

Démocratie athénienne, démocratie moderne : le rapport à la religion

Autor(en): **Schmitt Pantel, Pauline**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **56 (2010)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-661020>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

IX

PAULINE SCHMITT PANTEL

DÉMOCRATIE ATHÉNIENNE, DÉMOCRATIE MODERNE: LE RAPPORT À LA RELIGION

Je partirai de quelques remarques préliminaires. Et tout d'abord je ferai une double constatation. Toute synthèse sur la religion grecque à l'époque classique commence par souligner l'importance des liens de la religion avec la *polis*, mais rares sont les études qui abordent la question des liens spécifiques de la religion avec la démocratie. Les recherches très nombreuses sur la démocratie grecque, et particulièrement sur la démocratie athénienne, n'offrent quasiment pas d'analyse sur les rapports entre la religion et ce type de régime politique.¹ Pourquoi? La question proposée à notre réflexion et discussion: religion et démocratie athénienne, est-elle sans fondement et donc soit impossible à traiter, soit même sans intérêt? Je ne le pense pas à condition de trouver un angle d'attaque qui permette de ne pas brasser un domaine trop large comme celui des relations entre religion et cité. Autrement dit à condition de choisir des exemples significatifs de ce rapport, qui ne pourront pas prétendre à l'exhaustivité ni à plus forte raison permettre une synthèse.

¹ Mon inventaire a porté sur les livres parus durant les vingt dernières années, à la fois individuels et collectifs; les '2500 ans de la démocratie athénienne' ayant suscité bien des publications. Parmi les exceptions, R. PARKER, *Athenian Religion. A History* (Oxford 1996) et L.J. SAMONS II, *What's wrong with Democracy? From Athenian Practice to American Worship* (Berkeley 2004).

Dans le monde contemporain, 'aujourd'hui', le rapport entre religion et démocratie, qui est au cœur des préoccupations politiques et des prises de positions idéologiques depuis longtemps, connaît un regain d'intérêt dont il faut comprendre les raisons. La montée des fondamentalismes est bien sûr un élément décisif de ce processus. D'une certaine manière, la question posée lors de ces *Entretiens* est plus une question du présent que du passé. Toutefois la grande diversité des régimes démocratiques contemporains rend impossible une étude sérieuse des singularités de ce rapport d'une démocratie à une autre et très aléatoire une généralisation.

Enfin la question qui est au cœur des *Entretiens*, celle des traditions et des influences entre la démocratie athénienne et la démocratie moderne, est, sur le thème précis de la religion quasiment sans objet, du moins à mon sens.

Je vais donc naviguer entre les écueils et je ne propose pour le moment que des remarques à la fois impressionnistes et dispersées. Les participants aux *Entretiens* par leurs questions et leurs remarques me permettront d'aller plus avant dans un sujet qui se révèle, pour moi en tout cas, difficile.

Comparer

Sur le statut de la comparaison entre le monde antique et 'nous', je rappellerai les remarques de Pierre Vidal-Naquet. Dans la préface écrite pour l'édition française du livre de Moses I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*,² préface intitulée "Tradition de la démocratie grecque", l'historien se pose cette question: "Y a-t-il une comparaison possible et sérieuse entre la démocratie grecque et la nôtre?". Et il précise en quoi à son avis la démocratie athénienne nous concerne.

² M.I. FINLEY, *Démocratie antique et démocratie moderne* (Paris 1976).

“Il ne s’agit pas certes de dire qu’Athènes était belle car Pékin ou Borobudur le furent ou le sont aussi, ni que notre culture est imprégnée de culture grecque car c’est chaque jour un peu moins vrai, ni qu’Isocrate avait du bon, car son programme éducatif n’a plus grand chose à nous dire... La Grèce n’est pas dans notre histoire et pour comprendre celle-ci nous n’avons nul besoin de savoir comment fonctionnait l’assemblée athénienne, ce qu’était la Boulé et comment était appliqué l’ostracisme. Ce qui est dans notre histoire ou du moins dans une partie de notre histoire et que nous ne pouvons en arracher parce qu’elle est le passé, c’est le dialogue avec la Grèce et d’abord avec les textes grecs. La réélaboration, tantôt sous la forme mythique ou idéologique, tantôt sous la forme du travail critique et scientifique de l’héritage grec est une des données de notre histoire intellectuelle, qui s’exprime dans la création, sans cesse renouvelée, de nouveaux modes de discours, de nouveaux concepts, de nouveaux champs épistémologiques ...”³ Ce qu’il est légitime d’étudier, si l’on suit Pierre Vidal-Naquet, est le travail d’interprétation, génération après génération, du discours démocratique des Grecs. Autrement dit une enquête historiographique. Il n’est pas question dans ce texte, ni dans toute l’introduction, des rapports entre démocratie et religion.

Ce sujet ne passionne pas Moses I. Finley non plus dans le livre que je viens de citer. Les circonstances des trois conférences qui sont à l’origine du livre l’expliquent. M. Finley de retour à Rutgers en 1972, université dont il avait été chassé en 1952 par le maccarthisme, a pour objectif principal de comprendre comment et sur quoi se construit le discours politique justifiant la démocratie réelle ou supposée. Il mentionne toutefois la religion à propos de la constitution du sentiment de *koinonia* (fait de *philia* et de *diké*) qui lui paraît essentiel en

³ P. VIDAL-NAQUET, “Tradition de la démocratie grecque”, préface à M.I. FINLEY, *op. cit.* (n. 2), 39-40. Repris dans *Les grecs, les historiens, la démocratie* (Paris 2000), 219-45.

démocratie. “A mon avis ce sens de la communauté fortifié par la religion d’Etat, les mythes et les traditions fut le ressort essentiel des succès de la démocratie athénienne sur le plan des faits. Ni l’assemblée souveraine et le droit d’y participer sans restrictions, ni les jurys populaires, ni le choix des magistrats par tirage au sort, ni l’ostracisme, n’aurait pu éviter soit le chaos d’une part, soit la tyrannie de l’autre, s’il n’y avait eu assez de contrôle de soi dans le corps des citoyens pour maintenir dans de justes limites le comportement de tous”.⁴ Le contrôle de soi, caractéristique du démocrate selon Finley, est donc un produit de la vie en commun sous tous ces aspects, des pratiques parmi lesquelles la religion a une place importante.

M. Finley revient sur ce point quand il parle des procès en impiété et de la condamnation de Socrate. Voici quelle est son explication de la loi de Diopeithès (votée entre 432 et 429 avant J.-C.) et de son application contre Anaxagore puis contre Socrate: “La peur qui transparaît dans la loi de Diopeithès et dans les procès qui en découlèrent doit être identifiée pour ce qu’elle prétend être: la peur que les fibres religieuses et morales de la communauté fussent atteintes par la corruption des jeunes gens et tout particulièrement des jeunes appartenant à l’élite sociale [...] De jeunes aristocrates avaient organisé un club appelé les *kakodaimonistai* (littéralement “les adorateurs du diable”) dont le programme était de se moquer de la superstition et de mettre les dieux à l’épreuve en dînant les jours néfastes [...] Ils étaient, Platon le fait admettre à Socrate dans son *Apologie*, les jeunes disciples de Socrate”.⁵ Dans ces deux passages, la religion apparaît comme un fondement de la communauté.

Enfin M. Finley esquisse une comparaison entre les Grecs et nous en remarquant: “Les deux premières interdictions du premier amendement à la constitution des Etats-Unis: ‘Le Congrès ne fera pas de loi concernant l’établissement d’une

⁴ M.I. FINLEY, *op. cit.* (n. 2), 80-1.

⁵ *Ibid.*, 168-9.

religion officielle ou restreignant la liberté de parole' auraient été incompréhensibles pour un Athénien. Et s'il les avait comprises, il les aurait jugées abominables. La religion grecque était profondément liée à la famille et à l'état".⁶ Et en une page aussi rapide qu'impeccable, M. Finley résume toutes les caractéristiques de la religion grecque. Sur la comparaison qu'il esquisse avec le monde contemporain je reviendrai plus tard.

Jean-Pierre Vernant a également peu écrit de façon explicite sur le rapport entre la religion et la démocratie. Dans un texte où il réfléchit à son engagement politique et particulièrement à ses activités de militant communiste, enraciné, comme il le dit, dans l'antifascisme, de façon un peu surprenante il en vient au thème du "polythéisme, monothéisme et démocratie".⁷ Il s'interroge sur le lien entre le polythéisme et la forme du régime. "Même si un lien existe entre l'invention de la démocratie à Athènes et le polythéisme grec, il ne faut pas perdre de vue que les religions polythéistes ne s'accompagnent généralement pas de la démocratie [...] On ne peut donc pas poser une relation directe et simple entre polythéisme et démocratie, monothéisme et système autoritaire. Une religion monothéiste peut être un obstacle à la démocratie, mais pas nécessairement".⁸ Puis il insiste sur la liberté que laisse à l'individu la religion polythéiste, ce qui est a priori paradoxal. "En Grèce la religion polythéiste recouvre toute la vie sociale, les magistratures ont une dimension sacrée. Mais cette imprégnation de l'existence collective y compris la sphère politique par le religieux ne revêt pas la forme d'une contrainte intellectuelle. Sans Eglise ni clergé, sans dogme ni credo, sans théologie, la religion régleme bien l'ensemble des pratiques du culte mais elle ne domine pas la vie de la pensée. Elle laisse subsister en dehors d'elle des espaces où se

⁶ M.I. FINLEY, *op. cit.* (n. 2), 139-40.

⁷ J.-P. VERNANT, "Le trou noir du communisme", in *Œuvres. Religions, rationalités, politique* (Paris 2007), 2166-71.

⁸ *Ibid.*, 2169.

développe l'enquête sur le vrai, par la négation critique, la discussion argumentée, le débat contradictoire".⁹

Ce n'est pas dans les synthèses sur la religion grecque écrites par J.-P. Vernant qu'il faut chercher une réflexion sur la démocratie et la religion, mais plutôt dans les études précises de certains mythes et de certaines pratiques comme celle du sacrifice. Là, J.-P. Vernant voit se construire un système qui lie la pratique égalitaire de la découpe de la viande et de sa consommation avec la répartition égalitaire du pouvoir. La cité du sacrifice est isonome mais l'égalité devant la loi ne suffit pas à définir la démocratie. Il faut aussi lire la réflexion menée conjointement avec Pierre Vidal-Naquet sur *Mythe et Tragédie*.¹⁰ J'en parlerai plus loin.

