

John Scheid

Quand faire, c'est croire
Les rites sacrificiels des Romains

Aubier 2005

(Collection Historique)

348 pages (ISBN 2-7007-2298-1)

compte rendu par
Bruno Delorme

S'inspirant volontairement, pour son titre, du livre de J. L. Austin¹, l'ouvrage de J. Scheid se veut une réflexion approfondie sur la question des rites sacrificiels romains. Divisé en quatre parties, auxquelles ne s'ajoutent pas moins de huit annexes portant sur le détail des cérémonies, et accompagné d'une bibliographie détaillée de vingt pages, ce livre tente de donner l'essentiel des informations nécessaires sur ce sujet réputé aussi difficile qu'ingrat. Or, contrairement aux idées reçues, les rites sacrificiels ne représentent rien moins qu'un détail dans l'histoire de la civilisation romaine, car toute la religion de ce peuple y est inscrite d'une façon ou d'une autre. Surtout, ce livre se veut une réhabilitation du ritualisme religieux (si cette expression n'a pas valeur de pléonasmе dans le domaine des religions antiques), après plus d'un siècle de parutions sur la religion romaine où la mythologie, matière pourtant exsangue chez ce peuple, l'idéologie politique, le système des représentations, l'anthropologie, puis le structuralisme, disciplines toutes mâtinées d'anticléricalisme et de préjugés scientistes, ont réussi à réduire à un squelette dévitalisé l'univers pourtant riche et vivant de ces rites. Même l'approche juridique depuis Mommsen, à l'exception notoire d'un P. Noailles ou d'un A. Magdelain, n'a pas résisté aux modes intellectuelles ou aux préjugés philosophiques et idéalistes. Or c'est bien la philosophie, entre autres, qui est en grande partie responsable de cette succession de méprises et de malentendus, alors que tout, dans la religion romaine, échappe aux présupposés érigés en principes absolus par cette invention grecque. C'est que la religion romaine, en ses rites et ses sacrifices, ne se laisse pas aussi facilement appréhender que la liturgie chrétienne à laquelle nous sommes encore habitués. Elle résiste aux projections superficielles comme aux analyses classiques, et exige une approche à la fois sérieuse et profonde qui bouscule nos bien-entendus. Et c'est là, pour nous, à la fois une immense difficulté et un vrai défi. Difficulté, d'une part, car le travail à opérer pour entrer dans cette mentalité qui ne doit rien à la nôtre, laquelle lui doit pourtant beaucoup, représente un investissement et une somme

¹ J. L., *Quand dire, c'est faire*, Paris, Le Seuil, 1970.

d'efforts qu'on aurait tort de négliger ou de sous-estimer. Défi, d'autre part, puisqu'il s'agit d'essayer de comprendre, en dehors des cadres traditionnels modernes, hérités de la laïcité et du christianisme, comme des catégories classiques fournies par la philosophie et les sciences humaines, le cœur de la religion romaine. Il faut donc, avant toutes choses, savoir gré à l'auteur de s'être lancé dans ce travail rébarbatif mais essentiel, comme de s'être donné la peine d'offrir au lecteur le fruit de son labeur.

Le livre s'ouvre tout d'abord sur une double constatation : celle de l'importance fondamentale du sacrifice dans la société romaine, assortie d'une autre sur la pauvreté des sources littéraires susceptibles de nous renseigner précisément sur celui-ci et sur son importance. Rome n'a eu, en ce domaine, ni son Homère, ni son Hésiode ou son Platon, et sans doute n'en a-t-elle pas éprouvé le besoin tout au long de son histoire, du moins jusqu'à une date récente. Cette pénurie de sources rend aussitôt le sujet d'autant plus captivant. Le plus important document conservé est le *Commentaire des frères arvaies* sur les cérémonies entourant la fête de Dea Dia, divinité associée à Cérès.

Rites publics, rites privés, et rites selon le mode romain ou le mode grec, forment les trois catégories de sacrifices que l'auteur veut étudier². Et c'est avec le sacrifice à Dea Dia, célébré selon le rite romain, que s'ouvre le premier chapitre. Passons sur les aspects, tous très minutieux et extraordinairement détaillés, de la cérémonie qui ne dure pas moins de trois jours³. L'essentiel est ailleurs, dans la décision de l'auteur de rompre, dans son analyse du sacrifice, avec les présupposés classiques concernant les cultes de la fertilité soi-disant universels pour suivre le processus de la cérémonie elle-même, son dynamisme propre. Et de se rendre compte que celle-ci, tout en représentant un pôle important où la divinité est invoquée puis honorée pour le fruit des moissons et des récoltes, organise insensiblement mais non moins efficacement la société romaine qui s'adonne au rite, en une hiérarchie savamment ordonnée⁴. Cette distribution des fonctions, à commencer par celles de la sodalité arvalienne, se traduit dans des gestes et des paroles afférents et propres à ce sacrifice : des prêtres aux assistants, des jeunes gens libres aux esclaves. Chacun porte une responsabilité religieuse inaliénable dans, mais aussi pour, le bon déroulement de la cérémonie, à la fois vis-à-vis du peuple romain comme de la Déesse elle-même. Responsabilité qui est aussi un service, parfois rémunéré⁵. De ce déroulement très précis, J. Scheid en extrait un schéma-type qu'il propose comme un modèle du sacrifice romain avec une *praefatio*, lors de laquelle sont offerts, en préalable, de l'encens, du vin et du feu, ou *foculus*, sur lequel l'auteur s'étend pour en comprendre

² J. Scheid, *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Flammarion, 2005, p. 19.

