

RELIGIONS
ET POUVOIR
DANS LE MONDE
ROMAIN

218 AV. J.-C.-250 AP. J.-C.

Sous la direction de Michel HUMM et Christian STEIN

ARMAND COLIN

Horizon

Graphisme de couverture : Hokus Pokus Créations

Illustration de couverture : Fragment de l'autel des *suouetaurilia* offerts lors du recensement d'Auguste et Tibère en 14, Paris, Musée du Louvre.

© AKG-Images. Ph. Erich Lessing

Le pictogramme qui figure ci-contre mérite une explication. Son objet est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit, particulièrement dans le domaine de l'édition technique et universitaire, le développement massif du photocopillage.

Le Code de la propriété intellectuelle du 1^{er} juillet 1992 interdit en effet expressément la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit. Or, cette pratique s'est généralisée dans les établissements

d'enseignement supérieur, provoquant une baisse brutale des achats de livres et de revues, au point que la possibilité même pour

les auteurs de créer des œuvres nouvelles et de les faire éditer correctement est aujourd'hui menacée.

Nous rappelons donc que toute reproduction, partielle ou totale, de la présente publication est interdite sans autorisation de l'auteur, de son éditeur ou du Centre français d'exploitation du

droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris).



© Armand Colin, 2021

Armand Colin est une marque de Dunod Éditeur

11, rue Paul Bert, 92240 Malakoff

ISBN 978-2-200-62986-1

Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L. 122-5, 2° et 3° a), d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite » (art. L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Les auteurs

Michel HUMM (dir.) est professeur d'histoire romaine à l'Université de Strasbourg, où il dirige l'Institut d'histoire romaine ainsi que l'Unité Mixte de Recherche 7044 ArcHiMèdE (Archéologie et Histoire ancienne – Méditerranée-Europe). Ses recherches portent principalement sur l'histoire politique, sociale et culturelle de la République romaine. Il a notamment publié: *Appius Claudius Caecus. La République accomplie* (BEFAR 322), Rome, 2005; *La République romaine et son empire (509-31 av. J.-C.)*, Malakoff, 2018.

Frédéric HURLET est professeur d'histoire romaine à l'Université Paris Nanterre et membre de l'Institut Universitaire de France. Ses recherches portent sur l'histoire politique, en particulier pour la période de la crise de la République romaine et de la mise en place d'un nouveau régime, communément appelé Principat. Il a publié récemment un manuel sur les institutions romaines (J. France et F. Hurlet, *Institutions romaines, des origines aux Sévères*, Armand Colin, 2019) ainsi qu'une biographie d'Auguste (*Auguste. Les ambiguïtés du pouvoir*, Paris, Armand Colin, 2^e éd., 2020).

Sabine LEFEBVRE est professeur d'histoire romaine à l'Université de Bourgogne-Franche-Comté (Dijon). Elle travaille principalement sur l'Occident romain, sur les relations entre centre et périphérie, sur la condamnation de la mémoire. C'est principalement à travers les inscriptions qu'elle étudie la société des cités provinciales. Elle dirige depuis 2017 l'Unité Mixte de Recherche 6298 ArTeHiS (Archéologie, Terre, Histoire, Sociétés).

Christian STEIN (dir.) est maître de conférences en histoire romaine à l'Université de Bourgogne-Franche-Comté. Ancien examinateur au jury de CAPES (sessions 2008 à 2013), il est responsable des préparations aux concours depuis une dizaine d'années. Ses travaux portent sur la construction des identités sociales et religieuses dans le monde romain.

Françoise VAN HAEPEREN est professeure ordinaire d'histoire ancienne à l'UCLouvain (Belgique). Ses recherches portent sur les cultes polythéistes dans le monde romain occidental. Elle a notamment publié: *Le collège pontifical (3^e s. av. J.-C.-4^e s. ap. J.-C.)*, Bruxelles-Rome 2002; *Étrangère et ancestrale. La Mère des dieux dans le monde romain*, Paris 2019; et *Dieux et hommes à Ostie, port de Rome*, Paris 2020.

Sommaire

Les auteurs.....	III
Introduction.....	IX

PARTIE 1

STRUCTURES RELIGIEUSES ET DÉBATS HISTORIOGRAPHIQUES

1	Le culte public traditionnel: religion et piété à Rome	2
	1 La <i>pietas</i> et la <i>res publica</i>	2
	2 L'impiété.....	5
	3 Les dieux romains et leur culte.....	9
2	Les prêtres et l'autorité religieuse	20
	1 La fonction sacerdotale à Rome.....	20
	2 Les « prêtres-statues ».....	25
	3 Les « maîtres du sacré ».....	29
	4 Le prêtre et le magistrat.....	34
3	Les auspices et la nature religieuse du pouvoir des magistrats du peuple	39
	1 Les auspices et les espaces « inaugurés » (<i>templa</i>).....	39
	2 Auspices d'investiture et auspices de départ d'un magistrat du peuple	43
	3 Les auspices du peuple romain et le vote de la loi curiate.....	52
4	Épidémies, pouvoir et religion à Rome	61
	1 Sous la République	62
	2 Sous l'Empire	66

PARTIE 2

LES MUTATIONS DE LA RELIGION ROMAINE

5	« Crise » et innovations religieuses pendant la deuxième guerre punique.....	70
	1 Conservatisme politique et retour aux rituels les plus anciens	71
	2 Innovations religieuses et introduction de nouveaux cultes.....	78
	3 Scipion l'Africain, premier <i>imperator</i> , figure charismatique du chef favori des dieux.....	83

6	Impérialisme triomphant et mutations religieuses républicaines.....	90
	1 Évolution de la figure du triomphateur	90
	2 Statut divin, faveur divine (<i>felicitas</i>) et protection divine personnelle.....	92
	3 La divinisation du chef: modèles culturels et contre-modèles politiques.....	97
	4 Héroïsation et divinisation astrale.....	102
	5 La religion romaine face à la philosophie	109
7	Naissance et développement du « culte impérial ».....	117
	1 Les prémices	118
	2 La mise en place du « culte impérial » à partir d'Auguste.....	123
	3 De la mort du prince à son apothéose.....	135
8	Le prince au centre de la religion publique de Rome. Étude d'un processus.....	143
	1 Le premier des magistrats et des prêtres: l'empereur comme acteur central de la vie religieuse.....	144
	2 La mainmise du pouvoir impérial sur les grandes cérémonies religieuses.....	151
	3 Le prince et sa famille au centre du calendrier religieux.....	157

PARTIE 3

LES RELIGIONS EXTRA CIVIQUES ET LE POUVOIR ROMAIN

9	Rome et les cultes étrangers.....	162
	1 Entre réticence et intégration.....	162
	2 Des cultes étrangers dangereux? L'introduction de la Grande Mère	166
	3 Le contrôle des importations privées: l'affaire des Bacchanales	171
	4 La longue marche d'Isis	178
	5 Une intrusion ratée dans la religion publique: Elagabalus.....	185
10	La religion des Juifs à l'épreuve de Rome	190
	1 Un monde juif, plusieurs histoires	191
	2 Religion et particularisme juif	197
	3 Le judaïsme grec.....	202
	4 L'épreuve de la domination romaine.....	207
	5 Épilogue: vers une nouvelle religion juive	221

11	Le premier christianisme et Rome	225
	1 Biais historiographiques	226
	2 L'émergence du mouvement chrétien	227
	3 L'Empire et les chrétiens.....	234
	4 Les chrétiens et le pouvoir	241

PARTIE 4

**ROME ET SON EMPIRE :
LES RELIGIONS ROMAINES HORS DE ROME**

12	Rome et les cultes latins	249
	1 Les Fêtes latines.....	249
	2 Les cérémonies sacrées du peuple romain (<i>sacra publica populi Romani</i>) à Lavinium	256
13	Le culte public dans les colonies et les municipes : l'exportation du « modèle » romain ?	269
	1 « Colonies » et « municipes » : de la République à l'Empire.....	270
	2 La question du « modèle » colonial romain	273
	3 Obligations religieuses et organisation sacerdotale des colonies et des municipes	281
	4 Un « paysage religieux » à l'image du modèle romain.....	285
	5 Le « culte impérial » dans les colonies et les municipes.....	293
14	La vie religieuse à Lepcis Magna (Afrique proconsulaire)	297
	1 Une cité d'Afrique du Nord au passé religieux punicien.....	297
	2 Une cité qui se romanise sur le plan religieux et politique	306
	3 Un port où les influences religieuses sont diverses.....	320
	Conclusion.....	324
	Annexes	326
15	Une diffusion différentielle du « culte impérial » dans les provinces ...	329
	1 Le cadre général de diffusion du culte impérial.....	329
	2 Des exemples occidentaux.....	335
	3 La variété des provinces orientales.....	346
	Bibliographie	361

INTRODUCTION

Religions et pouvoir dans le monde romain, de 218 av. J.-C. à 250 ap. J.-C.: notions et concepts*

Michel HUMM et Christian STEIN

Définir la religiosité dans l'Antiquité

Avoir l'ambition d'appréhender la vie religieuse des hommes et femmes qui peuplaient l'espace dominé par Rome à l'apogée de sa dynamique de puissance, entre la deuxième guerre punique et les grandes perturbations du III^e siècle ap. J.-C., impose à tout Occidental du XXI^e siècle, curieux de ces choses, un considérable effort préalable de prise de distance avec lui-même et tout ce qu'il a appris jusque-là. Il est ainsi une expérience facile à réaliser. Si l'on demande aujourd'hui à quelque assemblée de définir la religion des Grecs, des Romains, ou plus largement des Anciens en général en un unique mot, qui serait alors le plus emblématique possible, le résultat est systématiquement le même: c'est toujours le « polythéisme » qui surgit le premier et fait immédiatement consensus, tant il semble aujourd'hui évident. De fait, les Anciens avaient de nombreux dieux et déesses: ils étaient effectivement dans leur immense majorité des polythéistes.

