Histoire des religions

David Engels & Peter Van Nuffelen (dir.), *Religion and Competition in Antiquity* (Collection « Latomus », n° 343) : Bruxelles, Latomus, 2014, 307 pages.

Cet ouvrage est constitué d'une série d'articles dont un certain nombre sont issus d'un atelier de réflexion qui s'est tenu annuellement à Bruxelles à partir de 2010. L'objectif du livre, qui était aussi celui de l'atelier, est de clarifier un thème présent en arrière-plan dans de nombreuses études sur les religions de l'Antiquité : celui de la compétition qui se déroulait dans le monde antique entre les diverses religions, dont la religion officielle de la cité et le christianisme. Dans une introduction nourrie, les éditeurs du livre D. Engels et P. Van Nuffelen exposent les objectifs et les enjeux de l'enquête, tant du point de vue de l'histoire des religions antiques que de celui des réalités des conflits de l'époque : conflits culturels, sociaux et politiques. Concrètement, on peut considérer, écrivent-ils, que la vie religieuse de l'Antiquité avait les allures d'une place de marché où pouvait s'exercer la compétition agonistique des mouvements religieux entre eux.

Les divers articles du volume abordent d'une manière suggestive un certain nombre d'aspects de cette thématique. Ainsi le fait que des divinités en aient supplanté d'autres à Babylone (T. Boiy, « Religious rivalry in Seleucid Babylonia : Marduk of Babylon versus Anu of Uruk ») ; la compétition des divers oracles existant dans le monde antique, véritable marché du futur (E. Eidinow, « Oracles and oracle-sellers. An ancient market in futures ») ; l' « impiété » d'un Socrate considérée dans la cité comme une subversion théologique et constituant une limite dans la compétition des croyances (A. Lefkla, « Liberty versus religious tradition. Some "impious" thinkers in ancient Greece ») ; l'étonnant destin de la « science » étrusque à Rome, d'abord tolérée, puis intégrée à part entière dans la religion officielle de Rome (D. Briquel, « *Etrusca disciplina* and Roman religion. From initial hesitation to a privileged place ») ; le témoignage fourni par le polythéisme d'Ostie à propos duquel est notamment exposée la question de savoir si les croyances proposées par les cultes nouveaux remplaçaient chez le fidèle les croyances liées aux cultes traditionnels (F. Van Haeperen, « Cohabitation or competition in Ostia under the Empire ? ») ; la diminution des débats théologiques de l'Antiquité Tardive comme marqueur d'un déclin de la compétition religieuse (P. Van Nuffelen, « The end of open competition ? Religious disputations in late Antiquity ») ; les pratiques en matière d'aliments et de boissons préconisées par tel ou tel ordre religieux comme une compétition à l'intérieur du christianisme (V. Rosenberger, « Competing coenobites. Food and drink in the lives of Theodoretus of Cyrrhus ») ; la bataille menée par le christianisme pour purifier le monde à partir de bâtiments et d'emblèmes chrétiens (I. Jacobs, « A time for prayer and a time for pleasure. Christianity's struggle with the secular world ») ; la constitution d'une identité nouvelle par les chrétiens au moyen de lectures renouvelées de l'histoire (A. Busine, « The conquest of the past. Christian attitudes towards civic history ») ; l'interprétation de l'histoire du salut, présente dans le christianisme, par d'autres religions selon leurs propres besoins comme ce fut le cas pour le manichéisme et le mouvement sunnite (D. Engels, « Historising religion between spiritual continuity and friendly takeover. Salvation history and religious competition during the First Millenium AD ») ; le récit évolutionniste de l'histoire religieuse tel que l'ont proposé des historiens célèbres (D. Praet, « Oriental religions and conversion of the Roman Empire. The views of Ernest Renan and Franz Cumont on the transition from traditional paganism to christianity »).

Une utile et parfois très riche bibliographie termine chacune de ces contributions.

Gérard Freyburger.

Yann Berthelet, *Gouverner avec les dieux. Autorité, auspices et pouvoir, sous la République romaine et sous Auguste* (Collection « Mondes anciens ») : Paris, Les Belles Lettres, 2015, 435 pages.

Ce livre explore les relations indissociables entre *auctoritas* et *potestas*, à la fois complémentaires et exclusives l'une de l'autre ; son dessein est d'éclairer la logique institutionnelle des rapports de pouvoir et d'autorité entre les magistrats détenteurs d'auspices, les augures, le Sénat et le peuple de Rome, dans une cité où l'aristocratie sénatoriale a toujours prétendu s'identifier à la *res publica.* D'emblée Y. Berthelet y reconnaît sa dette à l'égard de l'essai d'H. Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité ? », et il soutient, contre Fr. J. Vervaet (voir notre compte rendu dans *REL*, 92, 2014, p. 388-390), la nécessité logique de l'articulation fondamentale de ce binôme : l'*auctoritas*, par la prise d'auspices du magistrat, « augmentait » le « pouvoir *en puissance* » de celui-ci. L'ouvrage consacre deux parties à l'époque républicaine et s'achève par un épilogue consacré à la mutation augustéenne.

