



**HAL**  
open science

# Les dieux changent en Occident (IIIe-IVe siècle apr. J.-C.) : archéologie et mutations religieuses de l'Antiquité tardive

William van Andringa

► **To cite this version:**

William van Andringa. Les dieux changent en Occident (IIIe-IVe siècle apr. J.-C.) : archéologie et mutations religieuses de l'Antiquité tardive. Gallia - Archéologie de la France antique, 2014, La fin des dieux, 71 (1), pp.3-10. hal-01932437

**HAL Id: hal-01932437**

**<https://hal.science/hal-01932437v1>**

Submitted on 6 Jan 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

# Les dieux changent en Occident (III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> s. apr. J.-C.)

## Archéologie et mutations religieuses de l'Antiquité tardive

William VAN ANDRINGA

**Mots-clés.** Religion, grands sanctuaires civiques, paganisme tardif, crise du III<sup>e</sup> s., transformations religieuses, activité religieuse.

**Résumé.** Cet article propose de revenir sur l'idée généralement admise, pour la Gaule et les autres provinces occidentales, d'un lent déclin des sanctuaires païens tout au long du IV<sup>e</sup> s. sous le coup des lois antipaïennes. En effet, nombre de grands sanctuaires civiques s'arrêtent de fonctionner dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> s., autrement dit bien avant la conversion de Constantin et l'avènement du christianisme comme religion officielle. Ce constat indique qu'avec le rétablissement de l'État romain à partir de Dioclétien, la restauration de la religion civique ne figure pas dans les priorités de la plupart des cités de Gaule. Les cités ont pu se remettre bon an mal an de la crise ou des difficultés passagères, mais la priorité des gouvernements municipaux ne fut pas la restauration des sanctuaires et des autels publics.

La cité a survécu aux événements du III<sup>e</sup> s., mais sur un autre système civique qui n'était plus garanti par les sacrifices publics. En d'autres termes, on est passé d'une forme historique du polythéisme à une autre qui n'était plus articulée, ou moins qu'avant, sur l'organisation des cités. Les dieux ont changé et certains cultes sont tombés en désuétude pour ne plus jamais être restaurés. La religion publique, articulée sur les grands dieux historiques et le culte impérial, qui tenait chacun à sa place, fournissait les repères communautaires, définissait l'autonomie, s'est dissoute dans la restructuration de l'État romain et des cités ; mais pas partout, ni partout de la même façon, ce que nous expliquent les études sur Rome et les autres provinces de l'Empire, ce dont rend compte également la description du paysage religieux flamboyant d'Autun par Eumène qui contraste avec bien des cités de la Gaule de cette période.

**Keywords.** Religion, great civic sanctuaries, late paganism, 3<sup>rd</sup> c. A.D., crisis, religious transformations, religious activities.

**Abstract.** This article challenges the general opinion of a slow decline of pagan sanctuaries in Gaul and other Western provinces throughout 4<sup>th</sup> c., due to anti-pagan laws. Indeed, a lot of the big civic sanctuaries stopped operating during the second middle of 3<sup>rd</sup> c. A.D., long before Constantin's conversion and Christianity's advent as the official religion. This paper states the civic religion's restoration doesn't stand high in most of Gaul cities with the re-establishment of Roman state from Diocletian. Cities managed to recover from crisis or temporary difficulties, but the recovery of sanctuaries and public altars wasn't local governments' priority anymore.

Cities survived the 3<sup>rd</sup> c. events, but with another civic system no longer guaranteed by public sacrifices. In another words, polytheism's historical shape was less or no longer structured by cities' organization. Gods changed and some cults became obsolete and were never restored. Public religion structured by great historical gods and imperial cult, which held everyone together, provided points of reference for the community and defined autonomy, dissolved into the Roman state and cities' reorganization ; but not everywhere and not in the same way, according to studies on Rome and other provinces of the Empire, and Augustodunum's blazing religious landscape by Eumenius, contrasting with lots of Gaul cities during this period.

Translation: Cécile TUARZE

Tout près du détroit de Gibraltar, en Bétique, à *Baelo Claudia*, petite ville chef-lieu de 9 ha, les premiers édifices publics sont abandonnés dans le courant du III<sup>e</sup> s. <sup>1</sup> Les causes

1. L'histoire de la ville peut être restituée grâce aux fouilles effectuées depuis longtemps et surtout publiées, voir notamment, pour les principaux monuments publics, Bonneville *et al.*, 2000 (le capitole), Dardaine *et al.*, 2008 (le sanctuaire d'Isis), Didierjean *et al.*, 1986 (le *macellum*), Sillières *et al.* dir., 2013 (la basilique). Une synthèse est également disponible (Sillières *et al.*, 1995), avec, pour le III<sup>e</sup> s., des datations révisées dans le dernier volume, (Sillières *et al.* dir., 2013, p. 140-142). L'estimation de 2 000 habitants est à

sont sans aucun doute conjoncturelles (visiblement un tremblement de terre). Ce qui est plus surprenant, c'est que ces monuments ne seront jamais plus restaurés malgré le maintien sur place de la communauté et de ses élites. Après 260, les ruines envahissent la ville ; tous les grands édifices semblent en partie effondrés, la cour du *macellum* devenant même un dépotoir dans la dernière décennie du siècle. Les temples ne

notre avis envisageable pour une ville de 9 ha, si l'on compare par exemple avec les 12 000 habitants probables pour Pompéi et ses 60 ha.

sont pas épargnés : la petite communauté urbaine de Bélo entretenait avec soin depuis le 1<sup>er</sup> s. apr. J.-C. les deux grands temples publics de l'agglomération, le premier consacré à la triade capitoline, le second à la déesse protectrice de la navigation, Isis, parfaitement à sa place dans une cité portuaire. Or, dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> s., plusieurs murs des temples du capitolin sont abattus alors que le mur de la *cella* du temple C s'effondre. Le temple d'Isis connaît lui aussi une phase d'abandon ; des travaux de déblaiement sont engagés, qui durent peu de temps ; on commence à aligner les blocs des colonnes dans la cour, puis plus rien. La restauration ne sera plus jamais amorcée avant la réoccupation de l'*iseum* par des maisons au IV<sup>e</sup> s. Un point important est en effet que la ville n'est pas pour autant abandonnée, les traces d'activités observées confirment que les habitants ont continué à vivre au milieu des ruines. Au marché public, des boutiques de la façade sont encore en activité, des gens y commercent alors que l'arrière-cour est devenue une décharge. La vie a continué dans les ruines jusqu'au milieu du IV<sup>e</sup> s. ; à cette date, une agglomération nouvelle fut construite, remployant évidemment les blocs d'architecture des anciens monuments.