J.-P. Vernant n'a pas abordé de front cette question pour des raisons de méthode. Bien que très soucieux du contexte historique de l'élaboration des rites et des mythes qu'il étudiait, et de l'évolution dans le temps des croyances, il n'a jamais écrit une 'histoire' de la religion grecque, au sens restreint que l'on donne parfois à 'histoire': événementiel et chronologique.

Une religion politique

Avant d'interroger les liens éventuels entre la démocratie athénienne et la religion, il faut se débarrasser de toute une série d'habitudes de lectures qui traînent, en particulier celles qui visent à compartimenter l'expérience religieuse grecque en de grands domaines, une construction héritée d'une vision christiano-centrique du polythéisme antique. Ainsi Pierre Brulé critique la manière dont les historiens cloisonnent les manifestations de la religion grecque en quatre grands domaines: la

⁹ *Ibid.*

¹⁰ J.-P. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (Paris 1972) et ID., *Mythe et tragédie deux* (Paris 1986).

religion civique-étatique-poliade-patriotique-officielle-publique (le mot *gigogne* est de lui), la religion populaire, la religion individuelle, la religion personnelle.¹¹ Ces quatre 'religions' sont décrites comme en partie antagonistes. Les Grecs ont-ils découpé en tranches leurs conceptions des dieux, du sacré, de la piété? Ou est-ce le discours des modernes qui procède ainsi? se demande-t-il. Je le suivrai volontiers dans cette critique et dans la proposition qu'il fait d'abandonner toutes ces appellations pour n'en conserver qu'une: celle de religion politique, partant du constat maintes fois fait qu'à l'époque classique le fait religieux est un fait politique. "Proposition qui se retourne comme un gant: le politique est habité tout le temps et partout par le religieux".¹²

C'est déjà ce que proposait Christiane Sourvinou-Inwood.¹³ D'une manière plus radicale peut-être parce que totalement réversible: "Le rôle de la *polis* dans la religion grecque avait pour pendant le rôle d'organisation de la religion dans la *polis*: la religion constituait le cadre et le foyer de la *polis*. La religion était le centre même de la *polis*".¹⁴

Les caractères de cette religion politique sont bien connus et il est inutile de les rappeler. Je voudrais juste faire remarquer que la plupart d'entre eux ne préjugent aucunement de la forme du régime politique. Une religion de citoyens avant tout, qui fonctionne sur l'inclusion des semblables et l'exclusion des autres, où le 'faire ensemble' est valorisé, dans laquelle l'accès au divin est le même pour tous: ces traits se retrouvent dans une cité oligarchique comme dans une cité démocratique. La

¹¹ P. BRULÉ, "La religion, histoire et structure", in *Le monde grec aux temps classiques. Tome 2: le IV^e siècle*, éd. par P. BRULÉ, et al. (Paris 2004), 413-79.

¹² *Ibid.*, 427.

¹³ CHR. SOURVINOU-INWOOD, "What is *Polis* religion?", in *The Greek City from Homer to Alexander*, ed. by O. MURRAY, S. PRICE (Oxford 1990), (trad. française: *La cité grecque: d'Homère à Alexandre* [Paris 1992]). ID., "Further Aspects of *Polis* Religion", in *AIONarch* 10 (1988), 259-74.

¹⁴ CHR. SOURVINOU-INWOOD, *op. cit.* (n. 13), 366 [trad. de F. Regnot].

perméabilité constante entre les catégories du politique et du religieux existe à tous les niveaux de l'organisation sociale (*oikos*, *dème*, *koinon*, cité...). Les questions posées lors de la docimastie, le discours de Cléocritos à Athènes en 404/403, les cas d'*asebeia* en sont des exemples.

Des expressions comme *nomizein theous*, que l'on traduit souvent par "croire aux dieux" et qui signifie exactement "suivre la coutume des dieux" et comme *therapeuein tous theous*, "servir les dieux", expression du don et du contre don, de l'échange, entre les dieux et les hommes, mettent l'accent plus sur les gestes que sur la croyance. Le pouvoir de communiquer avec les dieux n'a rien à voir lui non plus avec la démocratie ou l'oligarchie.

L'abandon du compartimentage de l'expérience religieuse devrait aller de pair avec l'effacement d'une interprétation de la religion en termes de crise et de décadence. Ce qui est bien reconnu pour l'histoire politique et l'histoire des institutions devrait l'être également pour la religion. Pierre Brulé fait remarquer que pour décrire la majorité des fêtes athéniennes classiques (dont les fameuses Panathénées) on a recours à des documents des IV^e et III^e siècles. Les divinités étrangères et leurs rites, la participation aux mystères, la vogue des cultes de guérison, ne sont pas le signe de la décadence d'autres pratiques mais d'un enrichissement des formes d'un polythéisme qui ne cesse d'évoluer. Et là encore la démocratie a peu à dire.

Bref, si les spécialistes de la religion en écrivent de moins en moins l'histoire, c'est que celle-ci est impossible à faire faute de documents pour l'essentiel du monde grec et même difficile à faire pour Athènes.

Démocratie athénienne et religion: les cultes

Rares sont donc les livres sur la religion grecque qui mettent en perspective religion et démocratie et qui réfléchissent explicitement à un lien éventuel entre les deux. Il ne faut d'ailleurs

pas s'attacher seulement au terme 'démocratie' pour comprendre comment les historiens des religions ont parlé de ce lien éventuel, mais regarder quels sont les critères qui ont paru à ces historiens spécifiques de la démocratie et comment ils ont tenté de les repérer dans la religion. Cela permet de restreindre le champ d'enquête dans le thème très vaste qui serait celui de 'cité et religion'. Mais en même temps les choix risquent de se révéler arbitraires car il n'y a à mon sens aucune définition stricte de la démocratie antique dès lors que l'on réfléchit sur un ensemble de pratiques et d'institutions qui constitue ce que l'on appelle de façon commode une 'culture démocratique'.

Les chercheurs qui ont dressé une liste de thèmes touchant à notre interrogation sont des historiens soucieux de replacer les phénomènes religieux dans un processus historique, voire même chronologique, précis. Ils l'ont fait soit de façon générale en décrivant un ensemble de pratiques et de croyances qui pouvaient relever d'un moment historique particulier: Athènes au V^e siècle par exemple, soit de façon ponctuelle en étudiant un aspect seulement de cet ensemble, par exemple la réécriture des mythes à Athènes au V^e siècle. La mise au point générale récente la plus claire est celle de Robert Parker.¹⁵ Il consacre un chapitre (ou une partie de chapitre) à cette question: "The Fifth Century: Democracy and Empire". Ce chapitre me servira de fil directeur.

Robert Parker rappelle d'abord qu'au V^e siècle à Athènes l'histoire événementielle et l'histoire de la religion interagissent, dans deux domaines: celui de la démocratie et celui de l'empire. Comment? La constitution nouvelle, celle qu'a mise en place Clisthène, a d'abord des implications religieuses dans le contrôle du peuple sur les structures traditionnelles de la vie religieuse. R. Parker remarque dans l'activité de l'assemblée à la Pnyx le nombre important de décrets pris qui ont à voir avec la

¹⁵ R. PARKER, *op. cit.* (n. 1).

religion. Plusieurs décrets traitent des aspects financiers des cultes: des taxes payées par des propriétaires de bateaux ou des marchands pour des divinités inconnues du cap Sounion, ou d'Apollon Delios à Phalère et des Dioscures. Des cultes qui étaient financés par des individus privés le sont désormais par des taxes publiques. Mais R. Parker nuance la nouveauté de cette immixtion dans les affaires religieuses de l'assemblée en donnant l'exemple d'un décret du second quart du V^e siècle qui concerne le culte à Eleusis: le demos ne fait que poursuivre le rôle dévolu à d'autres instances avant la 'démocratie'. On peut dès lors se demander si ce n'est pas l'accroissement des sources épigraphiques qui donne cette impression d'une ingérence plus forte de la cité démocratique dans le domaine religieux.

Un autre exemple qui serait le signe d'un changement dû à la démocratie est celui du choix de la prêtresse d'Athéna Niké, recrutée désormais par tirage au sort, une pratique typique de la démocratie, et non dans un génos. Un troisième trait concerne les liturgies. Leur rôle croissant dans l'organisation de certains concours et fêtes, au V^e, serait aussi une marque de changement, non pas bien sûr dans le geste, le don à la collectivité existe depuis longtemps, mais dans la finalité: la générosité devient une obligation. C'est la démocratie elle-même qui retire la gratitude de la population. Sur ce point je ne suivrai pas R. Parker, car pour avoir regardé ce phénomène de près à propos des grands hommes athéniens, je pense plutôt que, même dans le cadre de la liturgie, la reconnaissance va aux généreux donateurs et à leur famille plus qu'à la démocratie.¹⁶

Un exemple incontournable de cette relation nouvelle entre cité démocratique et religion est bien sûr celui des funérailles publiques. Mais là encore des questions se posent sur la spécificité de la démocratie en ce domaine. Reprenons les différents

¹⁶ P. SCHMITT PANTEL, *Hommes illustres. Mœurs et politique à Athènes au Ve siècle*, (Paris 2009).

points. On a parfois fait une corrélation entre la fin de l'érection de stèles funéraires par les familles dans les nécropoles athéniennes et l'institution des funérailles publiques pour les morts à la guerre. R. Parker montre qu'il n'y a pas de corrélation directe entre les deux faits et donc pas de changement que l'on puisse attribuer clairement au nouveau fonctionnement politique. De plus la cérémonie des funérailles publiques perdure à la fin du siècle alors que les stèles réapparaissent dans les nécropoles. Le *patrios nomos* est une incursion de la cité dans le secteur le plus intime des familles, celui du rituel funéraire et de la mémoire des morts, comme l'a souligné F. Jacoby.¹⁷ Il correspond à un moment particulier de l'histoire de la cité qui doit affronter les tensions d'une guerre quasi permanente durant la plus grande partie du V^e siècle et en même temps trouver le moyen d'assurer la stabilité du régime démocratique.

Mais si l'on considère les thèmes même de l'oraison funèbre, Nicole Loraux a montré que plusieurs d'entre eux se réfèrent à une vision aristocratique de la cité.¹⁸ Et que les principaux traits post-clisthéniens ('démocratiques') n'apparaissent pas ou peu. Que "l'invention" de cette cité n'était sur plusieurs plans guère démocratique. Le thème de l'autochtonie, développé dans les oraisons funèbres et dans les mythes de l'époque classique n'est de plus pas spécifique à Athènes et donc pas attribuable lui non plus à une idéologie démocratique.

