



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

Religio migrans : Les « religions orientales » dans le contexte religieux antique. Un modèle théorique

Christoph Auffarth

Traducteur : Anne-Laure Vignaux



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/trivium/3419>

ISSN : 1963-1820

Éditeur

Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme

Référence électronique

Christoph Auffarth, « *Religio migrans* : Les « religions orientales » dans le contexte religieux antique. Un modèle théorique », *Trivium* [En ligne], 4 | 2009, mis en ligne le 23 octobre 2009, consulté le 07 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/trivium/3419>

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.

Religio migrans : Les « religions orientales » dans le contexte religieux antique. Un modèle théorique

Christoph Auffarth

Traduction : Anne-Laure Vignaux

NOTE DE L'ÉDITEUR

Nous remercions Christoph Auffarth et la maison d'édition Fabrizio Serra pour l'aimable autorisation de publier cet article en traduction française.

1. Pourquoi on ne peut plus parler de religions orientales

1.1. La composante orientale dans les religions antiques

- ¹ Les religions antiques, que nous appelons « classiques¹ » – en particulier grecques et romaines – ont entretenu tout au long de l'Antiquité des échanges d'intensité variable avec ce que nous appelons les religions « orientales ». La « période orientalisante » de l'époque archaïque, en Grèce, n'est qu'un exemple d'assimilation particulièrement intense². Il y a eu échange à l'Âge du Bronze, à la période archaïque géométrique (avec une exception significative concernant l'Égypte, très fermée à l'époque), à la période classique, et de manière très intensive à la période hellénistique, à la suite de l'extension de l'espace culturel sous le règne d'Alexandre le Grand et des Diadoques, processus caractérisé par un déplacement des centres vers la côte orientale de la Méditerranée. Il y a à nouveau eu échange, désormais avec Rome comme agent et

centre, à partir de Pompée qui « pacifia » la Méditerranée orientale au milieu du 1^{er} siècle av. J-C. et institua par la force des relations commerciales régulières et durables avec les villes portuaires. L'imposition de zones de libre échange est également fondamentale dans les processus modernes que sont l'impérialisme et la globalisation.

2 La religion ne forme d'ailleurs qu'une partie des processus d'échange et d'importation.

Les « biens échangés » comprennent :

- des « souvenirs » trouvés par hasard, ramenés de voyage et restés sporadiques ;
- des échanges matériels réguliers (« commerce »), dans le cadre desquels
- des biens culturels pouvaient également être importés ; outre des objets matériels, il pouvait s'agir de modes, de musiques, de recettes de cuisine, de rituels et, enfin, d'idées religieuses³ ;
- ces échanges entraînaient la mise à disposition et l'entretien de routes et de moyens de transport,
- grâce auxquels les hommes purent également se déplacer.

Par « biens », on désigne aussi bien les marchandises que le savoir-faire qui y est lié, les modes d'emploi ou l'homme de métier ; du côté de l'acquérant, on parlera de besoin et d'ouverture vis-à-vis des innovations. Dans ce contexte, le terme « besoin » ne désigne pas un manque objectif de biens précis qui seraient « nécessaires » à un certain niveau culturel, mais il s'explique à partir d'une valeur née de la confrontation des cultures : on constate des différences et on définit le désir de posséder un bien de l'autre culture comme un facteur d'élitisme positif. Cette constatation est tout aussi centrale dans le domaine de la religion : ce ne sont pas des besoins religieux qui mènent à l'adoption d'une religion. Cela élimine par exemple l'hypothèse selon laquelle « l'aliénation », le déracinement propre à la période hellénistique globalisante aurait suscité la peur et la recherche de rédemption ou de magie.

3 De même qu'il y a le désir de posséder, il y a aussi le refus de l'offre. Dès lors que, dans un environnement bouleversé, les biens anciens et éprouvés sont défendus contre les nouvelles options désormais à portée de la main, la manière dont on se représente de ce qui est ancien change également, du fait de cette situation de concurrence : la rhétorique de la représentation doit être appréhendée dans cette situation de concurrence, elle se change alors en conscience de soi⁴.

1.2. Religions d'Orient en Grèce et à Rome

4 Par ces voies de communication, on importait aussi bien des objets de culte, des statues de dieux que la totalité d'un culte avec son système de valeurs et la manière de vivre propre à une religion. Ælius Aristide le résume dans une expression fleurie, à savoir que tout commerce mène au Capitole comme les rayons d'une roue mènent à son axe⁵. Nous verrons pourtant que la religion d'Empire ne s'étend nullement de la périphérie vers le centre puis, de là, en sens inverse, mais que la diffusion des cultes se caractérise au contraire par un échange de périphérie à périphérie à l'intérieur de voies tracées⁶.

5 Donnons tout d'abord deux exemples d'importation de culte, l'un à ranger parmi les « classiques », l'autre parmi les « orientaux ». Nous commencerons par Aphrodite / Vénus. Que ce soit dans la tradition de son nom, de ses formes iconographiques ou de sa mythologie, on n'a cessé de souligner ses origines orientales (chypriotes). Des éléments clairement orientaux apparaissent en grand nombre parmi ses symboles. Déjà en Grèce, on la considère comme importée⁷. Pausanias reconstitue sous l'Empire le chemin que

l'Aphrodite en armes (*Venus armata*) a parcouru de Chypre à Corinthe en passant par Cythère⁸.

- 6 Une manière de vivre et des valeurs tout à fait personnelles étaient également liées à cette divinité ; par exemple, le système de valeurs démilitarisé des écrivains urbanisés, tel qu'il apparaît dans le thème du *militat omnis amans*.
- 7 D'autre part, Vénus / Aphrodite allait devenir l'ancêtre maternelle du fondateur de Rome et de la dynastie régnante des Juliens qui, dans sa généalogie, inclut l'Énée troyen. Il est systématiquement et clairement affirmé que cette divinité est enracinée dans la cité déchue de Troie et qu'elle est venue de l'extérieur avec un groupe de fugitifs. La provenance d'Asie (mineure) de Vénus / Aphrodite reste un aspect omniprésent de son image. Mais elle est aussi liée dès le début à l'origine de Rome.
- 8 Elle est en cela tout à fait comparable à la Magna Mater de Pessinonte, en Asie mineure. Le fait que l'une soit comptée au nombre des religions orientales et l'autre pas s'explique par sa réception difficile au sein de la haute société romaine. D'une part, on parle de la « pierre noire », mais celle-ci semble bien vite détachée de la sphère de référence du culte et remplacée par l'image anthropomorphique classique de la Magna Mater. D'autre part, il y a l'émasculature des *Galli*. Mais cette qualification radicale des prêtres ne vaut ni pour la phase initiale ni pour la phase tardive (à partir de l'Empire), époque à laquelle le culte est de plus en plus souvent adopté, promu et soutenu financièrement par l'élite et à laquelle des membres de la haute société vont jusqu'à revendiquer personnellement la prêtrise. La castration des *Galli* était en effet un sujet de scandale affectant une part importante de cette religion, un sujet qui constituait un tabou pour l'identité romaine et ne manquait à aucune caricature de ce culte. Pourtant, n'étaient soumis à ce rite à caractère définitif que ceux qui revendiquaient, en tant que *perfecti* de cette religion, un statut d'exception. Il ne s'appliquait pas à la communauté des adorateurs et ne fut par la suite plus obligatoire pour l'accession à la prêtrise⁹. Il en est de même pour le rite du *taurobolium*, qui ne nous a été transmis en tant que tel que sous forme de caricature et exploité à titre de comparaison avec le baptême chrétien, ce qui a incité les archéologues à rechercher une *fossa sanguinis*¹⁰.
- 9 Ces deux exemples le montrent clairement : certains cultes d'Orient sont comptés parmi les religions orientales, d'autres pas. Ni l'origine historique ni la sémantique actuelle n'expliquent cette catégorisation. Les religions et cultes orientaux ne forment donc pas un groupe bien défini ayant développé, par leur origine, leur langage et leurs pratiques, des caractéristiques à la fois communes et distinctes de celles des cultes gréco-romains.

1.3. Exotisme et acculturation

- 10 Même l'étrangeté délibérée des symboles, un langage cultuel non romain ou le crâne rasé des prêtres d'Isis ne sauraient constituer des preuves de différenciation, car la manière de se présenter au public et d'affirmer la singularité d'un culte dans une situation de pluralité religieuse peuvent susciter ou l'attention ou l'indifférence, sous l'effet d'un des deux éléments suivants : l'adaptation à la sémantique usuelle de la ville – autrement dit, l'intégration – ou l'exotisme, qui comme l'égyptomanie peut se transformer en une mode, qui, en proposant un regard nouveau, influencera jusqu'au culte traditionnel¹¹.

1.4. L'invention des « religions orientales » à la période orientalisante

- 11 Le concept de religions orientales apparaît lorsque se développe, à l'époque des Lumières, une conception de la particularité européenne dans un système universel limité, conçu comme un tout géographiquement fini et historiquement continu. Le désenchantement de l'Orient représente dans ce cadre un paradigme central¹².
- 12 À cette période, la plupart sont encore conscients que la culture antique possède des racines « afro-orientales » non classiques¹³, ainsi que les Grecs l'ont eux-mêmes thématiqué dans les mythes, par exemple dans ceux d'Europe ou des Danaïdes¹⁴.
- 13 Edward Gibbon voit dans l'irrationalisme tel qu'il se manifeste dans le christianisme, importé d'Orient, un facteur décisif expliquant le déclin (*decline*), la décadence et finalement la chute (*fall*) de l'Empire romain¹⁵.
- 14 Dans les premiers temps de l'impérialisme, on observe une tendance croissante à réduire l'Orient à une sorte d'impression en négatif de ce que l'Europe est à même de produire et de ce en quoi elle est culturellement supérieure. C'est ainsi que les Européens justifient leur domination, leur impérialisme, l'exploitation, les guerres contre les peuples du « tiers » monde et, du même coup, contre les grandes cultures anciennes dont la supériorité était encore reconnue à l'époque des Lumières. L'Orient et sa religion sont accusés d'avoir empêché le développement actif du monde et propagé la « rédemption », ou le refus du monde. C'est pourquoi il serait tombé en décadence.

1.5. Une notion polémique : décadence, pureté ou séduction

- 15 C'est à cette fin que fut créé le concept de « religion de salut¹⁶ ». Il désigne les religions qui ne se soucient pas du développement de notre monde, mais renvoient à un autre dans lequel la vie commencera véritablement, et apprennent aux hommes à attendre leur libération ainsi qu'à s'y préparer intérieurement : les religions de l'Orient, ou religions « orientales » de la rédemption. Max Weber relève dans le puritanisme protestant une association des deux : ascèse et négation du monde, d'une part, développement d'un monde « à l'intérieur », de l'autre. En revanche, les religions antiques servent d'exemples aux religions axées sur le monde présent. C'est sur elles que le flot des religions orientales a déferlé, sous l'Empire romain, et paralysé le développement du monde. La polémique concernant Nietzsche en témoigne¹⁷.
- 16 La référence est le christianisme, qui, dans sa forme occidentale, a pris une forme active, soucieuse du développement de notre monde, autrement dit cosmomorphe. Toutefois, il est largement admis aujourd'hui qu'une partie des nombreuses formes du premier christianisme ont également commencé par développer une religion de salut de type oriental. Mais dans ce débat, le christianisme est tantôt présenté comme le modèle qui a permis aux autres cultes orientaux de connaître le succès (car, c'est un fait, le christianisme a eu du succès), tantôt traité comme une exception dans la mesure où les autres religions orientales ne connurent pas une réussite durable. La raison invoquée est la suivante : au cours de son histoire, le christianisme s'est libéré de manière radicale d'abord de ses éléments gnostiques, puis de sa forme rituelle

extérieure (« catholicisme »), pour, enfin, devenir une forme de religion adaptée à l'individu moderne.

- 17 La compétence cosmomorphe du christianisme est mise en avant dans ses efforts caritatifs¹⁸, éducatifs¹⁹ et dans son éthique du travail²⁰.
- 18 À la décadence s'oppose la vivacité, un autre mot-clé de Nietzsche, ou des expressions comprenant les mots « futur » ou « monde ». Le concept de « religion universelle (vivante) » suppose qu'enfin, une *seule* religion se détache dans la concurrence du marché mondial, une religion vivante et viable : probablement le christianisme. J'ai expliqué à une autre occasion qu'au contraire, l'hypothèse d'une *seule* religion qui aurait fini par imposer son monopole est moins crédible que celle d'une cinquième religion d'envergure mondiale qui se serait imposée dans la durée²¹.
- 19 Adolf Harnack a proposé comme modèle d'explication à la *succes story* du christianisme dans l'Antiquité le fait que cette religion réunissait tous les éléments forts et positifs des religions antiques d'acceptation du monde (syncrétisme positif), mais avec comme caractéristique distinctive la « vivacité ». S'ensuit un tournant typiquement théologique : le Christ éternel et ressuscité est cet élément éliminant toute concurrence qui permet l'essor du christianisme à partir du déclin du monde antique²².

1.6. Le lien avec les mystères

- 20 Vient enfin, sous forme de polémique à l'encontre des concepts religieux catholique et judaïque, le lien avec la mystique et les mystères. Depuis Troeltsch et Mauthner, la mystique est conçue comme la forme de religiosité de la modernité, la religion de l'individu. Une expérience des protestants, que Max Weber partage également²³, et qu'Adolf Deissmann, un autre membre du cercle heidelbergien « Eranos », attribue précisément à cette époque à son « saint Paul ».
- 21 Le protestantisme moderne a montré que la réelle particularité des mystères est qu'ils mettent en œuvre une transformation psychologique, ce qui n'était pas le cas dans l'expérience ordinaire des religions antiques. À ce sujet, les chercheurs modernes se réfèrent à quelques (rares) textes, par exemple à Plutarque.

