



HAL
open science

Les aspects religieux de l'exercice du pouvoir impérial

Alberto Dalla Rosa

► **To cite this version:**

Alberto Dalla Rosa. Les aspects religieux de l'exercice du pouvoir impérial. Pallas. Revue d'études antiques, 2019, 111, pp.65-76. 10.4000/pallas.18262 . halshs-02394237

HAL Id: halshs-02394237

<https://shs.hal.science/halshs-02394237>

Submitted on 4 Dec 2019

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.

Les aspects religieux de l'exercice du pouvoir impérial

Alberto DALLA ROSA
Université Bordeaux Montaigne

Tout pouvoir public à Rome trouve sa légitimité dans une confirmation divine et le pouvoir impérial ne fait pas exception. Les formes et les rites de cette validation suivaient néanmoins encore les pratiques républicaines et n'impliquèrent jamais que la charge suprême de l'État fût divinisée – au moins du point de vue institutionnel. Comme les magistrats, l'empereur romain aussi était choisi par les hommes et agréé par les dieux ; cependant la position d'empereur était le résultat d'une combinaison de pouvoirs et de prérogatives diverses, chacune avec leurs propres rites de validation. En tant que *princeps* de la *res publica*, père de la patrie et garant de la paix et du non-retour vers le chaos des guerres civiles, l'empereur était symbole et instrument de la bienveillance que les dieux avaient toujours démontrée envers Rome, mais il n'était pas dieu lui-même. L'empereur n'était pas non plus l' élu des dieux, car aucun rite divinatoire public ne fut jamais introduit pour choisir un empereur plutôt qu'un autre, c'est-à-dire pour réserver aux dieux une prérogative qui restait l'exclusivité du sénat et du peuple.

Le divin rentre en relation avec le pouvoir impérial dans un très grand nombre d'occasions et il est impossible de rendre compte de cette complexité dans l'espace d'un simple article. Ce qui nous occupera ici est donc seulement l'une des facettes de cette relation, celle qui concerne l'investiture impériale et la dimension religieuse de l'exercice du pouvoir civil et militaire par l'empereur. Cette synthèse vise en particulier à éclaircir certains points qui pourraient faire l'objet de malentendus et donner la fausse impression d'une origine divine du pouvoir impérial. En effet, de nombreuses sources montrent que l'idée de la divinité de l'empereur régnant était largement répandue, mais nous devons être capables de les interpréter correctement dans leur contexte religieux, politique, topographique et social. Dans une religion sans révélation ni dogme ni autorité centrale, comme l'était celle des Romains, le discours autour de la nature et de l'origine divine du pouvoir peut varier significativement selon le lieu, l'occasion ou le groupe social et nous devons prêter une attention particulière à ne pas mélanger ces différents plans. Les grands hommes politiques de la République et les empereurs ont souvent joué avec l'idée d'une divinisation, sans cependant jamais insister pour une proclamation officielle. Ils ont, en revanche, favorisé un discours ambigu en acceptant épithètes, honneurs et représentations qui les mettaient sur un plan très proche ou identique à celui des dieux. Face à cette ambiguïté, l'historien doit donc faire preuve d'une bonne finesse d'esprit et d'une solide connaissance des institutions romaines.

1. Une investiture divine du prince ?

Le récit de l'investiture royale de Romulus donné par Denys d'Halicarnasse fournit l'un des exemples les plus clairs de la légitimation divine du pouvoir à Rome. Dans le livre II de ses *Antiquités romaines*, l'historien et rhéteur grec nous apprend que, après la fondation de la ville, Romulus réunit pour la première fois le peuple de Rome pour lui demander quelle forme de gouvernement il préférerait pour la nouvelle cité. L'assemblée se prononça pour la monarchie et indiqua sa volonté d'avoir Romulus comme roi. Romulus fixa donc le jour où il aurait consulté les auspices à propos de sa souveraineté ; le jour arrivé, il demanda à Jupiter de confirmer, par l'envoi d'un signe favorable dans le ciel, qu'il approuvait sa nomination comme roi de Rome. Le signe arriva sous forme d'une foudre qui traversa le ciel de gauche à droite. Romulus réunit donc à nouveau le peuple et, après lui avoir fait un exposé sur ces signes, il fut élu roi par l'assemblée (*βασίλειος ἀποδείκνυται πρὸς αὐτῶν*). Denys continue en précisant que, à partir de ce moment, « aucun d'eux ne devait accepter la charge de roi ou de n'importe quelle autre magistrature que si le ciel, aussi, la sanctionnait¹ ».

Le propos de Denys est de montrer que les éléments constitutifs de la création des magistrats romains *cum imperio* (consuls et préteurs) de la République étaient déjà présents dès le début de l'histoire de la cité. Le passage illustre ainsi parfaitement la double investiture, politique et divine, du pouvoir des magistrats tel que celui-ci était compris à la fin de l'époque républicaine : la première réunion de l'assemblée des citoyens correspond à l'élection aux comices centuriates ; suivent la prise d'auspices d'entrée en charge, puis la confirmation définitive par les comices curiates (*lex curiata*)². Ce principe se retrouve – mais dans des contextes procéduraux différents – pour tous les détenteurs d'une *potestas* publique comme les magistrats mineurs ou bien les *priuati* investis d'un pouvoir militaire en tant que proconsuls, qui validaient avec une prise d'auspices le pouvoir qu'ils avaient reçu de l'assemblée du peuple ou du sénat³. L'aspect religieux de l'élection est donc inséparable de la décision politique et d'égale importance, car un pouvoir voté par l'assemblée mais non confirmé par les dieux était considéré *iniustum*. De la même manière, aucun pouvoir public n'était exercé à Rome sur la base d'un simple rite religieux et sans avoir eu l'aval d'une instance politique telle que les comices ou le sénat.