Que penser d'une telle situation ? Le plus surprenant est sans doute, répétons-le, non pas l'abandon ou le délabrement des monuments publics et des sanctuaires dès le III<sup>e</sup> s., mais que les temples et les monuments qui définissaient la ville chef-lieu ne furent pas reconstruits, un comportement, une conduite qui contreviennent à la piété la plus élémentaire, que la restauration soit à la charge des élites, de la caisse publique ou effectuée *ex stipibus*, à partir des richesses du sanctuaire<sup>2</sup>. Concernant les cultes publics de *Baelo Claudia* qui nous intéressent plus particulièrement, on est forcé d'admettre que les grands sacrifices officiels, inscrits normalement par les autorités locales dans le calendrier de la cité, ne sont plus donnés à partir du III<sup>e</sup> s. : si l'on tient compte de l'état des temples, les deux grandes fêtes publiques organisées autour des cultes de la triade capitoline et d'Isis, également sans doute des fêtes célébrées en l'honneur de la *domus divina*, ne sont plus alors financées par les élites locales ou par la caisse publique<sup>3</sup>. On peut penser que les spectacles scéniques (*ludi scaenici*), qui sont les compléments inévitables de ces fêtes, ne sont alors plus donnés et que la viande des sacrifices n'est plus distribuée dans le *macellum* de l'agglomération, ce

2. Une manière de contourner le problème serait d'invoquer des circonstances économiques locales très défavorables. La cité de *Baelo Claudia* et ses élites étaient incapables au III<sup>e</sup> s. de redresser ses temples et monuments publics. L'argument économique est toutefois, à notre sens, insuffisant, car quelques réparations auraient pu suffire à maintenir le cadre des activités religieuses communautaires.

3. L'organisation de telles fêtes était stipulée dans les règlements municipaux, par exemple dans la loi d'Urso (*Rom. Stat.*, 25). L'article 64 stipule que les *duumvirs* de la colonie devaient, d'une part, fixer devant les *décursions* et dans les dix jours après leur entrée en charge la liste des jours fériés (*dies festi*) et des sacrifices publics (*sacra fieri publice*), d'autre part, nommer des responsables chargés de célébrer ces sacrifices. Quant au règlement flavien d'Irni qui intéresse les cités latines (*AE*, 1986, 333), l'article 77 prévoit la discussion du financement public des sacrifices (*sacra*) et des jeux (*ludi*) par les mêmes *duumvirs* devant l'assemblée des *décursions*. En somme, l'adoption de règles municipales exigeait la promulgation d'un calendrier public ou, du moins, d'une liste officielle de cultes célébrés *publice*, autrement dit au nom de la cité, voir Van Andringa, 2002, p. 187-200 ; sur le rôle des prêtres publics, *ibid.*, p. 207-226.

dernier étant en ruine<sup>4</sup>. Clairement, et ce constat est lourd de conséquences autant pour l'organisation des cultes que pour la topographie urbaine, les fêtes publiques ne sont plus dès le III<sup>e</sup> s. un événement essentiel de la religion locale.

À 1 800 km au nord, la ville chef-lieu des Riédons, *Condate*, aujourd'hui Rennes : dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> s., une enceinte est construite, comme dans beaucoup de villes de la même époque, enserrant une portion réduite de l'espace urbain du Haut-Empire (Bousquet, 1971 ; Pouille dir., 2008). Le rempart se présente sous la forme d'une puissante maçonnerie qui repose sur des blocs de granit et de tuffeau remployés appartenant à des édifices détruits. Or, certains de ces blocs sont apportés du grand sanctuaire public local consacré à Mars *Mullo*, en particulier les bases de statues des *numina pagorum* qui ornaient la basilique du temple<sup>5</sup>. Bien entendu, on ne peut pas être sûr que le temple lui-même soit démantelé ; en revanche, on porte atteinte aux *ornamenta* qui participent à la *religio*, à la sacralité du sanctuaire<sup>6</sup> : le caractère vénérable d'un lieu de culte, la puissance d'une divinité s'expriment par la monumentalité du sanctuaire et par les ornements exposés dans celui-ci. Or, si l'on tient compte des remplois utilisés dans la muraille, les statues des différents Mars protecteurs des *pagi* de la cité sont fondues ou mises au rebut – dans ce cas les dieux disparaissent – alors que les bases sont retaillées pour la construction de l'enceinte<sup>7</sup>. L'utilisation du grand sanctuaire civique comme carrière est là encore un acte lourd de conséquences. Rappelons qu'avec l'adoption du système centralisé de la cité au début de l'époque impériale, le culte de Mars *Mullo* fut organisé comme le culte principal de la *civitas* des Riédons, sous la présidence d'un flaminat. Un décret municipal daté de 135 apr. J.-C. (*AE*, 1969-1970, 405a) indique que Mars *Mullo* possédait alors un temple (*templum*) associé à une basilique, où étaient exposées les statues représentant les *numina* (puissances divines) des *pagi* de la cité. Étaient donc représentées à cette époque dans l'enceinte du sanctuaire principal de Rennes les divinités qui patronnaient les subdivisions territoriales de la *civitas*. Mars *Mullo* apparaît comme le dieu protecteur du *pagus Matans* et du *pagus Sextanmanduus*. Dans le premier, il partageait sa souveraineté avec Mercure *Atepomarus*, Mars *Vicinus* étant lui le dieu important du *pagus Carnutenus*. Une telle disposition était la traduction religieuse de l'intégration du territoire de la cité dans le système municipal ; elle impliquait les *pagani* dans la religion publique des Riédons. À Trèves, on sait que la divinité principale des Trévires était *Lenus Mars* et qu'à date fixe, les divinités tutélaires des *pagi* étaient associées aux cérémonies communautaires organisées dans le grand temple de *Lenus Mars*, doté d'un théâtre et de bains (Scheid, 1991 ;

4. Sur l'importance du *macellum* dans l'organisation du marché de la viande dans les villes romaines, voir Van Andringa dir., 2007 et les nuances apportées par Andreau, 2012.

5. Voir dans ce volume l'article de G. Aubin, M. Monteil et al., *infra*, p. 219-248.

6. Sur ce sens de *religio*, voir *Oxford Latin Dictionary*, s.v. « *Religio* », p. 1605.

7. Bousquet, 1971, p. 117. Décret de 135 : *AE*, 1969-1970, 405a, complété par *AE*, 1969-1970, 405b et c ; une autre série est donnée par les textes suivants : *CIL*, XIII, 3148, 3149, 3150. À noter cependant que la série *AE*, 1969-1970, 405 a été remployée dans le mur d'enceinte sud de la ville, alors que les textes des *Campanii* proviennent du tracé nord-est de cette enceinte. Sur l'interprétation de ces documents, voir Van Andringa, 2002, p. 141 sq. et p. 241 sq.

Van Andringa, 2002, p. 239 *sq.* et 2013, p. 468 *sq.*). Des fêtes publiques étaient donc célébrées, à Trèves et à Rennes, réunissant toutes les composantes de la cité ; des sacrifices étaient donnés en l'honneur de la grande divinité poliade, également aux divinités des *pagi*, sous la présidence des prêtres locaux, tous membres des curies locales.

