

## INTRODUCTION

Toutes les croyances religieuses connues, qu'elles soient simples ou complexes, présentent un même caractère commun : elles supposent une classification des choses, réelles ou idéales, que se représentent les hommes, en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de *profane* et de *sacré*. [...] il ne reste plus pour définir le sacré par rapport au profane que leur hétérogénéité [...] elle est absolue.

C'est en ces termes qu'Émile Durkheim en 1912 dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* définit le phénomène religieux<sup>1</sup>. La distinction de deux domaines hétérogènes semble en fait avoir été formulée la première fois par Robertson Smith dans ses *Lectures on the religion of the Semites* de 1889<sup>2</sup>. La distinction n'est devenue populaire qu'avec l'ouvrage de Mircea Eliade paru en 1965 en français sous le titre *Le sacré et le profane*<sup>3</sup>.

Le profane est donc ce qui n'est pas sacré et *vice versa*. En fait, Durkheim ne donne pas de définition explicite du profane, contrairement à ce qu'il fait pour le sacré, et profane est très clairement le maillon faible dans le couple sacré-profane. Durkheim pensait que la dichotomie était universelle et explicitement présente dans toutes les sociétés. Cette position a été largement critiquée et, comme nous le verrons dans la première partie du présent volume, les vocabulaires grec et latin paraissent contredire une telle affirmation<sup>4</sup>. Cela

<sup>1</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, 1960 (*Quadrige*), p. 50-51.

<sup>2</sup> R. Smith, *Lectures on the religion of the Semites*, Londres, 1889, p. 140, où il oppose ce qui est *holy* à ce qui est *common*. Voir P. Borgeaud, *Le couple sacré/profane : genèse et fortune d'un concept « opératoire » en histoire des religions*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 211/4, 1994, p. 387-418, en particulier p. 394-399 et J. N. Bremmer, « *Religion* », « *Ritual* » and the opposition « *Sacred vs. Profane* » : notes toward a terminological « *genealogy* », dans F. Graf (éd.), *Ansichten griechischer Rituale : Geburstags-Symposium für Walter Burkert*, Stuttgart, 1998, p. 9-32, ici p. 25.

<sup>3</sup> M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, 1965. L'édition princeps est une traduction allemande (1957).

<sup>4</sup> Pour une présentation synthétique des critiques adressées à la théorie de

ne signifie pas néanmoins que le couple de concepts ne puisse pas être opératoire pour l'historien.

De fait, les théories de la sécularisation supposent une différenciation de la vie sociale en deux sphères, religieuse et non religieuse, et postulent un processus au cours duquel il y a transfert du domaine sacré au domaine profane<sup>5</sup>. La sécularisation elle-même est le processus dans et par lequel l'importance sociale de la religion diminue. Le résultat de la sécularisation est donc le développement ou la dilatation d'une sphère neutre religieusement, le profane, ou, pour emprunter à Robertson Smith la distinction entre *holy* et *common*, un espace commun quelle que soit l'appartenance religieuse.

Les théories de la sécularisation cherchent à expliquer l'évolution du rôle et de la place de la religion dans les sociétés modernes et ignorent généralement l'Antiquité. Pourtant, la situation dans l'Empire romain à partir du II<sup>e</sup> siècle présente des analogies intéressantes avec celle qu'elles cherchent à expliquer, notamment le pluralisme religieux. Les emprunts des historiens de l'Antiquité à la terminologie de ces théories sont d'ailleurs fréquents : nous verrons comment Robert Markus et Peter Brown utilisent les concepts de sécularisation et de dé-sécularisation pour l'Antiquité tardive<sup>6</sup>.

Leur est aussi empruntée l'image du « marché des religions », couramment utilisée pour décrire la situation religieuse de l'Empire romain à partir du II<sup>e</sup> siècle<sup>7</sup>. John North, qui a été instrumental dans la promotion de cette image, explicite l'emprunt à Peter Berger, un des plus influents théoriciens de la sécularisation<sup>8</sup>. La différenciation de groupes religieux a peu à peu remis en cause la

Durkheim, voir W. S. F. Pickering, *Durkheim's sociology of religion*, Londres, 1984, p. 143-147.

<sup>5</sup> Voir O. Tschannen, *Les théories de la sécularisation*, Genève, 1992.

<sup>6</sup> Voir É. Rebillard, *La conversion de l'Empire romain selon Peter Brown (note critique)*, dans *Annales : histoire, sciences sociales*, 54 (4), p. 813-823.