La création d'une mythologie politique propre à Athènes au V^e siècle est un sujet important, que l'on pense à la re-création du mythe de Thésée¹⁹, à celui d'Ion²⁰, aux cultes de Déméter

¹⁷ F. JACOBY, "Patrios Nomos: State burial in Athens at the public cemetery in the Kerameikos", in *JHS* 64 (1944), 37-66; C. W. CLAIRMONT, *Patrios Nomos. Public Burial in Athens during the Fifth and Fourth Centuries B.C.* (Oxford 1983).

¹⁸ N. LORAUX, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique* (Paris 1981).

¹⁹ C. CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique* (Lausanne 1990).

²⁰ N. LORAUX, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes* (Paris 1981).

et Coré à Eleusis²¹, et à toute la mythologie qui enserme les monuments de l'Acropole.²² Dans ce travail de re-écriture des mythes se trouve sans doute l'essentiel de l'idéologie démocratique: idéologie indissociablement politique et religieuse.²³

L'étude du corpus des tragédies athéniennes du V^e siècle fournit un bon exemple du travail effectué sur les mythes en démocratie. Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet remarquent dès l'introduction de leur premier livre sur ce thème: "Les tragédies, bien entendu, ne sont pas des mythes. On peut soutenir au contraire que le genre tragique fait son apparition à la fin du VI^e quand le langage du mythe cesse d'être en prise sur le réel politique de la cité [...] Dans le conflit tragique, le héros, le roi, le tyran apparaissent bien engagés encore dans la tradition héroïque et mythique, mais la solution du drame leur échappe: elle n'est jamais donnée par le héros solitaire, elle traduit toujours le triomphe des valeurs collectives imposées par la nouvelle cité démocratique".²⁴ Les analyses de ces deux historiens se bâtissent sur un va et vient constant entre les mythes tels qu'ils étaient hérités du passé et la pensée juridique, sociale, institutionnelle de la cité athénienne démocratique. L'institution de l'ostracisme, celle de l'éphèbie, la mise en place de nouveaux tribunaux, et bien d'autres traits encore de la culture démocratique, forment le contexte sous-jacent aux tragédies. Il est impossible de développer ici ce point au demeurant bien connu. On pourrait s'interroger sur le lien entre ce travail de la tragédie sur les mythes d'une part et la religion de l'autre. Pour

²¹ L. BRUIT ZAIDMAN, "Le religieux et le politique. Déméter et Coré dans la cité athénienne", in *Athènes et le politique*, éd. par P. SCHMITT PANTEL, F. DE POLIGNAC (Paris 2007), 57-82.

²² A. SHAPIRO, "Autochtony and the visual Art in Fifth-Century Athens", in *Democracy, Empire and the Arts in Fifth-Century Athens*, ed. by D. BOEDEKER, K.A. RAAFLAUB (Cambridge, Mass. 1998), 127-51. D. CASTRIOTA, *Myth, Ethos and Actuality. Official Art in Fifth-Century Athens* (Madison 1992).

²³ E. COHEN, *The Athenian Nation* (Princeton 2000).

²⁴ J.-P. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (Paris 1972), 7.

moi le lien est double: les mythes sont une des composantes de l'univers religieux et la tragédie (et plus largement le théâtre au V^e siècle) font partie du culte de Dionysos. Le discours tragique mêle de façon inextricable un discours sur les valeurs religieuses au sens large et sur les valeurs politiques de la cité.

Restent les rituels. Sont-ils spécifiquement démocratiques? La plupart d'entre eux sont inscrits dans la longue durée de la vie en cité comme les sacrifices, les distributions de viande, les repas, les offrandes, les prières, les chœurs, les processions, les concours... L'entretien au Prytanée à Athènes (la *sitesis*) pour les vainqueurs aux concours panhelléniques et pour d'autres catégories de citoyens est certes un honneur insigne, mais sans lien direct avec le caractère démocratique de la *politeia*. C'est plutôt une survivance d'un type d'honneur archaïque.²⁵

On fait parfois de la pratique du banquet lors des fêtes une caractéristique de la cité démocratique. Mais le partage égalitaire des viandes et la participation au repas du groupe des sacrifiants sont aussi anciens que les textes grecs, ils sont déjà présents chez les héros d'Homère, et ils touchent ensuite toutes les cités, quel que soit leur régime. Certes le cercle des meilleurs était différent, plus restreint, que celui des citoyens athéniens lors d'un banquet public, mais le principe du partage et de la consommation en commun de la viande du sacrifice comme marque d'appartenance au groupe (dont la délimitation varie historiquement) n'a pas été inventé par le régime athénien du V^e siècle et ne lui est pas réservé. Ce qui est en revanche peut-être proprement athénien est la pratique de la liturgie du banquet, l'*hestiasis*. Dix *hestiatores*, un par tribu, était chargé de nourrir le *dèmos* lors des Panathénées et peut-être lors des Dionysies. Nous retrouvons là le caractère démocratique de l'institution de la liturgie. Dans ce cas, comme dans celui de la chorégie, il y a bien une volonté nouvelle de faire porter sur un

²⁵ P. SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques* (Paris 1992).

petit nombre de riches citoyens désignés par la cité le financement de la fête.

Périclès rappelle l'importance à Athènes des fêtes en l'honneur des dieux et les structures politiques de la cité au V^e siècle encouragent leur développement.²⁶ W. Robert Connor, l'un des artisans du renouveau des recherches en ce domaine, conclut même: "Historians at our remove must recognize, whatever their political preferences, the crucial role that festivals played in the shaping of classical Athenian democracy".²⁷ Les fêtes des Dionysies en particulier ont été, selon l'opinion de plusieurs chercheurs, un excellent laboratoire pour observer les liens entre un grand rituel et des structures institutionnelles démocratiques.²⁸ Au processus même de la fête qualifié de "fête de la liberté" s'ajoute ce que W.R. Connor appelle "a Dionysiac social imaginary", indissociable de l'idéologie démocratique. Pour cet historien, si les Athéniens n'écrivent pas la théorie de leur démocratie, ils la mettent en actes, en particulier dans les Dionysies.

Faut-il annexer à ce chapitre 'démocratie' ce que l'on peut dire des liens entre la réalisation de l'empire, *arché*, et la religion? Il faudrait pour cela être persuadé que l'*arché* est un phénomène caractéristique de la démocratie. En séparant les remarques sur l'empire de celles sur la démocratie Robert Parker fait preuve d'une prudence de bon aloi. Tous les exemples recensés ne portent en eux aucune injonction propre à la démocratie,

²⁶ W.R. CONNOR, "Festival and Democracy", in *Démocratie athénienne et culture*, éd. par M. SAKELLARIOU (Athènes 1996), 79-89.

²⁷ *Ibid.*, 89.

²⁸ J.J. WINKLER, "The Ephebes' Song: *Tragôidia* and *Polis*", in *Representations* 11 (1985), 26-62. S. GOLDHILL, "The Great Dionysia and Civic Ideology", in *JHS* 107 (1987), 58-76. W.R. CONNOR, "Tribes, Festivals and Processions. Civic Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece", in *JHS* 107 (1987), 40-50. ID., "City Dionysia and Athenian Democracy", in *Classica et Medievalia* 40 (1989), 7-32. ID., "Civil Society, Dionysiac Festival and the Athenian Democracy", in *Dēmokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, ed. by J. OBER, C. HEDRICK (Princeton 1996), 217-25.

sauf à penser et écrire que l'*arché* est consubstantielle à la démocratie, ce qui n'est pas mon avis.²⁹ Il est donc difficile de traquer ce qui appartient en propre à la démocratie athénienne dans les textes ayant trait à la religion et aux actes rituels.

Démocratie athénienne et religion: le paysage sacré

Qu'en est-il dans le vaste domaine de l'archéologie et de la figuration? Dans une étude sur les liens entre les images et le politique à Athènes au V^e siècle, François Lissarrague et Alain Schnapp remarquent: "L'expression de l'imaginaire collectif, les valeurs qui permettent au sentiment d'appartenance à la cité de s'incarner s'expriment dans le cadre composite d'un décor urbain et monumental qui est le ressort même de l'identité civique".³⁰ Je renvoie à toute leur démonstration qu'il est impossible de présenter ici dans le détail et qui s'appuie en particulier sur le travail de Tonio Hölscher.³¹ Elle brasse un

²⁹ Les liens entre l'*arché* et la religion concernent les relations avec les alliés dans le domaine des cultes. Les Athéniens introduisirent certains de leurs cultes sur les territoires des cités alliées et ils demandèrent aux alliés de participer aux grandes fêtes à Athènes. Ainsi depuis 440 les alliés doivent envoyer une vache et une panoplie aux Grandes Panathénées pour participer à la procession. Et un phallus pour les Dionysies. Autre exemple: le décret des prémices d'Eleusis. En 420 les Athéniens exigent des alliés de donner les premiers produits des récoltes de blé et de seigle à Eleusis en remerciement pour le don qu'Eleusis a fait aux cités du blé. Le mythe de la mission de Triptolème existe depuis le VI^e et le décret insiste sur le fait que cette mesure est en accord avec la tradition ancestrale et l'oracle de Delphes. R. Parker cite aussi dans ce cadre le tribut payé par les alliés qui est en partie destiné aux dieux et en particulier à Athéna (1/6^{ème}), le mythe d'Ion, le cas des vicissitudes du culte d'Amphiaraios à Oropos, les interventions d'Athènes à Délos.

³⁰ F. LISSARRAGUE, A. SCHNAPP, "Athènes, la cité, les images", in *Athènes et le politique*, éd. par P. SCHMITT PANTEL, F. DE POLIGNAC (Paris 2007), 25-56.