L'état dans lequel elle se trouve alors est semblable à celui-ci de ceux qui se font initier aux grands mystères (...). On commence par s'égarer dans des chemins détournés, et par se livrer à des courses laborieuses, des marches sans but, au milieu des périls et des ténèbres. Lorsqu'on est près du terme, tout prend un aspect terrible, et l'on est en proie aux frissons, à des craintes de toutes les espèces, à des sueurs froides, et à tout ce qui peut épouvanter. Au sortir de là, on est livré à la lumière la plus admirable ; on se trouve sous un ciel pur, dans des prairies agréables, au milieu des chants et des danses. Les oreilles sont frappées de concerts sacrés les plus sublimes, et l'on voit les représentations des choses les plus saintes. Celui qui est initié après avoir subi toutes les épreuves, se promène libre et couronné de fleurs, et converse avec des hommes purs et sacrés. Il regarde de là la foule impure et non initiée des vivants, qui se vautrant et se foulant dans le bourbier et les ténèbres, restent attachés à la vie et craignent la mort, parce qu'ils ne croient pas aux biens qui les attendent après²⁴.

Mais ce qui est réellement visé, ce sont les récits de conversion, tels qu'Adolf Deissmann et William James les ont étudiés à partir du piétisme et tels que Franz Cumont les a utilisés comme modèle décisif du changement de religion pour ses *Religions orientales*²⁵.

22 Vers 1900, on définit donc comme suit les caractéristiques des mystères / de la mystique :

- une décision individuelle en faveur d'une religion précise, qui n'est pas la religion quotidienne normale ;
- l'expérience préliminaire d'isolement et d'aliénation (depuis la période hellénistique) ;
- le « vécu » de l'expérience immédiate du divin²⁶ ;
- la recherche d'une communauté de personnes ayant vécu cette expérience, la partageant et la confortant, une communauté détachée du monde extérieur.

On peut affirmer dans le cas de Cumont que, contrairement à d'autres, il attribue aux religions orientales une qualité morale supérieure, dans la mesure où, pour lui, il s'agit en fin de compte d'expliquer pourquoi le christianisme l'a emporté et pourquoi le paganisme romain a été vaincu. Mais le christianisme n'est jamais qu'évoqué, il ne l'a jamais inclus dans cette recherche. Pour lui, la victoire du christianisme résulte de la somme des conversions individuelles.

2. Polythéisme antique et choix religieux

23 Si nous voulons à présent trouver un concept qui puisse prendre la relève de celui de « religions orientales », il faut tout d'abord signaler quelques autres tentatives : tout d'abord, citons le changement conceptuel important qui consiste à parler non plus de religions orientales mais bien de « cultes » orientaux, lesquels n'impliquent plus l'existence d'une communauté théologique, mais bien l'acceptation (dans un premier temps) du contexte romain. On utilise aussi fréquemment le concept de *sacra peregrina*, emprunté aux sources romaines. Il est toutefois inapproprié, car il ne traduit que la perspective de la politique systémique romaine. Une limitation spatiale, à l'intérieur de Rome, aux domaines urbains situés à l'extérieur du *pomerium* ne peut être envisagée²⁷. La distinction entre cultes pratiqués *ritu Romano* et *ritu Graeco* paraît elle aussi n'avoir été introduite qu'assez tardivement²⁸. Mais les seconds étaient encore souvent à classer parmi les *sacra Romana*, « seuls les cultes qui différaient fondamentalement » étant à ranger au nombre des *sacra peregrina*²⁹. Un auteur romain de l'époque augustéenne nomme les cultes suivants :

Sont nommés « cultes étrangers » : soit ceux qui sont imposés à Rome suite à l'« invocation » des divinités dans les villes assiégées, soit ceux qui sont priés en temps de paix pour divers motifs religieux, comme la Magna Mater phrygienne, la Cérès grecque ou l'Esculape d'Épidaure. Leur culte est pratiqué selon le rituel du pays d'origine³⁰.

Orlin arrive à la conclusion suivante : « Les Romains se montraient en général tolérants, voire même réceptifs, envers les cultes étrangers³¹. »

2.1. Polythéisme

24 Le débat actuel sur le polythéisme et le monothéisme s'est affiné. Il ravive néanmoins un conflit brûlant qui couvait depuis bien longtemps concernant le rôle du monothéisme dans un monde pluriel et global. Les idées de Max Weber, qui ont trouvé leur expression lors du conflit survenu avec Ernst Troeltsch sous la pression de la Première Guerre mondiale³², sont à nouveau débattues dans le cadre de la « guerre des cultures³³ ». Le monothéisme ne serait pas apte à l'appréciation d'autres cultures et

valeurs ; son principe constitutif consisterait au contraire en l'invention d'une contre-religion qu'il faut à tout prix refuser.

- 25 Dans ce contexte, le polythéisme devient une arme contre les religions incapables de pluralisme. Et le débat moderne est étayé par l'exemple historique censé démontrer la tolérance exemplaire du polythéisme antique – et les contre-affirmations de ce style³⁴.
- 26 Mais cela concerne à peine le polythéisme antique en tant que phénomène historique³⁵. Face à un éventail de possibilités presque illimité, le pragmatisme historique ne manifeste aucun arbitraire dans le choix religieux ; il ne s'agit pas non plus d'une simple *interpretatio Romana*, qui, en prêtant des noms romains, nouveaux ou déjà existants, à ce qui vient de l'extérieur, accepterait tout.
- 27 Et on ne peut pas non plus parler de grande dérive du pluralisme païen, permissif, vers le monothéisme intolérant, voire brutal du judaïsme et du christianisme. Il faut plutôt distinguer : a) le monothéisme en tant que type et système qui n'existe jamais à l'état pur dans la réalité historique ; b) sur le plan de la pratique sociale (voir ci-après), généralement un polythéisme « secondaire » (de même qu'il y a aussi dans le polythéisme des dieux bien précis et « mon Dieu »³⁶) ; c) des tendances à l'exclusivité, comme dans l'hénothéisme ; d) le caractère fondamentalement local de la religion antique, certes globalisée à travers la religion d'Empire romaine (par exemple le Jupiter de Dolichenus), mais qui s'intègre toujours dans un panthéon local³⁷.
- 28 L'adoption de nouveaux dieux est cependant moins importante que la différenciation interne, telle que l'a démontrée Andreas Bendlin en partant de l'exemple du Jupiter *Tonans* et du Jupiter *Optimus Maximus*³⁸.

2.2. Choix religieux

- 29 En ce qui concerne le choix entre différentes options, Pierre Bourdieu a donné au concept d'*habitus* une pertinence particulière. De ses origines sociales et matérielles, on porte ce dont on ne peut pas se débarrasser : le langage (sociolecte), le savoir, la curiosité, les habitudes vestimentaires, les comportements de routine. Face à cela, les options – en d'autres termes, le « choix » d'alternatives – sont possibles en tant qu'entreprise risquée, mais l'*habitus* a tôt fait de rattraper l'humain et de freiner cette audace dans ses élans. Le concept aristotélicien de ἕξις προαίρεμέδνη (*habitus* en latin), celui-là même qui représente alors dans la tradition péripatéticienne le modèle de la biographie antique, prend chez Bourdieu une tournure matérialiste. Le choix n'existe donc que dans un cadre assez étroit³⁹. Ou bien, pour le dire de manière un peu moins pointue : la religion est d'abord une pratique sociale.
- 30 En fait, il est tout à fait exceptionnel qu'un individu soit placé devant un choix explicite entre deux systèmes alternatifs. La règle veut qu'en général la religion corresponde à la pratique sociale que l'on a acquise enfant ou, éventuellement, « adoptée » lors d'une deuxième socialisation, par exemple à travers une autre pratique sociale appartenant à la sphère professionnelle, tandis que dans le cercle familial le mode de comportement de la première socialisation continue à prévaloir.
- 31 Ce n'est que lorsque les routines du quotidien échouent – en général dans un domaine précis seulement – que l'on est contraint de chercher autour de soi une alternative.
- 32 Les religions et les rituels montrent une résistance remarquable face à l'interprétation selon laquelle ils sont inefficaces. Peut-être les a-t-on mal utilisés, peut-être ne

fonctionnaient-ils pas juste à ce moment-là, peut-être a-t-on offensé, inconsciemment, le dieu invoqué.

- 33 Partant de l'exemple des oracles, Burkhard Gladigow a montré que, dans ce domaine, le fait d'expérimenter, de poser des questions supplémentaires ou de poser la même question à un autre médium était non seulement tout à fait envisageable, mais même accepté⁴⁰.

2.3. Monde vécu et sécurité

- 34 La pertinence des modes d'action religieux se vérifie dans le bien-être, ou encore dans l'interprétation de la souffrance, de la position sociale ; ils gagnent en évidence dans un système auto-référentiel. Les actions symboliques des rituels mènent au résultat souhaité : s'installer dans le monde vécu tel que défini par les conditions sociales.
- 35 Dans la codification religieuse, chaque chose, chaque circonstance, jusqu'au cosmos, a sa place et son ordre plus ou moins complexe. Ce que l'on ne sait pas ou ne peut pas savoir, on peut en toute sérénité le confier aux dieux (aux héros, aux ancêtres). La certitude que ceux-ci régleront le problème tient toutefois au fait que l'on entretienne avec eux une relation⁴¹.
- 36 Le besoin de chercher autre chose ne se fait sentir que lorsque les routines échouent, que le système est sans cesse mis en échec ou qu'une situation est ressentie comme une crise. Il peut aussi s'agir d'une entreprise risquée dans un domaine particulier, pour lequel on s'attend à ce que l'aide et la sécurité viennent d'ailleurs⁴². Au moment d'embarquer sur des planches instables, à quelques centimètres seulement au-dessus de la « mort humide », un homme de l'Antiquité non accoutumé aux voyages par exemple s'assure l'aide d'autres dieux que ceux qui peuplent son cadre de vie familial⁴³.

2.4. Exemple : maladie et bonne santé

- 37 Illustrons de quelques exemples cet exposé jusqu'ici plutôt théorique et systématique. Prenons en premier lieu celui de la maladie et de la santé, une composante élémentaire du monde vécu⁴⁴. Les expériences, dans ce domaine, sont aussi innombrables que diverses. Qu'il s'agisse d'un handicap remontant à la plus tendre enfance, d'un accident, d'une maladie mentale ou psychologique, de formes épidémiques : pour tout cela, on peut avoir recours à des possibilités techniques et matérielles de traitements mis en œuvre par l'homme et, en complément (il ne s'agit pas de concurrence !), à l'aide et à la protection d'êtres surhumains.
- 38 Pour ce qui est des causes des maladies, il existe depuis Hippocrate et son école une littérature « scientifique » qui relie des symptômes (πρόφασις) à des causes profondes (αίτια) telles qu'elles apparaissent dans la nature humaine (ἀνθρωπιεία φύσις). Thucydide avait, il est vrai, décrit la guerre du Péloponnèse comme une maladie. Mais en même temps, il avait aussi pointé l'arbitraire divin⁴⁵ : la « peste » de l'Athènes assiégée s'expliquait selon lui par le fait que la ville était surpeuplée et que les réfugiés de la campagne se contaminaient les uns les autres.
- 39 Cependant, cela ne s'oppose pas à cette autre cause, à savoir que le dieu Apollon qui aurait pu éviter la peste de la même façon qu'il l'avait causée, s'était battu dès le début de la guerre dans le camp péloponnésien. Si cet aspect de la divinité est imité d'un

modèle oriental, en l'occurrence Reshef, dieu de la peste, il n'est pourtant pas perçu comme un étranger à l'époque classique⁴⁶.

- 40 Comme Apollon, le dieu capable de guérir la peste et adoré à Athènes, refuse son patronage aux Athéniens, ceux-ci se voient obligés de chercher une alternative. Certains héros ont déjà été invoqués pour des guérisons, mais ils ne sont apparemment pas assez forts. Il faudra donc un autre dieu, si bien que les Athéniens mettent à profit un été de guerre pour tenter de s'approprier Asclépios dans le Péloponnèse. Comme l'action échoue, ils doivent attendre la conclusion de la paix. Aussitôt après celle-ci, un particulier invite le dieu à venir, d'abord en tant qu'hôte, dans une maison individuelle ; la ville décide alors de construire un temple à l'endroit le plus approprié⁴⁷. C'est également de cette façon que se déroule l'introduction du culte d'Asclépios à Rome. En 293 av. J.-C., Esculape est invité et « vient » à Rome pour y soigner une peste⁴⁸. Une crise qui ne peut être surmontée grâce aux pratiques habituelles exige un nouveau culte.
- 41 Le processus consistant à adopter un nouveau dieu n'est pas aussi simple que ce que suggère le modèle moderne du polythéisme ; il est au contraire strictement délimité⁴⁹. Le panthéon n'est pas extensible à volonté. Un choix personnel est certes possible. Mais il y a une nette différence entre le choix individuel et la pratique individuelle, qui peut aussi englober « la maison ». C'est de ce domaine que ressortira pendant longtemps la pratique culturelle chrétienne (« église maison »). Dès que le choix se transforme en institution fixe et accessible librement à d'autres, il doit être confirmé par une décision politique.
- 42 Chez Asclépios, on constate un changement d'image important : tandis qu'Apollon faisait encore les deux, apporter la maladie et la soigner, Asclépios est uniquement favorable à l'homme⁵⁰, dépourvu de méchanceté et de courroux. Dieu et le bien deviennent petit à petit synonymes. Son adversaire (la maladie, le mal) peut également être personnalisé et personnifié. En particulier lorsqu'il est conçu comme un esprit malin, prenant possession d'un homme. Dans ce cas, il est bon qu'il y ait un spécialiste, qui connaisse le nom du malin et puisse le conjurer (ἐξορκίζειν). Ces noms sont alors souvent orientaux⁵¹, car les maladies sont, semble-t-il, elles aussi des importations orientales.
- 43 Il existe pour la santé un marché riche en alternatives. Selon la gravité de la maladie et sa curabilité, les principaux critères de choix sont d'abord l'éloignement, ensuite les compétences du soignant et, enfin, le coût : l'éventail du choix va du praticien de l'endroit au dieu guérisseur hautement spécialisé, en passant par la divinité locale. Ou par le charismatique ambulancier, qui passe par là. Il y a les guérisseurs artisanaux, les thérapeutes scientifiques, les lieux de cure dédiés à Esculape / Asclépios, les guérisseurs miracles, les exorcistes et les mages⁵². Le marché de l'Empire se caractérise par un abondant tourisme médical, qui concerne tant les soignants que les patients, ainsi que par l'élargissement de l'offre via une compétence peu professionnelle : les oracles deviennent peu à peu des sources d'information pour des cures de longue durée. Le journal de l'hypocondriaque Ælius Aristides (117 - env. 181 ap. J.-C.) en offre une illustration. Son *Hieros Logos* inverse complètement les données habituelles⁵³ : ce n'est pas la légende culturelle d'un lieu précis, fixé géographiquement, qu'il décrit, mais son histoire individuelle de guérison, même si Asclépios en tant qu'auxiliaire y reste un personnage central.

