

## *L'autel et la toge* Entrée en matière

Nicole BELAYCHE et Sylvia ESTIENNE

« [À Rome, la religion] joue un tel rôle, dans la vie privée comme dans les affaires publiques (εἷς τε τοὺς κατ' ἰδίαν βίους καὶ τὰ κοινὰ τῆς πόλεως), que rien ne saurait être plus fort. »

Polybe<sup>1</sup>.

« une forme de société [...] n'est pas seulement un ensemble de dispositifs juridico-politiques, un mode d'agencement et de répartition du pouvoir. C'est aussi un horizon de sens et un ensemble d'expériences, autrement dit une manière de vivre (ou de ne pas vivre) ensemble ».

Myriam Revault d'Allonnes<sup>2</sup>.

En 1995 paraissait à Londres en français *La toge et la mitre* de Peter Brown, professeur à l'université de Princeton<sup>3</sup> – l'un des « concepteurs » de la notion d'Antiquité tardive avec Henri-Irénée Marrou, professeur à la Sorbonne<sup>4</sup>. Le départ chronologique de cet ouvrage correspond globalement à la fin de celui-ci, *L'autel et la toge* : la fin des Sévères, le III<sup>e</sup> siècle. L'ordre du titre français du livre de P. Brown (toge et mitre) entendait souligner les modifications intervenues dans les siècles qu'il étudiait (III<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle) dans les relations entre le pouvoir politique (impérial) et le nouveau pouvoir montant et, selon les moments, allié ou concurrent, celui de l'institution ecclésiastique chrétienne. Les termes du titre du présent ouvrage – autel et toge (illustrés sur la couverture) – font un clin d'œil à cette publication ; mais sa matière spatio-temporelle – religion et pouvoir de la deuxième guerre punique à la fin des Sévères – se présente sous des

1. Polybe, *Histoires*, 6, 56, 8.

2. *Le Monde*, 16 décembre 2019.

3. P. BROWN, *La toge et la mitre. Le monde de l'Antiquité tardive, 150-750 apr. J.-C.*, Londres, Thames & Hudson, 1995 ; trad. fr. de *The World of Late Antiquity: AD 150-750*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1971.

4. H. I. MARROU, *Décadence romaine ou Antiquité tardive? (III<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Éditions du Seuil, 1977.

configurations bien différentes. À tout le moins, la période couvre des réalités différentes de l'État romain (« République » et « Empire », dit « Haut » ou « classique » selon les cas), même si elles s'affichaient toutes deux dans les documents idéologiques comme une « *respublica* », et des vies religieuses très majoritairement construites sur la conception de mondes divins pluriels. Dans ce contexte, l'autel, point focal de la rencontre des Romains avec leurs dieux et lieu d'une *praxis* religieuse<sup>5</sup>, constitue un poste d'observation – tout à la fois concret et symbolique – d'où on peut examiner, avec les yeux les plus romains qui soient, le rapport entre religion et pouvoir tel qu'il s'établissait dans la religion publique des collectivités romaines<sup>6</sup>. Avec les pratiques rituelles pour fil conducteur de l'enquête, cet ouvrage questionne les relations entre religion et pouvoir dans la Rome antique selon trois thématiques principales : les institutions, les acteurs dans leurs espaces et pratiques, et les changements face à l'évolution des contextes historiques sur quatre siècles et demi. Ce questionnement s'inscrit clairement au confluent de renouvellements historiographiques opérés depuis l'après-Seconde Guerre mondiale (1950-1970), à la fois dans le champ de l'histoire des religions<sup>7</sup> et dans celui de l'histoire politique et sociale du monde romain. Mais sans doute faut-il préciser d'abord ce qu'on entend par « religion romaine » ou « religion des Romains ».

### **La religion romaine : un système ritualiste sans immobilisme ni fermeture**

L'apport des outils de l'anthropologie historique a permis de (re)définir ce qu'est la « religion » pour la Rome antique et de mettre en évidence la spécificité d'un système construit sur l'obligation rituelle et contractuelle, et non sur une théologie qui fonde un dogme à partir de paroles considérées comme « révélées » (par exemple les *logia* de Jésus). Porter attention à cette singularité implique de réfléchir à partir des significations que les Romains eux-mêmes donnaient à leurs notions et « faits » religieux, à commencer par *religio*, *pietas* ou *sacrificium*. L'importance de cette contextualisation peut se mesurer même pour des réalités qu'on pourrait penser neutres et

5. J. Scheid a magistralement montré comment le ritualisme permettait de comprendre les relations des Romains avec leurs dieux ; voir quelques titres dans la bibliographie choisie en fin d'ouvrage, et tout récemment un recueil d'articles, J. SCHEID, *Rites et religion à Rome*, Paris, CNRS Éditions, 2019. Bibliographie complète en ligne, [<https://www.college-de-france.fr/site/john-scheid/bibliographie.htm>].

6. Cet ouvrage est suscité par la question d'histoire ancienne mise au concours de l'agrégation d'histoire de 2020 : « Religion et pouvoir dans le monde romain de 218 avant notre ère à 235 de notre ère », voir [[https://media.devenirenseignant.gouv.fr/file/agreg\\_externe/76/8/p2020\\_agreg\\_ext\\_histoire\\_1112768.pdf](https://media.devenirenseignant.gouv.fr/file/agreg_externe/76/8/p2020_agreg_ext_histoire_1112768.pdf)].

7. Voir N. BELAYCHE, « Aborder "la religion" dans le monde romain aujourd'hui : paradigmes renouvelés et nouveaux outils », *Pallas*, 111, 2019, p. 19-39.

non équivoques, comme les « écrits » utilisés lors d'occasions religieuses<sup>8</sup> (tels les *Annales maximi* des pontifes ou les *acta/commentarii* de sodalités religieuses comme les frères arvaux)<sup>9</sup>, qui servaient de guides aux prêtres et aux magistrats dans leurs activités rituelles<sup>10</sup>. Ils étaient un « outil du culte<sup>11</sup> », tout à la fois modèles et archives, même lorsque ces écrits étaient réputés « révéler » une parole divine, comme celle d'Apollon dans les livres Sibyllins<sup>12</sup> : « Comme le dit l'oracle et le prouve la vérité, tant que tous ces rites furent dûment accomplis<sup>13</sup>... » Les « révélations » divines sont des injonctions rituelles<sup>14</sup>, et elles délivrent comme tous les rituels une « théologie pragmatique » (selon la formule de John Scheid), manifeste aussi dans l'institution augurale :

« par des gestes, par la hiérarchisation des offrandes, par les offrandes, l'action rituelle réalisait des énoncés sur le système des êtres et des choses<sup>15</sup> ».

L'histoire des religions de la Rome antique ayant longtemps été dominée par une approche christiano-centrée (c'est-à-dire lui appliquant des catégories chrétiennes pour rendre compte d'un système radicalement autre), ce renversement épistémologique permet d'aborder la logique de ce système de l'intérieur.

La religion est également un observatoire privilégié pour analyser des processus constitutifs de la pensée romaine, notamment les rapports au savoir et à la tradition. La sanctification (au sens latin de *sanctus*) du *mos maiorum*, dans les discours idéologiques comme dans les pratiques romaines<sup>16</sup>, n'a jamais conduit à un ritualisme pétrifié<sup>17</sup>. La fidélité des

8. C. MOATTI, *La raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République, 1<sup>er</sup>-1<sup>er</sup> siècle avant Jésus-Christ*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 102-107 (« La diffusion de l'écriture »), et D. MACRAE, *Legible Religion: Books, Gods, and Rituals in Roman Culture*, Cambridge/Londres, 2016, p. 141-146 sur la religion romaine comme « an object of writing and reading ».

9. J. SCHEID, *Commentarii fratrum arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av.-304 ap. J.-C.)*, Rome, École française de Rome, coll. « Roma Antica », 4, 1998.

10. Voir M. BEARD, « Writing and Religion: Ancient Literacy and the function of the written word in Roman religion », in J. H. HUMPHREY (dir.), *Literacy in the Roman World*, Ann Arbor, *Journal of Roman Archaeology*, suppl. 3, 1991, p. 35-58 et J. SCHEID, « Les archives de la piété. Réflexions sur les livres sacerdotaux », in *La mémoire perdue. À la recherche des archives oubliées, publiques et privées, de la Rome antique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1994, p. 173-185.

11. J. SCHEID, « L'écrit et l'écriture dans la religion romaine : mythe et réalité », in B. GRATIEN et R. HANOUNE (dir.), *Lire l'écrit. Textes, archives, bibliothèques dans l'Antiquité, ateliers, Cahiers de la maison de la recherche*, 12, 1997, p. 99-108 (citation p. 107).

12. L'exemple le plus célèbre est l'oracle fondateur des Jeux séculaires, transmis par Zosime, 2, 6.

13. Zosime, 2, 7, 1.

14. L'histoire des livres Sibyllins montre combien le contrôle des autorités politiques (le sénat après enquête des *quindecimviri*, puis l'empereur) était étroit : Suétone, *Auguste*, 31, 1 ; Tacite, *Annales*, 6, 12 (sous Tibère). Pour la période républicaine, voir L. BREGLIA PULCI DORIA, « Libri sibyllini e dominio di Roma », in I. CHRASSI COLOMBO et T. SEPPILLI (dir.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, Storia, Tradizione*, Pise/Rome, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1999, p. 277-304.