Pourtant, aborder la religiosité des Anciens ainsi, c'est-à-dire la manière qu'ils avaient de vivre leurs relations avec des puissances qui dépassaient l'homme, c'est risquer de ne pas comprendre des pans entiers de leurs existences en se posant de faux problèmes. Ce n'est pas que le nombre et la diversité des puissances divines ne les intéressaient pas: le sujet est parfois débattu par les auteurs antiques. Néanmoins, pratiquement aucun Ancien de cette époque – à l'exception notable des Juifs et des rares premiers chrétiens – n'aurait sans doute pensé que c'était là un élément décisif de sa religiosité, et il est certain qu'il n'aurait pas commencé par là pour définir cette dernière.

Le concept de religiosité « polythéiste » apparaît certes dès l'Antiquité, mais ce n'est en réalité que très tardivement et dans un environnement très circonscrit (Pirenne-Delforge 2020, chap. 1). C'est le Juif Philon d'Alexandrie qui l'aurait forgé dans la première moitié du I^{er} siècle ap. J.-C. et il a ensuite été largement repris par les chrétiens pour

.....

* Dans la mesure où la bibliographie de l'introduction est très spécifique, elle figure immédiatement à la fin du texte.

désigner une religiosité opposée à celle des Juifs ou des chrétiens, qui n'admettaient qu'une unique puissance supérieure, à l'exclusion de toute autre. On pourrait dès lors considérer que c'est en devenant monothéistes que les Juifs et surtout les chrétiens ont rendu leurs contemporains polythéistes... sans même que ces derniers ne se rendent compte ou aient eu conscience de leur « polythéisme » ! Ce dernier terme n'est d'ailleurs pas antique : tout comme son antagoniste, le « monothéisme », c'est à l'époque moderne qu'on le voit apparaître.

La disparition de la religiosité antique et le formidable succès parallèle du christianisme et de l'islam, qui marquèrent d'une certaine manière la fin de l'Antiquité, ont alors rendu quasi naturel dans nos pays le fait de considérer comme déterminant le nombre des puissances supérieures avec lesquelles les sociétés humaines pensent entretenir des relations, enfermant le débat dans une alternative unique et imposée, une divinité ou plus qu'une (sans que le nombre ait alors quelque importance).

Bref, commencer à parler de la religiosité des Anciens en évoquant leur polythéisme, c'est observer les Anciens avec des lunettes juives, chrétiennes ou musulmanes.

La centralité des rites

Afin de saisir la religiosité des Anciens dans toute son originalité, un meilleur angle d'attaque consiste à insister plutôt sur son « ritualisme ». De fait, quand on fréquente les sources antiques, on est en effet frappé par l'importance accordée à toutes sortes de rites, aussi bien dans la vie privée que dans la vie collective. Remarquons d'ailleurs que, de ce point de vue, les Juifs ne se distinguaient guère de leurs contemporains : la *Torah* est remplie d'instructions rituelles. Seuls les chrétiens, après une phase assez longue de débats difficiles en interne, ont finalement décidé de ne plus mettre les rites au cœur de leur religiosité – sans les évacuer complètement pour autant –, mais on se situe là déjà courant II^e siècle ap. J.-C., soit presque à la fin de l'Antiquité.

Les rites dont il est ici question étaient caractérisés par leur aspect répétitif et par un degré très contraignant de codification. Ils étaient une addition de gestes à accomplir, de paroles à prononcer, d'attitudes à avoir à certains endroits et/ou moments. Certes, il y avait souvent des ressemblances partielles d'un rite à l'autre (la manière de mettre à mort certains animaux, le vêtement de l'officiant, etc.), mais, à l'arrivée, chaque rite possédait sa propre formule originale.

La vie religieuse des Anciens était donc pleine d'une multitude de rites, et pendant longtemps cette centralité a laissé perplexes des historiens modernes nourris de concepts chrétiens : où était donc ici la relation spirituelle avec la divinité qu'on pensait alors nécessairement au cœur de toute vie religieuse ? Où était la théologie permettant à l'homme de dépasser son existence terrestre ? Ce n'est que depuis relativement peu de temps, depuis les années 1970, que la valeur du rite antique a commencé à être

réhabilitée, comme constitutive d'une religiosité simplement différente de celle à laquelle le christianisme nous avait habitué (Durand & Scheid 1994).

Car le rite n'était bien entendu pas tout : il n'avait de sens, pour les Anciens, que dans la mesure où ces derniers étaient intimement convaincus qu'il leur procurait un bénéfice concret dans leur vie quotidienne. Pour un individu comme pour une communauté, accomplir pieusement les rites revenait donc tout simplement à garantir son existence et son mode de vie.

On pourrait presque réduire la religiosité antique à ce couple rites/bénéfice, si ce n'est qu'évidemment aucun Ancien ne pensait que mettre à mort un bœuf ou planter un clou dans la paroi d'un temple allait en soi permettre de gagner une guerre ou de mettre fin à une épidémie. C'était là l'autre grande conviction : que ces actes assez ordinaires, une fois intégrés à une séquence très précise et déterminée d'autres actes formant le rite, activaient une puissance supérieure qui manifestait alors son efficacité dans le monde des hommes. Et insistons à nouveau : une grande partie du judaïsme fonctionnait exactement de la même manière, il suffit de lire les termes du contrat établi entre YHWY et son peuple dans *Deutéronome* 28. La différence principale avec les non-Juifs résidait plutôt dans la nature de la partie rituelle, mais, pour le reste, si cette dernière était accomplie consciencieusement, les bénéfices attendus étaient aussi parfaitement terrestres (une grande descendance, beaucoup de bétail, etc.).

C'est cette association entre le rite, son efficacité et la connaissance des puissances divines qu'on retrouve dans une célèbre phrase de Varron (1^{er} siècle av. J.-C.) rapportée par Augustin :

« Comme il ne sert à rien, dit-il, de connaître un médecin de nom et de vue si l'on ignore que c'est un médecin, il est inutile de savoir qu'Esculape est un dieu, si l'on ne sait qu'il est efficace contre la maladie, si l'on ignore pourquoi l'implorer. »

Augustin, *La cité de Dieu*, 4, 22 (trad. J.-L. Dumas, Gallimard, 2000).

Il faudrait aussi se garder d'avoir une vision exclusivement utilitariste des rites, qui pourrait déboucher sur l'idée qu'on ne les accomplissait que lorsqu'on en avait besoin pour les abandonner ensuite. Une fois établi, le lien qu'ils mettaient en place entre les hommes et la puissance divine avait vocation à être pieusement conservé, qu'importaient les circonstances.

Des rites et des dieux

De manière assez autonome par rapport à la religiosité qui vient d'être décrite, les Anciens débattaient évidemment aussi en parallèle de ces puissances supérieures qu'ils prirent l'habitude de qualifier de divines, de leur nature, de leur organisation, de leur

hiérarchie. L'immense majorité d'entre eux étaient bien convaincus de l'existence des dieux, comme l'exprime Cicéron :

« tous croient qu'il existe une puissance et une nature divines (*vis et natura divina*), et ce n'est pas là le résultat d'une entente, d'une décision prise en commun ; il ne s'agit point d'une croyance (*opinio*) accréditée par les institutions ou par les lois. Or, en toutes choses, l'accord unanime des peuples doit être interprété comme une loi naturelle. »

Cicéron, *Tusculanes*, 1, 30 (trad. d'après J. Humbert, CUF, 1931).