³ J. Scheid, *op. cit.*, pp. 23-26.

⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁵ p. 42.

toutes les implications⁶. Lors de cette « préface » sacrificielle, l'encens « visait à attirer les dieux »⁷, à leur rendre hommage et reconnaître leur nature supérieure. Le vin renforçait cette idée de prééminence divine, et le feu conférait à l'ensemble son caractère sacré en ouvrant la cérémonie proprement dite⁸. Puis, venait le sacrifice, appelé *immolatio*, dont le nom provient de la farine (*mola*) qui recouvrait la victime animale, et consacrait celle-ci à la divinité. Si la farine symbolise la société romaine, c'est-à-dire les êtres humains, le vin, lui, établit le transfert de la victime du monde mortel à celui des Dieux. Trois phases résument cette opération, symbolisées par trois gestes et trois objets : le vin, la farine et le couteau, et accompagnées d'une prière qui permettait d'ajuster l'ensemble⁹. Enfin, venaient la découpe de la victime, la cuisson et l'offrande des morceaux choisis (*exta*) à la divinité avant le banquet qui réunissait tous les participants. Tel est donc le modèle du sacrifice selon le rite romain.

Le chapitre suivant (II) analyse une série de péripéties concernant le bois sacré (*lucus*) de la divinité qui pourraient paraître anodines si elles n'entraînaient à leur suite tout un ensemble de mesures prises par la confrérie arvale pour y remédier. Il s'agit des cérémonies expiatoires, les *piacula*, dont le nom est en rapport avec celui de « piété » (lat. *pius*), état désignant l'équilibre harmonieux entre les Dieux et les hommes recherché constamment par les romains dans leur religion, et appelé *pax deorum*, littéralement « la paix des dieux ». Ces *piacula* étaient destinés à effacer les fautes commises volontairement ou non par les hommes, ou encore les accidents naturels survenues lors des intempéries. C'est l'occasion pour l'auteur de se livrer à une analyse subtile des différentes divinités honorées alors, et d'affirmer qu'elles ne sont en rien des ersatz de figures divines préhistoriques, mais bien des dieux et des déesses toujours présents dans la conscience des romains et vénérés jusqu'au III^e siècle de notre ère¹⁰. La liste de ces divinités nous révèle à la fois le sens de la démarche religieuse des romains et la structure hiérarchisée des divinités honorées, auxquelles étaient adjoints les génies des empereurs romains¹¹. L'auteur s'attache ensuite à montrer que, dans la disposition des places réservées aux différentes divinités connues grâce à la liste provenant de la confrérie des frères arvales, la trifonctionnalité dumézilienne, si elle permet la distribution des rôles suivant les trois grandes fonctions indo-européennes (royale et sacerdotale - chevaleresque et guerrière - productive et agricole), ne rend pas vraiment compte de l'ordonnance des cérémonies effectuées ni des différentes listes des divinités recensées à ces occasions¹². La logique trifonctionnelle, construction intellectuelle récente issue de la mythologie comparée et des

⁶ pp. 44-48.

⁷ p. 48.

⁸ p. 50.

⁹ p. 54.

¹⁰ p. 59.

¹¹ pp. 64-67.

¹² pp. 72-73.

règles de la sociologie, se trouve prise en flagrant délit d'inapplicabilité, échec qui remet en cause sa pertinence et sa validité¹³. La mentalité romaine opérait différemment et s'en tenait à établir des relations très directes avec les divinités nommées, même lorsqu'elles étaient inconnues suivant leur rôle, et à formuler précisément les prières appropriées aux moments opportuns, décidés par l'ordre de la cérémonie¹⁴. De plus, toujours en contradiction avec l'idéologie trifonctionnelle, le polythéisme romain connaissait une souplesse et une flexibilité inconnue des spiritualités et des théologies ultérieures¹⁵. Ainsi en était-il des triades propres à Mars ou à Jupiter qui, loin d'être des trinités païennes, formaient des déclinaisons, au sens grammatical, d'une même divinité suivant les moments de son action et de ses interventions en un temps donné, exprimant ainsi l'ensemble de son activité¹⁶. On serait alors en droit de parler d'une grammaire de la divinité, plutôt que de manifestations de son essence ou encore de théophanies, termes qui n'apparaîtront que plus tard dans un tout autre contexte, comme des figures qu'elle arbore aux différents moments de son intervention¹⁷. C'est ainsi que le romain ne cherchait pas l'universalité d'une figure divine sous ses diverses particularités (ou l'inverse), ce qu'un esprit philosophique ou théologique effectuerait spontanément, mais préférait désigner les multiples fonctions et interventions d'un dieu qu'il tenait avant tout à honorer¹⁸.

