‘Homogénéité et diversité dans les religions à Rome’¹

Simon Price

(from *Archiv für Religionsgeschichte* 5 (2003), 180-97)

On s’est accoutumé pendant longtemps à considérer la ville de Rome comme un grand trou noir dans notre connaissance de l’histoire de l’Empire romain.² Nous savons plus de choses sur la périphérie que sur le centre. Heureusement cette lacune a commencé à être comblée au cours des dernières années, bien qu’il reste encore beaucoup à faire. Les histoires de la religion romaine se sont généralement arrêtées avec le règne d’Auguste, et le travail a continué sur ce qu’on appelle les cultes orientaux, sur le judaïsme et sur le christianisme à Rome. Wissowa est moins responsable que le sont certains de ses successeurs, en ce qui concerne cette ignorance des développements de la période impériale : en traitant des cultes officiels de Rome, il n’omet pas d’inclure une section sur « la religion de l’âge impérial », et il prolonge ses enquêtes concernant les sujets spécifiques jusque dans cette période. Wissowa a aussi introduit une section sur les « *sacra peregrina* », cultes principalement attestés à l’époque impériale.

Le défi actuel, à mon avis, consiste à trouver le moyen de réunir les différents types de données, souvent très diverses, dont on dispose sur l’ensemble de ces cultes. La séparation radicale, post-wissowienne, des cultes officiels romains et des « *sacra peregrina* » en des ouvrages distincts (que l’on doit à l’héritage de Franz Cumont) est regrettable. Mais on ne doit pas simplement revenir à la position qui fut celle de Wissowa dans son manuel. On a besoin d’aller plus loin encore que Wissowa : il faut intégrer les données juives et chrétiennes pour les analyser en même temps que les témoignages sur les autres cultes de cette période.

On a aussi besoin d’inclure autant qu’il se peut tous les types de documents exploitables par l’histoire religieuse : pas seulement les textes, mais aussi les témoins matériels, aussi bien iconographiques qu’architecturaux. Les illustrations qui accompagnent cette communication ont pour intention de rappeler l’importance de cette documentation matérielle, et d’indiquer que nous devons, dans leur analyse, aller au-delà de ce que Wissowa cherchait à faire.

Mon projet global est de reconstruire la vie religieuse de la Rome impériale. Cet article ne porte que sur un aspect de cet ensemble, et plus particulièrement sur un sujet qui pose des questions de méthode, à savoir le problème des identités religieuses à Rome. On parle habituellement des cultes de cette période comme s’ils représentaient des entités homogènes exclusives les unes des autres. J’aimerais réexaminer ces termes : homogénéité et exclusivité. Mon article est construit autour de trois questions : (1) est-il correct de considérer les communautés religieuses à Rome comme homogènes ? (2) étaient-elles exclusives sur le plan théologique ? (3) les allégeances individuelles étaient-elles exclusives ?

¹ Je remercie John Scheid pour avoir traduit la première version de cette intervention, que j’ai présentée à l’Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris. Je remercie ensuite Philippe Borgeaud pour avoir pris en charge la correction et, en partie, la traduction de l’article ici publié.

² On trouvera une version différente des idées exprimées ici, avec une plus ample documentation, dans Beard, M., J. North and S. Price (1998) *Religions of Rome* (Cambridge), I ch. 6.

I. Les communautés religieuses à Rome étaient-elles homogènes?

Les cultes officiels de Rome continuent d'être importants à travers toute la période impériale. Ils étaient dirigés par l'Empereur, mais ils concernaient aussi l'ensemble de la population de Rome. Sur le sarcophage (FIG. 1) datant d'environ 350, nous voyons à gauche des éléphants tirant l'image divine ou impériale, à droite le *ferculum* de la Mater Magna se dirigeant, à travers les rues de Rome, en direction des jeux du Circus Maximus. Le système religieux officiel n'était donc pas la chasse gardée des sénateurs. Le peuple, citoyens et non-citoyens, était profondément impliqué dans les cultes de la Rome impériale.

En complément des cultes officiels, il y avait à Rome d'autres cultes, reposant sur une base ethnique: ceux des Juifs, par exemple, ou des immigrants venus de Palmyre en Syrie qui établirent un sanctuaire des dieux palmyréniens dans le Trastevere, sur la rive ouest du Tibre; ils faisaient là des dédicaces « aux dieux ancêtres » en diverses langues, latin, grec ou araméen (la langue commune du Proche-Orient).³ On ne peut espérer comprendre la Rome impériale sans penser aussi à l'empire romain. Rome devient le symbole de l'Empire ; et c'est aussi l'endroit où sont attirés les habitants de l'Empire, qui y pratiquent leurs cultes ancestraux.

En complément des cultes officiels et ethniques, d'autres choix religieux se développèrent à Rome, qui offraient la possibilité de créer de nouvelles identités religieuses. A Rome cette possibilité existait au moins depuis le début du deuxième siècle avant notre ère, mais sous l'Empire elle était bien établie. La carte (FIG. 2) montre l'emplacement de certains de ces cultes, ceux qui sont censés provenir d'Egypte, de Syrie et d'Asie Mineure; une carte des sanctuaires mithriaques ajouterait vingt-cinq points supplémentaires.

J'insiste sur la coexistence des cultes publics et de ces groupes religieux, ainsi que sur les innovations introduites par les nouveaux groupes: avec leur exigence d'engagement personnel, ils offraient un nouveau type d'identité. La religion n'était pas seulement un ensemble d'éléments définissant l'identité ethnique et civique, elle devenait la définition même. Bref, chacun de ces cultes offrait une identité religieuse à ses membres.

Il peut être intéressant de voir quelles relations existaient entre ces différentes identités, et entre les identités ethniques et civiques. Il est crucial que cette question soit posée de la manière la plus large possible. On ne fera jamais de progrès si on reste enfermé dans les diverses spécialisations : l'histoire d'Isis, de Mithra, du judaïsme, du christianisme. Exclure l'un de ces cultes constitue en fait un préjugé. En particulier il faut absolument garder le judaïsme et le christianisme dans le tableau, car sinon on risque de réaffirmer a priori la prétendue opposition entre paganisme et christianisme, qui n'est d'aucune utilité, et d'exclure les Juifs de ce tableau, ce qui est profondément inutile.