Mais ceci étant posé, les hommes en discutaient sans fin avec des opinions extrêmement variables selon les époques et les acteurs, correspondant toujours à des contextes sociaux et historiques bien précis (Belayche, Pirenne-Delforge 2015). La tradition a attribué une identité à ces puissances, à chaque fois bien identifiées à un rite spécifique souvent marqué par une épiclèse : pour se limiter à des exemples romains, Jupiter *Optimus Maximus*, Jupiter *Tonnans*, Vénus *Victrix*, Vénus *Genetrix*, *Mater Magna*, etc. Cela signifiait-il que Vénus *Victrix* était différente de Vénus *Genetrix*? Où était-ce la même Vénus se manifestant de deux manières différentes? Et quels liens avec les différents Jupiters? Et comment articuler cette Vénus avec une étrangère, l'Astarté sicilienne du Mont Éryx? Les principales autorités en la matière étaient les poètes et les philosophes, mais n'importe qui pouvait en réalité proposer son opinion sur ces questions : en l'absence d'un quelconque dogme ou d'une quelconque révélation, aucune autorité ne s'imposait d'elle-même.

Dans tous les cas, quelle que fût la représentation qu'on avait du divin, cela ne remettait pas en cause l'idée essentielle qu'il fallait continuer à accomplir les rites correctement. Pour forcer le trait, on pourrait ainsi presque dire cette chose, assez étrange à nos yeux : que la théologie, le discours sur le divin, était pour les Anciens presque distincte de la religiosité proprement dite, centrée sur le rite (Ando 2016, p. 51 & 61-66). Aux chrétiens on ne demandait d'ailleurs aucune profession de foi sur les dieux, seulement de participer à des rites très simples : ils demeureraient ensuite libres de penser ce qu'ils voulaient des puissances divines.

Ceux qui osaient mettre en doute l'efficacité des rites étaient somme toute assez peu nombreux, même si certains eurent ponctuellement une certaine visibilité. Ce fut en particulier le cas des épicuriens : à leurs yeux, les rites étaient vains, car ils étaient persuadés que les dieux n'intervenaient pas dans la sphère humaine. Comme les rites étaient très intimement liés à l'ordre social et politique, si l'on poussait le raisonnement jusqu'au bout, remettre en cause leur utilité réelle revenait à dire que les institutions humaines étaient construites sur du sable, et cette idée inquiétait des acteurs du pouvoir comme Cicéron :

« En effet, sur la forme des dieux, sur leurs lieux de résidence et sur leur mode de vie, on discute beaucoup et les philosophes sont dans un total désaccord ; mais la grande question, dans cette affaire, est de savoir si les dieux ne font rien, ne s'occupent de rien,

sont exempts de toute charge dans le gouvernement du monde, ou si, au contraire, ce sont eux qui, dès l'origine, ont fait et établi toutes choses et qui les dirigent et les font mouvoir pour une durée illimitée. Tel est le principal et le grand désaccord : si on ne le tranche pas, l'humanité sera nécessairement dans l'incertitude la plus complète et ignorera tout des sujets les plus importants.

Il y a eu et il y a encore des philosophes pour penser que les dieux ne se préoccupent nullement des affaires humaines. Mais si leur opinion est vraie, que deviennent la piété, l'observation scrupuleuse des devoirs religieux ? En effet, nous devons nous acquitter de toutes ces obligations envers la puissance des dieux, purement, religieusement, si les dieux immortels y sont sensibles et s'ils ont octroyé quelque faveur au genre humain ; mais si les dieux ne peuvent ni ne veulent nous aider et ne s'en soucient nullement, s'ils ne prêtent pas attention à nos actes et s'il n'est rien qui, venant d'eux, puisse exercer une influence sur la vie des hommes, quelles raisons avons-nous de rendre aux dieux immortels un culte, des honneurs et de leur adresser des prières ? Pas plus que les autres vertus, la piété ne peut consister en un vain simulacre ; en même temps qu'elle, disparaît nécessairement l'observation scrupuleuse des devoirs religieux et cette disparition entraîne dans notre vie des bouleversements et un grand désordre. Et je ne sais si, en faisant disparaître la piété envers les dieux, on ne ferait pas également disparaître la bonne foi, le lien social du genre humain et la vertu par excellence, la justice.»

Cicéron, *La nature des dieux*, 1, 2-3 (trad. C. Auvray-Assayas, LBL, 2002).

Heureusement pour les détenteurs des responsabilités publiques, les épicuriens n'étaient pas des révolutionnaires et leurs convictions ne leur interdisait pas de participer, le cas échéant, aux rites, ne serait-ce que par convention sociale.

Des rites aux cultes

Il convient de compléter ce qui précède en distinguant clairement le « rite » du « culte ». Les deux concepts sont évidemment associés, mais l'usage fréquemment interchangeable des deux termes montre en effet qu'ils sont souvent confondus en pratique, alors que le premier n'est qu'une composante du second.

Les rites dont il a été question jusqu'ici, n'existaient pas comme des entités isolées et autonomes : la dévotion envers une divinité particulière ne s'arrêtait pas lorsque le dévot – terme que l'on préférera au trop chrétien « fidèle » – sortait du sanctuaire de son dieu une fois les rites accomplis, ou lorsque la fête religieuse qui lui était consacrée s'arrêtait. À côté des rites très codifiés, en particulier dans le temps et dans l'espace, il existait en effet aussi une multitude d'autres pratiques qui permettaient d'honorer la divinité : pratiques vestimentaires spécifiques, autels domestiques, amulettes, figurines, prières spontanées, etc. Ce qui différenciait ces pratiques, elles aussi régulières, mais non rituelles, des rites proprement dits tenait à ce qu'elles étaient beaucoup moins codifiées, largement laissées à l'appréciation du dévot, et n'étaient pas limitées dans le

temps ni dans l'espace : elles prolongeaient en quelque sorte les rites dans la vie quotidienne des gens, et permettaient d'ailleurs ainsi aux individus de marquer certaines dévotions préférentielles.

Le concept de culte englobe donc à la fois les rites très normés et impératifs, mais circonscrits dans le temps et l'espace, et toutes ces pratiques qui l'étaient beaucoup moins, mais remplissaient en quelque sorte la vie religieuse des hommes et femmes au quotidien. On pourrait d'ailleurs ajouter que chacun de ces cultes possédait en parallèle son corpus d'opinions et de croyances.

On notera que les rites d'un culte ne s'exportaient pas : ils étaient la plupart du temps liés à des lieux spécifiques, souvent un sanctuaire ou un autel donné. Un voyageur ou un migrant pouvait en revanche emmener avec lui une partie de ce culte, à savoir toutes les pratiques complémentaires qui n'étaient pas les rites eux-mêmes : un marchand romain du II^e siècle av. J.-C. ne pouvait emmener à Délos les rites de Jupiter Capitolin, mais rien ne l'empêchait cependant d'y emmener avec lui une petite image du principal dieu romain, de l'installer dans un coin de son logement délien et de brûler un peu d'encens tous les jours devant elle.

Si la dévotion était suffisante et que les conditions politiques locales s'y prêtaient, il était même possible de prolonger cela en instituant au loin de nouveaux rites en l'honneur de sa divinité. Néanmoins, ce dernier processus n'aboutissait pas à une simple transposition à l'identique des rites d'un culte d'un endroit vers un autre, mais bien plutôt à l'émergence d'un nouveau culte, plus ou moins lié au premier, mais qui intégrait également plus ou moins d'éléments culturels autres et souvent locaux. La vie religieuse n'était donc pas faite d'une multitude de cultes isolés, mais d'une multitude de cultes qui fonctionnaient en réseaux, toujours en lien avec d'autres qui les avaient précédés et qui persistaient souvent en parallèle.

L'Isis Capitoline à Rome n'était pas une simple transposition de l'Isis Égyptienne du temps des pharaons : sa généalogie remontait à Alexandrie où une Isis lagide avait été forgée à partir d'éléments égyptiens et grecs, et peut-être même avait-elle connu une étape intermédiaire avant d'arriver à Rome. Même le culte d'un Jupiter Capitolin, aussi dit « le Meilleur et le Plus Grand » (*Optimus Maximus*), le roi des dieux de la religion publique romaine, était sujet à ce phénomène. Avec la multiplication des colonies et la diffusion de la citoyenneté dans l'empire de Rome, les temples et rites institués en son honneur se sont multipliés dans tout l'espace impérial, devenant des marqueurs très visibles du pouvoir de Rome dans l'ensemble du monde provincial. Tous étaient évidemment en lien avec le culte de Jupiter Capitolin, mais il ne s'agissait pas de pures copies du modèle du centre romain exportées vers les périphéries provinciales : à chaque fois, c'était une déclinaison de ce culte qui s'insérait dans un contexte local au caractère spécifique plus ou moins marqué.