<sup>7</sup> Il faut noter qu'elle commence à être contestée : Andreas Bendlin nous met ainsi utilement en garde contre l'idée que le pluralisme religieux soit un phénomène entièrement nouveau sous l'Empire (*Looking beyond the civic compromise : religious pluralism in late republican Rome*, dans E. Bispham et C. Smith [dir.], *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy : evidence and experience*, Edinburgh, 2000, p. 115-135) et Jörg Rüpke argue que le « polythéisme » gréco-romain est par essence pluraliste et qu'il faut donc plutôt chercher ce qui change l'équilibre du système (*Patterns of religious change in the Roman Empire*, dans I. H. Henderson et G. S. Oegema [dir.], *The changing face of Judaism, Christianity and other Greco-Roman religions in antiquity*, Munich, 2006, p. 13-33).

<sup>8</sup> J. North, *The development of religious pluralism*, dans J. Lieu, J. North et T. Rajak (dir.), *The Jews among pagans and Christians in the roman world*, Londres, 1992, p. 174-193, en particulier p. 178-179, avec référence à Peter Berger, *The sacred canopy : elements of a sociological theory of religion*, Garden City (NY), 1969.

position monopolistique de la religion civique et créé un marché. Les tenants de cette métaphore rejettent en général ses connotations économiques<sup>9</sup>, mais retiennent la notion de compétition entre les différents groupes religieux. Allant de pair avec l'idée du « triomphe » du christianisme, celle de leur compétition présuppose que les groupes religieux cherchent à s'agrandir aux dépens de leurs rivaux. Bien que la notion de mission ait aussi sérieusement été critiquée<sup>10</sup>, le modèle du conflit avec un vainqueur domine encore les études sur les quatre premiers siècles de l'Empire.

Un séminaire de la Canadian Society of Biblical Studies (1995-2003) s'était ainsi donné pour objectif d'analyser les rivalités religieuses en contexte urbain aux deux premiers siècles. Tirant un bilan de ces travaux en 2003, Richard S. Ascough soulignait pourtant qu'à l'exception de Smyrne, les contextes étudiés (Césarée Maritime, Sardes et l'Afrique du Nord) avaient montré que la coexistence et même la coopération entre les différents groupes religieux étaient plus fréquemment attestées dans la documentation que la compétition et le conflit<sup>11</sup>.

C'est à l'étude de cette coexistence et de ses conditions que le programme de l'École française de Rome sur les frontières du profane invitait délibérément. Une série de cinq tables rondes a été organisée : Rome, janvier 2003, sur *Les empereurs et la sécularisation*; Paris, juin 2003, sur *La notion de profane dans la cité antique*; Rome, avril 2004, sur *Les groupes religieux et les frontières du profane*; Bordeaux, janvier 2005, sur *Économie et religion dans l'Antiquité tardive*; Rome, juin 2006, sur *Fêtes et cérémonies dans l'Antiquité tardive*<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Celles-ci peuvent être poussées très loin par les tenants de la théorie du choix rationnel : voir les essais réunis dans T. G. Jelen (dir.), *Sacred markets, sacred canopies : essays on religious markets and religious pluralism*, Lanham, 2002.

<sup>10</sup> Voir M. Goodman, *Mission and conversion : proselytizing in the religious history of the Roman Empire*, Oxford, 1994.

<sup>11</sup> R. S. Ascough, *The Canadian Society of Biblical Studies' Religious Rivalries Seminar : Retrospection, reflection, and retroversion*, dans *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 32/1-2, 2003, p. 155-173.

<sup>12</sup> Toutes ces rencontres ont bénéficié du soutien constant de la direction de l'École française de Rome, en la personne de ses directeurs successifs, André Vauchez et Michel Gras, ainsi que de ses directeurs des études pour l'Antiquité, Stéphane Verger et Yann Rivière. L'UPR 76 du CNRS, dirigée alors par Michel Narcy, a accueilli la rencontre de Paris en 2003 et l'UMR 5607 Ausonius celle de Bordeaux en 2005. L'Istituto Patristico Augustinianum, grâce à son président Robert Dodaro, a permis l'organisation de la dernière table ronde à Rome. L'association pour l'Antiquité tardive a contribué au financement de la rencontre sur *Économie et religion* et en a publié les actes dans le numéro 14 de la revue *Antiquité tardive*. Que toutes les institutions qui ont permis la poursuite de ce projet, tous les participants aux différentes rencontres et tous les partenaires au

L'utilisation dans les travaux sur l'Antiquité tardive du concept de profane (*secular*, en anglais) pour décrire un espace de neutralité religieuse sans connotation particulièrement négative a été mise en œuvre surtout dans les travaux de Robert Markus et de Peter Brown. Le premier en a fait un outil central de sa réflexion sur l'évolution du christianisme occidental entre la période constantinienne et celle de Grégoire le Grand, et a réalisé un travail en profondeur sur les enjeux historiques et théologiques de ce concept. Le second l'a désigné à plusieurs reprises comme un élément caractéristique de l'Antiquité tardive et a proposé un certain nombre de pistes. L'un et l'autre ont largement inspiré le programme sur les frontières du profane dans l'Antiquité tardive.