Qu'advient-il alors de ces grandes fêtes publiques lorsqu'à la fin du III<sup>e</sup> s., les autorités de Rennes décident de démanteler au moins partiellement le grand sanctuaire de Mars *Mullo* ? On peut penser bien entendu que l'autel principal est maintenu, mais en évacuant les statues des *numina pagorum*, on touchait à l'organisation du grand culte public local. Je doute alors, quelles qu'aient été les modalités du sacrifice célébré dans les ruines du sanctuaire, que furent célébrées de grandes fêtes réunissant les *pagani* de la cité et alimentant le *macellum* local en viande fraîche. La même question peut être posée pour de nombreuses cités, car le phénomène n'est pas localisé mais général, du moins dans la plupart des cités des provinces de Gaule<sup>8</sup>. Chez les Coriosolites, toujours dans l'ouest, le grand sanctuaire du Haut-Bécherel, situé tout près du chef-lieu, dans une configuration proche de celle du temple de *Lenus* Mars à Trèves, connaît une baisse de fréquentation au milieu du III<sup>e</sup> s., avec, très vite, les signes d'une récupération organisée des biens et des matériaux. Un incendie, dont les différents foyers ont été retrouvés, marque la fin définitive et volontaire du monument qui intervient dans le dernier quart du III<sup>e</sup> s. Chez les Nerviens, le grand sanctuaire de Blicquy qui était aussi un grand lieu de rassemblement de la cité comme l'attestent les infrastructures retrouvées, bains, théâtre, est abandonné dans les années 260<sup>9</sup>. Le théâtre, construit sur structures de bois, qui pouvait accueillir 6 000 personnes, c'est-à-dire les membres représentants du *pagus*, est lui aussi désaffecté. Une nécropole installée dans les alentours témoigne en revanche d'une continuité de l'occupation humaine. Un tel phénomène recouvre bien un changement majeur des comportements et des conduites, une modification de l'organisation interne de la cité. À Reims/*Durocortorum*, le grand temple suburbain de la rue Belin est détruit par un incendie en 250 pour connaître une occupation profane dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> s. : deux grands puits sont alors construits qui emploient dans le chemisage des conduits les blocs d'architecture du temple et des monuments funéraires voisins. Un peu plus tard, lors de la construction de l'enceinte urbaine, bien datée de l'époque constantinienne, on n'hésite pas à démonter l'autel monumental des Princes de la Jeunesse érigé à l'époque augustéenne sur le *forum*, alors que celui-ci constituait l'un des premiers monuments religieux de la *civitas*, l'une des premières expressions de l'autonomie municipale (*CIL*, XIII, 3254 ; *AE*, 1982, 715). On touchait ici à des monuments fondateurs de la mémoire municipale, rien de moins. Parfois, la destruction est plus tardive, ainsi à Allonnes où le grand sanctuaire des Aulerques Cénomans est ravagé par un incendie

8. Cette question a déjà été posée par M.-C. L'Huillier et E. Bertrand qui s'interrogent sur la disparition des grands sanctuaires qu'elles considèrent justement comme des pôles organisateurs des communautés : « le déclin, l'abandon ou la fermeture des lieux de culte révèlent une fracture qui n'atteint pas seulement les cités mais l'ensemble des rouages mis en place dans l'Empire et garants de sa durée » (L'Huillier, Bertrand, 2006, p. 314).

9. Provost *et al.*, 2010, p. 219-225 (Corseul) ; Gillet *et al.*, 2009 (Blicquy) ; *CAG*, 51/2 (Reims) ; Brouquier-Reddé, Gruel dir., 2004 (Allonnes).

dans le deuxième quart du IV<sup>e</sup> s. Toutefois, il ne s'agissait là que de l'événement qui marquait la fin du sanctuaire, il semble en effet que le temple de Mars *Mullo* ait connu comme ailleurs une désaffectation dès la seconde moitié du III<sup>e</sup> s., et c'est au même moment que les habitants du Mans/*Vindinum* cessent de jeter des offrandes personnelles dans la vase de l'étang sacré situé en lisière de l'agglomération (Chevet *et al.*, à paraître).

Dans une cité proche de celle des Riédons, chez les Aulerques Éburovices, il est possible de préciser le phénomène grâce à la fouille menée au Vieil-Évreux (Guyard, 2012 et également l'article dans ce volume, *infra*, p. 39-50). D'une façon générale, l'implantation des grands sanctuaires civiques a été décidée au début de l'époque impériale par les autorités locales, dans le cadre de la mise en place des cités et du système provincial. À Trèves, le lieu choisi pour le temple de *Lenus* Mars est à 500 m à l'extérieur de la ville ; au Mans, les autorités ont choisi le site d'Allonnes, à plusieurs kilomètres du chef-lieu pour installer Mars *Mullo* ; dans la cité des Aulerques Éburovices, le grand sanctuaire civique est implanté au tournant de notre ère sur le site du Vieil-Évreux, distant de 8 km, une distance que l'on peut parcourir d'un bon pas en une heure et trente minutes depuis le chef-lieu, Évreux/*Mediolanum Aulercorum*<sup>10</sup>. L'ampleur et la richesse des aménagements religieux indiquent que se tenaient dans ce lieu de grandes fêtes financées par la caisse publique et surtout par les élites locales. C'est peut-être là qu'a été installée la grande divinité des Éburovices, si l'on tient compte de la monumentalité donnée progressivement au sanctuaire principal qui se développe sur plusieurs hectares avec un théâtre et des bains associés témoignant d'une participation du *populus* des Éburovices. Le grand temple est entièrement reconstruit et embelli au début du III<sup>e</sup> s., mais celui-ci ne survit pas aux difficultés de la seconde moitié du III<sup>e</sup> s. La stratigraphie montre que le temple fut démantelé dans le dernier quart de ce siècle (voir dans ce volume l'article de L. Guyard *et al.*, *infra*, p. 39-50). On se posait la question du devenir des statues des *numina pagorum* du sanctuaire de Mars *Mullo* à Rennes, puisque seules les bases étaient remployées dans l'enceinte urbaine ; on a sans aucun doute la réponse au Vieil-Évreux : les niveaux du chantier de destruction du grand temple renferment des dépôts qui contenaient une partie des *ornamenta* métalliques du sanctuaire, statues ou éléments de statues de Jupiter, Apollon, Minerve, mais également du mobilier liturgique. Il est clair que cette fermeture du grand temple des Éburovices, autour duquel s'était développée au Haut-Empire une vaste agglomération, marquait la fin des grandes cérémonies publiques données en l'honneur de la divinité titulaire du Vieil-Évreux. Ce qui n'empêche pas bien entendu de penser au rapatriement du culte dans le chef-lieu, mais il faudrait alors conclure que l'on ait construit un nouveau temple à Évreux. Difficile de le croire quand on voit l'état des monuments publics des villes de cette époque (voir par ex. Schatzmann, Martin-Kilcher dir., 2011). En tout cas, la programmation du chantier de démantèlement du grand temple civique indique que ce sont les autorités locales qui ont planifié et encadré le processus. Certes, il existe des exemples de sanctuaires laissés à l'abandon à l'époque impériale, mais le fait de toucher à l'intégrité du lieu de culte en le démantant

10. Scheid, 1991 (Trèves) ; Brouquier-Reddé, Gruel dir., 2004 (Allonnes) ; Guyard, 2012 (Vieil-Évreux).



pierre à pierre montre clairement que les temps avaient changé et que le problème ne se limitait pas à une crise économique ou à un déclin passager de la pratique évergétique. Il est difficile de suggérer en tout cas que les autorités aient envisagé un jour la restauration du lieu. C'est aussi ce que l'on peut penser à Chartres quand l'immense portique du sanctuaire poliade est démonté de façon méthodique dans le courant du III<sup>e</sup> s., sans aucun doute sur décision du sénat local (voir dans ce volume l'article de Br. Bazin *et al.*, *infra*, p. 13-24).