2.5. Garant de la paix

- 44 1. Un second exemple suffira. Il existe un monopole pour la préservation de la paix, extérieure comme intérieure. Jupiter, en tant qu'*Optimus*, c'est-à-dire bienfaiteur suprême de son peuple, et *Maximus*, c'est-à-dire puissance invincible pour les autres peuples, est le garant de la *pax Romana*. Qui s'intègre dans cette harmonie imposée peut être certain d'être protégé par le monopole du pouvoir romain ; qui se rebelle sera soumis avec une fermeté exemplaire, voire anéanti⁵⁴. Il est un fait que, dans de vastes régions de l'Empire, Rome a garanti une longue période de paix. Chose qui est considérée par la plupart comme positive⁵⁵.
- 45 2. Un monopole, parce que cette paix appartient au domaine de la *religio civilis*, c'est-à-dire à celui de la religion romaine au sens strict, pratiquée par les représentants de l'État *ex officio*⁵⁶. C'est en fait la mission principale de la religion romaine.
- 46 3. Pour ceux qui souffrent, qui sont opprimés ou exploités par le pouvoir, il y a une autre paix et d'autres garants. Lorsque les charismatiques ambulants sont hébergés un jour ou deux dans les communautés de soutien établies en Palestine, ils saluent en entrant par la formule « Paix à vous » ; elle constitue l'exacte antithèse de la *pax Romana*, qui signifie pour eux oppression et persécution (la restauration de la paix dans un concept global sera encore au centre de l'attention ci-après, au chapitre 6).
- 47 4. Il y a beau y avoir, dans beaucoup de domaines, un marché composé d'offres religieuses multiples ; pour ce qui est de garantir la paix, seuls le chef d'État romain et le Jupiter *Optimus Maximus* sont compétents.

3. *Religio migrantium*

3.1. Migration et mobilité dans l'*Imperium Romanum*

- 48 1. L'*Imperium Romanum* contraint au mouvement, construit des voies de communication, assure les liaisons et les développe. Contraint : au début, il dispose ses armées. Pour elles, des routes sont tracées y compris au-delà des mers et des montagnes. Ces dispositions visant à un positionnement rapide dans des lieux éloignés permettra en outre de maîtriser l'immense Empire avec une armée relativement peu nombreuse – plus encore après la pacification qui suit la fin de la première guerre civile. Étant donné l'importance des voies de liaison outre-mer, l'action de Pompée contre les pirates en Méditerranée orientale (63 av. J.-C.) fut un événement fondamental. Et ce d'autant plus que la ville de Rome était depuis longtemps – et allait rester – dépendante des livraisons de céréales en provenance d'Égypte⁵⁷.
- 49 2. Ces voies de communication étaient à peine ouvertes qu'une structure était créée pour régler les mouvements de toutes natures dans un sens et dans l'autre. Si saint Paul embarque pour Rome à bord d'un navire céréalier, c'est parce que, dans sa lointaine Césarée, il a pu se réclamer de l'empereur et parce qu'il existe une possibilité immédiate de voyager (Actes des apôtres, 27). Le même navire transporte à son bord le missionnaire qui évangélisera la Crète. À Rome, il rencontre une communauté déjà constituée. Et, dans l'autre sens : une bonne partie des chrétiens de Corinthe ont été bannis de la capitale par un édit de Claude et se sont fixés dans la province romaine d'Achaïe.

- 50 3. Outre les armées, qui vivent dans des *castra* en petites communautés relativement fermées par rapport à la population locale et qui sont constamment obligées de déménager d'un lieu à un autre, il y a aussi d'autres déplacements, pas toujours forcés, souvent même présentés comme des opportunités. Les *coloniae* sont des exemples d'école⁵⁸. Plutôt que de former de petits groupes barricadés derrière leur statut, les colons doivent, dans le cadre du contrôle de l'hinterland, s'intégrer aux traditions culturelles de celui-ci⁵⁹.
- 51 4. Les esclaves et les affranchis jouent également un rôle important, en particulier à Rome⁶⁰. Il est très probable que des hommes originaires de l'Orient grécophone aient été propulsés « relativement tôt et en grand nombre dans les sphères sociales les plus élevées de l'Empire », et aient « joué un rôle de premier plan également dans les classes moyennes ». Mais cette constatation vaut surtout pour la plèbe urbaine, qui venait pour une très grande partie de la Méditerranée orientale.
- 52 5. Il y a aussi en permanence des délégations qui se rendent chez l'empereur, les *legationes*. De riches citoyens issus de l'élite provinciale lui soumettent une demande au nom de leur ville ; souvent, il ne s'agit même pas d'un souhait, mais d'une proposition adressée à l'empereur sous forme de requête. Par exemple, l'autorisation de fonder un culte pour l'Empereur. Cela prend un certain temps, donne lieu à un séjour à Rome, à des invitations. On apporte un cadeau et on en reçoit d'autres : un échange culturel se met en place.

3.2. Des dieux dans les bagages : importations et échange culturel

- 53 1. Les déplacements humains entraînent un déplacement de la religion en tant qu'identité ethnico-culturelle.
- 54 2. La religion joue dans l'identité un rôle tout à fait significatif, mais pas en tant qu'objet fixe ou immuable. Elle s'inscrit dans un processus au sein duquel le comportement social évolue, et évolue même radicalement lorsque l'environnement est modifié soudainement et en profondeur à la suite de migrations. La notion de « diaspora⁶¹ », que l'on utilise en sciences sociales comme outil d'analyse issu des sciences de la religion, est très chargée : d'une part, on entend toujours ses connotations juives et, qui plus est, sous un angle unique. Dans la tradition juive, le grec *diaspora* (hébr. *galut*) signifie « dispersé » au sens d'« arrachés les uns aux autres » et placés sous domination étrangère, si bien que la notion se rapproche de celle d'exil. Le mot contient aussi une signification positive, mais refoulée, qui comprend l'« ensemencement » dans le sens de la promesse faite à Abraham. La signification moderne du terme a été projetée sur le passé sous l'influence de la Shoah⁶². Cependant, la diaspora est plus ancienne que la contrainte de vivre à l'étranger, telle qu'elle est apparue après la révolte de Bar-Kochba (vers 135 ap. J.-C.) et l'expulsion de la Jérusalem romaine (*Aelia Capitolina*). Philon, le philosophe juif de la communauté d'Alexandrie, avait une vision tout à fait positive de la diaspora.
- 55 3. Le deuxième problème lié à notion de diaspora, c'est le lien à la « patrie » (*homeland*). La formation de l'identité est figurée par un triangle intégrant trois facteurs : migrant – étranger – patrie. Cela ne concerne toutefois que ceux qui partent avec l'idée de revenir. La règle est plutôt qu'une destination étrangère devient à la longue une nouvelle patrie, soit que l'on espère avoir l'occasion d'y gagner une vie meilleure, soit

que le retour est impossible : esclaves, expulsés comme les Juifs de Palestine, marchands, artisans spécialisés, etc.

- 56 4. La mobilité sociale est l'expression d'une réalité sociale, en particulier dans le domaine de l'affranchissement⁶³. Même si le « rêve du plongeur de restaurant devenant millionnaire » n'est pas la règle⁶⁴, la condition d'esclave peut tout de même se décliner en une énorme diversité sociale, allant de l'exploitation inhumaine dans les mines jusqu'au *management* de grandes entreprises⁶⁵.

3.3. La religion non professionnelle

- 57 1. Face aux représentations que l'on se fait de la diffusion des religions, le modèle de la « mission » se révèle atypique⁶⁶ ; du moins, la mission au sens d'objectif préparé stratégiquement, dirigé depuis une centrale, avec des gens formés spécialement, qui détiennent un savoir canonique et sont investis d'une mission spécifique. Les sociétés missionnaires des XIX^e et XX^e siècles ne sont pas comparables à la mission antique. La projection de la mission moderne sur l'histoire de la diffusion du christianisme telle que saint Luc la raconte dans sa double œuvre masque ces différences⁶⁷.
- 58 2. Ce qui est par contre typique, c'est qu'un groupe d'émigrés s'établisse, que l'on amasse de l'argent ou se trouve un « bienfaiteur », et que l'on fasse construire un temple. Pour sa construction, on fait venir de la mère patrie des personnes compétentes, ou seulement quelques icônes typiques. Par contre, il n'y a pas assez d'argent pour financer un collège de prêtres pleinement professionnels. D'autant que dans le pays d'accueil aussi, les professionnels de la religion sont atypiques. Pourtant, il existe aussi un type de religion dont l'image extérieure est façonnée par le clergé ou les experts issus de la patrie (voir ci-après 4.1 [8]).
- 59 3. Dans le « voisinage » du nouveau contexte social (*setting*), le groupe d'immigrés, à présent pourvu de son temple conçu comme une enseigne monumentale, peut d'une part affirmer son identité, et donc se distinguer, mais aussi prétendre appartenir à la communauté politique en adoptant ses conventions. Ce voisinage est le plus souvent contingent et tributaire des hasards historiques.
- 60 4. Un exemple de religion étrangère non adaptée est développé par Dirk Steuernagel à propos des Nabatéens de Pouzzoles⁶⁸.
- 61 5. Le voisinage est donc le lieu dans lequel la religion, diffusée sous l'effet de la globalisation, est re-localisée et observée ; où la nouveauté peut devenir attractive : attractive soit dans la mesure où les locaux prennent part à un culte, soit, au contraire, où ils transforment ou intègrent à leur culte traditionnel des éléments empruntés au nouveau.
- 62 6. Pendant ce temps, les religions pratiquées en Orient évoluent également dans le sens de la sémantique classique, si bien que la même religion s'hellénise à la fois en Occident et en Orient, mais de façon différente⁶⁹.

3.4. Migration en chaîne et lien avec le pays d'origine, les émigrants et le temps « gelé »

- 63 1. Petit à petit, les recherches sur les migrations se développent également en histoire de l'Antiquité⁷⁰. Leurs problématiques, leurs sources et leurs méthodes ne peuvent

certes pas se comparer à la recherche sur les migrations des temps modernes, mais les hypothèses et les modèles de cette dernière peuvent permettre de développer des questions et des idées correspondantes pour l'Antiquité, c'est-à-dire remplir une fonction herméneutique, plutôt qu'être simplement copiés d'une autre discipline.

- 64 2. La situation n'est pas du tout la même si un groupe entier part ou si un individu franchit le pas d'abord seul et est ensuite suivi, progressivement, par de jeunes adultes (migration en chaîne). Dans le second cas, le lien avec la patrie est renouvelé dans un sens à chaque arrivée, mais l'envie d'y retourner se réduit à mesure que le groupe s'agrandit et devient plus autonome et plus solidaire.
- 65 3. La recherche sur les migrations montre que pour les gens qui émigrent, la patrie reste « gelée » dans l'état où elle a été quittée. Ils emmènent avec eux une image qu'ils ont encore vue eux-mêmes, et ils ont du mal à croire aux récits de ceux qui leur décrivent les changements intervenus entre-temps. De la même façon, les images de la première apparition de la nouvelle religion restent longtemps gravées dans l'esprit des habitants du pays d'accueil, et il faut du temps avant qu'ils ne perçoivent les changements.
- 66 4. Katharina Rieger montre ainsi que le sanctuaire de Pessinonte fut entièrement romanisé⁷¹; néanmoins, l'image qui reste dans l'esprit (des poètes de la classe supérieure romaine) est celle d'un lieu barbare à partir duquel le culte de Magna Mater a été importé vers Rome et, ce faisant, civilisé.

3.5. Deuxième génération, dixième génération

- 67 Si, pour la première génération, la religion peut encore symboliser une sorte de « patrie que l'on a emmenée avec soi », cela change généralement dès la deuxième et la troisième. Ensuite, cette religion devient une part de la société dans laquelle les étrangers sont devenus des voisins. Sans doute encore discernable sur place, mais déjà très différente de la religion de la patrie d'antan.
- 68 Dans le cas des Romains envoyés à Corinthe, on peut montrer qu'après la disparition des souvenirs individuels de l'époque de la fondation (44 av. J.-C.), le souvenir s'est transposé dans une mémoire collective, concrétisée, vers 100 ap. J.-C. (à la quatrième ou à la cinquième génération, donc), par la consécration⁷² sur le forum d'une statue assise sur des pierres où les noms des sept collines de Rome ont été gravées. Rome, que très peu alors avaient vue de leurs propres yeux, est représentée sous la forme d'une carte géographique mentale, réduite à ses collines.
- 69 Les Messéniens forment un cas extrême, un modèle de diaspora qui s'étend sur dix générations⁷³. Nous savons par Pausanias qu'ils ont vécu en exil pendant plus de trois siècles tout en conservant leur mode de vie et, en particulier, leur dialecte aussi intacts que n'importe quel groupe resté dans le Péloponnèse⁷⁴. Mais ils sont à considérer comme une exception.