³¹ T. HÖLSCHER, *Griechische Historienbilder des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.* (Würzburg 1973); ID., "Images and Political Identity: the Case of Athens", in *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*, ed. by D. BOEDEKER, K.A. RAAFLAUB (Cambridge, Mass. 1998), 153-83. Voir aussi l'ensemble des contributions de ce livre.

domaine plus large que celui des rapports entre la démocratie athénienne et la religion, l'art du V^e siècle ne se limitant pas aux temples, aux offrandes et aux statues des dieux, mais elle répond en partie à la question que nous nous posons, à partir de documents qui sont au cœur du fonctionnement religieux et civique d'Athènes. Rappelons l'idée qui sous-tend l'analyse de Tonio Hölscher et la leur: à Athènes l'apparition d'un style nouveau coïncide avec la mise en place d'un régime politique. "Ce nouvel ordre est construit sur des liens symboliques qui unissent l'espace, le temps et l'exercice de l'activité politique".³² Du changement qu'impulse la réforme clisthénienne, les auteurs donnent plusieurs exemples qui mêlent les valeurs religieuses et politiques. Le *tropaion*, le rassemblement des armes prises aux ennemis sur la place du champ de bataille laissé par les vainqueurs comme un témoin de leur victoire, est lié à la consécration, dans les sanctuaires, des armes ou du butin. La 'monumentalisation' du *tropaion* de Marathon³³, et le monument du même genre qui semble avoir été édifié après la bataille de Salamine³⁴ témoignent du désir de laisser un signe, qui ne soit plus éphémère, de la domination. La volonté d'exalter la domination de la cité n'est sans doute pas une prérogative de la démocratie athénienne, car des monuments de ce genre sont attestés à Delphes et dans des cités très différentes, mais Athènes a montré la voie.

La figure de Thésée est, dans l'art comme dans le mythe, réactivée au V^e siècle et devient celle du héros civique: artisan

³² F. LISSARRAGUE, A. SCHNAPP, *art. cit.* (n. 30), 34. "Ce modèle affirme avec solennité le caractère radicalement original de la nouvelle 'constitution' d'Athènes. En somme la structure politique de la cité s'érige en œuvre d'art". *Ibid.*

³³ Sur le lieu même de la bataille un chapiteau ionique est érigé, sans doute couronné d'un groupe sculpté où figurait Niké. T. HÖLSCHER, *art. cit.* (n. 31); E. VANDERPOOL, "A Monument to the Battle of Marathon", in *Hesperia* 35 (1966), 93-106.

³⁴ P. WALLACE, "Psyttaleia and the Trophies of the Battle of Salamis", in *AJA* 73 (1969), 293-303; W.C. WEST, "The Trophies of the Persian Wars", in *Classical Philology* 64 (1969), 7-19.

du synoecisme, initiateur de la vie en commun, garant de l'équilibre des composantes de la cité. Ainsi au Théséion trois tableaux représentent le héros.³⁵ Autre exemple bien connu: le groupe des héros éponymes des tribus athéniennes érigé sur l'agora, auxquels la cité rend un culte³⁶. Ce culte manifeste l'idée d'une cité unifiée, qui incorpore ses différentes composantes. Le monument est en même temps un lieu politique où se fait la publicité des décisions de la cité selon le nouvel ordre clisthénien.³⁷

D'autres exemples comme les trois hermès érigés par Cimon après la victoire d'Eion (en 476), le décor de la *stoa poikilé*,³⁸ celui du bouclier de la statue d'Athéna sur l'Acropole, établissent le lien entre le passé mythique d'Athènes et les victoires du présent, forgeant ce que François Lissarrague et Alain Schnapp appellent "une esthétique de la mémoire", qui est "authentifiée et actualisée lors des oraisons funèbres tenues publiquement sur le Céramique. Les images viennent renforcer les mots [...] La cité triomphante se sait menacée, elle élabore une véritable

³⁵ PAUS. 1,17,2-3. Sur l'un, Thésée combat les Amazones, un motif également présent, précise Pausanias, sur le bouclier de l'Athéna de l'Acropole et sur la base du Zeus d'Olympie. Sur un autre tableau, il affronte les Centaures et les Lapithes et sur un troisième il rapporte du fond des mers l'anneau de Minos, allusion à l'empire maritime d'Athènes.

³⁶ U. KRON, *Die zehn attischen Phylenheroen. Geschichte, Mythos, Kult und Darstellungen* (Berlin 1976).

³⁷ Le groupe des *tyrannoctones* serait un autre exemple, mais je le laisse volontairement de côté d'abord parce qu'il a été très bien étudié et parce qu'il me semble relever plus de l'idéologie politique que du lien entre la religion et la démocratie. S. BRUNNSÄKER, *The Tyrant-Slayers of Kritios and Nesiotes* (Stockholm 1971); B. FEHR, *Die Tyrannentöter, oder, kann man der Demokratie ein Denkmal setzen?* (Frankfurt am Main 1984) (trad. française [Paris 1989]); M. TAYLOR, *The Tyrant Slayers: the Heroic Image in Fifth Century B.C. Athenian Art and Politics* (Salem, N.H. 1991); W. OENBRINK, "Die Tyrannenmörder. Aristokratische Identifikation oder Leitbilder der athenischen Demokratie? Rezeption eines politischen Denkmals in der attischen Vasenmalerei", in *Bildergeschichte. Festschrift Klaus Stähler*, hrsg. von J. GEBAUER *et al.* (Möhnesee 2004), 373-400; F. LISSARRAGUE, A. SCHNAPP, *art. cit.* (n. 30), 41-5.

³⁸ T. HÖLSCHER, *op. cit.* (n. 31), 50-84.

politique monumentale qui est le pendant du discours démocratique. Les images font partie intégrante du dispositif³⁹.

De cette politique monumentale un des exemples les plus célèbres est la reconstruction de l'Acropole. Le dossier est très connu et fort bien étudié. Le Parthénon construit entre 447 et 438 par l'architecte Ictinos a un décor sculpté à la fois classique et novateur. Les frontons (exécutés entre 438 et 432) sont décrits par Pausanias. Ils racontent à l'ouest la dispute pour l'Attique entre Athéna et Poséidon, à l'est la naissance d'Athéna, deux thèmes relatifs à l'histoire d'Athènes. Gigantomachie, Amazonomachie, Iliouperis et Centauiromachie, tels sont les thèmes des quatre ensembles de métopes sur les quatre côtés du temple. L'affrontement entre les Grecs et les Amazones est lui aussi au cœur de l'histoire mythique d'Athènes. Enfin la frise qui couronne l'extérieur du mur de la *cella* du temple représente en un long cortège le peuple athénien qui s'avance vers les dieux assis en deux groupes de six entourant l'archonte-roi et la prêtresse d'Athéna pour la remise du *péplos*. Si l'interprétation de la procession est bien celle de la fête des Panathénées, on a là une mise en scène de la cité démocratique dans la diversité des sexes, des statuts peut-être et des fonctions, dans un moment essentiel du rite, l'offrande du *péplos* à Athéna. Sans surinterpréter la scène et vouloir y voir un discours hégémonique que la cité athénienne adresserait aux cités alliées et aux autres Grecs, il faut remarquer la nouveauté de la représentation d'hommes et de femmes, de mortels, sur un édifice sacré, aux côtés des dieux, comme une marque sereine de la confiance entre les habitants d'Athènes et leurs dieux. Le *dèmos* dans ces caractéristiques propres au V^e siècle athénien est bien là, la pluralité des divinités et le rite fondamental de l'offrande aussi; c'est un bel exemple du lien entre démocratie et religion. D'autres existent sur l'Acropole et en Attique. Le paysage sacré est porteur d'un discours démocratique.

³⁹ F. LISSARRAGUE, A. SCHNAPP, *art. cit.* (n. 30), 41.

Une autre question vient à l'esprit: quel sens donner aux personnifications de la Démocratie et du Démos qui apparaissent au cours de l'époque classique? Elles sont à replacer dans le processus d'ensemble des personnifications de notions abstraites dans le panthéon grec, qui varient selon la nature des répertoires: vases, inventaires des cultes, stèles, décrets. Sur les vases, Diké affrontée à Adikia apparaît vers 510.⁴⁰ Elle est suivie courant V^e siècle par Themis, Peitho, Hygieia, puis dans le dernier tiers du siècle par Eudaimonia, Eukleia, Eunomia, Makaria, Paidia. Les valeurs privilégiées par ces figures sont à la fois morales et politiques. Elles ne reflètent pas un type de régime précis.

Un sacrifice à Democratia semble avoir été organisé en 332/331 par les stratèges.⁴¹ Et on a rapproché ce culte de celui de Démos attesté par une inscription rupestre sur la colline des Nymphes à l'ouest de l'agora⁴². Démos aurait été représenté sur une peinture de Parrhasios à la fin du V^e siècle⁴³. Selon Pausanias, la stoa de Zeus Eleutherios figurait les douze dieux Olympiens et était ornée d'une autre fresque où apparaissait Thésée dans une composition d'Euphranor: "Sur le mur opposé sont peints Thésée, Democratia et Démos. L'image est celle de Thésée qui permit aux Athéniens d'adopter un régime d'égalité".⁴⁴

⁴⁰ Vienne 3722; *ABV* 320/11 et *ARV2* 11/3. A. SHAPIRO, *Personifications in Greek Art*, (Zürich 1993), 39-44, cat. 6. Sur la question des personnifications voir aussi F. HAMDORF, *Griechische Kultpersonifikationen der vorhellenistischen Zeit*, (Mainz 1964); CHR. AELLEN, *A la recherche de l'ordre cosmique: forme et fonction des personnifications dans la céramique italienne* (Zürich 1994); E. STAFFORD, *Worshipping Virtues. Personification and the Divine in Ancient Greece* (Swansea 2000); W. MESSERSCHMIDT, *Prosopopoiia: Personifikationen politischen Charakters in spätklassischer und hellenistischer Kunst* (Köln 2003).

⁴¹ A.E. RAUBITSCHKE, "Demokratia", in *Hesperia* 31 (1962), 238-43. Il cite la scholie à Eschine I, 39 = Diels-Kranz, 88 A 13.

⁴² U. KRON, *op.cit.* (n. 36), 63-75; O. TZACHOU-ALEXANDRI, in *LIMC* III (1986), 375-6, s.v. *Demos*

⁴³ PLIN. *Nat.* 35.69, voir K. GLOWACKI, "A Personification of Demos on a new Attic Document Relief", in *Hesperia* 72 (2003), 447-66. D'autres images de Démos sont attribuées à Aristolaos et à Euphranor.

⁴⁴ PAUS. 1,3,3-4.

La figure de Démos est plus souvent présente que celle de Démocratia. Nul doute pour notre propos que c'est bien Démos qui incarne la nouvelle puissance du peuple des citoyens à l'intérieur d'Athènes. Sur trois reliefs attiques du IV^e siècle, le nom de Démos est inscrit en regard de l'image.⁴⁵ Je laisse de côté l'analyse précise des scènes pour souligner que l'activité politique des citoyens est, au-delà du thème iconographique, devenu un objet de culte. La divinisation de Démos comme celle de Démocratia marque l'adhésion aux valeurs que promeut la cité athénienne des V^e et IV^e siècles.

