

Y. Lafond et V. Michel (eds)
Espaces sacrés dans la
Méditerranée antique
Rennes 2016

Avant-propos

Yves LAFOND

Définitions et problèmes

Notre ambition, dans le cadre de ce colloque, est de croiser, dans le temps long, des approches issues d'aïres géographiques variées, à l'intérieur du cadre méditerranéen, mais resserrées autour d'une thématique spécifique, celle des espaces sacrés, qui ne va pas sans poser des problèmes de définition.

Si l'on prend la notion d'espace, force est de constater que des significations métaphoriques de toutes sortes peuvent s'y enchevêtrer, issues de différents domaines, géographiques, philosophiques ou scientifiques et qu'il s'agit d'un concept autour duquel peuvent se combiner des approches diverses, relevant aussi bien de l'histoire des religions que de l'anthropologie ou de l'archéologie, et orientées soit vers l'analyse spatiale, tout particulièrement en rapport avec la notion de territoire, soit vers la perception de l'espace et ses représentations.

On a donc affaire à une catégorie abstraite, mais dont il faut souligner la dimension fondamentalement sociale : les lois de l'espace répondent à des logiques sociales ; l'espace ne se définit que du point de vue des personnes et des groupes qui s'y *situent* et l'on peut donc considérer l'espace comme une composante multidimensionnelle de la société, qui se prête à une analyse des pratiques et des identités individuelles ou collectives telles qu'elles se manifestent en un temps donné, à un moment historique et dans une aire géographique donnée.

De fait, si la notion d'espace suppose de prendre en compte la question du rapport aux lieux, elle impose aussi de réfléchir à la façon dont l'espace est vécu selon les perceptions de chacun et selon les représentations qui en sont données, notamment dans la littérature. Consubstantiellement à sa dimension matérielle, l'espace est doté d'une dimension idéale : il est en effet construit et reconstruit par des sociétés qui y projettent leurs valeurs, leurs idéologies, leurs savoirs.

© Presses UNIVERSITAIRES DE RENNES
UHB Rennes 2 – Campus de La Haie
2, rue du doyen Denis-Leroy
35044 Rennes Cedex
www.pur-editions.fr

Mise en page : APEX Création (Corps-Nuds)
pour le compte des PUR

Dépôt légal : 1^{er} semestre 2016
ISBN : 978-2-7535-4311-9
ISSN : 2108-9256

Or, la notion de sacré introduit un paramètre supplémentaire, puisqu'elle fait de l'espace un domaine relevant du divin et non de la décision humaine, même si l'on sait que, pour les Anciens, la présence des dieux, mais aussi les rapports entre hommes et dieux, sont construits et contrôlés par les hommes, en étroite relation précisément avec l'espace qui sert de cadre aux pratiques rituelles.

Lié étymologiquement à une notion de sacrifice, réel ou symbolique, le sacré a notamment pour effet de spécifier et d'isoler certains lieux, naturels (bois sacrés, montagnes, sources) ou construits; les espaces ainsi délimités deviennent tabous, même si leurs limites ne sont pas matérielles, ce qui implique en principe qu'on ne peut fréquenter l'espace qu'au prix de rites autorisés.

L'espace sacré, associé à un mérite ou une action particuliers, peut devenir lieu de culte, haut lieu dont la valeur symbolique est plus ou moins forte: il acquiert le statut de lieu de mémoire et, en tant que tel, fait l'objet de vénéractions, de pèlerinages, qui sont souvent sources d'identité collective et, aussi, d'activités économiques.

À partir de là, plusieurs grandes questions peuvent être posées, dans le sillage de séminaires pluridisciplinaires qui ont été organisés à l'Université de Poitiers en 2010-2011 et qui avaient déjà cherché à placer la notion d'espace au centre d'une réflexion sur la construction, dans le monde antique, des identités religieuses.

Qu'est-ce qui confère à l'espace sa sacralité? Comment le sacré, entendu à la fois comme puissance religieuse et condition de son exercice autorisé, se nourrit-il d'espace? Comment la mémoire se projette-t-elle dans l'espace sacré?

Autant de questions qui permettent de structurer la réflexion autour de grands axes touchant aux aspects constitutifs ou à l'aménagement et à la gestion des espaces, mais aussi aux pratiques et aux rituels qui se déploient dans ces espaces, voire aux représentations que l'on en propose. Un tel questionnement, qui a guidé l'organisation de ce colloque, puis la structure du présent volume, devrait permettre de mieux cerner la nature et la fonction d'espaces supposés améliorer le contact avec les immortels, le rendre plus efficace.

Dans le cadre de ce préambule, et pour amorcer la réflexion, je me propose de regrouper quelques remarques préliminaires sur deux aspects essentiels de notre thématique: la sacralité et l'action humaine, l'une et l'autre partie intégrante du processus de communication avec le surhumain que supposent l'instauration et l'aménagement d'un espace sacré.

La sacralité

Pourquoi et comment définir un espace comme « sacré »? Qu'est-ce qui conduit à décréter du caractère sacré d'un lieu, de sa sainteté? Qu'est-ce qui fait qu'un espace pouvait être considéré comme privilégié de la relation aux dieux ou à Dieu?

Quand on parle d'espaces sacrés, il faut distinguer ceux que les hommes ont dédiés aux dieux et construits pour eux et ceux que les dieux ont en quelque sorte choisis et que les hommes se bornent à reconnaître. Dans le monde grec par exemple, le mot *hieron* peut ne désigner rien de plus qu'un lieu consacré à une divinité sans qu'il ait été choisi par les hommes: un bois peut être considéré comme sacré, un croisement de routes maritimes ou terrestres, un plateau ou un sommet. La seule découverte d'un point d'eau pouvait suffire à rendre un site sacré, surtout hors d'une ville.

C'est ainsi que certains lieux, dotés de qualités topologiques propres, peuvent être considérés comme plus spécialement adaptés à recevoir telle ou telle divinité. Ce qui semble donc compter en ces lieux, c'est l'équivalence entre un paysage et une sensation du sacré, c'est la *distinction* que l'espace offre au regard.

C'est en tout cas cette puissance spirituelle attachée à certains lieux, l'idée que la présence « divine » paraît plus forte dans certains lieux qu'ailleurs, qui a pu conduire à délimiter des espaces sacrés dont la séparation avec les zones d'habitat n'a d'ailleurs été que lentement définie et matérialisée. De fait, malgré une évolution qui vise à donner aux espaces sacrés une existence propre, on constate que le public et le sacré interfèrent constamment. On sait par exemple que pendant la plus grande partie des trois premiers siècles du christianisme, les chrétiens ne bâtissent pas d'édifices spécifiques, se contentant d'utiliser des maisons d'habitation en adaptant au besoin du culte tout ou partie de bâtiments existants.

La définition d'un espace comme sacré est révélatrice, du reste, de la conception qu'on se fait du « divin ».

Dans le monde romain, c'est par une décision du peuple romain qu'un espace reçoit une qualité particulière liée à son rapport avec le divin. Est *sacer* « tout ce qui est considéré comme la propriété des dieux », donc « ce qui a été dédié et consacré aux dieux ». Ce n'est pas une qualité divine, mais une qualité que les hommes y mettent, selon un processus d'ailleurs complexe, comme l'atteste par exemple le passage des *Histoires* de Tacite (IV, 53) relatif à la purification et à la définition de l'emplacement du Capitole. Ainsi, le sacré est une qualité juridique que l'espace possède du fait d'une décision humaine (mise en œuvre par un magistrat, en vertu d'une loi). Du point de vue public, seuls les espaces légalement consacrés sont sacrés.

Mais la sacralisation de l'espace peut répondre aussi à un besoin d'exprimer la signification historique et religieuse de lieux particuliers. C'est la

mémoire, le souvenir d'un événement spécifique qui peuvent insuffler au lieu sa sainteté. On peut penser à ces lieux de mémoire qui, dès avant le IV^e siècle, acquièrent une valeur particulière : les uns sont ce qui deviendra les « lieux saints de Palestine », lieux marqués par la présence terrestre de Jésus ; les autres sont les lieux associés aux martyrs, en général leur tombe.

La sacralisation de l'espace détermine ainsi une géographie sacrée qui n'est pas sans conséquence sur l'organisation des territoires, urbains et ruraux. L'établissement de lieux sacrés polarise l'espace, crée des pôles de sacralité, qui sont des pôles structurants du paysage social, et dont l'inspiration est liée, éventuellement, à des stratégies visant à sacraliser un pouvoir. Dans la mesure où l'espace sacré pouvait être reconnu comme possession d'un groupe familial, voire d'un individu, se pose en effet alors le problème de la façon dont les grandes familles (l'aristocratie) ont pu chercher à contrôler le sacré.

En tout cas, l'influence de la sacralisation de l'espace sur la topographie et sur la monumentalité conduit à aborder ce qui touche à l'aménagement et à la préservation de l'espace, donc à une action humaine qui fait de l'espace sacré un lieu de culte, un sanctuaire ou une église.

L'action humaine

Qu'est ce qui fait qu'on passe d'un espace sacré à un sanctuaire ? d'un lieu saint à un lieu de culte ?

L'homme peut choisir une surface, la réserver au sein de l'espace circonscrit du profane et la définir ainsi comme sainte. De cette façon, il conçoit, installe des sous-espaces religieusement qualifiés : il va s'agir ensuite d'humaniser ces lieux jusqu'à un certain point pour y réaliser les conditions pratiques qui permettent les actes du culte.

Un domaine qui appartient à un dieu ou à un héros supposait expressément une délimitation, pour tracer la frontière entre le sacré (à l'intérieur) et le profane (à l'extérieur) ; le pur et l'impur. Or, cette délimitation n'avait pas besoin de prendre une forme architecturale élaborée : un péribole construit et continu n'a jamais été considéré comme indispensable, comme en témoignent de nombreux sanctuaires entourés seulement de bornes ou de cippes.