Un cas extrême est peut-être celui d'Héliopolis, en Syrie. Appartenant initialement à la colonie augustéenne de Berytis, Septime Sévère l'en sépara pour former une colonie

romaine autonome, *Colonia Iulia Augusta Felix Heliopolitana*. On y a édifié, entre l'époque d'Auguste et le début du III^e siècle, un gigantesque sanctuaire en l'honneur d'une triade dominée par Jupiter *Optimus Maximus* : tout cela est en apparence très romain et correspond à ce qu'on pourrait attendre en l'honneur du roi des dieux de Rome. Pourtant, quand on y regarde de plus près, on se rend compte que la triade en question ne comporte pas Junon et Minerve, mais Vénus et Mercure, et, par ailleurs, quand on observe les quelques représentations existantes de ce Jupiter Héliopolitain, comme par exemple le Bronze Sursock du Louvre, on constate que son image ne correspond pas du tout à celle de la représentation habituelle de Jupiter Capitolin. Il est donc très clair qu'on a là un phénomène d'hybridation qui a débouché sur un culte dérivant à la fois d'un culte public romain et de cultes locaux antérieurs essentiellement orientaux. Et il n'est pas inutile de rappeler que cette formule héliopolitaine du culte de *Jupiter Optimus Maximus* a été adoptée par les colons romains eux-mêmes, très certainement avec le soutien de l'État impérial, comme le suggèrent les 186 colonnes de granite rose importées de la lointaine Syène en Égypte (l'actuelle Assouan), dont le coût aurait sans doute été trop élevé pour une simple colonie (Aliquot 2009, chap. 6, §18-48).

Religions antiques

Le concept de religion est très discuté depuis longtemps. Au milieu de toutes les définitions qui en ont déjà été proposées, le champ qui lui est le plus communément attribué regroupe un ensemble de croyances et de pratiques d'une communauté humaine en rapport avec des puissances supérieures dont l'existence est postulée. Relevons d'ailleurs cet ordre des mots, qui n'est pas anodin et qui place toujours les croyances avant les pratiques. L'historique du concept est complexe, depuis les Romains jusqu'à nous (Borgeaud 2014 ; Pirenne-Delforge 2020, chap. 1, § 5-13 & 40-49), et, comme pour une grande partie de notre cadre conceptuel lié aux phénomènes religieux, la définition actuelle dérive à nouveau d'une manière très chrétienne de voir les choses, à un point tel que pour certains observateurs, le concept contrarie plus qu'il n'aide la compréhension des phénomènes « religieux » autres que chrétiens (Debray 2005, p. 32-60). Néanmoins, comme le fait observer Vinciane Pirenne-Delforge, il n'y a pas, de nos jours, d'alternative conceptuelle satisfaisante pour l'historien qui doit donc s'en contenter, avec la contrainte de devoir repréciser à chaque fois les contours de son objet (Pirenne-Delforge 2020, chap. 1, §50-51).

Nous partons du fait bien connu que notre mot moderne « religion » vient du latin *religio*, qui dérive lui-même de *relegere* (Sachot 1991, p. 365-367), comme l'écrit Cicéron dans un passage célèbre définissant la *religio* :

« Mais ceux qui examinaient avec soin tout ce qui se rapporte au culte des dieux et, pour ainsi dire, le passaient en revue (*relegere*) ont été appelés religieux (*religiosi*), du verbe *relegere*, tout comme élégant vient du verbe choisir (*elegere*), diligents du verbe

diligere (prendre soin), intelligents de *intellegere* (comprendre). On retrouve dans tous ces mots le même sens de *legere* (choisir) que dans religieux (*religiosus*). »

Cicéron, *La nature des dieux*, 2, 28, 72 (trad. Cl. Auvray-Assayas, Belles Lettres, 2002).

La « religion », selon Cicéron, était donc un scrupule, une attitude volontaire, qui consistait à vérifier, à reprendre « tout ce qui se rapporte au culte des dieux », c'est-à-dire les rites. Il n'est pas question ici de somme de croyances et de pratiques, mais de la crainte de mal faire des choses devant être accomplies d'une manière déterminée : la religion de Cicéron n'était pas centrée sur les dieux, mais sur la manière de faire les rites.

Ce n'est alors pas un hasard si le très chrétien Lactance (vers 250-vers 325), dans le cadre de sa polémique avec les « païens », a proposé une étymologie alternative (et désormais rejetée) explicitement contre celle de Cicéron. Lactance rattachait en effet religion à *religare* :

« C'est par ce lien de piété que nous sommes rattachés et reliés à Dieu. C'est de là que la religion (*religio*) a reçu son nom, et non pas, comme Cicéron l'a expliqué, du mot *relegere*, quand il écrit, dans le second livre *Sur la nature des dieux* [...]. Nous avons dit que le mot religion était déduit du lien de piété, parce que Dieu relie (*religare*) l'homme à lui et l'attache par la piété, puisque nous devons nécessairement le servir comme un maître et lui obéir comme à un père.

Lactance, *Institution divines*, 4, 28, 3 & 12 (trad. P. Monat, Le Cerf, 20).

Ce faisant, il déplaçait le centre de gravité de la religion sur la croyance d'un lien individuel avec Dieu, et surtout initié par Dieu lui-même, ce qui générerait mécaniquement des contraintes pour les hommes : la religion chrétienne n'était plus conçue comme une attitude humaine, mais une obligation divine.

À l'époque qui nous concerne toutefois, entre la fin du III^e siècle av. J.-C. et le milieu du III^e siècle ap. J.-C., le nombre des chrétiens était infime et le sens le plus pertinent à donner à la « religion » de l'époque reste le scrupule d'accomplir correctement les rites.

Parmi les populations de l'espace romain, les Romains eux-mêmes – et Cicéron en tête – étaient d'ailleurs convaincus d'être sur ce point un peuple à part. Ils estimaient en effet être plus religieux que tous les autres peuples qu'ils avaient rencontrés : ce n'est peut-être pas pour rien qu'il n'y avait pas vraiment d'équivalent à *religio* chez les autres populations antiques. Ils trouvaient la confirmation de cette supériorité dans le pouvoir de domination qu'ils avaient acquis :

« En effet, qui est assez dépourvu de raison, après avoir regardé le ciel, pour ne pas sentir qu'il existe des dieux et pour attribuer au hasard ce qui résulte d'une intelligence telle que l'on a peine à trouver le moyen de suivre l'ordonnance et la nécessité des choses, ou bien, quand il a compris qu'il existe des dieux, pour ne pas comprendre que leur puissance a causé la naissance, l'accroissement et la conservation d'un empire

tel que le nôtre? Nous avons beau, pères conscrits, nous flatter au gré de nos désirs, ce n'est pas néanmoins par le nombre que nous avons surpassé les Espagnols, ni par la force les Gaulois, ni par l'habileté les Carthaginois, ni par les arts les Grecs, ni enfin par ce bon sens naturel et inné propre à cette race et à cette terre les Italiens eux-mêmes et les Latins, mais c'est par la piété et la religion, et aussi par cette sagesse exceptionnelle qui nous a fait percevoir que la puissance des dieux règle et gouverne tout, que nous l'avons emporté sur tous les peuples et toutes les nations.»

Cicéron, *Sur la réponse des haruspices*, 18-19 (trad. P. Wuillemier & A.-M. Tupet, CUF, 1966).

Pour reprendre l'argumentation de Cicéron, ce qui aurait fait la *success story* de Rome, ce serait la qualité supérieure de la relation des Romains avec leurs dieux. Les Romains auraient été plus religieux, et donc auraient collectivement mieux accompli leurs rites que les autres peuples auxquels ils avaient été confrontés. Les rites des cultes romains ayant été mieux accomplis, le bénéfice que Rome en avait tiré aurait été supérieur à ce qui se passait ailleurs et aurait donné un avantage qualitatif décisif sur le long terme, d'où cet extraordinaire empire.

Observons au passage que cela ne signifiait pas que les Romains faisaient plus de rites que les autres : ils faisaient correctement juste ce qu'il fallait.

De manière un peu mécanique, comme cette religion était une attitude humaine, elle était alors exposée à deux risques symétriques, le risque de n'en faire pas assez, la négligence (*neglegentia*), et le risque d'en faire trop, la superstition (*superstitio*), qui étaient toutes deux condamnées et découlaient toujours d'un jugement social dévalorisant de pratiques religieuses jugées non conformes à une norme donnée (Sachot 1991, p. 372-378). Les Juifs étaient connus pour leur rigueur rituelle dans le cadre de la vie quotidienne, et les Romains leur reconnaissaient volontiers cette qualité. Néanmoins, le fait qu'ils fussent systématiquement vaincus par les armées romaines justifiait en même temps l'idée qu'ils vivaient dans l'exagération, dans la «superstition».