En 1990, Robert Markus met au cœur de *The End of Ancient Christianity* l'évolution de la sphère profane («the secular realm»), qu'il a déjà définie en 1970 dans *Saeculum : History and Society in the Theology of St Augustine*<sup>13</sup> comme un espace neutre, distinct à la fois du monde impie des païens et du monde sacré des chrétiens, et qu'il définit de nouveau comme formé par «les secteurs de l'existence qui ne peuvent pas être considérés comme avoir une signification religieuse directe»<sup>14</sup>. Prenant en considération l'évolution du monde romain entre la fin du IV<sup>e</sup> siècle et celle du VI<sup>e</sup> siècle, il observe une rétractation de la sphère profane, ce qu'il désigne comme un processus de «désécularisation»<sup>15</sup> qui tend à transformer l'Empire en la «société toute sacrale» naguère définie par Henri-Irénée Marrou<sup>16</sup>. Certains chapitres, en particulier celui sur les fêtes profanes<sup>17</sup>, posent avec beaucoup d'acuité la question de la définition de la sphère profane et de ses implications pour l'étude des rela-

cours de ces dernières années soient chaleureusement remerciés de leur soutien et de leurs contributions. Jean Bouffartigue et Robert Markus, qui ont bien voulu participer à presque toutes les rencontres de ce projet et en ont régulièrement assuré les conclusions provisoires, ont beaucoup contribué au développement de la réflexion commune sur «les frontières du profane».

<sup>13</sup> R. A. Markus, *Saeculum : History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge, 1970.

<sup>14</sup> R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, 1990, p. 15; voir aussi les éléments de définition donnés dans *The sacred and the secular : from Augustine to Gregory the Great*, dans *Journal of Theological Studies*, n.s. 36, 1985, p. 90 : «that large intermediate area of the neutral forms of civilized living».

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>16</sup> H.-I. Marrou, *La place du Haut Moyen Âge dans l'histoire du christianisme*, dans *Il passaggio dall'Antichità al Medioevo*, Spolète, 1961 (*Atti delle Settimane di Studio sull'Alto Medioevo*, 9), p. 608-609, cité dans R. A. Markus, *The End...* cité n. 14, p. 16.

<sup>17</sup> R. A. Markus, *The End...*, p. 107-123 : «Secular festivals in Christian times?».

tions entre le christianisme et l'ensemble de la société. Si les fêtes qualifiées de païennes – comme les calendes de janvier ou les Lupercales – sont vraiment perçues comme des fêtes profanes, dépourvues de signification religieuse, neutres, en quelque sorte, elles peuvent alors être sans dommage partagées entre tous les habitants de la cité, en dépit de l'opposition de la plupart des prédicateurs chrétiens. Tel est précisément le type d'espace que le projet sur les frontières du profane a entrepris d'étudier.

Cependant, c'est moins l'extension et la nature précise de la sphère profane qui fait le sujet de *The End of Ancient Christianity* que le processus au cours duquel elle se rétracte au point de disparaître à l'époque de Grégoire le Grand, et l'existence d'une sphère profane dilatée au IV<sup>e</sup> siècle y est essentiellement considérée comme un fait admis qui n'est qu'occasionnellement examiné pour soi.

Dès 1980, Peter Brown avait mentionné le maintien de «the secularity of large areas of the society of the Christian Roman Empire» comme une des caractéristiques de la période qui a vu fleurir l'art de l'Antiquité tardive<sup>18</sup>. Dans *L'autorité et le sacré*, il revient sur ces mêmes aires profanes de la société et parle alors de «la forte émergence d'une culture publique que les chrétiens autant que les non-chrétiens pouvaient partager»<sup>19</sup>. Les secteurs privilégiés de cette sphère partagée sont les domaines de la culture et du gouvernement, grâce à la capacité particulière des groupes dirigeants de la société romaine, aristocraties sénatoriale et locales, à «se fréquenter librement dans l'espace public» entre chrétiens et païens et à «mettre l'accent sur ce qu'ils avaient en commun – une culture de la haute société et une loyauté commune à l'empereur»<sup>20</sup>. Au V<sup>e</sup> siècle, l'Empire n'est pas christianisé, si par christianisation on entend «le remplacement des rituels et des codes publics de comportement qui gouvernaient la vie des élites dirigeantes par d'autres qui auraient été jugés supérieurs parce chrétiens sans ambiguïté»<sup>21</sup>. Au contraire, l'ambiguïté religieuse est caractéristique de ce «premier empire chrétien». Au début du V<sup>e</sup> siècle, l'acceptation du pluralisme religieux de fait de la société romaine semble être assez général, en dépit des revendications d'évêques qui, comme Augustin vers 404, veulent faire partager la conviction que «le catholicisme était une religion capable de devenir la religion d'une société tout

<sup>18</sup> P. Brown, *Art and society in late Antiquity*, dans *The Age of Spirituality : a symposium*, New York, 1980, p. 17-28.