La forme habituelle des premiers sanctuaires grecs sûrement identifiés, à partir du VIII^e siècle, était le *teménos* qu'on peut définir comme un enclos sacré de dimensions souvent modestes, ne renfermant qu'un autel, pour des sacrifices suivis d'un repas en commun. Le modèle romain du lieu cultuel est l'autel avec un autel, un temple et des pièces pour les différentes fonctions rituelles.

Quand un péribole était interrompu par une entrée, elle était plus ou moins élaborée, et une simple ouverture, sans réel cadre architectural, était

toujours possible. Il n'a jamais paru nécessaire de prévoir pour chaque sanctuaire un vrai *propylon*, c'est-à-dire une installation protectrice en avant de la porte d'entrée, qui faisait comprendre au visiteur qu'il entrait dans une zone réglementée, car sacrée.

Dans les sanctuaires, d'autres constructions furent peu à peu ajoutées aux autels : un temple, des salles de banquets, des portiques, des monuments votifs... Force est, de ce point de vue, de souligner la diversité des lieux sacrés, qui vont de la simple enceinte culturelle pourvue d'un autel jusqu'au grand temple entouré de portiques et dominant une place avec son autel et, éventuellement, des édifices secondaires.

Si l'organisation de l'espace sacré est conditionnée en particulier par l'orientation des temples, c'est l'implantation des autels qui semble avoir constitué le premier vecteur de l'organisation de l'espace sacré – non seulement parce que l'autel était primordial, mais aussi parce que le parcours des processions lui était subordonné.

Au sein de l'organisation générale de l'espace du sacrifice, cette relation temple-autel a évolué au fil des siècles, suivant des schémas qui ont été mis en valeur par des analyses structurales et illustrent en tout cas l'idée que la visibilité des lieux de culte était un enjeu important de leur développement.

Il faudrait bien sûr marquer ici la spécificité du culte chrétien qui n'est pas lié à un édifice ou à un local : le local chrétien n'est pas une demeure de la divinité, comme dans les religions païennes, mais c'est avant tout la maison de l'assemblée, la *domus ecclesiae*, au même titre que la synagogue et la mosquée !

Même lorsque les chrétiens ont commencé, au III^e siècle, à réserver des locaux pour le culte, voire à en construire pour ce seul usage, ceux-ci sont restés de simples maisons où se réunissait l'Église, l'assemblée des croyants. Ce n'est que peu à peu que ce lieu a pris une valeur sacrée, est devenu un sanctuaire à part entière et une église dont l'architecture monumentale est venue marquer profondément le paysage urbain.

Et encore faut-il signaler que la création, la répartition et la fonction des églises ne peuvent pas être interprétées comme obéissant exclusivement aux besoins du culte, même si les églises paroissiales sont les plus nombreuses. Elles répondent également au désir des communautés et des notables de manifester leur dévotion et d'obtenir la protection des saints dont ils s'étaient procuré les reliques.

Or, pénétrant chez le dieu qui habite le lieu, le mortel se trouve soumis à de nouvelles règles de comportement, règles variables d'ailleurs selon sa propre nature et identité, selon les époques et selon les dieux concernés, mais qui tournent toutes autour de la question de la pureté.

Outre les *hieroi nomi* bien attestées par la documentation épigraphique grecque, ou les lois romaines sur les espaces sacrés, on pourrait évoquer ici les textes normatifs relatifs à la consécration des églises : l'église est définie

dans sa réalité matérielle de lieu de culte, mais elle est définie comme un espace sacré conformément au droit romain traditionnel tel qu'il s'appliquait aux temples de la religion civique. Les lois qui interdisent d'entrer en armes dans les églises ou d'y exercer toute violence emploient le même vocabulaire.

La prise en compte des aménagements de l'espace sacré et du souci d'en assurer l'intégrité, l'étude des conditions dans lesquelles on passe de la sacralisation d'un espace à ce qu'on peut appeler sa ritualisation permettent donc de réfléchir à la façon dont la nature du lieu de culte est perçue dans ses relations avec une communauté et avec la pratique religieuse, mais aussi à la façon dont cette perception change avec le temps, aux mécanismes de ces changements et aux influences qui les ont inspirés.

Il est temps donc de laisser la parole aux participants de ces deux journées pour tenter de mieux cerner ce que peuvent être les enjeux d'une étude des espaces sacrés dans le cadre que nous nous sommes fixé.

Première partie

DÉFINITIONS, CARACTÉRISTIQUES, ASPECTS CONSTITUTIFS

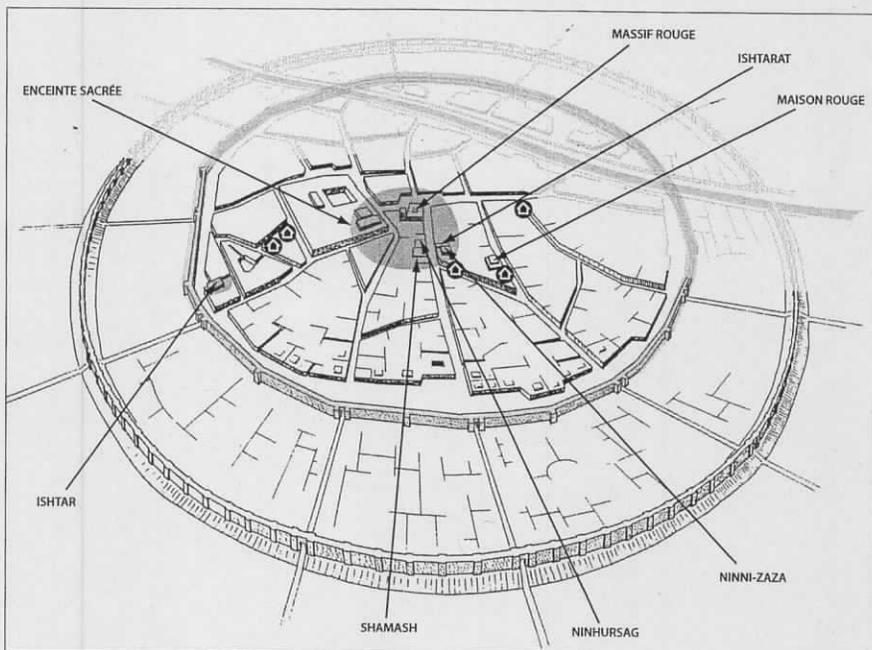


FIGURE 22. — La structure religieuse de Mari avec les principaux temples concentrés dans le centre sacré, le temple d'Ishtar le long de l'Enceinte, la dispersion des maquettes de fondations dans le tissu urbain et la première enceinte comme témoins de la ville.

La consécration de l'espace : action rituelle, investissement spatial et visibilité

Ioanna PATERA

Lorsque l'on parle de la consécration de l'espace, nous supposons qu'une partie de celui-ci est séparée du reste, qu'elle devient sacrée au milieu d'un environnement profane. Cette division entre profane et sacré a été nuancée pour d'autres domaines¹. Cependant, l'idée d'un espace sacré n'a pas suscité de questionnement concernant la pertinence de ce concept que l'historiographie a déjà nuancé et mis en doute. En outre, comme l'avait déjà vu Jean Rudhardt, il y a des gradations de la sacralité de l'espace, allant de l'espace naturellement sacré. L'espace devenu sacré par la présence ou par l'action divine, et celui devenu sacré par l'action humaine, c'est-à-dire par un acte de consécration². Il y a des gradations à l'intérieur même d'un espace sacré. On peut pénétrer, apporter certains objets ou effectuer certains actes jusqu'à un certain point seulement. Dans d'autres cas, les terres sacrées d'un dieu sont exploitées, mises en culture, voire louées. La question se pose dès lors de savoir comment nous pouvons reconnaître l'espace sacré, quelles sont les traces matérielles qui marquent le paysage et nous renseignent sur ce statut³. Lorsque nous reconnaissons ces marques délimitant l'espace sacré, nous ne savons toujours pas quels sont les rites qui lui ont conféré ce statut. Enfin, si nous sommes en mesure de reconstruire un tel rite, nous ne

1. Voir notamment Maren A., « Τὰ Ἱερὰ καὶ τὰ ὄσια. Contributo allo studio della terminologia giuridico-sacrale greca », in J. Modrzejewski et D. Luras (éd.), *Actes der Gesellschaft für griechische und hellenistische Religionsgeschichte (Symposion, 1977)*, 1982, p. 33-53 et Borgeaud P., « Le couple sacré profane. Genèse et fortune d'un concept "opérateur" en histoire des religions », *RHR*, 211, 1994, p. 387-418. Ainsi par exemple Borgeaud P., *The Archais Greek Temples. A study of structure and function*, Lund, Gleerup, 1967, p. 114, considérait que l'aire sacrée appartenant à la divinité devait être séparée des terres profanes de façon permanente, par des moyens physiques ou symboliques.
2. Rudhardt J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1992² (1958), p. 23-24. Cole S. G., *Landscapes, Gender, and Ritual Space. The ancient Greek experience*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 2004, p. 39, note les trois occasions qui créent de l'espace sacré, la création d'une nouvelle communauté, l'introduction d'un nouveau culte, et l'utilisation temporaire de l'espace profane pour un rite.
3. Sur le statut de la terre, voir Horster M., *Landbesitz griechischer Heiligümer in archaischer und klassischer Zeit*, Berlin-New York, de Gruyter, 2004, p. 7, qui relève notamment la question juridique de la propriété.

pouvons cerner son résultat qui pourrait consister en une consécration ou bien en une nouvelle délimitation du même espace. Ces notions méritent donc d'être nuancées.