«À chaque cité sa religion, Laelius, comme nous, nous avons la nôtre»

Cicéron, *Pour Flaccus*, 69.

Cette autre petite citation de Cicéron, elle aussi très célèbre, ouvre toutefois la voie à une possible extension intéressante et opératoire du concept de religion évoquée précédemment.

On pourrait certes y comprendre que Cicéron souhaitait simplement signifier que chaque cité (ou peuple) avait une attitude propre envers les rites (et qu'il comparait dans la citation Romains et Juifs). Néanmoins, il suggère bien ici l'idée d'une identité religieuse des cités, idée qui serait peu compatible avec l'usage du seul critère de la qualité d'exécution des rites, finalement peu distinctif. On est donc tenté par l'hypothèse que Cicéron attribuait dans le discours *Pour Flaccus* un sens un peu différent au terme, même s'il dérivait tout de même de celui donné dans *La nature des dieux*.

Si l'on admet ainsi que la religion était une attention toute particulière envers les rites, cette attitude se limitait forcément à ceux auxquels les individus ou les communautés étaient attachés. À partir de là, on pourrait considérer que la religion d'une communauté était équivalente à la somme de ses cultes (cultes hérités et cultes d'élection). La définition cicéronienne de la religion à partir de *relegere* permettrait donc de concevoir une infinité de religions antiques élaborées à partir d'associations de cultes existants dans des configurations à chaque fois différentes (ce qu'évidemment la définition chrétienne de la religion donnée par Lactance, fondée sur *religare*, excluait: avec un seul Dieu, une seule vraie religion possible). Dit d'une autre manière, on retrouve un peu là le concept de polythéisme évoqué *supra*, non plus pour l'opposer au monothéisme, mais plutôt pour l'utiliser au pluriel en parlant des polythéismes antiques et souligner la diversité et la complexité des configurations religieuses de l'époque.

Vu comme cela, chaque cité ou communauté avait effectivement sa religion propre, avec une persistance apparemment intemporelle, mais en réalité en permanente évolution puisque des cultes nouveaux y étaient intégrés, tandis que d'autres connaissaient des formes d'éclipse. Au sein de ces religions, les cultes s'organisaient et se réorganisaient en permanence dans le cadre de hiérarchies et relations nouvelles qui pouvaient être très différentes et fonction de pratiques toujours locales. On remarquera que la religion des Juifs s'intègre sans difficulté à ce modèle, avec simplement pour particularité qu'elle ne comportait qu'un unique culte. Les religions du monde romain coexistaient alors en parallèle et indifférentes les unes aux autres, même quand elles étaient très dissemblables.

Parmi l'ensemble de ces religions qui existèrent dans le monde romain, il convient cependant d'en distinguer une qui mérite une attention particulière, il s'agit de la religion publique de l'État romain. Originellement religion de l'unique cité romaine, elle est en effet progressivement devenue la religion commune de l'ensemble des habitants de l'Empire, à mesure que ces derniers devenaient citoyens romains. Le processus s'acheva avec l'édit de Caracalla en 212, même si chaque habitant de l'Empire avait alors sa religion propre, ajoutant à la religion publique romaine ses cultes privés, mais aussi les cultes spécifiques à sa cité d'origine, à sa « petite patrie ».

Une religion publique « civique »

Depuis la fin du VII^e siècle av. J.-C. au moins, Rome était avant tout une cité (*civitas*), c'est-à-dire une communauté d'hommes libres associée à ses dieux et vivant sur un territoire religieusement défini. D'après la tradition, Rome fut fondée après que Romulus eut pris les auspices, c'est-à-dire consulté Jupiter par l'observation dans le ciel du vol des oiseaux afin d'obtenir son approbation. L'acte de fondation de la cité, qui se reproduisait à chaque fois que Rome fondait une colonie, constituait par conséquent une démarche qui était à la fois politique et religieuse. Pour la même raison, seuls les espaces « inaugurés » (appelés *templa*), qui avaient été préalablement définis par les prêtres augures au moyen de « signes auguraux » (*auguria*), pouvaient servir de lieux

de réunion aux assemblées politiques (Sénat ou assemblées du peuple) dont les décisions engageaient l'avenir de la cité. À Rome, comme pour les autres cités du monde méditerranéen antique, les dieux faisaient pour ainsi dire partie de la communauté civique, si bien que chaque cité avait « ses » dieux et « sa » religion, qu'un étranger ou un affranchi de l'esclavage adoptait automatiquement en même temps qu'il acceptait d'entrer dans la citoyenneté. Tout acte « politique » (c'est-à-dire en rapport avec la *polis*, ou *civitas*) était donc aussi « religieux », et inversement, car il s'agissait des deux faces d'une même médaille.

Un système religieux ritualiste et non dogmatique

La nature essentiellement « sociale » et « civique » de la religion publique de l'État romain peut en expliquer les principales caractéristiques. Il s'agissait avant tout d'un « système religieux ritualiste et non dogmatique » : la tradition religieuse des Romains leur prescrivait des rites à accomplir, et non des choses auxquelles croire ; « chacun restait donc libre de comprendre et de penser les dieux ainsi que le système du monde comme il l'entendait » (Scheid 2019⁴, p. 176). Les seules « croyances » des Romains étaient que les dieux sont innombrables et se cachent derrière chaque force de la nature (il s'agissait donc d'un système religieux polythéiste et, dans une certaine mesure, animiste), et que les dieux sont des puissances lointaines et redoutables dont la colère peut avoir des effets terrifiants pour les hommes. Les Romains vivaient par conséquent dans la crainte des dieux, et leur religion traditionnelle était avant tout une religion de la crainte. Les dieux pouvaient toutefois être apaisés grâce aux rites et aux sacrifices que prescrivaient les différents cultes : l'objectif de la religion publique était d'abord d'assurer la « bienveillance et la faveur des dieux » (*pax deorum*) envers les humains, pour s'assurer leur protection. La religion publique ne comporte toutefois pas de code moral différent de celui qui régit les autres relations sociales. Il s'agit d'« une religion qui recherche le bien terrestre d'une communauté et non le salut de l'individu et de son âme immortelle dans l'au-delà : les dieux aident les individus, mais d'abord en tant que membres d'une communauté. (...) Tout acte communautaire comporte donc un aspect religieux, et tout acte religieux possède un aspect communautaire » : le culte public comporte donc nécessairement des aspects politiques, et c'est pour cela qu'« on peut dire que la religion romaine est une religion politique » (Scheid 2019⁴, p. 28).

Pour l'historien John Scheid, le respect scrupuleux des rites religieux, c'est-à-dire des « pratiques verbales et gestuelles de la communication avec les dieux » (N. Belayche), constitue la véritable « croyance » des Romains, parce que ces rites ont du sens, et que les pratiques rituelles énoncent et attestent des croyances : à ses yeux, chez les Romains, « faire, c'est croire » (Scheid 2005a). Cette conception de la religion publique romaine fondée sur le rite a toutefois été critiquée par Jörg Rüpke et le groupe du Max-Weber-Kolleg d'Erfurt en lui reprochant de laisser de côté la « religion vécue » (« *lived religion* »), un concept qui fait intervenir les émotions et qui part de l'individu, plutôt que

du citoyen, dans son approche de la religion publique de l'État romain (Rüpke 2011 ; *Id.* 2016). Cette nouvelle approche, que l'on retrouve dans de nombreuses sciences sociales aujourd'hui, interroge le rapport dialectique entre individu et société, «entre engagements individuels et rôle des autorités de la cité» (Belayche 2019, p. 32). En effet, l'identité religieuse du citoyen n'épuise pas l'ensemble des manifestations religieuses qui peuvent apparaître en contexte privé, associatif ou autre, car «les différents registres se combinaient et ne s'excluaient pas» (Belayche 2019, p. 33). Mais dans le cadre des pratiques de la seule religion civique, le «sentiment» religieux individuel et subjectif disparaissait complètement devant la dimension sociale du citoyen (Scheid 2013).