Les sacrifices de rite grec, qui forment la seconde partie de la troisième catégorie des rites classés par l'auteur¹⁹, sont l'occasion d'une autre subdivision : celle qui existe entre les holocaustes et les sacrifices spécifiquement dits de rite grec. Les holocaustes désignent les sacrifices nocturnes offerts généralement à des divinités infernales, chtoniennes, dont les humains ne partagent pas les offrandes, et qui sont donc dépourvus de banquet final. Les Jeux séculaires offrent un exemple intéressant qui regroupe en lui les deux types de sacrifices²⁰. Dans ces derniers, le banquet, adressé aux divinités auxquelles on réservait des sièges, comprenait des spectateurs²¹. Sacrifices sanglants et non sanglants se répondaient, de même que les sacrifices diurnes correspondaient aux sacrifices nocturnes²². Là, les participants ne consommaient pas les offrandes, mais les laissaient aux divinités, surtout chtoniennes. Pour la cérémonie, les célébrants se vêtaient différemment : ils officiaient en se dévoilant la tête, celle-ci étant alors couronnée de laurier, signe des sacrifices de rite grec²³.

¹³ p. 74.

¹⁴ p. 79.

¹⁵ p. 81.

¹⁶ p. 81-82.

¹⁷ p. 82.

¹⁸ p. 83.

¹⁹ p. 19.

²⁰ p. 98.

²¹ p. 100.

²² pp. 101-102.

²³ p. 107.

Accomplis par des prêtres - les quindécemvirs -, ou par des femmes - matrones assistées de Vestales-, ces sacrifices étaient célébrés au nom du peuple romain²⁴. L'aspect grec de ces rites se signalait aussi par des Jeux, courses et spectacles, donnés dans un cirque²⁵.

La troisième partie du livre laisse les sacrifices publics pour se tourner vers le culte domestique. Le problème des sources, ici, se pose de façon encore plus criante que pour les rites publics²⁶. Un traité de Caton sur l'agriculture sert de guide pour entrer dans la sphère privée des romains, laquelle s'oppose moins à la sphère publique, en vérité, qu'elle ne la complète, du fait, surtout, du caractère indéniablement « poliade » de la religion romaine²⁷. Les prescriptions concernent des rites que devaient effectuer des paysans dans une ferme romaine au nom de leurs maîtres absents. Dans ce livre, Caton donne les consignes à ses esclaves afin qu'ils officient correctement en son nom²⁸. Dans ce protocole exemplaire, où tout est consigné dans les moindres détails, J. Scheid retrouve la préoccupation essentielle du polythéisme romain où « faire » le sacrifice revenait à « invoquer des divinités « fonctionnelles » (...), en associant d'autres divinités à celle qui est en cause, au besoin en créant de nouvelles divinités « fonctionnelles » »²⁹. C'est là encore un exemple de la formidable souplesse et inventivité de la religion romaine. Les divinités étaient invitées à consommer les offrandes, repas sacrificiel auxquels se joindront les participants qui « profaneront » les mets, c'est-à-dire qui les rendront consommables pour les mortels (suivant en cela le sens de *profanum*, donné en n.9 p. 132 : « porter à l'extérieur du *fanum* »). Sont ensuite étudiés les sacrifices offerts pour la moisson et le défrichement des bois sacrés³⁰. Les *lustratio* effectuées étaient à la fois des processions, des actes de protection et de définition des lieux, non de simples purifications³¹. L'intérêt de ces textes réside essentiellement dans leur valeur de témoignage des cultes domestiques effectués tout au long de la République jusqu'aux premiers siècles de l'Empire. L'auteur résume leur ordonnancement en huit ou neuf phases fixes, de la *praefatio* jusqu'au banquet final³². Un parallèle est établi entre rites privés et rites publics tant leurs principes fondamentaux, reposant sur la piété, sont identiques³³.

²⁴ p. 109.

²⁵ p. 120.

²⁶ p. 125-126.

²⁷ p. 129.

²⁸ p. 131.

²⁹ p. 136.

³⁰ p. 145.

³¹ p. 148.

³² p. 155.

³³ p. 159.