4. *Religio translata* : quand les étrangers deviennent des voisins

- 70 Outre l'importation des religions via les bagages d'émigrés, il existe un second type d'importation, celui de la religion qui n'a pas besoin d'un groupe vecteur et n'est pas

ancrée dans le contexte de sa culture d'origine. Je choisis une expression qui montre clairement comment la religion, une fois migrée, se transforme largement tout en continuant à apparaître aux yeux des nouveaux voisins comme tout à fait étrangère. Le phénomène s'apparente moins à une importation ou à un transfert qu'à une translation (*Übersetzung*)⁷⁵.

4.1. Importation de cultes : la pierre de Pessinonte et la Mère des dieux

- 71 1. Commençons à nouveau par deux exemples, et d'abord, par celui de Magna Mater⁷⁶. Philippe Borgeaud a pu montrer que la Magna Mater n'était pas venue à Rome seulement par le biais de l'importation de la Pierre Noire, mais qu'une autre forme moins inconvenante de Magna Mater avait pris pied dans la ville par une autre voie, à savoir en tant que culte grec, passé de Cymé à Cumes lors de la colonisation de la Grande Grèce puis, de là, à Rome. Dans cette ville, la déesse apparaissait donc sous deux formes différentes et probablement aussi avec deux cultes distincts : la déesse étrangère rébarbative, en tant que pierre aniconique, associée aux scandaleux ascètes que sont les *Galli*, appelés par le Sénat et transférés à Rome. L'autre est la déesse représentée sous la sémantique bien familière de la statue assise dans le temple à podium⁷⁷ : une grande déesse et mère des dieux.
- 72 2. La déesse obtient à Rome des emplacements tout sauf marginaux, où son culte est mis en scène. Le grand temple du Palatin, tant par sa visibilité que par la proximité du Lupercal et du palais d'Auguste, est tout à fait prééminent dans le paysage sacré de Rome.
- 73 3. Le deuxième exemple est à peine connu : il s'agit de Marc-Aurèle et de la statue de culte de Séleucie. Un crime de guerre survenu à Séleucie exige l'intervention de la religion officielle. L'empereur est sollicité en tant que *pontifex maximus* de la religion officielle romaine⁷⁸. Alors qu'un accord de reddition pacifique venait d'être négocié entre les troupes romaines et les habitants, les soldats pillent la ville et, ce faisant, font irruption dans un temple et dérobent la statue du dieu⁷⁹.
- 74 4. Dans l'Empire romain, la peste fait rage, dès avant le crime. Elle s'est déjà répandue dans tout le territoire. L'empereur se laisse guider par les formes traditionnelles : l'interrogation des livres sibyllins (conservés dans le temple d'Apollon). Ceux-ci l'incitent aux rites de purification de 167 ap. J.-C.⁸⁰.
- 75 5. Où les rites en question sont-ils accomplis ? Pas à Séleucie, par la restitution de la statue à son ancienne propriétaire, mais à Rome à travers le vocabulaire formel traditionnel. Marc-Aurèle exécute une *lustratio* et un *lectisternium*. Le rituel est donc accompli à Rome, par le *pontifex maximus* de la ville, et il doit fonctionner à l'échelle de l'Empire⁸¹. C'est la « religion d'Empire » au sens romain : la religion d'État de Rome, qui englobe aussi la « banlieue » la plus éloignée de Syrie, mais qui reste la religion de Rome. On résout la crise en transférant le culte contesté à Rome.
- 76 6. La religion d'État romaine ne tarde pas à se manifester comme religion locale. En effet, Rome s'approprie le dieu dérobé, le place dans le sanctuaire de l'autre Apollon, dans le célèbre temple qu'Auguste a fait construire sur le Palatin de 36 à 28 av. J.-C. et confie même à Apollon, celui qui a causé et peut-être même provoqué la peste, le soin de mettre fin à l'épidémie. L'assimilation de l'*Apollon Komaios* syrien à l'*Apollon Palatinus*

est en quelque sorte validée par une *interpretatio romana* avec une épiclèse grecque traditionnelle, mais ne conduit pas pour autant à une identification des deux dans un seul et même culte.

- 77 7. L'interprétation du « rituel étranger », *peregrinos ritus*, accompli⁸² par l'empereur pose problème. L'explication la plus courante est qu'une fois de plus, il y a introduction d'un nouveau culte. Motschmann argumente en revanche que les rites de purification viennent expressément de la religion romaine et que l'on ne connaît aucun nouveau culte qui obtienne à cette époque la fondation d'un temple ou d'une fête à Rome. Toutefois, les deux sont liés : un nouveau culte a été introduit, en l'occurrence celui d'*Apollon Komaios*. Ses rituels sont différents de ceux de l'*Apollon Palatinus*⁸³. L'empereur fait donc exécuter ces nouveaux rituels orientaux en son honneur.
- 78 8. Parmi les préjugés romains, il y en a un qui dit que beaucoup de religions orientales ont un clergé et une hiérarchie très typés, par exemple les sanctuaires d'Isis avec leur grand nombre de prêtres égyptiens⁸⁴. Pourtant, cela est plutôt rare et peu caractéristique des religions orientales. Plus fréquents sont les voyageurs individuels experts en affaires religieuses, décrits ci-après.

4.2. Entrepreneurs en affaires religieuses : *magoi*/mages, faiseurs de miracles, prédicateurs itinérants, exorcistes

- 79 1. Pour le transport de la statue de Séleucie, il a fallu la logistique de l'Empire, celle qui était à même de transporter à bord des navires céréaliers des lions pour le cirque, les très appréciés obélisques ou encore cette statue de culte pesant plusieurs tonnes. Pour la diffusion de la religion, de tels appareillages n'étaient cependant ni typiques, ni nécessaires.
- 80 2. Par contre, bien plus fréquents sont les hommes qui se déplacent d'un lieu à un autre à bord de ces bateaux et gagnent un moment leur vie grâce à la religion, avant de s'en aller plus loin ou même de se sédentariser. Sans avoir reçu de formation particulière, ils font de la religion leur métier. À force de persuasion, on peut subvenir à ses besoins. On peut même se servir des différentes traditions religieuses pour fonder une entreprise rentable. Les cas cités par Lucien de Peregrinus Proteus et d'Alexandre d'Abonuteichos sont peut-être caricaturaux, mais ils ne sont ni exceptionnels, ni inventés.

4.3. La lettre et le livre comme vecteurs de mobilité

- 81 1. L'un des genres littéraires classiques de la mobilité est la lettre écrite par un érudit à des amis se trouvant à un autre endroit auxquels il veut transmettre son savoir⁸⁵. La métaphore devient si parlante que l'on peut désigner la communauté même par l'expression « Lettre du Christ »⁸⁶. Mais ce ne sont pas la lettre ou l'oracle individuels qui sont religieux ; le recueil, le corpus, le canon sont les procédés qui font du texte empli d'informations pragmatiques une lettre digne d'être conservée. Désormais, elle peut non seulement être lue pour sa valeur historique locale, mais elle gagne aussi en validité ailleurs, dans une communauté de même religion.
- 82 2. Les lettres sont légères et écrites dans une langue que le récepteur connaît également. Elles renferment néanmoins – quand il s'agit de contenu complexe, comme les règles d'une religion – des métaphores ou des idées qui doivent être expliquées. On a bien entendu à sa disposition les métaphores issues de la formation classique, que l'on

peut utiliser comme indices, mais même dans ce cas, il n'est toujours pas facile de comprendre comment cela doit être réalisé dans la « vraie » vie⁸⁷. C'est pourquoi les lettres sont souvent transmises par un messenger qui connaît leur interprétation et leur explication.

- 83 3. Un cas unique, mais illustrant particulièrement bien le transport d'une religion par un livre, est représenté par le minuscule codex consacré à la vie et aux enseignements de Mani⁸⁸. Étant donné les poursuites dont faisaient l'objet les Manichéens, ce livre offrait à la religion une chance de survie sous forme de doctrine écrite. Le minuscule *opus* renferme un mélange de biographie et de préceptes du maître, tel que l'on en retrouve dans les Évangiles, l'*Apollonios* de Philostrate et les biographies polémiques de Lucien.
- 84 4. Les « livres sacrés » répondent à une demande⁸⁹. Ce domaine comprend l'arétalogie biographique, représentée par les *Hieroi Logoi* d'Ælius Aristide, mais aussi les préceptes de sagesse hautement archaïsants d'un Philon de Byblos⁹⁰, qui publie un récit de création phénicien remontant à avant la guerre de Troie, ou de *Dictys de Crète*⁹¹, qui se présentent comme une source faisant autorité en raison de deux critères : sagesse orientale et origine très ancienne⁹². Il n'est pas difficile de trouver d'autres exemples⁹³.

4.4. Acculturation et exotisation

- 85 1. Cela nous amène à nous demander pourquoi, à l'époque impériale, tant de gens aiment se parer d'orientalisme, alors que celui-ci passe à la même époque pour barbare. Ici, deux principes se font concurrence : d'un côté, l'assimilation, qui écarte ou masque ce qui est choquant ; de l'autre, la nécessité, de se distinguer et de susciter l'intérêt. L'intégration du vocabulaire iconographique ou linguistique classique dans la sémantique religieuse façonne en quelque sorte l'image de la divinité, en fonction d'un idéal de beauté anthropomorphe : du taureau Apis à l'apparence thériomorphe typiquement égyptienne, le monde hellénistique fera un Sérapis d'après l'idéal de Zeus. Et si l'on regarde un peu plus loin encore, on voit que Sérapis devient le Joseph judéo-chrétien, le *manager* mythique, qui veille aux livraisons de céréales, même quand la sécheresse menace⁹⁴. D'autre part, le culte devient désormais identifiable, et de ce fait autonome ; il entre alors en concurrence avec d'autres sur base de sa spécificité.
- 86 2. La magie joue en revanche délibérément de l'exotisme et utilise des termes incompréhensibles à consonance égyptienne ou hébraïque ; il n'est pas exclu que le persan ait été la langue utilisée par les *magoi* pour soigner et lancer des imprécations⁹⁵. Cet élément exotique était habituel dans l'iconographie des talismans privés⁹⁶.

5. Le marché

- 87 Le fait de désigner la pluralité des religions comme un « marché » déterminé par l'offre et la demande apparaît tout à fait frivole du point de vue du monopole chrétien tel qu'il a existé en Europe pendant près de trois siècles, au sens où une seule religion était valable à l'intérieur d'une zone délimitée par des frontières et où les minorités recevaient un statut de groupe toléré : la religion était conçue comme un *habitus* dans lequel on était né et non pas quelque chose que l'on pouvait s'approprier. Vers 1900, Max Weber parlait en référence à une maison d'édition (Diederichs) de la nouvelle

religiosité d'un « supermarché des idéologies », où l'on se promène de rayon en rayon : éclectisme, syncrétisme, contamination.

- 88 Pour se singulariser en tant qu'offre, les cultes doivent d'un côté s'adapter aux conventions du marché, de l'autre se différencier de leurs rivaux.
- 89 Le mot marché ne signifie pas qu'il n'y ait pour la religion qu'un budget limité : une fois l'argent dépensé, il n'y aurait plus rien pour une offre de la même rubrique. Une découverte importante de la sociologie religieuse américaine est au contraire de montrer qu'en cas de concurrence, les dépenses dans ce domaine augmentent. Autrement dit, « la concurrence stimule les affaires ». Mais aussi : le nouveau chasse l'ancien ; les offres traditionnelles doivent s'efforcer de devenir plus attractives selon les critères qui ont permis aux nouvelles offres de les devancer.
- 90 Après nos réflexions (ci-dessus, 4.2.), il faut à présent préciser : le mot *habitus* décrit un comportement cadré et défini par la religion avec sa sémantique classique.

6. « Tout en un » ; conversion, polythéisme et exclusivité

- 91 1. Parmi les cultes orientaux, on voit à présent apparaître sur le marché des formes sociologiquement et théologiquement neuves qui, au regard de la typologie habituelle, sont construites sur d'autres principes : les religions monothéistes, avec leur prétention à l'exclusivité. À première vue, elles se distinguent des cultes en tant que « religions » fleurissant dans un environnement polythéiste⁹⁷.
- 92 2. En regardant mieux, les religions monothéistes s'insèrent pourtant dans la religion présente, de structure polythéiste. L'alternative consistant à ne pas prendre part à la vie de la cité – sous forme de fuite à travers l'ascétisme monacal – ne se développe en effet qu'assez tardivement. Dans la société urbaine antique (donc, du point de vue juif ; dans la « diaspora »), les règles de vie (chez les Juifs : *Halakha*) sont difficiles à respecter de manière stricte sans qu'il y ait marginalisation (Paul, I *Cor.*, 5, 9 sq.), car quasiment tous les domaines de la vie sont investis de signes religieux. D'où le développement, par les religions monothéistes, de théologies et d'exceptions à la règle halakiste⁹⁸.
- 93 3. Outre le monothéisme « soft », qui permet de ne pas s'exclure de la vie sociale, il y a aussi des communautés strictes. Leur rigueur concerne toutefois moins la vie dans la cité que la communauté religieuse en tant que lieu social refermé sur lui-même et dans lequel les règles sont respectées avec rigueur. Mais ceci vaut principalement, dans la sphère domestique de la *familia*.
- 94 4. Les religions monothéistes peuvent rassembler toutes les aides issues de différentes puissances divines et déclarer qu'elles viennent de leur Dieu. Au lieu d'une aide provenant d'un dieu dans le domaine de la santé, d'un autre dans celui de la famille, d'un troisième contre les dangers de la mer et d'un autre encore en temps de guerre, l'aide relative à tous ces champs est à présent prodiguée par le Dieu unique.
- 95 5. Un seul domaine reste exclusif et sans concurrence dans la religion romaine : pour la paix, il faut l'assistance d'un dieu d'État suprême : *Jupiter Optimus Maximus*⁹⁹. Dans le judaïsme et le premier christianisme, il équivaut au salut de la paix (voir Matthieu, 10, 5-15) ou à la formule « Je vous donne ma Paix », antithèse de la souveraineté violente que les Romains ont rétablie en Palestine au nom de la paix. Mais, comme les

communautés de la diaspora étaient redevables à la paix romaine, des prières ne tardèrent pas à être adressées à Dieu pour le bien de l'empereur, et pour que la paix de Dieu se réalise sous la forme de la *pax Romana* terrestre¹⁰⁰. La paix garantie par les Romains devint alors une fonction dérivée de la puissance divine.