En étudiant ces relations j'exclus également la catégorie traditionnelle des religions orientales. Entre les mains du brillant Franz Cumont, cette catégorie semblait fournir la clé pour comprendre l'histoire religieuse de l'époque, et beaucoup de savants continuent de travailler dans ce cadre conceptuel. En fait, cette catégorie, fondée sur des prémisses arbitraires, confond des choses qui devraient rester séparées. Même si certains de ces cultes proclamaient l'origine orientale de leur sagesse, leurs origines proclamées étaient fort différentes - il s'agissait de l'Egypte, de la Syrie, de la Perse - et ne correspondaient pas à un Orient homogène. Certains de ces cultes, comme ceux de la Grande Mère et d'Isis, débutèrent à Rome comme des cultes publics, et furent dotés plus tard de mystères privés très différents des cultes publics. Et même s'ils revendiquaient une origine orientale, certains de ces mystères étaient en fait les descendants des cultes initiatiques grecs. On ne peut pas davantage admettre l'existence d'une recherche commune du salut qui aurait fait des cultes orientaux

³ Schneider, E.E. (1987) 'Il santuario di Bel e delle divinità di Palmira. Comunità e tradizioni religiose dei Palmireni a Roma', *Dialoghi di Archeologia*, 3rd ser., 5: 69-85; Chausson, F. (1995) 'Vel Iovi vel Soli: Quatre études autour de la Vigna Barberini (191-354)', *MEFRA* 107: 661-765.

les précurseurs et les rivaux du christianisme. Car aucun ensemble d'arguments ne vient à l'appui de cette présomption. Il s'agit d'une christianisation illicite.

Dans le passé les savants ont admis que ces groupes, notamment le judaïsme et le christianisme, étaient homogènes et exclusifs. Ce qui revient à dire qu'on supposait que leurs positions théologiques et pratiques recelaient un noyau normatif qui n'avait pas bougé dans le temps et l'espace; autour de ce noyau auraient gravité un certain nombre de groupes hérétiques ou déviants que l'on pouvait traiter comme de simples marginaux. Ils se seraient exclus les uns les autres et se seraient isolés des autres groupes religieux de l'époque. La tendance actuelle des études juives et chrétiennes est fortement opposée aux préjugés normatifs de ce tableau traditionnel. En effet, les savants ont découvert que les deux religions en question n'ont cherché que bien plus tard à définir et à garantir l'orthodoxie.⁴ Cette constatation invite fermement à ne pas chercher pour cette période un noyau dur du judaïsme et du christianisme, qui aurait été homogène à travers tout l'Empire. Il est de loin préférable et moins anachronique de parler pour chaque culte d'agglomérats d'idées et de personnes plutôt que de noyau et de périphérie. Sur le plan formel on peut trouver une bonne formulation de cette idée chez l'anthropologue Rodney Needham: il appelle à la classification en termes de famille et de ressemblance sporadique, en parlant de "classification polythétique".⁵ En ce qui concerne le christianisme, cette approche nous aidera à éviter de tomber dans le projet traditionnel, crypto-protestant, qui consiste à déterminer dans quelle mesure le noyau du christianisme primitif était affecté par l'environnement juif et gréco-romain. Et cette tendance des études juives et chrétiennes m'a conduit à me demander dans quelle mesure on ne devrait pas repenser le vieux modèle valant pour la compréhension des autres cultes de cette époque. Cet article traitera de Mater Magna, de Jupiter Dolichenus, d'Isis et Mithra aussi bien que des Juifs et des Chrétiens.

A l'arrière-plan de la question de l'homogénéité se trouve la dispersion géographique énorme de ces cultes, bien que les schémas de distribution varient fortement selon les cultes. Mithra est bien attesté en Italie et le long de la zone frontalière du Rhin et du Danube, mais il apparaît à peine en Grèce, en Asie Mineure, en Syrie, en Egypte, en Afrique du Nord ou en Espagne. Le culte d'Isis est répandu en Grèce à l'époque hellénistique, mais sous l'Empire son expansion affecte surtout l'Ouest: l'Afrique, l'Espagne, la Gaule. Jupiter Dolichenus proclamait par son nom qu'il provenait de Dolichè en Syrie du Nord, et on a découvert effectivement quelque dix-sept sanctuaires de son culte situés entre Doura Europos et la Germanie. Il avait trois sanctuaires à Rome: sur l'Aventin, le Célius et l'Esquilin; le sanctuaire le mieux connu dans l'Empire est celui de l'Aventin (Point no. 12 dans Fig. 2). J'y reviendrai.

L'uniformité relative de ces cultes est bien établie. Les dédicaces à Jupiter Dolichenus emploient une iconographie très semblable dans les différentes régions de l'Empire.⁶ Le culte de Mithra présente lui aussi le même degré d'uniformité. Les temples découverts en Bretagne ou en Germanie sont pratiquement identiques à ceux que l'on trouve à Rome ou même à Doura Europos: il s'agit chaque fois d'une salle allongée en forme d'ancre, comportant sur ses longs côtés des lits de table maçonnés, avec au fond une image de Mithra tuant le taureau, ou une autre scène. (FIG. 3: S. Prisca à Rome).

Tout cela est assez évident. On peut toutefois se demander jusqu'à quel point allait

⁴ Voir par exemple les actes de la rencontre Princeton-Oxford: Annette Yoshiko Reed and Adam Becks (eds), *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity* (sous presses). L'accent sur les diversités chrétiennes remonte à Bauer, W. (1971) *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Philadelphia (London, 1972; original allemand 1934).

⁵ Needham, R. (1975) 'Polythetic classification: convergence and consequences', *Man* n.s.10: 349-69.