Texte et image: Démos et Démocratia

Un document permet de poursuivre cette réflexion sur les allers-retours entre la démocratie athénienne et la religion. C'est la stèle découverte lors des fouilles de l'agora d'Athènes sur laquelle est inscrite une loi votée en 337/336 sur la proposition d'Eucratès fils d'Aristotimos, du dème du Pirée, qui est décorée d'un relief figurant une femme couronnant un homme assis.⁴⁶ Le texte de la loi est bien connu.

[...] Si quiconque se soulève contre le peuple pour installer une tyrannie, ou contribue à installer une tyrannie, ou bien renverse le peuple ou la démocratie à Athènes, que celui qui aura assassiné l'homme coupable de l'un de ces crimes soit pur (*hosios*) de toute souillure. Qu'il ne soit permis à aucun des membres du conseil de l'Aréopage, alors que le peuple ou la démocratie aurait été renversé à Athènes, de se rendre sur l'Aréopage, ni de se réunir en séance (*synédriou*), ni de délibérer sur quoi que ce soit. Si

⁴⁵ M. MEYER, *Die griechischen Urkundenreliefs*, (Berlin 1989); C. LAWTON, *Attic Document Reliefs. Art and Politics in Ancient Athens* (Oxford 1995); A. SMITH, *Political Personifications in Classical Art* (New Haven 1997), 172-79; K. GLOWACKI, *art.cit.* (n. 43) établit un corpus complet de la série. Voir aussi F. LISSARRAGUE, A. SCHNAPP, *art. cit.* (n. 30) 48-52.

⁴⁶ B.D. MERITT, "Greek inscriptions", in *Hesperia* 21 (1952), 355-59. *SEG* XII, 1955, n. 87.

l'un des membres de l'Aréopage, alors que le peuple ou la démocratie aurait été renversé à Athènes, se rend sur l'Aréopage, ou bien se réunit en séance, ou bien délibère sur quoi que ce soit, qu'il soit privé de ses droits civiques (*atimos*), lui et sa famille, que ses biens soient confisqués et que la dîme soit consacrée à la déesse. Que le secrétaire du conseil fasse graver cette loi sur deux stèles de marbre et les fasse installer l'une à l'entrée de l'Aréopage, là où se trouve l'entrée du conseil, la seconde à l'assemblée du peuple. Que le trésorier du peuple donne pour la gravure des stèles vingt drachmes sur les fonds réservés au peuple pour les dépenses par décret.⁴⁷

Cette stèle a été très étudiée depuis sa publication, mais, comme le remarque A.J.L. Blanshard, les épigraphistes se sont intéressés au texte, les archéologues à l'image et rares sont ceux qui ont tenté une explication des deux en même temps.⁴⁸ Il s'agit peut-être d'une réactualisation d'une ancienne loi de l'époque de Solon. Elle témoigne en tout cas de l'atmosphère de crainte dans laquelle vivent les Athéniens après Chéronée, redoutant que la Macédoine puisse abolir le régime démocratique. La loi témoigne de la force du modèle démocratique, comme l'image qui la surmonte: Démos couronné par Démocratia. Nul doute qu'il n'y ait une étroite correspondance entre les mots et l'image. A.J.L. Blanshard a fait une étude très précise des deux personnifications qui sont représentées de face, ce qui est unique, et regardent le passant-lecteur de l'inscription. Démos est sous les traits d'un homme d'un certain âge, non pas un vieillard mais un adulte, comme l'est le citoyen qui jouit de tous ses droits. Il est habillé comme pour se rendre à l'assemblée. Il est assis comme l'est parfois Zeus en sculpture et sur les vases. Ce n'est toutefois pas un citoyen ordinaire mais une divinité à laquelle on rend un culte tout comme Démocratia.

⁴⁷ Traduction de P. BRUN, *Impérialisme et démocratie à Athènes. Inscriptions de l'époque classique* (Paris 2005), 189-90.

⁴⁸ A.J.L. BLANSHARD, "Depicting Democracy: an Exploration of Art and Text in the Law of Eukrates", in *JHS* 124 (2004), 1-15. On trouvera dans cet article le rappel de la bibliographie sur cette stèle.

Son lien avec la démocratie qui est rappelé tout au long du texte est rendu en image par un geste intéressant: *Démocratia*, debout, le couronne.

Pour ma part je pousserai l'analyse un peu plus loin qu'on ne le fait habituellement en soulignant dans le texte et dans l'image l'omniprésence du religieux. Dans la loi, le meurtrier de l'aspirant à la tyrannie est déclaré *hosios*, une catégorie fondamentale de la pensée religieuse qui comprend à la fois ce qui est *hieros*: sacré et ce qui est *hosios*: conforme à ce qui est prescrit, conforme à la norme. Celui qui n'intervient pas est déclaré *atimos*, or là encore cette notion associe l'idée de privation de droits civiques et d'interdiction d'accès aux rituels. La punition consiste dans la perte de ses biens, or sous ce terme il faut comprendre la propriété foncière qui a une valeur religieuse tout autant qu'économique. Et la dîme des biens est donnée à Athéna. De part en part dans cette loi (comme dans de nombreuses lois grecques) ce que nous appelons le politique est mêlé au religieux, cette loi est d'une certaine manière 'sacrée' même si dans l'esprit de bien des historiens les 'lois sacrées' sont uniquement celles qui régissent l'organisation de cultes et de rituels... La louange et la sanction sont politico-religieuses. Il n'y a donc à mon sens aucune rupture entre la représentation figurée et le texte. L'image transmet le même message que le texte: l'importance du *démos*, qui est d'une certaine manière en position de vainqueur couronné par la déesse comme peut l'être un athlète par Niké. C'est un très bel exemple de la nécessaire connivence du religieux et du politique en démocratie.

Polythéisme et démocratie

Jusqu'à présent j'ai confronté la démocratie à la religion, cherchant ce qui dans les traits culturels pouvait être la marque de la démocratie. Il faudrait faire la démarche inverse et confronter la religion à la démocratie, c'est-à-dire voir si le polythéisme grec n'a pas en lui des traits qui en font un bon

acolyte de la démocratie. Plusieurs éléments peuvent être repérés. Tout d'abord, et tous les historiens de la religion grecque le soulignent, l'absence d'un système codifié et uniformisé autour de dogmes et de livres sacrés, l'absence de *religio*, et en même temps l'absence d'une autorité qui régisse vie religieuse et croyances, une 'Eglise'. Le polythéisme peut ainsi s'adapter aux circonstances historiques, aux institutions, aux lois, plus facilement que s'il avait sa propre doctrine et son propre encadrement. Ensuite la pluralité des divinités. Elle n'est pas forcément porteuse de démocratie — une hiérarchie existe même entre les membres des panthéons! —, mais elle permet des configurations multiples, des choix de divinités poliades et de héros qui sont malléables, adaptables aux idéologies politiques les plus diverses. Enfin le fonctionnement même de la pratique religieuse qui repose sur la communauté, *koinonia*, quelle que soit sa taille, et qui est un lieu idéal d'échange social et d'apprentissage des valeurs de solidarité qui sont aussi celles de la démocratie.

Dire que le polythéisme grec est un ferment de *koinonia* n'en fait pas pour autant le parangon de la démocratie, mais rien dans son fonctionnement ne semble pouvoir s'opposer à un élargissement de l'accès aux dieux et aux rites, l'ouverture sociale est possible. La question qu'il faudrait maintenant poser pour aller jusqu'au bout de cette constatation de bonne entente, de connivence entre un système religieux et une pratique politique, est: les structures culturelles à Athènes ont-elles eu un rôle dans le processus de mise en place de cette parenthèse historique que nous appelons la démocratie? Je n'ai bien sûr pas de réponse, mais il y a des indices. Il faut les chercher entre autres dans les travaux de W.R. Connor sur le rôle des groupes religieux et des fêtes,⁴⁹ de François de Polignac sur les cultes des héros de tribus clisthéliennes⁵⁰ (Ajax et la tribu Ajantis,

⁴⁹ W.R. CONNOR, *art. cit.* (n. 26).

⁵⁰ F. DE POLIGNAC, "Ajax l'Athénien. Communautés culturelles, représentations de l'espace et logique institutionnelle dans une tribu clisthélienne", in

Hippothon...)) et dans ceux de Paulin Ismard sur les associations en Attique.⁵¹

Dans un chapitre de sa thèse Paulin Ismard mesure ce qu'il appelle "les échelles d'expression communautaire de la vie religieuse". L'usage partagé d'un sanctuaire, la fête organisée par plusieurs dèmes, la dimension régionale de concours (en Attique), sont autant d'exemples qui montrent que l'approche du territoire menée selon une perspective horizontale et non hiérarchique peut révéler de multiples liaisons entre communautés, constitutives du lien social. Le culte civique, compris comme les rituels organisés par la collectivité civique dans son ensemble, n'est alors plus qu'une des échelles parmi d'autres de la sociabilité rituelle.

Si l'on fait la synthèse des apports des travaux que je viens de citer, on voit à la fois l'importance des réseaux que forment les associations cultuelles dans le processus de sédimentation du nouveau système politique (contre une vision d'une réforme clisthénienne venant du haut, à partir d'un centre déjà constitué, le changement vient des structures de base de la société) et l'importance que jouent certains cultes dans ce processus. En deux mots, une vision différente de l'instauration du système démocratique à Athènes réactive l'importance du cultuel dans ce processus. La cité de Clisthène l'Athénien de P. Lévêque et P. Vidal-Naquet était avant tout une cité des institutions politiques,⁵² la cité des réseaux esquissée par une nouvelle génération de chercheurs laisse place à une polyphonie où les pratiques religieuses, parce qu'elles sont enracinées dans, ou même

Athènes et le Politique, éd. par P. SCHMITT PANTEL, F. DE POLIGNAC (Paris 2007), 111-32; ID., "Après Ajax, Hippothon. Les héros 'marginiaux' du système clisthénien", in *Clisthène et Lycurgue d'Athènes. Autour du politique dans la cité classique*, éd. par V. AZOULAY, P. ISMARD (Paris 2010).

⁵¹ P. ISMARD, "Les associations en Attique de Solon à Clisthène", in *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate*, éd. par J.P. COUVENHES, S. MILANEZI (Tours 2007), 17-33; ID., *La communauté des communautés. Les associations à Athènes, VIe-Ier siècle* (Paris 2010).

