



## Trivium

Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften

4 | 2009

Les « religions orientales » dans le monde grec et romain

---

# « Une perspective trahissant un piètre sens de la religiosité » : Émotion et Orient dans l'historiographie religieuse romaine de l'époque moderne

Andreas Bendlin

Traducteur : Anne-Laure Vignaux



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/trivium/3377>

ISSN : 1963-1820

### Éditeur

Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme

### Référence électronique

Andreas Bendlin, « « Une perspective trahissant un piètre sens de la religiosité » : Émotion et Orient dans l'historiographie religieuse romaine de l'époque moderne », *Trivium* [En ligne], 4 | 2009, mis en ligne le 23 octobre 2009, consulté le 07 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/trivium/3377>

---

Ce document a été généré automatiquement le 7 septembre 2020.



Les contenus de la revue *Trivium* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

---

# « Une perspective trahissant un piètre sens de la religiosité » : Émotion et Orient dans l'historiographie religieuse romaine de l'époque moderne

Andreas Bendlin

Traduction : Anne-Laure Vignaux

---

## NOTE DE L'ÉDITEUR

Nous remercions Andreas Bendlin et la maison d'édition K. G. Saur pour l'aimable autorisation de publier cet article en traduction française.

## 1. Religion et religiosité vers 1900

- <sup>1</sup> En 1907, le professeur strasbourgeois de philologie classique, Richard Reitzenstein, prononce un discours à la Kaiser-Wilhelms-Universität de Strasbourg à l'occasion de l'anniversaire de l'empereur allemand. L'intéressé est présent. La renommée scientifique de Reitzenstein (1861-1931) se fonde déjà, à l'époque, sur ses travaux d'histoire des religions. Son *Poimandres*, une recherche sur le premier traité éponyme du *Corpus Hermeticum*, recueil de textes théologiques datant de l'Égypte romaine, avait paru en 1904. Reitzenstein y faisait non seulement valoir que ce traité contenait une pensée gnostique ancienne, en bonne partie égyptienne, relative à un dieu rédempteur, mais il y défendait aussi la thèse selon laquelle la pensée en question était, par ses origines, antérieure à l'ère chrétienne. Le *Poimandres* postule que les traditions religieuses du Proche-Orient, y compris celles du judaïsme hellénistique et du premier

christianisme, ont été originellement influencées par ces textes gnostiques pagano-égyptiens. Il constitue un premier exemple de l'aspiration scientifique de son auteur à expliquer la tradition judéo-chrétienne par l'Antiquité païenne, et, plus concrètement, par les racines (prétendument) monothéistes d'une « religion de salut » ancrée en Orient<sup>1</sup>.

- 2 Si ces visions « modernes » touchent en ce tout début du XX<sup>e</sup> siècle une corde sensible, elles attirent aussi l'attention bienveillante de la haute bourgeoisie, de la noblesse et de la maison impériale allemandes. Ainsi Friedrich Delitzsch, professeur d'assyriologie à Berlin, défend dans trois exposés donnés devant la Société allemande d'orientalisme, en 1902, 1903 et 1904, la thèse de la priorité et – ce qui est bien plus important encore – de la supériorité éthique d'un monothéisme assyro-babylonien par rapport à l'Ancien Testament et au monothéisme juif. Il faudra que la controverse soulevée par cette thèse gagne le grand public et suscite une pression cléricale croissante pour que l'empereur, qui, au titre de « protecteur » de la Société d'orientalisme, s'était montré très intéressé par ces conférences, prenne par écrit, et à contrecœur, ses distances vis-à-vis des thèses de Delitzsch<sup>2</sup>.
- 3 Pour son discours, Reitzenstein choisit un thème à première vue conventionnel : il traite du « devenir et de l'essence de l'humanité dans l'Antiquité ». Toutefois, ceux qui s'attendent à un panégyrique de l'idéal humaniste inspiré par Humboldt vont au-devant d'une déception. Reitzenstein conclut en effet que l'âge de l'humanisme est terminé – en référence à la fois aux jeux séculaires d'Auguste (17 av. J.-C.) dont il vient de parler, et à sa propre époque – et annonce le retour d'une ère de religiosité<sup>3</sup>.
- 4 Changement de décor : un cabinet de travail à Halle, Pâques 1912. Georg Wissowa (1859-1931), professeur de Philologie Classique dans cette ville, profite de la parution d'une deuxième édition de son ouvrage *Religion und Kultus der Römer* (que nous mentionnerons ci-après sous l'abréviation *RuK*) pour répondre aux « objections opposées de maintes parts » à la première édition, de 1902<sup>4</sup> :

« Si, malgré une reconnaissance chaleureuse de mon travail, on a cru pouvoir reprocher à mon exposé une certaine extériorisation des représentations et des formes religieuses due à la perspective du *ius pontificum* ou à un angle de vue unilatéralement juridique, trahissant un piètre sens de la religiosité, on peut pertinemment se demander si la « religiosité » est réellement un concept absolument stable et constant à travers les époques et les peuples et si ce que l'on considère comme une lacune de l'ouvrage ne s'applique pas bien davantage à l'objet de la recherche [...]. »

L'« objet de la recherche » comprend la religion et le culte romains ; la distinction opérée dès le titre, entre religion et culte, forme la pierre d'angle de la structure de *RuK*. Au concept de « religiosité », qu'il juge non applicable à la religion romaine, Wissowa oppose une « extériorisation des idées et des formes religieuses », caractérisant selon lui les Romains. La thèse de *RuK* renvoie par cette différenciation à un débat contemporain, celui-là même que Reitzenstein vise lorsqu'il annonce une ère de religiosité. Les deux hommes se connaissent. Reitzenstein, qui est originaire de Breslau, a étudié auprès de Wissowa – qui est plus ou moins du même âge et natif lui aussi des environs de Breslau – lorsque celui-ci enseignait en tant que *Privatdozent* à l'université de Halle<sup>5</sup>. D'où vient donc cette différence de vues entre les deux antiquisants ?

- 5 Vers 1900, le terme de « religiosité » décrit, en Allemagne du moins, une dimension subjective de l'attitude religieuse (chrétienne). « Religiosité », mais aussi « religion

intérieure » ou « religion subjective » sont des concepts désignant l'expérience religieuse vécue de manière émotionnelle, intériorisée, individuelle. Ils impliquent aussi, pour les contemporains de Wissowa et de Reitzenstein, une différence par rapport à la religion « objective », exprimée dans les institutions ecclésiastiques et les dogmes. Le berceau historique de cette différenciation est à chercher dans la bourgeoisie allemande (post)-Lumières des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Dans ce milieu, les philosophes de la religion, en particulier les protestants, décrivent la religion « subjective » ou « intérieure » comme une forme de conscience religieuse, perceptible avant tout sous forme de « sentiment » personnel et n'entretenant plus, d'un point de vue moral, qu'un rapport indirect avec la religion institutionnalisée. C'est dans ce contexte historique que Friedrich Schleiermacher donne sa définition subjectiviste de l'essence de la religion comme « sentiment de dépendance absolue vis-à-vis de Dieu<sup>6</sup> ». Il est vrai que dès le XVII<sup>e</sup> siècle, l'origine et l'essence de la religion sont localisées dans le « sentiment » et définies soit négativement en tant que peur, soit positivement en tant que sensation de la proximité de Dieu. Cette mise en avant de la dimension psycho-émotionnelle individuelle de la religion connaît encore, ou plutôt à nouveau, le succès vers 1900 : ce n'est pas par hasard que Reitzenstein, un protestant prussien originaire de Silésie, proclame en présence de Guillaume II, lui aussi protestant prussien, la religiosité en tant qu'élément constitutif des temps modernes (en l'occurrence de l'époque augustéenne, du XX<sup>e</sup> siècle et du règne de cet empereur) ; le catholique silésien qu'est Wissowa se montre en revanche extrêmement réticent à ce concept – du moins si l'on s'en tient à l'objet de ses recherches.

- 6 Cependant, lorsque Reitzenstein parle d'une ère de religiosité, il vise aussi le changement de paradigme auquel il aspire, ainsi que d'autres « modernes », dans l'étude des religions antiques. Ce « *religious turn* » constaté aux alentours de 1900 chez quelques antiquisants<sup>7</sup> n'est d'ailleurs pas un phénomène limité à l'étude de l'Antiquité. Des scientifiques actifs dans le domaine de la sociologie de la religion, comme Georg Simmel et Max Weber, explorent désormais la religiosité « intériorisée » en tant que disposition psycho-émotionnelle fondamentale de l'individu, distincte de la religion institutionnalisée ou extériorisée. Le discours socio-religieux de l'époque fait lui aussi de la dimension psycho-émotionnelle une cause d'apparition possible et potentiellement déterminante de la religion<sup>8</sup>.
- 7 Le discours contemporain relatif à la religiosité, que l'exposé emphatique de Reitzenstein explique par l'exemple, jette une lumière caractéristique sur les conceptions propres à la période entourant 1900. Il serait pourtant faux de le considérer comme le pur reflet des opinions particulières d'une époque, ou de concevoir la religiosité comme une catégorie descriptive strictement liée et destinée à cette période, comme le fait Wissowa. En insistant sur la signification socio-historique de la religiosité, Simmel et Weber formulent au contraire des questions fondamentales, aujourd'hui encore d'actualité, dans les débats relatifs à l'histoire de la culture et à l'anthropologie sociale : Comment la composante psycho-émotionnelle de l'acte social peut-elle être cernée sans être perçue de façon soit purement psychologique, soit purement biologique – et, donc, sans recours à son contexte social, ce qui la laisse inexplicée d'un point de vue socio-historique ? Comment cette composante peut-elle être représentée de manière théorique et dans le discours de l'histoire sociale sans être objectivée dans ce processus de description comme purement culturelle, et ainsi dépouillée de son statut multidimensionnel ? La suraccentuation rhétorique de la

religiosité par Reitzenstein, tout à fait typique de l'époque, contraste avec sa marginalisation par Wissowa. En affirmant une altérité fondamentale de la culture et de la religion romaines, Wissowa renforce aussi dans son champ d'étude la dichotomisation des domaines de la religiosité (intériorisée) et de la religion (extérieure). La recherche doit en revanche chercher à surmonter cette dichotomie traditionnelle sujet/objet et à réintégrer les domaines de la culture et de l'émotion, plus précisément, de la religion institutionnalisée et de la dimension psycho-émotionnelle de l'acte et du sentiment religieux<sup>9</sup>.

- 8 La décision de Wissowa de ne pas transposer la « religiosité », présente dans la société de son époque – ce qui signifie sans doute aussi populaire dans les discours des environs de 1900 – à la religion romaine, en tant que catégorie heuristique de l'acte social, aura des conséquences importantes pour sa discipline par la suite : la thèse défendue dans *RuK* de l'altérité de la religion romaine constitue aujourd'hui encore l'opinion majoritaire. La structure d'argumentation actuelle se revendique encore jusque dans les détails du « savoir livresque » tel qu'il apparaît dans le cadre de la série « Handbuch der Altertumswissenschaft ». Cette correspondance étroite avec Wissowa n'a *prima facie* rien d'incompréhensible : pourquoi un paradigme s'appliquant à la bourgeoisie allemande du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècles – à savoir la différenciation entre religiosité « intérieure » et religion « extérieure » – serait-il transposable à la religion romaine ? De ce fait, la recherche contemporaine se fonde généralement sur une image de la religion romaine dans laquelle religions intérieure et extérieure – pour conserver le vocabulaire de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle – se superposent et dans laquelle biographies religieuses individuelles, spiritualités et croyances personnelles, ou encore religiosité en tant qu'émanation psycho-émotionnelle de l'acte social individuel, ne trouvent pas de place – à moins qu'il existe un rapport direct et affirmatif avec le système religieux public de la ville de Rome, auquel le « Romain » prend part en tant que *cives roman* et acteur du rituel public<sup>10</sup>.
- 9 Ce n'est que la conséquence inévitable d'un paradigme déjà formulé chez Wissowa, selon lequel la « dimension émotionnelle de la religiosité » (selon le titre d'un recueil d'Actes paru en 2003) est aujourd'hui encore traitée, en ce qui concerne Rome, sous l'angle de l'altérité : l'émotivité jouerait ainsi un rôle important dans certains rituels publics romains liés aux situations de crise ; sa fonction sociale se limiterait toutefois à la stabilisation de structures sociales et politiques temporairement en difficulté, par le biais de la performance rituelle publique, qui ne ferait que canaliser l'émotion<sup>11</sup>. J'ai suffisamment démontré par ailleurs les nombreuses incohérences de ces positions modernes en termes de théorie des sciences et d'histoire des religions pour que l'on puisse se passer ici d'une critique détaillée<sup>12</sup>. La décision de Wissowa et de ses disciples d'exclure la religiosité et l'émotion a une autre conséquence : dire que ressentis individuel et collectif sont à Rome un seul et même phénomène revient à marginaliser *a priori* la dimension individuelle de l'expérience religieuse et de l'acte rituel.
- 10 Mais qu'en est-il en fait de l'affirmation, à première vue plausible, selon laquelle les catégories modernes ne se laissent pas, ou du moins pas directement, transposer aux cultures pré-modernes ou « autres » ? Depuis le début du « *cultural turn* » de la fin des années 1970, l'aspect précédemment marginalisé de l'émotionnel a été étudié avec fruit dans les différentes sociétés passées et contemporaines. Les catégories utilisées ici – émotion et religiosité – ont beau avoir été forgées à l'origine dans un contexte historico-culturel et discursif particulier (la bourgeoisie protestante européenne des

xviii<sup>e</sup> et xix<sup>e</sup> siècles, ainsi que le discours scientifique du tournant du siècle), elles n'en restent pas moins de véritables catégories *heuristiques* de l'analyse (socio-)historique. C'est l'une des méprises de Wissowa et de ses disciples que de ne pas faire la distinction entre le niveau du discours et celui de l'objet étudié : « religiosité », « conviction religieuse », « spiritualité » ou « sentiment religieux » ne sont peut-être pas des éléments courants du discours antique (que nous ne pouvons, du reste, saisir que partiellement) et, quand ils sont thématés dans le discours littéraire (qui représente les intérêts des classes supérieures formées à la philosophie), c'est le plus souvent dans un sens négatif. Cela n'exclut pourtant pas que cette dimension de la vie religieuse ait été présente à Rome sous forme d'objet ; il devient donc indispensable d'accepter ces concepts, du moins en tant que catégories heuristiques de l'analyse historique. Des concepts comme « religion », « rituel » et « économie » ne sont pas non plus d'origine romaine ; le parti pris scientifico-pragmatique de ne pas appliquer ces catégories heuristiques modernes à Rome aura pourtant des conséquences aussi larges que déformantes pour notre perception de l'Antiquité romaine.