Dans cet équilibre, c'est toutefois le peuple qui choisissait la personne destinée à exercer le pouvoir, alors que la divinité devait seulement envoyer des signes d'approbation, qui étaient eux aussi interprétés par la communauté des citoyens⁴. Si donc les dieux participent de façon déterminante à l'investiture, tout le processus est strictement contrôlé par les institutions politiques. Cela marque une différence substantielle par rapport à ce qui pouvait

1 Dion. Hal., 2, 4-5.

2 Le passage a récemment été analysé dans cette perspective par Van Haerpen, 2012.

3 Voir la contribution de Yann Berthelet dans ce volume.

4 Bien que Driediger-Murphy, 2019, ait soutenu le contraire, les historiens de la religion romaine sont conscients du fait que le processus de consultation divine ne donnait pas toujours le résultat souhaité et que le système auspicial n'était pas programmé pour valider automatiquement la volonté des magistrats. Les signes défavorables ne pouvaient pas être ignorés, mais il y avait différentes manières de réagir face à ceux-ci, tout en respectant le cadre formaliste de la religion. Très importants, en ce sens, sont les travaux de Scheid, 2012 et *id.*, 2015b.

se passer dans d'autres cultures et institutions, qui prévoyaient une intervention de la divinité dans le choix de la personne recevant le pouvoir. Dans le récit biblique de la désignation du roi d'Israël David par Samuel, par exemple, c'est Dieu lui-même qui indique au prophète l'identité de l'élu⁵. Mais l'élection romaine diffère aussi de celle actuellement employée pour choisir le pape catholique, car le collège des cardinaux est censé voter sous l'inspiration du Saint-Esprit : par conséquent, le pape est formellement investi du moment où le résultat de la votation est annoncé et où l'élu déclare vouloir accepter la charge, sans besoin d'une confirmation divine ou humaine ultérieure⁶. En revanche, l'élection du pape des chrétiens coptes d'Égypte est une sorte de compromis, car le synode des évêques se limite à indiquer les noms de trois candidats et c'est ensuite un enfant qui, les yeux bandés, effectue le tirage au sort⁷.

Ces exemples, que l'on pourrait multiplier, nous aident à comprendre qu'à Rome, ce ne sont pas les dieux qui choisissent l'identité de celui qui doit devenir magistrat. Les détenteurs d'*imperium* ne sont pas les exécutants de la volonté de Jupiter sur terre ni des prophètes censés parler pour lui comme dans les religions révélées. La confirmation divine ne conférait aucune légitimation charismatique au magistrat et ne le rendait pas plus digne que d'autres à revêtir la charge. D'ailleurs, un signe défavorable pendant la prise d'auspices ou l'intervention de quelques prodiges pendant l'exercice de la charge ne signifiaient pas que les dieux considéraient le candidat comme indigne moralement ou peu compétent. C'était aux prêtres et au sénat de comprendre si les dieux avaient voulu signaler une faute dans les rituels liés à l'élection ou bien avertir la communauté entière d'une négligence commise⁸.

Comme l'a justement relevé John Scheid à plusieurs reprises, parler des fondements religieux du pouvoir impérial comme d'une légitimation donnée par le choix, de la part des dieux, d'une personne en particulier (par des signes ou à travers l'intervention de porte-parole charismatiques) relève de l'anachronisme, car il n'existe pas, dans la Rome polythéiste, un pouvoir divin révélé et supérieur aux pouvoirs humains. Si les dieux des Romains sont, bien évidemment, des êtres très puissants capables d'aider ou de détruire des rois, ils n'interviennent dans le fonctionnement des institutions que quand ils se sentent offensés et à travers des signes dont l'interprétation est confiée à des spécialistes humains⁹.

L'investiture divine, avec ses spécificités, connaissait donc une longue tradition à Rome. Est-ce que l'instauration du Principat apporta des changements significatifs ? La réponse est

5 1 *Samuel*, 16, 1-13.

6 Const. apost. *Romano pontifici eligendo*, par. 88 : « Après l'acceptation, l'élu qui a déjà reçu l'ordination épiscopale est immédiatement évêque de l'Église de Rome et en même temps vrai Pape et chef du collège épiscopal ; il acquiert en acte et peut exercer le pouvoir plein et absolu sur l'Église universelle. »

7 Talon, C., Tawadros II, nouveau pape des Coptes d'Égypte, dans *Le Monde*, 05/11/2012.

8 Durant les élections consulaires de 163 av. J.-C., le magistrat qui présidait les comices mourut soudainement. Ce signe ne fut pas tout de suite considéré comme un *uitium* en relation avec la réunion de l'assemblée ou avec la qualité des candidats. Après enquête, le prodige fut finalement reconnu comme étant un avertissement des dieux à propos du président, car il n'avait pas respecté tous les rites nécessaires à la réunion des comices. Voir Cic., *nat. deor.*, 2, 11 ; cf. Linderski, 1986, p. 2170-2171 pour d'autres exemples.