La première partie explore le monopole patricien sur les auspices : le maintien de la relation privilégiée du patriciat aux auspices publics (manifestée notamment par son monopole de l'*interregnum*) s'explique par les prétentions nobiliaires des *gentes* archaïques. Accès aux magistratures et monopole patricien sur les auspices étaient en effet étroitement liés, depuis l'époque (v^e^ s.) où une partie de la noblesse gentilice archaïque s'autoproclama « patricienne », et alors que la distinction public / privé, dans la structure clanique de la *gens,* n'existait pas encore — ce qui explique que des *sacra* aient pu être accomplis *pro populo* par les *gentes,* et ce que dit la formule *auspicia ad patres redeunt*, qu'il convient de prendre au pied de la lettre. Le fondement de ces privilèges reposait sur la prétention de ces *gentes* à être antérieures même à la *res publica*, à remonter, dit Y. Berthelet, aux temps de la fondation de Rome — ou plutôt, dirons-nous avec plus de nuance, à l'époque royale et aux origines de la République, avant donc la création des magistratures républicaines qui, très naturellement, leur revinrent en exclusivité. Avec justesse selon nous, l'auteur dément que les magistrats plébéiens aient pu jamais détenir le *ius auspicandi* ; le *ius obnuntiandi* des tribuns de la plèbe n'impliquait aucunement la possession d'un quelconque *ius auspicandi* ; c'est par abus de langage que, vers la fin de la République, on trouve *auspicium* utilisé dans les textes pour désigner *obnuntiatio* ou *spectio* réalisées par un magistrat plébéien. Quant aux magistrats de la plèbe *uitio creati*, l'expression renvoie à une question de droit augural, non de droit d'auspices.

Reste à expliquer par quelle procédure on pouvait passer des *auspicia patriciorum* aux *auspicia publica* : c'est le rôle de la loi curiate, *lex de potestate (cum* ou *sine imperio)* votée *auspiciorum causa* par les comices curiates, c'est-à-dire par une assemblée archaïque du *populus Romanus*, non exclusivement patricienne, réduite à l'époque historique à une réunion symbolique de trente licteurs, qui sauvait la fiction de la souveraineté populaire. Cela ne signifie pas, comme le pensait C. Catalano, que le *populus Romanus* était la source des *auspicia magistratuum*, mais que, pour les auspices d'investiture (auspices d'entrée en charge de tous les magistrats et auspices de départ de l'*Vrbs* des magistrats *cum imperio*), grâce à la loi curiate, postérieure à la prise d'auspices, le *populus Romanus* autorisait les détenteurs des magistratures patriciennes à utiliser les auspices patriciens à titre public, rendant ainsi *iusta* leur *imperium* et leurs *auspicia* ; ainsi s'explique que le défaut de loi curiate n'ait vraiment gêné les magistrats que quand ils devaient agir hors de Rome. Pour les magistrats extraordinaires, la question de la nécessité d'une *lex curiata* demeure incertaine. Mais, contrairement à ce que pense Fr. J. Vervaet, la *lex curiata*, si elle servit à l'élite plébéienne pour accéder aux magistratures, ne fut pas créée pour cela à cette occasion : elle existait bien avant, comme le montre d'une part la

nature des comices concernés, d'autre part le fait que la censure, postérieurement créée, requérait, elle, une *lex centuriata.* Y. Berthelet aurait pu ajouter un autre argument : la tradition, à partir de Cicéron (*Rep.*, 2, 25 ; 31 ; 33 ; 35 ; 38), conditionnait, anachroniquement, l'élection des rois à une *lex curiata* ; c'est dire si elle était sentie comme ancienne !

La seconde partie traite du contrôle, de l'encadrement de la *potestas* par l'*auctoritas* : elle se propose d'éclairer les mécanismes garantissant l'équilibre des « pouvoirs » dans la République romaine, en montrant le rôle des augures comme instance contrebalançant le pouvoir du peuple et des magistrats (aussi importante que la collégialité des magistratures). L'auteur exprime le binôme *potestas / auctoritas* ainsi : « *potestas* du peuple et de ses magistrats (ces derniers exerçant le *ius auspicandi* au nom du peuple romain) / *auctoritas* du Sénat (*auctoritas senatus*), en premier lieu des sénateurs patriciens (*auctoritas patrum*), et *auctoritas* des prêtres, en particulier des augures (les seuls en capacité de conférer le plein d'*auctoritas* jovienne, à travers les rites d'"inauguration"). » Normalement, la hiérarchie des auspices des magistrats recoupe exactement celle de leurs *potestates.* Seule anomalie : la période des tribuns militaires à pouvoir consulaire, qui agissaient sous des auspices *« as if borrowed »* (J. Linderski) — « laboratoire historique » pour l'ouverture future des magistratures aux plébéiens. Quant aux auspices des promagistrats, Y. Berthelet distingue entre promagistrats par prorogation (sous leurs auspices propres), *priuati cum imperio* (dépourvus d'*imperium domi* et dont les auspices de départ étaient probablement pris hors de la Ville) et *legati* (promagistrats par délégation d'un *imperium* prétorien de la part d'un détenteur d'*imperium consulare*). Ni les pontifes ni le grand pontife, ni le *flamen Dialis* ne détenaient d'*auspicia* à titre public ; cette croyance erronée provient d'une confusion fréquente dans les sources entre *auguria* et *auspicia.* Quant à l'expression *domi militiaeque*, elle implique bien une distinction spatio-juridique valable à la fois pour l'*imperium* et pour les auspices, contrairement à l'opinion d'A. Giovannini : l'équation que pose celui-ci : *domi = pace / militiae = bello*, pour être courante et apparemment juste, n'a pas de valeur juridique.