## 2. Histoire de la religion romaine au xix<sup>e</sup> siècle

- 11 Vers 1900, on assiste dans la recherche sur les religions à l'apparition d'un grand nombre de principes méthodologiques et de disciplines novateurs<sup>13</sup>. Dans ce contexte, *RuK* dut apparaître à ses contemporains comme un ouvrage marginal. Il ne s'agit ni de sociologie de la religion, ni de psychologie de la religion. Dans sa préface, Wissowa conteste également les méthodes des « partisans enthousiastes » de l'anthropologie de la religion et de l'ethnologie, cela, alors que (ou plutôt justement parce que) vers 1900, l'étude comparative du folklore est en vogue dans le domaine de la recherche sur les religions. La critique de Wissowa vise en premier lieu les travaux réalisés dans l'esprit d'un Wilhelm Mannhardt (1831-1880) et, en particulier, l'école du philologue classique de Bonn Hermann Usener (1834-1905) ; accessoirement, elle vise également les fondements ethno-religieux de la recherche britannique, et sans doute particulièrement les travaux de James George Frazer (1854-1941), qui s'inscrivaient dans la ligne d'Edward Burnett Tylor (1832-1917) et de son *Primitive culture*, paru dès 1871<sup>14</sup>.
- 12 L'ouvrage du latiniste Wissowa est, en apparence du moins, à ranger dans le domaine de la philologie traditionnelle des religions. La structure et le choix des textes trahissent à eux seuls le philologue. Les « formes de vénération » – leurs « fondements de droit sacré », les « actes religieux », les fêtes, les jeux, les lieux de culte et les collèges de prêtres romains – sont présentées en détail ; l'auteur affirme être bien informé sur ce « culte public », « non seulement sur ses formes extérieures, mais aussi, de la même façon, sur son contenu », puisque les sources romaines antiques – le calendrier des fêtes (tant estimé par Wissowa), la littérature historique et juridique – permettent de le reconstruire. La partie consacrée au culte public est précédée d'une discussion approfondie sur les « dieux de la religion publique romaine ». Ces deux parties forment ensemble le *Religion und Kultus der Römer* de Wissowa : l'auteur distingue donc la « religion » (c'est-à-dire la religion publique et ses dieux) du « culte » (c'est-à-dire la forme étatique de vénération des dieux). « Religion » et « culte » succèdent à une présentation d'ensemble, délibérément concise, de l'évolution historique de la religion romaine, qui n'occupe que 85 des 566 pages de l'ouvrage. À titre de comparaison,

Johann Adam Hartung ne consacre dans sa *Religion der Römer nach den Quellen dargestellt*, de 1836, que 29 pages sur 592 au schéma historique, tandis qu'Emile Aust, un élève de Wissowa, y consacre 83 pages sur 232 de sa *Religion der Römer*, parue avant même l'*opus summum* de son estimé professeur. RuK est non pas une histoire de la religion, mais une systématique dans la tradition du XIX<sup>e</sup> siècle.

- 13 Le schéma que Wissowa adopte pour sa présentation adapte – et modifie dans certains points essentiels – le plan déjà suivi par l'écrivain et érudit romain Marcus Terentius Varro dans ses *Antiquitates rerum divinarum* pour sa présentation de la religion romaine, qui se fonde sur les catégories suivantes : *homines - loca - tempora - sacra - di*. Wissowa est, comme la majorité des savants de son temps, convaincu que l'exposé de Varron repose en grande partie sur des informations tirées des archives du clergé romain et qu'il décrit donc assez fidèlement la religion publique romaine<sup>15</sup>. Il est vrai qu'une structure tout à fait comparable, dans ses principes, au « Staatskultus » de Wissowa – sans prise en compte toutefois des divinités, donc du chapitre sur la religion – apparaît déjà dans le troisième volume du *Römische Staatsverwaltung* de Joachim Marquardt, qui traite du sacré à Rome. Wissowa s'étant chargé en personne de la deuxième édition du livre en 1885, il était particulièrement familiarisé avec sa structure. La proximité conceptuelle de la partie consacrée au culte dans RuK avec le *Römische Staatsverwaltung* et le paradigme de Marquardt relatif à la « collecte positiviste d'antiquités d'État » sera critiquée par les recenseurs dès la parution de la première édition de RuK<sup>16</sup>.
- 14 Mais qu'y a-t-il d'original dans le principe de Wissowa de prendre pour exemple Varron dans une perspective de philologie de la religion ? En effet, *Die Religion der Römer* de Hartung, en 1836, connaît et utilise déjà une structure visiblement imitée de Varron, que Wissowa ne semble avoir qu'affinée<sup>17</sup>. En outre, l'aperçu donné par Wissowa des « dieux de la religion publique romaine » suit dans sa forme – et jusqu'à un certain point, dans sa hiérarchisation interne – un modèle éprouvé, traditionnellement appliqué aux modes de présentation de la religion grecque et romaine au XIX<sup>e</sup> siècle : la présentation détaillée de l'appareil divin – pourvue du titre « Religion » dans l'ouvrage de Wissowa – fait partie intégrante de la majorité des histoires de la religion contemporaines de facture traditionnelle<sup>18</sup>. L'originalité, même si cette approche s'est révélée fautive par la suite, se limite donc chez Wissowa à classer les divinités de la manière suivante : celles dont il traite sont les « *di indigetes* » ; les divinités italiennes et grecques sont les « *di novensides* » ; puis, les divinités d'importation récente, et les divinités des *sacra peregrina*. Derrière cette formulation empruntée au vocabulaire du droit sacré se cachent en réalité les divinités que Wissowa qualifie ailleurs d'« orientales ». Cette division entre *di indigetes* autochtones et *di novensides* nouveaux arrivés est déjà adoptée par l'auteur dans un essai de 1892. Malgré un emploi différent de la terminologie, Aust lui emboîte le pas conceptuellement en distinguant les divinités « nationales romaines », des divinités « italiennes et grecques » et « orientales ». Cela n'a rien d'étonnant quand on sait qu'au semestre de l'hiver 1888-1889, Aust a assisté à Marbourg à la conférence de Wissowa sur la « mythologie romaine et les antiquités sacrées » et qu'avec l'assentiment du maître, il a utilisé le matériel en question pour sa propre présentation. La fragilité de la construction de Wissowa, qui distingue *di indigetes* et *di novensides*, sera démontrée dès les années 1930<sup>19</sup>.
- 15 L'acharnement de Wissowa à distinguer dieux autochtones et dieux établis récemment à Rome renvoie à une hypothèse fondamentale de RuK, celle de l'existence d'une religion romaine autochtone, originale et différente des formes et conceptions

religieuses plus tardives. Pour illustrer ses principes méthodologiques, Wissowa invoque une « image fréquemment citée » dans la *Religion der Römer* de Hartung. Dès 1836, celui-ci écrit, à propos de la difficulté de reconstruire une religion romaine autochtone et originale enfouie sous des couches plus récentes, grecques et autres : « C'est un ancien temple qui a été recouvert d'une superstructure ; ensuite l'ensemble s'est écroulé et nous devons aujourd'hui fouiller les vestiges du premier sous les décombres du second. » Wissowa élargit cette image en affirmant :

« [...] nous sommes loin d'en avoir fini avec l'examen de ce monceau de ruines d'origine grecque et romaine car bien souvent – pour filer la métaphore choisie – la main du nouveau maître a transformé dans cette superstructure une partie grossière de l'ancien bâtiment en pièce ornementale grecque et seuls des détails sporadiques indiquent encore à l'œil exercé sa destination originale. »

En dépit de tous ses efforts pour se démarquer du travail de son prédécesseur, Wissowa est d'accord sur le fond avec Hartung : il s'agit de reconstituer dans son état originel la religion romaine – une religion dont les conceptions initiales n'ont « pas toujours pu se développer de l'intérieur », car son processus de développement naturel a été « contrarié par l'influence dominante de représentations religieuses grecques cultivées dans un tout autre terreau et qui, une fois adoptées à Rome, avaient acquis suffisamment de vigueur pour transformer en profondeur et assimiler la religion romaine ancienne<sup>20</sup> ». Ce langage emprunté à la biologie illustre de manière radicale *le but* de Wissowa : il s'agit pour lui d'une tentative scientifique de retrouver la religion originale de l'époque primitive, non (encore) contaminée par les influences étrangères. À première vue, cette tentative paraît une fois encore conventionnelle : en 1836, Hartung s'est déjà efforcé de reconstruire le caractère original de la religion romaine dans ses formes authentiques. Julius Athanasius Ambrosch a esquissé dans le cadre de ses *Studien und Andeutungen im Gebiet des altrömischen Bodens und Cultus I* (il n'y a jamais eu de deuxième tome), parues en 1839, l'histoire de l'évolution de la religion à partir des débuts de Rome. Dans le *Religion der Römer* d'Emil Aust, la « période nationale » de la religion romaine est également traitée en détail.

- 16 Comme ces derniers, Wissowa souligne l'« aliénation des idées religieuses » – de la religion – « et des formes religieuses » – du culte – dans la religion romaine. Dans la partie consacrée aux formes de vénération divine, il définit les relations de la religion publique romaine avec les dieux comme un rapport juridique fixé, dont les bases seraient un « sentiment de dépendance par rapport au pouvoir et à la bienveillance des dieux (*religio*) et l'espoir de s'attirer et de conserver cette bienveillance des forces supérieures ». Au passage, Wissowa présente ainsi à ses lecteurs sa définition de la naissance et de l'« essence » de la religion. Cette définition de la religion (romaine) ne diffère pas de celle de son collègue et ami (agnostique) Eduard Meyer (1855-1930) : lui aussi considère que l'« essence » de la religion se situe dans un rapport de dépendance durable entre (groupes) humains et pouvoirs supérieurs. Le ressort poussant à entrer dans ce rapport de dépendance réside – pour le formuler de façon moderne – dans la tentative humaine de maîtriser les contingences. Wissowa et Meyer s'inscrivent encore totalement dans la tradition des Lumières lorsqu'ils localisent ce ressort, et avec lui l'origine de la religion, dans la conscience de la peur ou de l'impuissance face à un environnement que l'on ne maîtrise pas. Le « sentiment de dépendance absolue » défini par Schleiermacher, qui constitue, selon le protestantisme prussien, l'essence de la religion, ne peut, dans cette perspective, être considéré que comme l'*un des* prérequis, l'une des « bases » contingentes de la religion. Chez Wissowa et Meyer, la religion est un

« rapport juridique », un « contrat » ou un « rapport de dépendance », qui permet aussi au premier de parler de la religion comme de l'« extériorisation » des idées religieuses et d'expliquer le culte, à l'instar de Meyer, comme la forme d'expression primaire de la religion<sup>21</sup>. La conception de Wissowa, qui voit la religion romaine comme un contrat ou un rapport juridique entre la collectivité (la « communauté romaine») et les dieux, s'oppose ainsi irrémédiablement à une conception de la religion mettant en exergue l'individualisation et l'intériorisation ; Eduard Meyer situe d'ailleurs cette forme intériorisée de « religiosité » dans un « stade culturel avancé » (selon une formulation empruntée aux catégories évolutionnistes de l'époque)<sup>22</sup>. La conception postulée par Wissowa de la religion originelle ne réserve *a priori* aucune place à cette « religiosité ».

- 17 La religion romaine ainsi définie correspond, selon Wissowa, au caractère du peuple romain : comme lui, elle est juridiquement sobre, efficace, utilitaire, opportune, pragmatique et formaliste. Les conceptions qu'elle diffuse sont simples et modestes, dépourvue de relation aux dieux personnelle ou émotionnelle profonde, de programme éthique ou de maximes. En tant que « forces supérieures », les dieux ne sont pas très individualisés ; la religion du peuple romain est, de ce fait, sans mythologie propre :

« La religion romaine ne connaît ni *hieroi logoi* ni mariages ni enfants de dieux, ni mondes héroïques jetant un pont entre divinité et humanité, en un mot, elle ne possède pas de mythologie. Le peuple romain a eu une jeunesse extrêmement dure et ne s'est débarrassé de la pression des soucis et des guerres épuisantes pour sa propre existence que dans une virilité sobre et mature, étrangère à toute inclination ou disposition pour le jeu bigarré des légendes et de la poésie<sup>23</sup>. »

Aust, le disciple de Wissowa, formule le même jugement : non seulement « l'état d'esprit mobile et l'imagination créatrice des Grecs » faisait défaut aux Romains, mais la manière dont les Romains concevaient leur religion publique aurait « mené plus encore la religiosité dans une seule direction et complètement écarté les bases peut-être présentes de son intériorisation ». Pour lui, la religion romaine était une religion « qui ne réchauffait pas les cœurs<sup>24</sup> ».

- 18 Wissowa distingue la « religion publique », pouvant être reconstruite à partir des sources, d'une « religion populaire » originelle, qui n'est plus reconnaissable que dans ses bases (différente des pratiques religieuses du peuple à l'époque historique). Cette « religion populaire » s'est selon lui développée à partir d'un stade pré-déiste, primitif et magique de la religion<sup>25</sup>, puis, lors du passage à la phase déiste, s'est modelée sur la base d'un « rapport juridique » avec la divinité et de l'acquittement légal des devoirs. Apparemment, la « religion publique » n'est donc guère plus qu'une institutionnalisation de la « religion populaire » romaine : historiquement, elle est encore tangible lorsque la « religion populaire » a presque entièrement disparu sous la « superstructure » des traditions étrangères, et n'est plus perceptible, dans le meilleur des cas, qu'au travers de pratiques rituelles postérieures. L'étude de cette « religion populaire » est considérée par Wissowa lui-même comme le principal objectif de son manuel<sup>26</sup>.

