



HAL
open science

État et religion à Rome. HGGSP - Thème 5: Analyser les relations entre États et religions – Formation académique avril 2020

Laurent Lamoine

► **To cite this version:**

Laurent Lamoine. État et religion à Rome. HGGSP - Thème 5: Analyser les relations entre États et religions – Formation académique avril 2020. Master. Clermont-Ferrand, France. 2020. hal-04108561

HAL Id: hal-04108561

<https://hal.science/hal-04108561>

Submitted on 27 May 2023

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.

État et religion à Rome

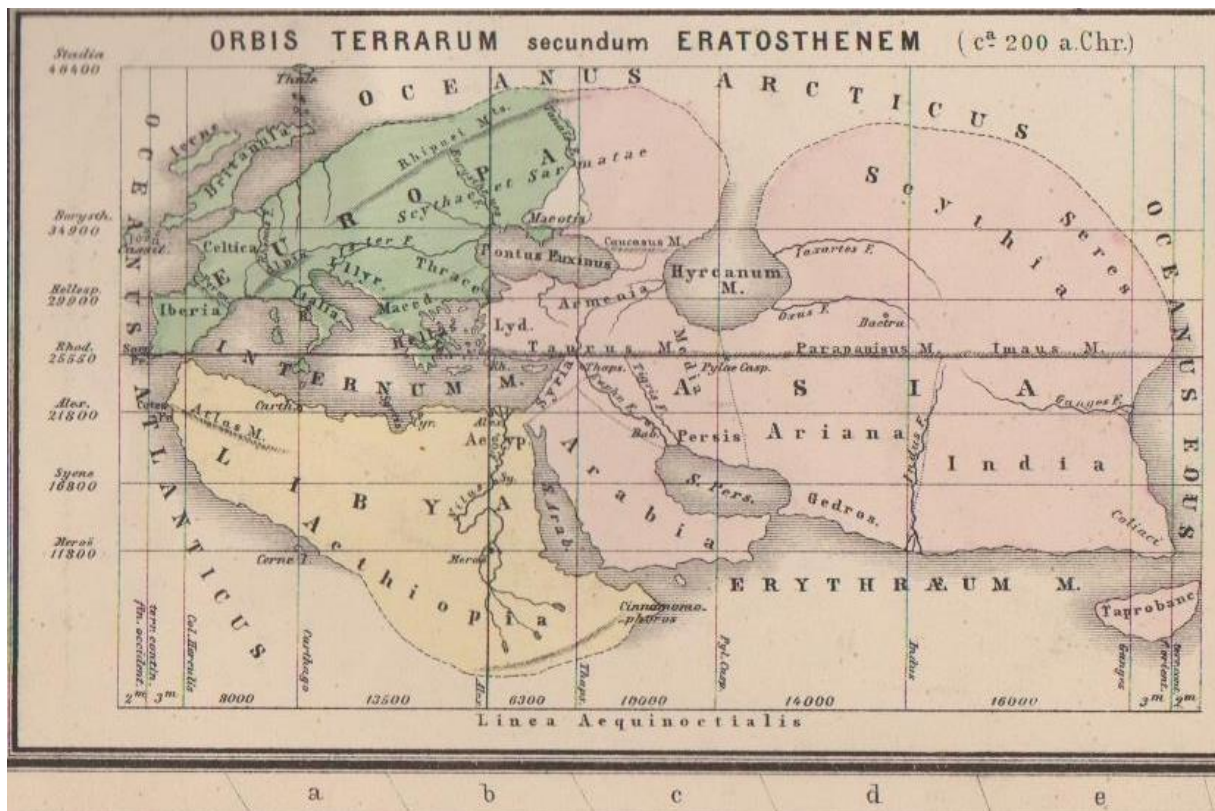
Laurent Lamoine (Université Clermont-Auvergne)

« La République ne reconnaît, ni ne salarie ni ne subventionne aucun culte » (extrait de l'article 2 de la *Loi portant séparation des Églises et de l'État*) – qui ne connaît pas aujourd'hui, en France, cet extrait de l'article 2 de la loi de 1905, loi qui affirmait et organisait la séparation entre l'État et les « Églises » et abandonnait à la sphère privée la participation aux cultes. Préparée par plus d'un siècle de réflexion et d'effervescence avant 1905, la séparation et le principe de laïcité nous semblent, à nous Français de 2020, comme allant de soi, même si des ennemis de la séparation et de la laïcité ont toujours existé depuis le XIX^e siècle¹. Il faut bien reconnaître que l'époque contemporaine, dans le sillage des Lumières, a connu une rupture fondamentale concernant la question du rapport entre l'État et la religion, principalement dans le monde occidental et occidentalisé. De même, il faut bien avoir à l'esprit qu'avant ce temps de rupture, toute idée de séparation était en grande partie inimaginable et même absurde. Bien entendu, c'est tout le contraire qui occupait les esprits : toute organisation politique et toute religion étaient pensées comme indissociables, attachées par des liens indissolubles, consubstantielles pourrait-on dire si l'on ne craint pas d'employer un dogme nicéen. C'est naturellement le cas pour l'époque romaine. Depuis l'époque archaïque (les Romains auraient évoqué la fondation de Rome par Romulus) jusqu'à la désagrégation de l'Empire d'Occident et la transformation de celui d'Orient en Empire byzantin : grosso modo du VIII^e siècle av. J.-C. au VI^e siècle ap. J.-C., il est juste d'affirmer que l'État et la religion ont toujours été inséparables². Cependant, il faut faire attention à la fausse continuité que les historiographies élaborées par les religions du Livre ont construite entre l'Antiquité polythéiste, l'Antiquité chrétienne et les temps dominés par le christianisme et l'islam. Le caractère inouï de la rupture contemporaine ne doit pas faire croire à un supposé *continuum* entre l'archaïsme antique et les temps modernes. Ce qui est certain c'est plutôt que la succession de ruptures depuis l'Antiquité nous éloigne beaucoup de la situation que j'aborde ici

¹ Julien Bouchet, *Les ennemis de la laïcité*, Chamalières, 2018.

² Comme d'autres historiens (Jean-Marie Pailler, « Enseigner "l'histoire des religions", que faire de l'Antiquité ? À propos d'expériences et de publications récentes », *Anabases*, 2, 2005, p.195-208, en particulier p.198-199 et 206-207), je ne pense pas que l'on soit contraint de réserver le mot religion aux religions du Livre, pas plus que de croire que le concept aurait été « inventé » par les chrétiens (Daniel Dubuisson, *L'Occident et la religion*, Paris, 1998). Ces derniers ont plutôt récupéré le mot (Maurice Sachot, « *Religio/superstitio*. Historique d'une subversion et d'un retournement », *Revue de l'histoire des religions*, 208, 1991, p.355-394).

dans ce texte. Dans le même temps, il n'est pas question de nier que certains transferts soient observables entre les différentes situations qui ont coexisté ou se sont succédé au cours du temps. La dimension spatiale a fait beaucoup également pour donner l'illusion de la continuité. L'espace par excellence concerné par notre question est la Méditerranée et sa périphérie. Le lien entre l'État et la religion était considéré comme l'un des fondements de l'écoumène qui s'est longtemps résumé pour les Européens au monde méditerranéen ou pour être plus exact au monde d'Ératosthène (III^e siècle av. J.-C.), c'est-à-dire aux terres entre les cinq mers : la Méditerranée, la mer Noire, la mer Caspienne, le golfe Persique et la mer Rouge, et cernées par l'Océan.



©Henri Kiepert, *Atlas antiquus. Douze cartes pour servir à l'étude de l'histoire ancienne*, Berlin, 1880.