Un important développement est consacré ensuite à la bipolarité *potestas* des magistrats */ auctoritas* du sénat et des augures, en ce qu'elle fonde la conception aristocratique romaine de la *libertas.* De ce point de vue, la conception ternaire cicéronienne *(potestas* des magistrats, *auctoritas* du sénat, *libertas* du peuple), outre qu'elle est quelque peu flottante (Cicéron parle aussi de la *potestas* du peuple), ne fait que trahir sa volonté de concilier les traditions optimate et *popularis.* Et quand on parle aussi d'*auctoritas* des magistrats ou d'*auctoritas pop. Rom.*, on renvoie au prestige conféré par leur charge ou à la supériorité du peuple romain sur les autres peuples, sans plus. En revanche, les expressions *auctoritas patrum*, *auctoritas senatus* sont employées proprement, mais ne sont pas équivalentes : la première concerne le groupe des sénateurs patriciens, la seconde l'ensemble des sénateurs. Paradoxalement, la première est supérieure, qui porte à sa perfection un vote législatif ou électif, même si, entre le IV^e^ et le III^e^ s., la loi imposa qu'elle fût accordée *a priori.* De même, pour les prêtres, l'*auctoritas* attachée aux *patres* et détenue par les augures est supérieure à l'*auctoritas* émanant du *consilium* d'autres prêtres. Les magistrats étaient contrôlés par les augures, qui pouvaient casser un vote du peuple ; mais, quand le magistrat prend les auspices, un simple pullaire l'assiste, remplaçant, semble-t-il, l'augure de l'époque archaïque — ce qui, paradoxalement, renforça le contrôle sénatorial sur le magistrat, du moins jusqu'au I^er^ s., où l'éloignement militaire et les guerres civiles le rendirent insuffisant. À propos des *templa* de l'*Vrbs* et du Champ de Mars, Y. Berthelet pense, avec de bons arguments, contre F. Coarelli, qu'il convient de revenir aux positions de Th. Mommsen et de

Cl. Nicolet : outre les curies et autres lieux de réunion du sénat, seules étaient « inaugurées » les plates-formes et les tribunes aux harangues du Comitium, du Forum romain et des *Saepta* (et non ces lieux dans leur ensemble).

L'auteur revient *in fine* sur le *ius obnuntiandi*, par lequel les augures pouvaient à tout moment interrompre des comices ou un concile de la plèbe — ce qui permettait certes à l'aristocratie de contrôler la phase décisionnelle populaire, mais aussi d'éviter un conflit entre elle et le peuple. À ce titre, elle ne fut jamais contestée. En revanche, l'octroi (par les lois *Aelia* et *Fufia*, au milieu du IIe s.) de ce droit à tous les magistrats, même s'ils ne pouvaient en user, eux, qu'avant le début de séance, rompit l'équilibre traditionnel entre *potestas* et *auctoritas*, en conférant *auctoritas* à un détenteur de *potestas* sur un autre détenteur de *potestas*, même supérieur à lui. Il y eut de ce fait obstruction conflictuelle du « pouvoir » par le « pouvoir » ; ces lois furent contestées comme contraires au *mos*, notamment par Clodius, et les *obnuntiationes* qui en résultaient furent souvent tenues en échec. Face à cette menace pesant, y compris *a posteriori*, sur leur législation, les *populares*, en l'absence de réponse juridique possible, manifestèrent leur incapacité par la violence. Les limites de ces lois d'*obnuntiatio* furent montrées aussi quand Bibulus en usa systématiquement et vainement contre l'action législative de son collègue au consulat César. La crise *« ohne Alternative »* (Chr. Meyer) qui s'ouvrit alors manifesta l'incapacité de l'aristocratie romaine à maintenir ou à restaurer un consensus autour de règles de concurrence interne, traditionnelles ou nouvelles.