⁶ Hörig, M. and E. Schwertheim (1987) *Corpus cultus Iovis Dolicheni* (EPRO 106; Leiden), nos 5 (Dolichè, Syrie), 103 (Iasen, Moesia Superior), 201 (Lussonium, Pannonia Inferior), 371 (Aventin, Rome), 512 (Heddernheim, Germania Superior).

l'homogénéité des cultes. Comment devons-nous tenir compte de degrés, dans cette homogénéité ? En raison de la nature fragmentaire et disparate de nos sources, il est pratiquement inévitable que ceux qui cherchent à interpréter les cultes construisent des modèles clairs et unitaires dans lesquels les différents témoignages peuvent s'insérer. La présomption d'homogénéité est un dispositif heuristique presque nécessaire. Mais jusqu'à quel point faut-il le maintenir ?

Le meilleur exemple pour analyser la question de l'homogénéité est le culte de Mithra, l'un des cultes les plus complexes de l'Empire romain, sur lequel la documentation est la plus complexe aussi. Ce culte, que l'on présume né dans un lointain passé en Perse, s'est en fait développé dans l'Occident latin au cours des premier et deuxième siècles de notre ère. Bien que je vienne d'affirmer que le motif de la mise à mort du taureau est facilement reconnaissable partout où le culte existe, il ne faut pas exagérer la portée de l'uniformité iconographique (FIG. 4. Le relief d'Aequiculi). Les reliefs mithriaques comportent souvent, autour de l'icône du dieu tuant le taureau, une série de scènes latérales qui représentent des moments de la vie du dieu. Ces scènes secondaires qui encadrent l'image du dieu et du taureau n'obéissent pas à un ordre fixe. On peut distinguer, semble-t-il, deux groupes majeurs, que l'on trouve avant tout dans les zones du Danube et du Rhin, mais l'Italie ne répond exactement ni à l'un ni à l'autre et il existait en fait une grande variabilité, même dans les deux zones mentionnées.⁷ Certes, les différences peuvent être considérées comme des variations régionales, fondées sur un répertoire commun d'images. Néanmoins les séquences des dieux planétaires posent de réels problèmes aux historiens qui sont en faveur du schéma unitaire. Dans son livre sur les dieux planétaires et leur ordre, R. Beck essaie courageusement d'installer un maximum de régularité dans ces séquences, mais les témoignages ne se soumettent pas aussi parfaitement qu'il le souhaite.⁸ En fait on rencontre des séquences différentes dans des contextes différents, et il est impossible de les réduire à un noyau normatif central entouré de réalisations secondaires.⁹

Si l'on ne part pas du présupposé qu'il existe un noyau de doctrines mithriaques « vraies » entourées d'une pénombre de divergences et de doctrines mal comprises, la réponse sera plutôt que les mystères des Mithra consistaient en un ensemble de lectures qui se superposent et présentent des systèmes différents, parfois incompatibles. Si telle est bien l'interprétation correcte de certains aspects épineux du mithriacisme, il convient de revenir à la pseudo liturgie mithriaque conservée au milieu d'une longue série de papyrus magiques. Ce texte étonnant donne des instructions sur les moyens d'obtenir une révélation divine de la part d'Hélios Mithra. Au début du vingtième siècle on a prétendu qu'il s'agissait du texte authentique des mystères des Mithra, d'où son nom de liturgie mithriaque.¹⁰ Cette idée fut si vivement critiquée qu'elle a pratiquement été abandonnée dans les discussions sur le mithriacisme. En fait, on ne devrait pas chercher à décider s'il s'agit d'un document réellement mithriaque, comme on le prétendait autrefois, mais on devrait plutôt étudier la manière dont il utilise les thèmes mithraïques. Ou bien on devrait examiner, à un autre niveau, le problème des femmes dans

⁷ Gordon, R. L. (1980) 'Panelled complications', *Journal of Mithraic Studies* 3: 200-27, repris dans Gordon, R. L. (1996) *Image and Value in the Graeco-Roman World*. Aldershot, Hampshire and Brookfield VA.

⁸ Beck, R. (1988) *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras* (EPRO 109). Leiden, with review by Price, S. R. F. (1990). *Phoenix* 44: 194-6. Sur les 'jargons locaux' dans le mithraïsme voir Gordon, R. L. (1994) 'Mystery, metaphor and doctrine in the mysteries of Mithras', in J. R. Hinnells ed. (1994) *Studies in Mithraism* (Rome), 103-24.

⁹ R. Beck, *JRS* 90 (2000), 171-2, reconnaît que l'opposition orthodoxie/hérésie ne représente pas une polarité nécessairement utile, mais il désire introduire la notion de "normes" dans le mithraïsme et dans le christianisme (tout en relevant l'usage courant du pluriel: les christianismes). Il semble surévaluer l'uniformité, et marginaliser les diversités régionales ou autres.

¹⁰ Dieterich, A. (1923) *Eine Mithrasliturgie*, 3rd edn (Liepzig).

le culte. Il est manifeste qu'elles n'étaient pas initiées dans le culte de Mithra, et en fait Porphyre affirme dans le traité sur l'Abstinence de la nourriture animale (4. 16), qu'elles y étaient considérées et classées comme des hyènes nuisibles. Est-ce la fin de cette histoire? Pas tout à fait. Les fouilles du sanctuaire mithriaque de Santa Prisca, à Rome, auquel je reviendrai, ont révélé, parmi les sculptures, la statue d'une vieille dame.¹¹ Elle n'était pas nécessairement une initiée, mais certainement pas une hyène. Était-elle la maîtresse de la maison dans laquelle était placé le mithreum? Considérons une autre découverte faite à Rome, la version épigraphique d'une prière adressée à Mithra par une femme, une certaine Cascellia Elegans.¹² Il ne s'agit pas d'un document réellement mithriaque, estiment certains experts, pourtant cette prière ne contient rien qui soit invraisemblable dans un contexte mithriaque. La raison en est sans doute que l'idéologie de ce culte n'était pas aussi homogène que les théories modernes le voudraient, et qu'il existait en effet des cas où des femmes faisaient des dédicaces à Mithra. Je propose donc qu'un modèle d'agglomération semble être plus utile, et se trouve être de fait un meilleur point de départ.