9 Scheid, 2015a, p. 186-187.

négative, car la position de pouvoir dont bénéficiait l'empereur n'était que la somme de plusieurs attributions séparées, dont notamment la puissance tribunicienne et l'*imperium* de proconsul, auxquels s'ajoutaient le grand pontificat et, de façon récurrente mais pas permanente, le consulat¹⁰. Quoique ces pouvoirs fussent bientôt censés constituer une unité, dans la pratique institutionnelle ils continuaient à être votés par le sénat et le peuple à des moments distincts, parfois même à plus d'un mois de distance. Cela nous est révélé par les commentaires des frères Arvales, qui nous permettent de suivre certaines de ces étapes pour les empereurs entre Caligula et Domitien¹¹. Les comptes rendus de ce collège sacerdotal enregistrent des sacrifices célébrant l'attribution de titres et de charges, dont notamment la *tribunicia potestas*, le consulat et le grand pontificat. Cette succession d'élections comitiales montre parfaitement que la charge impériale n'était pas une nouvelle magistrature du point de vue constitutionnel, mais une somme de pouvoirs publics divers que le prince devait à chaque fois activer avec une prise d'auspices¹². À chaque étape, le prince recevait l'agrément des dieux, mais aucun rite de consultation divine ne marquait apparemment le moment où les soldats et le sénat choisissaient le futur empereur.

On pourrait se demander si les sacrifices que les Arvales offrent *ob imperium* (formule qui indique ici la position impériale et pas l'*imperium* de promagistrat¹³) témoignent de l'existence d'une dimension religieuse et rituelle de l'acte officiel de nomination à la position d'empereur¹⁴. La réponse est très probablement négative. Comme pour la réception de toute bonne nouvelle pour la *res publica*, le sénat pouvait ordonner des sacrifices ou des supplications pour célébrer le nouveau prince; cependant, nous n'avons aucune preuve concrète que l'empereur fraîchement acclamé ait fait valider d'une manière quelconque son pouvoir par les dieux. D'ailleurs la formule *ob imperium* connaît des variations et se présente parfois sous la forme *quod... a senatu imperator acclamatus est* (acclamation par le sénat seul), ou *ob diem imperii* (anniversaire de l'accession au pouvoir). Cette variabilité complique la donne, car elle montre que le moment commémoré n'est pas toujours le même, l'acclamation par le sénat ne coïncidant pas forcément avec celle des soldats. C'est par exemple le cas de Caligula, salué empereur par les prétoriens à Misène le 16 mars 37 et ensuite par le sénat le 18 mars, jour que les Arvales commémorent. À quel moment commence effectivement son empire? Certainement pas le 18 mars, car le sénat ne fit que reconnaître son acclamation. Le jeune prince rentra à Rome le 28 ou 29 mars et ce fut seulement à ce moment-là que le sénat régla avec lui la question de la succession testamentaire de Tibère et lui décréta une série de pouvoirs et de titres, qui furent ensuite approuvés dans une série de votations comitiales dans les semaines suivantes¹⁵. Un autre cas intéressant est celui de

10 Sur les différentes composantes du pouvoir impérial, voir toujours Ferrary, 2001.

11 Scheid, 1993.

12 Pour l'activation de l'*imperium* proconsulaire du prince (ou des corégents) à travers la prise des auspices, voir Dalla Rosa 2011, p. 250 et Berthelet, 2015, p. 164-167. Un passage de Tacite (*Ann.*, III, 59) semble impliquer que la puissance tribunicienne devait être activée par une prise d'auspices à l'intérieur de la ville.

13 Sur cette différence fondamentale, voir déjà Hammond, 1959, 25-31.

14 Passages dans Scheid, 1993, p. 225.

15 Suet., *Gai.* 14, 1; Cass. Dio, 59, 3, 2; voir aussi Dalla Rosa, 2014, p. 254-255.

Vespasien, qui fut acclamé à Alexandrie le 1^{er} juillet 69 alors qu'à Rome Vitellius était encore officiellement empereur. Vespasien célébra toujours cette date comme son *dies imperii* et le début de sa première puissance tribunicienne, même si le sénat ne le reconnut qu'après la défaite des Vitelliens le 20 décembre¹⁶. Vespasien afficha le titre d'*imperator* et agit comme s'il était l'empereur en charge pendant six mois sans aucune investiture politique ou divine. Son action était légitimée par la décision de ses troupes, cependant – malgré l'opinion de Mommsen – l'autorité conférée par cet acte n'équivalait certainement pas à l'*imperium* de proconsul, que seulement les comices du peuple romain pouvaient attribuer. Vespasien agit donc en usurpateur et ses actes entre son acclamation et son acceptation par le sénat furent légalisés de façon rétroactive¹⁷. Or, est-ce que Vespasien se comporta comme s'il était pourvu d'un pouvoir légitime du point de vue politique et religieux ? Est-ce qu'il prit les auspices pour valider son supposé *imperium* et pour tous les actes qui, pendant l'exercice du pouvoir, devaient s'accomplir *auspicato* ? Nous n'en savons rien, mais ce qui est certain, c'est que le pouvoir de Vespasien se fondait à ce moment-là sur le ralliement de l'armée et des cités de la partie orientale de l'empire et certainement pas sur une investiture divine d'aucune sorte.