<sup>19</sup> P. Brown, *L'Autorité et le sacré*, trad. française de P. Loisel, Paris, 1998, p. 45.

<sup>20</sup> P. Brown, *Christianization and religious conflicts*, dans *Cambridge Ancient History*, XIII, 1998, p. 645-646

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 653.

entière»<sup>22</sup>. Il ne s'agit pas de tolérance religieuse, explique Peter Brown, mais d'un «pluralisme archaïque» : c'est lui qui autorise le maintien d'une sphère profane. La «clément ambiguïté» qui voile «ce qu'on peut voir sur la terre»<sup>23</sup>, selon la belle expression de Peter Brown, laisse place à ce que Robert Markus définit comme «une intersection (*shared overlap*) entre groupes de l'intérieur et de l'extérieur, la sphère dans laquelle ils peuvent trouver un intérêt commun et qui, du point de vue des chrétiens, n'a pas besoin d'être répudiée ou exclue»<sup>24</sup>.

Le programme de recherche sur les frontières du profane dans l'Antiquité tardive se proposait d'inviter à une exploration plus systématique de la sphère profane et à une réflexion sur sa pertinence comme outil historique pour comprendre les transformations du monde romain.

Il était important, avant d'explorer ce que nous avons provisoirement défini comme étant le profane – ce qui est en commun, quelle que soit l'appartenance religieuse, dans la vie politique, sociale et culturelle de l'Empire romain – de déterminer si les Anciens avaient des mots pour dire ou penser la notion. Ce n'est pas que le vocabulaire des acteurs doive dicter la terminologie utilisée pour analyser leurs représentations, mais il est bon de mesurer la distance entre l'un et l'autre, en particulier quand les mots de la terminologie dérivent étymologiquement du vocabulaire des acteurs. La première partie – Dire le profane : les mots et les concepts, de la cité classique à l'antiquité tardive – regroupe donc une série de contributions qui s'attachent à décrire et analyser la notion de profane dans les vocabulaires grec et latin.

Michel Casevitz étudie le champ sémantique du sacré dans le vocabulaire grec et commence par rappeler combien il est difficile de distinguer entre profane et sacré, le premier étant défini par opposition au second<sup>25</sup>. Mais son étude montre surtout que nombre de mots qui avaient à l'origine des emplois sans rapport avec le sacré ont été annexés au vocabulaire du sacré, alors que le mouvement inverse semble ne pas avoir été observé. La question qui se pose dès lors n'est plus tant celle de la pertinence de la distinction entre sacré

<sup>22</sup> P. Brown, *La vie de saint Augustin. Nouvelle édition augmentée*, Paris, 2001, p. 604.

<sup>23</sup> P. Brown, *Christianization...* cité n. 20, p. 664.

<sup>24</sup> R. A. Markus, *Christianity and the Secular*, Notre Dame, 2006, p. 6.

<sup>25</sup> Cf. W. R. Connor, «Sacred» and «Secular» : *ιερά και ὅσια and the Classical Athenian Concept of the State*, dans *Ancient Society*, 19, 1988, p. 161-188; J. N. Bremmer, «Religion», «Ritual» and the opposition «Sacred vs. Profane» : *notes toward a terminological «genealogy»*, dans F. Graf (dir.), *Ansichten griechischer Rituale : Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, Stuttgart, 1998, p. 9-32.

et profane pour étudier la société grecque classique<sup>26</sup>, que celle d'une situation sémantique d'ailleurs commune au Grec et au Latin.

En effet, la contribution de Manuel de Souza sur les emplois de *profani* dans la littérature latine montre que l'adjectif, dont le sens reste relativement neutre quand il qualifie des choses, prend un sens très nettement péjoratif quand il qualifie des hommes. Alors que les *profana* sont simplement, ou mieux, techniquement, distinguées des *sacra*, les *profani* acquièrent le pouvoir de souiller les *sacra*. Dans le cas du Latin, l'absorption dans la sphère religieuse, celle du « sacré », des mots pour dire ce qui ne l'est pas, ce qui est « profane », se fait à des fins polémiques. Il faut noter que cette évolution commence dès les premiers emplois de *profani* à la fin de la République et au début de l'Empire et que les auteurs chrétiens ne font qu'en pousser la logique jusqu'au bout en excluant totalement les *profani* de la sphère religieuse<sup>27</sup>.