⁵² P. LÉVÊQUE, P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien* (Paris 1964).

constitutives des communautés, participent pleinement de la définition du nouvel espace politique. Cette brève contribution à une histoire de la religion et du politique à Athènes pourrait être développée.

Aujourd'hui. La diversité des rapports entre démocraties et religions

Comme je l'ai dit dès l'introduction, on ne peut trouver ni une tradition ni des influences entre le rapport qu'entretenait le polythéisme grec avec la démocratie athénienne et les rapports qu'entretiennent les démocraties modernes avec les religions.

Pourquoi? Il y a plusieurs niveaux de réponse et dans l'espace imparti je me contenterai d'en mentionner certains sans pouvoir les développer. Le premier est au cœur de nos *Entretiens*, c'est l'impossibilité de faire se correspondre les catégories du 'politique' (ou de la démocratie) et de la 'religion', 'chez nous' et en Grèce ancienne.

Le second est l'absence totale d'homogénéité dans les relations entre les démocraties modernes et les religions. Autrement dit, on ne peut pas parler dans ce domaine de 'la' démocratie moderne un dinosaure sans existence, mais il faudrait détailler 'les' démocraties modernes. Je prends un exemple récent.

Le jeudi 4 juin 2009 Barack Obama, 44^e président des Etats-Unis, prononce un discours au Caire dans l'auditorium de l'université. C'est l'un des discours de la "refondation" entreprise par Barack Obama depuis son élection, avec le même fil conducteur: la paix entre les races, entre les nations, entre les religions. Le président a cité Dieu sans relâche et aussi "le saint Coran". La presse française a rendu compte de façon élogieuse de "cet effort pour briser un cycle de défiance et de discorde et de fonder un nouveau départ entre les Etats-Unis et les musulmans, sur le respect mutuel et sur cette idée que l'Amérique et l'Islam ne s'excluent pas".⁵³ Un passage toutefois du discours

⁵³ Discours de Barack Obama, cité dans *Le Monde* (6 juin 2009), 6.

du président des Etats-Unis a fait sursauter la France laïque. Dans le cinquième point de son discours Barack Obama aborde le thème de la liberté de religion. Et il déclare: “La liberté de religion joue un rôle crucial pour permettre aux gens de vivre en harmonie. Nous devons toujours examiner les façons dont nous la protégeons. Il importe que les pays occidentaux évitent d’empêcher les musulmans de pratiquer leur religion comme ils le souhaitent, par exemple en dictant ce qu’une musulmane devrait porter. En un mot *nous ne pouvons pas déguiser l’hostilité envers la religion sous couvert de libéralisme*”.⁵⁴ Et dans le point six, sur les droits des femmes: “Je sais que cette question suscite un sain débat. Je rejette l’opinion de certains selon laquelle une femme qui choisit de se couvrir la tête est d’une façon ou d’une autre moins égale, mais j’ai la conviction qu’une femme que l’on prive d’éducation est privée d’égalité”.⁵⁵

La phrase que j’ai mise en italiques a fait l’objet d’un sous-titre dans l’article du journal *Le Monde* relatant le discours et d’un commentaire dans l’analyse du journaliste sur la liberté de porter le voile.⁵⁶ Le lendemain le même journal consacre un premier article à la visite de Barack Obama en France pour les cérémonies du 6 juin, et un second article dont le titre est: “Port du voile: les réactions en France à Barack Obama. Le président américain a critiqué à mots couverts la loi française dans son discours du Caire”.⁵⁷

Nous voici au cœur de l’actualité et au cœur de notre sujet: démocratie moderne et religion. Autant de démocraties modernes, autant de manières d’entretenir des liens avec la religion, et cela depuis le XVIII^e siècle au moins...

Revenons au discours du Caire pour décrire les formes du désaccord entre la démocratie américaine et la démocratie française sur la question du rapport avec la religion. Puis nous élargirons le propos en faisant un peu d’histoire.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ P. CLAUDE, “Analyse”, in *Le Monde* (6 juin 2009), 7.

⁵⁷ Article de S. LE BARS, in *Le Monde* (7-8 juin 2009), 6.

Stéphanie Le Bars dans l'article intitulé "Port du voile" souligne d'abord que la religiosité des propos de Barack Obama pourrait paraître excessive à des esprits français empreints de laïcité. Que de plus, outre les propos sur la liberté de se voiler pour une femme, le président a déclaré: "le gouvernement américain a recours aux tribunaux pour protéger le droit des femmes et des filles à porter le hidjab et pour punir ceux qui leur contesteraient ce droit". Pour les commentateurs français tout ceci montre que le président des Etats-Unis n'a pas compris le sens de la loi française de l'interdiction de tout signe religieux à l'intérieur de l'enceinte scolaire. D'une loi d'apaisement des tensions, et d'égalité dans l'enceinte d'une institution constitutive de la République: l'école, il a fait une loi discriminatoire, allant contre la liberté religieuse, voire contre l'Islam. "Alors que dans l'ensemble de son discours M. Obama se montre proche de 'l'islam des lumières', sur le voile il redevient américain et dogmatique laissant entendre que le port du voile signifie la liberté", remarque l'anthropologue Malek Chebel.⁵⁸ Selon d'autres commentateurs, cette instrumentalisation politique de la religion est calculée, elle permet à Barack Obama dans un même temps de critiquer les régimes de certains pays islamiques qui ne respectent pas les droits des femmes.

Ce récent débat n'est qu'un exemple parmi des centaines du regain d'intérêt dans les démocraties modernes pour l'attitude à avoir envers les religions. Alors que la séparation de l'église et de l'état en France (en 1905) semblait avoir tari le sujet pour toujours en installant la laïcité comme une force constitutive de la démocratie, les dernières années ont vu ressurgir sous des formes diverses des interrogations, chez les intellectuels comme chez les politiques.⁵⁹ Face à la montée des fondamentalismes, l'interrogation porte aujourd'hui sur l'imbrication entre le politique et le religieux d'une manière générale, la démocratie et la

⁵⁸ *Ibid.* L'opinion de M. Chebel est citée dans l'article ci-dessus.

⁵⁹ M. GAUCHET, *La religion dans la démocratie, parcours de la laïcité* (Paris 1998).

religion d'une manière plus spécifique.⁶⁰ La religion et la démocratie peuvent-elles faire bon ménage? Et à quelles conditions?

Quelques exemples

Les relations entre la démocratie et la religion sont, pour ne prendre que le cas de l'Europe et des Etats-Unis, extrêmement diverses du point de vue institutionnel.⁶¹ Dans certains cas, la ou les religions sont reconnue(s) officiellement et l'Etat pourvoit en partie à leur entretien. En Norvège par exemple l'Eglise évangélique et luthérienne est reconnue comme Eglise d'Etat.⁶² En Allemagne, la liberté de religion est garantie par la loi fondamentale et la séparation entre l'Eglise et l'Etat s'entend comme la neutralité de l'Etat en matière de philosophie religieuse. Toutefois, la Constitution considérant la religion comme une mission publique, l'Etat soutient les communautés religieuses (enseignement religieux, impôt du culte, facultés de théologie...).⁶³ En Angleterre, la religion anglicane est religion officielle et la reine en est le chef.⁶⁴ La France a connu le régime

⁶⁰ G.A. ALMOND, R. SCOTT APPLEBY, E. SIVAN, *Strong Religion. The Rise of Fundamentalisms around the World* (Chicago 2003). L'étude des fondamentalismes religieux est un moyen pour mieux comprendre le lien entre la religion et la démocratie parce que ces mouvements semblent nier le processus démocratique. Le pluriel indique que plusieurs religions traditionnelles ont donné naissance à des mouvements fondamentalistes, entre autres le christianisme, le judaïsme, l'islam, l'hindouisme, le bouddhisme.

⁶¹ Les lois fondamentales de l'état d'Israël, par exemple, le définissent comme "juif et démocratique".

⁶² L'éventuelle séparation de l'Eglise et de l'Etat fait l'objet d'un débat permanent.

⁶³ Ce sont les Länder qui sont compétents en matière de culte. L'Eglise catholique d'Allemagne, l'Eglise évangélique d'Allemagne, le Conseil central des juifs en Allemagne ont des contrats avec la république fédérale d'Allemagne. Et en septembre 2006 la Conférence de l'Islam en Allemagne a été instituée.

⁶⁴ C'est en 1531 que le roi d'Angleterre Henri VIII se proclame "chef suprême de l'église et du clergé d'Angleterre".

du concordat, instauré par Bonaparte en 1801,⁶⁵ jusqu'en 1905 date de la loi sur la séparation de l'église et de l'Etat.⁶⁶ La démocratie n'a plus aucun devoir d'entretien des Eglises et celles-ci sont indépendantes du pouvoir politique, toutefois elles sont sous le contrôle du Ministère de l'intérieur et des cultes.⁶⁷ En Italie, en 1945, la nouvelle constitution instaure de la même manière la séparation de l'Eglise et de l'Etat.⁶⁸ Une évolution semblable apparaît en Espagne dans la constitution de 1978 qui stipule qu'aucune religion ne sera religion d'état, mais la réalité est assez différente comme le prouve la tentative du gouvernement Zapatero en 2004 d'appliquer "une feuille de route" qualifiée par le catholicisme espagnol de "laïcisme agressif".⁶⁹

Enfin la mention de Dieu et du christianisme dans le préambule de la constitution européenne (2004) a fait l'objet de vifs débats: "les racines chrétiennes de l'Europe" ne seront finalement pas mentionnées, alors que plusieurs états le souhaitaient dont l'Allemagne avec Angela Merkel et la Pologne, ainsi que l'église catholique dans son ensemble. Voici ce qu'écrivait Romano Prodi qui regrettait l'absence de référence explicite au christianisme: "Aujourd'hui l'Union Européenne voit à ses

⁶⁵ Le concordat est signé avec la papauté le 15 juillet 1801, il est voté avec les articles organiques qui organisent les cultes par le Corps législatif le 8 avril 1802.

⁶⁶ La loi date du 9 décembre 1905, elle a été proposée par le député socialiste Aristide Briand, elle met fin à un long affrontement qui a opposé une France républicaine et laïque à une France royaliste et catholique. La région de l'Alsace en France reste sous régime concordataire car elle faisait partie de l'Allemagne en 1905.

⁶⁷ Le ministère a créé le "conseil français du culte musulman" en 2003, qui s'occupe entre autres de la construction des mosquées, de l'organisation des fêtes religieuses, de la désignation des aumôniers, de la formation des imans.