La seule attestation d'une consultation des dieux liée à l'accession au pouvoir d'un empereur nous est rapportée par Suétone. Selon cet auteur, Néron consulta les auspices avant de se rendre dans les *castra praetoria* pour se faire acclamer par les soldats. Cette auspication était liée à l'élévation au pouvoir suprême, mais, comme l'a montré John Scheid, elle n'était qu'une consultation privée, faite le soir et selon des modalités non conformes aux auspications publiques que nous connaissons¹⁸. Nous devons donc conclure, avec Mommsen, que nous ne savons rien des auspices d'investiture impériaux car ceux-ci n'existaient pas. Si les magistrats et les prêtres de Rome célébraient avec des sacrifices un nouveau prince, aucun rite ou processus d'investiture divine n'intervenait à ce stade. Comme pour tout autre pouvoir public, les dieux n'étaient donc consultés que pour valider les choix faites par les hommes.

Nous nous sommes limités pour l'instant aux aspects plus proprement institutionnels, mais que dire des très nombreuses références à la protection et à l'inspiration que les dieux ou un certain dieu accordaient à l'empereur ? Dans ses réflexions philosophiques, Marc Aurèle dit avoir été élevé à la charge d'empereur par la providence divine et Pline le Jeune, dans son Panégyrique, dit que Trajan était *diuinitus constitutus*, établi dans sa position de pouvoir par intervention divine¹⁹. Le rapport privilégié d'Auguste avec Apollon – censé l'avoir aidé pendant la bataille d'Actium – était évident et son temple sur le Palatin avait été situé juste à côté de la *domus* du prince²⁰. Cassius Dion avait offert à Septime Sévère un opuscule où il avait réuni tous les signes et les présages qui annonçaient son élévation au pouvoir et ce cadeau se conformait parfaitement au discours public du nouvel empereur²¹. Poètes, rhéteurs, philosophes ont fait, eux aussi, souvent allusion à des interventions divines qui

16 Suet., *Vesp.*, 6, 3.

17 C'était le propos de la clause VIII de la *lex de imperio Vespasiani*, seul exemple transmis épigraphiquement de loi conférant des pouvoirs à un empereur. Voir Mantovani, 2005, p. 37-38.

18 Suet., *Nero*, 8. Voir Scheid, 2015a, p. 189.

19 Marc. Aur., 2, 3 ; cf. Martin, 1982, p. 334. Plin., *pan.*, 2, 7.

20 Voir Strazzula, 1990 ; Lange, 2009, p. 39-48.

21 Cass. Dio, 72, 23, 1.

auraient placé à la tête de l'empire des princes justes et sages. Je ne peux pas m'attarder sur cette documentation, qui est ample et très diverse et qui a été réunie par Rufus Fears en 1977 dans son livre *Princeps a diis electus*²². Par sa qualité d'écriture et par son érudition, ce volume reste aujourd'hui la tentative la plus notable pour démontrer que les Romains avaient développé une théologie de l'élection divine de l'empereur ; cependant, sa thèse de fond a été justement critiquée par Peter Brunt et, plus récemment, par John Scheid²³. L'étude par laquelle Manfred Clauss²⁴ a voulu démontrer que l'empereur romain était considéré comme un dieu sous tous ses aspects a aussi été presque unanimement critiquée, principalement en raison du fait que le savant allemand a, dans son analyse, mis sur le même plan dédicaces privées ou de communautés, discours d'éloge, sources iconographiques provenant de Rome, d'Italie ou des provinces sans tenir compte des différences propres à chaque contexte. Particulièrement problématique est son approche qui considère toutes les manifestations religieuses de l'empire comme faisant partie d'une unique religion, alors que c'était exactement le contraire. Dans l'empire, cohabitaient de multiples systèmes religieux autonomes, correspondant aux différentes cités romaines et pérégrines, aux familles et à d'autres groupes. Ces systèmes peuvent être comparés, mais pas additionnés pour créer une religion unique avec une théologie unitaire²⁵. À Rome, dans les cultes officiels célébrés par les prêtres au nom de la communauté des citoyens, l'empereur régnant ne fut jamais divinisé : il ne reçut jamais de sacrifices en tant que dieu et seulement les empereurs décédés pouvaient faire l'objet d'une *consecratio* et devenir des dieux. Qu'aient existé dans l'empire des communautés et des individus vénérant les empereurs vivants en tant que dieux ne change pas la donne.

Nous devons donc suivre Stéphane Benoist, qui, dans un article récent, est revenu sur l'inexistence d'une théocratie impériale à Rome en mettant en avant l'ambiguïté du rapport entre l'empereur et la sphère divine²⁶. Si dans le discours officiel, l'empereur n'est pas un dieu, il est souvent le descendant d'empereurs divinisés ; son *genius* (divinité protectrice) reçoit un culte officiel ; ses vertus et ses actions peuvent être transformées en divinités et recevoir un culte (*Victoria, Virtus, Disciplina*) ; l'État tout entier fait des sacrifices pour le salut de l'empereur, car de son succès dépend la stabilité de la *res publica*. Nous avons vu que Marc Aurèle réfléchit sur la responsabilité que la providence lui a assigné, mais dans la doctrine stoïcienne tous les hommes reçoivent un rôle dans la société du fait de la providence : c'est l'ampleur et la lourdeur de la tâche qui est confiée à l'empereur qui le font rentrer dans une relation spéciale avec les dieux. Chargé de gouverner le monde et les hommes, le bon empereur doit posséder les qualités de Jupiter, roi du ciel. Dans son Panégyrique, Pline joue avec les comparaisons divines pour célébrer le prince : Trajan est *optimus* comme Jupiter et très semblable aux dieux (*dis simillimus*). Cependant, les vertus que Pline lui attribue sont très humaines et correspondent à celles que les sénateurs attendent, notamment la *ciuilitas* et la *moderatio*²⁷. La relation avec Jupiter apparaît aussi sur l'arc de *Beneuentum*. Ce monument,