- 96 6. La *conversio* antique n'est pas à comprendre au sens des conversions des mouvements d'éveil modernes¹⁰¹. Elle n'a en effet pas pour objectif premier un changement de religion. Les articles qui sont consacrés à ce thème dans ce même volume¹⁰² montrent qu'elle se définit comme la décision d'une ascèse stricte (parfois liée à l'entrée dans une communauté aux règles rigoureuses). Les conversions existent dans toutes les religions de l'Antiquité tardive, que ce soit dans les communautés philosophiques, dans les cultes païens, chez les Juifs ou chez les Chrétiens.
- 97 7. Certaines religions se montrent exclusives. Le cas d'Isis est à cet égard très particulier. La déesse se présente par la formule « Je suis Isis » et exige des hommes qu'ils s'adressent exclusivement à elle, et qu'ils la désignent comme « unique » ou « toi seule ». Si le concept d'« hénothéisme » ne recouvre qu'à moitié cette réalité, celui de kathénothéisme (« un dieu pour lui-même, puis un autre pour lui-même », et ainsi de suite) décrit mieux cette exigence d'unicité à l'intérieur d'un système polythéiste. Le fait de s'adresser exclusivement à un dieu n'oblige en effet pas à se détourner des autres. Faut-il voir là une préfiguration du monothéisme ? Plutôt l'inverse : le monothéisme lui-même ne demande pas à être vécu de manière exclusive dans la pratique sociale¹⁰³.
- 98 8. C'est également ici qu'il faut classer l'autre modèle abordé précédemment : la tendance monothéiste de l'Antiquité tardive. Celle-ci ne dynamite pas non plus le système antique du polythéisme¹⁰⁴. Le choix d'un dieu personnel a, il est vrai, des conséquences sur la religion d'État s'il est lié à la dynastie régnante, mais il ne doit pas pour autant être compris comme une loi de développement menant obligatoirement du polythéisme au monothéisme, à la victoire du modèle tyrannique oriental sur le modèle classique de l'émancipation. Ce choix d'un dieu personnel est bien davantage une caractéristique de la religion votive et des mystères¹⁰⁵.
- 99 9. Il faut donc se demander comment plusieurs religions étaient vécues de manière pragmatique sur le plan personnel. Ce faisant, il n'est sans doute pas utile d'aborder le problème des inconsistances (*cognitive dissonance*), ainsi que l'on nomme le fait que l'on puisse en tant que personne gommer des contradictions de type théologico-systématique et les intégrer au coup par coup dans diverses situations de vie¹⁰⁶. Visiblement, les actes rituels de différents cultes peuvent être accomplis ensemble, soit par une même personne (choix individuel), soit par un groupe (simultanéité de plusieurs options religieuses). Dans un premier temps, les nouvelles valeurs ne s'appliquent qu'à l'intérieur de la communauté cultuelle : qui est esclave dans le monde extérieur, devient un homme libre dans le monde cultuel et redevient esclave après le service religieux (1 Cor. 7, 20-24).
- 100 10. Il faut encore distinguer les options religieuses, qui s'articulent les unes aux autres. Même dans le cas où les rites sont accomplis en lien étroit avec un groupe, et que l'individu est de ce fait socialement éloigné d'un autre groupe, les autres rapports sociaux sont conservés. Les anciens comportements doivent donc être intégrés.

7. Ce que l'on nommait « religions orientalistes » dans le modèle de la *religio migrans* : résultats et missions futures de la recherche

A. Résultats

- 101 1. La religion d'État est caractérisée par un mouvement bidirectionnel : mise en place de structures favorisant la mobilité, donnant lieu à un échange culturel, et migration des personnes, qui emmènent leur religion dans leurs bagages, ainsi que des cultes ou des biens religieux indépendamment de leurs adeptes.
- 102 2. Dans ce processus, ce ne sont pas tant la nouveauté du culte importé ou un « besoin » précis que la capacité et l'intérêt à intégrer de nouveaux cultes qui sont déterminants.
- 103 3. Outre le modèle de diffusion et d'importation des cultes, avec ou sans statues ou autres objets de culte, avec ou sans personnel attiré qui maîtrise et transmet les modes d'emploi de manière authentique, il y a la compétence religieuse sans lieu de culte fixe proposée uniquement par des détenteurs de compétences, ou même par l'entremise de livres écrits dans un langage accessible à tous – ou, dans certains cas, totalement incompréhensible.
- 104 4. Les cultes orientaux doivent être définis dans une certaine mesure comme un corpus propre sur la base de leur sémantique différenciée. Il existe maintenant des catalogues détaillés, permettant de savoir comment, quand et où ils se sont diffusés dans l'Empire romain. À partir de ces résultats, on peut désormais se poser d'autres questions.

B. Missions futures pour la recherche

- 105 1. Recherches sur la *religion d'une ville*, composée de différents cultes, sur le plan tout d'abord politico-civil (1) ; on envisagera ensuite les rituels et les divinités protectrices des différentes sphères de vie (2) selon les différents statuts sociaux : maison et clientèle des sénateurs / patriciens (3), affranchis (4) et leurs associations (5), esclaves (6) et contexte professionnel (7), perspectives respectives selon le genre (8) et l'âge (9). Comme presque tous les cultes sont caractérisés par leur polyvalence et leur polysémie, c'est-à-dire le fait qu'ils ne développent pas, d'un point de vue sémantique, qu'une seule signification, l'ensemble des cultes et des divinités sont à associer à plus d'un groupe social.
- 106 2. Un point a été complètement négligé dans les descriptions de la religion dans l'Empire romain : il s'agit de l'observation des *cultes classiques* dans le contexte du changement dynamique de la religion propre à chaque ville. Ce ne sont pas seulement le culte impérial et les cultes orientaux qui alimentent les processus dynamiques de la religion impériale. Les cultes classiques se transforment eux aussi. L'*interpretatio Romana / Graeca* a justement pour effet de masquer les différences. Quand Pausanias cite une Aphrodite ou une Artémis, on ignore s'il s'agit d'une Vénus ou d'une Diane vénérées en tant que divinités romaines, ou bien d'une divinité grecque qui défend la tradition locale contre les nouveaux maîtres¹⁰⁷. Il peut aussi s'agir d'une divinité orientale vénérée sous un nom classique. Comment évoluent les « anciens » cultes lorsqu'ils entrent en contact avec les cultes nouvellement introduits ?

- 107 3. Si la question des cultes a été mise à l'avant-plan jusqu'ici, il faut également envisager la question hautement complexe des exigences posées par le monde réel. La santé constitue un exemple : comment la gagner ou la conserver ? Comment les hommes de l'Antiquité demandaient-ils la protection religieuse et effectuaient-ils les rituels appropriés ? Il y a, dans ce domaine, différentes options. Un choix n'est posé que lorsque la pratique habituelle échoue et que la personne ne guérit pas. On y voit la preuve que le dieu a, en tant que patron, refusé son aide à son client. Le patient doit donc s'en trouver un autre qui l'aidera à sortir de la crise. Fidélité au lien ou, plus rarement, changement de lien.

BIBLIOGRAPHIE

- Alcock, S. E. (1999) : « The Pseudo-History of Messenia », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, CXXIX, Philadelphia, p. 333-341.
- Alcock, S. E. (2001) : « The Peculiar Book IV and the Problem of Messenian Past », in : Alcock, S. E. / Cherry, J. F. / Elsner, J. (éd.) : *Pausanias. Travel and Memory in Roman Greece*, Oxford, Oxford University Press, p. 142-153.
- Aleshire, S. B. (1989) : *The Athenian Asklepieion. The People, their Dedications, and the Inventories*, Amsterdam, Gieben.
- Aleshire, S. B. (1991) : *Asklepios at Athens. Epigraphic and Prosopographic Essays on the Athenian Healing Cults*, Amsterdam, Gieben.
- Amir-Moezzi, M. A. / Scheid, J. (éd.) (2000) : *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Turnhout, Brepols (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, CX).
- Athanassiadi, P. / Frede, M. (éd.) (2002) : *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press.
- Auffarth, Ch. (sous presse) : « Re-Founding Corinth », in : Bendlin, A. (éd.), *Religion and Society in the Eastern Part of the Roman Empire*, Tübingen.
- Auffarth, Ch. (1991) : *Der drohende Untergang. « Schöpfung » in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland am Beispiel der Odyssee und des Ezechielbuches*, Berlin / New York, De Gruyter (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XXXIX).
- Auffarth, Ch. (1993) : « Henotheismus / Monolatrie », in : Cancik, H. / Gladigow, B. / Laubscher, M. (éd.) : *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart et al., Kohlhammer, vol. III, p. 104 sq.
- Auffarth, Ch. (1995) : « Aufnahme und Zurückweisung < Neuer Götter > im spätclassischen Athen : Religion gegen die Krise, Religion in der Krise », in : Eder, W. (éd.) : *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.: Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform?*, actes de symposium du 3 au 7 août 1992, Stuttgart, Steiner, p. 337-365.

- Auffarth, Ch. (1999a) : « Antike », in : id. / Bernhard, J. / Mohr, H. (éd.) : *Metzler Lexikon Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, vol. I, p. 63-70.
- Auffarth, Ch. (1999b) : « Constructing the Identity of the Polis: the Danaides as « Ancestors » », in : Hägg, R. (éd.) : *Ancient Greek Hero Cult. Proceedings of the International Seminar Göteborg 1995*, Stockholm, Aström, p. 39-48.
- Auffarth, Ch. (2003) : « Die frühen Christentümer als lokale Religion », *Zeitschrift für Antikes Christentum*, VII, Berlin, p. 14-26.
- Auffarth, C. (2003b) : « Herrscherkult und Christuskult », in : Cancik, H. / Hitzl, K. (éd.) : *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Tübingen, Mohr, p. 283-317.
- Auffarth, Ch. (2005) : « « Weltreligion » als ein Leitbegriff der Religionswissenschaft im Imperialismus », in : van der Heyden, U. / Stoecker, H. (éd.) : *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945*, Stuttgart, Steiner (Missionsgeschichtliches Archiv, X), p. 17-36.
- Auffarth, Ch. (2006a) : « « Licht vom Osten ». Die antiken Mysterienkulte als Vorläufer, Gegenmodell oder katholisches Gift zum Christentum », *Archiv für Religionsgeschichte*, VIII, p. 206-226.
- Auffarth, Ch. et al. (2006b) : *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart, Kröner.
- Auffarth, C. / Ribichini, S. (2007a) : « Pluralität, Pluralismus und Exklusivität. Thematische Einführung », in : Bonnet, C. / Ribichini, S. / Steuernagel, D. (éd.) : *Religioni in contatto nel mondo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza*, Pise / Rome, Istituti editoriali e poligrafici internazionali (Mediterranea, IV), p. 235-245.
- Auffarth, Ch. (éd.) (2007b) : *Religion auf dem Lande*, Stuttgart, Steiner (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge, XXVIII).
- Auffarth, Ch. / Baslez, M.-F. / Ribichini, S. (2009) : « Appréhender les religions en contact », in : Bonnet, C. / Pirenne, V. / Praet, D. (ed.) : *Les religions orientales dans le monde grec et romain. Cent ans après Franz Cumont. Bilan historique et historiographique*, Bruxelles-Rome, p. 43-62.
- Baumann, M. (2003) : *Alte Götter in neuer Heimat. Religionswissenschaftliche Analyse zu Diaspora am Beispiel von Hindus auf Trinidad*, Marburg, Diagonal-Verlag (Religionswissenschaftliche Reihe, XVIII).
- Baumann, M. / Behloul, S. M. (éd.) (2005) : *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*, Bielefeld, Transscript.
- Baumgarten, R. (1998) : *Heiliges Wort und Heilige Schrift bei den Griechen. hieroi logoi und verwandte Erscheinungen*, Tübingen, Francke (ScriptOralia, CX).
- Beard, M. (1998) : « Images de la castration, ou Attis à Ostie », in : *Images romaines. Actes de la table ronde organisée à l'École normale supérieure, 24-26 octobre 1996*, Paris, Presses de l'ENS, p. 3-12.
- Beck, R. (1984) : « Mithraism since Franz Cumont », in : Temporini, H. / Haase, W. (éd.) : *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Berlin / New York, vol. II, 17, 4, p. 2002-2115.
- Belayche, N. (2000) : « L'Oronte et le Tibre. L'« Orient » des cultes « orientaux » de l'Empire romain », in : Amir-Moezzi / Scheid (2000), p. 1-35.
- Bendlin, A. (1997) : « Peripheral Centres – Central Peripheries : Religious Communication in the Roman Empire », in : Cancik, H. / Rüpke, J. (éd.) : *Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen, Mohr / Siebeck, p. 35-68.