Deux études de cas viennent ensuite contextualiser ces enquêtes sur le vocabulaire. La première, par Luc Brisson, est consacrée au *Papyrus de Derveni*. Ce document du IV<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ préserve le texte d'un commentaire allégorique d'une théogonie de type orphique. Profanes est ici opposé à initiés et cette opposition est inscrite au principe même du commentaire qui, portant sur un texte écrit pour des initiés, va donner les moyens à des lecteurs choisis de passer du statut de profanes à celui d'initiés. Luc Brisson décrit non seulement les principes, mais aussi la démarche de celui qui se présente comme l'initiant véritable. Augustin, auquel le dossier traité par Pier Franco Beatrice nous amène, a souvent critiqué ces « initiants » que l'orgueil tenait éloigné du seul vrai médiateur, le Christ. Pourtant, au temps des dialogues de Cassiciacum, dans le *Contre les Académiciens*, Augustin emploie encore *profani* au sens de non-initiés et, semble-t-il, sans intention péjorative. Ce n'est plus le cas quand il écrit le *De doctrina Christiana*, dans lequel profane signifie païen, conformément aux usages chrétiens contemporains.

À la fin de ce premier parcours, il ressort assez clairement que les vocabulaires grec et latin font peu de place au profane tel qu'il est

<sup>26</sup> Un article récent de Scott Scullion, « *Pilgrimage* » and Greek religion : Sacred and Secular in the pagan polis, dans J. Elsner et I. Rutherford (dir.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and early Christian antiquity : seeing the gods*, Oxford, 2006, p. 111-130, suggère que les Grecs faisaient bien usage de la distinction, contrairement à un consensus assez largement partagé. Cf. la contribution de Michel Narcy *infra*.

<sup>27</sup> Stéphane Gioanni *infra* montre comment cette évolution sémantique peut se traduire en une attitude complexe, quand, à la fin du V<sup>e</sup> siècle, les moines de Lérins, tout en conservant un intérêt pour la culture savante, en font un reposoir absolu.

défini ici. Les études qui reposent sur les emplois des mots dont dérive notre terminologie ne contribuent donc pas directement à la construction de notre objet, mais sont un signal fort que l'attention doit porter sur les interstices et les tensions dans les représentations et les pratiques des multiples groupes qui cohabitent dans l'Empire romain sans partager une religion commune.

La seconde partie – Voir le profane : spéculations et contestations – rassemble des études qui tentent de répondre à la question : comment la sphère profane peut-elle être appréhendée par l'historien ? Les deux premières contributions abordent des dossiers dans lesquels le concept d'une sphère profane affleure, et ce bien avant l'émergence du christianisme. Les suivants abordent des cas où les « frontières du profane » sont rendues visibles par des situations de tension.

Michel Narcy prend en considération l'entreprise de « désintronisation du politique et du religieux » que représentent *La République* de Platon et, dans une moindre mesure, *Le Politique* et *Les Lois*. La cité idéale de *La République*, tout en faisant l'hypothèse de l'absence des dieux, conserve une place à la religion, mais une place limitée et subordonnée au bon fonctionnement de la cité : amener les enfants à adhérer à la vertu. Cette conception religieuse, toute théorique soit-elle, n'est pas sans rappeler les conditions de naissance du politique (le retrait des dieux), où l'autonomie des lois est affirmée, même lorsqu'elles font référence aux dieux. Les textes définissent ainsi une mise à distance du religieux qui ouvre la possibilité d'une sphère autonome, contredisant ainsi l'idée selon laquelle « l'ensemble de la vie grecque est (...) connoté religieusement, et (...) le profane, au sens moderne défini par Littré, n'y trouve pas sa place ». Sans aborder la question de la réalité de la sphère profane, les textes de Platon en montrent la possibilité au sein du monde classique.

Que la loi, ou plus justement le droit, soit un lieu privilégié du développement de la sphère profane est le point de départ de l'étude de Giuliano Crifò qui rappelle que le *ius* est un « ensemble de dispositions purement et consciemment humaines, laïques, devrait-on dire, ou profanes ». Ce registre de la loi civile – séparé de la loi religieuse – n'est pas celui du *profanus* au sens latin du terme. Du religieux peut (et doit) y être exprimé, lorsqu'il s'agit justement de préciser les conditions de la sécularisation des temples, ou de qualifier le crime de sacrilège, ou encore précisément de distinguer entre ce qui est *religiosus* et ce qui est *profanus*. Si le droit peut relever de la qualification de profane, c'est qu'il définit un ample domaine d'activités humaines qui peuvent exister dans un contexte de pluralisme religieux.

Par ailleurs, Giuliano Crifò démontre aussi que la qualité non religieuse du droit n'est pas affectée par le développement du chris-



tianisme et que le droit a conservé sa profonde laïcité jusqu'à l'époque de Justinien. Les distinctions entre les catégories civile et religieuse sont maintenues, sans que l'on puisse parler d'une christianisation du droit. Le droit n'est donc pas le lieu privilégié de la «désécularisation»; mais surtout, le droit, par la mise à l'écart de ce qui relève de la compétence religieuse, donne les conditions d'existence d'une sphère profane.