La découverte des « nouveaux mondes » à partir du XV^e siècle a certes permis la remise en cause de cette conception, mais la primauté de ce « monde ancien » s'est réfugiée dans le champ des idéologies civilisationnistes qui continuaient de donner jusqu'à la décolonisation politique de la deuxième moitié du XX^e siècle la primauté civilisationnelle à l'Europe dont l'un des fondements est resté le *mare nostrum*. Les études historiques sur la Méditerranée, qui ont fleuri à cause des travaux de Fernand

Braudel³, ont bien souvent participé à l'entretien de cette illusion de continuité, malgré une volonté affichée de renouveler les conceptions historiques.

Pendant les quatorze siècles de son existence, le monde romain a connu une organisation politique, qui relève de la **cité** , devenue impériale quand Rome a assumé une hégémonie sur l'ensemble du monde connu d'alors. C'est pourquoi la religion est autant du ressort du peuple, du Sénat, des magistrats que des prêtres publics qui ne constituent pas un clergé coupé du reste du corps civique et social. La christianisation de l'Empire, débutée officiellement avec la conversion de Constantin (306-337) après 312 ap. J.-C., n'a pas remis en cause fondamentalement cela, même si l'empereur chrétien a reconnu l'existence et la spécificité du clergé chrétien. L'empereur chrétien est le reflet du Christ sur terre (= empire) et entend bien diriger l'Église comme il continue de diriger la religion civique en tant que grand pontife⁴. C'est pourquoi, quelles que soient les époques de l'histoire romaine, les citoyens engagés dans la puissance publique possèdent une action religieuse et une relation au divin. On pense volontiers à l'empereur à partir d'Auguste, mais le magistrat sous la République est tout autant concerné.

En revanche, il existe une part de la religiosité de l'individu qui ne regarde pas l'État et qui peut prendre deux aspects : ce que les Anciens appelaient la **superstition** , qui concerne la pratique, et ce que l'on peut appeler la **réflexion théologique** , les deux très mal documentées par rapport à la religion civique. Ces deux dimensions ne concernent pas l'État romain. La superstition, en particulier, n'est pas condamnable en soi, mais il est vrai que des auteurs anciens ont pu dénigrer les superstitieux comme des gens déraisonnables. Cependant, la superstition est jugée dangereuse par l'État quand elle est soupçonnée de vouloir abattre l'ordre établi, on imagine alors que celle-ci cache une entreprise collective mais sectaire de déstabilisation de l'État et de la société : une **conjuration** car ses membres ont juré la perte de la cité, s'opposant ainsi aux serments officiels passés entre la cité et les divinités. L'exemple le plus connu de groupes de dévots accusés d'être ainsi des conjurés est celui des bacchants qui ont été éliminés entre 186 et 181 av. J.-C. à Rome et en Italie centrale et méridionale. Pour l'année 186, l'historien Tite-Live (39, 17) va jusqu'à évoquer plus de sept mille victimes, des hommes et des femmes. Pêle-mêle, les bacchants sont accusés par l'État d'alors d'être des étrangers, des débauchés et des criminels, tout occupés à saper l'ordre familial et politique sous le prétexte d'honorer Bacchus (Dionysos)⁵. Dans le premier tiers du III^e siècle ap. J.-C., l'historien Dion Cassius, un sénateur et un

³ Fernand Braudel *et alii*, *La Méditerranée, I. L'Espace et l'Histoire et II. Les Hommes et l'Héritage*, Paris, 1977-1978, F. Braudel, *Les Mémoires de la Méditerranée*, Paris, 1998.

⁴ Au moins jusqu'en 382, date à laquelle l'empereur Gratien (375-383) abandonne le grand pontificat.

⁵ Le grand historien français de ce scandale est Jean-Marie Pailler ; voir « Les bacchantes, du scandale exemplaire à l'impossible affaire », Luc Boltanski *et alii* (dir.), *Affaires, scandales et grandes causes. De Socrate à Pinochet*, Paris, 2007, p.41-57, texte qui ne dispense pas de se référer à ses études antérieures : *Bacchanalia. La répression de 186 avant J.-C. à Rome et en Italie : vestiges, images, tradition*, Rome, 1988, *Bacchus. Figures et pouvoirs*, Paris, 1995 et « Les Bacchanalia, dix ans après : réflexions autour de Dionysos », *Pallas*, 48, 1998, p.67-86.

proche des empereurs sévériens, fait dire au célèbre Mécène lors d'un entretien avec Octave en 29 av. J.-C. :

Document 1

« Si donc tu désires devenir véritablement immortel, fais ce que je t'ai dit et vénère la divinité en tout et partout, conformément aux usages de la patrie, et, de plus, force les autres à l'honorer ; que les fauteurs des cérémonies étrangères soient haïs et punis par toi, non seulement pour le salut des dieux attendu que, lorsqu'on les méprise, il n'est rien autre chose dont on puisse faire cas ; mais aussi parce que l'introduction de nouvelles divinités engage beaucoup de citoyens à obéir à d'autres lois ; de là des **conjurations**, des coalitions et des associations que ne comporte en aucune façon un gouvernement monarchique. »⁶

Ce n'est pas un hasard si Dion Cassius choisit de faire affirmer ce principe par Mécène qui dans la fiction de cet entretien est celui qui s'exprime le plus et porte le projet mis en œuvre par le Principat⁷. La superstition, quand elle se mesure à l'organisation civique, est condamnable et doit être extirpée des esprits des citoyens. À l'époque impériale, l'empereur apparaît comme le garant, au côté du Sénat, de cette sauvegarde de la cité et des bonnes mœurs civiques. Dans la suite de ce passage, Dion Cassius fait dire à Mécène que relèvent du même danger la magie et la divination, non officielle qui en découle⁸. Sous l'Empire chrétien, l'État a tendance à considérer comme des conjurations non seulement les associations païennes, mais aussi les sectes chrétiennes jugées hérétiques.

De même, je crois que je peux laisser de côté l'**athéisme**, rarissime à l'époque antique, doctrine qui n'a jamais intéressé l'État romain. Les philosophies qui ont été des compagnes de route de l'État romain (le pythagorisme, le platonisme, le stoïcisme) n'ont jamais éliminé le monde divin de leurs spéculations⁹. L'empereur Marc Aurèle (161-180), que la tradition a présenté comme un modèle de roi-philosophe, ne termine-t-il pas le premier livre de ses *Pensées*, qui célèbre tous ceux à qui il doit un enseignement (sa parentèle, ses maîtres, Antonin le Pieux), par un hommage aux dieux, responsables de son bonheur domestique, intellectuel et public : tout « dépend des dieux, des communications, des

⁶ Dion Cassius, *Histoire romaine*, 52, 36 (traduction de Robert Étienne, *Le Siècle d'Auguste*, Paris, 1970, p.179-180).

⁷ L'entretien met en scène Octave qui écoute ses deux principaux conseillers, Agrippa (52, 2-13) et Mécène (52, 14-40).