15. J. SCHEID, « Religion collective et religion privée », *Dialogues d'histoire ancienne*, 39, 2013, p. 22 et p. 30.

16. Le discours que Tite-Live, 5, 50-54, sous Auguste, prête à Camille en 390 avant notre ère, est paradigmatique.

17. De façon générale, de nombreuses études récentes ont insisté sur la dynamique des rituels.

Romains révèle leur conviction dans l'excellence de leur système, y compris religieux, qui a objectivement fait ses preuves selon Tite-Live, puisque les dieux ont donné à Rome l'empire du monde<sup>18</sup>. La religion romaine est une architecture construite sur les mêmes principes juridiques et valeurs éthiques que l'édifice politique. Elle formalise ainsi les modalités de communication avec les dieux<sup>19</sup>. Les principes structurels de cette communication (la conception de la *pietas* comme conduite religieuse, et du *vetus* comme une relation contractuelle avec les dieux) gouvernent faits et discours – et pas uniquement dans l'élite au pouvoir (comme l'attestent plusieurs chapitres de la deuxième partie de l'ouvrage)<sup>20</sup>. Mais le contenu des pratiques (à savoir les divinités honorées, les types de rituels et leur diversification, les espaces, les temps, etc.) relève des variations conjoncturelles. Cela est d'autant plus avéré que l'État romain est passé d'un territoire centre-italien au début de la deuxième guerre punique à une Italie « romanisée » après la guerre sociale, et plus largement à un empire de taille plus que méditerranéenne (jusqu'en Bretagne et au Danube et jusqu'aux terres sahariennes et à l'Euphrate) à la fin des Sévères. La dilatation de Rome à un monde romain s'est donc traduite par la multiplication des collectivités de droit romain hors de Rome et de l'Italie, tout spécialement en Occident, et aussi plus ponctuellement (mais de manière décisive pour l'*imperium* romain) en Orient.

En expansion territoriale depuis sa fondation, le monde romain a toujours été un monde ouvert, hospitalier pour tous les dieux<sup>21</sup>. À mesure qu'il couvrit l'*oikoumenè* en favorisant les circulations des biens et des personnes<sup>22</sup>, donc aussi des dieux qui voyagent avec leurs dévots<sup>23</sup>, il fut un monde de plus en plus pluraliste et multiculturel<sup>24</sup>. L'*Vrbs* devint au II<sup>e</sup> siècle de notre ère un « abrégé du monde<sup>25</sup> ». Son marché économique, ses fonctions politiques – donc la concentration des pouvoirs qui y interagissent –, sa société emmenée par les groupes de l'élite et dynami-

18. Tite-Live, 1, Préface, 7.

19. J. RÜPKE, « Urban Religion and Imperial Expansion: Priesthoods in the *lex Ursonensis* », in L. DE BLOIS, P. FUNKE et J. HAHN (dir.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire*, Leyde/Boston, Brill, 2006, p. 11-23 : « Roman imperialists [...] did not aim at exporting the contents of their religion, but their concept of religion » (p. 22).

20. La pratique romaine du *vetus* est très largement adoptée, aussi bien à Rome par des dévots d'origine étrangère honorant leurs propres dieux, que hors de Rome à l'égard de divinités « naturalisées » dans le cadre de collectivités désormais romaines. Cf. N. BELAYCHE, « *DEAE SVRIAE SACRUM*. La romanité des cultes "orientaux" », *Revue historique*, 302, 2000/3, p. 565-592.

21. Ovide, *Fastes*, 4, 270 : « *Dignus Roma locus quo deus omnis eat.* »

22. Au milieu du II<sup>e</sup> siècle, c'est l'un des traits que loue Aelius Aristide dans son discours *En l'honneur de Rome* (L. Pernot éd.).

23. Voir la contribution de N. Belayche dans ce volume.

24. Cf. J. NORTH, « The Development of Religious Pluralism », in J. LIEU, J. NORTH et T. RAJAK (dir.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, Londres/New York, Routledge, 1992, p. 174-193.

25. Athénée, *Deipnosophistes*, 1, 36 [20b].

sée par les affranchis en quête d'ascension sociale, expliquent que tant de provinciaux aient rejoint les bords du Tibre après ceux qui y avaient été amenés de force. Sous Néron, Sénèque donne une belle image du cosmopolitisme de la ville de Rome :

« Regarde un peu toute cette population que les toits de notre immense capitale suffisent à peine à abriter : la grande majorité de ces gens ne sont-ils pas des expatriés ? De leurs municipes, de leurs colonies (*ex municipiis et coloniis suis*), en un mot de tous les coins du monde, ils sont venus confluer ici [...] en majeure partie ils ont déserté leur pays d'origine (*relictis sedibus*), pour une ville qui sans contredit est la plus grande et la plus belle du monde, mais qui cependant n'est pas la leur (*non tamen suam [urbem]*)<sup>26</sup>. »

Sur le plan religieux, tant en Italie et à Rome que dans les provinces, l'arrivée de hordes d'esclaves (bientôt affranchis, donc intégrant la *civitas Romana*<sup>27</sup>) et les brassages de populations immigrées ont provoqué des rencontres et interactions culturelles, mieux documentées pour la période impériale : mises en regard de divinités (avec processus d'*interpretatio*<sup>28</sup>) et de pratiques<sup>29</sup> ; créations divines « hybrides » lorsque le Jupiter national romain, *Iupiter Optimus Maximus*, abrégé en *IOM*, en vient à connoter (fonctionnellement, hiérarchiquement ?) de grands dieux proche-orientaux (comme celui de Dolichè en Commagène, *Iupiter Optimus Maximus Dolichenus*, abrégé en *IOMD*) que leurs dévots installent au bord du Tibre, sur terrain public parfois<sup>30</sup> ; négociations avec les populations locales lorsque de nouvelles communautés romaines se créaient<sup>31</sup> ; etc. Ces phénomènes de mixité religieuse et d'hybridation ont déjà concerné le système religieux public romain, car il n'a pas cessé au long de son histoire d'intégrer des divinités étrangères, naturalisées dans des conditions propres à chaque fois, mais toujours à la suite d'une action de l'État (*SPQR*). Sous la République déjà, ces dieux qui entraient dans le système religieux romain, au cas par cas toujours, conservaient leurs rituels d'origine (comme des prêtresses grecques pour Cérés). Ou bien on les honorait de rituels romains, comme les *Ludi Megalenses* organisés pour *Mater Magna* sur le modèle de *ludi* romains, ce qui ne préjugait pas de la poursuite « en privé » (*i. e.* à l'intérieur du temple du Palatin) de rituels d'origine par des agents rituels pessinontiens<sup>32</sup>. À partir de l'Empire, le « panthéon » romain s'élargit aussi

26. Sénèque, *Consolation à ma mère Helvia*, 6, 2-3 (trad. P. Veyne).

27. Voir les contributions de B. Amiri et d'A.-V. Pont dans ce volume.

28. Cf. C. ANDO, *The Matter of the Gods. Religion and the Roman Empire*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 2008, p. 43-58.

29. Voir par exemple la combinaison entre la fête de l'annonce et un hommage à Isis lors du *Navigium Isidis*, Apulée, *Métamorphoses*, 11, 9-11.

30. Voir la contribution de J. Scheid dans ce volume.

31. Voir les contributions d'A. Rizakis et A.-R. Hošek dans ce volume.

32. Cf. P. BORGEAUD, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, Éditions du Seuil, 1996 et F. VAN HAEPEREN, *Étrangère et ancestrale, la Mère des dieux dans l'empire romain*, Paris, Le Cerf, coll. « Conférences de l'EPHE », 12, 2019.

aux empereurs (et à la *domus* impériale) reçus comme *divi*. Cette extension du capital divin, avec ses rituels adaptés, ne modifiait pas l'édifice religieux et ses fondements, comme l'expriment sans ambage les images à sujets religieux canoniques (*PIETAS*, instruments du culte, etc.) qui traversent l'iconographie numismatique sur la période étudiée, jusqu'aux empereurs à l'image la plus « impie »<sup>33</sup>.

L'édifice religieux romain n'était pas davantage altéré structurellement par l'intégration de populations d'origine non « romaine » (Italiens avant la Guerre sociale, « indigènes » dans les communautés « romanisées » de l'empire, immigrées dans les communautés de Rome et d'Italie) dans la citoyenneté romaine, et qui continuaient de revendiquer « deux patries » selon la célèbre formule de Cicéron<sup>34</sup>. Dans les mondes antiques, et romain en particulier, les « identités religieuses » étaient une des facettes de l'identité sociale des individus<sup>35</sup>, et donc de leur identité politique. Pour laisser parler Cicéron : « chaque cité a sa religion, Laelius, nous avons la nôtre » (« *sua cuique civitati religio, Laeli, est, nostra nobis*<sup>36</sup> »). Les identités individuelles étaient donc combinées ou superposées (selon les contextes) avec les diverses entités collectives dont chacun se sentait participer (la famille élargie, le peuple/*ethnos* en grec, la cité, l'État, les associations), et qui se construisaient sur des mémoires communes et sur un sentiment d'appartenance dont des dieux servaient généralement de figure tutélaire<sup>37</sup>. Dans une pensée qui concevait le monde divin comme pluriel (donc extensible), l'identité juridique, *i. e.* la citoyenneté, pouvait s'emboîter sur d'autres registres avec des identités choisies, celles de l'individu membre d'un groupe, familial ou professionnel, qui ne se confondait pas avec la cité-État tout en en constituant une composante<sup>38</sup>. De surcroît, certains membres de ces groupes, soit n'avaient pas d'identité juridique, comme les esclaves, soit avaient une identité politique « passive » comme les femmes, tout en participant à la vie religieuse à des niveaux divers<sup>39</sup>. Cela indique que la participation (notamment religieuse) à la vie « du » politique<sup>40</sup> ne

33. Voir la contribution de N. Belayche dans ce volume.

34. Cicéron, *Des lois*, 2, 5.

35. Sur cette notion complexe et passablement agitée dans la recherche récente, voir, avec la bibliographie antérieure, N. BELAYCHE et S. C. MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain* « paganismes », « judaïsmes », « christianismes », Louvain, Brepols, 2009.