II. Les communautés religieuses étaient-elles exclusives sur le plan théologique?

Il est facile d'assumer que les particularités de chacun de ces cultes ne laissaient aucune place aux dieux du panthéon gréco-romain ordinaire. Et si quelque dieu ordinaire apparaissait dans un tel culte on fait comme s'il devait relever d'une interprétation particulière. Je ne suivrai pas cette voie. Commençons, si vous le voulez bien, par le sanctuaire de Mater Magna à Ostie.¹³ Dans ce temple on trouve non seulement les temples de Mater Magna et d'Attis; mais également celui de Bellone; tous sont de l'époque antonine. Que fait Bellone dans ce lieu ? Les historiens l'ont parfois considérée comme un aspect de Mater Magna, mais est-ce que cette hypothèse s'impose nécessairement? Par ailleurs les statues d'autres divinités ont été dédiées dans le sanctuaire, celles de Pan (deux fois), de Dionysos, de Vénus (cinq fois) et peut-être de Cérès. Ces dieux ne jouent certainement aucun rôle déterminant dans le culte de Mater Magna, et il n'y a aucune raison de s'opposer à l'idée qu'ils étaient associés à tout ou partie de ce qu'ils évoquent dans d'autres contextes contemporains. Mais, pourrait-on dire, malgré son côté marginal le culte de Mater Magna était officiel, et sa réception officielle à Rome fait que la présence d'autres dieux dans son sanctuaire ne constitue pas une surprise.

Mais que dire de Jupiter Dolichenus, dont le culte n'était pas officiel. Le sanctuaire de l'Aventin à Rome, qui était fréquenté par des citoyens, est sans doute le mieux connu de ses sanctuaires.¹⁴ (FIG. 5: Le Dolocénium de l'Aventin) Les adhérents du culte formaient un groupe étroitement uni, organisé selon une hiérarchie complexe: un père des candidats, des prêtres et des patrons présidaient une série de candidats. Jupiter Dolichenus était ici décrit comme 'le protecteur du monde entier'. Il est souvent désigné comme *optimus maximus*, et sa partenaire Junon *regina*, c'est-à-dire comme les deux premiers membres de la triade capitoline. Ainsi à Rome comme ailleurs dans l'empire, le culte empruntait des éléments de la triade Capitoline, et il le faisait pour affirmer la

¹¹ Vermaseren, M. J. and C. C. Van Essen (1965) The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome (Leiden), 454, no.11. Voir en outre Steinby, E. M. (1993-99) Lexicon Topographicum Urbis Romae, 5 vols (Rome), III. 268-9.

¹² Mussies, G. (1982) 'Cascellia's prayer', dans U. Bianchi et M.J. Vermaseren edd. (1982) La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano (EPRO 92; Leiden), 156-67.

¹³ Vermaseren, M. J. (1977-89) Corpus cultus Cybelae Attidisque, 7 vols (EPRO 50; Leiden), III.107-19.

¹⁴ Hörig, M. et E. Schwertheim 1987 (n. 6), 221-35; Bellelli, G. M. et U. Bianchi edd. (1997) Orientalia Sacra Urbis Romae: Dolichena et Heliopolitana. Recueil d'études archéologiques et historico-religieuses sur les cultes cosmopolites d'origine commagénienne et syrienne. Rome; Steinby 1993-99 (n. 11), III. 133-4, V. 270.

position suprême de ce dieu. Quoi qu'il en soit, toutes sortes d'autres divinités étaient également représentées dans son sanctuaire. D'abord les dieux gréco-romains ordinaires: par exemple Apollon. Il est intéressant de noter que la statue d'Apollon a été installée 'sur l'ordre de Jupiter Optimus Maximus Dolichenus'. En deuxième lieu on y trouve des statuettes égyptianisantes, des symboles d'Isis, Isis et Sérapis eux mêmes sur un relief dont les figures principales sont Jupiter Dolichenus et sa partenaire. En troisième lieu il y avait quatre reliefs mithriaques. On peut supposer que la raison de ces dédicaces était simplement que Jupiter optimus maximus Dolichenus était censé se trouver à la tête du vieux panthéon, et être supérieur à des dieux comme Artémis ou Apollon, ou aux divinités égyptiennes et perses. Ce type de cosmologie n'avait aucune raison d'être exclusive; en fait l'incorporation des autres dieux la renforçait.

Mithra pose davantage de problèmes. (FIG. 6: sanctuaire de Felicissimus à Ostie). La cosmologie mithriaque, nous l'avons vu, était radicalement nouvelle et ne laissait aucune place aux dieux ordinaires du panthéon. Ce qui comptait était l'ascension de l'initié à travers les sept grades, ceux du Corbeau, du Fiancé, du Soldat, du Lion, du Perse, du Courrier-du-soleil, du Père. Comme chaque grade était mis en relation avec l'une des planètes - par exemple le Lion avec Jupiter, le Père avec Saturne - l'âme de l'initié était probablement censée s'élever de plus en plus loin de la terre pendant sa vie, et atteindre finalement l'apogénèse, ou naissance hors du monde matériel. Cela signifie-t-il que pour l'initié mithriaque les dieux gréco-romains traditionnels ne jouaient aucun rôle, du moins dans certains contextes? Les spécialistes semblent penser que c'est bien parfois le cas. Mais une fois de plus les découvertes du sanctuaire de Santa Prisca montrent que la réalité est plus complexe que la théorie. Les fouilles ont produit, à côté du matériel mithriaque des têtes en stuc de Sérapis, Vénus et peut-être Mars, des représentations d'Hécate, de Fortuna, de Dionysos, d'Asclépios, ainsi qu'une statuette de Sérapis.¹⁵ Le rapport final mentionne uniquement les trois têtes en stuc, tout le reste est enfoui dans le catalogue des découvertes. Ainsi les problèmes que posent, par rapport à l'exclusivisme mithriaque, l'ensemble de ces découvertes ont été peu discutés.