Pour sortir de l'impasse, Octavien-Auguste transforma les institutions en s'en présentant comme le sauveur et le défenseur, fondant ainsi un nouveau consensus autour d'une nouvelle *auctoritas*, celle du *princeps*. L'Épilogue du livre lui est consacré, sous le titre « Augustus plutôt que Romulus ». Le cumul inédit de fonctions d'*auctoritas* et de fonctions de *potestas* manifeste certes la toute-puissance d'Auguste et les phases de la montée de celle-ci ont été bien analysées par Fr. Hurlet. Y. Berthelet ne récuse de lui que son idée d'une évolution dissociée des auspices et de l'*imperium* du Prince. Ni l'épisode des dépouilles opimes ni l'accaparement du triomphe de G. Carrinas, tous deux en 29, ne manifestent une quelconque supériorité des auspices du Prince. La première attestation certaine — une inscription de Lepcis Magna — date de 6-8 ap. J.-C. ; c'est à l'occasion de cette crise militaire en Afrique, suggère l'auteur, que l'ensemble des proconsuls furent placés sous les auspices (et donc sous l'*imperium*) d'Auguste, devenant de fait de simples *legati* de l'Empereur. La date nous paraît bien tardive et nous serons tenté de la considérer seulement comme un *terminus ante quem*. L'insistance même, justifiée, de Y. Berthelet sur l'importance du *cognomen Augusti* en 27, qui confère au prince le charisme romuléen de *rex-augur*, en en excluant les aspects négatifs rapportés par la tradition, fait douter qu'Auguste ait attendu si longtemps pour manifester la supériorité de ses auspices et de son *imperium* ; pour nous, la chose se fit entre 23 et 19, quand Auguste s'affranchit d'abord de la limite pomériale pour exercer son *imperium consulare militiae* conjointement à l'*imperium maius* et à la *potestas tribunicia* (tous trois, semble-t-il, conférés en 23), puis quand il prit, en 19, les *insignia* de l'*imperium consulare domi* ; sa *potestas* s'exerçait désormais pleinement *domi militiaeque*, et le caractère indissoluble du binôme *potestas / auctoritas*, si bien démontré par Y. Berthelet, impose, selon nous, que la supériorité d'Auguste en matière d'*auctoritas* ait été dès ce moment un fait acquis, même s'il s'employa à la placer dans le respect apparent, et même ostensible, de la République sénatoriale traditionnelle. L'expression *res publica restituta*, qui a tant fait couler d'encre, se comprend dès lors qu'on prend conscience qu'il était impensable pour un Romain à la fois de « vivre hors du cadre institutionnel de la *res publica* », et de « penser l'innovation autrement que comme un accroissement du

passé, conformément au concept même de l'*auctoritas* ». Cela dit, et fort bien dit par l'auteur, la réforme augustéenne fut tout autant « sans alternative » que la crise républicaine, comme l'a souligné Fr. Hurlet. Simplement, ce furent des crises du système impérial. Peut-on conclure, comme Y. Berthelet, *Libertas vixit* ? Oui, si l'on se place du point de vue de Brutus le Jeune : le concept aristocratique de liberté politique est bel et bien mort. Non, si l'on considère qu'à l'issue des guerres civiles et après l'*acmè* d'horreur du triumvirat, l'essentiel des libertés civiques et individuelles fut rétabli.

La conclusion générale pose aussi la question de savoir pourquoi l'évidence de ce binôme essentiel a été si longtemps occultée. La faute en est sans doute, pense Y. Berthelet, à l'écran de l'interprétation polybienne des institutions romaines comme structure tripartite, sensible déjà chez Cicéron, et qui fut répandue par Montesquieu, alors que le binôme romain fonctionnait encore, modifié idéologiquement (spirituel / temporel) au Moyen Âge.

On le voit, ce livre fait réfléchir, et bien au-delà de la somme d'analyses précises, de l'enquête fouillée de toutes les sources utilisables sur la question (rassemblées dans un index commode), et de l'examen de tous les travaux y afférents (84 p. de bibliographie). Assurément, venant dans le bouillonnement de la recherche récente (aux noms cités *supra*, il faut ajouter au moins A. Dalla Rosa, W. Eck, J.-L. Ferrary, K. J. Hölkeskamp, M. Humm, J. Scheid et P. Cosme, en attendant Th. Lanfranchi), cette étude à la fois marque une étape essentielle, par laquelle il faudra désormais passer, et donnera un nouvel élan à ce domaine de recherche. Autant dire qu'il est indispensable de le lire.

Paul M. Martin.

Attilio Mastrocinque, *Bona Dea and the Cults of Roman Women* : Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2014, 209 pages.

Malgré le titre, l'ouvrage d'A. Mastrocinque ne traite pas des cultes féminins à Rome en général mais de ceux qui veillent à la préparation des filles au mariage. Il juge qu'à part la contribution de M. Torelli sur le culte de Minerve à Lavinium, le sujet des initiations féminines dans le monde romain a été méconnu jusqu'ici. J'ai cependant consacré jadis un chapitre de ma thèse sur la vie religieuse des matrones aux divinités qui veillaient à l'initiation des vierges, comme *Gaia Caecilia* ou *Fortuna Virgo*. Mais il apporte effectivement des idées neuves et séduisantes, même si elles sont parfois discutables.