36. Cicéron, *Pour Flaccus*, 28, 69.

37. Voir à Pouzzoles par exemple, *IGRRP* 421 = *OGIS* 595 (en 174) ; cf. J. D. SOSIN, « Tyrian *stationarii* at Puteoli », *Tyche*, 14, 1999, p. 275-284, et R. S. ASCOUGH, « Translocal Relationships among Voluntary Associations and Early Christianity », *Journal of Early Christian Studies*, 5, 1997, p. 228-234.

38. Voir la contribution de N. Tran dans ce volume.

39. Voir les contributions de B. Amiri et de M.-T. Raepsaet-Charlier dans ce volume.

40. La notion de « participation civique » vient de P. GAUTHIER, « Quorum et participation civique dans les démocraties grecques », in C. NICOLET (dir.), *Du pouvoir dans l'Antiquité*, Genève, Droz, 1990, p. 73-99 (= P. GAUTHIER, *Études d'histoire et d'institutions grecques. Choix d'écrits*, Genève, Droz, 2011, p. 421-454). Elle est employée aujourd'hui de façon plus globalisante pour indiquer toute forme d'investissement dans la vie collective.

s'épuisait pas dans des manifestations institutionnelles. Les diverses identités individuelles – qui étaient d'abord ou aussi politiques, selon le poste d'observation<sup>41</sup> –, se manifestaient différemment en fonction de paramètres personnels divers (de statut, de genre, d'origine, etc.), mais aussi en fonction du lectorat supposé (sans qu'il s'agisse de comportements revendicatifs). Dans la documentation épigraphique, ce dernier paramètre explique que les choix linguistiques des hommages religieux – latin ou/et langue d'origine – aient pu permettre de manifester des identités « à la Janus » dans des milieux parfaitement romains du fonctionariat impérial<sup>42</sup>.

On pourrait envisager que la multiplicité des expressions identitaires en fonction des contextes ne concernait pas des citoyens romains étrangers à une conception plurielle du monde divin et ne professant qu'un seul dieu (avec les conséquences rituelles et comportementales en découlant), comme les juifs puis les chrétiens. L'examen de la documentation disponible montre pourtant que leur intégration dans les communautés n'était pas bridée par leurs référents religieux autres. Lorsqu'elle est attestée, rarement, elle n'était pas moindre que celle de leurs concitoyens polythéistes, d'autant que la valeur principielle de la « coutume des ancêtres » (le *mos maiorum*) pouvait même susciter des dispositions légales spécifiques pour leur permettre de s'y conformer<sup>43</sup>. Cela ne signifie pas que les relations avec les juifs et surtout les chrétiens aient été irréniques au sein des collectivités romaines. Mais, pour les juifs d'abord, le fondement des conflits (ou des répressions) n'avait pas de lien avec l'expression d'une « identité religieuse » différente, à en juger par la présence aux portes mêmes de Rome (*Porta Capena*) d'une synagogue dans le bois sacré des Camènes<sup>44</sup>, ou bien par la façon dont l'apôtre Paul se présente : « Moi, je suis juif, Tarsien de Cilicie, citoyen d'une cité qui n'est pas sans renom<sup>45</sup>. » À partir de Trajan en revanche, la situation des chrétiens diverge puisque c'est le *nomen* chrétien qui est un crime relevant d'une procédure accusatoire. La particularité même de ce crime « du nom », sans délit donc, indique assez l'embarras des autorités romaines à penser les situations sociales en termes d'identités « religieuses » antinomiques. Après 212 (la *Constitutio Antoniniana*), la généralisation de la citoyenneté romaine à tous les habitants de l'empire étendit sur tous une identité juridique, donc religieuse, citoyenne<sup>46</sup> :

41. Voir par exemple la même année J. SCHEID, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, et J. RÜPKE (dir.), *The Individual in the Religions of Ancient Mediterranean*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

42. Cf. N. BELAYCHE, « Les immigrés orientaux à Rome et en Campanie : fidélité aux *patria* et intégration sociale », in A. LARONDE (dir.), *La Méditerranée d'une rive à l'autre, Cahiers de la Villa Kérylos*, 17, 2007, p. 243-260, citation p. 259.

43. Voir la contribution d'A.-V. Pont dans ce volume.

44. Voir la contribution de J. Scheid dans ce volume.

45. *Luc-Actes*, 21-39.

46. Cf. J. SCHEID, *Religion et piété à Rome*, Paris, Albin Michel, 2001<sup>2</sup>, p. 33 : « le citoyen est destiné par son être social à pratiquer le culte romain ».

« en ralliant [à leur (*les dieux*) culte, comme Romains], [autant de fois de dizaines de milliers (de fidèles)] qu'il en viendra chaque fois se joindre à mes hommes<sup>47</sup> ».

Elle n'en devint pas pour autant exclusive. Ce n'est qu'en 249 que l'identité politique, obligée par l'édit de sacrifice général de Trajan Dèce de s'exprimer par un geste religieux de chacun, en vint à s'opposer à des identités religieuses reposant sur une base non civique.

## La religion des Romains, une construction socio-politique

Depuis l'approche sociologique entreprise au début du xx<sup>e</sup> siècle, toute religion est étudiée comme une construction sociale. Pour les Romains, il ne faisait pas de doute que la religion était une institution humaine, et il n'y a plus de débat aujourd'hui sur le fait que les cultes traditionnels du monde romain (comme ceux du monde grec) étaient organisés selon les mêmes principes que ceux qui régissaient les institutions politiques et les relations sociales. Donc, parler de la religion des Romains implique de replacer les pratiques religieuses dans un monde dominé par le modèle politique (au sens étymologique du terme) de la cité (*polis*). Cet ensemble de pratiques religieuses peut alors être qualifié de « religion civique », non pas parce qu'elle se restreindrait aux seuls cultes publics de la cité – les cultes financés par l'État et assurés par ses prêtres et magistrats au nom de l'État<sup>48</sup> –, mais parce qu'elle s'inscrit dans des cadres communautaires dont l'horizon est celui d'un idéal civique commun. Ce modèle civique ne se confond pas avec les déclinaisons du système politique romain et de son fonctionnement, qui connaissent de fortes évolutions entre le III<sup>e</sup> siècle avant notre ère et le III<sup>e</sup> siècle de notre ère, avec des conséquences sur le système sacerdotal par exemple<sup>49</sup>. N'est pas seulement en cause l'évolution globale, le passage d'un système politique aristocratique sous la République à un régime monarchique sous l'Empire. Il s'agit de Rome en tant que collectivité politique elle-même qui, de la cité impérialiste qu'elle était, imposant sa domination à des alliés quels que fussent les modes de « négociation », devient progressivement un état impérial complexe, articulant une multitude de communautés locales, plurielles culturellement même lorsqu'elles étaient de droit romain, dans une vaste communauté juridique, servie par un fonctionnariat de plus en plus nombreux, au centre (Rome) et dans les provinces.

47. P. Giessen, 40 I, 6-7, trad. J. Mélèze-Modrzejewski. Voir récemment A. IMRIE, *The Antonine Constitution: An Edict for the Caracallan Empire*, Leyde/Boston, Brill, coll. « Impact of Empire », 29, 2018, en part. p. 122-126 pour « A religious offering ».

48. Ce n'est pas ici le lieu de rentrer dans le débat sur la *polis*-religion, cf. J. KINDT, « Polis Religion. A Critical Appreciation », *Kernos*, 22, 2009, p. 9-34; J. RÜPKE, « Lived Ancient Religion: Questioning "Cults" and "Polis Religion" », *Mythos*, 5, 2011, p. 191-203; et J. SCHEID, *Les dieux, l'État et l'individu...*, *op. cit.*

49. Voir la contribution de J. Rüpke dans ce volume.



Mais les cadres communautaires ne sont pas uniquement politiques. En contexte public comme dans tous les groupements qui sont autant de composantes dans la cité (familles, associations), les pratiques religieuses participaient à la construction et à l'expression de l'adhésion à ces cadres communautaires et à leurs valeurs. Pour commencer par le premier échelon, les familles, l'organisation et le déroulement des rites domestiques (dans la *domus*) et de ceux que le propriétaire (ou son *vilicus*/régisseur) pratique dans son domaine (sa *villa rustica*)<sup>50</sup>, sont construits selon la même logique théologique et juridique que celle qui préside aux rites publics<sup>51</sup>. Quant aux associations (*collegia* ou *corpora*) de tous ordres<sup>52</sup> – associations professionnelles avec une dimension funéraire plus ou moins marquée; associations de quartiers; associations liées ou non aux hommages aux empereurs (les *Augustales*)<sup>53</sup>; associations proprement religieuses, comme les groupes romains<sup>54</sup> de dévots de Jupiter Dolichenus ou de Mithra, ou bien les juifs et chrétiens –, elles sont également construites sur un modèle de structuration civique, et leurs hiérarchies internes reproduisaient celles de la société<sup>55</sup>. Aussi, au *Dolichenum* de l'Esquilin qui rassemblait des soldats détachés auprès de la 2<sup>e</sup> cohorte de vigiles, la hiérarchie militaire déterminait-elle celle des membres au sein du groupe (ainsi que leur promotion)<sup>56</sup>, alors même que les responsables religieux de ces groupes étaient « choisis par le dieu<sup>57</sup> », et que leurs membres (à l'Aventin notamment) comptaient beaucoup d'immigrés gréco-orientaux récents.