- Bendlin, A. (2006) : « Nicht der Eine, nicht die Vielen. Zur Pragmatik religiösen Verhaltens in einer polytheistischen Gesellschaft am Beispiel Roms », in : Kratz / Spieckermann (2006), p. 279-311.
- Bernal, M. (1996 [1987]) : *Black Athena : les racines afro-asiatiques de la civilisation classique*, 2 vol., trad. de l'américain par M. Menget et N. Genaille, Paris, PUF.
- Berneder, H. (2004) : *Magna Mater-Kult und Sibyllen. Kulttransfer und annalistische Geschichtsfiktion*, Innsbruck, Universitätsverlag.
- Berner, U. (2005) : « Mission and Migration in the Roman Empire », in : Adogame, A. / Weissköppel, C. (éd.) : *Religion in the Context of African Migration*, Bayreuth, Eckhart Breitingner (Bayreuth African Studies, LXXV), p. 43-56.
- Bommas, M. (2005) : *Heiligtum und Mysterium. Griechenland und seine ägyptischen Gottheiten*, Mayence, Zabern.
- Borgeaud, Ph. (1996) : *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, Seuil.
- Bourdieu, P. (1979) : *La Distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Éd. de Minuit.
- Bremmer, J. (1999) : « The Birth of the Term < Magic > », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, CXXVI, p. 1-12.
- Brown, P. (1998 [1992]) : *Pouvoir et persuasion dans l'antiquité tardive : vers un Empire chrétien*, trad. de l'anglais par Pierre Chuvin avec la collab. de Huguette Meunier-Chuvin, Paris, Seuil.
- Burckhardt, J. (1955 [1853]) : *Gesammelte Werke*, vol. I : *Die Zeit Constantins des Großen*, nouvelle édition, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Burke, P. (2007) : *Cultural translation in early modern Europe*, Cambridge, University Press.
- Burkert, W. (1977) : *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, Kohlhammer.
- Burkert, W. (1984) : *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg, Winter (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1984,1).
- Burkert, W. (1990) : *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, Munich, Beck, 2003⁴.
- Burkert, W. (1996) : « Mein Gott? Persönliche Frömmigkeit und unverfügbare Götter », in : Cancik, H. / Lichtenberger, H. / Schäfer, P. (éd.) : *Geschichte - Tradition - Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, Tübingen, Mohr / Siebeck, p. 3-14.
- Burkert, W. (2006) : « Mythen - Tempel - Götterbilder. Von der Nahöstlichen Koiné zur griechischen Gestaltung », in : Kratz / Spieckermann (2006), p. 3-20.
- Cancik, H. / Cancik-Lindemaier, H. (2002) : « Geist der Antike 1923. Friedrich Nietzsche bei Walter F. Otto », *Hyperboreus*, VIII, p. 373-391.
- Coarelli, F. (1994) : *Guide archéologique de Rome*, Paris, Hachette.
- Cohen, R. (1997) : *Global Diasporas. An Introduction*, London, UCL Press.
- Colpe, C. (1990) : « Erlösungsreligionen », in : Cancik, H. / Gladigow, B. / Laubscher, M. (éd.) : *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart et al., Kohlhammer, vol. II, p. 323-329.
- Cumont, F. (1906) : *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, Geuthner, 1929⁴; nouvelle édition par Van Haepere, F. / Bonnet, C. (éd.), Torino, Aragno, 2006.
- Devreker, J. / Vermeulen, F. (1994) : *Pessinonte (Turquie). La ville et son territoire*, Bruxelles.

- Devreker, J. (1994) : « The New Excavations at Pessinus », in : Schwertheim, E. (éd.) : *Forschungen in Galatien*, Bonn, Habelt, p. 105-130 ; pl. 3-6.
- Eck, W. (2004) : *Köln in römischer Zeit. Geschichte einer Stadt im Rahmen des Imperium Romanum*, Cologne, Greven (Geschichte der Stadt Köln, I).
- Egelhaaf-Gaiser, U. (2000) : *Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom*, Stuttgart, Steiner (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge, II).
- Engster, D. (2002) : *Konkurrenz oder Nebeneinander. Mysterienkulte in der hohen römischen Kaiserzeit*, Munich, tuduv (Quellen und Forschungen zur antiken Welt, XXXVI).
- Festinger, L. / Riecken, H. W. / Schachter, S. (1993 [1956]) : *L'Echec d'une prophétie : psychologie sociale d'un groupe de fidèles qui prédisaient la fin du monde*, trad. de l'anglais par S. Mayoux et P. Rozenberg, Paris, PUF.
- Festinger, L. (1957) : *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford, University Press.
- Flemberg, J. (1991) : *Venus armata. Studien zur bewaffneten Aphrodite in der griechisch-römischen Kunst*, Göteborg, Aström (Acta Instituti Atheniensis regni Sueciae, series in 8, XX).
- Frenschkowski, M. (2002) : « Religion auf dem Markt. Schlangenbeschwörer, Traumdeuter, inspirierte Bauchredner als Träger abgesunkener Religion in paganer und christlicher Antike. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte religiöser Berufe », in : Hutter, M. / Klein, W. / Vollmer, U. (éd.) : *Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag*, Münster, Aschendorff (Jahrbuch für Antike und Christentum, suppl. XXXIV), p. 140-158.
- Funke, G. (1974) : « Hexis », in : Ritter, J. / Gründer, K. / Gabriel G. (éd.) : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. III, Bâle / Stuttgart, Schwabe Verlag, p. 1120-1123.
- Gall, D. (2006) : « Aspekte römischer Religiosität: Iuppiter Optimus Maximus », in : Kratz / Spieckermann (2006), p. 79-92.
- Geiger, F. (1920) : « Sacra », in : *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, éd. par G. Wissowa et al., I., A 2, p. 1656-1664.
- Gibbon, E. (1819 [1776]) : *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire Romain*, trad. de l'anglais par F. Guizot, nouv. éd., entièrement rev. et corr., Paris, Lefèvre.
- Gladigow, B. (1990a) : « *Chresthai Theois*. Orientierungs- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion », in : Elsas, Ch. / Kippenberg, H. G. (éd.) : *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift für Carsten Colpe zum 60. Geburtstag*, Würzburg, p. 237-251.
- Gladigow, B. (1990b) : « Divination », in : Cancik, H. / Gladigow, B. / Laubscher, M. (éd.) : *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart et al., Kohlhammer, vol. II, p. 226-228.
- Gladigow, B. (1997) : « Polytheismus. Akzente, Perspektiven und Optionen der Forschung », in : *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, V, p. 59-79.
- Gladigow, B. (2000a) : « Sicherheit », in : Auffarth, Ch. / Bernhard, J. / Mohr, H. (éd.) : *Metzler Lexikon Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, vol. III, p. 305-308.
- Gladigow, B. (2000b) : « Sinn », in : Auffarth, Ch. / Bernhard, J. / Mohr, H. (éd.) : *Metzler Lexikon Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, vol. III, p. 311-317.
- Gladigow, B. (2001) : « Polytheismus », in : Kippenberg / Riesebrodt (2001), p. 131-150.
- Gladigow, B. (2002) : « Polytheismus und Monotheismus. Zur historischen Dynamik einer europäischen Alternative », in : Krebernik, M. / van Oorschot, J. (éd.) : *Polytheismus und*

Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients, Münster, Ugarit Verlag (Alter Orient und Altes Testament, CCCVIII), p. 3-20.

Gladigow, B. (2005) : *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, éd. par Ch. Auffarth, J. Rüpke, Stuttgart, Kohlhammer.

Goodman, M. (1994) : *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford, Oxford University Press.

Graf, F. (1997) : « Asklepios », in : Cancik, H. / Schneider, H. (éd.) : *Der Neue Pauly*, Stuttgart / Weimar, Verlag J. B. Metzler, vol. II, p. 94-99.

Gülzow, H. (1997) : « Die Grundanschauungen der Mysterienfrömmigkeit und ihre Plausibilität im gesellschaftlichen Prozeß », in : Id.: *Kirchengeschichte und Gegenwart. Ausgewählte Werke*, vol. II, Münster, lit (Hamburger Theologische Studien, XVII), p. 35-52.

Guyot, P. / Klein, R. (1993) : *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation*, vol. I : *Die Christen im heidnischen Staat* ; vol. II : *Die Christen in der heidnischen Gesellschaft* (1994) ; réimpression en un seul volume : Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.

Hahn, F. (1963) : *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, Neukirchen, Neukirchner (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, XIII).

Hahn, F. (1995) : « Geschichte des Urchristentums als Missionsgeschichte », *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft*, LXXIX (= Festschrift für Hans Werner Gensichen), p. 87-96 ; repris in : id. (1999) : *Mission in neutestamentlicher Sicht*, Erlangen, Erlangener Verlagsanstalt (Missionswissenschaftliche Forschungen, NF VIII), p. 79-89.

Harnack, A. von (2004 [1902]) : *Mission et expansion du christianisme aux trois premiers siècles*, trad. de l'allemand par J. Hoffmann, Paris, Éd. du Cerf.

Hennis, W. (1996a) : *Die spiritualistische Grundlegung der « verstehenden Soziologie » Max Webers*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse, 1).

Hennis, W. (1996) : *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, Tübingen, Mohr / Siebeck.

Henrichs, A. (2002) : « Hieroi Logoi and Hierai Bibloi. The (Un)written Margins of the Sacred in Ancient Greece », *Harvard Studies in Classical Philology*, CI, p. 207-267.

Henrichs, A. (2004) : « Sacred Texts and Canonicity : Greece », in : Johnston, S. I. (éd.) : *Religions of the Ancient World: A Guide*, Cambridge (MA), Harvard University Press, p. 633-635.

Hoerder, D. (2002) : *Cultures in Contact. World Migrations in the Second Millennium*, Durham et al., Duke University Press.

Hornblower, S. (1992) : « The Religious Dimension of the Peloponnesian War, Or: What Thucydides Does not Tell Us », *Harvard Studies in Classical Philology*, XCIV, p. 169-197.

Jacques, F. / Scheid, J. (1990) : *Rome et l'intégration de l'Empire (44 av. J.-C. - 260 ap. J.-C.)*, Paris, PUF.

James, W. (2001 [1902]) : *Les Formes multiples de l'expérience religieuse*, trad. de l'américain par F. Abauzit, Chambéry, Exergue ; édition standard maintenant : Burckhardt, F. H. (éd.) : *The Works of W. J.*, vol. XV, Cambridge (MA) / London, Harvard University Press, 1985.

Kaizer, T. (2002) : *The Religious Life of Palmyra. A study of the social patterns of worship in the Roman period*, Stuttgart, Steiner (Oriens et occidents, IV).

- Kakoschke, A. (2004) : « Germanen » in der Fremde. Eine Untersuchung zur Mobilität aus den römischen Provinzen *Germania inferior* und *Germania superior* anhand der Inschriften des 1. bis 3. Jahrhunderts n. Chr., Mönnesee, Bibliopolis (Osnabrücker Forschungen zu Altertum und Antike-Rezeption, VIII).
- Kippenberg, H. G. (1988) : *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft. Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1988*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Kippenberg, H. G. / Riesebrodt, M. (éd.) (2001) : *Max Webers « Religionssystematik »*, Tübingen, Mohr / Siebeck.
- Klauck, H.-J. (1998) : *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Paderborn, Schoeningh.
- Koch, D.-A. (1999) : « « Alles, was ἐνμακῆλῳ verkauft wird, esst ...! » Die macella von Pompeji, Gerasa und Korinth und ihre Bedeutung für die Auslegung von 1 Kor 10, 25 », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, XC, p. 194-219.
- Kolb, F. (1997) : *Rom. Die Geschichte der Stadt in der Antike*, Munich, Beck, 2002².
- Kratz, R. G. / Spieckermann, H. (éd.) (2006) : *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike*, vol. II : *Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam*, Tübingen, Mohr / Siebeck (Forschungen zum Alten Testament, II 18).
- Krauter, S. (2004) : *Bürgerrecht und Kultteilnahme. Politische und kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum*, Berlin et al., De Gruyter (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, CXXVII).
- Krech, V. (1994) : « Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive. Zur gegenwärtigen Lage der Konversionsforschung », *Spirita*, VIII, 1/2, p. 24-41.
- Krech, V. (2002) : *Wissenschaft und Religion*, Tübingen, Mohr / Siebeck (Religion und Aufklärung, VIII).
- Kuschnerus, B. (2002) : *Die Gemeinde als Brief Christi. Die kommunikative Funktion der Metapher bei Paulus am Beispiel von 2 Kor 2, 5*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, CICVII).
- Latacz, J. (éd.) (2000) : *Homers Ilias : Gesamtkommentar; auf der Grundlage der Ausgabe von Ameis-Hentze-Cauer (1868 - 1913)*, Munich.
- Lefkowitz, M. (1996) : *Not out of Africa. How Afrocentrism became an Excuse to Teach Myth as History*, New York, Basic, 1997².
- Lüdemann, G. / Botermann, H. (1988) : « « Pax Christiana » versus « Pax Romana » », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, LIII, Tübingen, p. 388-398.
- Markschies, Ch. (2004) : *Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und systematischer Theologie*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt (Theologische Literaturzeitung, Forum 13).
- Marrou, H.-I. (1938) : *Saint Augustin et la fin de la culture*, Paris, Boccard (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 145).
- Mastrocinque, A. (éd.) (2004) : *Sylloge gemmarvm gnosticarvm*, vol. I, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato (Bollettino di Numismatica, Monografie 8,2).
- Mastrocinque, A. (2005) : *From Jewish Magic to Gnosticism*, Tübingen, Mohr / Siebeck (Studien und Texte zu Antike und Christentum, XXIV).