Au chapitre VII, l'auteur affirme, avec raison, que la mort et les funérailles romaines sont des réalités étrangères aux notions de vie éternelle ou de salut de l'âme³⁴. Mais il faut attendre la page 182, après une longue revue de détail des banquets funéraires, pour lire enfin une première définition du sacrifice : « *En pays romain, sacrifier, c'était manger avec des partenaires divins, du moins auprès de partenaires divins. Sacrifier, c'était avant tout diviser, au cours d'un festin auquel les dieux étaient conviés, un aliment en deux parts, l'une revenant aux immortels, l'autre aux mortels.* » Le sacrifice était donc affaire de partage rituel, les dieux étant servis toujours en premier. Aux divinités non infernales étaient réservés les *extas*, organes du siège de la vie et contenant le sang, et aux divinités infernales, les holocaustes qui n'étaient pas partagés avec les hommes. Dans ce type de banquet, il n'était pas question d'un partage égalitaire. La place de chacun, mortels et immortels, était ainsi réaffirmée, supérieure pour les dieux, inférieure pour les mortels³⁵. Voilà donc les principes fondamentaux énumérés. Cette répartition des places permettait aussi une définition des identités respectives des participants dans la séparation entre mortels et immortels, mais qui impliquait aussi entre eux une étroite collaboration et une forte association. Quant aux morts, tout en partageant la place des mortels face aux dieux, ils s'en différenciaient de par leur nouveau statut de défunts comme par la distance progressive prise par les familles à leur égard dès la période de deuil, puis, par les repas annuels offerts à leur intention lors de *Parentalia* et des *Feralia* qui se déroulaient au mois de février (mois des purifications rituelles). Les défunts entraient ainsi dans une sorte de survie post-mortem assurée par les vivants grâce aux sacrifices offerts régulièrement, et lors desquels ils devenaient les hôtes immuables d'un banquet perpétuel³⁶. Ici, rites et sacrifices, littéralement et religieusement, « faisaient » le défunt. Car non seulement ils lui donnaient une vie après la mort, avant même toute forme d'expression d'une croyance quelconque, mais ils créaient la survie du défunt en lui donnant une forme et un contenu, c'est-à-dire en lui conférant une existence, une réalité et une identité post-mortem.

Le chapitre VIII met en parallèle les cérémonies des *Parentalia* accomplies pour les princes avec le récit de Virgile sur Anchise, les deux s'éclairant mutuellement. Les cérémonies célébrées à l'intention des princes défunts, où l'on portait leurs effigies lors des processions annuelles, étaient l'occasion de leur présenter des honneurs normalement réservés aux dieux, ce qui faisait d'eux des Mânes plutôt que des dieux³⁷. De même, les morts n'étaient pas divinisés ni confondus avec les dieux, surtout avec les divinités infernales³⁸. C'est la cérémonie de l'apothéose qui permettait aux empereurs d'échapper à la condition de mortel, mais sans être divinisés pour autant. Position

³⁴ p. 162.

³⁵ p. 183.

³⁶ p. 188.

³⁷ p. 202.

³⁸ p. 205.

d'intermédiaire, en quelque sorte, qui deviendra bientôt une position d'intercession³⁹. Mais là encore, avant toute forme de spéculation métaphysique ou théologique, les rites priment sur tout le reste, et ce sont eux qui permettent à ces métamorphoses religieuses de s'opérer⁴⁰. Quant aux croyances, elles étaient laissées à la discrétion de chacun, on pourrait presque dire à sa liberté ou à sa conscience, si ces mots n'étaient pas trop modernes.

La quatrième et dernière partie du livre, pour n'être pas la plus importante en nombre de pages, n'en est pas moins la plus intéressante. L'auteur décide de revenir sur ses propres thèses énoncées quinze ans plus tôt, au sujet des banquets sacrificiels. Le lecteur non spécialiste apprend, par le biais du vocabulaire latin, ce qu'il en était de la langue religieuse des romains et ce qu'elle a laissé en héritage à la nôtre. Ainsi, du terme *visceratio* désignant le banquet sacrificiel, étant donné que tout repas collectif, à Rome, était une forme de partage avec les dieux⁴¹. La *divisio* était une distribution des offrandes fixée par des règles strictes⁴². Tout sacrifice important était probablement lié à un banquet, bien que tout banquet n'était pas nécessairement précédé d'un sacrifice⁴³. Le verbe *consumare* désignait le banquet des frères arvaes qui concluait le sacrifice offert à Dea Dia⁴⁴. L'auteur s'interroge sur l'origine des viandes sacrificielles, et la quantité qui était offerte lors d'un banquet. Les chiffres qu'il donne sont impressionnants. Pour une « hécatombe », on pouvait atteindre trente tonnes de viande⁴⁵. Celle-ci était partagée entre les participants, et les cérémonies des triomphes pouvaient nourrir jusqu'à deux cent mille personnes : « ...chiffre qui correspondait grossièrement à la plèbe frumentaire de Rome »⁴⁶ ! Tout abattage d'animal destiné aux banquets était accompagné de gestes et de paroles rituels⁴⁷. Le partage effectué lors de ces banquets, quels que soient les aliments offerts : viande, vin..., se faisait toujours sous le signe de l'inégalité visant à affirmer la supériorité et l'immortalité des dieux à l'égard des humains. L'auteur en conclut que « manger, à Rome, était une activité éminemment religieuse »⁴⁸. Les temples étaient ouverts à l'occasion de banquets précis, et un collège de prêtres partageait un repas avec la divinité maîtresse des lieux⁴⁹. Mais ce repas n'était pas seulement réservé à une élite, et le peuple, en tant que « clients » de patrons, y participait aussi, ou attendait la distribution de viande excédentaire. Une partie de la viande sacrifiée était ensuite distribuée, une autre vendue. Enfin, pour tenter de comprendre l'unité du sacrifice romain, qui n'a pas été mis par écrit comme ce fut le cas pour les

³⁹ p. 207.

