

**Zeitschrift:** Entretiens sur l'Antiquité classique  
**Herausgeber:** Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique  
**Band:** 46 (2000)

**Artikel:** Ronald Syme et la religion des Romains  
**Autor:** Scheid, John  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-660667>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 26.11.2024

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## II

JOHN SCHEID

### RONALD SYME ET LA RELIGION DES ROMAINS

“... religion, whatever sense be accorded that vague term”<sup>1</sup>

Dans son compte rendu paru dans le *Journal of Roman Studies* de 1940, A. Momigliano reprochait à l'auteur de la *Révolution romaine*<sup>2</sup> de considérer moins les intérêts spirituels des gens que leurs mariages<sup>3</sup>. Pour étayer ce reproche, il citait les travaux érudits consacrés à des questions religieuses par certains des protagonistes des événements étudiés par R. Syme<sup>4</sup>. Plus récemment, en 1990, J. Linderski, déplorant avec A. Momigliano le même désintérêt pour la religion, pointait un doigt accusateur vers les abus de la prosopographie; pour illustrer comment les prêtres servent uniquement comme des “quarries for prosopographical hunt”, Linderski cite deux ouvrages récents sur les frères arvales, qui lui paraissent typiques de ce point de vue, puisqu'on y trouve “hundreds of names and

<sup>1</sup> R. SYME, *Some Arval Brethren* (Oxford 1980), p.v.

<sup>2</sup> R. SYME, *The Roman Revolution* (Oxford 1939) (trad. fr. *La révolution romaine* [Paris 1967]). J'ai utilisé la deuxième édition *The Roman Revolution* (Oxford 1960).

<sup>3</sup> A. MOMIGLIANO, Compte rendu de *The Roman Revolution*, in *JRS* 30 (1940), 75-80 = ID., *Secondo contributo alla storia degli studi classici* (Roma 1960), 407-416, en particulier 409.

<sup>4</sup> Il est amusant de constater que quarante-six ans plus tard, R. Syme répondit d'une certaine manière à cette critique puisqu'il énumérait brièvement les intérêts de certains aristocrates pour la religion: Ap. Pulcher, Ser. Sulpicius Rufus, Messalla Corvinus, Domitius Calvinus: R. SYME, *The Augustan Aristocracy* (Oxford 1986), 5-6.

(again to quote Momigliano) ‘marriages’, but only scant word about doctrine and ritual”<sup>5</sup>. Mais comme H. Galsterer entre autres l’a déjà noté, R. Syme n’entendait pas écrire une monographie exhaustive sur Auguste<sup>6</sup>, et moins encore, pouvons-nous ajouter, une histoire des religions de Rome au début de l’Empire. Le traitement des aspects religieux de son sujet n’est donc pas — et n’a pas à être — systématique. Il n’en reste pas moins que les liens inextricables qui unissent la religion à la vie publique imposent à l’historien d’accorder la plus extrême attention à la religion publique. La question qu’il faut examiner est donc celle-ci: comment Sir Ronald traite-t-il les problèmes religieux, du moins ceux qui relèvent du culte public. Et cette interrogation débouche sur une deuxième question: en quoi le traitement des questions religieuses dans la *Roman Revolution* diffère-t-il de l’approche qui fut celle des autres historiens d’avant-guerre, et notamment des spécialistes?

\*

Fidèle à la méfiance foncière qui fut la sienne à l’égard des abstractions et des généralités, R. Syme ne se soucie pas de définir ce qu’il entend par religion. Des années plus tard, il commence son étude de quelques frères arvaux, le seul livre qu’il ait jamais consacré à un sujet religieux, par cette phrase toute pénétrée de son style: “In any age the various operations of sacerdotal fraternities may have little to do with religion, whatever sense be accorded that vague term” (*Arval Brethren*, p.V). Il n’aura jamais été plus précis<sup>7</sup>. C’est à travers les comportements

<sup>5</sup> J. LINDERSKI, “Mommsen and Syme: Law and Power in the Principate of Augustus” (1990), in ID., *Roman Questions* (Stuttgart 1995), 39 n.36.