- 19 Le concept de « religion populaire » se fonde sur l'idée selon laquelle le caractère d'un peuple ou d'une nation s'exprime notamment dans sa religion. Johann Gottfried von Herder, suivi plus tard par Georg Wilhelm Friedrich Hegel, contribue de manière décisive à la formation de ce discours à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle (et dénie d'ailleurs aux Romains, à l'inverse des Grecs, un véritable caractère populaire) ; Theodor Mommsen applique ce théorème à la culture romaine et le transmet également à Wissowa. La métaphore biologique de la dure jeunesse du peuple romain qui aurait rendu

impossible la constitution d'une mythologie propre est un élément parmi d'autres qui enracine résolument le second dans le terreau spirituel de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>27</sup>. Nous touchons là à un point crucial de la pensée de Wissowa : comment une religion peut-elle être l'expression accomplie d'un peuple et néanmoins perdre, pas seulement aux yeux de ce peuple, toute attractivité ? Pourquoi cette religion populaire ne peut-elle pas s'approprier les autres traditions religieuses en un processus de développement organique ? Pourquoi perd-elle son identité au moment d'entrer en contact avec celles-ci et disparaît-elle de la scène historique, aliénée d'elle-même et du peuple ?

### 3. Hegel et Cie

- 20 RuK est dédié à trois professeurs : August Reifferscheidt, latiniste de Breslau, qui a été le premier à initier le jeune Wissowa à la religion romaine ; Heinrich Brunn, l'archéologue munichois qui a « précisément exercé l'œil de Wissowa à distinguer l'essence grecque de l'essence romaine dans la religion et l'art », ainsi que le remarque l'auteur dans l'avant-propos de la première édition ; et enfin Theodor Mommsen – dont Wissowa dit dans la deuxième édition de 1912 que « personne n'a identifié mieux et de manière plus complète que lui l'essence et le noyau de la pensée et de l'action romaines<sup>28</sup> ».
- 21 C'est avant tout la conception de l'État de Theodor Mommsen qui a influencé Wissowa durablement. Sa présentation « des idées et des formes religieuses sous l'angle du *ius pontificum* » découle directement de la construction du juriste Mommsen qui estime, en tant qu'élève de l'école historique du droit du XIX<sup>e</sup> siècle, que le caractère de l'État romain se traduit dans son système juridique. La sobriété de ce système étudié par Mommsen reflète non seulement la sobriété du système étatique romain, mais aussi celle du rapport legaliste des Romains avec leur religion et leurs dieux. Ce rapport formaliste exclut imagination et émotion, spéculation et enthousiasme intellectuel : la formalisation du rapport légal entre dieux et hommes, repris par Wissowa, est déjà décrite en détail par le jeune Mommsen dans sa *Römische Geschichte* et sera intégrée plus tard dans sa conception du droit public romain<sup>29</sup>. L'idée sous-tendant la conception de l'État de Mommsen est – tout comme l'idéalisation de Wissowa d'une religion qui soutient l'État et n'a pas de fonction (émotionnelle, éthique personnelle, etc.) en dehors de celui-ci – le fruit historique d'une idéologie caractéristique du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>30</sup>. Après 1945, la recherche a perpétué à titre de fait historique soi-disant prouvé cette description de la religion romaine comme austère, dépourvue d'émotion, prosaïque et pratique<sup>31</sup>. L'ancrage extra-scientifique et idéal de Mommsen et Wissowa dans une tradition spirituelle particulière, anhistorique, propre à l'Allemagne du XIX<sup>e</sup> siècle, ont dans ce cadre été intentionnellement négligés.
- 22 Si la conception qu'a Mommsen du système légal et étatique romain a effectivement réuni l'historien de l'Antiquité Barthold Georg Niebuhr, le représentant de l'école historique du droit Friedrich Karl von Savigny, et Georg Wilhelm Friedrich Hegel<sup>32</sup>, l'influence idéologique de ce dernier dans le débat a souvent été sous-estimée. Dans la deuxième partie de ses conférences sur la « philosophie de la religion » – dont le texte apparaît dans le manuscrit de l'auteur et dans deux transcriptions de conférences datées de 1824 et de 1827 – Hegel définit la « religion déterminée ». À l'intérieur de celle-ci, il distingue la « religion immédiate ou naturelle » (*Naturreligion*), la « religion du sublime », dont l'exemple historique réside selon lui dans le judaïsme, et la

« religion de la beauté », qu'il identifie à la religion grecque. Enfin, il y a aussi la « religion de la finalité », qu'il illustre à l'aide de la religion romaine.

- 23 Une lecture rapide suffit déjà à voir que les caractéristiques de la religion romaine développées chez Mommsen et Wissowa sont pré-formulées chez Hegel. Chez lui, la religion romaine est décrite comme une religion de la « finalité extérieure », « prisonnière de buts finis », une religion de l'utilité pratique, prosaïque, dotée de dieux pratiques, de « dieux engendrés par la raison », de « machineries insensées », une religion de la raison et non du sentiment, de la passion ou de l'émotion. Au lieu de cela, elle est abstraite, froide, sans vie ni âme ; elle n'est pas comme la religion des Grecs une œuvre de l'imagination ou de la beauté. Il s'agit d'une religion non individualisée, une religion de l'absence de liberté, et c'est cette absence de liberté spirituelle qui favorise la superstition qui sera la cause de sa dissolution finale. Son but est l'État ou plus exactement la conservation de celui-ci. Il s'agit donc d'un but historiquement fini et limité, qui se réalise dans cette mission historique. La religion romaine n'a pas la « subjectivité illimitée » de la religion chrétienne qui lui succède<sup>33</sup>. Hartung, Aust et Wissowa décriront la religion romaine dans le détail et de manière plus positive ; le cadre général, toutefois, a déjà été tracé par Hegel.
- 24 Les « reproches venant de maintes parts » mentionnés par Wissowa ne s'adressent pas, contrairement à ce que l'on pourrait attendre, à ce modèle de pensée. Cette altérité de la religion romaine, qui est pourtant le fruit de constellations spirituelles spécifiques des temps modernes, est largement acceptée dans le discours scientifique allemand, français ou britannique du XIX<sup>e</sup> siècle, au point d'être considérée comme un fait établi, tant par les contemporains que par les générations suivantes. C'est que, indépendamment des différentes méthodes, cette religion romaine des débuts, considérée comme primitive, autochtone et « autre », sert à la science contemporaine de laboratoire expérimental pour l'application du modèle religieux évolutionniste de l'époque. Frank Stephen Granger, professeur de philologie classique et de philosophie au University College de Nottingham et auteur de *The worship of the Romans, viewed in relation to the Roman temperament* (Londres, 1895) critique Wissowa pour son adaptation du modèle de Mommsen, pour la liaison étroite entre religion publique romaine et religion populaire primitive et réclame l'utilisation de la recherche folklorique et anthropologique rejetée par Wissowa pour étudier les formes (prétendument) primitives et magiques de la religion romaine ancienne. Ernst Samter (1868-1926), élève d'Hermann Diels, lié en tant que tel à l'école d'Usener et futur auteur de *Geburt, Hochzeit und Tod. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde* (Leipzig / Berlin, 1911), prône une implication plus grande de la méthode ethnologique contemporaine, et en particulier de l'étude comparative des cultures, pour la reconstruction de la religion romaine ancienne. Le reproche formulé ici ne porte donc pas sur la définition de l'objet d'étude, mais bien sur la méthode : un conflit se dessine entre le mode de travail philologique de Wissowa, qui souligne la spécificité culturelle d'une « religion populaire » romaine en référence à la tradition spirituelle hégélienne et au début du XIX<sup>e</sup> siècle, et la recherche « moderne » allemande et britannique, centrée sur l'anthropologie historique et l'étude comparative des religions<sup>34</sup>.
- 25 Wissowa va au-devant de ses critiques et, entre la première et la deuxième édition, il déplace le centre de gravité de son ouvrage : si à l'époque de la première édition, il investit encore résolument dans la « mission ultime de la recherche », autrement dit la reconstitution des sources originales de la religion romaine, c'est-à-dire les livres des

prêtres (notamment par le biais des thèses de ses étudiants)<sup>35</sup>, il s'efforce dans la deuxième – contrairement à ce qu'il annonce dans l'introduction – de davantage intégrer l'ethnologie des religions : les nouveaux résultats concernant la religion « romaine ancienne » sont commentés avec bienveillance dans les notes infrapaginales, même si, comme dans le cas de Ludwig Deubner (1877-1946), ils viennent d'un « partisan fervent » de l'anthropologie religieuse, autrement dit, d'un élève d'Albrecht Dieterich (1866-1908), c'est-à-dire la deuxième génération des élèves d'Usener. Pareil traitement est également réservé à William Warde Fowler (1847-1921) : dans ses « Gifford Lectures » parues en 1911 sur *The Religious Experience of the Roman People*, RuK est décrit comme fondement de la recherche future ; toutefois, William Warde Fowler estime que son auteur devrait désormais y intégrer les paradigmes de l'ethnologie religieuse. L'ouvrage est reçu positivement dans RuK<sup>2</sup> ; toutefois Wissowa ne répond pas, dans cette deuxième édition, à la thèse de ce collègue plus âgé, selon laquelle la religion publique formelle, pure et stricte est celle d'un peuple d'émigrés, ayant totalement recouvert la religion populaire primitive<sup>36</sup>.

## 4. Religiosité, émotion et Orient

26 Les auteurs de comptes rendus de RuK ne jugent pas utile de soulever le problème de la religiosité. Qui se cache donc derrière le critique qui suggère que le « mode d'observation de Wissowa trahit un piètre sens de la religiosité » ?

27 Ici, il nous faut chercher en dehors des strictes limites de la discipline. Dans une lettre du 11 mars 1896, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff avait déjà fait savoir à Wissowa que, dans la religion – c'est-à-dire dans le traitement scientifique des religions antiques et dans sa propre religion – il s'intéressait surtout à la « vie sentimentale subjective », mais qu'il ne pouvait pas affirmer que celle-ci représentait une catégorie pertinente dans le cas des Italiques. Wilamowitz reçoit dès le 31 décembre 1901 un exemplaire de la première édition de *Religion und Kultus der Römer*, pour lequel il envoie aussitôt une lettre de remerciement. Dans celle-ci, il glisse toutefois une critique déguisée :

« [...] vous avez traité la *religio* des Romains et laissé de côté la religion, le sentiment subjectif. Cela se justifie pleinement, surtout dans ce traitement. On ne peut pas non plus dire, que l'on sache réellement quelque chose à ce sujet. Mais le curieux s'interroge, surtout s'il a l'habitude de soulever des questions que les mythologues grecs écartent eux aussi le plus souvent. Et vous avez un avantage : vous pouvez vous débarrasser du cocon inutile de ce qu'on appelle les mythes [...] »

Wilamowitz travaille depuis longtemps déjà à une étude sur « La foi des Grecs », qui ne paraîtra sous ce titre qu'en 1931-32. Le titre est en soi un programme : Wilamowitz, le protestant prussien, distingue, à la suite du *Götterlehre* de Friedrich Gottlieb Welcker, la religion institutionnalisée de la foi comme forme d'expérience religieuse individuelle. Sa mise en exergue du « sentiment subjectif » comme noyau de la religion est à la fois conviction personnelle (la tradition de Schleiermacher est omniprésente ici) et indication méthodologique. Wissowa vise-t-il Wilamowitz et, en lui, le beau-fils de Mommsen lorsqu'il s'obstine à propos de la non-applicabilité du concept de religiosité à son objet d'étude ? Toujours est-il qu'après avoir reçu la deuxième édition, Wilamowitz insiste une nouvelle fois, le 11 mai 1912, sur cette question en se référant au travail de Deubner, inséré par Wissowa :

« Je me réjouis que vous ayez pris en compte le dernier travail de Deubner, qui me semble très important, peut-être parce qu'il rejoint largement mes pensées : dans le

cas des fêtes, ce n'est pas toujours sur les dieux que nous devons mettre l'accent en premier lieu ; j'observe que les dieux originaux ne sont généralement que l'expression d'un sentiment venant soit de l'intime, soit de l'extérieur. Cet aspect [le sentiment qui vient de l'extérieur] a été traité par Deubner ; l'autre [le sentiment venant de l'intime] est tout aussi important. On s'en rend compte dans le cas des divinités féminines, c'est-à-dire des divinités d'adressant aux femmes. Je crois qu'il en va de même chez les Italiens<sup>37</sup> [...]. »

- 28 Wilamowitz pointe ici une faiblesse dans la structure argumentative de *RuK*. Comment expliquer les exemples historiques de sentiments dans la religion romaine – Wilamowitz choisit comme exemple l'émotivité féminine, déjà décrite par la littérature latine, dans la relation aux dieux – si Wissowa nie l'importance des liens émotionnels individuels sous prétexte d'anachronisme ? La solution (non convaincante) de Wissowa consiste à distinguer religion populaire des origines et religion publique des Romains d'une part, pratiques religieuses du peuple à l'époque historique de l'autre. Ces dernières se seraient déjà éloignées de l'idéal de la religion romaine ancienne ; cette distanciation se serait produite sous l'influence des traditions étrangères, qui font « forte impression sur les sens », si bien que « le caractère austère des formes de culte plus anciennes s'est vu relégué dans l'ombre<sup>38</sup> ».
- 29 Cette influence des traditions étrangères suit, dans la présentation suggestive de Wissowa, un modèle en deux phases. Hartung avait déjà identifié la « superstructure » ayant mené à l'effondrement de la religion romaine ancienne à la religion grecque. Chez Wissowa, la pratique religieuse grecque commence par s'introduire progressivement en Italie au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., puis, à partir de la deuxième guerre punique, la « marée » des conceptions religieuses hellénistiques déferle ; à ce moment, elles s'« imposent » et transforment la religion romaine ancienne. L'« hellénisation du culte » et « les Lumières grecques » – entendez par là : la rencontre de Rome avec la philosophie grecque – mènent à une aliénation de l'identité religieuse romaine. Ces idées étrangères trouvent en effet une large diffusion dans « des groupes de population plus grands », si bien que « la foule des anciens dieux et leurs formes de vénération complexes » deviennent « d'autant plus étrangères et inconfortables ».
- 30 Dans une deuxième phase, explique Wissowa, les religions grecques sont suivies par les « célébrations religieuses débridées de l'Asie mineure » et les « religions de l'étrange sphère culturelle égyptienne et orientale ». L'auteur lie de manière révélatrice le début de la « dissolution » définitive de la religion romaine avec la *Constitutio Antoniniana* de Caracalla ; en conformité parfaite avec la tradition de la pensée nationale (et nationaliste) du XIX<sup>e</sup> siècle, il voit les causes de cette soi-disant « dissolution » de la religion « romaine » traditionnelle dans l'octroi indifférencié du privilège de la citoyenneté romaine aux habitants de l'empire, ce qui aurait détruit la religion liée au contexte national, autochtone de Rome : « À partir de là, les divinités de toutes provinces [...] affluent à Rome ». Les marchands, l'armée, les étrangers, les affranchis et les esclaves familiarisent Rome et les Romains avec des expériences religieuses exotiques : des expériences, qui ont une efficacité d'autant plus grande qu'elles rencontrent « le penchant de l'époque [...] pour toutes les formes de superstitions étrangères et toutes les pratiques cultuelles fondées sur le phénomène sensible », et qui s'imposent d'autant plus rapidement que le III<sup>e</sup> siècle éprouve une « attirance pour la révélation et la purification ». Le culte d'Isis et d'autres dieux égyptiens impressionnait non seulement par sa « pompe étrange », il fascinait aussi, en particulier par « l'effet intime de son impressionnante liturgie et de ses mystères accessibles aux seuls initiés ».