⁴⁰ pp. 206 et 208.

⁴¹ p. 216.

⁴² p. 222.

⁴³ p. 223.

⁴⁴ p. 224.

⁴⁵ p. 231.

⁴⁶ p. 234.

⁴⁷ p. 253.

⁴⁸ p. 254.

⁴⁹ p. 260.

Grecs, l'auteur se propose d'explorer à nouveau le vocabulaire⁵⁰. Le terme de « chair », *caro*, provenant d'une racine qui signifie « couper », a le sens de « *part de viande sacrificielle* ». Le mot de *cena* (la « cène »), désigne le banquet sacrificiel⁵¹. On remarquera immédiatement ce que l'eucharistie des chrétiens doit à la religion romaine. Chaque partenaire du banquet recevait une part suivant son statut. Le terme de « participation », *particeps*, indique le partage du butin comme la part que recevait chaque participant suivant son rang. Il s'oppose à *princeps*, celui qui prend la première part, et est lié à *pars*, initialement *par*, qui désigne le « pair », le compagnon de table⁵². Pour désigner la part qui revient à chacun, suivant son rang social, c'est le terme de *pro portione*, lequel vient de *pro portione* (« en fonction du partage »), qui s'applique. Là encore, ce sont les dieux qui ont droit à la première part, les restes étant partagés entre les mortels. Le premier humain à consommer de la viande après les dieux, était le « président », le *praemium*, mot désignant : « *la première part, qui récompensait l'auteur d'un exploit ou consacrait une prééminence hiérarchique* »⁵³. Mais ce vocabulaire révèle encore une autre réalité, qui lui est sous-jacente ou parallèle, et qui éclaire la préhistoire de quelques institutions fondamentales. Celle de l'impôt notamment : « *Tout le système de la participation n'est pas sans rappeler le fonctionnement du tributum, lié au système censitaire, suivant lequel les citoyens devaient donner (pro portione census) ce qu'ils devaient donner, et recevaient en retour, s'ils étaient mobilisés, la solde à laquelle ils avaient droit. Sans entrer dans une discussion, on pourrait supposer que la logique de l'impôt romain, et peut-être tout le système censitaire, reproduisait, jusque dans son vocabulaire, celle de la partition sacrificielle* »⁵⁴. La qualité de ceux qui assistaient aux banquets était « l'assiduité », *assiduus* en latin, le fait de s'asseoir ou d'être assis autour de la table, celle-ci réunissant les *assidui*, c'est-à-dire les *participes* ou participants⁵⁵. *Mereor* signifiait « recevoir sa part » et le verbe est lié à la *memoria*, la « mémoire », vraisemblablement « *le souvenir mis en rapport avec la part* » sacrificielle. Le *meritum* était sans doute cette part due et reçue par celui qui la « méritait »⁵⁶. Le *stipendium*, avant de connaître l'acception péjorative que lui a valu sa francisation, signifiait « versement de *stipes* », c'est-à-dire des contributions versées par les *participes*, ou mobilisables, mais aussi celles versées au trésor du temple lors des banquets sacrificiels, manière explicite de mettre en relation directe la monnaie et le sacrifice⁵⁷. Réforme censitaire, partage des terres, monnaie, contrat censitaire, mobilisation militaire, toutes ces institutions utilisaient donc des termes dont les connotations et les origines étaient directement liées au partage sacrificiel, dont la

⁵⁰ p. 264.

⁵¹ p. 265.

⁵² p. 268.

⁵³ p. 270.

⁵⁴ p. 271.

⁵⁵ p. 272.

⁵⁶ p. 272.

⁵⁷ p. 274.

« fécondité »⁵⁸ n'a cessé, tout au long de l'histoire romaine, de rayonner.

En conclusion, l'auteur rappelle que le but du sacrifice romain est d'établir une hiérarchie au sein de la société romaine, d'abord entre les hommes et les dieux, puis entre les hommes eux-mêmes, et s'applique à montrer l'importance fondamentale du rite jusque dans les religions les plus récentes⁵⁹. Chez les Romains, le sens des rites était implicite et ne nécessitait pas de longues exégèses. L'auteur nomme « *spiritualité* » romaine⁶⁰, la manière dont les prêtres appliquaient et adaptaient les règles, tout en les respectant au mieux, de leur « casuistique » aux diverses situations. Enfin, l'auteur formule le souhait qu'une archéologie du rite puisse se développer rapidement et combler les lacunes des sources actuelles sur la religion romaine⁶¹.