À 650 km à l'ouest d'Évreux, se trouve Avenches/*Aventicum*, colonie des Helvètes depuis Vespasien : l'implantation de la communauté urbaine à partir de l'époque augustéenne est à l'origine du développement d'un quartier religieux qui s'est étendu en lisière de l'agglomération. L'endroit a accueilli des divinités jusqu'au III<sup>e</sup> s., notamment une divinité importante (mais anonyme) qui fut installée dans le grand temple du Cigognier<sup>11</sup>. En face du Cigognier, dans l'axe du temple, un théâtre permettait d'organiser des représentations (*ludi scaenici*). Celles-ci complétaient le culte des dieux et les sacrifices qui animaient la vie publique de la colonie. Tout cela s'arrête dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> s., lorsque le théâtre est transformé en une forteresse entourée d'un large fossé défensif. La vie ne s'arrête pas pourtant, loin de là, comme en témoigne la vitalité, au même moment, du quartier mitoyen qui voit se succéder boutiques et ateliers (Blanc, Castella, 2011). En revanche, la question se pose, au moins à partir du dernier quart du III<sup>e</sup> s., sinon avant, du devenir des grandes fêtes publiques célébrées à dates régulières dans le quartier des sanctuaires de la communauté urbaine.

Peut-on tempérer ces phénomènes ? L'épigraphie, malgré l'extrême et brutale raréfaction des inscriptions à partir de 250, donne quelques informations<sup>12</sup>. À Dalheim, un *vicus* de la colonie des Trévires, une inscription découverte récemment nous apprend que dans les années 250, du moins dans le troisième quart du III<sup>e</sup> s., les *vicani*, autrement dit les habitants du *vicus*, restaurent à leur frais le portique des bains publics « détruit par la violence des barbares » (Krier, 2011). Comme il se doit, une cérémonie religieuse est célébrée, commémorée par un autel élevé en l'honneur de la Maison divine et à la déesse Fortune, la patronne habituelle des bains, « en raison de la sauvegarde de l'Empire » précise l'inscription. On note surtout que c'est un militaire, Marinianus Marinus, centurion de la VIII<sup>e</sup> légion Auguste, qui « en a pris soin ». Cette mention de l'intervention d'un représentant de l'État romain n'est pas anodine, à un moment où l'activité religieuse du *vicus* subit un temps d'arrêt : le temple D est abandonné peu après le milieu du III<sup>e</sup> s. (c'est de ce quartier religieux que proviennent les statues en bronze de la triade capitoline exposées au musée du Louvre), alors que les grandes fosses aménagées derrière le temple montrent que l'on sacrifie et que l'on banquette effectivement jusque dans le deuxième tiers du III<sup>e</sup> s.

Le texte de Dalheim est exceptionnel, car il faut bien l'admettre, les inscriptions postérieures à 250, du moins celles que l'on peut dater, sont très rares. À Til-Châtel (*CIL*, XIII, 5622), un autel est érigé en 250 ou 251, dans le contexte probable

d'un sanctuaire local ; la déesse *Epona*, le génie du lieu et des divinités locales sont invoqués. À Vieux/*Aragenua* (*CIL*, XIII, 3163), chef-lieu de la cité des Véliocasses, un père de famille, C. Victorius Felix, fait élever, peut-être entre 260 et 268, un autel au dieu Mars dans un temple de l'agglomération, en commémoration d'un sacrifice célébré pour le salut des siens, dans la plus pure tradition du Haut-Empire. Précisons qu'au même moment, le *forum* de Vieux montre des signes de transformation, une partie des bâtiments publics – dont la curie locale – accueillant des déchets de découpe primaire de boucherie. Le *forum*, siège des activités publiques de la cité, semble alors servir d'abattoir sans que l'on puisse dire si la mise à mort des bovins intervient dans le cadre de fêtes publiques (Jardel, à paraître). Les autres témoignages épigraphiques sont tous situés sur la frontière rhénane, dans un contexte militaire marqué, même quand ce sont les autorités municipales qui s'expriment. Ainsi à Mayence, en 276, où un décurion, Marcellinius Placidinus, fait dresser un autel votif *in h(onorem) d(omus) d(ivinae)* et à la déesse *Luna* dans un contexte difficile à préciser (*CIL*, XIII, 6733) : *Luna* est une déesse du calendrier qui patronne la régulation des saisons et des mois. Dans la même ville, entre 293 et 305, la *civitas* célèbre un sacrifice à la triade capitoline et aux dieux immortels pour le salut impérial, très certainement dans le cadre de la restauration de l'Empire par le collège impérial ; les barbares sont alors repoussés au-delà du Rhin. Le caractère militaire est en tout cas bien marqué pour l'autel de Bonn, dressé dans le même contexte de restauration de l'Empire en 295 par les légionnaires qui font restaurer le temple de Mars local, toujours en l'honneur de la Maison divine. Après cette date, les dieux du polythéisme disparaissent de l'épigraphie provinciale si l'on excepte la dédicace en 325 d'un *mithraeum* à Speyer (*Noviomagus Nemetum*), toujours en contexte militaire, qui vient en écho à la vitalité du culte de *Mithra* au IV<sup>e</sup> s.<sup>13</sup> Les autres textes, tout aussi rarissimes, apparaissent dans un contexte chrétien, à Lyon en 334 (église Sainte-Irène), à Valcabrière près de *Lugdunum Convenarum* en 347, à Autun en 378, même si les dieux Mânes sont encore évoqués sur une inscription funéraire de 352 à Zülpich, en Germanie inférieure. Certes, ces quelques textes émergent difficilement d'un naufrage de l'épigraphie à partir de 250, mais ils paraissent indiquer néanmoins que dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> s. l'entretien des cultes traditionnels est essentiellement documenté dans le contexte officiel et militaire. L'archéologie confirme, elle, que la grande majorité des temples ne sont plus restaurés à cette époque<sup>14</sup>.

Établissons alors un premier constat qui modifie l'idée généralement admise pour la Gaule et les autres provinces d'un lent déclin des sanctuaires païens tout au long du IV<sup>e</sup> s. sous le coup des lois antipaïennes, en précisant que les exemples archéologiques pris en compte sont issus de fouilles récentes, pour la

13. Voir par ex. le *mithraeum* de Septeuil occupé au milieu du IV<sup>e</sup> s. et celui d'Angers utilisé jusqu'à la fin du siècle.