Selon lui, plusieurs divinités féminines patronnaient des rituels initiatiques ayant pour but de préparer la future épousée à la découverte de la sexualité et d'assurer sa fécondité. Celle qui est au centre de l'étude est la fameuse Bona Dea. Elle s'acquittait de cette tâche lors de sa mystérieuse fête de décembre, d'abord en exigeant une séparation des sexes, thème que l'on reconnaît dans le mythe évoqué par Properce, où Hercule est chassé du lieu de culte par la prêtresse qui dirige la cérémonie : cette coutume est récurrente dans ce genre d'initiation ; elle signifie l'interdiction des relations sexuelles avant le mariage. La période de la virginité se réfère aux temps où un dieu sauvage, en l'occurrence Faunus, père de Bona Dea, qui viole sa propre fille, agresse les vierges. Le thème est illustré par des mythes où le dieu lubrique est chassé et ridiculisé. Le rituel devait ensuite faire découvrir la sexualité aux vierges par une rencontre avec le dieu, peut-être par l'intermédiaire de symboles, comme le serpent, dont Faunus prend la forme pour séduire sa fille, ou les fouets dont se servent les Luperques pour frapper les femmes. Dans la fête de Bona Dea, il

s'agirait d'une boîte contenant un phallus, que l'épouse du consul qui accueillait les femmes sous son toit remettait à l'initiée : il devait assurer la fécondité de la future épouse. Le dionysisme joue un rôle important dans les rites initiatiques ; c'est pourquoi, le mariage de Bacchus et d'Ariane étant le modèle du mariage, le rituel devait reproduire leur hiérogamie et plus particulièrement les scènes où le cortège bachique découvre Ariane. C'est aussi ce qui justifie le rôle d'Hercule et d'Omphale dans la fête, eux qui, chez Ovide, échangent leurs vêtements pour préparer la fête dionysiaque. Le travestissement sexuel fait aussi partie des rites d'initiation ; et c'est ainsi qu'A. Mastrocinque interprète le scandale de Clodius assistant, déguisé en musicienne, à la fête de décembre : il tenait le rôle d'Hercule travesti tandis que l'épouse du préteur était Omphale. Tout un chapitre est consacré au rôle d'Omphale, qui apparaît souvent en Italie du Sud comme une divinité sauvage, guerrière, combattant un dieu mâle à la tête d'une troupe de femmes. On la voit dans ce rôle sur les documents archéologiques de l'Italie hellénisée. Mais Bona Dea / Omphale n'est pas la seule à patronner les rites initiatiques féminins. L'auteur établit des comparaisons avec d'autres divinités féminines comme Junon Caprotina, Junon Sospita, Anna Perenna. La recherche s'affine encore en répartissant les rôles des divinités concernées. Chaque étape de la vie féminine est prise en charge par une ou plusieurs divinités ; ainsi Cérès / Déméter s'occupe de l'état marital, né avec la civilisation ; celui-ci fait suite à la période de virginité, qui se réfère, elle, à un état primordial, sauvage, où régnait l'agresseur sexuel, sphère de Bona Dea. D'autres répartitions sont liées au statut social : Bona Dea est associée à l'élite, Anna Perenna est plus populaire. L'étude comparative s'étend à l'Italie, essentiellement la grande Grèce et l'Étrurie, les plus anciennement hellénisées. Une riche documentation archéologique permet un tableau des différents cultes qui présentent des analogies avec les précédents : *Suri* et *Cavatha*, *Pomonus* et *Vesuna* etc. L'étude couvre ainsi l'ensemble du territoire italique.

On voit que les thèses avancées par A. Mastrocinque sont aussi intéressantes qu'originales. La lecture en est cependant peu aisée en raison de la méthode employée par l'auteur. Au lieu de construire une démonstration avançant pas à pas vers une vue d'ensemble qui conclurait l'ouvrage, il procède constamment par analogies juxtaposées, émaillées d'apparentes digressions, tissant des liens entre des divinités et / ou des cultes de Rome, de grande Grèce, de Lydie etc. Les mythes se mêlent à la documentation archéologique, épigraphique ou littéraire. La démonstration repose sur une série d'hypothèses tirées de ces comparaisons : l'auteur emploie très souvent des expressions comme « on peut supposer que », « il est possible que ». Ces hypothèses deviennent bientôt des certitudes et justifient d'autres affirmations, de sorte que l'ensemble de la théorie repose sur des bases très fragiles. On peut également regretter une tendance systématique à rendre compte de la religion romaine par des rites ou des mythes grecs, lui enlevant ainsi toute originalité, comme si elle n'avait pas existé avant l'hellénisation de l'Italie. En outre, l'auteur a tendance à privilégier les informations qui cadrent avec ses hypothèses, ignorant les autres. Par exemple la version du double mythe de Bona Dea, qui fait d'elle une matrone battue à mort par son mari pour avoir bu du vin est à peine évoquée, alors qu'elle est directement en rapport avec l'usage du vin dans la fête de décembre ; mais la version qui fait d'elle la fille de Faunus violée par son père est largement utilisée car elle permet de justifier sa fonction d'initiatrice des vierges à la relation sexuelle (pour une critique précise de l'interprétation de la fête de décembre, voir dans ce volume la discussion que je lui consacre dans la rubrique « Notes et discussions »).

Une fois faites ces réserves concernant la méthode de l'auteur, on lira un ouvrage vivifiant, qui apporte des idées originales, souvent convaincantes, et dont la documentation archéologique extrêmement riche et variée fournit des éléments nouveaux

de réflexion. Il incite le lecteur à penser par lui-même et à mettre en question aussi bien ses propres idées préconçues que les thèses de l'auteur. Il faudra désormais l'avoir lu pour aborder le sujet des initiations féminines en Italie.