L'attractivité des divinités syriennes tenait à « leurs traits monothéistes inhérents et à certaines promesses de bonheur [...], ainsi qu'à leur singulier rituel oriental ». Le culte de Mithra exerçait à travers la symbolique de ses rites, ses promesses et ses significations secrètes un fort effet sur l'« imagination » et l'« âme ». Il s'agissait « tout particulièrement des divinités orientales » ou des « cultes égyptiens et orientaux », auxquelles les villes portuaires italiennes avaient servi de « porte d'entrée », qui « œuvraient de l'intérieur à la destruction totale de la religion publique romaine [...] et qui, une fois cette œuvre de destruction accomplie, se seraient battues entre elles pour le statut de religion publique ou universelle si entre-temps, le christianisme, concurrent tout-puissant, n'était pas entré en scène, les obligeant finalement toutes à lui céder le pas<sup>39</sup> ».

31 À cette « lutte collective des religions orientales » contre le christianisme – qui « appartient par nature aux plus intolérantes et aux plus exclusives de toutes les religions » – et à la « victoire » de ce dernier, Wissowa n'accorde curieusement que quelques pages dans sa présentation historique du déclin de la religion romaine. Ce combat entre paganisme et christianisme ne pouvait, affirme-t-il de façon lapidaire, être apprécié ici « que du point de vue de la religion romaine<sup>40</sup> ».

32 Aust, élève de Wissowa, présente de manière plus radicale encore l'effet du « culte oriental » à ses lecteurs :

« Le Romain pouvait désormais s'adonner sans retenue aux rites sanglants et horribles de la Bellone asiatique et au culte singulièrement secret d'Isis. Il osait, si l'occasion se présentait, fréquenter les synagogues juives et conformer sa vie à la loi mosaïque. Comme les préceptes de la philosophie du rationalisme n'apportaient même pas la paix intérieure aux lettrés, et moins encore à la masse, et comme la réforme augustéenne n'avait rétabli que le culte des formes, mais avait laissé les dieux aussi immobiles, froids et sans vie qu'auparavant, le besoin religieux poussait des groupes de plus en plus nombreux [...] dans les bras des dieux dotés du charme de l'étranger et du grand âge, qui, fêtés tantôt dans des explosions de joie, tantôt dans des plaintes douloureuses et étranges, des prières ardentes et de mystérieuses dévotions, promettaient au croyant pieux l'accomplissement de ses souhaits sur terre et dans l'autre monde. Des dieux, aussi, dont les prêtres savaient gagner l'intérêt des plus instruits en leur laissant deviner des pensées plus profondes dans les symboles de vénération et en leur promettant de conduire l'âme qui y aspirait ardemment à la source de la vérité au fil d'une série progressive de consécutions<sup>41</sup>. »

La différence qui se fait jour ici entre religions romaine et « orientale », entre Occident et Orient – typique de l'histoire de la religion romaine du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> siècle – oppose des Romains sobres, pragmatiques, sans émotion ni imagination, à un Orient tantôt passionné et sauvage, tantôt méditant avec ferveur, caractérisé par tout ce que Rome ignorait : sentiments et passions, recueillement et symbolisme profonds, expérience religieuse extrême et épanouissement psychologique. En d'autres termes : l'ère de la religiosité, dont la caractéristique est la dimension psycho-émotionnelle de la religion « intérieure », est située par les historiens à une période secondaire, « orientalisée » et donc dérivative, qui augure déjà de la « fin » de Rome et de sa religion.

33 Ce mode de représentation dualiste est lui aussi bien antérieur au XIX<sup>e</sup> siècle. Le discours littéraire de l'Empire romain instaurait déjà une différence entre l'Occident, de tendance rationnelle, et l'Orient « superstitieux », s'abandonnant à un irrationalisme excessif<sup>42</sup> – sans pour autant se définir lui-même comme sobre, voire

sans imagination ! À l'époque moderne, les premiers signes et amorces de cette forme de représentation dichotomique se manifestent dans les débats de théologie, de philosophie et d'histoire de la religion du début du xvii<sup>e</sup> siècle. C'est avant tout la conception de l'Orient comme berceau de la religion et de la religiosité qui permet, dès le xvii<sup>e</sup> siècle, une forme de représentation dualiste, qui va au-delà de la représentation de l'Orient attestée dans le discours antique. D'une part, l'Orient constitue l'origine d'une sagesse religieuse et spirituelle plus profonde, embrassant à la fois les domaines du sentiment et de l'intellect individuels, incarnée dans le mystère et les religions dites à mystères d'Égypte et d'Asie mineure. D'autre part, il est – et sur ce point, on rejoint particulièrement les stéréotypes de la littérature antique – la source de la *superstitio*, c'est-à-dire d'une émotionnalisation du sentiment religieux qui dépasse la norme. Cette dichotomie, dans la lignée des traditions de l'humanisme tardif et des Lumières<sup>43</sup> se retrouve dans le discours de l'histoire des religions du xix<sup>e</sup> siècle, selon lequel l'Occident romain est soi-disant privé de son essence originale par cette double agression de l'Orient<sup>44</sup>.

## 5. L'intériorité et l'émotion comme catégories scientifiques vers 1900

- 34 Wissowa et Aust sont encore solidement ancrés dans les idéaux et les préjugés humboldtiens du xix<sup>e</sup> siècle. Comme par le passé, ils partent de l'idée de la supériorité intrinsèque de la culture gréco-romaine sur l'orientale, c'est-à-dire celle des « Égyptiens, des Hébreux, des Perses et des autres nations de l'Orient ». Friedrich August Wolf, le Nestor de l'histoire antique allemande, avait dès 1807 indiqué cette voie à la jeune discipline : les nations orientales ne relevaient pas de l'étude de l'Antiquité classique dans la mesure où, contrairement aux Grecs et même aux Romains, elles n'avaient ni littérature, ni culture intellectuelle<sup>45</sup>.
- 35 Dans la seconde moitié du xix<sup>e</sup> siècle, et très certainement à l'époque de la parution de *RuK*, cette science de l'Antiquité, fondée sur les idéaux classico-humanistes de la réforme humboldtienne, est déjà en crise. Le philologue classique bâlois Friedrich Nietzsche (1844-1900) examine en 1875-1876 la thèse de Wolf sur la supériorité de la culture gréco-romaine dans *Nous autres philologues*, sa « considération inactuelle », inachevée. Il commente sèchement, dans ses notes : « Les Égyptiens étaient bien plus que les Grecs un peuple littéraire<sup>46</sup>. » Nietzsche croit reconnaître dans ce qu'il considère comme l'« improductivité de la culture moderne » le résultat d'une réception erronée de l'Antiquité : le concept moderne de culture serait celui d'une culture alexandrino-latine, romaine hellénisée et profondément improductive ; or, le « sérieux austère » des Romains (Mommsen ou Wissowa seraient au moins d'accord sur ce point), sur lequel la science de l'Antiquité contemporaine se fondait, n'était qu'un pâle reflet du « génie parmi les peuples », des crédules, fougueux, émotionnels et irrationnels Grecs, enfants de la nature, dont le goût pour l'affabulation, la fumisterie, la mystification aurait fait un peuple de poètes. Les Grecs de Nietzsche ne sont pas ceux de Wolf, de Winckelmann, de Goethe ou de Humboldt. Ce sont les Grecs irrationnels, d'avant l'avènement du rationalisme, d'avant Platon, Euripide ou Socrate. Mais Nietzsche aussi est un enfant du philhellénisme : ses Grecs ne correspondent pas à l'image rationalisante du classicisme allemand, mais ils ne sont pas pour autant « excessifs », « insensés » et « orgiaques » comme l'Orient<sup>47</sup>.

- 36 Nietzsche a beau être resté, en tant que philologue classique, un marginal dans la discipline, la critique éreintante que Wilamowitz formule à propos de sa *Naissance de la tragédie* de 1872 est également liée, entre bien d'autres choses, au fait que les antiquistes redevables à l'idéal humaniste philhellénique traditionnel avaient pris conscience de la menace que représentait, pour la discipline, une nouvelle conception de la science. La crise de l'étude de l'Antiquité classique découle aussi de la différenciation de la branche. Celle-ci signifie d'une part l'étude de nouvelles thématiques : si Nietzsche reste encore dans le domaine apodictique général, son ami Erwin Rohde (1845-1898) utilise les principes contemporains de la psychologie de la religion et de l'ethnologie pour étudier le culte des âmes et la croyance en l'immortalité de l'époque grecque, sous la perspective particulière de l'ère primitive privilégiée par Nietzsche. La « période tardive de l'hellénisme » débute, selon ce dernier, avec Aristote et la période hellénistique ; elle se réduit à un supplément ajouté par souci d'exhaustivité. De même, l'expérience religieuse individualisée, aspirant à l'au-delà et trouvant son accomplissement dans le contact avec l'« Orient » à partir d'Alexandre le Grand et dans les « religions à mystères » de l'Empire romain, n'est, chez Rohde, qu'un appendice de l'histoire de la religion. Mais, dans sa représentation des mystères également, on peut percevoir le modèle d'une culture antique profondément dualiste, dans laquelle est ancré, en dépit de tout rationalisme, le moment émotionnel-extatique de la pratique religieuse pré-rationnelle et originelle<sup>48</sup>. Cette vision trouve un terreau fertile dans l'ère de religiosité diagnostiquée par von Reitzenstein.
- 37 La différenciation de la branche implique par ailleurs la redécouverte et la mise en avant des cultures antiques non grecques et non romaines. La seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle est l'époque de la deuxième (re)découverte, *scientifique*, de l'Orient. La mise au jour, le déchiffrement, la traduction et l'édition de textes toujours nouveaux et toujours plus nombreux, suivis par l'importation (généralement impérialiste) et l'exposition dans les musées d'Europe d'artefacts matériels, permet désormais une étude approfondie de l'Inde et de sa littérature religieuse et spirituelle, de la Perse et du zoroastrisme, et, enfin, de l'Asie mineure, dont l'exploration commence à rectifier l'image que l'on s'en était faite en Occident sur base de l'Ancien Testament. L'Orient est à présent systématiquement redécouvert<sup>49</sup>.
- 38 L'indologie et l'orientalisme – dénominations courantes vers 1900 pour l'égyptologie, l'assyriologie, l'iranologie, l'islamologie et les études sémitiques – entrent maintenant en concurrence, tant idéologiquement qu'institutionnellement, avec l'étude de l'Antiquité classique. Des chercheurs comme l'assyriologue Delitzsch utilisent les médias contemporains ou la Société allemande d'orientalisme comme forums pour populariser leurs thèses. L'empereur d'Allemagne, qui s'intéresse de près à l'assyriologie, donne l'impulsion à la réalisation d'une pièce intitulée *Assurbanipal* ; sous le titre *Sardanapal*, Delitzsch traite son sujet sous la forme d'une pantomime historique<sup>50</sup>. Les jeunes disciplines que sont l'indologie et l'islamologie s'approprient leur objet d'étude – et celui-ci est à nouveau étroitement lié aux textes et à la nature de ceux-ci – en insistant intellectuellement, jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, sur l'intériorité et la religiosité individuelle, ou, dans le cas de l'Inde, sur la mystique de leur sujet<sup>51</sup>.
- 39 L'expérience religieuse, la religiosité et la spiritualité, la mystique et l'Orient ne sont toutefois pas exclusivement des thèmes du *discours scientifique*<sup>52</sup>: vers 1900, leur thématisation universitaire rencontre aussi une tendance de la société de l'époque : des thèmes comme la religiosité et la spiritualité, l'ascèse, les mystères et la mystique, mais

aussi – ou, par voie de conséquence – l'Orient, sont en vogue dans les cercles intellectuels et artistiques, dans la littérature et dans l'art. À en juger par les débats publics sur le rôle de la religion et de la religiosité de la société qui animent l'Allemagne de Guillaume, l'annonce faite par Reitzenstein d'une ère de religiosité qui ferait son retour n'est en rien fantaisiste<sup>53</sup>.

40 Vers 1900, l'Orient et la religiosité ont également un poids décisif dans l'étude des religions antiques. Mentionnons à cet égard le Belge Franz Cumont, qui publie des travaux fondamentaux sur Mithra et ses mystères, ainsi que sur les « religions orientales » à l'époque impériale ; il sera immédiatement traduit en allemand. Pour Cumont, les mystères des « religions orientales » sont des expériences religieuses mystiques et spirituelles déformées par l'esprit hellénistique, qui remportent plus de succès que les religions officielles de l'Empire romain car ces dernières, justement, n'arrivent plus à combler les attentes de la population. Mais l'image qu'il donne de l'Orient est ambivalente : à côté de la fascination pour la performance sotériologique des religions à mystères, qui font d'elles un maillon entre Antiquité païenne et christianisme, on perçoit chez lui l'image – tout à fait conforme à la tradition spirituelle des temps modernes – d'un Orient irrationnel, dont les dieux, le culte et les adeptes superstitieux forment l'antithèse de la culture rationnelle de l'Occident romain<sup>54</sup>.