22 Fears, 1977.

23 Brunt, 1979 ; Scheid, 2015a, p. 185-186.

24 Clauss, 1999 ; cf. *id.*, 1996.

25 Scheid, 2003, p. 708

26 Benoist, 2018 ; cf. *id.* 2006.

27 Scheid, 2015a, p. 186.

décrété par le sénat pour commémorer la construction de la *uia Traiana*, reprend, dans son programme iconographique, les moments saillants du règne du prince. L'un des reliefs de l'attique montre Jupiter dans l'acte de donner le foudre, symbole du pouvoir universel, à Trajan. Loin de démontrer une quelconque investiture divine du prince, le panneau indique plutôt que Trajan détient sur les hommes le même type de pouvoir que Jupiter exerce sur les dieux et doit donc prendre les dieux comme modèle²⁸.

Ce sont des qualités humaines qui font du prince un homme providentiel. C'est l'impression que donnent, par exemple, les *Res gestae*, bilan de tout ce qu'Auguste avait accompli pour le peuple de Rome. Dans ce texte – affiché publiquement devant le mausolée du prince – les dieux n'interviennent jamais de façon ouverte pour protéger, inspirer ou investir Auguste. C'est par ses vertus personnelles que le jeune César a pu sauver l'État : la prospérité et la stabilité qu'il a apportées à celui-ci sont cependant le signe que son principat est conforme au dessin que les dieux ont voulu pour Rome. Pour autant, derrière cette idée, il ne se cache aucune nouvelle théologie du pouvoir, mais seulement le principe tout à fait romain qu'aucun pouvoir ne s'exerce à Rome sans le consentement des dieux. Le rôle spécial du prince dans la relation entre les dieux et l'État est proposé dans les mêmes termes dans un document officiel qui date de quelques années plus tard, le *senatusconsultum de Pisone patre* (20 apr. J.-C.). En ouverture de la délibération sénatoriale, nous trouvons un remerciement aux dieux, car ils n'ont pas permis à Pison de perturber la paix (*tranquillitas praesentis status rei publicae*), dont tout le monde peut profiter grâce à l'action du prince²⁹. Or, bien que le rôle du prince soit un élément essentiel de la *tranquillitas* donnée par les dieux à l'empire, rien dans le texte ne fait allusion au fait que Tibère ait été investi de son pouvoir par les dieux et que Pison ait osé remettre en discussion le choix des dieux dans sa tentative de déstabiliser le régime.

Nous pouvons finalement proposer un bilan de cette section en rappelant d'abord que le pouvoir de l'empereur était confirmé par les dieux, mais de la même manière que celui des autres magistrats. Le prince en charge ne fut jamais officiellement divinisé ou considéré comme choisi par les dieux. Cependant, ses actions et ses vertus ont une forte relation avec le divin, car c'est à travers elles que les dieux accomplissent le destin de domination universelle qu'ils ont choisi pour Rome.

2. Les activités du prince dans le domaine religieux

L'empereur romain était membre de tous les collèges sacerdotaux et revêtait à titre viager le grand pontificat, la plus haute charge religieuse de Rome. Il est donc légitime de se demander dans quelle mesure le prince exerçait une autorité religieuse sur l'empire. Encore une fois, la réponse est complexe et globalement négative. Comme nous l'avons vu plus haut, les polythéismes du monde romain ne formaient pas une unité et, par conséquent, aucune autorité religieuse unique ne s'étendait sur la totalité de l'empire. Cela n'empêcha l'empereur de s'occuper à plusieurs reprises de questions religieuses à Rome et dans le reste de l'empire : cependant, le prince n'intervenait pas en vertu d'un pouvoir religieux absolu, mais sur la base de ses différentes prérogatives, en tant que magistrat, prêtre ou encore législateur. Le prince

28 Bennet, 2006, p. 212.

29 *SC de Pisone patre*, l. 13-14. Cf. Eck *et al.*, 1996, p. 141-142.

n'était que l'un des acteurs de la vie religieuse de Rome et de l'empire, car la grande majorité des rites était encore célébrée par les magistrats ou par les autres prêtres.

Comme sous la République, les consuls de la Rome impériale avaient de nombreuses obligations rituelles : de la prononciation des vœux sur le Capitole le 1^{er} janvier à la célébration des fêtes latines et des supplications décrétées par le sénat à la présidence des *ludi publici*. Les consuls exécutaient aussi les ordres du sénat en matière de répression de cultes considérés comme dangereux pour l'État³⁰. Or, les empereurs n'avaient la possibilité de remplir ces tâches que s'ils revêtaient le consulat, ce qu'ils ne faisaient pas systématiquement. Le lien entre ces activités religieuses et le consulat était particulièrement étroit et les sources ne semblent jamais indiquer qu'Auguste ou ses successeurs aient cherché à usurper ces prérogatives de la magistrature. Les fastes des fêtes Latines confirment cette impression, car ils indiquent qu'Auguste célébra les rites seulement pour des années où il était consul. Rien ne prouve, par ailleurs, que l'empereur célébrât les rites du 1^{er} janvier quand il n'était pas consul ; au contraire, nous savons avec certitude que Tibère et Caligula désertèrent délibérément cette importante cérémonie publique à plusieurs reprises³¹. Même la présidence des différents jeux annuels restait une compétence des magistrats. L'empereur est attesté comme président avec certitude seulement pour les *ludi saeculares*, célébrations exceptionnelles qu'Auguste et Septime Sévère présidèrent en tant que *XVviri sacris faciundis* et pas comme magistrats³². Cependant, même sans être magistrat, l'empereur pouvait toujours participer aux rituels publics de Rome en tant que grand pontife et membre de tous les collèges sacerdotaux. Nous voyons, par exemple, Hadrien assister en tant que *frater Arualis* aux sacrifices que le *magister* du collège accomplit pour célébrer l'entrée à Rome du prince (donc d'Hadrien lui-même !) en juillet 118³³.