Le vocabulaire est riche pour désigner, en grec, cet espace que nous qualifions de consacré. Selon Pollux,

« Le lieu consacré à l'intérieur des vases à lustrations serait inspiré par les dieux (*enthéos*), sacré (*hieros*), consacré (*kathierōmenos*, *kathōstōmenos*), inviolable (*abebēlos*) [...] Les lieux consacrés (*aminōmos*) sont les *alē* (bois sacrés), les *temenē* (enceltes) et les *herkē* (enclos), le cercle qui les entoure le *peribolos* [...] Et il y a des bornes sacrées à l'intérieur desquelles les suppliantes sont en sécurité. La terre consacrée aux dieux est sacrée (*hierā*) et fertile (*orgas*)⁴ ».

Ces termes indiquent soit que le lieu est sacré, soit qu'il est devenu tel à la suite d'une action rituelle. En effet, outre le cas des espaces naturellement sacrés, « consacré » s'applique à proprement parler à un lieu qui a fait l'objet de certains rites et qui est devenu sacré par l'effet de ces opérations⁵. L'investissement des dieux dans cet espace est suggéré parfois par leurs épithètes. Apollon, Zeus et Hestia, portent une épithèse formée sur *temenos* ou *herkos* qui sont leurs domaines⁶. D'autres, tels Zeus *Horios* et Athēna *Horīa*, sont associés aux bornes⁷. Pollux donne en outre des façons

concrètes de reconnaître l'espace qualifié de sacré et sa délimitation, à savoir la présence de vases à lustrations, d'un péribole, ou de bornes. Outre ces marques visibles, nous savons peu de choses concernant les rites qui ont pour effet la consécration de l'espace.

Les rites de la consécration

La première étape pour la fondation d'un sanctuaire, c'est de choisir un espace et de découper la terre⁸. Pour avoir une idée sur ce choix, on peut se tourner vers les récits de fondations entreprises par les dieux. Comment font-ils pour commencer ? Apollon et Déméter fondent tous deux leur propre sanctuaire⁹. Dans l'*Hymne homérique* qui lui est consacré, Déméter se fait reconnaître en tant que divinité et demande que l'on bâtisse son sanctuaire à l'endroit qu'elle choisit¹⁰. Rien d'autre n'est ajouté sinon que les hommes y travaillent. Apollon, de son côté, fonde lui-même son sanctuaire. À Delphes, il a « l'intention de bâtir un temple », une intention donc performative¹¹. Et de fait, il pose lui-même les fondations. Trophobios et Agamède posent le seuil et les hommes se mettent à construire le temple. Déméter et Apollon ne se préoccupent pas de rites ou d'actions préparatoires. Ils font leur choix et ensuite ils font travailler les hommes¹².

4. POLLUX, *Onomasticon*, I, 8-10 : εἴη δ' ἄν ὁ μὲν εἶσα παρρηγορητῶν τόμος ἔθεος, ἱερὸς, καθιερωμένος, καθωστωμένος, ἀβεβήλος [...] οἱ δ' ἀνεύθεινοι θεοῖς τόροι ἴσται τε καὶ τειχῆν καὶ ἔρκον, καὶ ὁ κερὶ αὐτῶν κτήροσ ἀπεβήλοσ [...].] καὶ ἱερὸσ ὄροσ, ἐρκεὶ ὄν τοῖσ κτήροσ ἀποβήλοσ. ἢ δ' ἄνεροσ θεοῖσ γῆ ἱερῆ καὶ ὄργασ. Traduction Casavetza M., « Temples et sanctuaires : ce qu'apprend l'étude lexicologique », in G. Roux (dir.), *Temples et sanctuaires. Séminaire de recherche 1981-1983 (Taux de la Maison de l'Orient)*, Lyon, 1984, p. 81-82, légèrement modifiée. Nous suivons sur le point des *perithanēria* Brodie P., « Le sanctuaire est un sanctuaire », in E. Sauerz de La Torre (éd.), *Lex Sacra. Religión y derecho a lo largo de la Historia (Bandas IV)*, Valladolid, 2010, p. 27, contrairement à Casavetza M., art. cit., p. 82, qui traduit « à l'intérieur aux asper-sions ». Pour la série des termes *temenos*, *alōs*, *herkos*, *sēkos*, qui peuvent désigner une encinte consacrée sans avoir toutefois un usage exclusivement religieux, voir Casavetza M., art. cit., et PIRENNE-DÉBORGE V., « Le lexique des lieux de culte dans la *Préface* de Pausanias », *Archiv für Religionsgeschichte*, 10, 2008, p. 145-151 (*hieron*), p. 161-166 (*temenos*), p. 167-168 (*peribolos*). *Alōs* désigne un sanctuaire chez Strabon, IX, 2, 33 qui remarque à propos du sanctuaire de Poséidon à Onchestos que les poètes appellent *alē* les *hierā*, même s'il n'y a pas d'arbres. Nous avons déjà donné une esquisse des difficultés de cerner la nature d'un lieu en se fondant sur le vocabulaire qui le décrit, cf. PATERA I., « Espace et structures cultuelles du sanctuaire grec : la construction du vocabulaire », *RHR*, 227, 2010, p. 535-551.
5. РОДНАКОРЪ I., *Opera inedita. Essai sur la religion grecque & Recherches sur les Hymnes orphiques (Kerinos, Suppl. 19)*, P. BORGÉAUD et V. PIRENNE-DÉBORGE (éd.), Liège, 2008, p. 103.
6. Parmi d'autres références, voir pour Zeus *Herkeios* : HÉRODOTE, VI, 68 ; SONNOLTA, *Antiqua*, 487 ; ΕΥΚΛΕΠΗΣ, *Tragymna*, 17, LSS, 10, A 61 (Athènes, 403-399) ; Hestia *Temnia* : LSKM, 24, 9 (Érythres, III^e s.) ; Poséidon *Temenitis* : LSCG, 96, 5 (Mykonos, III^e-II^e s.) ; Zeus *Temenitis* : IG XII, 7, 62, 37 (Amorgos, IV^e s.).
7. SEG XXX, 93 (CANTON K.), *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Philadelphia, American Philological Society, 1974, p. 50-52 ; CANTON K., *Eleusis. The Inscriptions on Some Documents of the Sanctuary of the Two Goddesses and Public Documents of the Dema*, I, Texts, Athens, The Archaeological Society at Athens, 2005, n° 300, décret en l'honneur du dadouque Themistocle, 200/19), 16 ; ΠΛΑΤΩΝ, *Lois*, VIII, 842 d, formule la loi de Zeus *Horios* qui consiste à ne pas mouvoir les bornes des voisins.

8. SCHACHTER A., « Polioy, Cult, and the Placing of Greek Sanctuaries », *Le sanctuaire grec (Épigraphies sur l'antiquité classique 37)*, Genève, Fondation Hardt, 1992, p. 7-9, évoque des raisons fonctionnelles pour le choix des sites des sanctuaires, notamment des sanctuaires à mystères et oraculaires. Ensuite, il attribue aux diverses divinités des types de sites selon leurs domaines de compétence. Outre le fait que son schéma concernant les divinités mérite d'être nuancé, il y a d'autres critères de choix des sites. Voir à ce sujet MALIKIN I., « La place des dieux dans la cité des hommes. Le découpage des aires sacrées dans les colonies grecques », *RHR*, 204, 1987, p. 344, qui cite la facilité d'accès, la facilité de défendre, la facilité de purifier, l'*epiphaneia* : un endroit bien visible et impressionnant.
9. Le chemin des deux divinités jusqu'à leur destination est le sujet de DE POLIGNAC F., « Déméter ou l'altérité dans la fondation », in M. DETRENNE (éd.), *Tractés de fondation*, Louvain-Paris, Peeters, 1990, p. 290-291, qui confronte les récits des deux fondations dans les *Hymnes homériques*.
10. *Hymne homérique à Déméter*, 268-274.
11. Hymne homérique à Apollon, 287. Voir DETRENNE M., « Apollon Archégète. Un modèle politique de la territorialisation », in M. DETRENNE (éd.), *Tractés de fondation*, op. cit., p. 305, et DETRENNE M., « J'ai l'intention de bâtir ici un temple magnifique » A propos de l'*Hymne homérique à Apollon*, *RHR*, 214, 1997, p. 32-33.
12. Parfois les dieux montrent l'endroit qu'ils ont choisi par des moyens détournés, comme l'oracle qui désigne pour l'emplacement du temple l'endroit où tombe un trépidat : PAUSANIAS, I, 43, 8. Dans un cas, unique à notre connaissance, c'est la prêtresse, celle qui achève la prêtresse d'Artemis *Pergada* à Halicarnasse au III^e s., qui choisit l'emplacement du *hieron* : LSKM, 73, 28-29 : κατ[α] ορεῶντα δὲ ἢ ἱεράνα καὶ τὸ ἱερὸν οὐδ' ἄν βούληται. Le GUYON-POLLIER B., *La vie religieuse dans le monde grec du V^e au III^e siècle avant notre ère. Choix de documents épigraphiques traduits et commentés*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1991, p. 142, traduit « qu'elle fasse antéraget également à l'emplacement de son choix, le *hieron* de la desse ». Au III^e siècle à Tanagra, la cité consulte l'oracle pour savoir s'il faut conserver le sanctuaire de Déméter et Coré à son emplacement ou s'il faut le transférer au lieu consacré à Ephantia ou en ville : LSCG, 72, 4-6. Cette consultation pose la question de la continuité des lieux de culte : l'espace sacré est loin d'être fixe ou permanent. Il se déplace au gré des besoins, impliquant une temporalité qui est parfois fictive. Pour les mécanismes d'appropriation du passé à travers l'appropriation de vestiges monumentaux, voir DE POLIGNAC F., « Médiation, Competition, and Sovereignty : the evolution of rural sanctuaries in

Malgré ces indications, le processus exact de la consécration nous échappe. Dans les *Lois* de Platon, le législateur d'une nouvelle cité réserve douze parts de terrain²⁸. Apparaissant il avait attribué un premier lot à Hestia, à Zeus et à Athéna. Il l'avait nommé l'acropole et l'avait entouré d'un cercle. Les douze portions allouées aux douze dieux sont elles aussi nommées et consacrées (ἐρωονάσται καὶ καθεπόσται). La nomination est donc un rite à part entière de la consécration, bien que nous ne sachions pas comment s'accomplir celle-ci.