⁸ « Ne permets non plus à personne de faire profession d'athéisme, ni de sorcellerie. La divination est nécessaire : nomme donc des auspices et des augures, à qui s'adresseront ceux qui veulent consulter ; mais il n'est pas convenable qu'il y ait des magiciens. Souvent, en effet, les gens de cette espèce, par quelques vérités qu'ils débitent au milieu d'un grand nombre de mensonges, poussent une foule de citoyens à la révolte. »

⁹ Mécène poursuit : « Nombre de ceux qui feignent de se livrer à la philosophie en font autant ; aussi mon conseil est-il de te garder d'eux également. Parce que l'expérience t'a montré des hommes vertueux dans Aréius et dans Athénéodore, ne croit pas pour cela que tous les autres qui se disent philosophes leur ressemblent ; plusieurs mettent en avant ce prétexte pour causer aux peuples et aux particuliers des maux innombrables. » Athénéodore de Tarse était un stoïcien et Aréios Didyme était peut-être un platonicien.

secours et des inspirations qui nous viennent d'eux » (trad. Mario Meunier, 1964). Pas plus que l'athéisme, il ne saurait être question de **théocratie**, concept, forgé par Flavius Josèphe (*Contre Apion*, II, 165) pour l'État judéen. En effet, la théocratie demande que le pouvoir soit exercé directement par Dieu ou une divinité, par l'intermédiaire pratique d'un prêtre ou d'une classe sacerdotale. Les détenteurs de la puissance publique, non prêtres, sont alors subordonnés à l'autorité sacerdotale. Ce cas de figure ne s'est pas instauré à Rome pas plus sous la République que sous l'Empire. Le césaropapisme que l'on croit déceler dès l'empereur Constance II (337-360) n'est pas encore théocratique¹⁰.

Avant que le christianisme ne devienne la religion de l'Empire, pour les Romains, comme pour les Grecs d'ailleurs, les divinités ne sont pas pensées comme l'est Dieu, elles ne sont pas à la fois extérieures au monde, transcendantes, et présentes à l'intérieur de l'homme, révélant leur enseignement, elles sont au contraire dans le monde et, dans les relations, certes inégales car les divinités sont omnipotentes et immortelles, avec l'homme, elles ne sont que des partenaires qui le plus souvent sont silencieux. Dans le cadre de la cité, **les dieux sont des concitoyens** comme le suggère Cicéron avec sa célèbre formule de la « cité (de la maison, de la ville) commune aux dieux et aux hommes » (*Les Lois*, I, 23 ; *La nature des dieux*, II, 154), que reprend encore Saint Augustin, au début du V^e siècle, dans *La Cité de Dieu*, quand il dénigre les divinités citoyennes de Rome (III, 12). Pour les auteurs anciens, les dieux et les hommes constituent, avant même la cité, une association d'intérêts partagés, une *societas* (un *commonwealth*), assimilable à l'*agnatio* familiale, la parenté par alliance (sous l'autorité du *paterfamilias*). Le cadre civique s'ajoute donc à ces structures sous la forme d'une entente initiale entre le ou les fondateurs de la cité et certaines divinités que raconte le mythe. À Rome, le contrat primordial concerne Jupiter et les rois Romulus et Numa Pompilius. Si le fils de Mars est reconnu comme fondateur par excellence car il a rassemblé les Romains, leur a donné des compagnes (les fameuses Sabines enlevées) et une certaine puissance, le roi Numa Pompilius est connu pour avoir été un promoteur de l'entente avec les divinités poliades. Plusieurs auteurs (Ovide, *Fastes*, III, 277-377, Plutarque, *Numa*, 15 et Arnobe, *Contre les gentils*, 5) rapportent un entretien entre le dieu et le roi : après être apparu de façon tonitruante, Jupiter, interpellé par le roi, réclame le sacrifice d'une tête humaine. Après une véritable joute entre le dieu et le roi, Jupiter, hilare, accepte de se contenter de victimes de substitution et offre à Rome le talisman du bouclier de Mars. Numa incarne ici l'idée que la religion permet d'obtenir une cité policée puisque dans la relation avec le dieu l'option du sacrifice humain est rejetée. À l'époque de l'Empire chrétien, Dieu n'est pas un concitoyen car la « Cité de Dieu » est ailleurs, mais le christianisme s'accommode très bien de l'universalisme civique affirmé depuis la Constitution de Caracalla de 212 qui a octroyé la citoyenneté romaine à tous les habitants de l'empire

¹⁰ Gilbert Dragron, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris, 1996.

romain et des mutations de la cité aux III^e et IV^e siècles ap. J.-C. À partir de 330 ap. J.-C., à Constantinople, nouvelle Rome, la relation entre Dieu et l'empereur remplace les anciens contrats romuléen et numaique qui subsistent dans l'imaginaire de la Rome délaissée des IV^e-V^e siècles, concurrencés par le nouveau patronage des « Princes des Apôtres », Pierre et Paul¹¹.

Le lien entre l'État et la religion civique peut se décliner selon deux voies : la première consiste à établir un *modus vivendi* avec les divinités poliades, fondé sur la capacité de la cité à comprendre les avis divins (la divination), sur la réalisation du sacrifice, qui donne à chacun (aux hommes et aux dieux) une idée de sa place dans la cité, et d'un temps civique et divin, scandé par les fêtes et les rituels. Les mutations du polythéisme à partir du III^e siècle ap. J.-C. et la christianisation de l'Empire au IV^e siècle vont certes bouleverser cette organisation, mais sans remettre en cause le lien entre le politique et le religieux. La seconde voie correspond à la divinisation de l'homme politique qui va trouver sa meilleure expression dans ce que les historiens ont appelé le « culte impérial », à peine affecté par la christianisation de l'Empire : l'empereur devenant « l' élu de Dieu » après avoir été jusqu'au IV^e siècle un homme doté d'une surhumanité lui donnant des chances de devenir divin.

I. La religion c'est le « tenu ensemble »¹², ce qui est une définition de l'État

Le mot *religio* présente une étymologie obscure. Depuis l'Antiquité romaine, deux hypothèses se disputent l'étymologie du mot et les modernes continuent d'entretenir la controverse. La première hypothèse privilégie le rattachement à *relegere*, un verbe qui signifie rassembler ou parcourir de nouveau ; la seconde, plus partagée, propose le rattachement à *religare* qui signifie lier (voire délier). Quelle que soit la vérité, l'important est de noter qu'à chaque fois il est question de tenir ensemble des dieux et des hommes, des concitoyens, entre eux, et ces derniers avec les femmes, les enfants et tous les « étrangers », liés d'une manière ou d'une autre à ces hommes, dans le cadre civique. C'est pourquoi, à l'époque antique, la religion recouvre certes des croyances communes mais aussi des pratiques, des gestes qu'il faut réaliser scrupuleusement et ensemble. On parle alors d'une **orthopraxie** supérieure à toute orthodoxie, il s'agit là d'une grande différence avec le christianisme en particulier.

L'acte cultuel par excellence dans le polythéisme ancien est le **sacrifice** qui est le fait d'offrir quelque chose à la divinité, offrande dont profite toute la communauté. Le plus souvent il s'agit de faire don d'une victime, un animal vivant qui est mis à mort. Quand les Romains apparaissent dans

¹¹ Richard Krautheimer, *Rome, portrait d'une ville 312-1308*, Paris, 1999, p.109.

¹² Jean-Marie Pailler, « Enseigner "l'histoire des religions", que faire de l'Antiquité ? À propos d'expériences et de publications récentes », *Anabases*, 2, 2005, p.195-208, p.206 pour l'expression.

l'historiographie grecque et qu'ils commencent à écrire leur propre histoire (IV^e-III^e av. J.-C.), il n'est déjà presque plus question du sacrifice humain ou de mise à mort rituelle d'êtres humains à Rome qui sont peut-être mis définitivement hors la loi par un sénatus-consulte de 97 av. J.-C. Quand il est encore attesté, à l'intérieur de la cité romaine, il est considéré comme le signe d'un dérèglement, et, à l'extérieur, comme la marque d'une barbarie suprême.