Le pouvoir fourni par le cumul de toutes les charges sacerdotales a été surévalué dans certains ouvrages, dont celui de Ruth Stepper³⁴. Il ne s'agit pas de nier le poids politique du contrôle des collèges sacerdotaux, obtenu déjà sous Auguste à travers la cooptation régulière de ses partisans à l'intérieur des différents *collegia*. Cette manœuvre politique protégeait le prince de l'éventualité d'une interprétation défavorable d'un prodige ou d'un autre signe divin. Grâce au grand pontificat et au contrôle du collège des pontifes, Auguste fut capable d'introduire une série de réformes religieuses qu'il n'avait pas pu envisager alors que Lépide – son prédécesseur dans cette charge – était encore vivant³⁵. Néanmoins il faut rappeler que, au-delà de la détermination du droit sacré (qui d'ailleurs n'était pas une prérogative de tous les prêtres) et de la fonction de conseil auprès du sénat et des magistrats, les prêtres romains n'exerçaient pas une autorité morale supérieure, comparable à celle du clergé chrétien et censée concerner la société entière. D'ailleurs, le champ d'application du droit sacré se limitait à la *ciuitas* de Rome. Les colonies et les municipes romains et les cités pérégrines étaient des systèmes autonomes et géraient de façon indépendante leurs cultes et leurs rites

30 Scheid, 2007.

31 Dalla Rosa, 2015, p. 564.

32 Scheid, 2015a, p. 198.

33 Birley, 1997, p. 93.

34 Stepper, 2003.

35 Scheid, 1999.

par l'intermédiaire de leurs magistrats et de leurs prêtres. Les décisions du grand pontife de Rome ne les concernaient pas³⁶.

On se trompe donc, lorsque, comme Stepper, on croit voir dans les interrogations de Pline à Trajan à propos du déplacement de sépultures ou à propos du temple de la *Mater Magna* de Nicomédie en Bithynie une demande adressée à l'empereur en tant que grand pontife (*ep.* 10.68 ; 10.49-50). Dans les deux cas, Pline fait référence à la pratique commune à Rome et en Italie, mais il s'interroge justement sur la possibilité d'appliquer ces règles dans les provinces. À ces questions, Trajan ne répond pas en tant que grand pontife, car il ne transmet pas le décret habituel donné par le collège des pontifes à ceux qui avaient officiellement soumis une question de droit sacré ; l'empereur répond en tant que gouverneur de la province et conseille de suivre ce que les anciens proconsuls de Bithynie (d'autres gouverneurs) avaient décidé dans le passé³⁷. Certes, le fait que l'empereur soit aussi le grand pontife n'est pas sans importance, car Pline imagine que Trajan pourra, en tant que tel, indiquer la solution la meilleure en raison aussi de son expérience dans la gestion de cas similaires à Rome.

D'autres sources montrent que le prince, comme d'ailleurs les gouverneurs, étaient souvent sollicités pour régler des questions liées aux finances de temples et de sanctuaires ainsi qu'au financement de cultes locaux, mais cela ne doit pas surprendre, car ces questions étaient toujours déterminées par les institutions politiques d'une cité³⁸. En revanche, l'empereur ne déterminait jamais, ni comme prêtre ni comme gouverneur, les contenus du droit sacré d'une cité autre que Rome, car cela ne relevait pas de ses compétences.

3. Les auspices du prince et l'empire

La conclusion de cet article est consacrée à l'extension des auspices militaires d'Auguste à la totalité de l'empire, qui aurait été déterminée – pour certains – par une réforme religieuse intervenue au début du Principat. Le débat sur les auspices liés à la validation et à l'exercice de l'*imperium* en dehors du *pomerium* a connu un certain nombre de contributions majeures dans les deux dernières décennies. Mais les modalités et la chronologie selon lesquelles Auguste arriva à soumettre à ses auspices toutes les armées de l'empire demeurent encore controversées.

Après avoir déposé les pouvoirs triumviraux, Auguste reçut en 27 av. J.-C. de la part du sénat et du peuple le gouvernement des Gaules, de l'Espagne, de la Syrie (avec Chypre) et de l'Égypte pendant 10 ans ; les autres provinces furent confiées à des proconsuls nommés selon les procédures traditionnellement en vigueur sous la République. Ces proconsuls étaient des gouverneurs complètement indépendants du prince et certains d'entre eux étaient placés à la tête de provinces importantes et dotées de plusieurs légions, telles que la Macédoine, l'Illyrie ou encore l'Afrique³⁹. Pourvus du même niveau d'*imperium consulare* que le prince, les

36 Scheid, 2015a, p. 191-192.

37 La permission du gouverneur pour le déplacement d'une sépulture de Carthage à *Thubursicu Numidarum* est mentionnée en *ILAlg.*, I, 1363. À propos des tâches religieuses accomplies par les gouverneurs romains d'époque impériale, voir Eck, 1992.