Un vocabulaire religieux spécifique

Les principaux concepts du vocabulaire religieux romain (en latin : *religio*, *superstitio*, *sacer*, *sacrum*, *sacrificium*, *sanctus*, *pietas*, *votum*, *fides*, *divus*, etc.) doivent être compris, et définis, non en fonction du sens que nous donnons aujourd'hui aux mots qui en dérivent (en français : «religion», «superstition», «sacré», «sacrifice», «saint», «piété», «vœu», «foi», «divin»), mais en fonction de leurs contextes historique, culturel et anthropologique (Belayche 2019, p. 20). Ainsi le mot latin *religio* connaît à Rome une acception particulière, non dénuée d'ambiguïté (voir *supra* les définitions opposées de Cicéron et de Lactance). Il signifie à la fois une communauté avec les dieux, et un système d'obligations induit par cette communauté (en tout cas, *religio* ne désigne pas le lien sentimental, direct et personnel de l'individu avec une divinité). Le sens ancien du mot *religio* permet de comprendre la signification des rites et des sacrifices : les rites religieux romains se composaient d'un ensemble de gestes, d'attitudes corporelles, de paroles ou de prières «rituelles», ainsi que des offrandes, appelées «sacrifices» (*sacra*) parce qu'elles étaient «consacrées» à une divinité, c'est-à-dire données en toute propriété à la divinité. Le terme latin *sacer* se réfère en effet à la sphère de la propriété : est *sacer* «tout ce qui est considéré comme la propriété des dieux» (Macrobe, *Saturnales*, 3, 3, 2). Par ailleurs, la propriété des dieux, ce qui est *sacer*, est considérée comme inviolable, intouchable et tabou, parce que la colère des propriétaires peut être terrifiante : l'atteinte à la propriété divine s'appelle d'ailleurs, au sens propre, un «sacrilège». Une vieille tradition romaine consistait à vouer le coupable de certains crimes aux dieux (*sacratio*), surtout aux dieux infernaux : c'était le cas de ceux qui portaient atteinte à l'intégrité des tribuns de la plèbe, considérés comme «saints» (ou «sacrosaints») ; c'était aussi le châtiment que ceux qui prêtaient serment appelaient sur eux-mêmes en cas de parjure (cf. le serment prêté par les Romains au moment de la création du tribunat de la plèbe). Était «saint» (*sanctus*) ce dont la violation était sanctionnée d'une peine, une «sanction» (*sanctio*) : le *pomerium* (qui marquait la limite des auspices urbains telle qu'elle avait été définie au moment des auspices de fondation de la cité), les enceintes urbaines, certaines lois, les traités, les tribuns de la plèbe, les ambassadeurs du peuple romain, les tombes. Dans ces cas, la sanction en cas de violation consistait

généralement en une *sacratio*, d'où l'expression *sacrosanctus* pour désigner l'homme ou l'objet qui doit rester « inviolable » (*sacer*) et « pur » (*sanctus*), parce que doublement garanti par une *sacratio* et une *sanctio*.

La « religion » dans l'espace et le temps de la cité

L'espace et le temps de la cité étaient fortement encadrés par la religion. L'ensemble du territoire de la cité était réparti entre humains et immortels : l'une des activités religieuses les plus fréquentes consistait à dédier et à consacrer, c'est-à-dire à donner et à faire passer solennellement dans la propriété divine un terrain, un autel ou un bâtiment. L'acte de consécration (*dedicatio*) consistait généralement en un geste de saisie de l'objet à consacrer (par exemple le montant de la porte d'un temple), et en une déclaration solennelle par laquelle on prononçait le transfert de propriété qui faisait passer l'édifice et l'espace occupé par celui-ci de la propriété publique à la propriété « privée » du dieu (suivant la valeur « performative » habituelle de la parole d'un magistrat romain). Les règles de la consécration étaient contraignantes, car seules les consécrations faites par un magistrat ou un délégué du peuple romain avaient cette capacité : aux yeux de l'État, toute chose consacrée par une autre personne qu'un magistrat n'était pas sacrée. Cela n'interdisait toutefois pas les particuliers de consacrer comme et où bon leur semblait des autels, des chapelles ou des objets, voire des tombes (« consacrées aux dieux Mânes »), bref des dons mineurs : tant que les objets concernés ne posaient pas de problème, les autorités toléraient ces consécrations non publiques.

De même que certains espaces communautaires étaient réservés aux divinités, le temps de la cité, exprimé par le calendrier officiel, était réparti en plusieurs catégories de jours à la fois religieusement et juridiquement définis (Humm 2020a) : d'une part les jours dédiés aux activités publiques des humains (dits jours « fastes », parfois marqués par la lettre C parce qu'ils étaient aussi des jours « comitiaux »), et d'autre part les jours appartenant aux dieux pendant lesquels les activités publiques cessaient et les mortels chômaient (dits jours « néfastes », marqués par la lettre N) ; mais certains jours étaient réputés communs aux mortels et aux immortels (dits jours *intercisi*), de la même manière qu'un lieu public comme le cirque était censé être commun aux dieux et aux hommes.

Des obligations religieuses qui concernent tout le monde

Les obligations religieuses (composées de rites et de sacrifices) n'étaient pas transmises par initiation ou par enseignement, mais uniquement par la tradition (*mos maiorum*). Elles étaient imposées à l'individu par la naissance, par l'adoption, l'affranchissement ou la naturalisation, bref, elles étaient liées au statut social des individus, et non à une décision personnelle d'ordre spirituel (comme le baptême ou la conversion par

exemple). Par conséquent, ceux qui ne bénéficiaient pas du même statut social ne pouvaient pas faire partie de la même communauté religieuse (ainsi, un étranger n'avait en principe aucun devoir à l'égard des divinités romaines; et si l'on changeait de statut, il était normal qu'on changeât aussi de religion). C'est pourquoi la religion romaine était avant tout une « religion sociale », strictement liée à une communauté, non à l'individu: elle ne concernait l'individu qu'en tant que membre d'une communauté; les pratiques religieuses différaient donc aussi selon le groupe social dans lequel se trouvait l'individu (la cité, la légion, son collègue d'artisans, sa famille, etc.). C'est aussi la raison pour laquelle un rite religieux était toujours effectué par le responsable du groupe social au nom duquel le rite était accompli: le magistrat lorsque le rite était accompli au nom de la cité, le centurion de la légion lorsqu'il l'était au nom de la centurie, le *pater familias* lorsqu'il l'était au nom de la *familia* (l'ensemble de la « maisonnée » placée sous son autorité, y compris les esclaves), etc. Tout détenteur d'autorité au sein de la société, à quelque niveau que ce soit, avait donc des responsabilités religieuses: tout citoyen romain devait donc théoriquement participer à un moment quelconque de sa vie sociale à des rites religieux, même si, dans la pratique, certains individus étaient autorisés à rester un peu à l'écart dans certaines conditions. Paul était certes un Romain, mais aussi un Juif pieux et il est assuré qu'il n'a pas participé aux rites romains, sans que cela ne semble avoir posé de problème particulier.

Une pluralité religieuse structurelle

Pour J. Scheid, parler de « religion romaine » au singulier n'a pas vraiment de sens, car la pratique religieuse était multiple, en étant indissolublement liée au groupe social, à la cité, à l'unité militaire, au collège d'artisans ou à la famille de chaque individu. Et comme aucun groupe social n'avait, d'un point de vue formel, la même religion, autrement dit les mêmes dieux, le même calendrier liturgique, les mêmes rites voire les mêmes croyances, il ne peut être question que de « religions romaines » au pluriel. Pour avoir un tableau complet de la vie religieuse à Rome, il faut encore ajouter aux diverses pratiques religieuses des citoyens les cultes des communautés étrangères installées dans la ville. Mais Rome n'est pas seule en cause. Chaque cité du Latium, de l'Italie, de l'empire peut être décrite dans les mêmes termes et ajoutée à l'inventaire des communautés religieuses du monde romain. Autrement dit, un exposé général sur la religion romaine serait nécessairement caricatural, puisqu'il se place dans le cadre de la religion de Rome et, avant tout à Rome même, dans celui du culte public, le mieux connu et impliquant le plus de participants. Mais il ne faut jamais oublier que le culte public n'épuise pas l'ensemble des conduites religieuses et que la masse des citoyens romains n'était religieusement active que sur un plan plus modeste, par exemple dans la vie professionnelle, la vie de quartier ou la famille.