Nicole Boëls-Janssen.

Jörg Rüpke, *From Jupiter to Christ. On the History of Religion in the Roman Imperial Period* (trad. de David M.B. Richardson) : Oxford, Oxford University Press, 2014, viii et 328 pages [traduction révisée de *Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit* : Darmstadt, 2011].

Le propos est résolument moderne : l'ouvrage est placé sous le signe de la communication, de la globalisation, de la mondialisation. En dépit du sous-titre, il ne s'agit pas d'une *histoire* à proprement parler. Le plan n'est pas chronologique, mais thématique. Il s'articule en trois parties et quatorze chapitres : I. « Globalization in a traditional form » ; II. « Media and vectors of the spread of religion in the Roman Empire » ; III. « The Roman world changes : religious change on a global scale ». Ce qui peut apparaître comme un plan : tradition ; diffusion ; transformation. En fait nous le verrons, les choses ne sont pas aussi simples. L'Introduction note la coexistence entre un christianisme qui se répand et la permanence d'un paganisme esthétisé. Le fil conducteur du livre est la notion de *religion*, et la thèse soutenue par l'auteur est que l'on assiste non à une augmentation du nombre des religions pratiquées dans l'empire, mais à un changement dans la « religion » même en tant que phénomène. Mais, quand il définit (p. 5) la religion comme une forme de communication, des hommes avec les dieux et des hommes les uns avec les autres, j'hésite à le suivre : entre hommes et dieux, certes ; mais des hommes entre eux ? On peut en dire tout autant des échanges culturels et des relations commerciales.

La première partie analyse successivement 1° L'inscription de Gabies, *CIL* XIV 2793. 2° Les inscriptions de Rome relatives au culte de Jupiter Dolichenus et à son organisation. 3° Le texte du *Pasteur d'Hermas*. 4° Les types d'organisation cultuelle, *collegia, sacerdotes*, fonctions diverses : culte des divinités dites « orientales » ; synagogues et écoles rabbiniques ; évêques chrétiens, calqués sur le modèle des magistratures romaines.

La deuxième partie, la plus courte, traite de la diffusion de la religion dans l'empire : elle se fait par les lois (loi d'Urso), le calendrier et les fêtes (le *feriale Duranum*).

La troisième partie s'intitule « Qu'est-ce que le polythéisme ? ». On nous dit que le terme a été créé par Philon d'Alexandrie ; mais on aimerait avoir le texte de Philon, au moins une ou des références, plutôt que le renvoi minimaliste à Gladigow 1983. De même pour les emplois de *religio* chez Cicéron : les citations sont rares (*ND* 3, 5 : *omnis populi Romani religio*… est cité et traduit p. 188). Le pluriel *religiones* est inadéquat pour recouvrir cette pluralité — ne serait-ce que parce qu'il signifie aussi « pratiques religieuses ». Nulle part je n'ai vu citée la phrase célèbre de Tite Live à propos des Étrusques, *gens ante omnes alias dedita religionibus* (5, 1, 6). Définir Varron comme « un Académicien sceptique » à l'égal de Cicéron (p. 212) est pour le moins rapide. Les textes des apologistes (Tertullien, Minucius Felix) attestent de la victoire, non pas du christianisme, mais de la rhétorique chrétienne. Quel est exactement le rôle de l'empereur comme *pontifex maximus* ? qu'en reste-t-il au IVe siècle ? L'empire est un monde de l'image. Le calendrier de 354, les peintures des catacombes juxtaposent des traditions iconographiques différentes, païennes et chrétiennes. C'est un processus d'accumulation

plus que d'échanges. Pour conclure, ce ne sont pas les pratiques de la religion qui ont créé l'empire, mais l'empire qui a créé la « religion » — formule qui, après tant d'analyses, est toujours aussi difficile à cerner. La bibliographie, largement internationale, mais qui ne cite plus Fr. Cumont, *Les religions orientales*… (même s'il peut apparaître comme dépassé), et un index général complètent le volume.

L'ouvrage embrasse une vaste matière, il aborde des sujets innovants. On regrettera toutefois qu'il donne trop souvent l'impression d'une suite de monographies, comparable à cette mosaïque de religions qu'était l'empire, plutôt que d'un ensemble fortement lié et d'un livre rigoureusement construit.

Jacqueline Champeaux.

Alban Massie, *Peuple prophétique et nation témoin : le peuple juif dans le* Contra Faustum manichaeum *de saint Augustin* : Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2011, 666 pages.

