisé le principe même de laïcité. Chaque chercheur faisant en sorte de dépasser ses convictions et ses pratiques personnelles pour aller au-devant de comportements et de croyances qui sont décidément autres. C'est cette démarche même, avec les résultats qu'elle a produits qui sont aujourd'hui contestés, voire niés, par un certain nombre d'approches récentes qui peinent à accepter les effets de ce fameux principe de laïcité.

Le débat dépasse en fait l'image que l'on veut donner de la religion civique, cette religion du citoyen que les Anciens appelaient la religion publique (les *sacra publica*). Il concerne plus largement toute religion, qu'elle soit antique ou moderne, à laquelle on ne peut appliquer les principes du christianisme. C'est une question qui dépasse aussi le champ des spécialistes et s'invite dans des textes destinés à un large public. C'est ainsi que dans une revue grand public récemment consacrée à un thème qui se veut proche des sciences cognitives – « Cerveau et spiritualité » –,

1. FONTENELLE, *Histoire des oracles*, Paris, 1687.

2. Voir les remarques analogues de Robert PARKER, *On Greek Religion*, Ithaca, Cornell University Press, 2011, p. 1-63.

l'éditorialiste s'exclame que « l'expérience spirituelle sous ses formes très diverses – prière, transe chamanique, méditation – a une inscription corporelle dans le cerveau ». Et l'on s'émerveille de découvrir que cette spiritualité qui « est d'abord, et avant tout, une expérience vécue qui touche l'esprit autant que le corps » a toujours « pour point commun de susciter un ébranlement de l'être, un élargissement de la conscience et bien souvent du cœur ». Autrement dit, on trouve inscrits au centre du cerveau humain les principes mêmes de la piété chrétienne. Certes, dans le cours de l'histoire, il y a eu des mécréants. Il arrive que le sens du sacré se perde et que la religion soit réduite à sa seule dimension sociale et culturelle. Les gestes rituels sont délégués à des prêtres et « la religion revêt dès lors une dimension essentiellement sociale et politique ». En réaction à « cette dimension trop extérieure et collective » (on notera en passant le « trop » : pourquoi « *trop* extérieure et collective » ?), des « courants spirituels » ont transformé ces religions, en renouant avec « les formes les plus archaïques du sacré ». Dans cette perspective, le pythagorisme et les cultes à mystères surgis en Grèce ancienne sont considérés comme autant de réactions venues s'opposer au polythéisme sans âme de la religion officielle¹.

Sous cette reconstruction historique de l'émergence de la « véritable » religiosité, le lecteur familier des philosophes et théologiens allemands de l'époque romantique aura reconnu sans peine l'influence de Schleiermacher, de Hegel et de quelques autres. Il n'y a là rien de bien nouveau ; ce qui est extraordinaire, c'est ce retour en arrière de l'histoire des religions qui s'appuie sur des preuves prétendument fournies par la psychologie. Le scanner comme moyen d'arbitrer au sein des sciences humaines entre les vieilles théories lourdement marquées par le christianisme et l'histoire des religions telle qu'elle s'est développée depuis un siècle. Et l'éditorialiste met en perspective ce mouvement incessant du « véritable sacré » vers l'institutionnalisation

1. *Le Monde des religions*, n° 5, janvier-février 2012, p. 5.

du religieux et *vice versa* comme se reproduisant de nos jours, à travers « ce besoin d'expérience et de transformation de l'être que ressentent de nombreux individus ». La religion, la collectivité, l'individu. Tels sont les termes de cette dialectique historique sans cesse recommencée pour atteindre le « véritable sacré » d'essence chrétienne. Le rôle de l'individu servant de moteur dans la redécouverte de ce qui représente sans doute aux yeux de l'auteur la Révélation primitive.

Ce genre de théories issues de la théologie n'irrigue pas seulement les magazines et les propos généraux. On retrouve des idées semblables dans des ouvrages historiques spécialisés, voire dans des traités sociologiques du XIX^e siècle à nos jours. Nous sommes en fait sous la menace perpétuelle de la négation du droit à l'altérité de tous ceux qui, dans le passé, voire dans le présent, n'ont pas les mêmes idées en matière de religion que ceux qui vivent en régime monothéiste. Ainsi certains travaux contemporains entendent-ils démontrer que les religions fondées sur le ritualisme et étroitement liées à une collectivité ne sont en fait que des phénomènes marginaux dans l'histoire de La Religion, inscrite selon eux dans le cœur de l'individu. Une « non-religion » face à une religiosité seule digne de ce nom. Or combien de religions d'aujourd'hui correspondent au même type que la religion romaine ? Faut-il leur refuser le qualificatif de « religion » ? Et au sein même des religions qui sont attestées dans nos pays, y compris dans les religions monothéistes, faut-il exclure tout comportement qui ne correspond pas au modèle de la « religiosité » chrétienne ?