14. *Contra* Goodman, 2011, p. 168 qui évoque une série de sanctuaires construits ou embellis au IV<sup>e</sup> s. Si le temple de Matagne-la-Grande est effectivement daté de l'époque constantinienne (voir dans ce volume, l'article de N. Paridaens *et al.*, *infra*, p. 131-142), je ne crois pas qu'il soit possible de retenir un certain nombre de fouilles publiées à une époque où le phasage et l'archéologie stratigraphique étaient encore mal maîtrisés. Ce qui est sûr, c'est que les nombreuses fouilles récentes, menées selon une méthode fiable, rendent compte pour la plupart d'un laisser-aller dans la restauration des lieux de culte après 250, voir les exemples cités dans ce volume.

11. Pour le temple du Cigognier, voir Bridel, 1982 ; sur le développement du quartier religieux, voir Castella, Meylan-Krause dir., 2008.

12. Sur la datation des inscriptions de Gaule et de Germanie, voir Raepsaet-Charlier, 1993. On ne trouve guère qu'une dizaine d'inscriptions datées pour la période postérieure à 250 apr. J.-C.

plupart bien phasées, bien périodisées<sup>15</sup>. Certains au moins des grands sanctuaires civiques s'arrêtent de fonctionner dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> s., autrement dit bien avant la conversion de Constantin et l'avènement du christianisme comme religion officielle. Certes, la désaffectation des lieux de culte ne doit pas être regardée forcément comme un phénomène exceptionnel. Le récit de Pline le Jeune (*Lettres*, X, 96) sur les chrétiens de Bithynie à l'époque de Trajan est bien connu : « il n'est certes pas douteux que les temples qui étaient désormais presque abandonnés commencent à être fréquentés, que les cérémonies rituelles longtemps interrompues sont reprises, que partout on vend la chair des victimes qui, jusqu'à présent, ne trouvait plus que de très rares acheteurs ». Pline se plaint que le développement de la communauté chrétienne ait entraîné la désaffectation des sanctuaires des dieux traditionnels. Bien entendu, le catastrophisme fait partie de la rhétorique de Pline pour dénoncer et stopper l'activisme des chrétiens de Bithynie. Cet exemple indique toutefois que les cultes pouvaient être négligés et réactivés, à l'initiative du gouverneur de province, d'un notable ou d'un patron de collège. À Bath, dans la province de Bretagne, une inscription, hélas mal datée, nous apprend qu'un lieu religieux consacré au *numen* d'Auguste, bafoué par des mains sacrilèges, a été restitué par un vétéran militaire (*RIB*, 152). À *Virunum*, un *mithraeum* est reconstruit après avoir été, note l'inscription, déserté pendant de nombreuses années (*CIL*, III, 4796). La précision d'une interruption des sacrifices est toutefois rare ; la plupart du temps, les inscriptions, nombreuses, se contentent d'indiquer que le lieu de culte a été restauré, étant parfois repris *a fundamento*, à partir des fondations, même si cette reprise ne concerne que la décoration. À propos de la piété spectaculaire d'un notable d'Arcadie qui restaure tous les temples et cultes de sa région, A. D. Nock a bien mis en évidence ces phénomènes de disparition et de réactivation des cultes (Nock, 1972, p. 16 *sq.*). L'exemple le plus célèbre est bien entendu la restauration des cultes romains par Auguste, qui intervient dans le cadre de la restauration politique de la République. Même si l'on peut mettre en doute l'idée d'une véritable crise religieuse, sauf peut-être dans la décennie qui précède *Actium*, l'action politique d'Auguste a eu un impact sur l'intensité des cultes romains. « *The Augustan revival is itself the product of an age increasingly favourable to belief : religion was in the air* », nous dit Nock (*ibid.*, p. 18). Autrement dit, l'action d'Auguste en faveur des cultes est une réaction normale de piété qui impliquait que l'on restaure les cultes laissés en friche ou en déshérence.

Maintenant, si l'on revient à la seconde moitié du III<sup>e</sup> s., nous sommes contraints de nous rendre à l'évidence. La restauration de l'État romain qui a suivi la période de crise a certes donné

15. Répétons que ce critère est essentiel. Hormis quelques exceptions, seules les fouilles récentes offrent une caractérisation des vestiges et un phasage fiables. Dans ce contexte, les tableaux compilant les phases de fréquentation des sanctuaires fouillés à diverses époques livrent invariablement des résultats mitigés et atténuent la portée des phénomènes. La présence de monnaies, dans bien des cas, apporte la preuve d'une continuité de la fréquentation des temples au IV<sup>e</sup> s. ; encore faut-il caractériser les modalités exactes de cette présence dans les temples : pour quelles activités, quels rituels, quelle fréquence, quels aménagements ou restaurations ? Sans parler de l'importance du statut des temples étudiés : l'arrêt de l'utilisation d'une chapelle rurale perdue dans la campagne a évidemment moins de sens que la destruction programmée d'un grand sanctuaire civique qui réunissait l'ensemble des *pagani* ou de la communauté urbaine.

lieu à une politique de restauration religieuse ponctuelle dont on a des témoignages à Rome et dans les cités militarisées de la frontière rhénane, à Mayence ou à Bonn, également dans une cité comme Autun si l'on en croit le texte du *Panegyrique* d'Eumène (*Panegyriques latins*, V). Toutefois, pour la majorité des cités de Gaule, les témoignages archéologiques semblent indiquer que la religion n'était pas dans l'air du temps, pour reprendre l'expression de Nock, et cela bien avant que ne soient promulguées les premières lois antipaiennes. C'est là le grand changement. La période de crises du III<sup>e</sup> s. ne fut pas suivie par une période de restauration des cultes, sauf dans certains cas qu'il s'agit d'évaluer en fonction des contextes locaux. Il y a cet exemple du temple de Matagne-la-Grande (Tongres), peut-être aménagé par un grand propriétaire local à l'époque constantinienne sur un site vierge de toute occupation antérieure (Cattelain, Paridaens dir., 2009 et dans ce volume l'article, *infra*, p. 131-142). Les archéologues notent que la fouille des 500 m<sup>2</sup> de la terrasse du sanctuaire n'a livré que quelques artefacts et deux dépôts rituels, ce qui en dit long sur l'intensité de l'activité religieuse célébrée dans ce sanctuaire rural. Il y a aussi l'exemple du temple de Bennecourt chez les Véliocasses. Les premières traces de désorganisation, comme ailleurs, apparaissent dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> s. Les dépôts d'offrandes semblent toutefois se poursuivre, mais le sanctuaire n'est ni restauré ni reconstruit, alors que sont aménagés des foyers dans la galerie du temple, qui n'ont sans doute rien à voir avec l'organisation de cérémonies communautaires<sup>16</sup>. Dans le même temps, la grande *villa* voisine qui devait contrôler le sanctuaire connaît les mêmes symptômes. Quant aux os animaux, leur étude montre que l'on consomme désormais de la volaille, du poisson et des espèces sauvages plutôt que du petit bétail. Ce détail n'est-il pas l'expression de la fin des sacrifices communautaires ? Tout près de Bennecourt, à Genainville, le grand sanctuaire fondé sur une source, associé à un théâtre, est abandonné vers 275 (Vermeersch, 2012). Toutefois, il semble que l'activité reprenne au début du IV<sup>e</sup> s. avec un phénomène surprenant. En effet, le temple principal n'est pas reconstruit, comme il se doit dans la restauration d'un culte, mais un nouveau bâtiment est édifié, le bâtiment IX, dans un angle de la cour. Faut-il identifier un temple ? Mais alors comment expliquer que celui-ci soit construit dans un angle du portique, ailleurs qu'à son emplacement d'origine ? Parce que l'emplacement du temple initial n'est plus constructible à cause des inondations ? Si la fonction de l'édifice IX est douteuse, le fouilleur note quelques traces d'une activité religieuse avec les monnaies jetées dans les bassins qui respectent la tradition de la *jactatio stipis*. On continue par conséquent de visiter le dieu de la source de Genainville au IV<sup>e</sup> s., alors que l'ancien temple attenant est en ruine. La même impression prévaut dans le sanctuaire de la déesse *Acionna* à Orléans (voir l'article de Fr. Verneau, *infra*, p. 97-108). Au tournant du III<sup>e</sup> et du IV<sup>e</sup> s., une partie du temple est détruite, la galerie du temple est récupérée, avant qu'une masse de décombres envahisse le sanctuaire au milieu du IV<sup>e</sup> s. Malgré cela, une activité sporadique est bien attestée par deux dépôts et surtout la présence de monnaies.