Afin de parvenir à une vision synthétique de la conception du peuple juif dans la pensée d'Augustin, A. Massie propose une étude approfondie du *Contra Faustum*, première œuvre dans laquelle l'évêque d'Hippone « assigne au peuple juif contemporain un statut théologique » (p. 13). Avant de résumer le mouvement de l'ouvrage, il faut tout d'abord en souligner deux traits saillants. Tout d'abord, son ambition : l'auteur aborde tout à la fois une question hautement controversée (comme les p. 15-17 de son introduction le rappellent) et un ouvrage imposant et méconnu, dont il entreprend d'étudier tous les aspects (historiques, littéraires et, évidemment, doctrinaux). Son constant souci de clarté, ensuite : A. Massie prend sans cesse le plus grand soin de guider son lecteur dans l'œuvre d'Augustin, mais également dans son propre ouvrage : l'introduction et la conclusion sont des modèles de clarté, et chaque chapitre est précédé d'une annonce de plan qui n'a rien de scolaire, mais nous semble absolument essentielle. Sans ces précieux outils (voir, par exemple, p. 191, p. 299-300, p. 415-417), il serait aisé de se perdre dans une étude aussi ample ; dans le même ordre d'idées, on peut souligner la pertinence des annexes présentées en fin de volume (par exemple, l'annexe « B », p. 557-575, qui énumère les exégèses figuratives présentes aux livres XII et XXII du *Contra Faustum* et constitue une aide efficace à la lecture du quatrième chapitre, qui s'intéresse aux deux livres en question). Le sujet est complexe, et l'œuvre abordée incontestablement difficile — l'auteur parvient à guider son lecteur à travers l'un et l'autre, avec une aisance enviable.

Le premier chapitre (p. 23-68) est consacré à une indispensable mise au point sur le *Contra Faustum*. A. Massie ne s'intéresse pas seulement au contenu doctrinal de l'œuvre, mais part d'une étude littéraire : il analyse en particulier la forme du *capitulum*, grâce à laquelle Fauste entendait faire reconnaître à ses interlocuteurs catholiques l'illogisme de leur foi et les disposer à écouter la doctrine manichéenne. Il montre également comment Augustin reprend cette forme à son compte pour répondre à Fauste : la difficulté, voire l'impossibilité, de proposer une structure logique du *Contra Faustum* naît précisément de la méthode adoptée par Augustin, qui suit l'ordre des *capitula* du manichéen — cela n'empêche pas A. Massie de proposer au lecteur un plan de l'œuvre d'Augustin (p. 52-61), qui permet de saisir le mécanisme interne de chaque *capitulum*, c'est-à-dire l'enchaînement d'une interpellation fictive d'un catholique à Fauste, de la réponse du manichéen et enfin de l'argumentation d'Augustin. Cela amène enfin l'auteur à analyser la méthode adoptée par Augustin dans ses réponses (à partir des livres II et III). A. Massie s'intéresse ensuite (p. 69-188) à la « prophétologie manichéenne », c'est-à-dire aux

raisons pour lesquelles les manichéens condamnaient les prophètes hébreux et la loi mosaïque. Il se fonde pour cela non seulement sur le *Contra Faustum*, mais également sur l'ensemble des sources manichéennes — ce qui a impliqué un travail considérable. À partir d'une analyse du mythe des deux Principes, l'auteur montre que la conception manichéenne de la prophétie exclut toute perspective historique : le prophète, pour un manichéen comme Fauste, n'a pas pour but d'annoncer le futur, mais de montrer, par l'exemple, comment l'homme doit libérer la part de Lumière emprisonnée en lui. C'est dans ce cadre que se développe une critique particulièrement ample du judaïsme, dont les pratiques ne sauraient être expliquées figurativement : l'interprétation manichéenne de l'histoire juive et du peuple juif ne pouvait être que fondamentalement pessimiste — et l'on sent dès ce chapitre que la perspective augustinienne, résolument historique, se heurtera nécessairement de front à la doctrine manichéenne.

C'est au troisième chapitre (p. 189-295) qu'A. Massie en vient à étudier la pensée d'Augustin, en s'intéressant aux œuvres antérieures au *Contra Faustum*, afin de souligner le rôle décisif qu'ont joué la lecture et l'étude des épîtres pauliniennes : en élaborant sa doctrine de la grâce, Augustin est en effet amené à s'interroger sur les « mérites » du peuple juif — on retrouve là une des préoccupations majeures de l'évêque d'Hippone, dans la question du rapport entre initiative humaine et justification divine. C'est enfin dans le *De doctrina christiana* et — plus discrètement — dans les *Confessions*, qu'A. Massie trouve le fondement de la doctrine augustinienne d'un peuple qui montre, justement par son asservissement à des signes dont il ne saisit pas le sens, la nécessité de lire les Écritures dans une perspective spirituelle. Le *Contra Faustum* même est abordé au quatrième chapitre (p. 297-411) : l'auteur s'intéresse particulièrement aux livres XII, XIII et XVI pour étudier l' « argument prophétique » de l'évêque d'Hippone et montrer comment la doctrine augustinienne s'oppose à la conception manichéenne que nous avons évoquée plus haut. Parmi les nombreuses analyses stimulantes du chapitre, on peut souligner, p. 310-313, celle de la manière dont Augustin commente Jn 5, 46, verset constamment cité dans le *Contra Faustum*, et qui cristallise le désaccord entre les deux adversaires ; ou encore l'analyse minutieuse du livre XII, dans laquelle A. Massie numère l'ensemble des figures du peuple juif que relève l'évêque d'Hippone : il y a là une série de mises au point scrupuleuses et précieuses sur des sujets essentiels (voir par exemple sur la « marque de Caïn », p. 346-348 ; sur Abraham et Moïse, les deux patriarches cibles favorites des attaques manichéennes, voir p. 360-367 et p. 369-371), qui permettent de comprendre la perspective historique et dynamique de l'évêque d'Hippone.