On trouve également des exemples parallèles de dédicaces adressées à d'autres dieux, provenant d'autres sanctuaires mithriaques. Le sanctuaire de Walbrook à Londres contenait des images de Minerve, Sérapis, Mercure, du Génie, des Dioscures et de Déesse-mères associés à des divinités de rivière.¹⁶ Des bas-reliefs de Gaule ou de Germanie représentent parfois une assemblée de dieux; ainsi le grand relief de Osterburken montre Jupiter, Apollon, Mars, Hercule, Junon, Minerve, Vénus etc.¹⁷ Donc de temps en temps les sanctuaires de Mithra étaient tout à fait hospitaliers pour d'autres divinités.¹⁸ Toynbee a affirmé que les divinités représentées dans le sanctuaire de Walbrook étaient toutes en accord avec l'idéologie fondamentale du culte, puisqu'elles étaient, d'après lui, toutes liées à l'idée de salut. Une telle interprétation est possible, même si l'on doit faire un peu violence à Minerve pour la faire entrer dans ce cadre, mais elle ne fonctionne pas pour l'ensemble des divinités attestées à Santa Prisca ou à Osterburken. On pourrait plutôt suggérer que les aspects secrets et astronomiques du culte qui sont privilégiés dans quelques interprétations courantes coexistaient de

¹⁵ Vermaseren and Van Essen (n. 11).

¹⁶ Toynbee, J. M. C. (1986) The Roman Art Treasures from the Temple of Mithras. London; Shepherd, J. D. (1998) The Temple of Mithras, London: Excavations by W. F. Grimes and A. Williams at the Walbrook (Archaeological report (English Heritage) 12). London.

¹⁷ Vermaseren, M. J. (1956) Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithrae (Leiden), 966, Saarbùrg; 1292, Osterburken. Cf. Clauss, M. (2000), The Roman Cult of Mithras. Edinburgh, 155-67 (original allemand 1990).

¹⁸ Par exemple, une déesse mère à Carrawburgh sur le Mur d'Hadrien (Richmond, I. A. and Gilliam J. P. (1951) The Temple of Mithras at Carrawburgh (Newcastle upon Tyne) 30; Coulston, J. C. N. and Phillips, E. J. (1988) Corpus Signorum Imperii Romani, Great Britain I. 6 (Oxford), no. 164) ou Mercure à Stockstadt en Germanie (Schwertheim, E. (1974) Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland (EPRO, 40; Leiden)).

façon plutôt désordonnée avec le rapport liant quotidiennement les initiés à toutes sortes de divinités familières. Sans doute ces dieux ne furent pas organisés, comme dans le culte de Jupiter Dolichenus, de façon à former un nouveau panthéon, car ceci était presque impossible dans le cadre de l'idéologie persique du culte: les individus devaient plutôt penser de temps à autre que certains dieux gréco-romains avaient une place dans le sanctuaire de Mithra. En outre, on a souvent adressé des dédicaces à Mithra pour le salut de l'Empereur. Le culte de Mithra ne rejetait donc pas le monde qui l'entourait. Il remplaçait plutôt les traditions romaines dans un nouveau contexte cosmique. Il apparaît donc que ce culte, que l'on présente souvent comme étant exclusif, ne l'était pas en réalité.

Isis aussi surprend, mais peut-être pour une raison opposée; d'après l'idéologie de son culte, Isis englobait tout. L'hymne de Kymè lui fait dire: «J'ai enseigné aux humains à honorer les images des dieux».¹⁹ Ainsi Isis, bien qu'elle fût d'origine égyptienne, était responsable de toute l'organisation du panthéon gréco-romain, et était vénérée en fait sous divers noms dans le monde entier. Une telle cosmologie est, certes, très inclusive, mais il faut aussi décrire à quoi ressemblaient les sanctuaires d'Isis. A première vue, ces sanctuaires, en Italie, étaient résolument égyptiens. Le grand sanctuaire d'Isis et de Sérapis au Champ de Mars possédait un obélisque, un Sérapeum construit selon le modèle de celui d'Alexandrie, ainsi qu'un temple d'Isis avec une route processionnelle bordée de statues égyptiennes.²⁰ Le sanctuaire d'Isis à Bénévent comprenait des images d'Isis, du taureau Apis, de lions, de sphinx, des statues de prêtres ou de fidèles, et même de Domitien représenté en pharaon.²¹ L'iconographie pouvait difficilement être plus égyptienne que cela.

La proclamation d'un seul dieu suprême était caractéristique de tous les nouveaux cultes. Jupiter Dolichenus était décrit dans son sanctuaire de l'Aventin comme 'le protecteur du monde entier'. On croyait qu'Isis était la puissance suprême de l'univers et l'origine de la civilisation. Le culte de Mithra soulignait les exploits du dieu. Le judaïsme et le christianisme insistaient l'un et l'autre sur la toute-puissance d'un seul dieu. Mais cela ne signifie pas, comme on l'a parfois prétendu, qu'il y avait une tendance générale au monothéisme. Nous avons vu que les cosmologies de tous ces mouvements étaient fort différentes, et en les décrivant tous comme monothéistes on cache la profondeur des différences qui les séparent. En effet, le qualificatif de monothéisme peut se révéler comme inapplicable même au judaïsme et au christianisme. Dans le judaïsme Dieu était généralement considéré comme étant à la tête d'un certain nombre d'êtres divins, qu'il ne contrôlait pas toujours, et dans le christianisme le dieu suprême était mis en relation de différentes manières, et selon des groupements différents, au Fils et au Saint Esprit. D'ailleurs la prétention d'un seul dieu à la suprématie n'était pas entièrement inédite: dans les cultes officiels de Rome, cette position fut traditionnellement celle de Jupiter Optimus Maximus. Néanmoins la revendication d'une nouvelle suprématie, qui n'était pas nécessairement exclusive, constituait un facteur important de l'attraction exercée par les nouveaux cultes.