Le sacrifice est essentiel car il met en relation le fait de reconnaître l'inégalité des rapports entre les divinités et les êtres humains et l'organisation de l'alimentation en particulier carnée. Le feu qui est allumé pendant le sacrifice permet aussi à la viande d'être cuite. Le sacrifice renvoie ainsi à des éléments essentiels forgés dans les temps préhistoriques qui ont permis aux sociétés humaines de s'organiser et de croître. Il existe tout un pan de la science des religions qui a insisté sur cette origine « primitive » du sacrifice comme de la religion. En inventant le sacrifice qui aurait canalisé la violence vers l'animal (principalement) et organisé l'alimentation du groupe, sous le regard de réalités supra humaines, l'homme, d'*homo necans* (homme tuant – de *necare*, tuer-), se serait métamorphosé en *homo publice necans*, tuant pour la bonne cause¹³.

Les études qui ont été menées sur le sacrifice grec sont utiles pour mon propos. Non seulement elles ont su retrouver cette « archéologie » (au sens de Thucydide) du sacrifice¹⁴, mais elles ont pu exploiter aussi le matériau mythique pour établir le caractère primordial de ce rite. On pense évidemment au cycle du titan Prométhée¹⁵ qui, ayant volé le feu à Zeus, a appris aux hommes à l'utiliser et, dans un but de conciliation avec l'Olympe, a institué le premier sacrifice et la répartition des morceaux du dépeçage de la victime : aux dieux, immortels qui n'ont pas besoin de se nourrir, les os et la graisse (les Romains y ajoutent la fressure¹⁶, appelée les *exta*), aux hommes, mortels qui sont tenus de s'alimenter, les parties comestibles qui peuvent être consommées, rôties ou bouillies, sur place ou emportées. La consommation de la viande peut donner lieu à un banquet. La communauté correspond donc d'abord aux « co-mangeurs »¹⁷ et aux dieux qui se contentent des fumés. Comme dans d'autres domaines (je pense à l'effort de guerre), la cité se fonde sur la capacité des hommes, concitoyens, à se répartir les tâches et les bienfaits.

Les rites sacrificiels sont tout aussi essentiels à Rome et ont fourni à John Scheid matière pour l'un de ses derniers livres jalons : *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains* (Paris, 2005). Le mot *sacrificium* existe, mais il est rare qu'il soit employé car le sacrifice est l'association d'un certain

¹³ Christoph Auffarth, « Le rite sacrificiel antique : la longue durée et la fin du sacrifice », *Kernos*, 25, 2012, p.297-395 qui cite Walter Burkert, *Homo necans. Interpretationem altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, 1972 (Paris, 2005) et Burkhard Gladigow, « *Homo publice necans*. Kulturelle Bedingungen kollektiven Tötens », *Saeculum*, 37, 1986, p.150-165.

¹⁴ Marcel Détiéne et Jean-Pierre Vernant (éds.), *La Cuisine de sacrifice en pays grec*, Paris, 1979.

¹⁵ Hésiode, *La Théogonie*, v.521-616.

¹⁶ Cœur, poumons, foie et rate.

¹⁷ Marcel Détiéne, *Dionysos mis à mort*, 1977, p.178 : « co-mangeurs des viscères ».

nombre d'actions, de gestes, de rites qui ont leur autonomie de signification même s'ils prennent tout leur sens dans l'économie générale de la cérémonie. Un sacrifice réclame des préparatifs qui concernent le lieu, l'autel, le matériel, les acteurs et l'offrande, une entrée en matière (la *praefatio*, la préface) qui énonce les rites qui vont avoir lieu, l'immolation qui débute par le transfert de l'offrande dans le patrimoine divin puis se termine par sa consécration, ce qui signifie pour la victime animale l'égorgeage par un boucher, la recherche de l'agrément des dieux (la *litatio*) avec l'examen des *exta* (d'où la divination dite extispicine), la découpe et la répartition entre les dieux et les hommes, d'où la tenue possible d'un banquet. Si ce schéma général est valable pour presque tous les sacrifices, chaque sacrifice, en fonction de la ou des divinités concernées, peut connaître des variantes. Par exemple, comme dans les cités grecques, les victimes offertes aux divinités infernales sont entièrement brûlées (on parle d'holocauste). Le sacrifice peut être organisé non seulement dans le cadre civique (le grand sacrifice public), mais aussi dans des cadres plus restreints comme les collèges sacerdotaux, les associations et les maisonnées. Même si le sacrifice sanglant est le plus démonstratif, il existe d'autres offrandes sacrificielles qui peuvent également donner lieu à un partage (des liquides – l'acte *stricto sensu* est appelé une **libation** -, des fruits, des pains) ou non (de l'encens, des objets à ne pas confondre avec les *ex-voto*). Quotidiennement, du matin au soir, les sacrifices, petits ou grands, sanglants ou non, publics ou privés, associés à la prière, scandent la vie de l'être humain.

À l'époque républicaine comme sous l'Empire, la confrérie publique des douze frères arvaux assure le culte de la déesse Dea Dia dans un bois sacré aux environs de Rome. John Scheid a publié et étudié les comptes rendus de la confrérie qui avaient été gravés¹⁸. C'est pourquoi on dispose pour le Haut-Empire de témoignages sur le protocole sacrificiel de la Dea Dia. Au mois de mai, la déesse est honorée les 17, 19 et 20 puis les 27, 29 et 30 du mois. Je prends l'exemple du compte rendu du 29 mai 240 ap. J.-C. :

Document 2

« [Le 4^e jour avant les calendes de juin, au bois sacré de Dea Dia, auprès de l'autel, le vice-président Fabius Fortunatus Victorinus immola deux jeunes truies expiatoires pour l'émondage du bois sacré et le travail à effectuer. Il y immola [une vache] honorifique à Dea Dia ; [ensuite, revenu au tétrastyle,] il s'assit. [Retourné auprès de] l'autel il offrit à Dea Dia les fressures des [deux] jeunes truies et auprès du foyer argenté la fressure de la vache. Il prononça [des félicitations], et revenu au tétrastyle, il s'assit sur les bancs, et fit noter sur le *codex* qu'il avait été présent, qu'il avait célébré le sacrifice et offert la fressure. Il déposa ensuite la (toge) prétexte et se rendit au bain. À son retour, il accueillit ses collègues qui arrivaient. Après que le nombre complet de collègues fut réuni, tous déposèrent la prétexte, s'assirent dans le tétrastyle sur les bancs et firent noter sur le *codex* qu'ils avaient été présents et avaient célébré le sacrifice. Ensuite une table basse sans fer fut posée devant eux. Ils

¹⁸ John Scheid, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaux, modèle de culte public dans la Rome des empereurs*, Rome, 1990 et *Commentarii fratrum arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av. J.-C.-304 apr. J.-C.)*, Rome, 1997.