- Mathews, Th. F. (1993) : *The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art*, Princeton (NJ), University Press.
- Mayer, R. (2005) : *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*, Bielefeld, transcript.
- Mills, K. / Grafton, A. (éd.) (2003) : *Conversion in Late Antiquity and the Middle Ages. Seeing and Believing*, Rochester (NY), University Press (Studies in Comparative History, IV).
- Mohr H. (1993) : « Konversion/Apostasie », in : Cancik, H. / Gladigow, B. / Laubscher, M. (éd.) : *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart et al., Kohlhammer, vol. III, p. 436-445.
- Momigliano, A. (1975) : *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge, University Press.
- Morris, S. P. (1992) : *Daidalos and the Origins of Greek Art*, Princeton (NJ), University Press.
- Motschmann, C. (2002) : *Die Religionspolitik Marc Aurels*, Stuttgart, Steiner (Hermes-E, LXXXVIII).
- MWS = Max Weber, *Gesamtausgabe*, Studienausgabe, éd. par Wolfgang Schluchter et al., 22 vol., Tübingen, Mohr / Siebeck, 1988 sqq.
- Niewöhner, F. / Rädle, F. (éd.) (1999) : *Konversionen im Mittelalter und in der Frühneuzeit*, Hildesheim, Olms (Hildesheimer Forschungen, I).
- Nock, A. D. (1933) : *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, Oxford University Press ; réimpression : Baltimore, Johns Hopkins, 1998.
- Noy, D. (2000) : *Foreigners at Rome. Citizens and Strangers*, London, Duckworth.
- Olshausen E. et al. (éd.) (2006) : « Trojaner sind wir gewesen ». *Migrationen in der antiken Welt*, Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums, 8, 2002, Stuttgart, Steiner (Geographica Historica, XXI).
- Orlin, E. M. (2002) : « Foreign Cults in Republican Rome. Rethinking the Pomerian Rule », *Memoirs of the American Academy in Rome*, 47, p. 1-18.
- Osterhammel, J. (2000) : *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*, 2^e éd., Munich, Beck.
- Piepenbrink, K. (2005) : *Christliche Identität und Assimilation in der Spätantike. Probleme des Christseins in der Reflexion der Zeitgenossen*, Francfort-sur-le-Main, Verlag Antike (Studien zur Alten Geschichte, III).
- Pirenne-Delforge, V. (1994) : *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Athènes / Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique (Kernos-Suppl., IV).
- Pleket, H. W. (1990) : « Wirtschaft », in : Vittinghoff (1990), p. 25-160.
- Radkau, J. (2005) : *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*, Munich, Hanser.
- Reinbold, W. (2000) : *Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, CLXXXVIII).
- Rieger, A.-K. (2004) : *Heiligtümer in Ostia*, Munich, Pfeil.
- Rieger, A.-K. (2005) : « Die Vielfalt eines Gottes. Überlegungen zu einer Statue des Attis aus Ostia », in : Sojc, N. (éd.) : *Neue Fragen, neue Antworten. Antike Kunst als Thema der Gender Studies*, Münster, lit, p. 141-154.
- Rieger, A.-K. (2007) : « Lokale Tradition versus überregionale Einheit: der Kult der Magna Mater », in : Bonnet, C. / Ribichini, S. / Steuernagel, D. (éd.) : *Religioni in contatto nel mondo antico*.

Modalità di diffusione e processi di interferenza, Pise / Rome, Istituti editoriali e poligrafici internazionali (Mediterranea, IV), p. 89-120. Traduction française publiée dans *Trivium*, à la [page suivante](#).

Riethmüller, J. (2005) : *Asklepios. Heiligtümer und Kulte*, 2 vol., Heidelberg, Verlag Archäologie (Studien zu antiken Heiligtümern, V).

Robertson, J.S. (1974) : « A Monument of Roma at Corinth », *Hesperia*, XLIII, p. 470-484.

Römer, C. (1988) : *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition*, Opladen, Westdeutscher Verlag (Papyrologica Coloniensia, XIV).

Rüpke, J. (1996) : « Controllers and Professionals : Analyzing Religious Specialists », *Numen*, XLIII, p. 241-262.

Rüpke, J. (2001) : *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, Munich, 2006.

Rüpke, J. (2003) : « Integration und Transformation von Immigrantenreligion : Beobachtungen zu den Inschriften des Iuppiter-Dolichenus-Kultes in Rom », *Studia historica, Historia Antiqua*, XXI, p. 105-118 ; légèrement modifié in : Rüpke (2005b), vol. III, p. 1537-1546.

Rüpke, J. (2004) : « Kult jenseits der Polisreligion : Polemiken und Perspektiven », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, XLVII, p. 5-15.

Rüpke, J. (2005a) : « Buchreligionen als Reichsreligionen? Lokale Grenzen überregionaler religiöser Kommunikation », *Mittellateinisches Jahrbuch*, LX, p. 197-207.

Rüpke, J. (2005b) : *Fasti sacerdotum. Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr.*, 3 vol., Stuttgart, Steiner (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge, XII 1-3).

Scarpi, P. (2004) : *Le religioni dei misteri*, Milano, Mondadori (Scrittori greci e latini) ; vol. I : *Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, 4^e éd. ; vol. II : *Samotracia, Andania, Iside, Cibele e Attis, Mitraismo*, 3^e éd.

Schäublin, Ch. (1989) : « Prophasis », in : Ritter, J. / Gründer, K. / Gabriel G. (éd.) : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. VII, Bâle, Schwabe Verlag, p. 1472 sq.

Scheer, T. S. (2001) : « Heidnische Vergangenheit und christliche Gegenwart », in : Bauer, F. A. / Zimmermann, N. (éd.) : *Epochenwandel? Kunst und Kultur zwischen Antike und Mittelalter*, Mayence, von Zabern (Zaberns Bildbände zur Archäologie), p. 36-44.

Scheid, J. (1995) : « Graeco ritu: a Typically Roman Way of Honoring the Gods », *Harvard Studies in Classical Philology*, XCVII, Cambridge (MA), p. 15-34.

Scheid, J. (1990) : « Les religions », in : Jacques / Scheid (1990), p. 111-128.

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, Steiner (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge, VII), p. 225-240.

Schillinger, K. (1979) : *Untersuchungen zur Entwicklung des Magna Mater-Kultes im Westen des römischen Kaiserreiches*, Dissertation, Constance.

Schmitt, T. (2001) : *Die Bekehrung des Synesios von Kyrene. Politik und Philosophie, Hof und Provinz als Handlungsräume eines Aristokraten bis zu seiner Wahl zum Metropolit von Ptolemais*, Munich, Saur (Beiträge zur Altertumskunde, CXLVI).

Schmitzer, U. (2006) : « Friede auf Erden? Latinistische Erwägungen zur pax Augusta », in : Kratz / Spieckermann (2006), p. 93-111.

Schowalter, D. N. / Friesen, S. J. (2005) : *Urban Religion in Roman Corinth*, Cambridge (MA), Harvard University Press (Harvard Theological Studies, LIII).

Siapkas, J. (2003) : *Heterological Ethnicity. Conceptualizing Identities in Ancient Greece*, Uppsala (Boreas, XXVII).

Steger, F. (2004) : *Asklepiosmedizin. Medizinischer Alltag in der römischen Kaiserzeit*, Stuttgart, Steiner (Medizin, Gesellschaft und Geschichte, XXII).

Stepper, R. (2003) : *Augustus et sacerdos. Untersuchungen zum römischen Kaiser als Priester*, Stuttgart, Steiner (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge, IX).

Steuernagel, D. (2007) : « Hafenstädte : Knotenpunkte religiöser Mobilität? », in : Bonnet, C. / Ribichini, S. / Steuernagel, D. (éd.) : *Religioni in contatto nel mondo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza*, Pise / Rome, Istituti editoriali e poligrafici internazionali (Mediterranea, IV), p. 121-133. Traduction française publiée dans *Trivium*, à la [page suivante](#).

Stroumsa, G. G. (1999) : *Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity*, Tübingen, Mohr / Siebeck.

Stroumsa, G. G. (2005) : *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris, Odile Jacob.

Tacacz, S. (1995) : *Isis and Serapis in the Roman World*, Leyde, Brill (Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain, CXXXVI).

Tanaseanu-Döbler, I. (2008) : *Konversion zur Philosophie in der Spätantike: Kaiser Julian und Synesios von Kyrene*, Stuttgart, Steiner (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge, XXIII).

Tenbruck, F. (1993) : « Die Religion im Maelstrom der Reflexion », in : Bergmann, J. (éd.) : *Religion und Kultur, Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie XXXIII*, Opladen, p. 31-67.

Troeltsch, E. (1912) : *Die Soziallehren der christlichen Kirche*, Tübingen, Mohr / Siebeck.

Turcan, R. (1989) : *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Belles Lettres.

Vermaseren, M. J. (éd.) (1981) : *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, Leyde, Brill (Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain, LXIII).

Versnel, H. S. (1990a) : « Henotheism », in : Versnel (1990), vol. I, p. 35-38.

Versnel, H. S. (1990b) : « Inconsistency », in : Versnel (1990), vol. I, p. 1-35.

Versnel, H. S. (1990c) : « Isis una, quae es omnia. Tyrants against Tyranny. Isis as a Paradigm of Hellenistic Rulership », in : Versnel (1990), vol. I, p. 39-95.

Versnel, H. S. (1993) : *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, 2 vol., Leyde, Brill (Studies in Greek and Roman Religions, VI) ; vol. I : *Ter unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism* ; vol. II : *Transition and Reversal in Myth and Ritual*.

Vittinghoff, F. (1952) : *Römische Kolonisation und Bürgerrechtspolitik unter Caesar und Augustus*, Mayence / Wiesbaden, Steiner (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse, 1951 / 14).

Vittinghoff F. (éd.) (1990) : *Europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte in der römischen Kaiserzeit*, Stuttgart, Klett-Cotta (Handbuch der Europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte, I).

Vittinghoff, F. (1990a) : « Geographische Mobilität », in : Vittinghoff (1990), p. 22-24.

Vittinghoff, F. (1990b) : « Gesellschaft », in : Vittinghoff (1990), p. 161-369.

Wachsmuth, D. (1967) : *ΠόμπημοσὸΔαίμων*. *Untersuchung zu den antiken Sakralhandlungen bei Seereisen*, diss., FU Berlin.

Wallraff, M. (2001) : *Christus versus sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Münster, Aschendorff (Jahrbuch für Antike und Christentum, suppl. XXXII).

Weber, M. (1964) : *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.

Wengst, K. (1986) : *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit*, Munich, Kaiser.

Woolf, G. (1994) : « Becoming Roman, Staying Greek. Cultural Identity and the Civilizing Process in the Roman East », *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society*, XL, p. 116-143.

NOTES

1. Auffarth (1999a), p. 63-70.
2. Burkert (1984) ; Auffarth (1991) ; Morris (1992) ; Burkert (1990).
3. L'intéressante conception de Burke (2007) ne me semble pas aller assez loin en ce qui concerne les échanges transculturels.
4. En ce qui concerne le XIX^e siècle, l'idéal de la modernisation protestante et des catalogues de critères établis par les sciences ont été traités par Tenbruck (1993), p. 31-67 ; le néo-hindouisme devance le protestantisme comme religion de la modernité en utilisant les critères de celui-ci : Auffarth (2005).
5. Ælius Aristide, *Or.* 26, 11. Sur les concepts et les récits majeurs des écrivains grecs et romains de l'Empire sur les religions « étrangères », voir le travail très large de Belayche (2000).
6. Voir la contribution fondamentale de Bendlin (1997).
7. Le fait que l'on puisse en faire la preuve historique (cf. Burkert [1977], p. 96, 238-243 ; elle compte parmi les rares divinités qui ne soient pas attestées dans les archives en linéaire B de l'Âge du Bronze Récent) n'a pas d'importance ici dans la mesure où il s'est avéré pour Dionysos, l'exemple parallèle, également conçu pour une part comme un immigrant venant d'Orient, qu'il était déjà présent à l'Âge du bronze en Égée (Crète, Thèbes, probablement Argolide). De même, Sabazios est considéré comme un étranger d'origine orientale (bien que Dionysos soit également censé venir de Thrace et compter parmi les divinités orgiaques).
8. Pausanias 3, 23, 1. Cf. les recherches fondamentales de Pirenne-Delforge (1994). Sur *Venus armata* en particulier, voir Flemberg (1991).
9. Beard (1998) ; Rieger (2005).
10. Mary Beard (exposé au colloque Cumont de Rome, nov. 2006). Rieger (2004), p. 165-168.
11. On trouve d'excellents exemples de cette ambivalence dans le culte d'Isis chez Egelhaaf-Gaiser (2000), p. 109-123.
12. Osterhammel (2000). On le trouve déjà à l'état de brouillon chez Johann Gottfried Herder ; il apparaît ensuite comme concept chez Jacob Burckhardt (1955 [1853]), qui décrit les mystères comme un « délire » mais n'insiste pas tant sur leur origine orientale, puisque dans les chapitres consacrés à la religion (p. 104-193), il décrit aussi les courants religieux classiques, par exemple le néoplatonisme. En conclusion, il en arrive au jugement suivant : « Le mélange de dieux [...] a brisé la fierté que le Grec et le Romain concevait à propos de son ancien culte indigène ; les préjugés favorables à tout ce qui venait d'Orient devaient, après une longue errance dans le domaine coloré de l'illusion, bénéficier de manière déterminante au christianisme. » (p. 193)
13. Ainsi que le lançait Bernal de façon provocante avec son *Black Athena* (1996 [1987]) dans les débats culturels sur la suprématie de la culture blanche aux États-Unis, ce à quoi Mary Lefkowitz (1996) réagit avec indignation : *Not out of Africa*.
14. Auffarth (1999b).