Voilà le résumé qui pouvait être fait de ce livre à la lecture ardue. Non que le sujet soit inaccessible ou intellectuellement trop complexe, mais la lecture de cet ouvrage est constamment interrompue, et comme brisée, peut-être volontairement, par un grand nombre de descriptions, par le fouillé du détail des sacrifices, par les apartés aussi que l'auteur se permet sur un sujet ou un autre, et on a parfois le sentiment d'un livre qui cherche son unité, et dont le fil conducteur se perd et se retrouve au gré des réflexions décousues. Un index, en plus des annexes et de la bibliographie, n'eût pas été inutile pour aider à se repérer dans ce foisonnement de notions, de textes, de citations, de termes et de descriptifs. Certes, la religion romaine, en ses rites et ses sacrifices, ne se laisse pas aussi facilement appréhender que les liturgies des grandes religions monothéistes. Elle résiste aux projections trop arbitraires, comme aux analyses surfaites, et, comme nous l'avons dit, exige une approche à la fois sérieuse et profonde qui bouscule nombre de préjugés. Mais à buter sans cesse sur des descriptions qui traînent souvent en longueur, et sur des tentatives d'exégèse conclues trop rapidement ou à peine exposées, le lecteur finit quelque peu par se lasser. Sans doute ne peut-on en vouloir à l'auteur dont le style n'a ni l'éclat soutenu d'un Jérôme Carcopino, ni la fluidité savante d'un Jean Bayet. On aurait, cependant, aimé plus de clarté dans les idées, plus de synthèse dans l'exposition des faits, et plus d'ouverture et de profondeur dans la réflexion. Soulignons, par ailleurs, pour dédouaner en partie l'auteur, que le sujet, de réputation difficile, fut, jusqu'ici, rarement traité. Mais c'est aussi qu'il en vaut la peine. Et la découverte du déroulement d'un banquet funéraire romain ou de l'immolation d'une victime dans tous leurs détails vaut largement la lecture d'un chapitre de l'Iliade ou l'exégèse d'un livre de la Bible. A condition, bien entendu, d'en offrir au lecteur les clés appropriées qui lui permettront de se repérer

⁵⁸ p. 274.

⁵⁹ p. 278.

⁶⁰ « *C'est cette intériorisation de la règle, ce dialogue permanent avec l'obligation rituelle (...), bref cette manière romaine de mettre en accord le système éternel des choses avec la réalité terrestre, que j'appellerai la forme romaine de la « spiritualité ».* » (p.279).

⁶¹ p. 253-254.

dans les labyrinthes peu empruntés de ces cérémonies sacrificielles. Ne nous le cachons pas : l'enjeu est important. Et ce n'est pas parce que les romains ont refusé de théoriser leurs rites, ou n'ont pas éprouvé le besoin de spéculer sur leur religion à des fins apologétiques ou de prosélytisme, que ceux-ci sont moins dignes d'intérêt. Tout au contraire, pensons-nous, puisque grâce eux non seulement nous touchons le vif de la religion romaine, mais nous échappons enfin aux cercles fermés et convenus de la pensée philosophique et anthropologique qui placent avant toute chose, tels des principes immuables, universels et éternels, la théorie et la spéculation d'où découleraient, selon elles, tous les actes, croyances et rites d'une société donnée. Or, ce à quoi nous assistons, sous la plume parfois hésitante d'un John Scheid, lui-même étonné de ses découvertes qui vont à l'encontre des écoles de pensée contemporaines, c'est à une toute autre manière de considérer la religion. Pas de théologie ni de catéchisme à Rome, pas de spéculation ni de métaphysique, pas même de spiritualité ou de rhétorique en matière de religion, puisque, comme le dit si bien le titre: « *Quand faire* (et, ici, il s'agit du faire propre au *sacrum facere*, c'est-à-dire littéralement du « sacrifice », de ce qui fait le sacré), *c'est croire* ». L'expression touche à la perfection, trop peut-être, et il faut y revenir plusieurs fois pour en mesurer toute l'étendue et toute la profondeur. Ici, donc, le faire précède le croire, c'est-à-dire la foi, non à la façon d'un dogme, mais comme une vérité pratique ordonnatrice. Faire, c'est-à-dire faire le sacré, est premier. Croire, quant à lui, est second, il en découle et en dépend. Le schéma platonicien, mais aussi biblique, théologique, chrétien, scientifique, se trouve renversé (à moins, mais c'est une hypothèse toute personnelle, que ce ne soit lui qui se soit démarqué des pratiques religieuses antiques...). Même une *praxis* grecque, de type aristotélicienne, ne peut arriver à en expliquer la teneur. Pire, ce schéma théorique, universellement répandu depuis lors, n'est plus pertinent pour rendre compte d'un monde qui lui échappe, s'est construit sans lui et en dehors de son influence. Non que la parole soit absente ou se trouve congédiée de cette religion. Mais en tant que parole sacrée, même si elle n'est pas nécessairement lecture d'un texte⁶², elle est englobée, de par sa performativité, dans le rite et dépend de lui. Ce qui signifie qu'elle en fait intégralement partie, qu'elle le soutient, l'exprime et l'actualise (quoique ces termes soient très fortement connotés et renvoient à des visions de modèles et d'applications de principes qui ne conviennent pas vraiment ici), de même que le rite lui confère sa place dans l'ordre des sacrifices. Plus exactement, la parole sacrée est rituelle, c'est-à-dire qu'elle est, elle aussi et à part entière, un rituel qu'il faut considérer comme tel. L'immense difficulté pour le lecteur moderne, ou post-moderne, et on aurait souhaité qu'en ces pages l'auteur nous en eût averti, est de trouver par lui-même l'itinéraire emprunté par les rites de la religion romaine en résistant, autant qu'il lui est possible, à la tentation de recourir aux catégories logiques qui conditionnent notre mentalité. C'est à ce prix, résultat d'une ascèse intellectuelle aussi rude que