reçurent des pains de fleur de farine, consommèrent la « sanquette » des jeunes truies, partagèrent les <chairs des> jeunes truies et banquetèrent. Ensuite, ils se voilèrent la tête au tétrastyle et montèrent la pente du bois sacré. Le vice-président et le flamme sacrificèrent par des gâteaux et des galettes, immolèrent une agnelle grasse blanche, inspectèrent la fressure en vue de <constater> l'agrément <de la déesse> et l'offrirent. Ensuite ils entrèrent dans le sanctuaire et sur une table et sur une motte de gazon, devant <la statue de> Dea Dia, sur la table, ils sacrificèrent chacun trois fois avec trois boulettes de foie liées avec du lait et de la farine ; de même, par terre, ils sacrificèrent chacun deux fois avec trois <boulettes> sur la motte. Revenus ensuite à l'extérieur, près de l'autel, ils prièrent à l'aide de trois boulettes et de trois galettes. De retour dans <le sanctuaire>, ils prièrent ensuite et touchèrent les marmites avec les bouillies. Ensuite le vice-président, le flamme, les esclaves publics et deux prêtres reçurent les marmites, et après qu'on eut ouvert les portes, ils jetèrent sur la voie son repas à la Mère des Lares. Ensuite, une fois les portes fermées, ils s'assirent sur les bancs de marbre et partagèrent les pains de fleur de farine entourés de laurier à leurs esclaves et au personnel. Ensuite ils sortirent du sanctuaire et se placèrent devant l'autel. Le vice-président et le flamme envoyèrent deux de leurs collègues chercher les céréales. Ensuite, quand ceux-là furent revenus avec les céréales, le vice-président et le flamme, tenant les coupes de vin, donnèrent les coupes de la main droite et reçurent les céréales de la main gauche. Ensuite ils récitèrent une prière et puis, auprès de l'autel, tous sacrificèrent avec leurs boîtes <d'encens> par l'encens et avec les coupes de vin doux au lait. Ensuite, avec un panier, ils sacrificèrent près de l'autel à l'aide des gâteaux en guise de contribution. Ils retournèrent ensuite dans le sanctuaire, reçurent les livrets et, en frappant le sol selon un rythme ternaire, ils lurent l'hymne. Au signal donné, ils rendirent les livrets au personnel. Ensuite ils parfumèrent les déesses et offrirent des cierges allumés. La porte centrale du sanctuaire de Dea Dia fut ouverte et les couronnes offertes à Dea Dia furent portées à l'intérieur, pendant qu'Arescon Mamilianus, le secrétaire, proclamait les noms de Notre Seigneur Gordien Auguste et des autres prêtres. Ensuite ils lurent le livret et élurent le président l'année à venir, qui <va> des prochaines Saturnales <aux Saturnales suivantes (17 décembre 240 au 17 décembre 241)> et proposèrent le nom du flamme. Ils y prononcèrent des félicitations, descendirent en <toge> prétexte du sanctuaire et entrèrent dans leurs « pavillons » pour se changer. Après avoir mis des vêtements de table blancs et des sandales (?) en peau de mouton, <ils se redirent> dans le tétrat[yle ---]. »¹⁹

Il n'est pas question de faire un commentaire exhaustif de ce texte, je vous renvoie à celui de John Scheid²⁰. Remarquons que le scripteur du compte rendu a scrupuleusement retranscrit le déroulement de ce deuxième jour de la fête de Dea Dia qui se déroule dans le sanctuaire rural (le premier et le troisième jours se passent à Rome) et que, par deux fois, le vice-président et les frères ont consigné leurs actes. On retrouve ainsi le caractère orthopraxique de la religion romaine. Au-delà de l'hommage à la déesse et à sa parèdre, la Mère des Lares, et de l'occasion qui est saisie pour effectuer le gros entretien du sanctuaire (en particulier l'émondage), la journée des confrères semble rythmée par des sacrifices, sanglants et carnés (truies, vache et agnelle) et non sanglants mais tout aussi alimentaires

¹⁹ John Scheid, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, 2005, p.295-297.

²⁰ *Ibidem*, p.23-35.

(gâteaux, galettes, boulettes, préparations dans des marmites, pains, céréales et vin) sauf pour l'encens. Le culte public de Dea Dia, qui possède des racines agraires, met en scène l'abondance promise à la cité par la déesse satisfaite des hommages qu'elle reçoit. Les nombreux déplacements entre l'intérieur du temple et du bâtiment de réception (le tétrastyle) et l'extérieur (autel et bois), réalisés par la confrérie qui représente la cité (ce sont douze sénateurs dont l'empereur), et qui interagit lors des changements de costumes, de la fréquentation des bains, des banquets et de la réalisation de la danse rituelle chantée, montrent à quel point la cérémonie met en scène ce fameux « tenu ensemble », ce faire ensemble, qui définit la communauté civique, solidaire dans la célébration de Dea Dia qui doit apporter des bienfaits à Rome, à la confrérie qui en est un reflet, et à l'empereur Gordien III (238-244) qui en est membre.

Longtemps le christianisme s'est arrogé la responsabilité de la disparition du sacrifice, en particulier sanglant, d'abord dans le monde romain, puis dans l'ensemble du monde au fur et à mesure de l'expansion européenne. L'historiographie chrétienne en profita pour inventer l'idée que la disparition du sacrifice sanglant du Temple de Jérusalem, contemporaine de celle du sanctuaire lui-même en 70 ap. J.-C., était une conséquence du triomphe de la nouvelle Alliance. Bien entendu, la recherche historique a abandonné depuis longtemps ces thèses. S'il est vrai que la destruction du Temple a bien mis fin au sacrifice à Dieu, celui-ci était depuis le retour de l'Exil sous le Grand Roi Cyrus en perte d'importance et cantonné au Temple de Jérusalem pour le pèlerinage. La disparition du sacrifice hiérosolymitain n'a pas empêché le judaïsme de poursuivre son évolution. De même, ce n'est pas l'essor du christianisme et son statut de religion d'État au IV^e siècle qui ont éliminé le sacrifice. L'interdiction contenue dans le *Code Théodosien* (XVI, 10, 10), mesure datée de la fin du IV^e siècle (391), ne fait qu'enregistrer une transformation amorcée par la religion civique traditionnelle elle-même depuis la deuxième moitié du III^e siècle. Même s'il n'est pas question de minimiser le rôle d'aiguillon (ou de coup de butoir) du judaïsme et du christianisme anciens dans l'abandon du sacrifice sanglant par l'écoumène romain²¹, le polythéisme d'État aurait enclenché de façon autonome cette transformation majeure et l'on serait capable d'en observer des signes tangibles passé le mitan du III^e siècle jusqu'au niveau local. Une enquête menée pour l'Occident des III^e et IV^e siècles, dont les résultats ont été publiés en 2014 dans la revue *Gallia*, a montré que les cités et sans doute des associations ont abandonné le grand sacrifice sanglant, avec comme corollaire le non entretien des sanctuaires et parfois leur démantèlement²². Le monde romain connaîtrait à partir de 250 une mutation profonde qui aurait abouti à une rupture fondamentale que le christianisme ne fait qu'exploiter avec

²¹ Guy G. Stroumsa, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris, 2005.

²² William Van Andringa (dir.), dossier « La fin des dieux », *Gallia*, 71/1, 2014. Voir aussi Karin Mackowiak et Christian Stein (dir.), dossier « Un dieu peut-il mourir ? Enquête sur la fin des cultes dans l'Antiquité gréco-romaine », *Revue de l'histoire des religions*, 235/2, 2018.

l'eucharistie dont la nature sacrificielle de substitution et de mémorial fait elle-même débat au sein des milieux chrétiens²³. Un autre signe peut-être de cette évolution interne au polythéisme d'État serait la décision de l'empereur Trajan Dèce (249-251), hostile au christianisme, d'ordonner, pour confondre les chrétiens, de procéder à un sacrifice général en l'honneur de l'ensemble des divinités de Rome qui consiste au dépôt de grains d'encens sur l'autel et donne lieu à la délivrance d'un certificat. Ce sacrifice à moindre coût mais à portée civique universelle est réaffirmé en 257 par Valérien (253-260) puis en 304 par Dioclétien (284-305)²⁴.