Le dernier chapitre (p. 413-534) synthétise les acquis des précédents et étudie la place qu'Augustin accorde au peuple juif dans l'Histoire du salut et le lien qui unit selon lui les deux Alliances. Dans sa conception essentiellement dynamique de la foi, Augustin affirme que le peuple juif, en un rôle prophétique (sur cette notion, voir p. 409-411, son triple sens, dogmatique, moral et eschatologique), participe pleinement à l'économie du salut — sa foi ne saurait donc être considérée comme une superstition. Mais ce qui fait le lien entre le peuple prophétique et le peuple incrédule, c'est le Christ, qui assure le passage entre Loi et promesse : l'auteur souligne ainsi que la doctrine augustinienne du peuple juif doit être replacée dans le cadre de la doctrine augustinienne de la grâce : c'est en effet la réflexion sur la présence de la grâce de la Nouvelle alliance au temps des patriarches qui permet de répondre à la critique manichéenne de la loi mosaïque ; dans la même perspective, c'est également la doctrine de la grâce — et la dispensation restreinte de cette aide divine — qui explique qu'une partie du peuple juif demeure aveugle : la question de l'endurcissement du peuple juif, et le problème qu'elle peut poser à Augustin comme au lecteur contemporain, sont exposés de manière très claire par A. Massie (voir en particulier

p. 481-485). L'ouvrage témoigne ainsi d'un travail considérable sur l'œuvre augustinienne au-delà du — déjà ample — *Contra Faustum*, mais également sur l'ensemble de la tradition manichéenne, ainsi que d'une impressionnante capacité de synthèse : c'est une chance pour le lecteur que ces qualités s'accompagnent d'un constant souci de clarté, qui rend accessible un travail de grande ampleur.

Pierre Descotes.

Archéologie. Histoire de l'art

Germán Santana Henríquez & Eugenio Padorno (dir.), *La palabra y la música* : Madrid, Ediciones clásicas, 2010, 342 pages.

Cet ouvrage, qui correspond à la publication d'un séminaire organisé en 2009 par l'Université de Las Palmas (Gran Canaria), aborde la question du rapport entre parole (orale ou écrite) et musique de manière transversale et interdisciplinaire. Les neuf contributions présentées dans le volume sont éditées dans l'ordre de leur présentation dans le cadre du séminaire, comme l'indique la note préliminaire des éditeurs. Le premier article, de M. Martínez Hernández (« Música y palabra en la mitología griega », p. 11-68), fournit, en guise d'introduction à l'ensemble, une synthèse sur la notion grecque de μουσική (regroupant la musique, la poésie et la danse), son importance dans l'éducation, les principaux instruments de musique qui apparaissent dans la mythologie grecque (cithare, aulos, lyre, syrinx), les figures mythologiques, masculines et féminines, en lien avec la musique, ainsi que le lien entre musique et langage dans la littérature grecque (en particulier l'épopée, la poésie lyrique et le théâtre). Deux autres contributions prennent l'Antiquité comme point de départ d'une réflexion sur la réception dans le domaine musical : ainsi, A. M. Martín Rodríguez (« De la lírica a la canción : vino viejo en odres nuevos », p. 129-195) émet l'hypothèse que les genres littéraires et les thèmes de la littérature gréco-romaine survivent dans la culture contemporaine à la fois par une réélaboration consciente dans une tradition littéraire « savante » et par une réception généralement inconsciente dans la chanson populaire (l'étude est étayée par l'analyse de certains motifs de la poésie amoureuse latine qui réapparaissent dans la chanson moderne). D'autre part, G. Santana Henríquez, dans un article intitulé « La palabra trágica del teatro de Sófocles en la música : ensayo de interpretación » (p. 247-268), relève l'importance des éléments sonores dans les attentes du spectateur antique, puis consacre l'essentiel de l'article aux interprétations musicales de Sophocle depuis le XVI^e^ s., fondant ses réflexions sur un corpus éclectique (musique symphonique, opéra, expérimentations contemporaines...).

Parmi les autres communications, on relève des études consacrées à la chanson latino-américaine (J. Y. Rodríguez Quintana, « Viejas canciones del Nuevo Mundo », p. 227-246), à des approches comparatistes (M. M. Martínez Sariego, « La instrumentación de la música vocal : apuntes de literatura comparada », p. 69-96 ; E. Padorno Navarro, « La máscara de Baudelaire sobre el rostro de Alonso Quesada », p. 97-127), stylistiques et rythmiques (J. Rodríguez Padrón, « Palabras, palabras, ¿solo palabras? », p. 197-226, qui étudie la parole poétique comme manifestation du rythme intérieur de la pensée, proposant un commentaire d'extraits poétiques variés), ainsi qu'une étude linguistique de M. Morena Pérez (« La magua del canario », p. 269-304) portant sur le terme « magua », qui, selon