⁶⁸ Ceci rompt avec une longue tradition du catholicisme religion d'état, qui avait été réactivée par les accords du Latran en 1929.

⁶⁹ "La feuille de route" annoncée le 23 septembre 2004 par le gouvernement Zapatero a pour but de laïciser les institutions et séparer définitivement l'Eglise de l'Etat, vingt-six ans après les principes affirmés par la Constitution. L'église catholique bénéficie en effet d'un traitement de faveur en matière fiscale et de larges subventions étatiques. Le nouveau statut prévoit d'instaurer l'égalité de traitement entre les diverses religions représentées dans le pays.

frontières orientales la Russie, l'Ukraine et le Belarus; la Turquie au sud-est. Avec l'entrée de Chypre et de Malte l'Union Européenne est en contact direct avec le Proche Orient. Avec cette nouvelle géographie, l'Europe a une nouvelle responsabilité internationale en ce qui concerne le droit, la justice, la paix, mais celle-ci ne pourra s'exercer que si la question de son identité est résolue".⁷⁰ L'identité de l'Europe des démocraties repose-t-elle sur une seule religion? On pourrait gloser longtemps sur un tel texte, il nous rappelle en tout cas que la question de la religion et la démocratie se pose désormais aussi au sein de cette nouvelle communauté qu'est l'Europe.

Les Etats-Unis connaissent également la séparation des églises et de l'état selon des modalités qui leur sont propres.

Lire Tocqueville

Les Etats-Unis et la France offrent deux modèles opposés des rapports qui se sont tissés entre politique et religion dans la construction démocratique. Aux Etats-Unis la liberté religieuse est fondatrice, la séparation entre l'Eglise et l'Etat en découle. En France la démocratie s'est construite en s'émancipant des croyances religieuses, la séparation de l'Eglise et de l'Etat est l'aboutissement d'une longue lutte.

La réflexion sur les apports de la religion à la démocratie est un des axes majeurs de l'œuvre d'Alexis de Tocqueville (1805-1859) que je choisis parmi d'autres parce qu'elle compare le cas des Etats-Unis et celui de la France et me permet de sortir d'un modèle trop franco-français.⁷¹ Tocqueville a renforcé sa conviction du lien nécessaire entre démocratie et religion au contact de la démocratie américaine. "A mon arrivée aux Etats-Unis, ce

⁷⁰ Lettre adressée à *La Repubblica* le 1^{er} juillet 2005.

⁷¹ Voir D. HERVIEU-LÉGER, J.-P. WILLAIME, *Sociologies et religion. Approches classiques* (Paris 2001), le chapitre sur Alexis de Tocqueville; A. ANTOINE, *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion* (Paris 2003).

fut l'aspect religieux du pays qui frappa d'abord mes regards [...] J'avais vu parmi nous l'esprit de religion et l'esprit de liberté marcher presque toujours en sens contraire. Ici je les retrouvais intimement unis l'un à l'autre: ils régnaient ensemble sur le même sol".⁷² Ce trait est expliqué par l'histoire du pays: "La plus grande partie de l'Amérique anglaise a été peuplée par des hommes qui, après s'être soustraits à l'autorité du pape, ne s'étaient pas soumis à aucune suprématie religieuse; ils apportaient donc dans le nouveau monde un christianisme que je ne saurais mieux peindre qu'en l'appelant démocratique et républicain: ceci favorisera singulièrement l'établissement de la démocratie et de la république dans les affaires. Dès le principe la politique et la religion se trouvèrent d'accord et depuis elles n'ont point cessé de l'être".⁷³

Penser les deux dimensions simultanément, tel est le défi que le cas américain oblige à relever et qui va à l'encontre de la réalité française, tout comme des théories philosophiques des Lumières. Selon les philosophes du XVIII^e "le zèle religieux devrait se calmer au fur et à mesure que le progrès des Lumières et de la liberté se répandraient".⁷⁴ Le fait américain oblige à reconsidérer la place de la religion dans l'espace démocratique. Tocqueville contredit le schéma des sociologues des religions qui, dans les années mille neuf cent soixante en Europe présupposaient que plus il y avait de modernité moins il y avait de religion. Et il anticipe les analyses de ceux qui au contraire avancent que la modernité, ce n'est pas moins de religieux, mais du religieux autrement.⁷⁵

L'Amérique pour Tocqueville offre l'exemple d'une démocratie qui a su ménager l'espace nécessaire à une dimension qu'il estime naturelle à l'homme et utile à la société, et elle a pu

⁷² A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique* [1835-1840], éd. par F. FURET (Paris 1981), 401.

⁷³ *Ibid.*, 392-3.

⁷⁴ *Ibid.*, 401.

⁷⁵ D. HERVIEU-LÉGER, J.-P. WILLAIME, *op. cit.* (n. 71), 50.

le faire paradoxalement, par la claire séparation du politique et du religieux. Tocqueville prône pour sa part la séparation des Eglises et de l'Etat. S'il accorde une grande place à la religion, ce n'est pas pour lui donner le pouvoir, c'est au contraire pour qu'elle reste cantonnée dans la sphère qui lui est propre. Quel est le rôle politique de la religion? "La religion en prenant en charge le désir d'absolu qui habite naturellement l'homme empêche d'investir directement ce désir dans la dimension politique et protège ainsi l'humanité des potentialités de l'organisation sociopolitique que nous qualifions aujourd'hui de totalitaires".⁷⁶ Et la religion a un rôle fondamental dans le processus de construction de la citoyenneté. Tocqueville développe ce rôle selon trois axes dans les deux tomes de son livre *De la démocratie*. La religion corrige l'excès de rationalité et d'indépendance de l'individu démocratique; elle dématérialise ses désirs et ses objectifs de vie; enfin, elle lui permet de retrouver le sens d'une temporalité ouverte sur l'avenir.

Un autre point est très intéressant dans la pensée de Tocqueville sur la religion et la démocratie: la Révolution française lui apparaît comme une révolution religieuse, "une révolution politique qui a opéré à la manière et qui a pris en quelque chose l'aspect d'une révolution religieuse".⁷⁷ Elle inspire le prosélytisme, elle pénètre par la prédication et la propagande, elle considère l'homme en général indépendamment du pays et du temps, elle a l'air de tendre à la régénération du genre humain plus qu'à la réforme de la France. Son grave défaut, selon Tocqueville, fut de mêler politique et religion. "Les lois religieuses ayant été abolies en même temps que les lois civiles étaient renversées, l'esprit humain perdit entièrement son assiette: il ne sût plus à quoi se retenir ni où s'arrêter".⁷⁸ Tocqueville voit bien le danger que fait courir à la démocratie tout empiètement

⁷⁶ A. ANTOINE, *op. cit.* (n. 71), 140.

⁷⁷ A. DE TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution* [1856], éd. par F. MÉLONIO (Paris 1988), 106.

⁷⁸ *Ibid.*, 247.

du politique sur le religieux et du religieux sur le politique. Par sa réflexion sur le cas américain et sa théorisation de la place de la religion en démocratie, Tocqueville, selon les sociologues contemporains, ouvre des pistes pour penser le religieux à l'heure de la désacralisation du politique et de la démocratisation de la religion.

Ce rapide rappel de l'importance de la pensée de Tocqueville pour comprendre aujourd'hui les liens entre religion et démocratie me permet de poser une question et d'indiquer un domaine de recherches en historiographie que je n'ai découvert qu'en travaillant sur ce sujet. La question est simple. Les penseurs depuis les Lumières dans les différents pays de notre culture occidentale ont-ils réfléchi à la place de la religion dans la démocratie antique? Il me semble, pour l'historiographie française en tout cas, que le désir constant des générations précédentes, depuis l'époque des Lumières, de se référer à un modèle antique qu'il soit celui de Sparte, celui d'Athènes, ou celui de Rome, ne s'est presque jamais soucié de la place qu'occupait la religion. Le polythéisme est apparu quantité négligeable dans la définition des systèmes politiques des mondes antiques, alors même que la place à donner à la religion était un sujet d'intérêt, voire même un cheval de bataille pour tous ceux qui élaboraient des constitutions modernes. En est-il de même en Angleterre, Allemagne, Italie, aux Etats-Unis? Il me paraît intéressant d'y réfléchir dans le futur.⁷⁹

Je n'ai pas essayé de comparer le rapport entre démocratie et religion dans la démocratie athénienne et dans nos diverses démocraties modernes, et je n'ai pas non plus cherché les traditions et les influences, non par mauvaise volonté, mais par

⁷⁹ Je n'ai pas eu le temps de faire une recherche sur ce point. Pour la France P. Vidal-Naquet, par exemple, n'aborde jamais la question de la religion quand il étudie la présence de l'Antiquité dans la Révolution française, *La démocratie grecque vue d'ailleurs* (Paris 1990) et *Les grecs, les historiens, la démocratie* (Paris 2000). CL. MOSSÉ, *L'Antiquité dans la Révolution française* (Paris 1989), non plus.

impossibilité à “comparer l’incomparable” comme le disait Marcel Detienne. Même en faisant le pari que l’anachronisme est un moyen que ne doit pas négliger l’historien comme le démontrent brillamment Marc Bloch⁸⁰ puis Nicole Loraux,⁸¹ je n’ai pas pu trouver des chemins de traverse qui ne soient pas totalement artificiels pour mener cette enquête. En lisant Tocqueville pourtant je me suis demandée si le rapport qu’entretient la démocratie américaine avec la religion n’avait pas quelques traits communs avec celui que connaissait la démocratie athénienne: une certaine manière d’irriguer tout le tissu social et d’être à l’œuvre dans la construction de l’identité du citoyen américain. Mais aussitôt les divergences apparaissent, le but principal de la liberté individuelle dans la démocratie américaine étant bien loin de ce que l’on peut percevoir dans l’Athènes démocratique. Ce n’est pas un constat d’échec, d’une part parce que la spécificité de ces deux moments démocratiques, Athènes au V^e siècle, nos démocraties au XXI^e, a bien sûr une raison historique et qu’il ne faut pas vouloir forcément aplanir les différences et voir des convergences, les ruptures ont aussi un sens. D’autre part, parce qu’au fil de la réflexion, j’ai découvert qu’en fait, tant dans l’histoire de la démocratie athénienne que dans l’histoire de notre propre rapport au passé antique, le thème de la religion n’avait été qu’effleuré alors qu’il méritait sans doute une attention plus grande. Une fois la page tournée de la laïcité militante, il faut peut-être suivre Tocqueville et se demander si le religieux en démocratie ce n’est pas “une référence donnant sens sans imposer de normes, un imaginaire permettant de laisser libre le lieu du pouvoir, et donc de vivre réellement la démocratie, une éthique nourrissant les vertus civiques et le sens de la solidarité”.⁸²

⁸⁰ M. BLOCH, *Apologie pour l’histoire ou Le métier d’historien*, (Paris 1974).