La divination suit cette évolution, surtout celle liée à l'examen des *exta*. Là encore, il s'agit d'une rupture importante car la divination était considérée comme immémoriale et commune à tous les hommes, certaines formes (la vaticination et l'oniromancie) furent même prisées par les philosophes, les stoïciens en particulier. L'histoire de la divination est semblable à celle de la peau de chagrin : la grande consultation oraculaire semble s'étioler dès la fin de la République, suivie par les autres formes très liées à l'observation des comportements animaux et des phénomènes naturels avant que ne soit touchée l'expiation des prodiges et l'extispicine. La destruction par le feu des Livres Sibyllins²⁵ par Stilichon en 407/408 marque plus un aboutissement qu'une mesure révolutionnaire. Comme pour d'autres sujets majeurs (les relations familiales par exemple), les historiens peinent à donner des explications, mais l'évolution est certaine.

II. La religion et l'État s'incarne dans le souverain-dieu

La Rome républicaine comme impériale va réussir à hisser à un degré extrême l'idée que celui qui commande est au plus proche de l'état divin, sans pour autant aboutir à la théocratie. Les historiens modernes vont inventer l'expression de « culte impérial » pour recouvrir celui-ci, phénomène doté de « prodromes »²⁶ républicains. Ce culte est né d'abord de l'état de guerre.

La guerre est l'état que connaissent le plus les sociétés en relation avec Rome et/ou soumises à son pouvoir. Après la Deuxième Guerre punique (218-201 av. J.-C.), les guerres menées par Rome

²³ Roger Beraudy, *Sacrifice et Eucharistie. La dimension anthropologique du sacrifice dans la célébration de l'Eucharistie*, Paris, 1997.

²⁴ Claude Lepelley, *L'Empire romain et le christianisme*, Paris, 1969, p.47-53.

²⁵ Les Livres Sibyllins rassemblaient des textes poétiques dans lesquels les prêtres quindécemvirs des rites sacrés cherchaient des moyens d'expiation des prodiges. Le recueil, détruit plusieurs fois par des incendies sous la République et l'Empire, est reconstitué à chaque fois.

²⁶ Clin d'œil à Jean Bayet, « Prodromes sacerdotaux de la divination impériale », *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris, 1971, p.337-352 (texte paru initialement en 1958).

concernent l'ensemble du pourtour de la Méditerranée, sous la République, et sa périphérie, sous l'Empire. Le but de la guerre est la **victoire** qui manifeste l'efficacité de l'**impérium** du magistrat supérieur puis de l'empereur, le soutien divin. Les *imperatores* républicains comme les empereurs se présentent comme les favoris des dieux qui leur donnent la victoire (pensez à la félicité de Sylla), des vainqueurs reconnaissants qui offrent à Jupiter Très Bon Très Grand les cérémonies de l'ovation et du **triomphe**, monopolisées par le Prince et ses parents à partir des années 20 av. J.-C. La victoire fait partie de ces « abstractions personnifiées »²⁷ et divinisées qui se sont multipliées dans la religion civique. Même si les auteurs anciens racontaient que la déesse Victoire avait été honorée dès les origines romuléennes, elle ne reçoit un culte et un temple qu'à partir de 294 av. J.-C., inspirés de ceux qu'avait reçus la déesse Niké dans le monde grec. Sylla est le premier à expérimenter des **jeux de la Victoire** à Préneste fin 81 qui prolonge son état de grâce mis en scène lors de son triomphe début 81. Jean Gagé a évoqué une véritable « théologie de la victoire impériale »²⁸ qui constitue la première voie d'alimentation du culte impérial. Le christianisme d'État s'accommode de cette théologie-là en interprétant le Dieu *Tsevaot* (*Sabaoth*) de l'Ancien Testament comme le « Dieu des armées » qui donne la victoire, ce que ce dernier aurait fait pour Constantin en 312 près du pont Milvius en lui permettant de vaincre Maxence (306-312). Que ce soit pendant son sommeil ou à midi au moment d'engager le combat, l'empereur se persuade que le dieu des chrétiens lui apporte son soutien, il s'agit d'un nouveau pacte que Constantin manifeste en faisant confectionner la bannière qui associe la croix et l'image impériale (le *labarum*) et peindre sur les boucliers le chrisme XP pour *Christos*.

Document 3

²⁷ Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1987, p.399-408.

²⁸ Jean Gagé, « La théologie de la victoire impériale », *Revue historique*, 171, 1933, p.1-43.



©L'Ermitage, Saint-Pétersbourg

Il est traditionnel d'offrir pour les anniversaires impériaux de beaux objets en métal précieux : il s'agit d'un grand plat d'argent (un *missorium*) découvert en 1892 à Kertch en Crimée. La majorité des savants penche pour une représentation de l'empereur Constance II (337-361), fils de Constantin le Grand, qui dirige dans un premier temps l'Orient puis, dans un second temps, à partir de 353, l'intégralité de l'Empire. Il est possible que ce plat ait été offert pour les *Vicennalia* de l'empereur, c'est-à-dire l'anniversaire de ses vingt ans de règne, ce qui correspond à 357, l'année où il se rend à Rome. L'historien Ammien Marcellin (XVI, 10, 4-20) raconte l'éblouissement de l'empereur chrétien pour le patrimoine monumental païen de la Ville. Dans le champ iconographique du plat de Kertch, la représentation de l'empereur occupe le centre : Constance II est figuré en chef militaire, monté sur un cheval élégamment harnaché, brandissant dans sa main droite la lance, symbole de son pouvoir guerrier victorieux. Sa monture piétine d'ailleurs un bouclier ennemi tombé à terre. Il est précédé de la déesse Victoire reconnaissable à ses attributs (les ailes, la palme et la couronne de laurier brandies) et suivi par un soldat qui porte un bouclier sur lequel on peut reconnaître le chrisme. La tête de l'empereur est nimbée, ce qui est le seul élément chrétien de sa représentation. On sait que depuis son césariat, Constance II n'a guère quitté les champs de bataille en Orient contre les Sassanides et en Occident contre les ligues germaniques et les Sarmates. Il semble certain que l'artiste qui a réalisé la décoration du plat s'inspire du discours officiel de l'empereur qui affirme sa victoire permanente, appuyée par l'ensemble du monde divin : Dieu et les divinités poliades traditionnelles. Le chrisme et le nimbe attestent que la victoire vient de Dieu, mais la déesse Victoire n'a pas disparu car elle reste

populaire parmi les soldats. Progressivement, elle est assimilée à une manifestation angélique. Constance II avait tenté en 357, lors de son passage à Rome, de faire enlever l'autel et la statue de la Victoire de la curie du Sénat ; rétablis par Julien l'Apostat (360-363) en 362, ils font l'objet d'un conflit entre des sénateurs restés païens et les empereurs chrétiens, aidés de leurs apologistes, jusqu'à leur déménagement définitif en 395 ordonné par Théodose I^{er} (379-395).

L'activité guerrière est fondée sur la prestation d'un serment de fidélité, appelé **sacramentum** dans le cadre de la mobilisation de la légion, dont les dieux (dont Mars) sont les garants. Depuis les guerres du III^e siècle av. J.-C., le serment militaire lie de manière étroite les soldats et le détenteur de l'impérium. Ce *sacramentum* civique se double aussi depuis la même date de pactes privés de fidélité entre les combattants eux-mêmes et entre ces derniers et leur chef. Prenant modèle sur les conjurations politiques du dernier siècle de la République (Livius Drusus en 91, Catilina en 63, César après 50), Octave réclame le serment des Occidentaux en 32, puis reçoit celui des tous les citoyens et les pérégrins après sa victoire. Dès Auguste, on prend l'habitude de prêter un **serment de fidélité** à l'empereur chaque année, le jour de son avènement (*dies imperii*), que l'on soit soldat ou civil, membre des ordres majeurs ou de la plèbe, citoyen ou pérégrin. Ce que Joël Le Gall interprétait comme le reflet de la « tyrannie impériale »²⁹ constitue en fait un lien spécial entre toutes les catégories sociales et l'empereur, entre ce dernier et la myriade de cités locales comme l'atteste la documentation épigraphique (serments à Caligula prêtés par les habitants d'Assos en Troade, d'Aritium en Lusitanie et de Sestinum en Ombrie³⁰). La christianisation de l'Empire n'a pas fait disparaître le serment de fidélité qui peut être prêté devant Dieu, mais qui a pu continuer d'être prêté devant les divinités traditionnelles dans les milieux restés païens. Le champ de bataille et le siège d'une ville ou d'une forteresse sont donc les lieux de prédilection de la manifestation de la nature particulière de celui qui commande. Cet homme de guerre, habitué à la victoire, a de fortes chances d'être le rejeton d'un monde supérieur.