41 Dans les universités, la conception chrétienne du monde de l'Occident européen elle-même est désormais déconstruite, de manière sévère sur le plan historique et correcte sur le plan philologique. Théologiens, historiens de l'Antiquité et de la religion s'impliquent dans ce travail. Le théologien protestant Adolf von Harnack met en évidence les racines hellénistiques d'un christianisme non juif, très tôt hellénisé. C'est une tentative de relier un christianisme hellène ou hellénistique au discours humaniste du XIX<sup>e</sup> siècle. Pour lui, le christianisme est la « religion en soi », celle qui a vaincu la religion politique de Rome, sa seule concurrente étant celle de Mithra. Eduard Meyer argumente quant à lui sur l'idée d'une origine judaïque et donc, orientale, du christianisme. Mais contrairement à Harnack, il considère que la religion est assujettie à l'État et qu'il n'y a guère que dans ce contexte que l'on puisse la concevoir historiquement comme une religion politique. Le projet universaliste du christianisme représenterait donc, à ses yeux, tout comme les « religions orientales », un recul par rapport à la pensée rationnelle de la philosophie grecque, une religion anti-intellectuelle s'adressant aux plus défavorisés ; une religion mettant en avant le sentiment, l'irrationalité et l'émotion ; un jalon dans le processus d'orientalisation de la culture gréco-romaine. Pour l'agnostique qu'est Meyer, non seulement la théologie est un anathème et l'antithèse de la liberté spirituelle de l'individu, mais l'Orient, en tant que berceau de la théologie (païenne, judaïque, chrétienne), est une antithèse repoussante du monde rationnel qu'il défend en tant que scientifique, mais qui manifestement le fascine en tant qu'homme<sup>55</sup>. Dès 1886, Nietzsche commente ironiquement ce paradoxe en faisant référence à la diffusion du christianisme antique comme religion des « esclaves orientaux ».

« C'est l'Orient, le *profond* Orient, c'est l'esclave oriental qui se vengeait ainsi de Rome et de sa tolérance aristocratique et frivole, de la romaine « catholicité » de la foi : en tout temps ce ne fut pas la foi, mais le détachement de la foi, cette insouciance mi-stoïque mi-souriante à l'endroit du sérieux de la foi qui indigna les esclaves et les dressa contre leurs maîtres<sup>56</sup>. »

42 À d'autres endroits, les « religions à mystères orientales » ne sont pas tant présentées comme le contre-projet de la religion traditionnelle de l'Empire romain (ce que dit

Cumont par exemple) que comme le contre-projet polémique d'un christianisme institutionnalisé (catholique et romain). Dès 1903, Albert Dieterich, gendre d'Hermann Usener et compagnon d'armes de Reitzenstein (qui dédiera en 1908 *Die hellenistischen Mysterienreligionen* au savant décédé prématurément), considère qu'un fragment des « papyrus magiques » découverts en Égypte faisait partie de la liturgie des mystères de Mithra. Cette « liturgie » traite, selon lui, de l'ascension de l'âme et de sa résurrection ; en tant que texte sacramentel, elle préparerait le myste à cette forme de libération dans le contexte performatif du mystère ; ce texte devait donc non seulement être lu comme l'équivalent fonctionnel d'une liturgie chrétienne, mais il autorise certaines déductions sur la dépendance de contenu de la part des théologiens chrétiens par rapport à l'Église primitive des « religions à mystères<sup>57</sup> ».

- 43 En 1910, Reitzenstein fait suivre le *Poimandres* d'une recherche sur les « religions à mystères » de l'Empire romain ; la base de cet ouvrage, enrichi lors d'éditions ultérieures, est constituée par une conférence tenue devant la Société scientifique des pasteurs d'Alsace-Lorraine (« Wissenschaftlicher Predigerverein für Elsass-Lothringen »). Comment ces pasteurs réagirent aux thèses de Reitzenstein – selon lesquelles les mystères hellénistiques incarneraient une religion sotériologique qui, comme le christianisme, accorderait une place centrale à l'aspect de la conversion individuelle, à la rédemption de l'âme et à la communion mystique avec la divinité, mieux encore : que le christianisme des débuts se serait développé sous l'influence de ces « religions à mystères orientales » – nous l'ignorons. Peut-être pas avec consternation, mais avec un intérêt distant. Car en 1910, la thèse de l'influence déterminante des « religions à mystères hellénistiques » sur le premier christianisme était loin d'être neuve. Elle trouvait parmi les spécialistes et les théologiens de l'époque d'ardents défenseurs comme de violents adversaires. Le théologien protestant Adolf Deissmann, collègue de Dieterich à Heidelberg et partisan de la thèse de l'origine hellénistico-orientale du premier christianisme, en tant que religion venant originellement du peuple, et non comme institution ecclésiastique, intitule son ouvrage le plus populaire *Licht vom Osten*. Reitzenstein lui-même franchira plus tard une étape supplémentaire en situant l'origine du christianisme dans une religion de rédemption proto-iranienne, qui nous serait parvenue par le biais du manichéisme et du mandéisme. Dès 1912, tout à fait dans l'esprit de son temps, Walter Glawe édite, dans la perspective de l'histoire des religions, une synthèse des discussions sur l'hellénisation du christianisme qui remontent jusqu'à la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>58</sup>.

## 6. La religion romaine comme contre-projet

- 44 Et Wissowa ? Les travaux de Cumont, de von Harnack, de Dieterich et de Reitzenstein sont commentés dans les notes de *RuK*, ou de *RuK*<sup>2</sup>, selon leur date de parution. Avec Cumont, qui se rapproche le plus de Wissowa par ses propres idées en matière d'histoire de religion, Wissowa entretient avant 1914 une correspondance professionnelle. Les deux chercheurs apprécient mutuellement leurs travaux<sup>59</sup>. Les compléments bibliographiques apportés à la deuxième édition ne modifient toutefois en rien la conception d'ensemble des représentations de Wissowa : son image des « cultes étrangers égyptiens et orientaux » et de leurs mystères suit encore, en 1912, le schéma du déclin linéaire de la religion romaine déjà présenté dans l'édition de 1902. Les travaux récents des disciplines orientalistes voisines ne sont pas pris en compte. La

tendance contemporaine de la recherche à reconnaître des influences « étrangères » et, plus particulièrement, « sémitico-orientales » dans la religion romaine à un moment bien antérieur à ce que Wissowa suppose, est ignorée tant dans la première que dans la deuxième édition<sup>60</sup>. Elle contredirait l'idée d'un caractère populaire romain originel et distinct.

- 45 Même le christianisme, dont le rapport aux « religions à mystères » est violemment contesté aux alentours de 1900, n'est traité par Wissowa que dans quelques pages du chapitre consacré à la « fin de la religion romaine ». Les causes de cette frappante négligence sont évidentes : l'image développée par Wissowa d'une religion romaine antique détruite par les influences grecques et orientales n'est pas compatible avec une représentation du premier christianisme sous l'angle de l'histoire des religions. Puisque pour Wissowa l'« essence » de la religion, comme exposé plus haut, est à l'origine une relation entre homme et puissances supérieures plutôt qu'une affaire de « sentiment » et que son berceau se situe dans le contexte politico-étatique, alors la religiosité, l'émotivité et l'irrationalité « orientales » peuvent pertinemment se laisser décrire comme les sources postérieures de destruction de cette ébauche romano-occidentale de religion politique. Comme nous l'avons vu, son ami Eduard Meyer approuve ce modèle d'une histoire en deux étapes. Mais pour l'agnostique, le christianisme constitue un prolongement, voire une intensification de la deuxième phase, orientalisante. Wissowa le catholique ne veut, ou, plutôt, ne peut souscrire à cette conséquence de son propre modèle, c'est-à-dire un développement menant *in fine* à un christianisme oriental et irrationnel. Il préfère donc se taire.
- 46 Une histoire de la religion romaine produite dans le milieu protestant prussien vers 1900 aurait-elle placé les accents ailleurs ? Sans doute se serait-elle davantage ouverte aux thèses des disciplines orientalistes et de la théologie. Probablement se serait-elle engagée plus résolument dans un dialogue avec Reitzenstein et Dieterich. La représentation de la religion romaine propre à Wissowa leur tourne au contraire consciemment le dos en suivant le modèle du début du XIX<sup>e</sup> siècle, transmis par Mommsen et Hartung, qui s'appuie lui-même sur les traditions spirituelles des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Cela explique l'altérité présumée de la religion romaine, que Wissowa renforce encore en s'accrochant à l'idée de l'autochtonie de la culture romaine, conscient qu'il est que la culture des Grecs, « de l'Orient », ou du christianisme, représentent pour ses contemporains des « cultures mixtes ». *RuK* présente donc la religion romaine comme un contre-projet de la religion grecque, des « religions orientales », et même si cela n'est pas développé par Wissowa, du christianisme. Quelles sont les raisons de cette attitude ? Il ne faut pas les chercher dans un conflit de générations. Le besoin du latiniste Wissowa de défendre son propre objet d'étude et sa propre discipline comme un domaine distinct et autonome de l'activité scientifique intervient sans doute<sup>61</sup>. Mais il y a des raisons plus profondes.
- 47 Au plus tard à partir de la parution de *l'Orientalism* d'Edward Saïd, le débat sur l'orientalisme occupe une place fixe dans le discours scientifique sur l'altérité. Il est tentant de projeter le reproche de Saïd concernant le discours euro-centrique, raciste et impérialiste de la conception scientifique occidentale de l'Orient sur la dichotomie entre Occident et Orient reflétée par les textes présentés ici. La Rome de Wissowa et d'Aust, mais aussi la Grèce de Nietzsche et de Rohde, l'Orient de Reitzenstein et de Dieterich, ou le christianisme de von Harnack ou de Meyer sont naturellement aussi des constructions ; elles se font les écrans sur lesquels se projettent les convictions

exprimées et les souhaits inexprimés de leurs auteurs respectifs, et sont indissociables d'un contexte occidental bourgeois marqué par l'impérialisme européen, en l'occurrence allemand. Comme l'exploitation critique des thèses de Saïd dans les débats post-coloniaux l'a très clairement montré, les discours, y compris celui de l'orientalisme, ne sont cependant pas des totalités<sup>62</sup>. Et même dans les textes traités ici, la différenciation fait ressortir la dynamique de la projection scientifique sur l'« autre » : les « orientalismes » – au pluriel – des environs de 1900 ne sont pas compréhensibles sans les contre-projections du « soi » construit comme, pourrait-on dire, « auto-occidentalismes ».

- 48 Les « orientalismes » jettent donc dans le cadre de la discussion des environs de 1900 un éclairage déterminant sur la composition émotionnelle de la société allemande, ses ressentiments, ses aversions, ses prédilections et ses aspirations secrètes. La description des « religions orientales » et des « mystères hellénistiques » chez Aust et Wissowa me semble caractérisée par une étrange ambivalence, une oscillation entre un refus démonstratif, voire une indignation morale, et une fascination à peine voilée. Sigmund Freud (1856-1939), un autre contemporain, aurait analysé avec un vif plaisir les textes présentés ci-avant sur l'Orient, l'irrationnel et le religieux dans l'Antiquité comme autant de tentatives de saisir l'autre en nous mêmes. Cette dimension probablement présente inconsciemment chez lui, à supposer qu'on la lui ait fait remarquer, Wissowa l'aurait sans doute déniée.
- 49 Il y a pourtant une composante de *RuK* qui me semble indiscutable et que j'identifierai comme le projet culturel critique à peine déguisé de l'époque entourant 1900 : l'ère de renouveau religieux annoncée de manière emphatique par le protestant Reitzenstein et située dans la Rome d'Auguste et l'Allemagne de Guillaume, est déplacée à l'époque du règne de l'empereur Caracalla par le catholique Wissowa dans son étude historique : religiosité et émotion constituent ici les caractéristiques d'une ère que Wissowa interprète non seulement comme le déclin de la religion romaine, mais aussi comme le début, immédiatement consécutif, du déclin de Rome et de son empire. L'utilisation du concept de « religiosité » dans l'avant-propos de *RuK*<sup>2</sup> contient donc, au-delà de la polémique purement scientifique, une dimension culturelle critique plus profonde : la thèse de Wissowa concernant une autre Rome est, contrairement à la projection de Reitzenstein, rigoureusement incompatible avec l'esprit moderne du début du xx<sup>e</sup> siècle, qui souligne dans l'Allemagne de Guillaume le rôle de la religiosité dans la société. *RuK*, et plus encore *RuK*<sup>2</sup>, sont aussi le contre-projet contemporain de la fonction attribuée à la religion dans la société : ce n'est qu'en apparence que la société visée est uniquement celle de Rome, l'objet de son étude. Lorsqu'il s'agit de formuler ouvertement sa critique culturelle, Wissowa, en parfaite conformité avec ce que l'on attend du professeur prussien, semble toutefois s'être laissé intimider, comme cela avait déjà été le cas pour l'évaluation du premier christianisme.

## 7. Perspectives

- 50 Les historiens de la religion ont identifié de nombreuses projections modernes dans les textes proposés ici. Ils ont remis fondamentalement en question le dualisme d'une religion romaine et d'une « orientale » constitué autour de 1900, et revu les catégories d'histoire de la religion que constituaient les « religions orientales » et les « religions à mystères ». Les « cultes orientaux » et les « religions à mystères » ne sont pas des

créations de l'Orient, elles apparaissent au cœur du polythéisme gréco-romain<sup>63</sup>, qui, tantôt sur un mode enthousiaste et fasciné, tantôt sur un mode effrayé et critique, localise en son centre les divinités, cultes et pratiques religieuses correspondantes comme « l'autre », afin de se refléter dans cette (auto-)construction exotique de l'autre<sup>64</sup>. En outre, la concentration moderne sur le moment du mystère est non pas une perspective antique<sup>65</sup>, mais une trame d'interprétation moderne, née de la sensibilité des récepteurs : ces cultes ne deviennent des « religions », voire des « religions de rédemption et de révélation » qu'à travers la nomenclature chrétienne, souvent protestante, de la recherche contemporaine sur la religion<sup>66</sup>. Ils servent de contre-projections polémiques face au christianisme, autre « religion de salut et de révélation » (Reitzenstein, Dieterich), ou face à la religion / au culte politique romain (Wissowa, Meyer).