Un autre marqueur rituel, la circumambulation, est mis en œuvre notamment par les Amphictions de Delphes. Dans un exemplaire de règlement amphictionique exposé à Athènes, après le serment prêté par le secrétaire du conseil amphictionique, nous avons les prescriptions concernant la terre sacrée, celle autour de laquelle il y a eu une marche circulaire (*perodos*). Viennent ensuite les sanctions au cas où quelqu'un cultiverait la terre consacrée (*hiarósan*) par les Amphictions²⁹. En ce cas, la marche circulaire apparaît comme un équivalent de la consécration³⁰. Toutefois, ce n'est pas là sa seule fonction ; elle constitue aussi un moyen d'inspection de cette terre.

Dans d'autres cas, il arrive que l'on érige des limites visibles. Démosthène rapporte, par exemple, que les Amphictions avaient élevé des stèles autour de la terre sacrée que les Amphisséens avaient transgressée en la cultivant³¹. Il ne s'agit pas à proprement parler de rendre une terre sacrée, mais d'en déterminer à nouveau les limites. L'effet n'est pas le même et, comme le disait Platon, « personne ne peut consacrer une deuxième fois ce qui a déjà été consacré³² ».

Il existe cependant des cas où le résultat de l'action rituelle n'est pas facile à cerner. Thucydide raconte comment le général de Sparte Brasidas a pris en 424/3 une place forte à Lekythos, en Chalcidique³³. Il y avait là un sanctuaire d'Athéna, un *hieron*. Brasidas a annoncé que quiconque y entrerait en premier recevrait trente mines d'argent. Ayant attribué la réussite de son opération à l'intervention divine plutôt qu'à celle des hommes, il a donné les trente mines au sanctuaire, au *hieron*. Ensuite, il prit Lekythos qu'il a rasé et il en fit un *temenos* dans sa totalité. S'il consacrait un nouveau territoire, celui-ci comporte vraisemblablement le *hieron* d'Athéna qui serait dès lors consacré une deuxième fois. Nous pouvons aussi bien considérer que le sanctuaire d'Athéna s'inscrit dans le nouveau *temenos*. Quel qu'en

soit le résultat, l'action rituelle est sensiblement la même, on découpe et on délimite dans le but de consacrer ou de rétablir le statut oublié d'un espace.

Découper et délimiter pour consacrer

La manière d'attribuer une parcelle de terre aux dieux et de la consacrer est connue principalement pour les colonies. Un exemple explicite est celui des Athéniens qui s'établissent à Lesbos après la révolte manquée de l'île contre Athènes en 427. Le territoire a été divisé en trois mille lots, dont trois cents ont été réservés pour les dieux³⁴. Selon Jean Rudhardt, les Athéniens ont ainsi offert aux dieux les prémices d'un bien que la collaboration divine leur a permis d'acquérir. Ils ont en même temps confirmé, en la délimitant, la sacralité d'une terre que cette collaboration désignait à la sacralisation³⁵. Toutefois, dans le texte, rien ne dit qu'un rite de consécration a été réalisé, sinon que l'on a extrait (*exelion*) des lots. La terre en question est simplement dite *hiara*.

Selon le néologisme de Pierre Brulé, découper c'est sanctuariser³⁶. Cela se devine dans le verbe *temenizô*. Pour dire que l'on consacre des *temenê*, Platon emploie l'accusatif interne *temenê temenizân*. Le verbe apparaît aussi dans le décret athénien concernant la fondation d'une colonie à Bréa, en Thrace. Le document stipule que l'on laisse tels quels les *temenê*, donc ceux qui sont déjà là, et que l'on ne crée pas (*temenizeîn*) d'autres³⁷. Selon Irad Malkin, ces interdictions sont conformes aux recommandations de Platon, évitant que les *temenê* ne soient consacrés une deuxième fois³⁸.

Les terres interdites à la fréquentation fournissent également des indications sur les délimitations des terrains sacrés. Il y a tout d'abord le Pélagikon, terrain laissé inculte en bas de l'Acropole : « L'archonte-roi délimite les sanctuaires (hoptôta tâ hierô) dans le Pélagikon, et à l'avenir, que l'on n'y établisse pas d'autel sans l'assentiment du conseil et du peuple, que l'on n'extraie pas de pierre du Pélagikon³⁹. On délimite donc à nouveau les sanctuaires existants⁴⁰, comme nous le verrons avec d'autres

34. Thucydide, III, 50, 2 : τρικοσίοις μὲν τοῖς θεοῖς ἑπρόσ ἐξείρων.

35. Rudhardt J., *Opera indita*, op. cit., p. 112.

36. Brulé P., « Le sanctuaire est un sanctuaire », art. cit., p. 33.

37. *JG* 1^{er} 46, A 11-12 : τ[ὸ] ἄδὲ τειλεῖν τὰ ἐγχερημένα ἐν τῷ καθ'ἑαυτῷ ἐστ[ί]ν, καὶ ἄλλῃ μὲν ταναίεσσι.

38. Malkin I., « What were the Sacred Precincts of Bréa? (*JG* 1^{er} n° 46) », *Chiron*, 14, 1984, p. 47.

D'autres interprétations considèrent qu'il s'agit d'enclos plus anciens à la colonie, qui seraient donc réutilisés par les Athéniens, ou bien d'enclos choisis pour les dieux de la nouvelle communauté avant que le décret ne soit pris.

39. *JG* 1^{er} 78, ca 423. Pour la datation du document, voir les différentes solutions reprises par

Κανακωσόν Μ. Β., *Eleusis and Athens : documents in finance, religion, and politics in the fifth century*

B. C., Atlanta, Scholars Press, 1996, p. 39-72. Pour la localisation du terrain, voir Meck, Camp II J.,

« Water and the Pelagikon », *Studies presented to Sterling Dow on his eightieth birthday* (GRB

Monograph, 10), Durham, 1984, p. 37-41.

40. Guttorf P., « Le décret athénien relatif aux prémices d'Eleusis et la paix de Nicias », *BCH*, 86,

1962, p. 472.

28. Platon, *Lois*, V, 745 b-d.

29. *JG* II^e 1126 (380/79), 15 : ἀπέροδος γὰρ λατρεῖ.

30. Rudhardt J., *Notions fondamentales*, op. cit., p. 229.

31. Démosthène, *Sur la couronne* (XVIII), 154 : καὶ στήλιαν διατάξεν τοῖς ὄμοις. Pour l'étendue

de la terre sacrée d'Apollon, voir Roussel D., *Le territoire de Delphes et la terre d'Apollon* (BEFAR,

310), Paris, Diffusion De Boccard, 2002, p. 183-185 et 188-191 concernant les interdicts frappant

la terre sacrée et son inspection.

32. Platon, *Lois*, 955 e.

33. Thucydide, IV, 116.

usages de la même expression. Il en va ainsi de l'*orgas* sacrée d'Éleusis⁴¹. Démosthène en parle en utilisant simplement le verbe *apotemnin*, découvert⁴². Nous savons qu'une partie de l'*orgas* dont les limites étaient contestées était cultivée, bien que le noyau de la controverse entre voisins soit manifestement l'appartenance de ces terres à l'un d'eux. Quoi qu'il en soit, l'on décreta que l'*orgas* doit à nouveau être délimitée à l'aide de bornes⁴³.

Ces terres sacrées sont par ailleurs des marqueurs d'autonomie politique⁴⁴. Les sanctuaires marquant les limites d'un territoire sont désormais mieux connus que les limites des sanctuaires eux-mêmes. À la frontière des territoires, nous retrouvons des sanctuaires entourés de clôtures ou de murs comme à Éleusis et à Delphes. Les clôtures sont parfois matérialisées par des bornes, des *horoi*, qui servent aussi à délimiter les terres sacrées. Ainsi par exemple les trésoriers des Amphictions de Delphes financent en 335/4 la délimitation de la terre sacrée d'Apollon et, en 334/3, les cent bornes érigées dans les défilés des Thermopyles, peut-être à la suite de la quatrième guerre sacrée (340-338)⁴⁵. Il y a par ailleurs des responsables de cette délimitation au moyen de bornes, les *horistai*. Dans le discours *Pour Euxhinipe* d'Hypéride, ils apparaissent comme des magistrats qui délimitent l'espace. Le contexte est le suivant : lors d'un des changements de main d'Oropos entre Athéniens et Béotiens, les Macédoniens ont remis son territoire aux Athéniens, en 335. Les montagnes d'Oropos ont été divisées en lots partagés parmi les tribus. Celle qui échet à Acamanitis et Hippothoonitis était en réalité propriété d'Amphiaros. Elle avait été choisie par les cinquante *horistai* et mise à part pour le dieu, de sorte que les deux tribus n'avaient pas de droit sur elle⁴⁶. D'après le décret athénien concernant le sanctuaire de Kodros, Néléc et Basiléc, ils délimitent les sanctuaires (*horistai ta hiera*) et dressent des bornes. Le *hieron* est d'abord entouré (*orchastai*) et le *temenos* est loué⁴⁷. Ce n'est pas là une opération nécessairement rituelle ; le locataire doit aussi entourer le sanctuaire d'une clôture. Les *horistai* apparaissent encore dans un règlement du Thesmophorion du Pirée daté du v^e siècle. Il n'est toutefois pas évident de savoir de quoi ils

s'occupent. Le document stipule que le démarque, avec la prêtresse, surveille l'affranchissement d'esclaves, les réunions de thiasés, l'installation de *hieria*, et les purifications qui ont lieu au Thesmophorion. À la fin seulement, nous voyons les *horistai* avec le démarque : « Qu'ils fassent transcrire le présent décret et qu'ils le fassent ériger devant les marches du Thesmophorion⁴⁸. » En ce cas, ils délimitent l'espace du sanctuaire en érigeant une stèle qui précise les règles à suivre dans les lieux⁴⁹.