Ennius (c.239-169) est le grand poète de Rome avant Virgile. Originaire de Rudies en Calabre, il est remarqué par Caton l'Ancien alors qu'ils combattent en Sardaigne en 204. À Rome, Ennius devient un ami également des frères Scipions et dirige le collège des scribes et des acteurs. Si son épopée historique, les *Annales*, est son œuvre la plus connue, il est aussi l'auteur d'un *Évhémère*, un livre où il expose les idées de ce philosophe contemporain d'Alexandre le Grand et des Diadoques (c.330-240). **Évhémère** « considér[ait] les dieux comme ayant été jadis des hommes supérieurs, rois, conquérants, philosophes, auxquels, après leur mort, l'admiration, la terreur, ou la reconnaissance du vulgaire

²⁹ Joël Le Gall, « Le serment à l'empereur : une base méconnue de la tyrannie impériale sous le Haut-Empire ? », *Latomus*, 44, 1985, p.767-783.

³⁰ *Ibidem*, p.780-783 (*IGRR*, IV, 251, *CIL*, II, 172 et XI, 5998a).

avaient attribué l'immortalité »³¹. L'anthropomorphisme de la représentation des divinités et la croyance dans l'apothéose des héros ont favorisé l'essor de l'évhémérisme dans les élites grecques et romaines. Ce que les Olympiens auraient vécu autrefois peut se reproduire avec des hommes exceptionnels voire providentiels. Il semble certain que Scipion l'Africain ait partagé ces idées. Jusqu'à la fin de la République, l'évhémérisme n'a pas cessé de gagner des partisans dans l'aristocratie romaine. Le célèbre « Songe de Scipion » [Émilien], qui clôt *La République* de Cicéron, met en scène cette croyance dans « l'immortalité astrale » des grands hommes³². Cette idée d'un tel destin rencontre la croyance dans la **métempsychose** (la survie de l'âme et sa réincarnation), défendue par le pythagorisme très en vue à Rome (transformation de la figure du roi religieux Numa Pompilius en pythagoricien, affaire des livres de Numa en 181 soi-disant découverts dans sa sépulture). Ces hommes supérieurs sont donc également à même d'interpréter mieux que leurs concitoyens les avis divins. Les divinités poliades étant concitoyennes et puissantes, il est primordial de connaître leur avis et d'être capable de le récupérer, c'est ce que les Grecs appelaient la mantique et Cicéron, la **divination**. Parmi toutes les pratiques de captation et d'interprétation des signes, dont certaines sont grecques (les oracles) et étrusques (l'haruspicine), il en est une très romaine qui consiste à prendre les **auspices** qui permet entre autre chose de compléter la puissance publique d'une autorité d'origine divine. Si le Sénat et les magistrats supérieurs sont à l'origine du recours à ce rite, l'interprétation des signes réclame l'expertise des **augures**. Tout homme politique ambitieux cherche à intégrer le collège (Marius à partir de 98/97, Sylla avant de partir en Orient en 88-84, Cicéron à partir de 53, Marc Antoine à partir de 50). Dans le même ordre d'idée, l'appartenance au collège des quindécemvirs des rites sacrés et son contrôle, collège sacerdotal qui conforte les pontifes dans l'**expiation des prodiges**, sont essentiels. Durant la guerre civile et son principat, Octave-Auguste va réussir à capter l'ensemble des sacerdoces et infléchir à son profit leur activité.

Octave va réussir là où son père adoptif, César, avait échoué en 44. Le principat augustéen est un tournant car Octave-Auguste a bénéficié de plus de quarante ans pour susciter ou laisser faire un enthousiasme pour l'environnement divin autour de lui et de son régime³³. En 30, Octave est le grand et le seul vainqueur de la guerre civile qui a duré une quinzaine d'années (44-30). Mais cette victoire, souillée du sang romain, est en fait stérile, ce sont d'autres nobles qui combattent les Barbares et réclament légitimement de triompher. Depuis 43, ce n'est pas moins d'une quinzaine de triomphes qui ont été célébrés par des grands noms de la noblesse ou des « hommes nouveaux », partisans d'Octavien comme d'Antoine. Déjà en 36 Octave avait dû se contenter d'une ovation à la suite de

³¹ Paul Décharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*, Paris, 1904, p.371.

³² Pierre Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion*, Paris, 1936.

³³ Frédéric Hurlet, *Auguste. Les ambiguïtés du pouvoir*, Paris, 2015.

l'écrasement de Sextus Pompée au large de la Sicile, épisode de la guerre civile que sa propagande avait eu bien du mal à faire passer pour une guerre contre des pirates. Tous les événements que les historiens vont mettre sous l'étiquette du « culte impérial » vont permettre à Octave, dès 29, de rebondir, de faire oublier le sang versé et d'enraciner son pouvoir.

Octave-Auguste peut compter sur la référence à son père adoptif qui est le **divin Jules** depuis qu'un long processus l'a divinisé entre les jeux de 44, le passage de la comète et le sénatus-consulte de 42 qui officialise le statut divin pour Jules César. En 29, Octave peut compter sur l'achèvement du temple construit sur le Forum à l'emplacement du bûcher funéraire du dictateur, de la Curie julienne voulue par César pour accueillir le Sénat et sur le parachèvement du Forum de César inauguré dès 46 par César lui-même. Octave-Auguste peut compter sur la popularité de son divin père, très vivante dans les provinces.

Comme les *imperatores* du 1^{er} siècle av. J.-C. avant lui, Octave-Auguste va se révéler capable de récupérer la tradition du « **culte royal** »³⁴ qui avait prospéré dans le monde hellénistique depuis que celui-ci avait été ressourcé par la geste d'Alexandre le Grand (+323 av. J.-C.) et la décision de ce dernier de se faire reconnaître dieu en 324. En Occident, Octave-Auguste peut compter sur la croyance dans le **charisme du chef** commune aux Italiens comme à de nombreux peuples de la partie occidentale de l'empire. Cette reconnaissance du caractère charismatique du Prince conduit à une dévotion qui peut aller jusqu'à offrir sa vie pour ce dernier. Dion Cassius (53, 20) raconte que l'année même où Octave reçoit du Sénat le nom d'Auguste, un nom qui proclame sa proximité avec les dieux, un tribun de la plèbe se dévoua « à la manière ibérique », c'est-à-dire qu'il était prêt à mourir pour l'empereur. Mais c'est surtout la **consécration** de septembre 14 ap. J.-C., qui le range parmi les divins, qui parachève son œuvre religieuse. Lui qui, de son vivant, avait concentré les signes divins et les sacerdoces publics, jusqu'à s'emparer du grand pontificat en 12/11 av. J.-C., devient, une fois mort, l'objet d'un culte public comme autrefois son père adoptif César. Ce culte qui rassemble à Rome tous les membres importants de la *domus Augusta* (la constellation familiale autour de lui) : Tibère (14-37), son successeur, Germanicus, Claude (le futur empereur), Drusus (le fils de Tibère) sont parmi les vingt-quatre sodales augustaux, Germanicus est le flamine augustal et Livie, l'impératrice douairière, est la prêtresse de son défunt époux, irrigue aussi les provinces jusqu'aux différentes religions civiques dans chaque cité locale. Car la force du culte impérial est de s'immiscer dans la vie religieuse de chaque communauté sans apparaître comme un greffon prêt à être rejeté. La traduction grecque de la consécration, l'**apothéose**, nourrie par des siècles d'évhémérisme, popularise la croyance dans l'ascension de l'âme