Ces deux articles montrent donc que, dans la réflexion théorique sur les fondements de la cité ou dans les principes du système juridique romain, la notion de sphère profane est présente antérieurement à la diffusion du christianisme<sup>28</sup>, ce qui n'exclut pas que la situation religieuse particulière de l'Antiquité tardive puisse lui donner une extension nouvelle. Cependant, même dans ce contexte nouveau, sa neutralité même la rend difficile à percevoir pour l'historien, sinon dans les moments où des tensions particulières conduisent à préciser les frontières du profane : les quatre articles suivant en sont l'illustration.

Le cas le plus éclatant est peut-être celui de l'empereur Julien, analysé par Jean Bouffartigue. Sa fonction impériale le met dans la position d'appliquer une politique religieuse dont certaines mesures tendent à réduire l'espace profane au bénéfice d'un espace exclusivement religieux (païen). Tel est le cas de l'interdiction aux chrétiens de pratiquer l'enseignement public, de l'exclusion de toute cérémonie chrétienne dans la sphère publique, ou de la tentative de faire de l'armée «non pas un espace neutre et profane, mais un espace religieusement défini». Cette tentative se heurte à la résilience de la sphère profane, comme le montrent à la fois l'indifférence des soldats aux visées de l'empereur et la réprobation exprimée non seulement par des chrétiens, mais aussi par des païens. En voulant le réduire, Julien rend l'espace profane visible pour ses contemporains et pour les historiens.

Le point de vue d'Éric Rebillard est différent. En étudiant le dossier de la réception des versets de Paul consacrés à la consommation des idolothytes (1 Cor 8-10) jusqu'à Augustin, il suit l'évolution de la façon dont les chrétiens ont envisagé la commensalité avec les non-chrétiens. L'analyse des textes chrétiens cherchant à préciser les pratiques licites ou à réfuter les objections des païens autorise deux conclusions. D'une part, les prescriptions concernant la consommation de viande dans le contexte d'une célébration religieuse païenne révèlent que, pour beaucoup de chrétiens, il s'agissait d'une question

<sup>28</sup> Dans ce sens, voir S. Scullion, «*Pilgrimage*» and *Greek Religion...* cité n. 26, p. 112-119.

«indifférente», relevant de la sphère profane. D'autre part, l'attention des auteurs chrétiens à la question suggère que les formes d'interactions entre chrétiens et non-chrétiens étaient plus nombreuses et variées qu'on ne le pense habituellement. Sans le discours normatif des auteurs qui cherchent à limiter ces interactions, elles resteraient invisibles à l'historien, alors que ce sont elles qui font apparaître le plus nettement les frontières du profane.

Gillian Clark examine un autre domaine de la vie sociale du monde ancien en étudiant les points de vue différents des philosophes et des évêques sur le mariage. Le mariage peut être considéré comme impie (en anglais, *profane*), «parce qu'il contrarie les dieux, parce que le mariage et la paternité empêchent le philosophe d'être présent au dieu suprême qui gouverne l'univers», ou comme profane (en anglais, *secular*), parce que, «en tant qu'accord publiquement reconnu nécessaire à la transmission de la propriété, il pouvait être investi à titre privé d'une valeur religieuse, mais ne l'était pas nécessairement»<sup>29</sup>. De manière significative, l'analyse des positions des discours païens et chrétiens ne permet pas de définir un partage net entre les tenants de l'hellénisme et ceux du christianisme.

À l'extrême fin de la période envisagée dans ce volume, alors que le processus de «désécularisation» défini par R. A. Markus est déjà bien engagé, les moines provençaux de Lérins, entre la fin du V<sup>e</sup> siècle et le début du VI<sup>e</sup>, mettent à distance, puis condamnent de façon radicale, les éléments profanes qui tissent la culture classique dont ils sont imprégnés. Stéphane Gioanni montre comment la culture profane est bien au V<sup>e</sup> siècle un espace partagé entre ascètes chrétiens et membres des élites romaines, avant de devenir progressivement l'objet d'une stratégie complexe qui vise à en faire disparaître les traces. D'abord reléguée dans le non-dit, la culture profane est ensuite niée par des condamnations brutales ou des représentations disqualifiantes. Ainsi, le processus de désécularisation fait apparaître de manière plus nette la sphère profane au moment où elle se réduit<sup>30</sup>.

La troisième partie de ce volume – Étudier le profane : espaces partagés et pluralisme religieux – aborde la question de la sphère profane sous un angle différent. Elle est composée d'études qui analysent des situations particulièrement marquées par la coexistence de fait de groupes religieux distincts, voire antagonistes.

Dans son livre *Foreigners at Rome*<sup>31</sup>, David Noy a montré comment les Juifs étaient le seul groupe d'«étrangers» à transmettre

<sup>29</sup> *Infra*, p. 235-245.

<sup>30</sup> Ce qui est un des thèmes majeurs de R. A. Markus, *The End...* cité n. 14.