Mon essai est consacré à ces théories qui attaquent sous le nom de religion civique ou *polis*-religion l'approche historique et anthropologique des religions de l'Antiquité classique, et au-delà la pratique d'une recherche attentive aux *a priori* idéologiques et confessionnels. Il ne s'agit pas de démontrer que ces théories sont fausses, mais uniquement de leur assigner la place qui est la leur : dans une théologie chrétienne de l'histoire, et de montrer que les données sont appréciées différemment dans

l'histoire des religions qui essaie d'être laïque. Pour le reste, on essaiera de démontrer que certaines critiques des religions traditionnelles des Romains passent en fait à côté des faits et sont parfois simplement erronées. Grâce à ces rectifications, ce livre pourra en même temps donner de certains traits importants des religions de Rome une description plus précise. Nous ne demeurerons pas au niveau très général de l'histoire de l'humanité, mais nous nous intéresserons aux Romains, ceux de Rome et ceux du monde romain. Les Romains sont un bon objet d'étude, car depuis le XIX^e siècle leur religion est considérée comme la plus caractéristique de ces « non-religions » qui auraient peuplé le monde après la perte de la « véritable » piété et avant la nécessaire synthèse dans le christianisme. Au-delà du cas particulier, le lecteur reconnaîtra aisément les arguments qui sont également utilisés dans le discours contemporain sur le religieux et la laïcité. Il apprendra que la référence aux données du passé ne permet en rien de soutenir ces argumentations. Au contraire, ce cas particulier pourra ouvrir des perspectives sur nos façons de penser les autres, et, dans la mesure où l'Empire romain devait résoudre des problèmes qui ne sont pas si éloignés de la construction européenne, sur la relation possible entre deux niveaux de collectivité.

New York, mai 2012

Introduction

Le modèle de la religion civique, qui est né pour partie de la constatation que la pratique religieuse s'exerce toujours dans un contexte social précis, a été mis en cause par un certain nombre de chercheurs, en Angleterre et en Allemagne. Le reproche qu'on fait au modèle de la *polis*-religion est qu'il ne tiendrait pas compte de la religion de l'individu, de sa religiosité vue comme un phénomène universel, partout et toujours identique et présent. La religion résiderait fondamentalement dans la relation émotionnelle, individuelle et directe qui se nouerait entre Dieu et l'homme, sans qu'il soit besoin des institutions sociales. Outre-Rhin, ce modèle qui est lié à la théologie protestante et qui a été diffusé entre autres par la philosophie romantique, reste très puissant. Il a toujours empêché d'autres courants fondés sur l'anthropologie sociale franco-anglaise moderne de se diffuser, même si l'école dite de Francfort, dont l'historien de la religion romaine Georg Wissowa¹ est un pré-

1. Georg WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, Munich, Beck, 1912 [1902].

curseur, était relativement proche de l'approche anthropologique. Mais cette école s'est pratiquement éteinte après la Grande Guerre et a laissé le terrain à des méthodes très fortement inspirées de la phénoménologie christianisante.

L'attaque contre la *polis*-religion ne surprend donc pas. Elle est la même que celle que l'interprétation des religions antiques dans leurs contextes historique et social a toujours suscitée dans les milieux traditionnels, chrétiens ou empruntant leurs idées à la tradition chrétienne. Plus étonnant est la critique de collègues anglais, élevés à Cambridge et à Oxford, des universités où le *polis*-model a été défini contre le modèle européocentrique. Il peut s'agir d'une réaction générationnelle, ou de l'influence de la pensée libérale anglaise qui tend à réduire tout événement à la libre décision des individus en niant tout déterminisme et cadre social et institutionnel. Mais on a surtout l'impression qu'il s'agit en Angleterre d'un avatar du « déconstructionisme », qui permet de paraître progressiste et brillant à peu de frais. On déconstruit des modèles d'analyse ou une science pour la beauté du geste, en critiquant tel ou tel argument en raison de ses liens supposés avec telle ou telle idéologie. L'attention est fréquemment attirée sur les problèmes posés par les sources antiques, ce qui est relativement facile en histoire ancienne, et puis on abandonne le chantier à ses ruines. C'est là un jeu plaisant, qui est toutefois aussi gratuit que dangereux, surtout en sciences humaines. Car à force de clamer que toutes nos études ne sont qu'un amusement de bourgeois ou de petits-bourgeois engoncés dans leurs certitudes et discours, nos collègues finiront peut-être un jour par convaincre les contribuables qui financent ces amusements d'affecter les impôts à des occupations plus sérieuses.