À quoi correspond cette délimitation désignée par le verbe *horizein*? On délimite tout d'abord les autels et les *temenè*⁵⁰. On délimite encore l'espace, le *temenos*, dans lequel l'autel est dressé⁵¹. La délimitation peut être, tout comme les rites qui l'accompagnent, provisoire. La corde qui sert à entourer une assemblée à Athènes, peut servir par ailleurs à délimiter un sanctuaire. Cela ne se fait pas nécessairement pour sa protection⁵². La corde est toutefois suffisante pour montrer où se trouve la limite au-delà de laquelle est requis un comportement approprié. C'est ainsi qu'il y a un fil (*mitos*) à l'entrée du sanctuaire de Poséidon à Mantinée⁵³ ou encore un bandeau (*stemma*) qui délimite à Andanie l'espace à l'intérieur duquel ceux qui ne font pas partie des *hieroi* ne peuvent dresser leur tente, ni ceux qui ne sont pas initiés y pénétrer⁵⁴. Ces interdictions manifestent le degré de sacralité de l'espace. La délimitation de la terre suppose en effet de nouvelles règles de comportement à son égard⁵⁵. Des stèles inscrites de lois peuvent avoir pour but d'énoncer ces règles à l'entrée du sanctuaire, comme celles, déjà citées, qui sont dressées à l'entrée du Thesmophorion du Pirée⁵⁶. Ces stèles marquent en même temps une limite à partir de laquelle le statut de l'espace exige de se comporter de façon adéquate.

Les bornes sont une autre trace matérielle de la délimitation. Le fait de les dresser relève de l'action rituelle autant que le fait d'ériger une stèle qui porte un règlement – pensons à l'inscription de Xénophon à Scillonte qui se rapporte au sanctuaire d'Arrémis ou encore celle que Nicias laissa à Délos rappelant les dispositions concernant le terrain qu'il y acheta et consacra (*kathierôsen*)⁵⁷. Selon certains, la délimitation de l'*orgas* d'Éleusis a elle aussi

41. THUCYDIDE, I, 139, 2.
42. DÉMOSTHÈNE, *Péri summeion* (13), 32 : ἀποτηνέουσιν τὴν οὐράϊον.
43. IG II² 204, 352/1. Voir surtout Scarpino A. C., « IG II² 204 : Boundary Setting and Legal Process in Classical Athens », *Symposium*, 14, 1999, p. 123-143.
44. DIGNAS B., *Economy of the sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford-New York, 2002, p. 14. Ce fait justifie de considérer les terres sacrées indépendamment des questions économiques.
45. ROUSSET D., *Le territoire de Delphes*, op. cit., p. 120. La délimitation de 335/4 est mentionnée par CID IV 119E (117/6), 4 et 14, qui relate les bornages antérieurs auxquels il faut se conformer, celui de Pausanias ou celui d'Ornithidas, afin de cesser les empiètements sur la terre sacrée. Le bornage des Thermopyles est cité par CID II 79 A.1, 43-45.
46. HYÉPRIDE, *Pour Euxhinipe* (4), 16. Un décret est associé à ces événements : ΡΑΥΖΑΚΑΚΑΣ Ν., « The decree of Aegias and Ananias (Agora I 6793) revisited », in A. A. ΘΕΝΟΣ et N. ΠΑΠΑΖΑΡΚΑΑΚΣ (éd.), *Αρνάδα επιγραφικά. Μελέτες προς τιμήν του Christian Habicht*, Athènes, Greek Epigraphy Society, 2009, p. 165-181, surtout p. 173 et p. 179 pour la datation des événements.
47. IG I³ 84 (418/7), 4-5.

48. IG II² 1177 (milieu du v^e siècle), 21-24.
49. Des *horistai* délimitant des espaces sacrés apparaissent aussi à Hénacleté : IG XIV 615, 1. 2, 8, 96, II 2, 6.
50. ΣΟΠΡΟΛΕ, *Thachinimen*, 753-754.
51. ΗΡΩΔΟΤΕ, III, 142 : Πρωτα μὲν Διός Ἐλευθερίου βουθὸν ἰσθμίουστο καὶ τέμενος περὶ αὐτὸν οὐρεῖ.
52. Comme le suggère ΛΑΜΒΡΙΝΟΥΔΑΚΗΣ V, *et al.*, « Consecration, foundation rites », art. cit., p. 308.
53. ΠΑΥΣΑΝΙΑΣ, VIII, 10, 3.
54. IG V.1, 1390 (92/1), 36-37.
55. Selon ΗΡΩΔΟΤΕ, *De la maladie sacrée*, 1, des bornes (*horoi*) sont assignées aux sanctuaires et aux enclos sacrés (*hieron kai temenion*) des dieux afin d'éviter que personne ne pénétre s'il n'est en fait de pureté.
56. IG II² 1177 (milieu du v^e siècle).
57. ΧΕΝΟΠΗΘΝ, *Amthias*, V, 3, 13 et ΡΥΤΑΡΧΟΥ, *Nicias*, 3, 7 (525 b).

été faite au moyen de stèles⁵⁸. Stèles et bornes informent, lorsqu'elles sont inscrites, de la limite établie et invitent à agir en conséquence. En plus de la fonction de frontière d'un espace, elles renseignent sur l'autorité ou la personne qui y a droit⁵⁹. Toutefois, comme cela a été noté à propos des bornes qui marquent les propriétés de terrains, pour agir en conséquence, il est nécessaire de connaître les codes de lecture en vigueur dans l'endroit délimité⁶⁰. Une borne seule ne suffit dès lors pas, il faut encore qu'elle soit inscrite.

La limite du sanctuaire est donc visible par la présence de bornes, comme à l'Asklépeion d'Épidaure⁶¹, ou de *perimantéria* comme au sanctuaire d'Apollon à Délos. Si l'on prend en compte un autre système de représentation, celui de la peinture sur vases, l'espace sacré est rendu visible par la présence d'un autel, d'un monticule de pierres, de *pinakes* ou de reliefs⁶². L'espace du sanctuaire est marqué par des éléments architecturaux, une colonne ou deux colonnes avec un fronton⁶³. La monumentalité montre dans ce cas la qualité de l'espace.

Cependant, d'autres espaces appartenant aux dieux ne sont signalés par aucun signe visible. Faut-il croire qu'ils sont connus de tous comme l'était le bois sacré qu'Édipe foula à Colone? La monumentalisation de certains sanctuaires invite à nuancer cette idée⁶⁴. Elle sert non seulement à signaler une aire circonscrite, mais aussi à redéfinir l'espace et ses limites. Il existe en effet des signes qui rendent la consécration visible. Les diverses marques de l'espace au sol, entourant les structures rituelles, comme par exemple les vases encastés les uns dans les autres autour d'un autel ou le long d'un mur⁶⁵, marquant les contours de ces structures, prouvent l'importance de la visibilité de ces limites. Ce genre d'actions produisant des dispositifs éphémères suggère que des rites pouvaient marquer l'espace à plusieurs

58. PHTOCHORE, *FGHist* 328 F 155 (DÉMOSTHÈNE, XIII, 32).

59. OBER, J., «Greek Honor: Artifactual Texts and the Contingency of Meaning», in D. B. SMALL (éd.), *Methods in the Mediterranean. Historical and Archaeological Views on Texts and Archaeology*, Leyde-New York-Cologne, 1995, p. 99.

60. *Ibid.*, p. 94.

61. PAUSANIAS, II, 27, 1.

62. Les divers objets servent à identifier un lieu consacré, et aussi parfois la divinité des lieux. Ainsi chez PLATON, *Phèdre*, 230 b, le lieu consacré aux Nymphes et à Achéloos est reconnaissable aux figures présentes.

63. DURAND J.-L. et LISSABAGUE F., «Un lieu d'image? L'espace du loutéon», *Héphaïstos*, 2, 1980, p. 90-91. La difficulté de considérer l'espace à l'intérieur de l'image est discutée par DERRIDA N., «Anthropologie de l'espace en céramique grecque: du difficile passage de "Hestia-Hermès" aux images», *Méris*, 9, 2011, p. 279-308.

64. Nous retrouvons la même idée chez HONIGER M., «Religious Landscape», art. cit., p. 441, à propos des bornes et de la délimitation visuelle. Selon l'auteur en effet, «sacred land was not automatically part of a religious landscape» (454).

65. Ce dispositif est frappant par exemple au sanctuaire de Parapeza; voir SABRONE C., MILANESIO MACIÀ M., «Recenti scoperte al Tesmophorion di contrada Parapeza a Locri Epizefiri», in C. A. DI STEFANO (éd.), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda. Atti del I congresso internazionale, Enna, 1-4 Luglio 2004*, Pisa-Rome, Fabrizio Serra, 2008, p. 204, fig. 15 et p. 210-213, fig. 24-27.

repris. La multiplication des signes produits n'indique pas nécessairement une deuxième consécration mais une sorte d'actualisation de la consécration initiale rendue visible et, par là, effective. Quels que soient les rites de la consécration, ou du rétablissement de la sacralité de l'espace, celle-ci doit être reconnaissable par un investissement de l'espace séparant non pas tant le sacré du profane, mais délimitant les voisins en querelle et les ayants droit sur la terre.