Analyser les relations entre religion et pouvoir dans le monde romain, même en privilégiant les collectivités romaines (et municipes latins), ne se réduit donc pas à l'analyse de la religion publique. Celle-ci est le socle de départ, car la documentation atteste combien ses structures et son organisation (première partie) ont innervé toutes les pratiques religieuses, publiques ou non, de « Romains » ou de « pérégrins ». On le constate en allant sur le terrain, tant les moments d'échange entre les dieux et les hommes (deuxième partie), dans les rites publics jusqu'aux catégories sociales sans statut comme les esclaves, présentent des formes d'expression similaires, nonobstant les spécificités propres à chaque catégorie sociale. À ce tableau

50. Voir Caton, *De l'agriculture*.

51. Cf. J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005. Voir les contributions de S. Estienne et d'O. de Cazanove dans ce volume.

52. Voir la contribution de N. Tran dans ce volume.

53. Voir la contribution d'E. Rosso dans ce volume.

54. Ils sont romains à deux titres : les attestations proviennent de Rome et les membres sont en majorité des citoyens romains (souvent affranchis).

55. Cf. R. L. GORDON, « Religion in the Roman Empire: The Civic Compromise and its Limits », in M. BEARD et J. NORTH (dir.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, Londres, Duckworth, 1990, p. 246.

56. *CCID*, 408; cf. E. ZAPPATA, « Les divinités dolichéniennes et les sources épigraphiques latines », *OSUR*, p. 157.

57. *OSUR*, n° 20, p. 133, ll. 8-9 : *quos elexit I O M D sibi servire*. Le procédé n'est pas « romain », voir les recrutements des prêtres dans la contribution de J. Rüpke.

dont l'unité de conception religieuse de fond n'est pas entamée par les expressions caléidoscopiques des diverses composantes des collectivités romaines, l'épaisseur du temps, sur quatre siècles au moins (troisième partie), révèle à la fois l'étendue des ressorts d'adaptation à chaque situation particulière et, *in fine*, par-delà les évolutions chronologiques, la prégnance idéologique des normes rituelles romaines, établies dès la République.

## L'autel et la toge : structures et organisation

Étudier l'imbrication du religieux dans les structures civiques de forme romaine ne consiste pas seulement à constater que la vie publique des Romains était sans cesse ponctuée d'actes religieux, depuis les sacrifices « routiniers » qui précédaient toute réunion politique jusqu'aux fastueuses célébrations, jeux ou supplications solennelles, visant à remercier les dieux pour leur appui décisif lors des victoires de Rome. L'enjeu est d'éclairer notre compréhension des structures civiques et de leur fonctionnement à partir de l'analyse des pratiques religieuses, puisque la piété (*pietas*), ce respect des dieux sur lequel se fonde l'obligation culturelle, participe en quelque sorte du mode de gouvernance lui-même.

### *Vues de Rome*

Pour commencer, la place des prêtres et leurs relations avec les magistrats et le sénat constituent très certainement un des éléments les plus originaux (« identitaire ») du système romain. Dans une réflexion qui part de la République et intègre les modifications liées à un *princeps* grand pontife, Jörg Rüpke<sup>58</sup> retrace ici la complexité du système de contrôle qui résultait notamment de l'interaction entre les collèges sacerdotaux et le sénat. Loin d'y voir une subversion du religieux par le pouvoir politique, il montre au contraire comment, à Rome, l'expertise sacerdotale faisait partie des processus de prise de décision et contribuait à la précarité fondamentale de l'exercice du pouvoir, condition même des équilibres propres au système romain. Il souligne également la part d'innovation qui ressort de l'élargissement et de la redéfinition des collèges et des prêtrises au cours de la période étudiée. Il y voit, non pas le signe d'un affaiblissement du pouvoir sacerdotal, mais plutôt l'indice d'un dynamisme inhérent à la culture politique romaine.

Ses réflexions, qui s'inscrivent déjà dans un concept philosophico-politique de l'État, viennent utilement dialoguer avec le contexte plus globalisé posé par Clifford Ando<sup>59</sup>. Partant de la transformation de Rome en un État impérial, celui-ci questionne la capacité du système religieux

58. *Infra*, p. 37-54.

59. *Infra*, p. 55-74.

romain à intégrer des cultes considérés comme étrangers. Sa réflexion vise à dépasser le point de vue généralement adopté pour rendre compte de l'attitude du pouvoir romain vis-à-vis du pluralisme religieux, en particulier dans les provinces, entre ignorance et tolérance (dont il discute le caractère approprié du terme, anachronique?). La comparaison avec la gestion du pluralisme juridique, fondée sur le principe de l'autonomie locale, lui permet de mettre en évidence les ressorts de la politique romaine vis-à-vis des cultes locaux, que Rome « restaure » après la conquête. L'indifférence apparente des autorités romaines pour le contenu des cultes et l'identité des dieux a pour corollaire la reconnaissance formelle de structures communes, validables dans le cadre de pensée romain : le respect de la tradition ancestrale, l'affirmation de la continuité des pratiques culturelles – ce qui explique notamment les limites de l'intervention de Pline le Jeune en tant que gouverneur vis-à-vis des cités de Bithynie, dont les coutumes religieuses doivent être respectées<sup>60</sup>, et l'attitude juridiquement « bienveillante » du pouvoir romain vis-à-vis des pratiques religieuses juives, ou de tout autre peuple, considérées comme ancestrales<sup>61</sup>.

L'analyse de C. Ando résonne d'abord avec l'étude proposée par John Scheid<sup>62</sup>, qui pose la question du pluralisme religieux à partir d'une problématique spatiale. En se plaçant sur le terrain – la topographie des lieux de culte fréquentés par des communautés d'origine étrangère installées à Rome –, il démontre à la fois leur insertion dans les structures de voisinage (indice de leur ancrage local et de leur reconnaissance par les autorités publiques), et leur forte affirmation identitaire, ou plutôt ancestrale. Le pluralisme se donne ici à voir d'un autre point de vue, celui des dévots, qui, à travers des pratiques culturelles différenciées, expriment la pluralité de leurs identités ethniques et sociales, tout en adoptant un langage formel romain<sup>63</sup>. L'inscription de ces communautés immigrées dans le paysage religieux traditionnel de Rome permet de nuancer les clichés littéraires et confirme, par ailleurs, les conclusions de C. Ando. En rappelant que les règlements religieux des collectivités romaines ne portent pas tant sur le contenu des cultes que sur la nécessité de garantir l'observance rituelle (par l'entretien des temples, le financement des cultes, l'organisation des sacerdoces), parce qu'elle participe du maintien de l'ordre social, les analyses de C. Ando et de J. Scheid se rejoignent aussi sur un autre aspect de la relation entre le pouvoir romain et la religion, à l'échelle municipale cette fois<sup>64</sup>.

60. Pline le Jeune, *Lettres*, 10, 50 et 51.

61. Voir également la contribution d'A.-V. Pont dans ce volume.

62. *Infra*, p. 75-92.

63. Voir N. BELAYCHE, « Les immigrés orientaux à Rome et en Campanie... », art. cité.

64. J. SCHEID, « Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales », in M. DONDIN-PAYRE et M.-T. RAEPSAET-CHARLIER (dir.), *Cités, municipes, colonies. Les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut-Empire*, Paris, Presses universitaires de la Sorbonne, 1999, p. 381-423.

Ce qui est en jeu, c'est le respect de l'autorité publique et de la tradition, fondé sur le partage de valeurs communes.

### *Vues dans les colonies*

Hors de l'*Vrbs*, les communautés romaines se présentaient comme des « calques » de Rome au sens où elles suivaient un schéma religieux uniforme<sup>65</sup>. L'analyse des colonies romaines, qui sont comme Rome des « communautés culturelles » (selon la terminologie sociologique), a été profondément renouvelée récemment, tant pour l'Occident que pour l'Orient, du fait de l'abandon d'une lecture « colonialiste » (dominant à dominé) du phénomène<sup>66</sup>. En Italie, et plus largement dans l'Occident romain, nombre de recherches localement ciblées ont permis de renouveler significativement la perspective d'une « romanisation » construite avec les seuls outils de l'assimilation ou de l'intégration<sup>67</sup>, au point qu'on a pu parler de « *new Romanization studies*<sup>68</sup> ». Nous avons choisi de porter le regard sur le monde romain hellénophone, où la question des interactions entre populations romaines installées et populations « indigènes » (*incolae*) et celle de la construction de l'autorité religieuse dans ces nouvelles collectivités romaines se pose, à nos yeux de Modernes, de façon plus interculturelle – à tout le moins de façon davantage plurielle par suite d'une longue histoire antérieure, avec hellénisation. Athanasios Rizakis<sup>69</sup> aborde le cas de la colonie de Philippes, installée en Macédoine orientale dans un lieu symbolique puisqu'il vit la défaite des meurtriers de César en 42 avant notre ère. Du fait d'une histoire déjà riche depuis sa fondation par Philippe II au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, les interactions religieuses entre traditions thraces, macédoniennes, grecques et gréco-thraces, et enfin romaines, s'y sont déployées plus spécialement. L'exemple est choisi à dessein, car il est original parmi les colonies. L'installation du panthéon

65. Cf. le débat interprétatif sur « les Rome en miniature » d'Aulus Gellius, *Nuits Attiques*, 16, 13, 9 ; voir A. BERTRAND, « Y a-t-il un paysage religieux colonial ? Entre prescription, mimétisme et adaptation : les mécanismes de l'*imitatio Romae* », *Revue de l'histoire des religions*, 227/4, 2010, p. 591-608.