<sup>6</sup> H. GALSTERER, “A Man, a Book, and a Method: Sir Ronald Syme’s *Roman Revolution* after Fifty Years”, in *Between Republic and Empire. Interpretations of Augustus and his Principate*, ed. by K. RAAFLAUB and M. TOHER (Berkeley-Los Angeles-London 1990), 1-20, notamment 20 n.76.

<sup>7</sup> R. Syme a consacré peu d’articles à des questions religieuses. Outre le livret sur les arvaux, que je viens de mentionner, et une étude de quelques carrières sacerdotales (R. SYME, “A dozen early priesthoods” [1989], in R. SYME, *Roman*

et les actions de ses personnages qu'il évoque les questions religieuses. Ce procédé, de fait, n'est pas mauvais, car la religion était à ce point liée à l'action et à la réalisation d'objectifs terrestres qu'il est dangereux de l'examiner coupée de la politique. En parcourant la *Roman Revolution*, le lecteur relève, néanmoins, quelques passages dans lesquels l'auteur donne comme une définition de la religion publique — mais c'est vers la fin du volume.

Dans le chapitre sur le "Programme national", R. Syme insiste sur la valeur fondamentale de la *pietas*, puisque la prospérité de l'entière communauté était subordonnée à "some tolerable accommodation with supernatural powers, *pax deorum*". "Though debased by politics, the notion of *pietas* had not been entirely perverted" (*Roman Revolution*, 446, 448 = *Révolution*, 420), et le témoignage de Properce et d'Horace rappellent, d'après R. Syme, que "*pietas* once gave world-empire to the Romans and only *pietas* could maintain it"<sup>8</sup>. D'où un sentiment de culpabilité des Romains devant l'abandon des temples, des cérémonies et des sacerdoce. Il faudra revenir sur la 'dégradation' de la *pietas* par la politique, car cette expression, me semble-t-il, ne fait pas seulement allusion aux ravages de la guerre civile, mais traduit également une critique implicite de la religion civile.

En tout cas, R. Syme avait lu A.D. Nock et savait que la religion des Romains était "formal rather than spiritual" (*Roman Revolution*, 454 = *Révolution*, 429), sans qu'il en tire, toutefois, des conclusions plus amples. Il se borne à constater que l'attachement à la forme et à la tradition pouvait susciter un sentiment de sympathie et une large adhésion des Romains au nou-

*Papers* VI [Oxford 1991], 421-434), on ne trouve que deux articles sur la clôture du Janus (voir note 56), une analyse du pomérium dans l'*Histoire Auguste* ("The pomerium in the Historia Augusta" [1978], in ID., *Historia Augusta Papers* [Oxford 1983], 131-145), et une belle étude sur les conflits religieux aux IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles (R. SYME, "Toleration and Bigotry" [1970] = ID., *Roman Papers* III [Oxford 1984], 899-911).

<sup>8</sup> SYME, *The Roman Revolution*, 448 = *Révolution romaine*, 421 sq. Il se réfère notamment à F. ALTHEIM, *A History of Roman Religion* (London 1938), 369 sq.

veau régime (*Roman Revolution*, 448 = *Révolution*, 422). Mais tout en reconnaissant ce fait central, R. Syme était incapable de dépasser la description du formalisme extérieur. Je ne résiste pas au plaisir de citer les quelques formules qui lui servent à décrire les rites célébrés par les arvaux, formules qui sont bien postérieures à la *Roman Revolution*, mais traduisent parfaitement la manière dont il abordait et sans doute jugeait la religion publique. Dans le court chapitre consacré à *Ritual and Society* — qui porte, faut-il le rappeler, sur les descriptions les plus précises de rites publics que nous possédions — il écrit: “At least by numbers the Brethren are select and exclusive (...) And a fellowship for life. A college or a club needs suitable accommodation — il évoque ensuite le bois sacré — (...) No less requisite is a ritual of some sort or other. The efficacy of the cult was not impaired by occasional conformity (...) That the ritual of a fraternity should be arcane is normal if not necessary. And no impediment if it passes all understanding or seems futile to outward show (...) Furthermore, no call to practice economy (...) Every age produces men or groups who delight in dress and show and ceremonial. The addiction may extend to ritualism, and even to exact scholarship. Select seats at games or festivals are not refused, still less endowed feasting and decorous revelry. It is the habit of aristocracies old and new to take without compunction what can be got at state expense” (*Arval Brethren*, 111-112), et ainsi de suite. La description est délicieuse, les collègues britanniques pourront sans doute même la décrypter et mettre un nom moderne derrière l’institution décrite. Cette manière de présenter le collège arvale n’est certainement pas hors sujet, car tout ce que nous lisons est exact, mais elle est insuffisante, car elle admet sans discussion qu’il n’y a rien d’autre derrière les rites du culte public. Or, ces considérations n’ont de sens que si elles tiennent compte de la spécificité du ritualisme romain, et débouchent sur une approche des rites, qui soit aussi précise et subtile que l’analyse des origines, mariages et carrières politiques des prêtres. Autrement, l’auteur risque de s’égarer de la même manière que Th. Mommsen, qui