Que donne en fin de compte cette revue des différents cultes? Leurs cosmologies sont très différentes. Trois d'entre eux, ceux de Mater Magna, de Jupiter Dolichenus et d'Isis, sont inclusifs, trois autres, ceux de Mithra, des Juifs et des Chrétiens, exclusifs, du moins aux yeux de certains de leurs membres. Et pourtant, sur le plan des dédicaces dans les sanctuaires, Mater Magna, Jupiter Dolichenus et même Mithra s'accommodaient de la présence à leurs côtés des dieux ordinaires gréco-romains. Parmi les cultes païens, seule Isis a pu exclure les autres dieux, peut-être pour maintenir le caractère égyptien de ses sanctuaires, mais peut-être également, comme nous allons le voir, parce que le niveau d'allégeance qu'elle exigeait était particulièrement élevé.

¹⁹ *Inschriften von Kyme* 41.

²⁰ Lembke, K. (1994) *Das Iseum Campense in Rom* (Archäologie und Geschichte 3; Heidelberg); Steinby 1993-99 (n. 11), III. 107-9. Pour d'autres sanctuaires d'Isis à Rome, voir III. 110-16, V. 269.

²¹ Müller, H.W. (1969) *Der Isiskult im antiken Benevent* (Münchner ägyptologische Studien 16; Berlin).

III Les allégeances individuelles étaient-elles exclusives?

Ceci nous amène à notre troisième question: dans quelle mesure ces cultes exigeaient-ils une allégeance exclusive de toute autre? Le fait d'être initié à l'un d'entre eux excluait-il l'appartenance à un autre? Ou exerçaient-ils, selon le moment, des fonctions différentes pour les mêmes personnes? Le deuxième terme de l'alternative est celui que l'on attendrait dans le panthéon ordinaire. Les différents dieux du calendrier devaient remplir des fonctions particulières. Les individus, les familles ou les autres groupes de la société se tournaient alternativement vers telle ou telle divinité selon les circonstances. D'autre part, l'exclusivisme de l'allégeance paraît être une conséquence des grandes différences qui séparaient les cosmologies des différents cultes. Alors que les divinités du calendrier romain étaient conçues comme appartenant à un seul panthéon, Isis et Mithra proclamaient qu'ils étaient porteurs de cosmologies différentes et incompatibles. Il est difficile d'imaginer que les deux pouvaient être réconciliés, et on est obligé de se demander comment les individus pouvaient vivre avec de telles contradictions.

On a quelques raisons de croire que cela était en fait possible. Un beau relief d'Aequiculi en Italie centrale porte sur sa base l'inscription suivante: "Apronianus le trésorier de la cité l'a fait à ses frais".²² (Fig. 4) Or nous possédons une autre inscription provenant de la même ville, qui nous apprend qu'Apronianus le trésorier de la cité proclame qu'il a payé pour faire dresser des statues de Sérapis et d'Isis.²³ Cette impression de multiples allégeances (qu'elles se succèdent ou qu'elles soient contemporaines) est renforcée par la terminologie elle-même des cultes. Les initiés de la plupart d'entre eux ne disposaient d'aucune définition qui les aurait désignés comme pratiquants exclusifs. Les savants parlent de mithraïstes, mais il n'existe aucun terme correspondant dans les langues anciennes, sinon quelques désignations moins spécifiques: *sundexios*, celui qui a accompli le rite de la poignée de main; le *sacratus*, le consacré.

Dans quelques cultes on doit faire une différence entre les pratiquants dont l'identité religieuse, et peut-être aussi sociale, dépendait en dernier ressort de la piété adressée à telle ou telle divinité particulière considérée comme leur étant propre (ceux-là, généralement, ne sont engagés que dans un seul des cultes nouveaux), et les fidèles plus marginaux (ceux-là sont beaucoup moins susceptibles de se montrer aussi exclusifs). Les officiants châtrés du culte de la Mater Magna, par exemple, les *galli*, ne jouent à notre connaissance aucun autre rôle religieux. On pouvait d'ailleurs s'attendre à un tel exclusivisme, dans la mesure où la castration les marquait à jamais comme appartenant à la divinité; cela revient à dire que pour les galles le rôle religieux constituait le rôle principal, une garantie de statut et de représentation – comme cela est suggéré par le fait que certains d'entre eux choisirent de se faire représenter sur leurs tombes dans le costume qui correspondait à leur office, et avec les symboles attenants.²⁴

Dans le culte d'Isis on rencontre aussi un certain nombre d'extrémistes pour lesquels l'apparence physique était essentielle. Ceux qui avaient rasé leur tête en tant que prêtres d'Isis cherchaient à montrer au monde qu'ils appartenaient à la déesse. Dans le roman d'Apulée Lucius n'a pas de temps à consacrer à une autre divinité. Avant de quitter le sanctuaire de Corinthe, il dit à Isis: «Tout ce que peut, dans sa pauvreté, un fidèle pieux, j'aurai soin de le faire: tes traits divins, ta personne sacrée, je les garderai enfermés à jamais dans le secret de mon cœur, et en esprit je les contemplerai» (10. 25). Et quand il se rend de Corinthe à Rome, sur l'instruction d'Isis, il est à nouveau initié à ses mystères. Cette histoire présuppose et suggère l'idée que certaines personnes

²² Vermaseren 1956 (n. 17), 650.

²³ ILS 4381 = Vidman, L. (1969) Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 28; Berlin), no. 477.

²⁴ Par exemple Vermaseren 1977 (n. 13), 152-3.