⁶² p. 54.

nécessaire, et en se prévenant contre ses propres réflexes, c'est-à-dire aussi en essayant de penser contre lui-même et de dépasser les évidences acquises qui sont autant de pièges faciles, qu'il pourra pénétrer dans la mentalité religieuse de la cité antique. Un exemple en est donné par l'auteur lorsqu'il s'attache, hélas trop insuffisamment, à montrer les conséquences des « *façons romaines de penser l'action* », notamment en évoquant les manifestations successives d'une divinité romaine⁶³. Mais, parler à ce sujet de théologie, même « *implicite* »⁶⁴, nous paraît abusif et inapproprié. Le mot est trop lourdement connoté pour servir aussi aisément à expliquer une religion qui se défie de toutes spéculations philosophiques (Jean Bayet, en son temps, employait le terme de « *psychologie* », mais qui est tout aussi ambigu). De même, les diverses formes de manifestations d'une divinité romaine, toutes tributaires d'une grammaire et des déclinaisons de la langue latine, et donc plus compréhensibles dans ces registres, ne peuvent recevoir le nom de « *théophanies* ». Ce serait une là une projection malheureuse doublée d'un anachronisme inutile. Autre exemple : à la page 162, comment ne pas donner raison, cette fois-ci, à l'auteur lorsqu'il refuse, en évoquant les rites funéraires des romains, de parler à ce sujet de « *salut de l'âme* » et de « *vie éternelle* ». Cependant, une distinction utile aurait pu apporter une lumière supplémentaire sur cette matière. Il n'aurait peut-être pas été déplacé, ici, de parler, par exemple, d'immortalité, notion qui n'était pas inconnue des Romains, et qui se différencie autant de la notion d'éternité qu'une religion antique se différencie d'une religion universelle de salut. Après tout, les rites funéraires possédaient aussi cette finalité : celle de conférer aux défunts une vie post-mortem aussi longue que possible. On imagine mal, de nos jours, ce que devait représenter une telle responsabilité à l'égard des défunts. Si un essai d'anthropologie romaine devait être un jour réécrit, ce ne serait assurément pas, selon nous, à partir des catégories de la sociologie, de l'ethnologie ou de la psychanalyse. Encore moins sur les bases fragiles et controuvées de la mythologie comparée. Mais ce serait à partir de cette réalité primordiale des sacrifices, et des sacrifices funéraires grâce auxquels les vivants conféraient une existence aux défunts, comme ces derniers les constituaient en retour, dans leur identité propre. Insister, comme le fait l'auteur, sur la hiérarchisation et l'ordre des préséances qu'impliquait tout banquet sacrificiel, qu'il soit funéraire ou non, nous paraît, de ce point de vue, quelque peu réducteur⁶⁵. Surtout, ces analyses empruntent à nouveau, après s'en être écartées autant qu'elles le pouvaient, aux sciences humaines et à leurs présupposés socialisants. S'il n'avait été question que d'ordonner une société en la hiérarchisant, pourquoi les Romains auraient-ils choisi une mise en scène si complexe, si fastidieuse et si contraignante? Pourquoi se seraient-ils astreints à accomplir tant de banquets qui pesaient si lourdement dans la vie de la cité (et qui, d'ailleurs, avec tant d'autres cérémonies, telle celle du *Cens*, étaient loin d'être les seules)? Pourquoi se seraient-ils

⁶³ p. 80-83.

⁶⁴ pp. 60 et 80.

⁶⁵ pp. 183 et 276.

imposés de pareils fardeaux, socialement si pesants? Dédire de la pratique du sacrifice une certaine organisation de la société romaine, et que celle-ci devait de facto produire par elle-même, est une chose. Affirmer que c'était la première préoccupation, presque inconsciente, de la société romaine et la seule finalité, voire la seule cause comme le seul effet, de ces banquets, en est une autre. De plus, ces affirmations, reprises plusieurs fois par l'auteur, tendraient à contredire les principes sur lesquels se basaient ses analyses et ses conclusions, à savoir que l'action rituelle, à Rome, l'emportait et prévalait sur toute forme de croyance et de spéculation a priori. Ce dont on finirait par douter en lisant de telles réflexions...