66. De façon générale, pour les colonies romaines d'Occident, voir A. BERTRAND, *La religion publique des colonies dans l'Italie républicaine et impériale*, Rome, École française de Rome, 2015 ; M.-P. LAForge (dir.), *Cultes romains et cultes locaux : persistance ou interpretatio ?*, Arras, Artois Presses Université, 2014 ; T. D. STEK et J. PELGROM (dir.), *Roman Republican Colonization. New perspectives from archaeology and ancient history*, Rome, Palombi Editori, coll. « Papers of the Royal Netherlands Institute in Rome », 62, 2014. Pour les colonies romaines d'Orient, C. BRÉLAZ, *L'héritage grec des colonies romaines d'Orient : interactions culturelles dans les provinces hellénophones de l'empire romain*, Paris, de Boccard, 2017.

67. S. J. KEAY et N. TERRENATO (dir.), *Italy and the West. Comparative issues in Romanization*, Oxford, Oxbow Books Limited, 2001.

68. Cf. G. WOOLF, « The religious history of the northwest provinces. Recension of T. Derks », *Journal of Roman Archaeology*, 13, 2000, p. 615-630, citation p. 615.

69. *Infra*, p. 93-118.

colonial n'a pas intégré de divinités préromaines à l'issue de négociations avec la population locale, comme c'était souvent le cas dans les fondations coloniales, en Pisidie par exemple<sup>70</sup>, ou bien de façon plus autoritaire à Patras (en Achaïe) où les divinités préromaines du territoire ont été déplacées dans le centre du pouvoir colonial. À Philippes, les magistrats coloniaux (les *duumviri*) chargés de mettre en place la vie religieuse de la nouvelle collectivité ont installé des dieux romains dans le centre urbain, au premier rang desquels *Jupiter optimus maximus* et le culte de l'empereur. Les populations indigènes ont poursuivi leurs propres cultes (comme celui du *Héros* dit cavalier thrace), mais hors du centre et dans la *chora*, tout en adoptant aussi des dieux romains (Mercure par exemple) et en les assimilant parfois à leurs dieux ancestraux. Pourtant, A. Rizakis montre comment le paysage religieux a évolué au fur et à mesure que la population coloniale constituait un ensemble intégré, au II<sup>e</sup> siècle notamment, tout en suivant les grandes tendances religieuses de l'époque, marquées par l'introduction de nouveaux dieux comme les dieux égyptiens. La rupture de la déduction coloniale, manifestée dans la zonation topographique des lieux de culte, s'est estompée, et au milieu du III<sup>e</sup> siècle, un « Héros » thrace semble avoir été intégré au panthéon civique.

Bien plus à l'est, sur la côte libanaise actuelle, la colonie de Berytus présente une autre configuration d'interaction entre le pouvoir romain et le milieu d'installation, comme l'analyse Anne-Rose Hošek<sup>71</sup>. Après la fondation de la colonie en 15 avant notre ère, cette ancienne ville phénicienne plutôt modeste devint un maillon essentiel de l'organisation territoriale du Proche-Orient syrien sous Auguste, par l'intermédiaire de dieux romains. C'est ce qui justifie un territoire d'une taille inattendue, peu soucieux de la géographie et des variétés ethniques. Traversant le Mont Liban qui servait traditionnellement (et objectivement vu son altitude) de barrière, le territoire de la nouvelle colonie intègre la plaine de la Bekaa, donc le grand sanctuaire ituréen de Baalbek. A.-R. Hošek démontre comment le mixage des populations phéniciennes de la côte et des populations ituréennes de la montagne, donc le contrôle de la région, a été orchestré par les Romains autour de la monumentalisation du sanctuaire de Baalbek-Héliopolis<sup>72</sup>. En tant que « lieu de mémoire » mais où l'on écrit en latin, il pouvait fédérer la nouvelle entité, comme cela a existé en Italie<sup>73</sup>. Les moyens nécessaires à cette monumentalisation ne peuvent s'imaginer sans une volonté du pouvoir

70. Voir N. BELAYCHE, « Dépasser Antioche : les autres colonies romaines augustéennes de Pisidie », in C. BRÉLAZ (dir.), *L'héritage grec des colonies romaines d'Orient*, op. cit., p. 283-286, avec bibl. antérieure.

71. *Infra*, p. 119-140.

72. Cf. A.-R. HOŠEK, « Contrôler un territoire, contrôler un sanctuaire : aspects religieux de la fondation de Beyrus », *Cahiers Mondes anciens*, 2, 2011, [<http://mondesanciens.revues.org/index501>].

73. Cf. J. SCHEID, « Rome et les grands lieux de culte d'Italie », in A. VIGOURT, X. LORIOT, A. BÉRENGER-BADEL et B. KLEIN (dir.), *Pouvoir et religion dans le monde romain. En hommage à Jean-Pierre Martin*, Paris, PUPS, 2006, p. 80-86.

central, augustéen puis tibérien. La construction romaine, « impériale » même, du sanctuaire s'est aussi faite avec les trois divinités qui y étaient honorées. Se démarquant de la vision traditionnelle d'une « triade » héliopolitaine de dieux locaux, préromains, l'enquête d'A.-R. Hošek conclut à la construction romaine de trois figures divines – Jupiter, Vénus, Mercure –, peu honorées ensemble, utilisant un langage qui s'est approprié des traits et des références locaux, notamment dans leurs représentations iconographiques, et a créé une « illusion » d'ancestralité. L'existence de ce grand sanctuaire, dont la portée devint méditerranéenne par suite de l'émigration d'Héliopolitains avec leur Jupiter<sup>74</sup>, n'a pas fait disparaître d'autres lieux de culte de divinités locales, préromaines, comme le Ba'al Marcod à Deir el-Qalaa. Installé sur le Mont Liban, il a conservé pour sa part des traditions syro-phéniciennes, ne serait-ce que dans le nom de la divinité, et un usage plus fréquent de la langue grecque. Pourtant il pouvait servir de sanctuaire extra-urbain de Berytus, et il accueillait à ce titre les dédicaces au *Genius coloniae*.

Les colonies de Philippes et de Berytus illustrent à la fois le rôle plus ou moins politique que jouait l'activation des ressorts religieux lors des fondations, et la diversité des solutions mises en œuvre alors, selon les colonies et à l'intérieur d'une même colonie (ainsi entre Héliopolis et Deir El-Qalaa), par suite de situations locales et d'objectifs toujours singuliers.

## L'autel et la toge. Les cadres de l'échange entre hommes et dieux : espaces, acteurs et pratiques

### *Espaces et pratiques*

Dans une collectivité romaine, célébrer un culte requiert trois préalables : la définition d'un temple, l'établissement d'un calendrier de fêtes, la désignation d'officiants responsables de l'exécution des rites<sup>75</sup>. Si l'ancrage spatial et temporel des rites est en effet un aspect essentiel d'un système religieux de type civique (puisque « chaque cité a ses dieux... », comme disait Cicéron), le choix des divinités sollicitées et les formes d'exécution des rites relèvent d'aspects plus contingents. Ceux-ci sont déterminés à la fois par l'intervention des autorités – magistrats et sénat pour les cultes publics, *pater familias* pour les cultes domestiques –, et par l'adhésion des membres de la communauté concernée, à travers diverses formes de participation puisées dans un vaste répertoire de conduites religieuses. Les manifestations de la piété restent néanmoins difficiles à mettre en évidence : les traces des rituels sont ténues, le sang des sacrifices a depuis longtemps séché, le

74. Pour les dévotions à Jupiter héliopolitain à Rome, voir l'article de N. Belayche dans ce volume.

75. Cf. la création d'un culte au *Numen* d'Auguste à Narbonne, dont le règlement de dédicace est conservé sur l'autel dédié dans le forum de la cité, *CIL* XII, 4333.

mobilier culturel a disparu, l'écho des prières est bien lointain. Deux types de sources ont dès lors été privilégiés pour reconstruire les pratiques et réfléchir aux rôles respectifs des différents acteurs : la documentation archéologique et les textes épigraphiques, à utiliser néanmoins avec les précautions méthodologiques d'usage, comme le rappellent respectivement O. de Cazanove et M.-T. Raepsaet-Charlier<sup>76</sup>.

Si les vestiges archéologiques jouent un rôle important dans notre perception des réalités culturelles, ils doivent en effet être remis en perspective. Deux dossiers proposés dans ce volume soulignent les processus dynamiques à l'œuvre dans l'organisation et l'utilisation des lieux de culte publics, autour de deux pôles notamment : l'*aedes* et l'aire sacrificielle. Sylvia Estienne<sup>77</sup> se concentre d'abord sur l'*aedes* qui est destinée à la divinité, et n'a pas pour fonction d'abriter la réunion de fidèles. Sacrée, réservée à la divinité, elle n'est pas pour autant totalement interdite d'accès – sauf dans certains cas emblématiques, comme l'*aedes Vestae*. Or, au cours des II<sup>e</sup> et I<sup>er</sup> siècles avant notre ère, les principaux sanctuaires publics de Rome, et plus largement d'Italie, connaissent une importante monumentalisation, qui porte tant sur l'architecture de l'*aedes* que sur l'amplification et la hiérarchisation des espaces annexes. On peut expliquer ce phénomène certes par l'impact économique et culturel de la conquête du monde hellénistique par Rome, mais également par la multiplication de cérémonies publiques qui impliquent de nouvelles formes de la fréquentation publique des lieux de culte, avec une affluence de masse et des célébrations qui s'étalent dans la durée, comme les jeux et les supplications. Les formes de la fréquentation privée des lieux de culte sont moins bien connues, mais l'analyse de S. Estienne fait ressortir que les conduites religieuses individuelles n'étaient pas fondamentalement différentes des formes publiques de la *pietas*.