Cette pluralité structurelle de la pratique religieuse antique explique la très grande « plasticité » religieuse qui caractérisait la société romaine et qui s'inscrivait dans un

empire pluriethnique et multiculturel. Cette forme de «tolérance» religieuse antique était la marque de l'esprit poliade et concernait également les dieux : comme aucune divinité romaine n'exerçait qu'une seule fonction, il était impossible qu'un dieu veuille l'emporter sur les autres ; chaque divinité exerçait sa fonction dans des domaines divers, certes, mais sans vouloir contester ou absorber l'activité de ses collègues. De plus, les divinités collaboraient souvent entre elles et il est en fait rare de trouver une divinité isolée, dans le rite comme dans les sanctuaires : ainsi Janus, le dieu des commencements, et Vesta, la déesse du foyer, encadraient généralement les hommages rendus aux autres dieux ; Jupiter était associé à Junon et à Minerve, au Capitole, mais le lieu accueillait également *Fides* (la Bonne Foi) et *Ops* (l'Abondance). Tous les dieux n'avaient pas le même rang : à côté des grandes divinités publiques, intéressées à la gestion des intérêts de la communauté, il existait une foule de petites divinités secondaires, dont la fonction consistait à patronner un aspect d'une activité, comme l'abattage d'un arbre, le débitage des bûches ou tel ou tel geste de la nuit de noce ou de la naissance ; dans les prières, ces divinités occupaient toujours le deuxième rang, tout comme les héros (cf. Hercule) et les empereurs divinisés.

Un panthéon religieux en expansion permanente

Le panthéon des dieux «romains» s'est enrichi à mesure que s'agrandissait l'empire et qu'étaient intégrées dans la citoyenneté romaine de nouvelles populations. Avant même le début du processus de conquête impérialiste, à l'époque archaïque, les dieux «romains» ont emprunté aux dieux grecs leurs principales caractéristiques, à commencer par leur anthropomorphisme et leurs fonctions particulières (d'où ont découlé les «équivalences» entre dieux grecs et dieux romains : Zeus-Jupiter, Athéna-Minerve, Héra-Junon, Arès-Mars, etc.). L'un des plus vieux cultes présents sur le site de Rome, celui d'Hercule au Très Grand Autel (*Ara Maxima*) du Marché aux Bœufs (Forum Boarium), est le culte grec, de rite grec, du héros grec Héraclès qui obtint l'immortalité grâce à ses exploits exceptionnels (dans le monde grec, la divinisation d'Héraclès est admise à partir du milieu du VI^e siècle, et le culte d'Hercule est attesté à Rome à la fin du siècle au plus tard). Les guerres et la conquête furent à l'origine de l'introduction à Rome d'un certain nombre de divinités «étrangères», souvent à la suite d'une *evocatio*, c'est-à-dire d'un rituel magico-religieux qui consistait à exfiltrer la divinité supposée faire la force de l'ennemi contre lequel on se battait, afin de lui retirer son soutien et de gagner le sien (ce fut le cas pour la Junon «Reine» de Véies, «évoquée» en 396 av. J.-C., avant la chute de la cité ennemie, ou pour la Méfitis des Samnites en 272 av. J.-C., ou encore la Junon de Carthage en 146 av. J.-C.). L'introduction de divinités «étrangères» permettait également de soutenir l'action diplomatique : ainsi en fut-il sans doute pour Esculape (*Æsculapius*), introduit à Rome à la suite d'une peste en 293, probablement dans le cadre des négociations diplomatiques qui étaient alors engagées avec Démétrios Poliorcète, roi de Macédoine, qui contrôlait le sanctuaire d'Asclépios à Épidaure et qui voulait développer une politique «occidentale» ; puis de nouveau en 205-204 av. J.-C.,

lorsque la diplomatie romaine cherchait à obtenir l'alliance d'Attale, roi de Pergame, contre Philippe V de Macédoine, allié d'Hannibal, des représentants du Sénat allèrent à Pessinonte chercher la pierre noire sacrée (un bétyle) qui personnifiait la déesse Cybèle, « Mère des Dieux », la grande déesse phrygienne supposée d'origine troyenne, et l'introduisirent à Rome pour l'installer sur le Palatin sous le nom de « Grande Mère » (*Mater Magna*).

Toutefois, l'altérité radicale du culte oriental de Cybèle, dont les prêtres (les Galles) devaient être castrés et dont le rituel à caractère orgiastique était marqué par des banquets et des défilés bruyants, montrait la dangereuse ambiguïté des dieux : de telles pratiques ont été aussitôt interdites aux citoyens romains et une série de dispositions administratives, publiées par le Sénat, en réglementèrent les manifestations et en fixèrent les rapports avec le peuple romain. De même en 186, la découverte de sectes dionysiaques regroupant des citoyens hommes et femmes qui se réunissaient de nuit pour se livrer à des rites jugés ésotériques et scandaleux, et qui permettaient surtout une liberté de parole et de réunion jugée intolérable par les autorités romaines, fut à l'origine du « scandale des Bacchanales » : le Sénat fit interdire les thiasés bachiques (confréries dionysiaques) en punissant de mort tous ceux qui s'étaient rendus coupables de ces rites, à Rome comme dans toute l'Italie soumise à son autorité (sénatus-consulte sur les Bacchanales). La tolérance religieuse des Romains s'arrêtait par conséquent dès que les enjeux devenaient politiques et risquaient de remettre en cause l'autorité du pouvoir politique. Il en sera de même au moment du développement du christianisme au sein de l'Empire...

La « religion » et la « liberté » du citoyen

Toutes ces caractéristiques des religions romaines correspondent à un modèle culturel que l'on retrouve dans la plupart des cités du monde antique (cités grecques, italiques ou romaines). Dans cet univers, la religion est liée à l'idéal de la cité tel qu'il s'est développé en Méditerranée depuis le VIII^e siècle av. notre ère : d'après cet idéal, la liberté du citoyen l'emporte sur toute autre considération, même dans ses relations avec les dieux ; la religion civique était donc censée respecter la liberté du citoyen en l'aidant à s'affranchir de la crainte des dieux et à obtenir d'eux leur protection bienveillante pour la cité. Les Romains étaient toujours conscients des dangers que comportaient les relations des humains avec les dieux. Car ne pas honorer les dieux (la *neglegentia*) risquait d'entraîner des catastrophes incommensurables : l'intérêt immédiat interdisait cette solution. Mais trop les honorer menait à l'asservissement indigne du citoyen : cette « soumission irrationnelle » (Scheid 2019⁴, p. 176), due à un excès de scrupule religieux (*superstitio*), poussait les individus à des conduites frénétiques et à l'angoisse paralysante, bref à des attitudes indignes d'un citoyen libre. La vie religieuse idéale tâchait donc d'éviter ces deux écueils : l'athéisme d'un côté, et la « superstition » de l'autre. Cette hostilité à l'égard de la *superstitio* était intimement liée à la nature civique

de la religion romaine, car les coutumes religieuses étaient censées assurer la liberté du citoyen et de la cité sur le plan des relations avec les dieux.

L'innovation du « culte impérial »

L'évolution la plus remarquable de la religion publique romaine, à partir du Principat, fut la divinisation de certains empereurs défunts et le culte qui leur était rendu : ce qu'on a coutume d'appeler le « culte impérial » constitue ainsi le cœur de la problématique des rapports entre religion et pouvoir politique à Rome. Un empereur divinisé accédait au rang de *divus* (« divin »), ce qui signifiait qu'il avait obtenu l'immortalité divine en devenant l'équivalent d'un dieu (*deus*), sans être pour autant un dieu lui-même (il devenait en fait une sorte de demi-dieu). L'immortalité divine était accordée uniquement à un empereur défunt, à la suite d'une décision du Sénat qui votait la *consecratio* aboutissant à son apothéose. L'empereur divinisé, dont le père avait été souvent lui-même déclaré *divus*, était censé avoir accédé au rang d'immortel grâce à ses mérites personnels : mais l'idée selon laquelle les mérites exceptionnels d'un individu lui permettaient, par ses qualités ou ses exploits personnels, d'atteindre l'immortalité divine, avait été développée dans le mythe grec depuis le VI^e siècle à travers la figure de certains héros, comme Héraclès (et on a vu comme le mythe d'Hercule était présent à Rome depuis une époque très ancienne, en rapport précisément avec la « tyrannie » des rois Tarquins). L'idée de l'immortalité divine comme récompense suprême, pour les exploits accomplis par un dirigeant politique idéal (appelé « prince », « guide » ou « pilote de la cité ») au profit de la communauté civique toute entière, est énoncée par Cicéron dans son traité de philosophie politique sur *La République* (dans le fameux « Songe de Scipion » par lequel se clôt le sixième livre de l'ouvrage) : l'idée d'une divinisation astrale qui attend les grands hommes qui se sont dévoués pour l'État semble reprise aux théories pythagoriciennes ou néo-pythagoriciennes alors en vogue. Elle fut directement exploitée pour la première fois à Rome après la mort de Jules César, divinisé après qu'on aurait vu passer dans le ciel de Rome une étoile (le *sidus Iulium*) lors des jeux organisés en sa mémoire, interprétée comme le signe de sa divinisation astrale (en juillet 44).