- 51 Sur un point, le contre-projet de Wissowa a d'ailleurs porté ses fruits. On ne reconnaît toujours pas à la religion romaine de dimension émotionnelle et de « religiosité », cela alors que cette position résulte de projections qui ont mené à d'autres distorsions, entre-temps corrigées. Cela s'explique en partie par la perspective néo-fonctionnaliste de l'histoire de la religion antique propre à l'après-guerre, qui s'intéressait aux rituels, mais pas aux idées et aux formes de croyances des religions antiques<sup>67</sup>. Ce qui a sans doute également joué un rôle dans cette rupture presque totale avec la tradition des « modernes » – Dieterich, Reitzenstein, Delitzsch et d'autres – ce sont les tendances anti-intellectualistes (et nettement antisémites) qui se manifestent dans la mise en avant du « sentiment », et qui apparaissent dans cette génération et, surtout, celle qui suit<sup>68</sup>. Après 1945, *a fortiori* après la période 1933-1945, l'étude allemande des religions n'était pas la seule à avoir besoin d'un nouveau départ, idéologiquement neutre. On ne recourait pas alors aux chercheurs idéologiquement marqués qui avaient formé après 1900 l'avant-garde scientifique ; par contre, on se souvenait volontiers du manuel relevant prétendument de la philologie des religions, positiviste et, de ce fait, au-dessus de tout soupçon, qui datait de 1902, même si, déjà pour les critiques de son temps, il illustrait par son passéisme méthodologique la crise de l'historiographie<sup>69</sup>. À cet égard, on a délibérément oublié que *RuK* emprunte lui aussi, pour étudier son objet, la perspective et le langage chauviniste et raciste qui dominent vers 1900.
- 52 La simple constatation selon laquelle la redécouverte des rapports de dépendance entre religions « intérieure » et « extérieure » se fait toujours attendre en ce qui concerne l'histoire des religions antiques ne doit pas mener à un nouveau malentendu : l'ère de religiosité évoquée avec emphase par Reitzenstein, qui est aussi une expression des sensibilités de son temps, ne peut être que Scylla, lorsque le refus de ce paradigme par Wissowa est Charybde. Le but de la recherche doit être de surmonter enfin ce dualisme traditionnel de la discipline et de mettre en harmonie la religion institutionnalisée avec la dimension psycho-émotionnelle de l'activité religieuse dans une perspective heuristique. Pour cette réhabilitation de la « religion intérieure », l'histoire de la religion peut s'appuyer sur les considérations méthodologiques de Georg Simmel et de Max Weber. Elle peut saisir, pour l'étude du rôle des émotions, les impulsions de l'ethnolinguistique, de la sociologie de la culture, de la psychologie et de la « *rational choice theory* » qui commencent également à prendre pied dans la science des religions et l'histoire. Elle se doit aussi de prendre au sérieux, pour l'histoire de la religion antique, les stimuli émanant des sciences religieuses, connus sous le nom de « *cognitive studies of religion*<sup>70</sup> ».

- 53 L'objectif de cet exposé n'était pas de combler cette lacune. Il s'agissait bien plus de montrer que l'hypothèse toujours dominante, selon laquelle une éventuelle religiosité antique n'est pas un champ d'investigation opportun pour les historiens de la religion, repose sur des préjugés et des ressentiments culturels scientifiquement identifiables. Elle constitue par son origine une construction universitaire qui doit bien plus aux projections et aux polémiques culturelles du tournant du xx<sup>e</sup> siècle qu'elle ne reflète les réalités de l'observation de l'Antiquité.
- 54 Nietzsche, F. (1971) : *Œuvres philosophiques complètes*, vol. 7 : *Par delà bien et mal*, éd. par G. Colli, M. Montinari, trad. de l'allemand par C. Heim, I. Hildenbrand et J. Gratiën, Paris.

---

## BIBLIOGRAPHIE

Alexander, G. / Fritsche, J. (1989) : « < Religion > und < Religiosität > im 18. Jahrhundert : Eine Skizze zur Wortgeschichte », in : Rengstorf, K. H. / Gründer, K. (éd.) : *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*, Heidelberg, p. 11-24.

Audring, G. (éd.) (2000) : *Gelehrtenalltag : Der Briefwechsel zwischen Eduard Meyer und Georg Wissowa (1890-1927)*, Hildesheim.

Aust, E. (1899) : *Die Religion der Römer*, Münster.

Beard, M. / North, J. A. / Price, S. (1998) : *Religions of Rome*, 2 vol., Cambridge.

Beck, R. (2004) : « Four men, two sticks, and a whip : image and doctrine in a Mithraic ritual », in : Whitehouse, H. / Martin, L. H. (éd.) : *Theorizing religions past : archaeology, history, and cognition*, Lanham (MD).

Belayche, N. (2000) : « L'Oronte et le Tibre : l'«Orient» des cultes "orientaux" de l'Empire romain », in : Amir-Moezzi, M. A. / Scheid, J. (éd.) : *L'orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Turnhout, p. 1-35.

Bendlin, A. (1995) : Compte-rendu, *Journal of Roman Studies*, 85, p. 265 sq.

Bendlin, A. (2000a) : « Looking beyond the civic compromise : religious pluralism in Late Republican Rome », in : Bispham, E. / Smith, C. (éd.) : *Religion in archaic and republican Rome : evidence and experience*, Edinburgh, p. 115-135.

Bendlin, A. (2000b) : « Novensides, Di », in : Cancik, H. / Schneider, H. (éd.) : *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, vol. 8, Stuttgart / Weimar, p. 1028 sq.

Bendlin, A. (2001) : « Rituals or beliefs ? < Religion > and the religious life of Rome », *Scripta Classica Israelica*, 20, p. 191-208.

Bertolini, F. (1977) : « Wilamowitz a Wissowa », in : Canfora, L. : *Cultura classica e crisi tedesca. Gli scritti politici di Wilamowitz 1914-1931*, Bari.

Bertolini, F. (1978) : « Inediti : Wilamowitz a Wissowa e Praechter », *Quaderni di Storia*, 4, p. 185-210.

- Betz, H. D. (2003) : *The « Mithras Liturgy ». Text, translation, and commentary*, Tübingen.
- Bommas, M. (2005) : *Heiligtum und Mysterium. Griechenland und seine ägyptischen Gottheiten*, Mainz.
- Bonnet, C. (2005) : *Le « Grand atelier de la science ». Franz Cumont et l'Antiquité, héritages et émancipation*, 2 vol., Bruxelles / Rome.
- Bonnet, C. (2006) : « Les “religions orientales” au laboratoire de l'hellénisme. Franz Cumont », *Archiv für Religionsgeschichte*, 8, p. 181-205.
- Burkert, W. (2002) : « Mysterien der Ägypter in griechischer Sicht. Projektionen im Kulturkontakt », in : Assmann, J. / Bommas, M. (éd.) : *Ägyptische Mysterien ?*, München, p. 9-26.
- Burkert, W. (2003 [1987]) : *Les Cultes à mystères dans l'Antiquité*, trad. de l'anglais par A.-Ph. Segonds, Paris.
- Calder III, W. M. / Kosenina, A. (1989) : *Berufspolitik innerhalb der Altertumswissenschaft im wilhelminischen Preußen. Die Briefe Ulrich von Wilamowitz-Moellendorffs an Friedrich Althoff (1883-1908)*, Francfort-sur-le-Main.
- Calder III, W. M. / Demandt, A. (éd.) (1990) : *Eduard Meyer. Leben und Leistung eines Universalhistorikers*, Leyde.
- Cancik, H. (1995) : *Nietzsches Antike. Vorlesung*, Stuttgart / Weimar.
- Cancik, H. (1999) : « Philologe als Beruf ». Zu Formengeschichte, Thema und Tradition der unvollendeten Vierten Unzeitgemäßen Friedrich Nietzsches », in : Cancik, H. / Cancik-Lindemaier, H. : *Philolog und Kultfigur. Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland*, Stuttgart / Weimar, p. 69-84.
- Cardew, A. (2004) : « The Dioscuri : Nietzsche and Rohde », in : Bishop, P. (éd.) : *Nietzsche and antiquity*, Rochester (NY), p. 458-478.
- Clark, G. (2004) : *Christianity and Roman society*, Cambridge.
- Clifford, J. (1988) : « On orientalism », in : Id. : *The predicament of culture. Twentieth-century ethnography, literature, and art*, Cambridge, p. 255-276.
- Colpe, C. (1961) : *Die religionsgeschichtliche Schule : Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos*, Göttingen.
- Corrigan, J. (éd.) (2004) : *Religion and emotion : approaches and interpretations*, Oxford.
- Cumont, F. (1896-1899) : *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra I-II*, Bruxelles.
- Cumont, F. (1900) : *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles.
- Cumont, F. (1906) : *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris (<sup>1</sup>1929).
- Deissmann, A. (1908) : *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen (<sup>2/3</sup>1909 ; <sup>4</sup>1923).
- Delitzsch, F. (1902) : *Babel und Bibel. Ein Vortrag*, Leipzig.
- Delitzsch, F. (1903) : *Zweiter Vortrag über Babel und Bibel*, Stuttgart.
- Delitzsch, F. (1905) : *Babel und Bibel. Dritter (Schluss-)Vortrag*, Stuttgart.
- Deubner, L. (1911) : « Zur Entwicklungsgeschichte der altrömischen Religion », *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, Geschichte und Deutsche Literatur und für Pädagogik*, 14, p. 321-335.
- Dieterich, A. (1903) : *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig / Berlin (<sup>2</sup>1910).

- Durand, J.-L. / Scheid, J. (1994) : « « Rites » et « religion » : remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des Grecs et des Romains », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 85, p. 23-43.
- Elm, D. (2003) : « Die Kontroverse über die « Sondergötter » : Ein Beitrag zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Handbuches « Religion und Kultus der Römer » von Georg Wissowa », *Archiv für Religionsgeschichte*, 5, p. 67-79.
- Feeney, D. (1998) : *Literature and religion at Rome. Cultures, contexts, and beliefs*, Cambridge.
- Flashar, H. (éd.) (1995) : *Altertumswissenschaft in den 20er Jahren. Neue Fragen und Impulse*, Stuttgart.
- Frateantonio, C. (2003) : « Konzepte der Interdependenz von Religion, Staat und Recht bei Theodor Mommsen und Georg Wissowa », *Archiv für Religionsgeschichte*, 5, p. 40-52.
- Fück, J. (1955) : *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig.
- Gekle, H. (1990) : « Emotion », in : *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, éd. par H. Cancik, Stuttgart, vol. 2, p. 265-282.
- Glawe, W. (1912) : *Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart*, Berlin.
- Gordon, R. (2000) : « Griechisch-orientalische Kulte », in : Betz, H. D. (éd.) : *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4<sup>e</sup> éd., Tübingen, vol. 3, p. 1292 sq.
- Graf, F. (éd.) (1993) : *Mythos in mythenloser Gesellschaft: Das Paradigma Roms*, Stuttgart / Leipzig.
- Granger, F. S. (1902) : « Wissowa on Roman Religion », *The Classical Review*, 8, p. 428-430.
- Gruppe, O. (1908) : *Bericht über die Literatur zur antiken Mythologie und Religionsgeschichte aus den Jahren 1898-1905*, éd. p. C. Bursian, W. Kroll, Leipzig (Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft, 137).
- Haas, V. (2001) : « Orient-Rezeption », in : Cancik, H. / Schneider, H. (éd.) : *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, vol. 15,1, Stuttgart / Weimar, p. 1223-1233.
- Harnack, A. v. (1902) : *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig (<sup>2</sup>1906, <sup>4</sup>1924).
- Hartung, J. A. (1836) : *Die Religion der Römer nach den Quellen dargestellt*, 2 vol., Erlangen.
- Hegel, G. W. F. (1994) : *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 2: Die bestimmte Religion*, nouvelle éd. par W. Jaeschke, Hambourg.
- Henrichs, A. (1985) : « « Der Glaube der Hellenen » : Religionsgeschichte als Glaubensbekenntnis und Kulturkritik », in : Calder III, W. M. et al. (éd.) : *Wilamowitz nach 50 Jahren*, Darmstadt, p. 263-305.
- Hölscher, L. (1993) : « Bürgerliche Religiosität im protestantischen Deutschland des 19. Jahrhunderts », in : Schieder, W. (éd.) : *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Stuttgart, p. 191-215.
- Isaac, B. (2004) : *The Invention of racism in classical antiquity*, Princeton.
- James, W. (1906 [1902]) : *L'Expérience religieuse : essai de psychologie descriptive*, trad. de l'anglais par F. Abauzit, Paris / Genève.
- Jantsch, J. (1990) : *Die Entstehung des Christentums bei Adolf von Harnack und Eduard Meyer*, Bonn.
- Jullian, Ph. (1977) : *The Orientalists. The vision of the orient by nineteenth-century European painters*, Fribourg.

- Kern, O. (1934) : « Georg Wissowa : Geboren 17. Juni 1859, gestorben 11. Mai 1931 », *Biographisches Jahrbuch für Altertumskunde (Nekrologe)*, 60, p. 120-145.
- King, C. (2003) : « The organization of religious beliefs », *Classical Antiquity*, 22, p. 275-312.
- King, R. (1999) : *Orientalism and religion. Postcolonial theory, India, and « The Mystic East »*, London / New York.
- Krech, V. (2001) : « Religiosität », in : Kippenberg H. G. / Riesebrodt, M. (éd.) : *Max Webers « Religionssystematik »*, Tübingen, p. 51-76.
- Krech, V. (2002) : *Wissenschaft und Religion : Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*, Tübingen.
- Kretzer, M. (1903) : *De Romanorum vocabulis pontificalibus*, Halle.
- Latte, K. (1960) : « *Römische Religionsgeschichte*, Munich (= Handbuch der Altertumswissenschaft, Abt. 5, t. 4) ; 2<sup>e</sup> éd. 1966.
- Lehmann, R. G. (1994) : *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit*, Göttingen.
- Lemaire, G. G. (2000) : *L'Univers des orientalistes*, Paris.
- Linder, M. / Scheid, J. (1993) : « Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 81, p. 47-61
- Linke, B. (2003) : « Emotionalität und Status : Zur gesellschaftlichen Funktion von *supplicationes* und *lectisternia* in der römischen Republik », in : Kneppel, A. / Metzler, D. (éd.) : *Die emotionale Dimension antiker Religiosität*, Münster, p. 65-86.
- Lugli, U. (éd.) (1996) : *Miti velati. La mitologia romana come problema storiografico*, Genua.
- MacMullen, R. (2004 [2003]) : *Les émotions dans l'histoire ancienne et moderne*, trad. de l'américain par F. Regnot, Paris.
- Manuel, E. (1959) : *The Eighteenth century confronts the gods*, Cambridge (Mass).
- Marchand, S. (2001) : « German orientalism and the decline of the West », *Proceedings of the American Philosophical Society*, 145, p. 465-473.
- Marchand, S. (2003) : « From liberalism to neoromanticism : Albrecht Dieterich, Richard Reitzenstein, and the religious turn in fin-de-siècle German Classical Studies », in : Goldenhard, I. / Ruehl, M. (éd.) : *Out of Arcadia. Classics and politics in Germany in the age of Burckhardt, Nietzsche and Wilamowitz*, London, p. 129-160.
- Marchand, S. (2004) : « Philhellenism and the *furor orientalis* », *Modern Intellectual History*, 1 (3), p. 331-358.
- Marquardt J. (1885) : *Römische Staatsverwaltung. Dritter Band. IV : Das Sacralwesen. Zweite Auflage besorgt von Georg Wissowa*, 2<sup>e</sup> éd., Leipzig.
- Martin, L. H. (2004) : « Petitionary prayer. Cognitive considerations », in : Luchesi, B. / Stuckrad, K. v. (éd.) : *Religion im kulturellen Diskurs*, Berlin / New York, p. 115-126.
- Mellor, Ph. A. (2004) : « Orientalism, representation and religion : the reality behind the myth », *Religion*, 34, p. 99-112.
- Meyer, E. (1910) : *Geschichte des Altertums*, vol. 1 : *Einleitung. Elemente der Anthropologie*, 3<sup>e</sup> éd., Stuttgart / Berlin.
- Meyer, E. (1921-1923) : *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 3 vol., Stuttgart / Berlin.