Dans une aire généralement située devant l'*aedes* – donc à l'extérieur, autour de l'autel – se déroulaient des pratiques (variées), notamment sacrificielles. L'apport de l'archéologie est alors premier pour tenter de les reconstruire, car divers éléments matériels (dallage, aménagements hydrauliques, dispositif pour attacher les victimes) peuvent être mis en relation, de façon concrète, avec les différentes phases du rituel : depuis la *praefatio* jusqu'à la mise à mort de la victime et à l'offrande de la fressure. L'autel est l'élément central de cet espace étroitement articulé à l'*aedes*. Sur la base d'une analyse serrée de l'agencement des autels, Olivier de Cazanove<sup>78</sup> affronte les problèmes liés au déroulement matériel du sacrifice et à la position de l'officiant. L'attention qu'il porte à la chronologie dans la variété des dispositifs lui permet de faire apparaître une évolution notable dans la mise

76. Voir p. 163-167 et 211-212.

77. *Infra*, p. 143-162.

78. *Infra*, p. 163-190.

en œuvre cérémonielle. À partir du 1<sup>er</sup> siècle avant notre ère, on voit se multiplier des autels situés, non plus au centre de l'aire sacrificielle, mais sur l'escalier même menant à l'*aedes*. Les contraintes liées à ce nouveau type d'agencement conduisent à penser que, désormais, les deux temps du rituel, celui de l'immolation proprement dite et celui de l'offrande finale sur l'autel, peuvent être disjoints dans l'espace. La surélévation de l'autel contribuait également à la mise en valeur de la figure de l'officiant, plus visible, mais aussi clairement distingué de la foule dans des espaces qui pouvaient être relativement exigus. En revanche, l'affirmation vitruvienne souvent convoquée d'un lien visuel direct entre le sacrifiant et l'*aedes* doit être fortement nuancée.

### *Acteurs et pratiques*

Une fois les espaces cultuels posés, si on braque les feux sur les divers acteurs sociaux qui interviennent dans le champ du religieux, on ne peut qu'être frappé par l'importance des pratiques partagées qui témoignent de l'adhésion à des représentations communes. On ne s'en étonnera pas pour l'armée : c'est un corps de l'État, et ses lieux de cantonnement, les *castra*, sont bâtis comme des cités. Elle ne fait donc pas l'objet d'une contribution dédiée dans ce volume. Les études récentes consacrées au religieux chez les soldats<sup>79</sup> attestent qu'il n'existe pas de « religion des soldats ». Les actes religieux assumés par la hiérarchie militaire suivaient la structure et les modalités de la religion publique<sup>80</sup>, avec un accent accru et attendu sur Jupiter et les hommages aux empereurs<sup>81</sup>. Par effet de compagnonnage comme dans tout *corpus*, les unités avaient leurs propres dévotions (au *Genius* de l'unité par exemple)<sup>82</sup>. Enfin les soldats ne perdaient pas leurs individualités et cultivaient des dévotions personnelles, empruntées pour certaines aux cultes des régions dans lesquelles ils séjournaient parfois longtemps, liées pour d'autres à des divinités secourables ou victorieuses, mais, curieusement, sans exclusive discernable dans leurs dédicaces<sup>83</sup>.

Il est plus significatif pour la compréhension du religieux à Rome en relation avec les divers niveaux de pouvoir – au premier rang desquels le pouvoir impérial –, de s'attarder sur d'autres contextes sociaux. Les cadres de forme publique de l'échange entre hommes et dieux se retrouvent en dehors

79. Voir notamment C. SCHMIDT HEIDENREICH, *Le glaive et l'autel. Camps et piétés militaires sous le Haut-Empire*, Rennes, PUR, 2013, avec la bibliographie antérieure.

80. Cf. le calendrier rituel de la 20<sup>e</sup> cohorte palmyrénienne de Doura Europos, W. F. SNYDER, R. O. FINK et A. S. HOEY (dir.), *The Feriale Duranum*, *Yale Classical Studies*, 7, 1940, p. 1-221.

81. C. SCHMIDT HEIDENREICH, « L'armée romaine et le culte impérial », *Pallas*, 111, 2019, p. 113-136.

82. Cf. Tertullien, *Ad Nationes*, I, 12 : « Vos armées révèrent leurs enseignes, jurent par elles, les préfèrent même à Jupiter. »

83. Voir sur la base d'un millier d'inscriptions, les résultats contre-intuitifs de M. LEROY, « S'adresser aux divinités. Soldats des régions rhéno-danubiennes (I<sup>er</sup>-IV<sup>e</sup> siècles) », mémoire de master 2 EPHE, PSL, 2018.



du strict *publicum* (civil ou militaire), dans les lieux de culte d'associations. Nicolas Tran<sup>84</sup> éclaire les manifestations de piété liées au pouvoir impérial dans les *collegia*, dont la vie communautaire s'apparentait à une forme de vie publique, et qui avaient donc une divinité patronne. Leurs relations avec le(s) pouvoir(s) – politiques, sociaux – étaient d'autant plus assidues qu'elles n'étaient pas exemptes d'intérêts professionnels. L'expression de leurs loyalismes, qui passait aussi par des manifestations religieuses – envers le pouvoir impérial principalement –, provenait en grande partie du faciès social de leurs membres, des catégories intermédiaires (« *middle-class* ») issues de l'affranchissement (souvent) et profitant des ascenseurs sociaux qui existent jusqu'aux Sévères. À travers la place que tenaient les figures impériales dans les *scholae*, N. Tran peut ainsi tracer les modalités d'adhésion des couches populaires/moyennes au pouvoir en place, leur degré de politisation, et le rôle dévolu aux manifestations de type dévotionnel dans ces entreprises de construction de respectabilités sociales, individuelle (pour les *magistri*) ou collective (pour le *corpus*).

Fait-on les mêmes constatations lorsque l'on passe de structures organisées et reconnues, comme les associations, à des groupes sociologiquement définis, mais qui n'avaient pas d'existence institutionnelle, comme les femmes ou les esclaves? Nombre d'études récentes ont montré qu'on ne pouvait plus se contenter de les ranger dans une catégorie d'exclu-e-s et de marginaux. Le rôle religieux des femmes, notamment, a suscité de vifs débats<sup>85</sup>. Leur statut juridique est clair :

« La femme ne jouit d'aucun pouvoir, elle est exclue de toute fonction, elle ne peut représenter personne ni agir au nom de qui que ce soit, elle ne peut même pas exercer d'autorité sur ses enfants et la notion de *pater familias* jouissant de la *patria potestas* – pivot de la citoyenneté et du fonctionnement religieux romain – n'a pas de correspondant féminin<sup>86</sup>. »

Dans le domaine religieux, ce statut se traduit par leur « incapacité sacrificielle », au sens où seuls les détenteurs d'une *potestas* publique ou privée – à Rome, forcément des hommes – pouvaient présider un sacrifice. Cela ne signifie pas qu'elles étaient exclues des pratiques religieuses : nombre de dédicaces attestent indubitablement de l'activité religieuse de femmes dans le monde romain. Et leur rôle était loin d'être marginal : « indispensables étrangères » (selon la formule de John Scheid faisant allusion au mythe

84. *Infra*, p. 191-208.

85. J. SCHEID, « D'indispensables "étrangères". Les rôles religieux des femmes à Rome », in G. DUBY et M. PERROT (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, t. I : *L'Antiquité*, P. SCHMITT-PANTEL (dir.), Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 405-437 ; C. E. SCHULTZ, *Women's Religious Activity in the Roman Republic*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2006 ; M.-T. RAEPSAET-CHARLIER, « La place des femmes dans la religion romaine : marginalisation ou complémentarité? L'apport de la théologie », in P. PAVÓN (dir.), *Marginación y mujer en el imperio romano*, Rome, Quasar, 2018, p. 201-222.

86. *Ibid.*, p. 204.

des Sabines), leur présence autant que leur action étaient nécessaires pour rendre parfait, complet, l'acte rituel. Dans la documentation, elles sont relativement présentes, assumant des rôles religieux variés, mais agissant toujours sous l'autorité d'un représentant du pouvoir. L'étude régionale proposée par Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier<sup>87</sup> permet de soumettre les récents acquis de la recherche à l'épreuve d'un dossier contextualisé dans les Gaules et les Germanies, et d'analyser de près les stratégies et les motivations qui conditionnaient la visibilité de pratiques religieuses féminines. Si les dédicaces de femmes restent toujours minoritaires, elles ne se cantonnent pas pour autant à des cultes spécifiquement matronaux, mais sont étroitement liées à une dimension familiale et communautaire : c'est le plus souvent en couple ou au nom des siens qu'une femme honore les dieux. Certains cultes, comme celui d'Isis, permettaient sans doute à des femmes d'un rang social modeste d'accéder plus facilement à des prêtrises ou à des charges cultuelles mineures. Leurs motivations dans ce cas ne sont pas sans rappeler celles des *collegiati* étudiés par N. Tran, c'est-à-dire la recherche d'une respectabilité et d'une visibilité sociales, mais leur statut dans l'échelle des pouvoirs fait qu'elles visent des objectifs souvent moins individuels que familiaux.