La divinisation de César s'inscrivait également dans une tradition hellénistique, d'origine orientale, du culte du souverain. Mais à Rome, la divinisation du prince régnant se heurtait à un tabou, qui interdisait d'assimiler à un dieu un être humain encore vivant : c'est pourquoi la divinisation ne pouvait concerner qu'un empereur défunt ; elle n'était d'ailleurs pas automatique, et faisait des *divi* des demi-dieux, à mi-chemin entre les hommes et les dieux. L'empereur vivant ne recevait donc jamais un culte à titre personnel, du moins en pays de culture latine, et notamment à Rome (mais des entorses à cette règle apparurent non seulement en Orient, où existait une vieille tradition du culte du souverain régnant, mais aussi dans certaines provinces d'Occident, comme en Hispanie ou en Gaule, où un culte fut instauré en l'honneur de « Rome et Auguste »).

Ceci dit, le titre d'«Auguste» (*Augustus*), porté par les empereurs à partir du premier (Octavien, en 27 av. J.-C.), leur donnait *de facto* un caractère divin, car le mot *augustus* avait été jusque-là réservé aux dieux et aux choses sacrées : il s'agissait d'un adjectif qui appartenait au vocabulaire des augures et exprimait «le plein de force surnaturelle» que possédait un signe (*augurium*) envoyé par Jupiter ou une divinité, par exemple au moment des auspices. Être *Augustus* exprimait par conséquent une sorte de charisme particulier d'origine et d'essence divine. Ainsi, celui qui portait ce titre était doté d'une autorité (*auctoritas*) supérieure et d'origine religieuse, qui trouvait sa source dans le contact personnel et direct qu'il entretenait avec les dieux en tant que maître des auspices (*optimus augur*). Un Auguste était donc déjà par nature au-dessus du commun des mortels et avait en quelque sorte vocation à devenir un jour, après sa mort, un *divus*. Toutes les marques religieuses, qui rapprochaient l'empereur régnant des dieux, étaient avant tout une façon de définir de manière traditionnelle sa puissance surnaturelle, c'est-à-dire une puissance inconcevable selon les catégories romaines traditionnelles. C'est ainsi que la mise en place du régime de type monarchique appelé «principat» s'appuya sur de nouveaux cultes et de nouvelles pratiques religieuses destinées à renforcer le lien entre le Prince et les citoyens d'un empire devenu universel.

De la «tolérance» à l'«intolérance» religieuse

Mais la «tolérance» religieuse traditionnelle pouvait éventuellement se transformer en intolérance (de la part des citoyens ou des autorités) quand une pratique religieuse passait pour troubler la paix publique ou menaçait l'autorité exclusive du pouvoir politique : c'était ce qui s'était déjà produit lors de l'affaire des Bacchanales en 186 av. J.-C., et qui se reproduisit, à une échelle bien plus grande, avec l'apparition et la diffusion du christianisme en Occident, à partir de la deuxième moitié du 1^{er} siècle ap. J.-C. La religion publique romaine étant avant tout une religion «sociale» et «civique», quand des pratiques religieuses refusaient de s'associer aux pratiques collectives publiques ou quand une communauté religieuse s'excluait ostentatoirement de la vie commune en obéissant à ses propres règles, le pouvoir politique pouvait se sentir menacé et estimer légitime leur répression. Les pogroms ou les persécutions subis par les premiers chrétiens au sein de l'Empire romain ne sont donc pas tant dus à une «intolérance» religieuse, par ailleurs inconnue dans le monde romain, qu'à la nécessité, ressentie par une majorité de citoyens et par un pouvoir politique à l'autorité exclusive, d'une cohésion civique où religion et pouvoir constituaient les deux faces d'une même médaille.

Religions et pouvoir

Les lignes qui précèdent ne prétendent pas clore les questions soulevées. Elles n'ont pas d'autre ambition que de rappeler, à celles et ceux qui souhaitent étudier la vie religieuse

dans l'Antiquité, que notre cadre conceptuel doit être en permanence réinterrogé, et d'inciter à la curiosité.

Pour comprendre les évolutions qui ont affecté la vie religieuse publique des multiples communautés humaines progressivement soumises à l'autorité souveraine de Rome, puis intégrées dans l'Empire à l'apogée de sa dynamique de puissance (III^e s. av. J.-C.-III^e s. ap. J.-C.), il faut évidemment commencer par appréhender les structures religieuses sur lesquelles s'appuyait le pouvoir romain dans ses formes successives : il s'agit là d'invariants qu'on a souvent le tort de penser pertinents pour la période républicaine seulement (1^{re} partie : *Structures religieuses et débats historiographiques*). Il faudra toutefois prendre garde à une illusion puissante, qui court toujours quand on évoque cette religion romaine et qui serait de la considérer comme un objet intemporel. L'histoire de Rome s'est étirée sur de nombreux siècles, et comme pour toute structure sociale humaine, derrière les continuités apparentes se cachent toujours de nombreuses évolutions, en particulier, ici, en parallèle à la transition de la République à l'Empire. Pouvoir et religion publique étaient tellement liés dans l'Antiquité qu'il n'était pas possible que le passage d'une cité-État italienne en un empire allant de l'Écosse à l'Euphrate et au Sahara ne générât pas des mutations considérables au sein de la religion romaine (2^e partie : *Les mutations de la religion romaine*). De même, le changement d'échelle spatiale a entraîné une confrontation de Rome avec des cultes de plus en plus étrangers qui a eu des conséquences assez variées pour la religion romaine publique et les religions privées, comme pour ces autres cultes (3^e partie : *Les religions extra civiques et le pouvoir romain*). Enfin, au fil des siècles, les religions des populations d'abord soumises au pouvoir de Rome, puis progressivement intégrées au sein de la communauté impériale, ont elles-mêmes connu des transformations importantes. À partir de 212 ap. J.-C., tout le monde est devenu citoyen romain, mais en même temps, la distinction a toujours persisté entre les Romains «de Rome», et par extension d'Italie, et les autres Romains résidant au sein des communautés provinciales : cette distinction se retrouve évidemment dans la vie religieuse de ces Romains des provinces (4^e partie : *Rome et son empire : les religions romaines hors de Rome*).

Remerciements

Notre gratitude s'adresse tout d'abord aux collègues qui ont accepté d'apporter leur contribution à ce manuel par la rédaction d'un ou de plusieurs chapitres, dans un contexte général assez difficile. Nous remercions aussi très chaleureusement les amis et collègues qui ont, par leurs encouragements et leurs relectures, accompagné le travail de rédaction et permis d'améliorer la qualité de nombreux chapitres, notamment Valérie Huet et Luana Quattrocelli.

BIBLIOGRAPHIE

- Aliquot J. (2009), *La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo (<https://books.openedition.org/ifpo/1446#ftn28>).
- Ando C. (2016), *Religion et gouvernement dans l'Empire romain*, Turnhout, Brepols.
- Belayche N., Pirenne-Delforge V. (2015), « “Fabriquer du divin” : en guise de prélude... », dans N. Belayche, V. Pirenne-Delforge (éd.), *Fabriquer du divin. Constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l'Antiquité*, Liège, Presses universitaires de Liège, p. 7-20.
- Belayche N. (2019), « Aborder “la religion” dans le monde romain d’aujourd’hui : paradigmes renouvelés et nouveaux outils », *Pallas*, 111, p. 19-39.
- Borgeaud Ph. (2014), *L'histoire des religions*, Gollion, Infolio.
- Debray R. (2005), *Les communions humaines. Pour en finir avec « la religion »*, Paris, Fayard.
- Durand J.-L., Scheid (J.) (1994), « “Rites” et “religions”. Remarques sur certains préjugés des historiens de la religion de Grecs et des Romains », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 85, 1994, p. 23-43.
- Humm M. (2020b), « La construction religieuse du temps : calendriers et fêtes », dans C. Husquin, C. Landrea (éd.), *Religions et pouvoir dans le monde romain de 218 av. J.-C. à 250 ap. J.-C.*, Paris, Ellipses, p. 223-237.
- Pirenne-Delforge V. (2020), *Le polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*, Paris, Les Belles Lettres/Collège de France (= <https://books.openedition.org/lesbelleslettres/609>).
- Rüpke J. (2011), « Lived Ancient Religion: Questioning “Cults” and “Polis Religion” », *Mythos*, 5, p. 191-203.
- Rüpke J. (2016), *On Roman Religion. Lived Religion and the Individual in Ancient Rome*, Ithaka.
- Sachot M. (1991), « “Religio/superstitio”. Histoire d’une subversion et d’un retournement. », *Revue de l'histoire des religions*, 208/4, p. 355-394.
- Scheid J. (2013), *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris.
- Scheid J. (2019⁴), *La religion des Romains*, Paris, 1^{re} éd. 1998, Armand Colin.