- Mommsen, Th. (1863-1874 [1854-1856]) : *Histoire romaine*, 8 vol., trad. de l'allemand par C. A. Alexandre, Paris (consultable sur le site <http://gallica.bnf.fr>).
- Mommsen, Th. (1907a [1899]) : *Le Droit pénal romain*, 3 vol., trad. de l'allemand par J. Duquesne, Paris (Manuel des antiquités romaines, 17-19).
- Mommsen, Th. (1907b) : *Gesammelte Schriften*, vol. III.3, Berlin.
- Nietzsche, F. (1988) : *Œuvres philosophiques complètes*, vol. II.2 : *Considérations inactuelles III et IV*, éd. par G. Colli, M. Montinari, trad. de l'allemand par H.-A. Baatsch, P. David, C. Heim et al., Paris.
- North, J. A. (1989) : « Religion in Republican Rome », *The Cambridge Ancient History VII<sup>2</sup>*, Cambridge, p. 573-624.
- North, J. A. (2000) : *Roman religion*, Oxford.
- Osterhammel, J. (1997) : « Edward W. Said und die < Orientalismus >-Debatte. Ein Rückblick », *asiens afrika lateinamerika*, 25, p. 597-607.
- Pedde, B. (2001) : « Orient-Rezeption », in : Cancik, H. / Schneider, H. (éd.) : *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, vol. 15,1, p. 1210-1222.
- Peter, R. (1886) : *Quaestionum pontificalium specimen*, Strasbourg.
- Phillips III, C. R. (1986) : « The sociology of religious knowledge », in : Haase, W. / Temporini, H. (éd.) : *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, vol. II. 16,3, p. 2677-2773.
- Plümacher, E. (1990) : « Eduard Meyers Ursprünge und Anfänge des Christentums. Verhältnis zu Fachwissenschaft und Zeitgeist », in : Calder III / Demandt (1990), p. 344-367.
- Rebenich, S. (2002) : *Theodor Mommsen. Eine Biographie*, Munich.
- Reddy, W. M. (2001) : *The Navigation of feeling : a framework for the history of emotion*, Cambridge.
- Reibnitz, B. von (1992) : *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsches « Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik » (Kapitel 1-12)*, Stuttgart / Weimar.
- Reitzenstein, R. (1904) : *Poimandrēs : Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig.
- Reitzenstein, R. (1907) : *Werden und Wesen der Humanität im Altertum : Rede zur Feier des Geburtstages seiner Majestät des Kaisers am 26. Januar 1907 in der Aula der Kaiser-Wilhelms-Universität Straßburg*, Strasbourg.
- Reitzenstein, R. (1910) : *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig / Berlin (<sup>3</sup>1927).
- Reitzenstein, R. (1921) : *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Leipzig / Berlin.
- Röttger-Rössler, B. (2002) : « Emotion und Kultur : Einige Grundfragen », *Zeitschrift für Ethnologie*, 127, p. 147-162.
- Rohde, E. (1898 [1894]) : *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2<sup>e</sup> éd., 2 vol., Leipzig / Tübingen.
- Rowoldt, G. (1906) : *Librorum pontificiorum Romanorum de caerimoniis sacrificiorum reliquiae*, Halle.
- RuK : cf. Wissowa (1902) ; RuK<sup>2</sup> : cf. Wissowa (1912).

- Rüpke, J. (2003) : « Libri sacerdotum : Forschungs- und universitätsgeschichtliche Beobachtungen zum Ort von Wissowa < Religion und Kultus der Römer > », *Archiv für Religionsgeschichte*, 5, p. 16-39.
- Said, E. W. (1980 [1978]) : *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, trad. de l'américain par C. Malamoud, Paris.
- Santer, E. (1902) : Compte-rendu, *Berliner Philologische Wochenschrift*, 29, p. 905-913.
- Scheid, J. (1985) : *Religion et piété à Rome*, Paris (2<sup>e</sup> éd. 2001).
- Scheid, J. (2003) : « Religion romaine et spiritualité », *Archiv für Religionsgeschichte*, 5, p. 198-209.
- Scheid, J. (2005) : « Fremde Kulte in Rom : Nachbarn oder Feinde ? », in : Riemer, U. / Riemer, P. (éd.) : *Xenophobie-Philoxenie. Vom Umgang mit Fremden in der Antike*, Stuttgart (= Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge, 7), p. 225-240.
- Schlesier, R. (1990) : « Religion als Gegenbild. Zu einigen geschichtstheoretischen Aspekten von Eduard Meyers Universalhistorie », in : Calder III / Demandt (1990), p. 368-416 ; réimprimé in : Schlesier (1994), p. 65-121.
- Schlesier, R. (1994) : *Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800*, Francfort-sur-le-Main.
- Schlesier, R. (1995) : « < Arbeiter in Useners Weinberg > : Anthropologie und antike Religionsgeschichte in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg », in : Flashar (1995), p. 329-380 ; publié également in : Schlesier (1994), p. 193-241.
- Schmidt, P. L. (1995) : « Zwischen Anpassungsdruck und Autonomiestreben : Die deutsche Latinistik vom Beginn bis in die 20er Jahre des 20. Jahrhunderts », in : Flashar (1995), p. 115-182.
- Schulin, E. (1958) : *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, Göttingen.
- Smith, J. Z. (1990) : *Drudgery divine. On the comparison of early christianities and the religions of late antiquity*, Chicago.
- Stauth, G. (1993) : *Islam und westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie*, Francfort-sur-le-Main.
- Stevenson, T. R. (1996) : « Social and psychological interpretations of Graeco-Roman religion : some thoughts on the ideal benefactor », *Antichthon*, 30, p. 1-18.
- Treggiari, S. (2005) : « Feelings in history : widening our sights », in : *Journal of Roman Archaeology*, 18 (2), p. 489-494.
- Ulf, C. (1982) : *Das römische Lupercalienfest. Ein Modellfall für Methodenprobleme in der Altertumswissenschaft*, Darmstadt.
- Unte, W. (1999/2000) : « Georg Wissowa (1859-1931) als Promotor der Klassischen Altertumswissenschaft », *Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau*, 40-41, p. 327-356.
- Versluys, M. J. (2002) : *Aegyptiaca Romana. Nilotic scenes and the Roman views of Egypt*, Leyde / Boston.
- Warde Fowler, W. (1911) : *The Religious experience of the Roman people from the earliest times to the age of Augustus*, London.
- Wilhelm, G. (1999) : « Deutsche Orient-Gesellschaft », in : Cancik, H. / Schneider, H. (éd.) : *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, vol. 13, Stuttgart / Weimar, p. 743-745.

Wissowa, G. (1902) : *Religion und Kultus der Römer*, Munich. [= RuK]

Wissowa, G. (1904) : *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte*, Munich.

Wissowa, G. (1912) : *Religion und Kultus der Römer*, 2<sup>e</sup> éd., Munich. [= RuK<sup>2</sup>]

Wolf, F. A. (1807) : *Darstellung der Altertumswissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Wert*, Berlin.

## NOTES

1. Reitzenstein (1904). Une recherche critique approfondie à ce sujet a été présentée par C. Colpe (1961). Voir aussi la mise en contexte de S. Marchand (2004), p. 349-353. – J’ai présenté des parties de l’exposé qui suit en novembre 2005 devant la faculté de philosophie de l’université d’Erfurt, dans le cadre de mon exposé d’habilitation ; je remercie le public d’Erfurt pour le débat et les critiques.
2. Delitzsch (1902) (en 1905, l’ouvrage en est déjà à sa 5<sup>e</sup> édition) ; Delitzsch (1903) (4<sup>e</sup> édition dès 1904) ; Delitzsch (1905). La Société allemande d’orientalisme, fondée en 1898, s’était posé comme objectif, d’« encourager l’étude de l’Antiquité orientale » (cité d’après Wilhelm [1999], p. 743). Cette mission se traduit par des fouilles et l’acquisition d’objets pour les musées royaux de Berlin ainsi que par la diffusion et la vulgarisation des résultats de la recherche contemporains. La querelle « Babel-Bibel » a été étudiée par Lehmann (1994) ; voir aussi les excellentes notes de Krech (2002), p. 105 sq. ; Marchand (2004), p. 341-346.
3. Reitzenstein (1907), p. 20 : « Nous le sentons : l’âge de l’humanisme est révolu ; une ère de religiosité s’annonce à nouveau. »
4. Wissowa (1902) et (1912), p. VIII – la première édition de *Religion und Kultus der Römer* sera désignée ci-après comme *RuK*, la deuxième *RuK<sup>2</sup>*. Pour la biographie de Wissowa, voir surtout Kern (1934) ; Unte (1999/2000).
5. À la question d’Eduard Meyer concernant les qualifications de Reitzenstein en vue d’une possible nomination à Halle, Wissowa répond en 1891 que Reitzenstein possède « une dose de satisfaction personnelle n’excédant jusqu’ici pas les limites de ce qui est autorisé », mais « qu’une chaire à Halle pourrait facilement l’accroître d’une façon qui serait funeste à l’homme lui-même » (Audring [2000], p. 12 sq., n° 3) ; voir *ibid.*, p. 10 sq., n° 2. Voir aussi, à ce sujet, Kern (1934), p. 124.
6. Voir à ce sujet le travail approfondi de Alexander / Fritsche (1989) ; Hölscher (1993).
7. Marchand (2003), p. 131 sq. Pour davantage de détails, voir plus loin, paragraphe 5 « L’intériorité et l’émotion comme catégories scientifiques vers 1900 ».
8. Voir à ce sujet Krech (2002), p. 18-38 ainsi que, spécialement sur Max Weber, Krech (2001).
9. Une définition scientifique satisfaisante de cette dimension psycho-émotionnelle reste peut-être un défi impossible à combler étant donné son lien étroit avec le sujet. Elle a été décrite dès avant 1900 à l’aide de notions comme sentiment, ressenti, affect, passion ou émotion ; vers 1900, la psychologie a regroupé ces notions sous le terme générique d’émotion. Voir à ce sujet l’article fondamental de Gekle (1990). Sur le problème de la réintégration de l’émotion et de la sociabilité dans l’analyse des sciences de la culture, voir plutôt que beaucoup d’autres Röttger-Rössler (2002). Voir aussi plus loin, paragraphe 7 : « Perspectives ».
10. North (1989), p. 605 sq. : « The theoretical problem is whether the elements of religious life can be postulated a priori for any society, or whether they are different and specific in different cultural situations. [...] The Romans’ religious experience was profoundly different from our own and [...] it is impossible to postulate what elements it should or should not have contained » ; voir *ibid.* : « the citizen participated through his identification with the city and its interests ». Voir

North (2000), p. 10 sq., 83-85 ; Beard / North / Price (1998), vol. I, p. 42 sq. passim ; Linder / Scheid (1993) ; Durand / Scheid (1994) ; Scheid (1985), p. 24 sq., passim ; Scheid (2003).

11. Sur cette analyse redevable au néo-fonctionnalisme des *supplicationes* et *lectisternia* républicaines de Rome, voir Linke (2003).

12. Bendlin (2000a), p. 120-125 ; Bendlin (2001). Voir aussi les études plus anciennes de Phillips III (1986), p. 2697-2711 ; Stevenson (1996), p. 1-10. Pour une critique, voir également King (2003) : King définit d'ailleurs la notion de « belief » de façon assez étroite, comme « conviction that an individual holds independently of the need for empirical support » et limite sa contribution à la démonstration qu'une telle « conviction » a existé dans la Rome ancienne.

13. Voir Krech (2002), p. 84-162.

14. L'une des cibles de la critique de Wissowa est la conception d'Usener des *Sondergötter* : « Echte und falsche "Sondergötter" in der römischen Religion », in : Wissowa (1904), p. 304-326 ; voir Elm (2003). L'école d'Usener a été étudiée en détail par Schlesier (1995).

15. C'est en tout cas la classification de Varron telle qu'elle apparaît dans Saint Augustin, *De civitate dei* 6,3, p. 248, 24 sq. D-K = Varron RD F 4 Cardauns, voir *RuK / RuK<sup>2</sup>* p. 2-7, en particulier p. 5 sq. : « En fin de compte, toutes ces données viennent des archives des différents collèges de prêtres. » Pour une comparaison détaillée de la structure de l'œuvre de Wissowa avec les *Antiquitates rerum divinarum* de Varron, voir Rüpke (2003), p. 33-35.

16. Marquardt (1885). Seul le passage consacré aux jeux n'a pas été revu par Wissowa, mais par L. Friedlaender. On trouve une critique de la méthode de Marquardt dès Granger (1902), p. 428.

17. Hartung (1836), vol. I, p. 136-178 : « Quatrième chapitre : du service divin », avec la classification d'après les « lieux saints, sanctuaires divins et images divines, périodes saintes et jours de fête, prêtres, sacrifices, alimentation, jeux et prières ». Aust (1899), utilise également pour son chapitre sur le « culte public » (p. 168-211) le schéma « Fêtes – prêtres – localités » ; il complète toutefois sa présentation d'un chapitre sur le « culte privé ». Contrairement à Rüpke ([2003], p. 34, note 107) je n'observe pas chez Aust (ni d'ailleurs chez Hartung) de « disposition résolument autre » par rapport à Wissowa, cela, malgré les différences de détails.

18. Hartung (1836) consacre déjà toute la deuxième partie de son histoire de la religion romaine (vol. II, p. 1-273) à une présentation des divinités romaines. On trouve aussi une présentation du genre, mais en forme condensée, chez Aust (1899), p. 117-167.