Les esclaves sont une autre catégorie de « marginaux » qui n'est pas exclue du domaine du religieux. Celle-ci est certes socialement « infâme » (au sens étymologique du terme), mais riche de tant de centaines de milliers d'individus, qu'attend souvent l'affranchissement (la fameuse « générosité » romaine). À partir d'une documentation romaine et pompéienne, Bassir Amiri<sup>88</sup> met en regard les activités religieuses des esclaves avec le modèle religieux communautaire romain, alors même qu'ils sont dénués de statut dans la collectivité. Leur implication dans les rituels est assurément paradoxale, puisque, tout *servi* qu'ils soient, ils participent en réalité à tous les niveaux de ces activités : dans la *familia* et le culte domestique, dans les grands domaines (*villae*) comme substitut du maître disposant toutefois d'une marge d'initiative, dans les cérémonies de quartiers, aux autels compitaux et augustes après 12 avant notre ère, et dans les grands sacrifices publics des magistrats ou des sodalités religieuses, participant même au banquet de la *Mater Larum* chez les Arvales. B. Amiri établit donc qu'ils sont à la fois des auxiliaires techniques du culte – agents (*servi publici*) mais pas acteurs – et des dévots participant de la communauté rituelle. Leurs fonctions de *ministri* dans le culte des *Lares Augusti*, et de *magistri* dans certaines associations – donc détenteurs dans ce cas d'une autorité religieuse –, constituaient une base de visibilité et de pouvoir supplémentaire pour les familles auxquelles ils appartenaient. Mais bien plus, pour les

87. Voir *infra*, p. 209-234.

88. *Infra*, p. 235-252.

esclaves eux-mêmes, elles furent un remarquable tremplin qui leur créait une légitimité et respectabilité et préparait leur entrée statutaire dans la communauté après leur affranchissement, dans des conditions optimales de loyauté envers le pouvoir (d'autant qu'ils sont souvent issus de la *familia* du Prince ou des grandes *gentes*) et de savoir religieux – acquis et désormais partagé – au sein du groupe.

Quels que fussent les statuts individuels, les rangs sociaux, les genres, les lieux et les communautés d'appartenance, il existait des conduites rituelles universelles qui n'ont à voir *qu'avec* le « pouvoir » – socio-politique, personnel et rituel. L'historiographie les range (non sans débats) sous le label de « magie » (gr. *mageia*). Mais ce terme englobant recouvre en réalité une très grande diversité de pratiques qu'unissent plusieurs points communs : elles permettent de gérer des situations de risque (donc des pratiques de guérison autant que de malédiction)<sup>89</sup> et de compétition – économique, sociale, agonistique, personnelle (magie dite « érotique ») –, ce qui en explique l'universalité ; elles activent un pouvoir rituel ; elles ne s'inscrivent pas dans des cadres institutionnalisés, même si elles peuvent les pénétrer. C'est ce que montre l'étude diachronique de Thomas Galoppin<sup>90</sup>. L'analyse de la législation (qui remonte à la loi des Douze Tables au milieu du v<sup>e</sup> siècle avant notre ère) révèle le souci de plus en plus pressant du pouvoir impérial envers ces pratiques capables d'attenter à la *maiestas* du porteur de la pourpre. Passant du cadre juridique au terrain des pratiques, le dossier exceptionnel des imprécations sur plomb (*defixiones*) de Mayence, colonie romaine de Germanie, retrouvées dans un lieu de culte qui accueillait deux déesses « naturalisées » par l'État romain – *Mater Magna* et Isis – montre comment, dans les interactions entre religion et « le » politique, les praticiens d'activités dites magiques pouvaient apporter leur propre pierre rituelle à une gestion du social face à des épisodes non maîtrisés de la vie, jusqu'à utiliser des formules de type juridique. Dans ces pratiques pourtant obscures et longtemps inscrites dans une marginalité, on voit fonctionner des modalités de pouvoir similaires à celles des rapports *sub luce* des institutions publiques.

### L'autel et la toge. Évolutions du pouvoir et dynamiques religieuses

La variation des perspectives d'analyse des pratiques religieuses, entre public et privé, collectif et individuel, fait donc bien apparaître la permanence du référent civique. La cité continue, jusqu'à l'époque tardive, de constituer l'univers de référence, y compris dans le dialogue entre païens

89. D'où la construction du concept à la croisée de la religion et de la médecine.

90. *Infra*, p. 253-274.

et chrétiens<sup>91</sup>. Cet idéal civique n'est pour autant ni univoque, ni figé. Selon le lieu – Rome, une colonie romaine ou un *municipe* de droit latin –, selon le contexte culturel – dans un milieu hellénophone ou sur les bords du Rhin –, selon le moment – juste après la conquête romaine ou dans la continuité d'une histoire depuis longtemps partagée –, la perception et les formes de l'appartenance à une culture commune ont pu varier, s'adapter. Aussi convenait-il de dégager, sur plus de quatre siècles, les logiques qui ont prévalu dans l'adaptation des pratiques et des conduites religieuses aux nouveaux équilibres politiques et sociaux. Dans un monde romain toujours davantage pluriel, il faut également distinguer les phénomènes d'homogénéisation (qui valorisent les normes retenues comme communes) des véritables inflexions religieuses, qui se manifesteront de façon claire à partir de la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle seulement.

La période étudiée dans cet ouvrage s'ouvre sur un événement traumatique, la terrible défaite de Trasimène qui, au début de la deuxième guerre punique, ébranle profondément la confiance des Romains. Si le récit des événements tel qu'il est transmis par Tite-Live accorde une attention particulière aux aspects religieux de cette crise morale et politique, c'est, selon l'analyse de Jean-Claude Lacam<sup>92</sup>, pour mieux réaffirmer l'efficacité du système religieux romain, fondée sur l'observance rituelle – les Romains ne se présentaient-ils pas comme les plus pieux des hommes pour justifier leur domination méditerranéenne? – et pour renforcer la légitimité des autorités, seules capables de mettre en œuvre les rituels nécessaires à la restauration de relations correctes avec les dieux. Cette « résilience » romaine face à la défaite, récemment étudiée pour les périodes antérieures<sup>93</sup>, doit être relue, certes, avec l'éclairage rétrospectif du contexte de rédaction des sources (l'époque augustéenne en particulier); mais elle rejoint également en partie, et *in vivo*, les analyses de J. Rüpke sur le fonctionnement de l'autorité religieuse dans la culture politique romaine.

Parmi les réponses religieuses à la crise de 217 avant notre ère, la procuration des prodiges occupe une place importante. Cette procédure d'enregistrement et d'expiation des signes divins sous l'égide du sénat et des collèges sacerdotaux était en effet, selon Cicéron, un des trois principaux domaines d'action de la religion publique<sup>94</sup>. Loin d'être l'indice d'une crédulité particulière des Romains, elle n'exclut nullement une forme de rationalité, ainsi que le montre l'épisode de l'éclipse de lune qui précède la bataille de Pydna<sup>95</sup> : en

91. Cf. les travaux de C. LEPELLEY, *Aspects de l'Afrique romaine : les cités, la vie rurale, le christianisme*, Bari, Edipuglia, 2001.

92. *Infra*, p. 277-294.

93. Voir M. ENGERBEAUD, *Rome devant la défaite (753-264 avant J.-C.)*, Paris, Les Belles Lettres, 2017.

94. Cicéron, *De la nature des dieux*, 3, 2 : « Rites et auspices se partagent toute la religion du peuple romain ; il convient d'ajouter un troisième élément : les prédictions des interprètes de la Sibylle et des haruspices, fondées sur l'observation des phénomènes et des prodiges. »

95. Tite-Live, 44, 37, 5-9.

expliquant aux soldats qu'il s'agit d'un phénomène physique prévisible, non d'un prodige, le commandant des troupes romaines utilise des arguments qui prévalaient probablement dans les débats sénatoriaux sur la prise en compte de tels signes<sup>96</sup>. La prise en charge rituelle de l'expiation est également révélatrice des logiques politiques et intellectuelles qui guident les autorités de la cité dans la mise en œuvre de célébrations destinées autant à obtenir la bienveillance des dieux (la fameuse *pax deum*) qu'à appeler au consensus, fondement de l'équilibre du régime.

En tant que telle, la procuration des prodiges relève de la gouvernance de la cité et la question s'est posée de la continuité de cette pratique sous le Principat. La relecture attentive des sources, plus rares sur ce sujet que pour l'époque républicaine, permet à Romain Loriol<sup>97</sup> de trancher et de montrer qu'elle n'est nullement interrompue, mais que son champ d'application se modifie. La prééminence du prince – et de sa famille – dans l'exercice du pouvoir d'une part, et l'expansion de Rome à l'échelle méditerranéenne d'autre part, contribuent à une redéfinition des signes divins et de leur prise en charge. Premièrement, des signes autrefois considérés comme relevant de la sphère privée prennent une dimension publique parce qu'ils touchent à la personne du prince. Ensuite, l'enregistrement des signes et les pratiques expiatoires sont désormais envisagés à l'aune d'une dimension communautaire plus large, liée à l'ensemble de la collectivité romaine, et non plus à la seule ville de Rome. En élargissant ainsi la perspective d'analyse des prodiges à l'échelle d'un système impérial, R. Loriol invite à reconsidérer un certain nombre de pratiques religieuses que les observateurs modernes ont tendance à n'envisager qu'à travers la catégorie artificielle et globalisante de « culte impérial ».