³⁴ Lucien Cerfaux et Julien Tondriau, *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris, 1957.

impériale dans les cieux divins. En 1703, a été trouvé sur le Champ de Mars à Rome le socle de la colonne commémorative offerte à l'empereur Antonin le Pieux (138-161) :

Document 4



©Musées du Vatican

En 161, Antonin le Pieux meurt à l'âge de 75 ans, sa dépouille rejoint dans le Mausolée d'Hadrien celle de son épouse Faustine décédée en 140. Les scènes représentées sur le socle de la colonne commémorative offerte par Marc Aurèle (161-180) et Lucius Vérus (161-169), ses successeurs, sont celle de la consécration qui a suivi la crémation de l'effigie du prince défunt et la cavalcade militaire. Pour l'occasion, l'impératrice Faustine est associée. Le couple impérial est emporté au ciel par le Génie de Rome accompagné par des aigles, devant la déesse Rome dont on peut remarquer qu'elle est désarmée, l'Empire étant en paix, et la personnification du Champ de Mars, lieu de la consécration,

qui tient l'obélisque d'Auguste. Au cours du Haut-Empire, la divinisation de l'empereur (et de certains membres de la *domus Augusta*) s'est considérablement renforcée. Entre des empereurs mesurés comme Antonin ou Tibère qui aurait déclaré aux sénateurs en 24 d'après Tacite (*Annales*, IV, 38) : « oui, pères conscrits, je suis mortel ; les devoirs que je remplis sont ceux d'un mortel, et c'est assez pour moi d'être placé au premier rang... » et des empereurs plus volontiers dans le sillage d'Alexandre le Grand, tels Caligula (37-41), Néron (54-68), Domitien (81-96), Commode (180-192) ou Héliogabale (218-222), la divinisation de la figure impériale fait son chemin dans un entre-deux qui autorise l'autocratie descendant et l'adhésion ascendante. Elle n'est pas remise en cause par les troubles du III^e siècle et l'évolution du polythéisme. L'hénothéisme solaire d'Aurélien (269-275), l'organisation tétrarchique inventée par Dioclétien au tournant des III^e et IV^e siècles, et son patronage par Jupiter et Hercule, et la conception néoplatonicienne du polythéisme de Julien l'Apostat entretiennent le phénomène. De son côté, le christianisme va œuvrer pour permettre à l'empereur de conserver cette surhumanité qui justifie son omnipotence dans l'écoumène³⁵. Il appartient aux apologistes chrétiens de concilier l'Évangile avec l'Empire. Cela passe par un accommodement entre l'eschatologie chrétienne et l'affirmation de l'existence de la communauté chrétienne avec le discours impérial sur l'éternité de la cité de Rome. Ce n'est pas un hasard si l'empereur qui fête au cours de l'année 247/248 le millénaire de Rome, Philippe l'Arabe (244-249), est bien traité par l'historiographie chrétienne et classé parmi les chrétiens qui s'ignoraient. La famille constantinienne, dès Constance I^{er} Chlore (305-306, mais César dès 293), un païen tolérant, fait l'amalgame entre les hommes de bonne volonté des deux côtés. Cette politique, menée, non sans soubresauts, par la majorité des empereurs du IV^e siècle conduit à garder intact le patrimoine religieux de la fonction impériale. Même intégré à l'édifice ecclésial, l'empereur conserve son omnipotence héritée des siècles polythéistes. L'avènement est un moment clef pour jauger de la nature de la relation entre l'empereur et l'autorité ecclésiastique. Il faut attendre celui de Léon I^{er} (457-474) pour connaître ce que les historiens appellent un couronnement qui voit le patriarche de Constantinople posé une couronne sur la tête de l'empereur à Sainte-Sophie après la proclamation militaire. En s'inspirant du cérémonial byzantin et en exploitant la référence à Constantin le Grand, les rois d'Occident vont permettre la préservation et l'enrichissement du rapport privilégié entre « la toge et la mitre »³⁶ au Moyen Âge et à l'époque moderne. Les différentes « rénovations impériales » (carolingienne, ottonienne, habsbourgeoise, moscovite) et la captation ottomane - Mehmed II (1451-1481) s'empare de Constantinople en 1453 et, visitant la Troade et Ilios (Troie) en 1462, il se proclame Troyen et le successeur légitime de l'empereur romain : le *Kayser-i-*

³⁵ Grâce à la documentation épigraphique, on peut avancer le chiffre de cinquante-cinq empereurs divins dont le dernier Anastase (491-518) et celui de vingt-huit parents des empereurs divinisés également (dont César).

³⁶ Peter Brown, *La toge et la mitre. Le monde de l'Antiquité tardive, 150-750 apr. J.-C.*, Londres, 1995 (1^{re} édition, 1971).

Rum, le « César des Romains » - scandent cette histoire qui s'estompe à l'orée des temps contemporains (la suppression du Saint Empire Romain Germanique en 1805, la chute des empires européens et de l'Empire ottoman à la fin de la Grande Guerre).

Il était difficile en une vingtaine de pages d'être exhaustif sur les rapports entre l'État et la religion à Rome et dans le monde romain pendant près de quatorze siècles. S'il ne fallait retenir que deux idées de cette cavalcade historique, la première serait que l'organisation politique et la religion se retrouvent dans le projet de faire communauté. Quel que soit l'être divin, établir communautairement les règles qui permettent de s'entendre avec celui-ci fabrique l'État et ce dernier garantit que ce lien ne soit pas rompu ; les Romains évoquaient le maintien de la « paix des dieux ». La perméabilité entre l'église et la cité, à partir des III^e-IV^e siècles, a permis à cette structure (au sens braudélien) de la longue durée de persister jusqu'à l'époque contemporaine. La seconde idée concerne l'homme providentiel public, croyance née d'un Romulus, d'un Numa ou d'un Jules César, et marquée par le caractère éphémère de leur action, que l'Empire a transformé en empereur *semper Augustus, Victor* ou *Invictus* (toujours Auguste, vainqueur, invaincu), créant une figure impériale, dotée d'une surhumanité assimilable au divin, continue malgré les soubresauts des différents principats et des successions. *Mutatis mutandis*, la théorie d'Ernst Kantorowicz des « deux corps du roi »³⁷ français et anglais, perceptible à la fin du Moyen Âge et à l'époque moderne, constitue comme un écho à l'invention impériale. Ces deux idées phares montrent à quel point il a été question dans ces pages d'un univers ancien caduque, avec lequel le monde occidental et occidentalisé actuel, et singulièrement la France des XX^e-XXI^e siècles, ont rompu. Certes, cette rupture ne concerne pas tous les Européens, tous les milieux politiques et l'ensemble du monde, qui ont pu conserver, par une autre histoire et/ou des chemins de traverse, un lien intrinsèque entre la religion et l'État.

³⁷ Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique du Moyen Âge*, Paris, 1989 (1^{re} édition, 1957).