19. *RuK* p. 91-317 ; Aust (1899), p. 117-167. Voir déjà Wissowa, « De dis Romanorum indigetibus et novensidibus disputatio » (1892), in : Wissowa (1904), p. 175-191. Wissowa trouve ici aussi un précurseur en Hartung, dont le *Religion der Römer* (Hartung [1836], vol. I, p. 81-95) manie déjà une distinction entre dieux « indigènes anciens » et « récemment intégrés », mais ne fait pas encore de celle-ci un élément structurant central de l'histoire de la religion romaine. Sur la fragilité de cette construction de Wissowa, voir seulement la doxographie chez Bendlin (2000b), p. 1029.

20. Hartung (1836), vol. I, p. IX, déjà repris par Aust (1899), p. 1, à qui le texte avait peut-être été transmis dans la conférence de Wissowa. Modification et explication de Wissowa : *RuK*, p. 1 = *RuK<sup>2</sup>*, p. 1.

21. *RuK*, p. 318 = *RuK<sup>2</sup>*, p. 380. Meyer (1910), p. 93, 103 sq., où la définition de la religion par Schleiermacher est également critiquée. La position critique de Meyer à l'égard de la religion a été analysée par Schlesier (1990), p. 402-411 (ou bien p. 105-115 dans Schlesier [1994]).

22. Meyer (1910), p. 107 ; cf. aussi *ibid.*, p. 102, 104.

23. *RuK<sup>2</sup>*, p. 9, 12, 14, 23-28, passim. Voir déjà, dans ce sens, Hartung (1836), p. 244-249 ; Aust (1899), p. 12-14. Sur le débat relatif au (prétendu !) manque de mythologie de Rome, voir Graf (1993) ; Lugli (1996) ; Feeney (1998), p. 47-75 et les remarques de l'auteur in : Bendlin (1995).

24. Aust (1899), p. 17 sq., 33.

25. *RuK<sup>2</sup>*, p. 409, un complément dans la deuxième édition ; le passage ne se trouve pas à l'endroit correspondant dans *RuK* (p. 344 sq.).

26. *RuK*, p. 7-9 = *RuK<sup>2</sup>*, p. 7-9.

27. Sur Herder, voir Manuel (1959), p. 291-304. Voir déjà Mommsen (1863-1874), t. 1, p. 243 : « Prise dans son ensemble et dans son caractère général, la religion romaine a bien été la création originale et systématique du peuple qui l'a pratiquée. » ; Mommsen (1907b), p. 390 : « La religion de la communauté romaine est [...] essentiellement nationale. Elle n'est en fait que le reflet idéal du sentiment populaire, la religiosité du patriotisme se manifestant sous une forme sacrée. »
28. *RuK* p. X, 11 ; *RuK<sup>2</sup>*, p. VIII, 12. Wissowa n'était élève de Mommsen que sur le plan des idées (et non au sens institutionnel). Frateantonio (2003), p. 40, note 1.
29. Voir Mommsen (1863-1874), t. 1, p. 234-236 : « En revanche, la religion latine s'est promptement rétrécie par l'effet de l'inanition et de la sécheresse : elle a fini par n'être rien de plus qu'un rituel pénible et vide quant à la pensée [...]. Pour eux, l'homme est à Dieu ce que le débiteur est au créancier [...] La crainte des dieux exerce donc une grande influence sur les esprits à Rome ; mais elle n'a rien de commun avec cet effroi que la nature souveraine ou la divinité toute-puissante inspirent aux peuples voués au panthéisme ou au monothéisme. Ici, elle est purement matérielle ; elle diffère à peine de la crainte que ressent le débiteur romain devant son créancier légal, exact autant que puissant ! Il se conçoit dès lors qu'une telle religion, loin de promouvoir et mûrir le génie artistique ou métaphysique, l'a dû aussitôt étouffer dans son germe. » ; Mommsen (1863-1874), t. 6, p. 48 sq. ; Mommsen (1907a), t. 2, p. 274.
30. Voir à ce sujet Ulf (1982), p. 145-163 ; Bendlin (2000a), p. 116-118. Pour une présentation de la base de la conception du droit romain chez Mommsen, voir Rebenich (2002), p. 23-36, 85-98, 107-121.
31. Voir les preuves dans l'analyse critique de Ulf (1982), p. 151 sq. et note 10 ; Phillips (1986), p. 2697 sq. et note 56.
32. Rebenich (2002), p. 36.
33. Hegel (1994), p. 113, 114 sq., 117 sq., 131, 400-405, 406 sq., 408-410, 584-586, 589-591.
34. Granger (1902) ; Samter (1902), p. 905 sq. Voir aussi Gruppe (1908), p. 105 sq. Rétrospectivement, K. Latte, dans le travail qui remplace *RuK<sup>2</sup>* dans la série « Handbuch der Altertumswissenschaft » (Latte [1960], p. 10 sq.) estime : « La sobriété du jugement, le refus des hypothèses larges donne au traitement de la matière un caractère rationaliste [...] »
35. *RuK*, p. 5 = *RuK<sup>2</sup>*, p. 6. Dans *RuK*, p. 5, note 7, il évoque notamment le travail de R. Peter (1886), dirigé par Reifferscheid, professeur de Wissowa, comme étant une « tentative remarquable » de s'attaquer à cette tâche. ; *RuK<sup>2</sup>*, p. 6, note 2 ne parle, au sujet du travail de Peter et de deux thèses dirigées à Halle par Wissowa lui-même (Kretzer [1903] et Rowoldt [1906]), plus que de simples « tentatives de rétablissement de certains passages ». Voir aussi, à ce sujet, Rüpke (2003). Sur l'intérêt accru de *RuK<sup>2</sup>* pour l'ethnologie de la religion, voir ici, notes 25 et 36.
36. Deubner (1911) est également cité de manière positive dans *RuK<sup>2</sup>*, p. 409, note 1, de même que Warde Fowler (1911) (sur la thèse de la religion publique comme religion d'une peuple émigré, voir *ibid.*, VIII, p. 392-394). Voir *ibid.*, p. 14, 18 sq. pour le jugement sur *RuK*.
37. Ces lettres ont été publiées par Bertolini (1977), p. 183-201 et 269-272 sous les n° 5, 6 et 10 en traduction italienne avec bref commentaire, et dans Bertolini (1978) en version originale. – Sur le *Glaube der Hellenen* de Wilamowitz, voir Henrichs (1985), p. 288-298.
38. *RuK*, p. 52 sq. = *RuK<sup>2</sup>*, p. 58 sq.
39. Les citations sont reprises à *RuK<sup>2</sup>*, p. 50-52, 63 sq., 87-102, 348-379. Voir déjà Hartung (1836), vol. I, p. 244-273, pour une présentation au ton et aux arguments analogues. E. Samter ([1902], p. 909) parle en approuvant Wissowa, d'« orgiastique de l'Orient ».
40. *RuK<sup>2</sup>*, p. 95 sq., note 1.
41. Aust (1899), p. 104.
42. À propos de ces stéréotypes littéraires antiques, voir plutôt que beaucoup d'autres Beard / North / Price (1998), vol. I, p. 214-218, 221-227 ; Belayche (2000) ; Isaac (2004), p. 324-370.

43. Il n'y a hélas pas la place ici pour une présentation détaillée de ces traditions. J'espère pouvoir approfondir ailleurs cet aspect important de l'histoire de la science et de la réception.
44. Hegel contribue largement à donner à ce dualisme un modèle philosophico-religieux que l'on retrouve ensuite sous diverses variantes dans le discours scientifique allemand des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Voir seulement Hegel (1994), p. 405 : « Nous voyons ainsi les Romains conquérir la Grande Grèce, la Sicile, piller et détruire les temples et ramener des cargaisons entières de dieux à Rome. À Rome, c'est la tolérance qui règne : toutes les religions s'y rejoignent et s'y mêlent, syrienne, égyptienne, juive, chrétienne, perse, culte de Mithra – ils se les approprient toutes et c'est précisément dans ce mélange que cette organisation même, cette particularité qui appartient à l'art, à l'imagination, se perd, et l'on part donc à la recherche de quelque chose de plus stable. » Le rôle discursif de l'« Orient » chez Hegel est traité de manière générale chez Schulin (1958), en particulier p. 107-114.
45. Wolf (1807), p. 15-25.
46. Nietzsche (1988), p. 258, 3[7] ; 299, 5[66] ; 312, 5[122].
47. Ibid., p. 293, 5[47] ; 300, 5[70] ; 302, 5[77], 5[81] ; 303, 5[85] ; 310, 5[115] ; 334, 5[198] avec Cancik (1995), p. 35-49, 94-106 ; Cancik (1999). Sur l'opposition de Nietzsche entre « grec » et « oriental », voir Reibnitz (1992), p. 96-105.
48. Rohde (1898), en particulier vol. II, p. 396-402. Voir Cardew (2004), p. 463-470. Jane Ellen Harrison (1850-1928), notamment, doit son inspiration à la lecture de Nietzsche et Rohde ; voir Schlesier : « Die extravagante Ritualistin von Cambridge : Jane Ellen Harrison », in : id. (1994), p. 123-192, en particulier p. 188-192.
49. Voir à ce propos Marchand (2001), (2004).
50. D'après Haas (2001), p. 1230.
51. « Intériorité » : Fück (1955), p. 226 : « vie intérieure » ; Stauth (1993). « Mystique » : King (1999).
52. Qu'ils aient en effet suscité un réel intérêt académique a été montré par Krech (2002), p. 266-280 pour l'étude des religions vers 1900 sur base de James (1906) et d'autres sources contemporaines.
53. On trouve une synthèse concise de l'intérêt allemand contemporain pour la religion, la religiosité et la mystique dans les débats publics, mais aussi dans l'art, la littérature et la vie intellectuelle vers 1900 chez Krech (2002), p. 210-228, 280-284. Sur la réception contemporaine de l'Orient dans l'art figuratif européen et l'architecture, voir Pedde (2001), en particulier p. 1212-1214 ; Haas (2001), en particulier p. 1226-1232. Sur l'orientalisme en peinture vers 1900, voir Jullian (1977) ; Lemaire (2000).
54. Cumont (1896-1899), (1900), (1906). – Sur l'orientation scientifico-historique de Cumont, voir Bonnet (2006).
55. Harnack (1902) ; Meyer (1921-1923). Voir aussi Jantsch (1990), p. 82-151 (sur Harnack), 152-222 (sur Meyer). Sur Eduard Meyer, voir en particulier Schlesier (1990), p. 375 sq., 411-416 ; Plümacher (1990).
56. Nietzsche (1971), n° 46, p. 64 sq. L'image du christianisme comme religion des défavorisés et des esclaves, qui constituait déjà un motif de critique à l'encontre des chrétiens de la Rome antique, n'est pas seulement reprise par Nietzsche et Meyer ; nous ne possédons pourtant pas de données d'ensemble sur la structure sociale du premier christianisme ; voir Clark (2004), p. 16-30.
57. Dieterich (1903). Voir Betz (2003), p. 14-26.
58. Reitzenstein (1910), (1921). Deissmann (1908). Glawe (1912). Pour une doxographie des opinions des alentours de 1900 concernant les relations réciproques entre « religions à mystères » et christianisme, voir Krech (2002), p. 263 sq. ; Marchand (2003), p. 151-154.
59. Voir l'édition abondamment commentée de la correspondance par Bonnet (2005), vol. I, p. 242-256.

60. Voir, à propos de ces tendances de la recherche, Granger (1902), p. 429 sq. ; de ce fait, certaines études d'histoire du langage susceptibles de corriger l'image qu'avait Wissowa de la Rome des débuts ne sont pas prises en compte ; voir à ce sujet Latte (1960), VII, p. 10 sq. – Contrairement à J. Rüpke ([2003], p. 33), je ne constate pas de glissement de l'intérêt vers l'époque impériale dans la deuxième édition.
61. Sur les hésitations des études latines de l'époque entre « contrainte à l'adaptation » et « désir d'autonomie », voir Schmidt (1995). Wissowa n'y est mentionné que de façon marginale ; cela s'explique par le fait qu'il n'a jamais été présenté comme « philologue » et était déjà considéré par son collègue helléniste, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, comme un latiniste « éloigné du langage » (Calder III / Kosenina [1989], p. 45).
62. Saïd (1980). La critique de l'auteur s'adresse surtout au discours orientaliste français, britannique et américain. Sur la discussion critique des thèses de Saïd, voir plutôt que beaucoup d'autres King (1999) ; Osterhammel (1997), p. 597-607 ; Mellor (2004). La non-représentabilité du discours sur l'orientalisme en tant que totalité a déjà été abordée par Clifford (1988).
63. Voir plutôt que beaucoup d'autres Burkert (2003) ; Beard / North / Price (1998), vol. I, p. 246 sq. ; Gordon (2000) ; Burkert (2002) ; Bommas (2005) ; Scheid (2005), p. 227-236.
64. Voir par ex. Versluys (2002), p. 385-443.
65. Il est vrai que les auteurs gréco-romains prônent eux aussi le rejet d'un Orient prétendument irrationnel, excessivement émotionnel – même si la réception antique de l'« Orient » doit être distinguée du cadre d'interprétation moderne : voir note 42.
66. Smith (1990), p. 54-143, notamment p. 143, parle même dans une envolée polémique d'une « protestant hegemony over the enterprise of comparing the religions of late antiquity and early christianities ».
67. Voir à ce sujet Bendlin (2001), p. 191-193.
68. Voir à ce sujet par ex. Krech (2002), p. 106, 206 sq. passim ; Marchand (2003), p. 156-160.
69. Granger (1902), p. 429 l'avait déjà reconnu.
70. Voir déjà ci-avant, note 9, ainsi que Reddy (2001) ; Corrigan (2004). Voir par exemple, à propos des principales « cognitive studies » en référence au matériel antique, Beck (2004) ; Martin (2004). Une plus grande prise en compte de l'« émotion » dans la recherche sur l'histoire ancienne est par exemple encouragée par MacMullen (2004), suivi en cela par Treggiari (2005).

## INDEX

**Mots-clés** : émotion, religion romaine, religions orientales

**Schlüsselwörter** : Emotion, Orientalische Religionen, Römische Religion

## AUTEURS

### ANDREAS BENDLIN

Andreas Bendlin enseigne l'histoire romaine à l'Université de Toronto en tant qu'Assistant Professor. Pour plus d'informations, voir la notice suivante.