15. Gibbon (1819 [1776]).
16. Kippenberg (1988). Colpe (1990), p. 323-329. Edith Hanke, in Kippenberg / Riesenbroedt (2001), p. 209-226. Krech (2002), p. 259-285 (mystères) ; 293-312 (Nietzsche). Pour la réception de Nietzsche chez Weber, voir Hennis (1996b), en particulier p. 93-113. Joachim Radkau (2005), p. 539-613, apporte d'importantes relativisations au sujet de Max Weber.
17. Auffarth (2006a). Au sujet de la réception de Nietzsche chez Walter F. Otto, théologien du paganisme, voir Cancik / Cancik-Lindemaier (2002).
18. L'œuvre en trois volumes de Gerhard Uhlhorn, *Die christliche Liebestätigkeit* (1882-1890), est suivie de la conception classique d'Ernst Troeltsch, *Soziallehren* (1912). Dans la pratique historique du XIX^e siècle, la mission intérieure en tant que programme antirévolutionnaire patriarcal a été institutionnalisée depuis 1848 et elle forme le cadre de la politique sociale de Bismarck et de l'empereur Guillaume II.
19. Sous l'angle néo-humaniste, le lien entre christianisme et éducation n'est pas aussi central ; voir tout de même Herder et Schleiermacher. Fondamental à ce sujet : Marrou (1938).
20. Weber (1964).
21. Auffarth (2005).
22. Harnack (2004 [1902]). Voir Marksches (2004) ; « Lebendig » est une réponse à la critique par Nietzsche de l'historisme dans sa *Seconde considération intempestive*.
23. En 1909, Weber écrit à Tönnies que pour comprendre l'importance historique de la mystique, on utilise « la capacité à vivre ces états psychiques ». « Là, oui rien que là ! » (MWS, II Briefe, vol. 6, 70). Cf. Radkau (2005), p. 198, 804-819. La même année, Adolf Deissmann, qui vient d'être nommé à Berlin, tient son cycle de conférences en Suède. Le *Paulus* paraît en 1910. Reconstitution : Auffarth (2006a).
24. Plutarque, *Œuvres*, t. 23, éd. par E. Clavier, trad. par Amyot, Paris, 1804, p. 316 f. [= fr. 168 Sandbach].
25. James (2001 [1902]), p. 203-258. Max Weber reprend le concept : cf. Hennis (1996a). Cumont (1906), p. 25.
26. Typique à ce sujet : Bommas (2005), p. 31. Burkert (1990), p. 75-97 « *Verwandelnde Erfahrung* ».
27. Orlin (2002). Geiger (1920).
28. Scheid (1995), p. 15-31.
29. Geiger (1920), p. 1664.
30. Verrius Flaccus, *apud Festus* 268 Lindsay (époque augustéenne) : « *Peregrina sacra appellantur, quae aut evocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt †conata†, aut quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magae, ex Graecia Cereris, Epidauro Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta.*
31. « The Romans were general tolerant of, and even receptive to, foreign cults (Orlin [2002], p. 5). »
32. Pour la querelle Weber / Troeltsch, voir Radkau (2005), p. 342-345. Le « polythéisme » est évoqué dans le célèbre discours *Wissenschaft als Beruf*, 1917, qui porte sur le conflit relatif à la valeur respective de la culture française et allemande : « Ici aussi, différents dieux se battent entre eux et, il est vrai, de tout temps. » MWS, I, vol. 17 (le mot polythéisme apparaît explicitement, p. 16). Gladigow (2001).
33. La controverse sur la « distinction mosaïque », que Jan Assmann déclenche en 1997 avec *Moïse l'Égyptien* et avive en 2003 ne présente guère d'intérêt pour le pragmatisme historique. La notion de syncrétisme reste importante chez Harnack (2004 [1902]). Voir Auffarth (2005).
34. Kratz / Spieckermann (2006). Mathews (1993) fait allusion au *Clash of Civilizations* de Huntington, (1993). Gladigow (2002). Gladigow (1997).

35. Le pragmatisme historique du polythéisme, longtemps négligé, a été abordé dans de nombreux travaux par Burkhard Gladigow, par ex. Gladigow (1997), (2002) et (2005), p. 125-170. Andreas Bendlin, (2006), p. 279-311, franchit un pas supplémentaire.
36. Voir à ce sujet Burkert (1996) (toutefois légèrement réducteur).
37. On trouve du matériel neuf important chez Krauter (2004) ; Auffarth (2003).
38. Bendlin (2006), p. 301-311.
39. Bourdieu (1979). Appliqué à la science des religions par Axel Michaelis, voir les références in Auffarth (2006b), p. 195, sous *habitus*. Pour le concept aristotélicien, voir Funke (1974), p. 1120-1123.
40. Gladigow (1990a), (1990b).
41. Le concept de « sécurité » a été introduit par Burkhard Gladigow comme une notion centrale pour la compréhension de la religion : Gladigow (2000a) ; voir aussi Gladigow (2000b).
42. Pour cette forme d'entreprise risquée, Bronislaw Malinowski a utilisé le concept de « magie ».
43. Wachsmuth (1967).
44. Voir récemment Steger (2004), p. 19-76, qui définit le « marché de la santé et des guérisseurs » de l'Empire romain. Et qui ne s'en tient pas à la simple diffusion d'un culte.
45. Thuc. I, 118. Sur les aspects religieux du diagnostic historique de Thucydide, voir Hornblower (1992), p. 169-197. Sur le lien avec le diagnostic de l'école d'Hippocrate, voir Schäublin (1989), p. 1472-1473.
46. Burkert (1977), p. 127, 225-233 ; Auffarth (1991), p. 427-429 ; *Iliade* 1, v. 43-52, avec le commentaire de Joachim Latacz (Latacz [2000], p. 43-46). Sur l'importation du savoir médical de l'Orient ancien à la période archaïque grecque (« période orientalisante ») par l'intermédiaire de médecins itinérants, voir Burkert (1984), en particulier p. 57-65.
47. Auffarth (1995) ; Aleshire (1989), (1991).
48. Légende culturelle tirée d'Ovide, *Mét.* 15, 622-744. La diffusion du culte d'Asclépios est résumée chez Graf (1997), p. 94-99. Les sanctuaires classiques et hellénistiques sont aujourd'hui décrits dans un manuel : Riethmüller (2005).
49. Pour les bases et pour l'exemple de la religion à Athènes vers 400 av. J.-C., voir Auffarth (1995).
50. L'étymologie – secondaire du point de vue de la signification – le lie au mot *ἡπιος*, « amical ».
51. En Orient, par contre, ils peuvent être romains. L'esprit multiple que Jésus conjure chez les Geraséniens et envoie dans un troupeau de porcs répond au nom de *legio λεγιών* (Marc, 5, 9). La légion romaine stationnée en Palestine avait comme signe distinctif un porc sur le bouclier ; alors que, précisément, le porc représente pour les Juifs un être répugnant.
52. Pour une première description, voir Steger (2004), p. 19-76. Voir aussi, sur un ton emporté et polémique, Frenschkowski (2002).
53. Baumgarten (1998).
54. Brown (1998 [1992]).
55. Sur cette controverse, Lüdemann / Botermann (1988) ; Wensgt (1986). Pour les textes chrétiens, voir Guyot / Klein.
56. Pour une description scientifique de la religion romaine, voir l'introduction fondamentale de Jörg Rüpke (2001). Il l'appelle à dessein « religion des Romains », car la religion (en tant que concept de la science des religions) va au-delà du concept latino-romain de *religio* (à ce sujet, voir Scheid [1998], p. 121-138).
57. À propos de l'*Imperium Romanum* comme structure favorisant les migrations, voir Jacques / Scheid (1990), p. 387 sq. ; Vittinghoff (1990a).

58. Vittinghoff (1952) est fondamental. Pour une nouvelle datation (à partir de 20 av. J.-C.) et une thèse sur le déplacement des Ubiens et la fondation de la *Colonia Claudia Ara Agrippinensis*, « Cologne », voir Eck (2004), p. 46-62, qui cite Tacite, *Germania*, 28, 4
59. Cette affirmation demande à être affinée à un autre endroit. Voir à ce sujet Auffarth (2007b). Woolf (1994), est capital.
60. Kolb (1997), p. 457-463, citation p. 458 ; Noy (2000) ; Vittinghoff (1990b), p. 187-190.
61. Baumann (2003) ; Mayer (2005) ; Cohen (1997).
62. Aperçu général chez Baumann (2003), p. 51-91.
63. Le cas de l'esclave devenu évêque de Rome est célèbre : Calliste I^{er}, voir Gültzow (1997), p. 117-136.
64. Vittinghoff (1990b), p. 187-190, avec des restrictions justifiées, mais le titre « Les affranchis comme phénomène marginal » ne convient pas.
65. Tout se conjugue chez Calliste (voir note 60).
66. Berner (2005), p. 43-56 ; Goodman (1994).
67. Hahn (1963), (1995). Concept opposé chez Reinbold (2000).
68. Steuernagel (2007).
69. Le cas de Palmyre a été ébauché entre autres par Kaizer (2005).
70. Olshausen (2006) ; Kakoschke (2004).
71. Devreker / Vermeulen (1994) ; Devreker (1994), p. 105-130. Pour l'époque moderne, voir Hoerder (2002).
72. Robertson (1974) ; Auffarth, (sous presse).
73. Au-delà de Pausanias, 4, 27, 9-11, le cas est également utilisé comme exemple d'école par les rhétoriciens ; voir par ex. Isocrate, *Or.* 6, 27 (400 ans) ; Lycurgue o. in *Leocratem* 62 (500 ans) ; Plut., *Mor.*, 194 b, 23 (230 ans). Voir Alcock (1999) et (2001), p. 142-153 ; Siapkak (2003).
74. Paus. 4, 27, 11 ; Paus. 3, 13, 2 : ils ont oublié leur histoire ; 4, 23, 6 ; 4, 31, 1.
75. Je remercie Jörg Rüpke pour la conversation que nous avons eue après mon exposé à Rome en novembre 2006. En allemand, « übersetzen » a également le sens de *transire*, « passer d'une rive à l'autre ».
76. Rieger (2007) ; Borgeaud (1996) ; Schillinger (1979).
77. Coarelli (1994), p. 91-107.
78. Concernant la thèse de Pedro Barceló et Ruth Stepper selon laquelle l'empereur de Rome est, en vertu de sa fonction, également le primat religieux de l'Empire (cf. Stepper [2003], sur Marc-Aurèle, en part. p. 169-171), voir Rüpke (2005b), p. 1601-1617.
79. Ammien Marcellin, *Histoires* 23. 6, 24.
80. Sur le lien existant entre la Magna Mater et les livres sibyllins, qui conseillèrent en 205-204 av. J.-C. son « transfert » à Rome, voir Berneder (2004).
81. Sur la signification du titre de *pontifex maximus*, que Marc-Aurèle avait à nouveau réuni en un titre *unique* lié à la position sociale suprême, voir Motschmann (2002), p. 70-78.
82. *Impleverit* : *Scriptores Historiae Augustae, Vita Marci* 13,3.
83. La différenciation rituelle est importante pour les dieux « identiques », que l'on peut toutefois distinguer par l'épiclèse. Voir Bendlin (2006), p. 279-311.
84. Gültzow (1997), p. 42.
85. Klauck (1998).
86. Kuschnerus (2002).
87. Partant de l'exemple de la « Communauté comme Temple », j'ai montré que cette métaphore du temple pouvait également être utilisée sans lieu (de manière « spiritualisée »), tout comme elle pouvait faire sens pour ceux qui avaient grandi avec le temple un lieu précis, située dans l'espace et dans le temps ; voir Auffarth (2006a).
88. Le *Codex Manichaicus Coloniensis* ne mesure que 3,8 sur 4,5 cm ; milieu du IV^e siècle ap. J.-C., éd. Ludwig Köhnen ; Römer (1988).

89. Heinrichs (2002), p. 207-267 est fondamental pour l'histoire de la forme ; cf. aussi Heinrichs (2004), p. 633-635.
90. À situer chronologiquement (d'après la Souda s.v. [ἱεροπολιτικὴ ἀποστολή](#)) à l'époque d'Hadrien, FGrH 3C 790. T 1. Le texte est en F 1-7.
91. Dictys de Crète prétend livrer un ouvrage écrit à Cnossos, en Crète, par un contemporain de la guerre de Troie en langue et en écriture phénicienne (*peritus vocis de litterarum Phoenicum*). Il n'a été retrouvé dans sa tombe qu'en 13 ap. J.-C., sous Néron, suite à un tremblement de terre, puis traduit en grec (et plus tard en latin). *Epistula et prologus*, éd. Werner Eisenhut, Leipzig ; Stuttgart ²1973, p. 1-3.
92. Momigliano (1975) ; Stroumsa (1999), (2005).
93. Le phénomène de « religion du livre » a été décrit de façon large et systématique par Rüpke (2005a).
94. On trouve un bel exemple chez Scheer (2001), p. 36-44, ici p. 43, fig. 8-9.
95. Bremmer (1999).
96. Mastrocinque (2004), (2005).
97. Burkert (1990), p. II. Sur la typologie des religions, voir Auffarth (2006b).
98. Exemple chez Koch (1999). Pour une théologie monothéiste qui n'exclut pas le culte impérial, voir Auffarth (2003b).
99. Voir ci-avant au point 4.5.
100. Texte chez Guyot / Klein (1994), vol. 2. Pour le débat : Wengst vs. Lüdemann / Botermann, voir note 52.
101. Voir, d'un point de vue d'histoire des sciences, James (2001 [1902]). Pour l'Antiquité, voir Cumont (1906) ; Nock (1933). Voir aussi Auffarth (2007a), p. 239-241.
102. Cf. Auffarth (2007a). Voir également Auffarth (2009) [NDLR].
103. Versnel (1990a) ; Auffarth (1993).
104. Athanassiadi / Frede (2002) ; Wallraff (2001).
105. Burkert (1990), p. 19.
106. Versnel (1990b) ; Versnel (1993) ; Festinger *et al.* (1993 [1956]), Festinger (1957).
107. Voir à ce sujet Schowalter / Friesen (2005), p. 9 sq.

INDEX

Mots-clés : migration, polythéisme, religions orientales

Schlüsselwörter : Migration, Orientalische Religionen, Polytheismus

AUTEURS

CHRISTOPH AUFFARTH

Christoph Auffarth est professeur à l'Institut für Religionswissenschaft und Religionspädagogik de l'Université de Brême. Pour plus d'informations, voir la [notice suivante](#).