Individual Appropriation of Sacred Space

Jörg Rüpke

Introduction

Religious scholars in the last century knew exactly what a sanctuary, a "sacred space", was: a place which inspired amazement and awe, a place that was distinctly different, that was important. Once identified, such a place would always be set apart: cult continuity beyond the boundaries of religious beliefs was the natural consequence, for it was in these places that "the sacred" showed itself. What "the sacred" might be remained, however, undetermined and far-reaching.

In his 1961 publication, *"Erscheinungsformen und Wesen der Religion"* ("Aspects and Essence of Religion"), Friedrich Heiler determines religion as the "realm of the sacred".¹ This is to him so self-evident that he never even bothers to define either the "realm of the sacred" nor "the sacred" itself. The first part of his book, taking up about three thirds of it (p. 22–454), is titled "Appearances of Religion". In it, Heiler contemplates – in order – sacred artifacts, places, time, numbers, acts, words, writings, persons, and communities – always qualified by the adjective "sacred". "The experience of the presence of god", he says, "becomes visible in the object. The dormant ability to recognize the divine becomes active when man is confronted with exterior things" (p. 34). And finally: "The sacred object is closely connected to sacred space" (p. 128).

I would not have detailed the above position as I did if it were in any way superseded in today's use of the term, both within religious or theological discussions, and without, a circumstance not going back solely to the theory, or rather: theology, of the sacred propounded by Rudolf Otto during World War I, on which Friedrich Heiler draws. Responsibility is rather to be ascribed to Mircea Eliade, a scholar of Religious Studies who was born in Romania before moving to the US where he taught at the University of Chicago. Eliade centers his studies on the visibility of the

1. Heiler, F., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, "Die Religionen der Menschheit 1", Stuttgart, Kohlhammer, 1961, p. 1.

sacred, creating, as he called it, a hierophane structure of reality. The sacred "showed itself", doing so in this day in surprising force². Man merely reacts to the sacred, by worship, adulation, and the attempt to house the sacred within building structures, or to address it by use of ritual. An open space and its naturally given objects, stones, hills, earth, water, then a covered space in caves, houses, finally temples – and we find ourselves back to Friedrich Heiler's systematization with the intention of providing a matrix for the description of all religions. It is not for nothing that his publication tops any list of the "Religions of Humanity". No sanctuary without a tree, no mountain top or spring that was not suspected of having been a sacred site at one time. If the hierophane quality of a place or an object is the catalyst for all cult, it is only reasonable to retain this sacred quality beyond all changes of divine names, theologes, or religions: nature sanctuaries became temples, temples became churches, in some cases, mosques.

But archaeology has continually questioned this presumed continuity. Although there is a distinct problem in determining the end of use of a sanctuary, the overall picture is one rather of discontinuity than of continuity. Principles have also changed within Religious Studies. The universal category of the sacred made way for a more detailed look at the process of sacralization and de-sacralization. The focus has rather shifted to regarding the semantics of specific cultures, their signs and symbols and adherent practices delineating the extraordinary and the sacred.

The aim cannot be to substitute hierophany by constructivism, or, as Émile Durkheim did, to announce that society itself became a cipher for the sacred, in order to render it absolute and inviolable, to become itself an object of devotion. Nor does it make sense to dispose of a term the Christian connotation of which can never be erased. Heiler himself tried to avoid said connotations by using terms such as "mana" or "taboo". Any criticism in using the term "sacred", especially in its substantive forms, is directed against its static character. What is sacred to one person is profane to another. What has just been secular is suddenly out of reach by being integrated into the sacred sphere. Clodius declared the house of the exiled Cicero a temple, thus preventing his moving back in when he returned from exile. Or at least: he did so temporarily. In a complex process, Cicero convinced the assembled priests of Rome that the consecration of his property was not valid. The statue of the goddess Liberty that Clodius had had erected there, had to go: Cicero exposes it as the re-used statue taken from the grave of a Greek prostitute – at least in the written version of his "Speech on his House" (De domo sua). But a political offense is not really necessary. Plenty of rich and honorable Roman home-owners appropriated

sacred gardens within the city. We hear of the outrage this practice incited – we do not hear of any restitutions. "Do not run while service is in progress", or "Eating prohibited" are signs which speak a clear language of perception of space even today. Speaking of "sacralization" and "de-sacralization" allows for the dynamics of religious practices within academic considerations.

What is a sanctuary? Or rather: when is a sanctuary a sanctuary? Or: for whom, or in which perspective is it a sanctuary? It becomes clear that as soon as "the sacred" is no longer a distinct quality, the questions shift to asking for more or less, for intensification, or concentration, for zones of the sacred. Within the temple of Jerusalem, "the sacred" meant the outer court, the area preceding the Holy of Holies.

I do not attempt to make a case for arbitrariness. The Romans – I take another example from the culture I know best – minutely defined which areas belonged to the gods, i.e. were *sacrum* in the technical sense. Standardization did much for communication: architectural signs influenced perception: the Etrusco-Roman temple façade fronted by a high podium, the Greek *peripteros*, or the pylons of the Egyptian temples had a high degree of recognition value. Nevertheless, they were temples only by value of having become so by use of ritual – dedications and cult practices performed within the space they circumscribe –, and were temples only for those who actually recognized them as such. The end of a sanctuary before its destruction, its museal use, or an aesthetic re-use of the architectural symbol are other vague areas. Is every private *nymphaeum* a sanctuary?

But the "is" marks the problem. My introductory polemic was not directed against a wrong definition of "sanctuary", but rather against the assumption that clear statements can be made using the term "sacred". For my part, I will focus on the pragmatics of cult sites – my term of choice –, and their uses, both practical and conceptual. The focus includes signs and practices that demarcate the boundaries of sacred and profane, i.e. the rituals which interpret space and are guided by it. It includes experiences within these spaces, and the communication which took place within and about them. Pragmatically, it also includes economic uses, the purchase of the land and the costs of the building, as well as maintenance and daily costs of cult: If anyone sought to found a church in Late Antiquity, s/he was restricted in any architectural extravaganza by being allowed to use only one third of the money for the building of the church proper, the actual visible sign of the donor's generosity. The remaining two thirds were to be donated for maintenance – i.e. the wages of the clergy employed by that particular church – and repairs. What we learn is that these sites are just as much objects of prestige and expressions of a donor's intent as were the financing of living and working places of people attached to them.

In what follows I will focus on three aspects of sites which "were" not only sanctuaries but which became sacred, and produced sacrality. The first

2. See in particular Étienne M., *Die Religionen und das Heilige: Elemente einer Religionsgeschichte*, Salzburg, Müller, 1954 et Étienne M., *The Myth of the Eternal Return*, trsl. by TRUSK W.L., London, Routledge & Kegan Paul, 1955.

question to be raised is who created these sites and who successfully claimed them as sacred spaces towards others, so that they were, in fact, inviolable, religious sites (2). Secondly, I would like to draw attention to the context of space and image: the qualification of a space as "sacred" does not necessarily imply the presence of a visual expression of the divine, but such a presence creates a mutual plausibility (3). And finally, I want to cut to the chase with a view to the classic term of the sacred, in raising the topic of the religious experience within cult sites (4). I attempt to show the differences in appropriating such spaces and the differences in describing them.

Who determines the sacred?

Sacrum, publicum, privatum are Latin terms describing mostly ownership structures. This circumstance is originally referred to in one of the central terms of religious polemic: *sacrilegus* or the noun *sacrilegium*: "to take (away) something sacred", thus denoting a religious theft.⁵ What it denotes is therefore an infringement on the norm. In the technical sense of property crime, the word can be found in the entire juridical tradition. Outside the context of law texts, the term has another connotation and becomes one of abuse, of the most shameful deprecation. In this latter sense, the term can be found in the writings of Plautus, i.e. in the earliest written documents.⁶ Within the juridical tradition, such a metaphorical use begins with the religiously loaded semantics of the tetrarch's laws,⁷ continually expanding since the 370s.⁸ In 386, a simple infringement on the Sunday laws was enough to be termed *sacrilegus*.⁹

The continuity of the topic is striking. The harshest and most lasting form of religious demarcation is situated in the context of property laws (cf. *Dig.* 47.12). In it, the punishment of the guilty is not left to the gods themselves – what is otherwise a normal procedure. The sacrilege is armed with penal sanctions. At the same time, the gods' property, so protected, is clearly marked out. It means that kind of divine property that was constituted by the community, that is "public". It means the kind of sacred spaces that were constituted by public ritual, a consecration of both site and objects therein. Only these can rightfully be termed *sacra*. I have to agree with John Scheid when he outlines how much "public religion" is the responsibility of the political community.¹⁰

3. Cf. Paulus, *dig.*, 48.13.11.

4. Plaut., *Rudens*, 706.

5. Cf. e.g. Collat. 6.4., Codex Gregorinus 5., "De nuptiis".

6. DeLamare R., *Codex Theodosianus, livre XVII*, "Les lois religieuses des empereurs Romains de Constantin à Théodose II: (312-438)", Paris, Ed. du Cerf, 2005, p. 66.

7. *Ibid.*: Cod. Theod., 2.8.18.

8. Scheid J., "Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine", *Le délit religieux dans la cité antique*, Rome, École française, 1981, p. 117-171.