Ce constat s'accorde avec les recherches de ces dernières décennies qui ont fortement remis en cause la pertinence de cette catégorie, préférant parler de « cultes » ou « rites impériaux » pour mieux en souligner la diversité<sup>98</sup>. L'abondance de la bibliographie témoigne à elle seule de la difficulté à rendre compte de façon unitaire des formes de vénération du pouvoir impérial dans la multitude des contextes religieux, publics et privés, provinciaux et locaux. Privilégiant une approche régionale (les provinces occidentales) et pragmatique (le cadre matériel et vécu des lieux de culte), Emmanuelle Rosso<sup>99</sup> met en lumière diverses dynamiques qui sous-tendent l'insertion de la figure impériale dans les cultes des collectivités romaines. La diversité des configurations cultuelles peut être rapportée au principe

96. Le discours de Cicéron *Sur les réponses des haruspices* est l'une des rares sources qui donnent un accès partiel – et partial! – à la teneur de ces débats. Voir notamment M. BEARD, « Cicero and Divination. The formation of a Latin discourse », *Journal of Roman Studies*, 76, 1986, p. 33-46.

97. *Infra*, p. 295-318.

98. Voir la synthèse de G. FRIJA, « Cultes impériaux et pouvoir impérial : diffusion et circulation des cultes des empereurs dans le monde romain », *Pallas*, 111, 2019, p. 77-94.

99. *Infra*, p. 319-346.

plus général (analysé par C. Ando) de l'autonomie locale, principe sur lequel sont fondées les relations entre les cités et le pouvoir central; mais le rôle des acteurs locaux du pouvoir doit être mis en regard de décisions prises à d'autres échelles de pouvoir, celle des gouverneurs comme celle de l'administration centrale. Au moyen de l'étude des *Augustea* ou *Caesarea*, lieux de culte propres à la vénération du pouvoir impérial, E. Rosso peut souligner l'ambivalence de ces pratiques religieuses, qui est liée à plusieurs facteurs. D'abord, la distinction public/privé ne permet pas de les circonscrire efficacement, comme en témoigne le temple d'Auguste des *Augustales* à Misène, qui relève du droit privé, mais emprunte toutes les formes de la piété publique<sup>100</sup>. Ensuite leur dénomination même souligne la nature communautaire des formes divines du pouvoir impérial : l'empereur n'est pas vénéré en tant qu'individu isolé, personnel, mais en tant qu'« Auguste » (sa fonction), c'est-à-dire comme une figure du pouvoir saisie au travers du prisme d'une communauté soit « politique » (Rome et Auguste par exemple), soit « généalogique » (la *domus Augusta* ou *domus divina*). Enfin, la diffusion d'images impériales dans les lieux de convergence des cités (forum, temples, théâtres) souligne l'ambiguïté fondamentale des formes de la vénération du pouvoir impérial, entre les (simples) formes d'hommage et les (véritables) pratiques culturelles, d'ampleur médiatique variable, que l'analyse de la topographie ne permet pas toujours d'attester.

La question des prodiges autant que celle des espaces des honneurs impériaux invitent à tourner la tourelle d'observation pour interroger ce qu'on appelle souvent la politique religieuse des empereurs<sup>101</sup>, c'est-à-dire les formes d'intervention et la part d'initiative personnelle du prince à l'intérieur d'un système religieux donné pour traditionnel. Dans la littérature antique, historique et biographique, la partition entre « bon » et « mauvais » empereur se confond, entre autres, avec celle de leur piété/impiété<sup>102</sup>, puisque le modèle du « bon » empereur est donné par Auguste et traverse les dynasties. Derrière le *topos* du « mauvais » empereur, qui cristallise l'hostilité d'une partie de l'élite sénatoriale plus que de l'opinion publique et qui vise à légitimer *a posteriori* la fin souvent tragique d'un prince, il est finalement difficile de définir les ressorts exacts d'une politique religieuse. Les sources concernant l'avant-dernier représentant de la dynastie sévérienne, Élagabal, l'illustrent de façon d'autant plus symptomatique que son règne est contemporain d'évolutions religieuses plus globales. Reprenant

100. Voir E. Rosso, « *Secundum dignitatem municipi* : les édifices collégiaux et leur programme figuratif, entre public et privé », in A. DARDENAY et E. Rosso (dir.), *Dialogues entre sphère publique et sphère privée dans l'espace de la cité romaine. Vecteurs, acteurs, significations*, Bordeaux, Ausonius, 2013, p. 67-121.

101. Cf. un ouvrage classique : J. BEAUJEU, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, t. I : *La politique religieuse des Antonins (96-192)*, Paris, Les Belles Lettres, 1955.

102. Voir par exemple F. VAN HAEPEREN, « L'impiété : une caractéristique des "mauvais" empereurs », *Mythos*, n° spécial 2, 2008, p. 147-159.

un dossier documentaire complexe tant il est idéologiquement piégé, Nicole Belayche<sup>103</sup> montre que ce n'est pas l'identité syrienne d'Héliogabale – le dieu que le jeune prince, issu d'une famille sacerdotale émésienne, avait introduit à Rome – qui heurta l'opinion sénatoriale (la pensée romaine connaît le pluralisme), mais les modalités non-romaines de son introduction et la place que l'empereur entendait lui donner dans les hiérarchies divines traditionnelles. La piété du titulaire de l'État n'avait pas les formes de celle de l'État. Cet épisode historiquement bref (son cousin et successeur Alexandre Sévère saura montrer un visage plus « romain ») enseigne que c'est non seulement la nature des normes religieuses romaines et leurs limites, mais plus généralement leur interaction avec les formes du pouvoir à Rome, qui sont au cœur du débat romain. D'un côté, le *mos maiorum*, la « coutume des ancêtres », creuset des normes politiques et religieuses romaines, s'avère être non pas le carcan d'une tradition figée, mais plutôt « un modèle d'action et de communication [...] suffisamment souple pour être constamment réinterprété au fil des principales évolutions de l'histoire romaine et permettre ainsi d'intérioriser le changement<sup>104</sup> ». De l'autre, l'autorité du prince doit être pensée non comme un pouvoir absolu, mais comme une construction pragmatique, fondée entre autres sur l'adéquation des réponses apportées par le pouvoir aux attentes de la collectivité, si l'on suit le modèle « petition and response » théorisé par F. Millar<sup>105</sup>. Dans ce cadre, comment penser la confrontation des autorités romaines avec des identités religieuses moins compatibles ?

Bien que la question de la christianisation du monde romain ne soit pas (encore) au premier plan dans la période envisagée, l'attitude du pouvoir romain vis-à-vis des communautés chrétiennes a souvent été scrutée pour fournir également une clef de compréhension de la construction de cette identité religieuse pour laquelle le modèle du martyr et de la « persécution » est fondateur<sup>106</sup>. Or, documents à l'appui, Anne-Valérie Pont<sup>107</sup> montre bien que, jusqu'aux Sévères, la majorité des chrétiens comme des juifs, vécurent de manière relativement paisible leur identité religieuse spécifique, sans incompatibilité avec leur appartenance politique et participation au monde romain. Les cas de conflits, recensés et examinés en détail, révèlent une logique essentiellement réactive des autorités romaines, qu'elles fussent provinciales ou impériales. Le traitement différencié de l'appartenance à ces deux types de communautés religieuses également non polythéistes – reconnaissance d'un certain nombre de dérogations

103. *Infra*, p. 347-366.

104. F. HURLET, « Les métamorphoses de l'*imperium* de la République au Principat », *Pallas*, 96, 2014, p. 23.

105. F. MILLAR, *The Emperor in the Roman World (31 BC-AD 337)*, Londres, Duckworth, 1977.

106. Cf. G. W. BOWERSOCK, *Rome et le martyre*, Paris, Flammarion, 2002 (1995).

107. *Infra*, p. 367-396.

administratives justifiées par leurs *mores* ancestraux pour les juifs, à l'opposé de la création d'un chef d'accusation spécifique dans le cadre d'une procédure judiciaire pour les chrétiens – s'explique à la fois par des aspects contingents – une mesure d'ordre public à l'origine du *nomen Christianum* – et par la prévalence des normes romaines, qui pouvaient donc reconnaître le judaïsme comme un système religieux « ethnique »<sup>108</sup>, « judéen (*Ioudaios*) ». Le fonctionnement réactif du pouvoir romain favorisa donc des interstices qui permettaient d'articuler deux types d'appartenances, mais il trahit aussi le statut foncièrement précaire de leur reconnaissance par les autorités. La récurrence des expulsions de juifs et de « mages » orientaux de Rome, la menace perpétuelle d'une dénonciation pour les chrétiens, le rappellent assez, d'où la nécessité pour les auteurs juifs (comme Philon ou Josèphe) comme pour les apologistes chrétiens d'insister auprès des gouverneurs et des empereurs sur les décisions de leurs prédécesseurs garantissant la pluralité religieuse.

Envisager le dialogue entre religion et pouvoir dans les communautés romaines de l'*imperium romanum*, c'est donc faire l'histoire d'une intrication structurelle et de son fonctionnement dans lequel la tradition (de façon contre-intuitive) n'a pas d'effet réactionnaire sinon dans les discours idéologiques ; c'est également distinguer des terrains religieux dont les singularités sont d'autant plus foisonnantes qu'ils sont différemment pluriels, tant le cadre général laissait une place entière aux contenus religieux, au premier rang desquels l'identité des dieux destinataires des rituels. Toutefois la latitude des négociations de la « norme » dépendait du pouvoir central, comme l'histoire religieuse post-sévérienne en apporte des preuves.



Nous sommes heureuses de remercier publiquement les collègues qui ont œuvré (héroïquement!) à ce volume collectif. Nous avons plaisir aussi à remercier toutes et tous les interlocuteurs des Presses universitaires de Rennes pour leur écoute et leur professionnalisme.

108. Sur l'utilisation de la distinction entre cultes ethniques et cultes électifs pour analyser les identités religieuses dans le monde romain, voir par ex. S. PRICE, « Religious Mobility in the Roman Empire », *Journal of Roman Studies*, 102, 2012, p. 1-19.