38 Dignas, 2002, p. 139-169.

39 Hurlet, 2006, p. 134.

proconsuls pouvaient – comme les magistrats républicains – conduire des armées sous leurs propres auspices (*suīs auspiciis*) et obtenir le triomphe en cas de victoire significative. Ce cadre semble confirmé par le fait que certains proconsuls entre 27 et 19 av. J.-C. célébrèrent des triomphes sans que le prince eût pu en profiter d’une manière quelconque, par exemple en augmentant le nombre de ses propres acclamations impériales. Cependant, cette situation ne dura pas longtemps et les triomphes proconsulaires se terminèrent brusquement en 19 av. J.-C. ; quelque 25 ans plus tard, en 6 apr. J.-C., une inscription provenant de Lepcis Magna, dans la province d’Afrique, nous témoigne pour la première fois qu’un proconsul avait combattu sous les auspices d’Auguste, signe que ces gouverneurs avaient désormais perdu l’indépendance dont ils disposaient encore en 27 av. J.-C.⁴⁰

Certains historiens ont proposé une raison unique pour expliquer la cessation des triomphes proconsulaires et le fait que les proconsuls finirent par ne plus combattre sous leurs propres auspices, mais sous ceux du prince. En se fondant sur deux passages de Cicéron, ils ont défendu l’idée que, en réalité, les proconsuls n’auraient jamais eu le droit de consulter les auspices et que finalement leurs triomphes n’étaient que le résultat d’une longue négligence en ce domaine. Une réforme religieuse votée en 19 av. J.-C. aurait donc définitivement enlevé aux proconsuls le droit aux auspices et au triomphe pour le réserver, en revanche, au seul Auguste, qui recevait la même année les prérogatives consulaires à vie⁴¹. Comme l’ont bien montré les études récentes de Yann Berthelet et Frederik Vervaet, cette interprétation ne tient pas, car les Romains n’auraient jamais confié un commandement militaire à un général dépourvu du droit de consulter les auspices. Supposer une négligence d’une telle ampleur est injustifié, compte tenu en outre du scrupule avec lequel les Romains suivaient habituellement les prescriptions du droit sacré. Il faut donc absolument écarter l’idée que l’interruption des triomphes ait été déterminée par une réforme du droit augural qui aurait, entre autres, défini un statut spécial pour le prince.

La cessation des triomphes et la perte d’indépendance auspicielle des proconsuls font partie du même processus de concentration des honneurs de la victoire dans les mains d’Auguste, mais ils relèvent de deux évolutions distinctes. Les études de Werner Eck et d’autres ont en effet démontré que la fin des triomphes proconsulaires fut le résultat de l’imposition d’une stricte modération dans ce champ par Auguste et Agrippa, avec l’intention de rendre de plus en plus rare la concession de cet honneur et de la réserver *de facto* aux victoires exceptionnelles du prince et de ses corégents⁴². Quant à la perte d’indépendance auspicielle, nous savons maintenant qu’aucune réforme religieuse ne détermina jamais une supériorité ou un monopole auspicielle pour le prince. Si les proconsuls finirent par ne plus combattre

40 IRT 301 : *Marti Augusto sacrum / auspiciis Imp(eratoris) Caesaris Aug(usti) / pontificis maximi patris / patriae ductu Cossi Lentuli / co(n)s(ulis) XVviri sacris faciundis / proco(n)s(ulis) prouincia Africa / bello Gaetulico liberata / ciuitas Lepcitana.*

41 Pour cette interprétation, voir surtout Rich, 1996 ; Hurllet, 2001 ; partiellement revue dans *id.*, 2006, p. 161-177 dans le sens plutôt d’une primauté d’Auguste concernant les auspices. Les critiques ont été nombreuses : elles sont bien résumées dans Berthelet 2015, p. 289-304 et Vervaet, 2014, p. 277-281. Hurllet, 2015 est récemment revenu sur le sujet en acceptant la pleine légitimité des auspices des proconsuls.

42 Eck, 1984, p. 139. Cf. Syme, 1939, p. 231.

suis auspiciis, ce fut parce que l'*imperium maius* du prince fut graduellement étendu à la totalité des provinces, mettant en place ainsi une hiérarchie des auspices entre les proconsuls (toujours avec leurs propres auspices) et le prince⁴³. Encore une fois, ce que certains ont pu interpréter comme un pouvoir religieux, n'est que l'aspect religieux d'un pouvoir public.