étaient exclusivement attachées au culte d'Isis. Les inscriptions funéraires confirment cette impression. Il en existe un nombre considérable dont le langage ou le décor sont isiaques. Certaines commencent par la formule *Dis Manibus* et continuent par des références à l'attachement du défunt à Isis. Mais ce qui frappe le plus est le nombre élevé de fonctions qui sont mentionnées sur les pierres tombales. Contrairement aux fidèles de Mater Magna, dont seuls les galles se désignent comme tels, toutes sortes de fonctions isiaques sont mentionnées. A Rome, par exemple, une femme est commémorée par son époux dans une longue épigramme comme chaste adoratrice de la déesse de Pharos, à l'apparence active, et belle : « Avec elle j'ai traversé trente ans de bonheurs ».²⁵

Il semble qu'aucun autre culte n'ait suscité autant de manifestations funéraires. On pourrait dire que c'est en raison de la relation entre Isis et la vie dans l'au-delà. Il existait certainement un lien de ce type. Par exemple, sur certaines inscriptions funéraires de Rome, on trouve exprimé l'espoir qu'Osiris garantira au défunt sa subsistance dans l'au-delà.

Ainsi les pierres tombales offraient au moins un contexte approprié pour commémorer des liens avec Isis, mais les épigrammes funéraires ne sonnent pas pour autant comme une sorte de pari de Pascal, destiné à augmenter les chances des défunts. Les inscriptions choisissent plutôt de décrire les liens isiaques comme les attributs cruciaux de personnes vivantes. Et le culte offrait un éventail très large de fonctions dont les gens pouvaient se sentir fiers. Contrairement à ce qui se passait dans le culte de Mater Magna, il y avait beaucoup de possibilités, dans le culte d'Isis, pour manifester son attachement prioritaire à la déesse, même si cet attachement n'était pas exclusif.

La question posée ici concerne aussi notre compréhension des Juifs et des Chrétiens durant la même période. Il existait certes des monuments propres à chacun de ces groupes, par exemple les catacombes contenant des représentations de la ménorah juive, ou le monument de Pierre sous Saint-Pierre.

Toutefois, l'exclusivisme du Judaïsme et du Christianisme est difficile à évaluer, à cause du rôle prédominant joué par l'orthodoxie qui s'est installée postérieurement, et qui a eu tendance à passer sous silence tout engagement divergent. Les effets s'en font ressentir jusqu'à nos jours. Les Juifs en certains lieux se tenaient simplement à l'écart, et (pour autant que nous puissions le savoir) ne n'ont pas produit de traités sur la nature des cultes rejetés ; il en allait autrement des « sympathisants », les theosebeis, dont on n'attendait pas qu'ils rejettent en bloc leur héritage religieux. Certains courants du christianisme cherchèrent cependant à expliquer comment le christianisme était supérieur à la fois au judaïsme et aux cultes traditionnels. La relation entre le judaïsme et le christianisme, enjeu crucial en ces premiers jours de l'église chrétienne, était articulée de différentes manières. Certains, comme Marcion, qui enseignait à Rome au milieu du second siècle, rejetèrent à la fois l'Ancien Testament et le dieu des Juifs. Marcion était une figure controversée, condamnée par ceux qui se définissaient eux-mêmes comme les auteurs "orthodoxes", mais il fut le fondateur de communautés qui ont longtemps survécu. Ce rejet « radical » du judaïsme ne représente toutefois qu'un courant parmi d'autres dans le christianisme du second siècle. Certains chrétiens pratiquaient la circoncision et suivaient un mode de vie clairement « juif ». D'autres, tout en rejetant le judaïsme comme système, n'en empruntèrent pas moins beaucoup à la pensée juive. C'est ainsi que certaines peintures de la catacombe de la Via Latina à Rome font usage d'images tirées de l'Ancien Testament comme annonciatrices des actions du Christ ; Samson frappe les Philistins avec la mâchoire d'un âne. (FIG. 7)

Si l'on accepte l'idée d'une relative absence d'homogénéité et d'exclusion, au moins entre certains cultes traditionnels, il est peut-être plus facile de comprendre quelques groupes juifs et chrétiens. Le point de vue « polythétique » à partir duquel j'ai approché ces deux religions, point de vue qu'on adopte généralement dans le contexte du judaïsme et du christianisme, peut en effet être

²⁵ Vidman 1969 (n. 23), no. 451.

étendu aux relations que ces deux derniers entretiennent avec les cultes traditionnels.

Si l'expérience de cultes comme ceux de Jupiter Dolichenus ou de Mithra, pour ne pas parler des cultes civiques ordinaires, était de nature inclusive, il est peut-être plus facile de comprendre comment des individus pouvaient être attirés au moins sur les marges du judaïsme ou du christianisme. Les « craignant-Dieu » ou leurs équivalents Chrétiens pouvaient attendre de ne pas être obligés à rejeter tout leur héritage religieux, même si des radicaux pouvaient dénoncer le paganisme dans son ensemble.

Au cours des deuxième et troisième siècles il y eut des débats sur la proportion de pensée traditionnelle qui devrait être adoptée par le christianisme. Certains Chrétiens pensaient aussi qu'ils pouvaient participer aux cultes traditionnels. Les Valentiniens étaient réputés manger de la viande sacrifiée et participer aux fêtes païennes, en jugeant qu'ils étaient au-delà de toute souillure. D'autres considéraient que les cultes traditionnels contenaient une part de vérité. Les Naassènes étaient censés considérer que la célébration des mystères d'Attis était placée sous la direction de la providence. Sans être eux-mêmes émasculés, ils avaient l'habitude d'assister aux mystères de Mater Magna, «en considérant qu'ils pouvaient contempler leur propre mystère dans ces rites».²⁶ Hippolyte qui rapporte leur comportement est horrifié, et beaucoup d'historiens de l'église n'ont pas pu se soustraire à son jugement. Pourtant l'attitude des Naassènes devrait être considérée comme universelle et normale dans la vie religieuse de l'Empire.