C'est à ce stade de la démonstration que le lecteur eût apprécié un approfondissement du lien existant entre acte et langage, rite et parole, et dont le titre, par son allusion au performatif et à la pragmatique, laissait envisager la promesse. Un rendez-vous intellectuel manqué, sans doute remis à plus tard... Tout, évidemment, ne peut être dit en un seul livre. Cependant, cette allusion aux actes performatifs, qui sert de référence implicite, linguistique et philosophique, à la démonstration du livre, se révèle, en fin de compte et selon nous, assez peu pertinente. Il n'est pas sûr que la pragmatique, ou tout autre système philosophique, soit à la hauteur d'un tel sujet et puisse rendre compte exhaustivement de ce pan essentiel de la religion romaine, c'est-à-dire de son essence même, cependant qu'il est certain qu'aucune science humaine ne serait capable, non seulement de fournir la « théologie », implicite ou explicite, d'un sacrifice romain, mais aussi d'en reconstruire l'intégralité à partir de ses propres présupposés, comme d'en restituer le bon déroulement au sein d'une société donnée. S'obliger à se départir de ses propres modes de pensée actuels pour accéder à l'univers du rituel romain, telle est, en substance, la leçon de ce livre. Le monde de la prescription, religieuse ou juridique, n'est pas celui de la spéculation, de la conceptualisation ou de la représentation. Mais là où le bât blesse, c'est lorsque l'auteur utilise les sciences humaines pour explorer l'univers de la religion romaine, tout en montrant qu'elles ne sont pas des outils appropriés pour analyser ce même sujet. Quoiqu'une telle constatation semble pertinente de la part d'un auteur qui est un spécialiste en ce domaine, et dont les ouvrages sont toujours écrits avec la probité scientifique requise, il y a là comme une contradiction flagrante qu'on ne manquera pas de relever et qui appelle de plus profondes réflexions. Autre insuffisance : en parlant, dans sa conclusion, du rite⁶⁶, pourquoi l'auteur s'est-il privé de l'étymologie latine du mot dont le sens connote fortement celui du *rita* sanscrit et védique, lequel désigne à la fois l'ordre cosmique et la vérité rituellement prescrite et religieusement émise dans l'ordre du sacrifice ? Non que le rite romain nécessite d'autres assises linguistique ou religieuse que les siennes, mais cela aurait peut-être éclairé un des sens obviés du mot lui-même et que l'on a toujours tendance à négliger. A ce sujet, on saura gré à

⁶⁶ pp. 277-280.

l'auteur d'avoir écarté du sacrifice romain, en les réfutant au moins partiellement, l'idéologie dumézilienne, avec son obsession de la trifonctionnalité⁶⁷, comme les théories sociologiques pour lesquelles le rite formait une sorte d'universel religieux artificiel, créé de toutes pièces et dénué de sens⁶⁸. A de nombreuses reprises, celui-ci souligne l'absence de spéculations métaphysiques ou théologiques dans le monde romain au sujet du statut des dieux et des défunts. Il ne s'agissait pas, pour les Romains, de penser la mort, à la façon stoïcienne, juive ou chrétienne, mais d'officier rituellement pour les morts, dès leur décès et de commémorer annuellement cet événement. Cette absence de peur ou d'angoisse face à la mort, sans doute canalisée par les rites prescrits pour les défunts et par les pratiques afférentes, laissait apparemment une liberté de croyance qui semblerait presque moderne⁶⁹, n'était l'omniprésence des sacrifices et des commémorations rituelles qui ne connaissent pas d'équivalents dans l'Occident contemporain.

Paradoxalement, c'est dans le registre des étymologies que ce livre est le plus instructif. Et d'apprendre que tout le vocabulaire de la participation et du mérite, avant de devenir l'apanage de la métaphysique et de la philosophie morale, provient du langage religieux et sacrificiel (ch. IX). Là aussi, on eût apprécié que l'auteur s'étendît plus longuement sur cette matière riche et profonde, qui connaît des répercussions jusque dans notre langue. Difficile pour le lecteur, une fois de plus, de ne pas éprouver une certaine frustration. Que la religion romaine n'ait pas connu de « *mystères* » semblables aux cultes du même nom⁷⁰, on le conçoit d'autant plus aisément que ce sont les rites qui ont occupé, jusqu'à une date récente de son histoire comme celle de l'Occident, la place des spéculations et des spiritualités, les rendant de ce fait vaines ou marginales. Pour autant, la religion romaine fut loin de n'être qu'une religion formelle ou formaliste, et l'on sent dans ses rites et ses banquets funéraires toute la grandeur d'une société qui aimait à célébrer ses dieux et ses morts en se retrouvant dans des commémorations qui sont encore les modèles des nôtres, au moins pour celles qui peuvent s'en prévaloir, et en célébrant des sacrifices qui sont loin d'avoir révélé tous leurs secrets.

⁶⁷ pp. 72-75.

⁶⁸ p. 255.

⁶⁹ pp. 208-209.

⁷⁰ p. 276.