The concentration of Imperial juridical texts on the public sphere poses a number of further questions. How is the creation of non-public religious spaces dealt with? One answer can be found in regarding grave and burial laws, which were given a much broader emphasis in comparable continuity since the earliest extant juridical texts. The individually designed and proprietary legitimate grave acquires religious character as soon as a body, or parts of a body, are placed within it, being differentiated by the term *religiosus*. In view of the continual discourse on grave luxury, the laws are less concerned with actual theft of moveable property around the grave (i.e. grave robbery), but with changes concerning the proprietary rights of the land, i.e. its misappropriation in agricultural use or – mostly – alien use of grave site. Despite all the talk of collective *di manes* in Latin grave inscriptions, each grave is inhabited by, and belongs to, only one person. The analogy to the sacrilege, as well as the different grades of possible punishments in comparison to the theft of divine property bearing a *sacer* quality, is evident. Religious equivalence is determined by priests, i.e. the *pontifex*. Theirs is the part of ensuring the upholding of the laws in both Cicero's fictional religious laws, and in a number of grave markers.⁹

What about privately constituted cult sites? The elevation of status conferred by the presence of a dead body is not valid in these cases. *Sacra*, privately owned and erected cult sites within the house or within the grounds, do not have the proprietary protected status *religiosus*; they can be "freed" of their cultic status.¹⁰ The same cults, termed *sacra* in Latin, the continuity of which is the topic of much juridical discourse, are then fundamentally thought of as mobile: their age in the family tradition, not their presence at a certain site mark them out as "sacred".

An apparently clear distinction as the one between *sacer* and *religiosus* is further undermined by the narrow definition of *ager publicus*, "public" ground, as the basis for consecration. Since the category is missing for the provinces, the respective distinction can only be valid by analogy,¹¹ leading to consequences which are clearly visible in late antique juridical texts. Where the sacred character of private places is determined primarily by their religious usage, in sacred practices, private cult sites can only be identified architecturally, not by any traces the cults there performed may have left. Criminal prosecution is therefore particularly difficult (cf. *Cod. Theod.* 16.10.12).

There is a remarkable development in late antique juridical texts concerning the understanding of "sanctuaries" of non-Christian cults. A spatial definition of religion has become less important; the demand, voiced by

9. *Cic.*, *leg.*, 2.55; *ILS*, 1782, 4032; Plin., *epist.*, 10.68 f.

10. Ulp., *dig.*, 1.8.9.2; cf. Ardo Clifford, "Signs, Idols, and the Incarnation in Augustinian Metaphysics", *Representations*, n° 73, 2001, 112f., concurring with a much older conception found in Aelius Gallus in *Fest.*, 424, 13-30 L.

11. *Gai.*, *Inst.*, 2.5-7.



Cicero at the end of the Roman Republic, to clearly demarcate religious sites made way for a distinct restriction of legitimate sacrificial sites. Where these are not churches, they were declared popular or heretical places of assembly by the end of the fourth century, or else places of purely aesthetic enjoyment. Such a development had, of course, consequences. Since the clear differentiation between *sacer* and *profanus* is no longer given, the term *sacrilegus* was free at last to be a term of abuse even in the codices. The differentiation between public and private remains both important and problematic. The legitimacy of private cults within the house degrades, even if there are no sweeping prohibitions. There are quite practical reasons for focusing the energy of religious regulation on the public and on visibility.

It is worthwhile to return to graves and to Cicero. Individual initiative finds here a public and legal safeguard. As *loca religiosa*, graves are granted special protection. If one takes serious the term *di manes* (of a person) — a phrase which dominates grave markers in the first century AD —, one must assume in these cases the constitution of a new cult, although this particular cult is binding only for the family of the deceased. That makes it the more important that a public proprietary and religious bond serves as foundation for such decisions. Cicero spends about half of his commentary on religious laws on the determination of grave sites (Cic. *leg.* 2.46-68) — and he is very well aware of the emphasis and arrangement he puts on these questions. Atricus, the interlocutor in the dialogue, introduces the section by saying: *Nunc de sacris perpetuis et de Manium iure vestit* (2.45) — “now it remains to treat the eternal cults and the rights of the dead”. It is telling for Cicero’s treatment of the problem that he should conclude the section with a generalizing rule: The choice of grave sites must not come at the cost of the living (2.67). Simple and reasonable rules are to direct individual, internalized action. Religious usage competes with other usages.

Images and Spaces

Ancient deities were not to be met on the open road, as may be implied when reading the comments to graves as cult sites above. The gods were *polytheoi* and *politizontes*, were gods and citizens who had taken up residence inside the city walls. In Archaic Greece of the eighth and seventh century BC, and in Italy of the sixth century BC, a specific building style developed that clearly showed that the edifices thus built were not inhabited by humans. If erected on a substructure with some small steps or on a high podium, these buildings towered over human habitations, and often provided orientation points within the city due centrally, higher ground, and monumental size, while being the pride of the citizenry. The Latin term for such buildings was simply the term for “house”: *aedis*. While

the Latin term stressed the similarities with human habitation, the term denoting the ground on which the *aedis* was put up stress the opposite: Greek *temenos* and Latin *templum* both put emphasis on the separation from the human sphere, for the inhabitants of these districts were not only more lofty, better, greater people, they were gods, “immortals”. They looked better, they smelled better, they were of better make, and, most importantly: They were much, much more powerful. But how did one know that? In many smaller cultures around the Mediterranean, along the coastlines and in valleys, in cities and plateaus, a practice gained momentum that depicted the gods in human form (i.e. anthropomorphic) in the first half of the first millennium BC. The practice itself was much older, but was at first primarily found within the cultural limits of Greek city states and of what was to become the Roman Empire. It differed from a practice known in Egypt, in which the otherness of personalized deities was stressed by combining human bodies with animal heads (or depicting the gods entirely in animal form). It also differed from the well-known practice of using only minimally shaped signs as images for the gods, such as un-worked tree trunks or large stones. These kinds of archaic cult images were much esteemed, yet allowed for little differentiation. Of course no images were needed to worship the gods. Some cult sites contained only an altar, which need not even be made of stone. The god here worshipped already had his personal space; he was fixed down. He or she (the deities were gendered or pluralized) also had a name: to fix the name required the use of writing. Without the letters of the alphabet, a simple placement of the cult allowed for too little differentiation. To get an image of a certain deity, to see it in one’s mind when hearing a myth retold or to recognize it while dreaming or in the arts (as found on mirrors or vases), was helped by the use of anthropomorphic cult images. The human-like appearance of the gods was bettered not only by the heightened beauty of the image itself, but by the use of costly materials, such as gold or ivory, or simply by the monumental size of the cult images. They were therefore an essential aid to differentiating the growing number of divinities within a city. They were present in their temples. They were, what their images showed them to be.

The ancient religions that we try to conceptualize as “traditional religion” or “polis religion”, “civic cults” or “polytheism as an open system” in order to avoid the derogatory term of “paganism” has simply been called “idolatry” by centuries of Jewish or Christian not only polemicists but simple observers¹². In fact, in using statues housed in temples, ancient religions had a powerful instrument to construct — or, from a different perspective, represent — the divine in a differentiated, polytheistic form. It enabled ritual access, stimulated reflection, inspired imagination in day or

12. See SCHMIDT-E., “Polytheisms: Degeneration or Progress?”, *History and Anthropology* n° 3, 1987, p. 9-60.

night dreams and visions. It even informed critical philosophical thinking. The gods could be met with and addressed in their temples, sacrifices enabled via extispicy to put questions and receive answers immediately. The inquiry into the will of the gods in the many forms of divination frequently draws on this system of representation, too.

This understanding of presence is convergent with the archaeological findings of Henner von Hesberg and Dirk Steuermann. In a parallel development to the restoration of Greek temples of Hellenistic and Imperial times¹³, mostly in Sicily and Southern Italy, Roman temples seem to have incorporated this sense of presence in order to enable the experience that goes with it. Indicators are the spacious interior of the temple¹⁴, a complex regulated architectural approach, and a carefully staged presentation of the cult statue. Doors and entrances became much more important than they were before, floor mosaics and curtains added structure to the interior of the temple and the temporal dimension in the process of entering¹⁵. To put the statue directly onto the mosaic-covered floor underlined its mobility¹⁶. The combination of different materials made the statue appear almost alive¹⁷. This kind of representation is a far cry from the Greek tradition with its awe inspiring aesthetic, drawing heavily on the beautiful and large image near the back wall of the inner chamber of the temple¹⁸.

How to conceptualize our findings? I propose the concept of representation as the point of departure. If we allow for the priority of the idea of a metaphysical existence of the gods, this kind of concept is very helpful indeed. The statue is a sign or symbol of something else, of something invisible¹⁹. The cult site becomes transparent in view of its owner. Such an interpretation is compatible with ancient philosophical and theological thinking. Opinions may differ as to the fitness of the semiotic material, both

in the sense of metaphors²⁰ and the factual objects. Concerning the statues of the emperors, beginning with Caesar, such a discourse was veritable and political²¹. The usual indexicality of signs implies an advantage to which Hans-Georg Gadamer has already drawn attention, whose position can be summed up as follows: "Each representation supports the ontological reality of the represented²²." Or, more to the point: if the images relate directly to the gods, then the gods must necessarily exist. Discussions concerning iconicity, the similarity of the sign to the thing represented, follow from this position.