Un autre aspect encore de ces cultes concerne la participation relative des femmes et des hommes. Faut-il parler d'identités religieuses différentes, à cette époque, pour les hommes et pour les femmes? Du point de vue des identités ethniques et civiques, les choses sont demeurées largement ce qu'elles avaient été à l'époque classique. Les systèmes religieux de Rome et des différentes cités de l'empire utilisaient les femmes seulement dans la mesure où c'était nécessaire pour des cultes dont la nature était spécifiquement «féminine», et leur permettaient d'assister aux cérémonies publiques.²⁷ Les femmes relevaient-elles de la sphère privée, tout en étant prédisposées à s'engager dans des rôles inédits? Les individus des classes supérieures redoutaient certainement toute activité féminine non confinées dans des rôles bien définis, et recouraient au stéréotype d'une importante participation des femmes dans certains cultes choisis. Mais en fait l'étendue de la participation féminine n'y était pas aussi importante que le voudrait le stéréotype. Bien que les femmes participent au culte d'Isis, nous l'avons vu, elles n'y sont pas majoritaires, et les principales fonctions sont détenues par des hommes.²⁸ Les femmes de basse condition ne pouvaient généralement pas appartenir aux associations professionnelles ou funéraires formées par les esclaves, affranchis et hommes libres pauvres. Les femmes ne pouvaient appartenir qu'aux associations purement domestiques des grandes familles. Il s'agit en fait d'une vaste question, et je ne puis faire mieux ici que de relever l'existence de fidèles des deux sexes dans certains de ces cultes : Isis, le judaïsme, le christianisme. Ce trait les distinguait des cultes traditionnels de Grèce et de Rome, où la norme exigeait une participation séparée, sauf dans les espaces publics. Une participation librement choisie et aussi mêlée en fait des cas extrêmes.

En conclusion, ce papier a essayé de montrer quelques aspects du pluralisme religieux dans la Rome impériale. Les cultes dont il a été question sont attestés dans tout l'Empire romain, mais on aurait tort de considérer leurs identités comme monolithiques. A partir du quatrième siècle les frontières sont devenues plus rigides, et plus contrôlées par les traditionalistes, Juifs et Chrétiens.

²⁶ Hippolytus, *Refutation of All Heresies* 5. 6-9.

²⁷ Scheid, J. (1991) 'D'indispensables "étrangères". Les rôles religieux des femmes à Rome', in *Histoire des femmes en Occident* I, éd. P. Schmitt-Pantel (Paris), 405-37; traduction anglaise (1992) 'The religious roles of Roman women', in *A History of Women: from Ancient Goddesses to Christian Saints*, ed. P. Schmitt Pantel, 377-408. Cambridge MA.

²⁸ Mora, F. (1990) *Prosopographia Isiacae*, 2 vols (EPRO 113; Leiden), II.1-29.

Mais dans les trois premiers siècles de notre ère les identités religieuses étaient plus fluides et variables.

Cet exposé a essayé montrer en général que si l'on examine de près les témoignages concernant des cultes qui ont souvent été vu comme homogènes et exclusifs, ils apparaissent comme n'étant ni l'un ni l'autre. L'inventeur hypothétique d'un culte comme celui de Mithra a pu exiger pour sa nouvelle vision du monde à la fois l'homogénéité et l'exclusivité - bien entendu ceci est une pure hypothèse-, mais en fait les adorateurs du dieu avaient des attentes tout à fait différentes, qui étaient dérivées du polythéisme ordinaire. Les pratiquants ne traitaient pas les cultes comme des systèmes homogènes. Les cultes d'une divinité gréco-romaine n'étaient en effet jamais homogènes. Et en outre les pratiquants de ces cultes ne les considéraient jamais comme plus exclusifs que n'importe quel culte traditionnel. Toutefois, même si l'on accepte cette idée, il reste indéniable que les cultes en question possédaient en tant qu'ensembles de groupes et de traditions un haut degré de cohésion. Leurs adhérents voulaient des cultes qui ne soient pas limités à une cité ou à une région, mais des dieux qui transcendent les lieux et les régions particulières. Et ces cultes procuraient de nouvelles identités religieuses dans le cadre de l'Empire romain. Ne disait-on pas, de façon significative, dans le culte de Mithra : «Salut aux pères d'Est en Ouest»? On peut se demander ce que Wissowa aurait fait de tout cela. Nous savons qu'il était conscient du statut provisoire de son manuel.²⁹ Peut-être aurait-il trouvé là un possible développement de son intérêt pour les *sacra romana* et les *sacra peregrina*.

Lady Margaret Hall, Oxford OX2 6QA

Simon.price@lmh.ox.ac.uk

²⁹ Voir la contribution de Rüpke, ici même.

IMAGES

FIG. 1: Sarcophage de c. 350 après. Rome, DAI (Inst. Neg. 7002).

FIG. 2: Les cultes “Orientaux” à Rome. Tiré de Beard, North and Price 1998 Religions of Rome (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), Vol. 1, Map 2.

FIG. 3: S. Prisca à Rome. Tiré de Carlo Pavia, Roma sotterranea e segreta (Milan: Arnoldo Mondadori, 1985), p. 89.

FIG. 4: Le relief d’Aequiculi. Rome, DAI (Inst. Neg. 36.949).

FIG. 5: Le Dolocénium de l’Aventin. Tiré de M. Hörig and E. Schwertheim, Corpus Cultus Iovis Dolicheni (Leiden: E. J. Brill, 1987), pl. LXIX.

FIG. 6: Sanctuaire de Felicissimus à Ostie. Tiré de G. Becatti, Scavi di Ostia 2. I mitrei (Rome : La Libreria della Stato, 1954), 107, fig.22.

FIG. 7: Via Latina Catacomb. Tiré d'Antonio Ferrua, The Unknown Catacomb: A Unique Discovery of Early Christian Art (New Lanark: Geddes and Grosset, 1991), 107, fig. 87. [address: Geddes and Grosset Ltd, David Dale House, New Lanark, Scotland.]