soulignait, lui aussi, la *curiosa illa rerum sacrarum et epularum confusio magis dixerim quam coniunctio*<sup>9</sup>, et se révéla complètement incapable de comprendre ces rites, en allant par exemple imaginer qu'en plein milieu des rites sacrificiels, les arvaes s'étendaient au soleil sur les pelouses du bois sacré pour faire la sieste<sup>10</sup>.

Mais nous nous éloignons de la *Révolution romaine*. Voyons plutôt comment Sir Ronald a décrit et apprécié certaines données religieuses de la fin de la République. Laissons le scandale de la fête de Bona dea, qui peut difficilement être qualifié, si l'on prend le ritualisme au sérieux, de "mild scandal touching the religion of the State which his enemies exploited and converted into a political contest"<sup>11</sup>. De semblables jugements, péremptoires et erronés, sont en effet plutôt rares dans la *Révolution romaine*. Plus que d'erreurs, il faut parler de négligence.

Ainsi l'*omen* des douze vautours, qui est censé avoir salué l'«élection» d'Octavien au consulat le 19 août 43, livre-t-il un exemple tout à fait représentatif de cette attitude. Sir Ronald consacre deux petites phrases au passage de Suétone qui rapporte l'anecdote<sup>12</sup>, alors qu'un peu plus d'intérêt pour les rites en question aurait pu lui donner un indice politique important. Indépendamment de la valeur de ce témoignage, qui appartient au genre des présages annonçant la future grandeur d'Auguste, le récit de Suétone, partiellement confirmé par

<sup>9</sup> Th. MOMMSEN, *De collegiis et sodaliciis Romanorum* (Kiel 1843), 8.

<sup>10</sup> Th. MOMMSEN, "Über die römischen Ackerbrüder", Vortrag, gehalten in der Singakademie zu Berlin, 22. Januar 1870, republ. in ID., *Reden und Aufsätze* (Berlin 1905), 282.

<sup>11</sup> SYME, *The Roman Revolution*, 33 = *Révolution romaine*, 43. Pour une étude du scandale, M. BEARD, J. NORTH, S. PRICE, *Religions of Rome. I: A History* (Cambridge 1998), 129 sqq., et toujours Ph. MOREAU, *Clodiana religio. Un procès politique en 61 av. J.-C.* (Paris 1982).

<sup>12</sup> Suet. *Aug.* 95: *Post necem Caesaris reuerso ab Apollonia et ingrediente eo urbem repente liquido ac puro sereno circulus ad speciem caelestis arcus orbem solis ambiit ac subinde Iuliae Caesaris filiae monumentum fulmine ictum est. Primo autem consulatu et augurium capienti duodecim se uultures ut Romulo ostenderunt et immolanti omnium uictimarum iocinera replicata intrinsecus ab ima fibra paruerunt, nemine peritorum aliter coiectante quam lata per haec et magna portendi*; SYME, *Roman Revolution*, 186 = *Révolution romaine*, 181.