⁸¹ N. LORAUX, “Eloge de l’anachronisme en histoire”, in *La tragédie d’Athènes. La politique entre l’ombre et l’utopie* (Paris 2005), 173-90.

⁸² D. HERVIEU-LÉGER, J.-P. WILLAIME, *op. cit.* (n. 71), 58.

DISCUSSION

M. Hansen: Sortition of magistrates was an institution closely associated with democracy. It is disputed whether there was a religious background, *viz.* that by using the lot the decision was left to the Gods. You have no discussion of the topic. Is that because you share the view that in Democratic Athens sortition of magistrates was seen as a democratic but not as a 'religious' procedure by which the god decided?

P. Schmitt Pantel: Sur la question très compliquée de la place et de la signification du tirage au sort dans la démocratie athénienne, je suis d'accord avec les conclusions de Paul Demont qui a étudié de près ce dossier ("Le tirage au sort des magistrats à Athènes: un problème historique et historiographique", in *Sorteggio Pubblico e Cleromanzia dell'Antichità all'età moderna*, a cura di F. Cordano, C. Grottanelli, [Milano 2001], 63-81.): "A côté de la présentation idéologique du tirage au sort comme caractéristique de la démocratie, et de l'évidence matérielle de son rôle dans la démocratie extrême, il faut probablement laisser une place à la croyance en l'intervention des dieux dans le processus jusqu'aux époques classique et hellénistique et il ne faut pas négliger les utilisations non démocratiques du tirage au sort dans les cités grecques".

M. Hansen: You quote Christiane Sourvinou-Inwood for the view that "la religion constituait le cadre et le foyer de la *polis*. La religion était le centre même de la *polis*". I have always held that the centre of the *polis* was where the citizens isolated themselves from women, foreigners and slaves, i.e. in all the political institutions.

P. Schmitt Pantel: La remarque est importante et ne peut être tranchée en quelques lignes. La citation complète de Christiane Sourvinou-Inwood montre une pensée plus nuancée: "Le rôle de la *polis* dans la religion grecque avait pour pendant le rôle d'organisation de la religion dans la *polis*: la religion constituait le cadre et le foyer de la *polis*. La religion était le centre même de la *polis*". (*op. cit.* [n. 13, trad. française], 366). Elle suggère une équivalence entre le rôle du politique et le rôle du religieux dans la cité, pas une suprématie du religieux sur le politique. L'expression "la religion était le centre de la cité" peut prêter à malentendu si on ne lit pas la phrase dans son ensemble. Personnellement, comme je l'indique, je préfère une autre formulation, suggérée par Pierre Brulé, celle de "religion politique", qui part du constat qu'à l'époque classique le fait religieux est un fait politique. Mogens Hansen et moi nous n'avons pas la même définition du politique, pour moi le politique ne se résume pas aux institutions politiques.

O. Murray: Your claim that modern writers since the Enlightenment have paid little attention to the place of religion within ancient society seems to me to ignore the central importance of the trial of Socrates in modern accounts; for this is normally seen not as a question of politics or public order (as some modern rationalists have wished to view it) but as a fundamental question about the relationship between the beliefs of the individual and the religion of the state. On the one hand Socrates may be seen as the martyr in the service of a new religious or philosophical world view, on the other hand he may be seen as the destructive force that destabilises or creates the dissolution of traditional society. From the mid eighteenth century onwards this trial is viewed as the central episode in Greek history, indeed for Hegel and Nietzsche it becomes the central episode in world history. Rightly or wrongly the whole weight of the difference between ancient and modern (Christian) religion is placed on the figure of Socrates. This has been

well explored in a number of books, most recently the two volumes of the conference on Socrates in London edited by M.B. Trapp, *Socrates from Antiquity to the Enlightenment* and *Socrates in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Centre for Hellenic Studies King's College London, 9-10 (Aldershot 2007). Do you see the trial of Socrates as significant in the modern understanding of the relation between religion and society in Athens?

P. Schmitt Pantel: Vous avez raison d'attirer l'attention sur le procès de Socrate. Mogens Hansen m'a fait une remarque proche: "All sources show that freedom of speech and thought was an ideal cherished by the Athenian democrats, and in Demosthenes (20.105-8) it is exemplified by the right in Athens to praise the Spartan Constitution at the expense of the Athenian, while in Sparta it was an offence to praise any other constitution than the Spartan. But did the democratic freedom of speech and thought extend to religion? That is an issue which has been debated incessantly since the trials of Anaxagoras and Socrates. And I find it relevant to bring it up in this context". J'ai laissé de côté le procès de Socrate car il me semblait constituer un énorme dossier très étudié. Voir encore le livre récent de Robin Waterfield, *Why Socrates Died: Dispelling the Myths* (New York 2009) et le compte rendu de Pierre Brulé, in *BMCR* (2009.10.30). Il s'agit d'un sujet que l'on ne pouvait pas traiter en quelques phrases, d'autant plus qu'il est lié à la fois au regard porté par la pensée philosophique, au moins celle de Platon, sur la religion en général et au problème de l'incroyance au V^e siècle. Pierre Brulé a fait une mise au point récente dans: "Contributions des *Nuées* au problème de l'incroyance au Ve siècle", in *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, *Kernos* Suppl.21, (2009), 49-67. Mais laissons la démocratie athénienne pour regarder l'historiographie de la question. Je suis totalement d'accord avec vous: le procès de Socrate est au cœur de la perception moderne de la démocratie athénienne, mais moins, me semble-t-il, autour de la question de la relation

entre les croyances de l'individu et la religion de la cité, que autour de la place laissée à la liberté de penser et d'agir en démocratie C'est une voie que j'aurais du explorer.

C. Farrar: You cite Finley (discussing ancient Athens) and Tocqueville (on 18th century France) as proponents of the view that religion is peculiarly important to social order at a time when political change threatens (in different ways) to unseat 'l'esprit humain'. Your discussion of ancient religion suggests that the achievement of solidarity was a function of religion in a range of *polis* regimes, not just democracies — that the need to construct a kind of 'sameness' within a political boundary existed for the definition of a shared citizenship even when citizens were not accorded equal access to political power. I wonder if there isn't something about the claims of a very demanding version of democracy — the "equality to equals and unequals alike" (to use Plato's words) characteristic of revolutionary France and the Athenian democracy — that pushes the idea of politically relevant 'sameness' to an implausible extreme that is particularly likely to trigger the perceived need for reinforcement by a shared religion.

One important difference between the French revolutionary and the Athenian 'uses' of religion is that the former is uprooting a religion of personal belief, the other reinterpreting/extending a religion of ritual and collective practice. Likewise, Athenian democracy, though demanding politically, did not seek to eliminate differences in the personal sphere. Do you think it may be the case that politico-religious sameness without personal uniformity, a way of "donnant sens, sans imposer de normes, un imaginaire permettant de laisser libre le lieu du pouvoir" (p. 388), is possible only if religion is a matter of practice, not belief (in something like the same way that, in Athenian democratic politics, equality is a matter of institutional forms, not — as in the French revolutionary case — attempted homogenization of personal attributes)?

P. Schmitt Pantel: Il est impossible de réduire la religion dans la démocratie athénienne à un ensemble de pratiques rituelles partagées. Si en tant qu'historiens nous minimisons l'importance de la croyance, c'est bien souvent parce que nous manquons de documents sur cet aspect. Ou, pour la génération d'historiens qui nous a précédés, parce que seul un monothéisme semblait alors susceptible de susciter l'adhésion personnelle. Donc je ne pense pas que la similitude politico-religieuse soit seulement possible si la religion est fondée sur les pratiques et non sur la croyance. Ma dernière citation est plutôt d'ordre historiographique. Je fais l'hypothèse que le peu de réflexion sur la place de la religion dans la démocratie grecque chez les historiens contemporains est lié à une conception laïque de la démocratie contemporaine. Il devrait être possible aujourd'hui de penser le fait religieux et le fait politique, y compris démocratique, sur le même plan, sans préjugés.

P. Pasquino: Je voudrais ajouter une observation à l'exposé remarquable de Pauline Schmitt, notamment à propos de la question sur laquelle elle a attiré l'attention vers la fin de sa contribution: "l'absence totale d'homogénéité dans les relations entre les démocraties modernes et les religions".

Il me semble qu'on peut distinguer schématiquement trois cas: celui des Etats-Unis, de l'Italie et de la France.

A l'origine de la république établie à la fin du 18^e siècle dans le Nouveau Monde, celle qu'au 19^e siècle on commencera à appeler 'démocratie', la religion et la liberté religieuse ont joué un rôle capital. Mais il s'agit d'une religion qui se présente d'emblée sous la forme du pluralisme des sectes et des croyances et à l'enseigne de la tolérance, pluralité de religions qui a été coextensive avec et en un sens a façonné le pluralisme politique et culturel de la nation américaine.

La religion s'est présentée, en revanche, sous une autre figure dans son rapport à la politique en des pays du vieux continent tels que l'Italie et la France. Le quasi monopole religieux du

catholicisme romain dans les deux nations a produit néanmoins des résultats différents. D'un côté des Alpes, sur la Seine, il conduit à un affrontement direct avec la religion et la papauté pendant la Révolution, affrontement qui a donné comme aboutissement le sécularisme devenu depuis une dimension fondamentale de la culture 'républicaine' française. De l'autre côté, sur le Tibre, la présence du Vatican a d'abord fait obstacle, avec le *Non possumus* prononcé par Pie IX, à la participation des catholiques à la vie politique italienne et aux premières tentatives de construire une démocratie parlementaire; après le fascisme et la guerre, la volonté de compromis avec l'Eglise de Rome des gouvernements italiens, de la DC à Craxi, a permis à celle-ci de garder une position de privilège qui continue, au de là de la dissolution du parti d'inspiration catholique, à peser lourdement sur la vie politique de la péninsule.

Voilà quelques éléments qui montrent, si cela était nécessaire, la justesse des observations de P. Schmitt concernant l'absence d'homogénéité du rapport dans les sociétés modernes entre religion et démocratie.