Pour défendre la discipline des sciences humaines et sociales, pour justifier l'utilité de l'histoire, et aussi pour vérifier si un ensemble de chercheurs a vraiment travaillé pendant vingt ou trente ans sous l'effet d'une hallucination collective, il suffit de répliquer par les mêmes armes : il faut déconstruire les déconstructeurs. Ce n'est pas si difficile, car depuis longtemps tous les

antiquisants sont habitués à faire l'histoire des recherches sur le sujet qu'ils traitent et à évaluer l'apport de leurs prédécesseurs. Par exemple, j'ai formulé moi-même en 1987 au cours de séminaires organisés avec Francis Schmidt, François Héran, Catherine Weinberger-Thomas, Jean Kellens et Clarisse Herrenschtmidt la plupart des arguments concernant la vision romantique, hégélienne, de Theodor Mommsen et de Georg Wissowa¹.

Nous examinerons donc les arguments utilisés contre le modèle de la religion civique, en pointant les erreurs et les malentendus, et nous essaierons de démontrer que la déconstruction de la *polis*-religion consiste en fait à ramener l'histoire des religions à des points de vue et des théories extrêmement traditionnels, ceux que précisément le prétendu modèle de la *polis*-religion se proposait de combattre et de dépasser.

Les arguments formulés contre le modèle de la religion civique me paraissent méconnaître avant tout quelques données centrales que tous ceux qui étudient le monde gréco-romain doivent bien appréhender : ce que sont la cité et sa société, ce qu'est l'individu à cette époque, et quelle est son implication dans la cité. Il s'agit, enfin, de comprendre la religion des Anciens sans la réduire à la seule fonction de créatrice d'identité.

Je tenterai de montrer que les théories déconstructionnistes passent en général à côté du problème et négligent les sources. En opposition aux critiques formulées à l'encontre de la religion civique, je reconstruirai aussi quelques-uns des traits majeurs de ce type de religiosité qui nous paraît si étrange. J'attirerai notamment l'attention sur le fait que, dans le monde romain, toute communauté fonctionne et s'exprime sur le mode collectif, pas seulement la cité. Par ailleurs, je soulignerai que l'on ne saurait réduire les religions romaines à l'ancrage communautaire de la piété. Celle-ci ne constitue que le cadre de la pratique

1. John SCHEID, « L'impossible polythéisme. Les raisons d'un vide dans l'histoire de la religion romaine », in Francis SCHMIDT (dir.), *L'Impensable Polythéisme*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1988, p. 425-457.

religieuse, qui est quant à elle essentiellement ritualiste et se fonde sur une coutume ancestrale dépourvue de révélation, de dogmes et d'une autorité centrale. Il est étrange que les détracteurs de la notion de religion publique n'aient jamais discuté cet aspect.

Il ne faut pas se méprendre sur l'objectif de ce livre. Je n'entends pas nier qu'une autre forme d'expression et de conduite religieuses que celle des Grecs ou des Romains soit possible. Je pense qu'une interprétation chrétienne des faits historiques est parfaitement possible. Mais elle ne vaudra que pour ceux qui admettent que le point de vue chrétien est le seul qui puisse exister. Je veux pour ma part simplement constater qu'à l'époque romaine, comme en fait aujourd'hui même dans beaucoup de religions, l'émotion religieuse avait une autre dimension pour la plupart des pratiquants. Je ne nierai pas non plus qu'un historien est toujours déterminé par une idéologie ou des *a priori*. Je le suis donc bien naturellement moi aussi. Mais contrairement aux déconstructeurs j'admets et dis ouvertement quelle est ma pensée sur le plan religieux. Bien qu'ayant été élevé dans le catholicisme, je suis depuis très longtemps agnostique, même si j'ai conscience que j'ai été formaté, comme tout Occidental, par cette tradition et cette culture. Et je revendique le droit d'analyser une religion indépendamment des positions et des opinions religieuses actuelles. Je veux pouvoir considérer que la relation des Anciens avec leurs dieux était peut-être plus rationnelle que la théorie chrétienne romantique ne l'imagine, et que l'émotion a une autre place dans les polythéismes ritualistes que celle qu'elle occupe dans les religions de la Révélation. Enfin, je ne crois pas que l'histoire religieuse romaine ait aujourd'hui comme seule fonction d'expliquer le passage des religions païennes au christianisme, et je refuse de renverser le problème en considérant qu'avant la christianisation du monde tout était déjà pareil et qu'au fond c'est simplement la véritable « religiosité », la *uera religio* du chrétien Minucius Felix¹,

1. MINUCIUS FELIX, *Octavius* 5, 5 : *Fruamur bono nostro et recti sententiam tenemus : cohibebatur superstitio, impietas expietur, uera religio reseruetur.* « Si nous