16. Voir Bourgeois dir., 1999. Il est même difficile de dire si ces foyers ont un lien avec la pratique religieuse du lieu.

Outre-Manche, à Bath, on note le même phénomène (Cunliffe, 1984). À la fin du III<sup>e</sup> s., la salle qui recouvre le bassin sacré est restaurée ; les signes d'abandon ne sont clairement observables qu'à partir de 350, sachant que l'on continue à jeter des tablettes en plomb depuis les ouvertures du balnéaire. Ces maigres frémissements ne remettent pas en cause la tendance générale qui est celle d'un abandon des grands sanctuaires civiques (et d'ailleurs d'un certain nombre de sanctuaires territoriaux). Il n'y a plus aucune trace de culte autour des autels des grands temples de Ribemont-sur-Ancre (Amiens), du Haut-Bécherel à Corseul (Coriosolites), de Blicquy (Nerviens), d'Avenches (Helvètes), d'Alba-la-Romaine (Helviens, sanctuaire des Bagnols), etc. Les sanctuaires de Chartres (Carnutes) et du Vieil-Évreux (Aulerques Ébuovices) sont même démontés ; les théâtres qui accueillent une partie des cérémonies sont condamnés, abandonnés ou détruits. Les derniers déchets de boucherie issus des grands sacrifices sont laissés à même le sol dans les cuisines de Mandeuve (Séquanes) ou dans un bâtiment identifié à un *macellum* au Vieil-Évreux (Aulerques Ébuovices), cela déjà vers le milieu du III<sup>e</sup> s. (voir l'article de S. Blin et C. Cramatte, *infra*, p. 51-63). Des cabanes légères et des sépultures sont installées dans la démolition de l'exèdre orientale, après l'abandon du sanctuaire des Bagnols à Alba-la-Romaine (Helviens) qui intervient dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> s. (Dupraz, Fraisse, 2001, p. 142). Certes, les dévots reviennent dans quelques sanctuaires traditionnels qui ne sont plus entretenus pour la plupart, mais les rites ne sont plus encadrés par les fêtes publiques, sauf en de rares cas : c'est là le changement fondamental. La religion n'est plus irriguée par les grandes fêtes communautaires organisées par et au nom de la cité. Un tel constat indique une modification décisive de l'organisation interne des cités et de leurs rapports avec le pouvoir romain<sup>17</sup>.

Que conclure alors sinon qu'avec le rétablissement de l'État romain à partir de Dioclétien, la restauration de la religion civique ne figure pas dans les priorités de la plupart des cités de Gaule. Les cités ont pu se remettre bon an mal an de la crise ou des difficultés passagères, mais la priorité des gouvernements municipaux, quoi qu'on en dise, ne fut pas la restauration des sanctuaires et des autels publics, mais la construction de fortifications, d'enceintes, dont on sait qu'elles étaient des chantiers éditiciaires exceptionnels, très coûteux, comparés aux autres monuments de la parure urbaine<sup>18</sup>. Une exception est donnée sans doute par la cité d'Autun, où la présence d'Eumène permet la restauration des *scholae Maenianae* dont il semble que l'on ait désormais, grâce aux fouilles récentes, des témoignages archéologiques<sup>19</sup>. L'approbation de Dioclétien et Maximien de la décision d'un gouverneur de faire passer l'édification des remparts avant le financement des jeux est tout à fait d'actualité (*Code Justinien*, XI, 42, 1) ; elle montre également que le pouvoir impérial dicte

désormais pour partie l'affectation des dépenses des cités. Les remparts avant les fêtes religieuses ! On n'hésite pas à démonter les sanctuaires et à récupérer les ornements, ce qui pose d'ailleurs un problème institutionnel car il s'agit de biens inaliénables (Thomas, 2002 ; Cazanove, Estienne, 2009, p. 7). Certes, les autorités, dans certaines circonstances exceptionnelles, pouvaient prélever et recycler la parure ou les offrandes des temples : ainsi à Rome, pour des nécessités militaires en 82 av. J.-C. (Valère Maxime, *Actions et paroles mémorables*, 7, 6, 4) ou en 41 av. J.-C., lorsque les partisans d'Octavien prélevèrent dans les temples les offrandes convertibles en argent (Dion Cassius, *Roman History*, 48, 12, 4). Si les biens des lieux de culte pouvaient être, dans certaines circonstances, dispersés ou fondus, les temples accueillant des cultes publics étaient considérés comme sacrés et relevaient du droit sacré romain. On peut par conséquent s'interroger sur les modalités institutionnelles du démantèlement de tels ensembles consacrés et donc concédés en pleine propriété aux dieux<sup>20</sup>. Alors que le démembrement des tombeaux par exemple pose moins de problème ; on pouvait en effet enlever les signalisations de surface et détruire les monuments funéraires à partir du moment où les restes osseux du défunt, qui définissaient la tombe selon le droit sépulcral, restaient en terre.

L'abandon ou le déclin des sanctuaires dans les provinces de Gaules et de Germanies est bien entendu le corollaire inévitable de la faillite de l'évergétisme amenée par une crise économique et politique sans précédent, mais le fait que beaucoup de sanctuaires ne se soient jamais relevés implique une transformation en profondeur de l'un des fondements de la cité antique, celui de la religion publique, du *cultus deorum* organisé avec faste par les élites des municipalités comme fondement de l'autonomie locale. Le compromis civique décrit par R. Gordon, fondé sur un lien étroit établi dans les cités entre les sacrifices publics, l'évergésie et la domination des élites, a subi un glissement irréversible qui a modifié l'histoire et les dieux du paganisme (Gordon, 1990a, b et c). La domination des élites et la concorde civique ne sont plus exprimées à partir de 250, en tout cas bien moins qu'avant, dans le cadre de fêtes collectives qui rassemblent la population locale dans les grands sanctuaires des cités. Il semble alors que Mars *Mullo* et *Lenus* Mars n'aient plus eu le même rôle, à Rennes ou à Trèves, dans la période troublée du III<sup>e</sup> s. et *a fortiori* au IV<sup>e</sup> s. La concorde civique et l'organisation municipale étaient fondées en Gaule comme ailleurs sur l'organisation d'une religion publique financée par les élites et articulée sur ce que l'on appelle le culte impérial<sup>21</sup>. La cité a survécu aux événements du III<sup>e</sup> s., mais sur un autre système civique qui n'était plus garanti par les sacrifices publics<sup>22</sup>.