<sup>31</sup> Londres, 2000.

de génération en génération une identité distincte. Dans cette contribution, il revient sur la façon dont les autres groupes d'étrangers cherchaient à transmettre ou à signaler leur identité, et il apparaît que juifs et immigrants utilisaient en fait pour cela les mêmes pratiques sociales : le nom, la langue, la sépulture en terre d'origine, etc. Dans le cas des immigrants, toutefois, la religion en tant que telle ne joue qu'un rôle mineur dans ce processus d'autodéfinition, tandis que David Noy met au compte d'institutions religieuses – synagogues et catacombes – le fait que les Juifs aient transmis leur identité de génération en génération. Il met en garde en revanche contre le fait que les Juifs qui ne sont pas enterrés dans une catacombe juive ou qui ne mentionnent pas la synagogue à laquelle ils sont affiliés nous échappent complètement. Ce premier dossier épigraphique souligne donc combien il est délicat de séparer ce qui relève de l'affiliation religieuse et ce qui relève de l'appartenance ethnique dans la volonté des étrangers à Rome de marquer leur identité.

Le second dossier épigraphique va dans le même sens. Carlo Carletti souligne en effet les dangers liés à la survalorisation de l'affiliation religieuse dans l'étude du formulaire épigraphique de la mort. L'apparition de la date de la mort dans le formulaire épigraphique a paru, en dépit de documents contradictoires, comme le dossier des inscriptions datées de Maurétanie Césarienne orientale, un marqueur sûr de l'identité chrétienne. Le jour de la mort, étant celui de la naissance à la vraie vie, se verrait attribuer une importance toute spéciale par les chrétiens. Or les faits, ou plutôt les inscriptions, sont là pour le montrer : la date de la mort est présente dans nombre d'inscriptions païennes, et ce dès les I<sup>er</sup> siècles avant et après notre ère. La même démonstration est faite pour l'emploi de *depositus* et de son équivalent grec qui ne peuvent plus être compris comme marquant le dépôt temporaire du corps dans la tombe dans l'attente de la résurrection. Carlo Carletti suggère que la date de la mort fait son apparition dans le formulaire épigraphique quand la célébration de banquets funéraires devient une forme importante de commémoration des morts, aussi bien pour les païens que les chrétiens, et que l'emploi de *depositus* est à mettre en relation avec la diffusion de l'inhumation. Le formulaire épigraphique des épitaphes est donc partagé par les païens et les chrétiens, et au-delà nous fournit un bel exemple de ce que peut recouvrir la sphère profane, jusqu'à des aspects aussi importants que la mort.

Angelo di Berardino revient sur la question de la loi, mais sous un angle entièrement différent de celui envisagé par Giuliano Crifò, puisqu'il se place délibérément dans une perspective chrétienne. Prenant en considération le spectre le plus large de décisions normatives, qu'elles proviennent des autorités ecclésiastiques ou des auto-

rités impériales, il met en évidence le caractère anachronique du concept de « législation canonique » pour l'Église de l'Antiquité tardive et montre comment le christianisme a pu influencer les normes de la vie politique et sociale sans pour autant empiéter sur l'autonomie du droit romain.

Un domaine central pour étudier la sphère profane est celui des comportements aristocratiques, comme l'ont déjà montré dans ce volume les contributions de Jean Bouffartigue ou de Stéphane Gioanni. Michele Salzman l'aborde en étudiant l'attitude d'acteurs de la vie sociale et politique très directement concernés par les conditions de la pluralité religieuse, les membres de l'aristocratie sénatoriale romaine. Elle propose de voir dans le premier livre de la correspondance de Symmaque un modèle idéal de pratiques traditionnelles de l'amitié aristocratique adaptées aux nouvelles conditions créées par la différence d'affiliation religieuse. En associant dans le même livre ses lettres adressées au païen militant Vettius Agorius Praetextatus et au chrétien convaincu Sextus Petronius Probus, Symmaque donne une sorte de mode d'emploi de la coexistence, définissant ainsi assez précisément les frontières de la sphère profane.

Le comportement aristocratique est aussi l'objet de l'enquête de Carlos Machado qui s'intéresse à l'implication des élites dans les manifestations nombreuses qui scandent le temps à Rome (célébrations impériales, cérémonies liées à la vie politique locale ou manifestations publiques occasionnées par des événements privés). Le paysage festif romain est celui d'une ville largement engagée dans un processus complexe de conversion au christianisme<sup>32</sup>. L'auteur met surtout en évidence que les aristocrates romains, païens ou chrétiens, poursuivent, à l'occasion des fêtes, des stratégies politiques et sociales similaires. Quelle que soit leur appartenance religieuse, les sénateurs romains, lorsqu'ils interviennent dans les cérémonies publiques, s'adressent à la cité dans son ensemble et invitent la population tout entière à partager l'espace urbain, alors transformé en une scène unique déployant leur prestige familial et personnel. Ce dossier illustre de quelle façon la sphère profane s'étend ou se dilate en fonction des occasions.