Bibliographie

- BENNETT, J. 2006, *Trajan, optimus princeps : A Life and Times*, Londres-New York.
- BENOIST, S., 2006, Les Romains ont-ils cru à la divinité de leurs *principes*? dans A. Vigourt et X. Lorient (éd.), *Pouvoir et religion dans le monde romain*, Paris, p. 115-127.
- BENOIST, S., 2018, Des empereurs et des dieux : peut-on parler d'une "théocratie" impériale romaine? dans M.-F. Baslez et C.-G. Schwentzel (dir.), *Les dieux et le pouvoir : Aux origines de la théocratie*, Rennes, p. 83-99.
- BERTHELET, Y., 2015, *Gouverner avec les dieux. Autorité, auspices et pouvoir sous la République romaine et sous Auguste*, Paris.
- BIRLEY, A. R., 1997, *Hadrian. The Restless Emperor*, Londres.
- BRUNT, P. A., 1979, Divine Elements in the Imperial Office, *JRS*, 69, p. 168-175.
- CLAUSS, M., 1996, *Deus praesens* : der römische Kaiser als Gott, *Klio* 78/2, p. 400-433.
- CLAUSS, M., 1999, *Kaiser und Gott : Herrscherkult im römischen Reich*, Stuttgart.
- DALLA ROSA, A., 2008, Dominating the Auspices: Augustus, Augury and the Proconsuls, dans J. Richardson et F. Santangelo (dir.), *Priests and State in the Roman World*, Stuttgart, p. 241-267.
- DALLA ROSA, A., 2014, *Cura et tutela : l'origine del potere imperiale sulle province proconsolari*, Stuttgart.
- DALLA ROSA, A., 2015, L'autocrate e il magistrato. Le attività di Augusto negli ambiti di competenza consolare, dans J.-L. Ferrary et J. Scheid (dir.), *Il princeps romano : autocrate o magistrato? Fattori giuridici e fattori sociali del potere imperiale da Augusto a Commodo*, p. 555-585.
- DIGNAS, B., 2002, *Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford.
- DRIEDIGER-MURPHY, L. G., 2019, *Roman Republican Augury : Freedom and Control*, Oxford.
- ECK, W., 1984, Senatorial Self-Representation : Developments in the Augustan Period, dans F. Millar et E. Segal (dir.), *Caesar Augustus. Seven Aspects*, Oxford, p. 129-167.
- ECK, W., 1992, Die religiösen und kultischen Aufgaben der römischen Statthalter in der hohen Kaiserzeit, dans M. Mayer (dir.), *Religio Deorum. Actas del Coloquio internacional de Epigrafía*, Barcelone, p. 151-160.
- ECK, W., CABALLOS, A. et FERNÁNDEZ, F., 1996, *Das senatus consultum de Cn. Pisone Patre*, Munich.
- FEARS, J. R., 1977, *Princeps a diis electus : The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, Rome.
- FERRARY, J.-L., 2001, À propos des pouvoirs d'Auguste, *CCG*, 12, p. 101-154.
- HAMMOND, M., 1959, *The Antonine Monarchy*, Rome.

43 Le processus d'extension se serait terminé en 6 apr. J.-C. pour Dalla Rosa, 2014, p. 221-226. Cf. aussi Vervaeke, 2014, p. 256-257, qui préfère une datation en 27 av. J.-C.

- HURLET, F., 2001, Les auspices d'Octavien/Auguste, *CCG*, 12, p. 155-180.
- HURLET, F., 2006, *Le proconsul et le prince d'Auguste à Dioclétien*, Bordeaux.
- HURLET, F., 2015, Les auspices des promagistrats corégents face à la suprématie du prince, *CCG*, 26, p. 9-18.
- LANGE, C. H., 2009, *Res publica constituta : Actium, Apollo and the Accomplishment of the Triumviral Assignment*, Leyde-Boston.
- LINDERSKI, J., 1986, The Augural Law, dans H. Temporini et W. Haase (dir.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin-New York, p. 2146-2312.
- MANTOVANI, D., 2005, Les clauses "sans précédents" de la *Lex de imperio Vespasiani*. Une interprétation juridique, *CCG*, 16, p. 25-43.
- MARTIN, J.-P., 1982, *Providentia deorum : recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial romain*, Rome.
- RICH, J. W., 1996, Augustus and the *spolia opima*, *Chiron*, 26, p. 85-127.
- SCHEID, J., 1993, L'investiture impériale d'après les commentaires des Arvales, *CCG*, 3, p. 221-237.
- SCHEID, J., 1999, Auguste et le grand pontificat. Politique et droit sacré au début du Principat, *RD*, 77, p. 1-19.
- SCHEID, J., 2003, c. r. de Clauss, 1999, dans *Gnomon*, 75/8, p. 707-710.
- SCHEID, J., 2007, Les activités religieuses des magistrats romains, dans R. Haensch et J. Heinrichs (dir.), *Herrschen und Verwalten. Der Alltag der römischen Administration in der Hohen Kaiserzeit*, Cologne, p. 126-144.
- SCHEID, J., 2012, Le rite des auspices à Rome : quelle évolution ? Réflexions sur la transformation de la divination romaine entre le III^e et le I^{er} s. avant notre ère, dans S. Georgoudi, R. Koch Piettre et F. Schmidt (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destins dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leyde, p. 109-128.
- SCHEID, J., 2015a, I fondamenti religiosi del potere imperiale, dans J.-L. Ferrary et J. Scheid (dir.), *Il princeps romano : autocrate o magistrato ? Fattori giuridici e fattori sociali del potere imperiale da Augusto a Commodo*, Pavie, p. 185-202.
- SCHEID, J., 2015b, Auspices et autres pratiques divinatoires des magistrats romains à l'époque médio-républicaine, *CCG*, 26, p. 251-260.
- STEPPER, R., 2003, *Augustus et sacerdos : Untersuchungen zum römischen Kaiser als Priester*, Stuttgart.
- STRAZZULA, M. J., 1990, *Il Principato di Apollo : Mito e propaganda nella lastra Campana dal tempio di Apollo Palatino*, Rome.
- SYME, R., 1939, *The Roman Revolution*, Oxford.
- VAN HAEPEREN, F., 2012, Auspices d'investiture, loi curiate et légitimité des magistrats romains, *CCG*, 23, p. 71-111.
- VERVAET, F. J., 2014, *The High Command in the Roman Republic. The Principle of the summum imperium auspiciumque from 509 to 19 BCE*, Stuttgart.