20. Sur le statut des sanctuaires, voir Thomas, 2002.

21. Le terme de culte impérial recouvre en vérité un grand nombre d'honneurs rendus à l'empereur de son vivant, ainsi que des cultes célébrés aux *divi*, à la maison divine ou à des divinités associées étroitement au régime impérial (Van Andringa, à paraître). Sur l'organisation de la religion publique dans les cités des provinces gauloises (Van Andringa, 2002 et 2013).

22. Sur l'abolition du sacrifice comme acte essentiel de la piété ancestrale et comme moment crucial de mutation religieuse, l'histoire du judaïsme donne l'exemple d'une religion et d'une pratique reformulées après la destruction du Temple en 70 apr. J.-C., cf. Stroumsa qui « caractérise la révolution commencée par Constantin et poursuivie par ses successeurs par la fin des sacrifices publics » (Stroumsa, 2005, p. 107). Visiblement, dans nombre de cités, cette révolution fut amorcée dès la seconde moitié du III<sup>e</sup> s., donc avant même le règne de Constantin.

17. Ce qu'ont bien vu L'Huillier, Bertrand, 2006, p. 314-315.

18. Constat déjà établi, à propos de la non-reconstruction des temples, par Goodman, 2011, p. 170-171 et Rousselle, 1990, p. 43 ; voir surtout L'Huillier, Bertrand, 2006, p. 317-318. Sur l'ampleur des crises du III<sup>e</sup> s. et les mutations de l'État romain, voir l'excellent ouvrage de Ando, 2012.

19. Voir Labaune *et al.*, 2013. À Autun, la situation tranche nettement avec la plupart des cités gauloises. Les campagnes de grands travaux mis en évidence à la fin du III<sup>e</sup> s. et au IV<sup>e</sup> s. confirment que la ville jouissait d'un statut particulier (voir Hostein, 2012 et les découvertes récentes, par ex. Boislève *et al.*, 2011).



Ce que l'archéologie permet de dire ? Qu'à la fin du III<sup>e</sup> s., les conditions du compromis civique traditionnel ne sont plus réunies, les grands sanctuaires ne sont plus restaurés par les élites, certains sont même démantelés à l'initiative des autorités locales. On peut bien entendu contourner le problème en restituant des sacrifices dans les ruines ou dans la curie locale où les cultes publics se seraient réfugiés, mais il n'y a, pour l'instant, aucune trace de tels phénomènes. Sachant que nous avons désormais quelques vestiges d'une restructuration des *fora*, centres de la vie civique des chefs-lieux, parfois très tôt, dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> s., comme à Vannes/*Darioritum* ou à Vieux/*Aragenua*, également à Bavay/*Bagacum* où les cryptoportiques sont réoccupés dès 280 apr. J.-C., avant que le monument ne soit plus tard transformé en *castrum*<sup>23</sup>. À Limoges/*Augustoritum*, les dernières traces de fréquentation qui recouvrent la galerie méridionale du forum sont datées du dernier quart du III<sup>e</sup> s.<sup>24</sup>. Ces observations sont sans doute à mettre en relation avec la crise des curies et les problèmes de recrutement que connaissent les sénats locaux dès la fin du III<sup>e</sup> s. (Boube, 2012, p. 390 *sq.*). Un dernier constat est que les changements décrits concernent les Gaules (et les Germanies). La crise du III<sup>e</sup> s. n'a pas eu les mêmes effets partout<sup>25</sup>, ce que confirme dans certains endroits le maintien des grands sacrifices publics ou des cérémonies collectives. À *Hispellum*, en Ombrie, une inscription célèbre indique qu'au IV<sup>e</sup> s. des fêtes régionales étaient célébrées avec faste, dans un sanctuaire enrichi pour l'occasion d'un temple dédié à Constantin, même si l'empereur avait interdit les sacrifices sanglants<sup>26</sup>.

J. Scheid, dans un petit livre qui a fondé les principes de la religion civique romaine, relevait dans la conclusion qu'il semble que les citoyens aient perdu la foi (dans le sens de « confiance ») au III<sup>e</sup> s. (Scheid, 1985). « Une religion qui est indissolublement liée à une foi politique ne peut manquer d'être profondément atteinte quand les structures de l'État sont bouleversées, voire en voie de dissolution ». La notion de communauté n'a-t-elle pas été remodelée sur d'autres événements structurels que les sacrifices de la religion publique, à moins de penser que le sacrifice ait pris un sens nouveau ?<sup>27</sup> Avec les événements du III<sup>e</sup> s., on est passé d'une forme historique du polythéisme à une autre qui n'était plus articulée, ou moins qu'avant, sur l'organisation des cités. Les dieux ont changé et certains cultes sont tombés en désuétude pour ne plus jamais être restaurés. La religion publique, articulée sur les grands dieux historiques et le culte impérial, qui tenait chacun à sa place, fournissait les repères communau-

23. Les situations sont forcément très variables : à Auch/*Augusta Auscorum*, le niveau d'abandon est fixé dans les décennies qui précèdent 370 (Gardes, Lotti *et al.*, 2012) ; le *forum* d'Amiens/*Samarobriva* connaît de nouvelles affectations dans la première moitié du IV<sup>e</sup> s.

24. Selon J.-P. Loustaud : « ces couches organiques, avec résidus alimentaires qui accompagnent les niveaux de circulation, trahissent déjà une "squatterisation" des portiques désaffectés ou en cours de démolition » (Loustaud, 2000, p. 364).

25. Ce que démontre Witschel, 2004.

26. Voir Gascou, 1967. Sur le maintien des grands sacrifices publics, voir Belayche, 2005. Le constat dressé d'une pratique continue du sacrifice au IV<sup>e</sup> s., bien que pertinent, est cependant, à mon avis, biaisé par la seule prise en compte des textes.