However, for many practices performed in cult sites, "representation" does not serve as an explanatory tool. Neither does "occasional presence". The possibility to accept or deny the presence of a deity when standing in the presence of its image does not, as Richard Gordon has shown for Greek religion²³, work with such conceptions as "residence", "temporary abidance" or other such notions²⁴. For all of them rely on the presumption of a metaphysical difference between the divinity and its image. But it is just as misleading to opt for presence²⁵. I rather insist that Roman gods were not simply present in their images. Concerning non-statuary Roman cult images we find that these are often far from depicting any kind of "real" image and that they do not intend to show the divinity in all its actual being. Instead, these images themselves refer to *statues*, they are representations of statues, and iconographically marked as such, a notion that is true for a number of different genres, as Peter Stewart has shown. Roman coins give a (unrealistic) glimpse of the temple interior with something like a statue or the actual god standing in it²⁶. Lamps present the deities (and humans)

13. STEUERMANN, D., "Der Apollontempel von Didyma und das Orakel in der römischen Kaiserzeit: Stätte und Medium religiöser Kommunikation", in G. SCHÖNBERG et al. D. STEUERMANN (ed.), *Medien religiöser Kommunikation im Imperium Romanum*, "Postdammer altertumswissenschaftliche Beiträge", n° 24, Stuttgart, Steiner, 2008, p. 124-125.
14. *Ibid.*
15. HESBERG, H. von, "Die Statuengruppe im Tempel der Dioskuren von Cori: Bemerkungen zum Aufstellungskontext von Kultbildern in spätereipublikanischer Zeit", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, n° 113, 2007, p. 443-461. According to Pflay (Natural History 36, 185), the mosaics in the temple of the Capitoline Jupiter were added in 149 BC.
16. HESBERG, art. cit., p. 458-459.
17. *Ibid.*, p. 456.
18. BAUER, B. et NESSELEWA, H., "Der Stoff, aus dem die Götter sind: zum Material griechisch-römischer Götterbilder und seiner ideellen Bedeutung", in B. GROSSEBERG (ed.), *Die Welt der Götterbilder*, Berlin, Walter de Gruyter, 2007, p. 141. On the aestheticism of colossal statues see CANCIK, H., *Vere und Sachen: kulturwissenschaftliche Interpretationen römischer Dichtung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, p. 224-48.
19. Cf. LURCHASSER, N. et POUZADOUX, C., "Montrer l'invisible: Introduction", in S. ESTRINE et al. (ed.), *Images et Religion dans l'Antiquité Gréco-Romaine: actes du colloque de Rome, 1-13 décembre 2003*, coll. "Centre Jean Bérard", n° 28, Naples, Centre Jean Bérard, 2008, p. 15-18.

20. See ANDO, C., *op. cit.*, 2001 on Augustine's musings on the older tradition, and WALTER, M., "Viele Metaphern - viele Göttern? Beobachtung zum Monothemismus in der Spätantike", in J. FREY (ed.), *Metaphorik und Christologie*, "Theologische Bibliothek Töpelmann", n° 120, Berlin, de Gruyter, 2003, p. 151-166.
21. See e.g. Dio 43, 45 on the statues of Caesar, and Plin., *paneg.* 52,3 (Plin. *nat.* 34, 15 speaks of the oldest statue made of gold for the Republic).
22. OUYERKER, C. A. J. van, "Effigies Dei: and the religious imagination: a psychological perspective", in D. VAN DER PLAS (ed.), *Effigies Dei: essays on the history of religions*, "Studies in the history of religions", Leiden, Brill, 1987, p. 161. This is a stronger position than CLIFFORD GEERTZ "aura of facticity" (Geertz, C., *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme* trad. par LUGENES, B. et BINDAMANN, R., Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1987, p. 1), drawing on specific religious ritual.
23. GORDON, R., "The Real and the Imaginary: Production and Religion in the Graeco-Roman World", *Art History*, n° 2, 1979, p. 5-34. See also GLADIGOW, B., *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, Stuttgart, Kohlhammer, 2005, p. 62-84.
24. Cf. STEINER, D. T., *Images in mind: status in archaic and classical Greek literature and thought*, Princeton, Princeton Univ. Press, 2001, p. 79; conatner, vessel, residence.
25. Cf. HUBERLING, H., "Symbole als Repräsentation und Präsentation", in id. et H. G. KIRCHENBERG (ed.), *Zur symbolischen Repräsentation von Religion: Grenzungen Abhandlungen zu verschiedenen Symbolkonzeptionen*, Berlin, de Gruyter, 1986, p. 1-5.
26. STEWART, P., *Statues in Roman society: representation and response*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2003, p. 208-214.

in statuary frontality.²⁷ Idyllic landscapes depicted in wall paintings show statues of the gods which mark out the divinities presence for the people depicted.²⁸ The presence of the gods is not an arbitrary presence, but it is a statuary presence. This kind of presence has plausibility not due to its specific form or its material, but due to the emotional experience which derived from the specific temple context and which may have been heightened by the use of ritual.²⁹ The many gods of the Roman polytheism had existence within the depiction of and within the experience with statues as they were met with in temples. Cult sites including statues offered different opportunities than those without statues. And to this point, I will turn in the following.

Places of Religious Experience

In an early text, Plutarch concentrates on the resultant ambiguity of piety, if tainted by unwarranted fear. It is his choice of examples, his observations that give an insight into pragmatic concerns with regard to contemporary religion. His analysis starts with the private realm, asleep and at home (3c-d, 165E-166A), but quickly arrives at temples. Instead of places of salvation in crisis, sanctuaries become places of punishment (4a, 166F). This logic of hate and fear and seeking the vicinity of the gods (11) permeates the whole treatise „Peri deisidaimonia“ – “On Superstition”. *Proskynesis* in front of images instead of a realistic conception of transcendent deities, combining criticism and refuge (6b) is characteristic. To stay at home is a rather mild form of *deisidaimonia* (7d), the most severe form is realized in the temples of the gods (9b). It is the image of the Carthaginians’ sacrifices of their own children that forms the final climax (13) of the concluding analysis of *deisidaimonia* as emotional disorder (14), leading to atheism rather than – the final word – *eusebeia* (14).

Plutarch’s choice of examples might still be regarded as incidental, if it were not for the slightly earlier³⁰, comparable text of Seneca which Plutarch most likely knew. One of the few extant fragments of the Roman Stoics *De superstitione* deals with comparable practices, for example the washing and braiding of a statue in the temple.

27. *Ibid.*, 207.

28. Hasenack H. von, „Dona cano divum: Eine Relief aus Köln mit der Wiedergabe eines Jägers vor einem Heiligtum der Diana“, in J. Gähner, J. et al. (edd.), *Bildgeschichte: Festschrift Klaus Schiler*, Mohlensee, Bibliopolis, p. 208-220, espec. p. 214-5; see also STEWART P., *Statues in Roman society: representation and response*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2003, p. 215-221.

29. On this factor, which finds no further mention, see VANSSEL, H. S., „What Did Ancient Man See when he Saw a God? Some Reflections on Greco-Roman Epiphany“, in D. VAN DER PLAS (ed.), *Effigies Dei: Essays on the History of Religion*, Leiden, Brill, 1987, p. 42-55.

30. ASBRÄK J.-M., „Séquence théologique: l’évolution de sa pensée jusqu’au ‘De superstitione’, *Heinrichia*, n° 34, 1983, p. 57 assumes a later date, with a view to the polemic of the text.

“But if ever you go up on the Capitol, it will make you feel ashamed just to see the crazy performances put on for the public’s benefit, all represented as duties by light-hearted lunacy. So Jupiter has a special attendant to announce callers and another one to tell him the time; one to wash him and another to oil him, who in fact only mimes the movements with his hands. Juno and Minerva have special women hairdressers, who operate some distance away, not just from the statue, but from the mirrors... There used to be an old, decrepit but very experienced pantomime artist who put on his act every day on the Capitol as if the gods were enjoying the show of a man, who those human spectators have deserted. Every type of artanship has settled down there working for the immortal gods.”³¹

The following fragment, supplied by Augustine, underlines the emotional component of the actors:

“These people promise the god a superfluous, yet not an ignominious or disreputable service. There are even some women on the Capitol who believe themselves to be Jupiter’s mistresses. They are not even frightened by Juno, who must surely be full of wrath.”

My citation of the quote here is not motivated by Augustine’s ridicule. It is Seneca’s Stoicism that criticizes the exchange of reason and the demand for moderation for emotion, as words such as *furor*, *insanire*, *dementia* point to. The entire line of argument ranges from the supposedly factual emotions of loss and happiness, as regulated in the case of Isis by the calendar (fr. 35), to being in love with Jupiter at the end. The places in which these emotions take form are, according to Seneca, the sanctuaries, a circumstance which becomes clearer in a later fragment which is quoted by Augustine in the same chapter. Augustine too is, as Seneca was, more interested in emotions, but in contrast to Seneca, with regard rather to the deities than to their temples. The number and combination of gods which both of them refer to in their respective criticism³², does not refer to mythological couples, but to cultic combinations, to temples, as shown by the use of terms such as *adoramus* and *culum*.

In following the road mapped out by the examples given in “On superstition”, the reader is confronted by intensely felt emotions, and, as I would like to put it, by religious experiences that are outside social control. The temple really does become an ambivalent kind of place. It is a, or better: it is the place for religion that is not only public, but strongly institutionalized, and widely visible, is therefore the least likely place for intimate, the most likely place for strongly traditional and socially controlled forms of religious engagement. At the same time, the temple houses the statue of the god and therefore offers the chance to experience the deity as present in its statue, a

31. Sen. *superst.* fr. 36 Haase = fr. 69 Vottero (Aug. *cit.* 6.10), trad. in BEARD M., NORTH J. et PRICE S., *Religions of Rome*, Cambridge, 1998, p. 2, p. 234 (translation completed by me).

32. Sen. *superst.* fr. 39 Haase = fr. 72 Vottero (Aug. *cit.* 6.10)

circumstance which potentially leads to – it is said – disgraceful individual behavior. What is to one person a place of the most intense encounter with the divine, is for another a form of bigotry that questions the entire sacred character of the place: sacralization and de-sacralization are of much more use to describe this paradox than the static adjective “sacred” does.



What is a sanctuary? This kind of question is not really helpful, for it is not signs that determine sanctuaries, but practices. The term “cult site” includes this aspect. It does not show, however, how the perception or the appropriation of such sites went ahead in each individual case. That signs which strive to create clarity, and discourses which strive to underline or deny this clarity, are here concentrated in a specific way, does then actually open the door to a new definition: “Sanctuaries are those places and occasions which invite more than any other dispute about the sacred.”

Deuxième partie

**AMÉNAGEMENT, ORGANISATION,
GESTION DE L'ESPACE SACRÉ**