Les fêtes urbaines étudiées par Emmanuel Soler ne sont pas seulement les manifestations officielles, mais toutes les célébrations qui engagent l'ensemble de la cité. L'auteur considère qu'on aurait tort de croire que, parce que les comportements festifs des Antio-

<sup>32</sup> A. Fraschetti, *La conversione da Roma pagana a Roma cristiana*, Rome-Bari, 1999.

chiens, qu'ils soient païens, juifs ou chrétiens, étaient tous marqués par des comportements qu'il qualifie de dionysiaques, la fête aurait à Antioche «aboli les clivages religieux». Il insiste sur le fait que les fêtes, dont on sait qu'elles étaient célébrées conjointement par toute la population de la cité, indépendamment de l'appartenance à tel ou tel groupe religieux (Maiouma, la Pâque chrétienne, les fêtes des martyrs ou la fête des Tabernacles), conservaient une dimension religieuse. Pour cette raison, il met en garde contre l'usage des qualificatifs qui leur ont été parfois attribués de fêtes «sécularisées», «laïcisées» (ainsi que contre l'usage de «profane» ou «secular» quand ils sont employés dans le même sens). Mais il montre aussi que, dans le contexte de la fête urbaine, le «partage festif», les «manifestations qui prenaient possession de l'espace urbain et qui étaient un appel à tous les habitants de la cité à y participer», le «partage du temps festif», etc., relèvent précisément de «l'espace partagé entre des membres de différents groupes religieux» que nous avons défini plus haut comme formant la sphère profane. Emmanuel Soler rappelle que les autorités religieuses, qu'il s'agisse de l'empereur Julien ou de l'évêque Jean Chrysostome, cherchent à éradiquer ces pratiques unanimes de la fête, ce qui illustre une caractéristique de la sphère profane qui apparaît dans d'autres études réunies ici : elle est un produit du pluralisme religieux, mais ses limites sont constamment altérées par la compétition entre les groupes et par leurs stratégies propres.

Claire Sotinel revient sur le cadre urbain d'une manière plus générale, car il peut paraître comme l'espace profane par excellence, celui où coexistent les différents groupes religieux. Avec l'examen de quelques dossiers, elle suggère d'abord que, pour les auteurs chrétiens, la sphère profane, qu'elle soit acceptée ou rejetée, fait bien partie de l'horizon sur lequel ils se positionnent. Elle procède ensuite à une critique de l'analyse en termes de christianisation des transformations de l'espace urbain dans l'Antiquité tardive et souligne que, dans la mesure où de nombreux espaces échappent à l'autorité de l'évêque, la seule cité d'où la sphère profane pourrait être exclue est la Cité de Dieu.

Ces conclusions entrent en dialogue avec les réflexions que Robert Markus livre dans un épilogue, où il revient sur un sujet qui, on l'a vu, est central dans son œuvre historique. Il attire l'attention sur l'existence en anglais du mot «secular», sans équivalent dans les autres langues romanes, et souligne que le mot profane a donc une résonance différente selon les contextes linguistiques, et ceux-ci sont cruciaux dans la constitution d'historiographies dont la composante nationale est toujours importante. Il propose aussi de réserver le mot «secular» à ce qu'il considère comme une spécificité du christianisme, et plus particulièrement comme une conséquence de son

eschatologie. On peut se demander si l'historien doit accepter sans autre discussion un point de vue pour le moins théologique sur une réalité qui, comme l'ont montré de nombreuses contributions à ce volume<sup>33</sup>, est nécessairement plus complexe, les différents acteurs impliqués n'adoptant pas, dans le cadre de tous les types d'interaction où ils sont nécessairement impliqués, la perspective que voudrait leur imposer l'eschatologie chrétienne. Les études réunies convergent toutes vers la mise en valeur d'un ensemble de comportements, de traditions ou d'institutions caractéristiques du monde méditerranéen antique, qui résistent avec ténacité aux transformations, en dépit des discours religieux qui appellent tantôt à leur conversion, tantôt à leur éradication. L'attitude des auteurs réunis dans ce volume est parfois indécise face à la possibilité de conceptualiser la sphère profane, mais la façon même dont ils abordent l'étude de réalités sociales, culturelles ou institutionnelles irréductibles à une qualification simple en termes religieux fait émerger la validité historique de la sphère profane comme outil nécessaire à l'analyse des mutations de l'Antiquité tardive.

Éric REBILLARD et Claire SOTINEL

<sup>33</sup> On peut aussi souligner que l'idée que l'idéal d'une chrétienté soit accompli à partir du VI<sup>e</sup> siècle n'est pas sans soulever de problèmes. Voir, par exemple, A. Wessels, *Europe : was it ever really Christian?*, Londres, 1994; D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure : Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris, 1998; B. Dumézil, *Les racines chrétiennes de l'Europe : conversion et liberté dans les royaumes barbares, V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2005.