27. Voir Gordon qui note justement que le sacrifice ne véhicule pas de sens théologique, ce qui permettait à la cérémonie de prendre facilement un nouveau sens (Gordon, 1990b, p. 206).

naires, définissait l'autonomie, s'est dissoute dans la réforme de l'État romain, une nouvelle hiérarchisation des territoires et une restructuration des cités ; mais pas partout, ni partout de la même façon, en fonction surtout des nouvelles relations de pouvoir, ce que nous expliquent les études sur Rome et les autres provinces de l'Empire, ce dont rend compte également la description du paysage religieux flamboyant d'Autun par Eumène (*Panegyriques latins*, V) qui contraste avec bien des cités de la Gaule de cette période<sup>28</sup>. En une génération, le système de la « *polis religion* » s'est fissuré, aussi vite finalement que la civilisation paroissiale si bien décrite par Y. Lambert dans les années de l'après Seconde Guerre mondiale (Lambert, 1985). L'historien explique qu'à Limerzel, un village du Morbihan, les années 1960 opèrent une coupure fondamentale par rapport à un état dans lequel le religieux allait de soi ; il parle d'une rupture lente, par fragments successifs, qui vit le remplacement de la civilisation paroissiale multiséculaire, remplacée par un monde nouveau. De la même façon, les événements du III<sup>e</sup> s. semblent avoir entraîné en Gaule une rupture lente, par pans successifs, du compromis civique fondé sur les grands sacrifices publics, remplacé par une autre forme historique du polythéisme et forçant les païens à réinventer leur religion.

Il s'agit alors d'évaluer la place des dieux du polythéisme dans ce monde nouveau qu'est le IV<sup>e</sup> s., dans la cité transformée de l'Antiquité tardive alors que le pouvoir impérial favorise désormais le christianisme. La fin des dieux n'a pas encore sonné, comme en témoigne la législation antipaïenne qui visait de toute évidence et avant tout les sacrifices privés<sup>29</sup>. Les dossiers archéologiques sont au moins là pour poser la question de la portée de ces textes et de leur ancrage géographique. Quels sont finalement les sacrifices et les pratiques visés par la législation impériale du IV<sup>e</sup> s. dans le contexte d'un appauvrissement marqué des cultes païens<sup>30</sup> ? De même, l'abandon de l'entretien d'une partie des sanctuaires, au moins dès le III<sup>e</sup> s., amène à s'interroger sur l'aspect du paysage religieux auquel s'attaque Martin de Tours (Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, 12-15) : le paganisme dont parlent les textes tardifs n'est-il pas, pour reprendre un constat de Ch. Mériaux, « d'abord le produit de représentations cléricales » à une époque où les autorités chrétiennes prennent justement l'offensive ? (Mériaux, 2010, p. 361). Dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> s., tout laisse à penser que les chrétiens tirent sur une ambulance, du moins sur des pratiques qui ne sont plus depuis longtemps, en Gaule, structurées par les pouvoirs publics et les sanctuaires païens communautaires<sup>31</sup>. Il faut alors s'interroger sur les modalités précises de la fréquentation des lieux de culte au IV<sup>e</sup> s., sur cette inflexion

28. Sur la diversité des destins provinciaux ou locaux, voir le bilan dressé par Lavan, Mulryan *dir.*, 2011 ; pour l'Orient, voir Lane Fox, 1997. Sur le paysage religieux d'Autun décrit par Eumène, voir Hostein, 2012 et, également dans ce volume, l'article de Hostein *et al.*, *infra*, p. 187-218.

29. Les textes ont été rassemblés par R. Delmaire et J. Rougé dans *Les Lois religieuses* (Delmaire, Rougé, 2005 et 2009). Sur le sens de ces lois, voir notamment l'introduction de R. Delmaire dans le vol. 1.

30. Sur l'appauvrissement des cultes païens au IV<sup>e</sup> s., voir Caseau, 2011, p. 120 *sq.*

31. On pense ici à une lettre de Julien, *Epistola*, 78 (4), datée de 361 : « Jusqu'ici je ne vois que des gens qui refusent de sacrifier ou bien un petit nombre qui voudraient le faire mais qui ne savent pas comment s'y prendre ». L'activisme de Julien montre que le culte d'État avait souffert (Belayche, 2005, p. 349).



décisive de la pratique religieuse. Car, si les grands sanctuaires civiques connaissent des phases d'abandon marquées, beaucoup de lieux de culte sont visités ; même si *l'habitus* a changé, la fréquentation des lieux de culte se maintient et donne lieu à une liturgie transformée ou simplifiée. Alors que les lieux de culte ne sont plus embellis ni restaurés – sauf dans de rares cas – ceux-ci enregistrent invariablement des traces d'occupation sous la forme de monnaies découvertes le plus souvent éparpillées dans les remblais de destruction. On sait que la monnaie jouait un rôle important dans le rituel du Haut-Empire sous forme de *stips* déposée ou jetée dans le sanctuaire. Visiblement, les monnaies recensées dans les lieux de culte du IV<sup>e</sup> s.<sup>32</sup> montrent que les rituels de cette époque reprenaient une partie de ces habitudes, ponctuaient une visite faite au dieu du sanctuaire ou l'utilisation des équipements gérés par le lieu de culte, accompagnaient la prière dans le cadre d'une liturgie reformulée<sup>33</sup>.

Ces pratiques qu'il reste encore à définir plus précisément, notamment par une étude fine des vestiges archéologiques, définissaient une nouvelle manière d'être païen<sup>34</sup>. Elles confirment

32. Voir les nombreux exemples développés dans ce volume, notamment par J.-M. Doyen, *infra*, p. 143-162.

33. À Villards-d'Héria (Jura), le tronc monétaire est disposé à l'entrée des bains du sanctuaire (*Gallia*, 1968, p. 458-459). La collecte pouvait concerner également les équipements gérés par le sanctuaire.

34. Une étude sur le sujet est en préparation.

aussi le recul très net de l'imprégnation civique de la religion, alors que le christianisme s'affirmait progressivement comme un autre système de référence, modifiait plus ou moins les équilibres en fonction de son importance d'une région à l'autre. On pourrait parler pour le IV<sup>e</sup> s. d'un paganisme de circonstance, pragmatique, articulé sur des cercles communautaires étroits, par opposition à l'ancien paganisme fondé sur la cité et encadré par les grands sacrifices publics ordonnés et financés par les magistrats et les prêtres<sup>35</sup>. Si les dieux avaient changé, ils étaient aussi plus vulnérables. Les lieux de culte des provinces gauloises n'enregistrent plus guère de trace d'occupation ou de visite à partir du règne de Théodose I<sup>er</sup>. L'intransigeance des lois antipaïennes et l'écho soudain donné à l'action de saint Martin contre les temples montrent que les institutions impériales et ecclésiastiques ont alors durci leur politique, à l'égard d'un paganisme qui n'était plus depuis longtemps irrigué par les grands sacrifices communautaires.

35. Ce paganisme de circonstance est à mon avis illustré par le canon 3 du concile de Valence daté de 374, qui condamne les chrétiens baptisés qui ont participé aux cérémonies païennes : « Pour les personnes qui après l'unique et saint baptême se sont souillées par des sacrifices profanes aux démons, soit par un bain sacrilège, nous avons estimé que, conformément au concile de Nicée, on ne leur refuse pas en tout cas l'accès à la satisfaction et que du moins la porte de la consolation ne soit pas fermée aux larmes de ces malheureux, pour leur désespoir. Qu'ils fassent pénitence jusqu'au jour de leur mort [...] » (Gaudemet, 1977, p. 107).