Appien<sup>13</sup>, est précis et méritait un commentaire plus approfondi. D'abord, Sir Ronald inverse l'ordre des événements: d'après Suétone, les vautours se montrent au moment où le consul prend les auspices, avant le sacrifice au cours duquel un second prodige se produit. Le témoignage d'Appien établit que les deux événements sont étroitement liés et qu'ils ont eu lieu après l'«élection» d'Octavien et son entrée officielle dans la Ville<sup>14</sup>: il ne s'agit donc pas d'événements indépendants survenus au cours des jours ou semaines suivants, et réunis dans la collection des présages d'empire. Ensuite, la séquence des deux présages n'est pas fortuite, mais scande le déroulement traditionnel de l'investiture consulaire; d'ailleurs Suétone introduit les deux prodiges par la précision *primo autem consulatu*: ils sont donc liés à l'investiture. Selon cette procédure, le jour de leur prise de pouvoir, les consuls prenaient d'abord les auspices, conformément à une *lex curiata de imperio*<sup>15</sup>. Appien livre un indice en faveur de cette reconstruction puisqu'il rapporte que ce jour-là, après les sacrifices dont nous reparlerons, «il entreprit de se faire adopter de nouveau par son père, selon une loi curiate»<sup>16</sup>, ce qui tend à prouver qu'une fois confirmé par les auspices d'investiture, Octavien profita de la réunion des comices curiates pour faire entériner son adoption par César. Appien décale légèrement cet événement, de même qu'il mélange le présage des vautours et le sacrifice.

Quoi qu'il en soit, le «vote» de la loi curiate *de imperio*, qui habilite le consul élu à prendre les auspices d'investiture, est si mal connu que le moindre indice est précieux. Or, il semble que le 19 août 43, la cérémonie fut saluée par un présage céleste digne de Romulus. S'agissait-il d'un présage fortuit? C'est possible, même si les vautours ne furent sans doute pas aussi nombreux. Dans ce cas, il faut conclure que, pour des rai-

<sup>13</sup> App. *B Civ.* 3,94,388-9.

<sup>14</sup> Voir note précédente.

<sup>15</sup> Th. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht* (Berlin 31887), I 609-615; A. MAGDELAIN, *Recherches sur l'«Imperium»*. *La loi curiative et les auspices d'investiture* (Paris 1968); P. CATALANO, *Senatus populus Quirites* (Torino 1974), 133-136.

<sup>16</sup> App. *B Civ.* 3,94,389.

sons idéologiques évidentes, la rumeur et la tradition ont ajouté quelques vautours pour arriver au nombre de douze, de même que, d'après les mêmes rumeurs complaisantes, l'entrée à Rome d'Octavien fut saluée par d'autres prodiges, dont plusieurs coups de foudre frappant la tombe de la fille de César. La légende d'Auguste fit le reste. Mais une autre interprétation demeure possible. Octavien a pu mettre en scène une prise d'auspices solennelle par observation des oiseaux célestes au lieu de se contenter des auspices routiniers par les *pulli*. Le recours à ce type d'auspices, qui avait depuis longtemps été remplacé par l'observation des *pulli*, au grand regret de Cicéron<sup>17</sup>, serait un 'archaïsme' et témoignerait de la volonté restauratrice du jeune César. Par ce rite de l'observation du ciel, il aurait de manière spectaculaire réintroduit le mode auspicial considéré comme le plus vénérable. Quant aux douze vautours, il peut s'agir d'un montage réalisé par les appariteurs du consul. Nous ignorons pratiquement tout du rite des auspices pratiqué par l'observation du vol des oiseaux, et nous ne pouvons en particulier pas savoir s'il s'agissait d'une observation empirique et passive, ou bien si, comme dans le rite des *pulli*, on procédait à un lâcher d'oiseaux dont on observait ensuite le comportement; il demeure impossible d'aller plus loin. En tout cas, ainsi compris, ce rite pourrait constituer la première restauration religieuse d'Octavien.

Le rite suivant que devait accomplir sans tarder le nouveau consul était le sacrifice votif à la triade capitoline et à *Salus publica*, et il me paraît difficile de considérer que les sources mentionnent un sacrifice privé d'Octavien. Le ou les sacrifices évoqués par Suétone et Appien sont étroitement liés à la prise d'auspices et confirment la présomption qu'il s'agissait des sacrifices votifs canoniques<sup>18</sup>; le fait que Suétone mentionne

<sup>17</sup> Cic. *Div.* 2,72-74. Voir pour ces procédures G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer* (München <sup>2</sup>1912), 530-533.

<sup>18</sup> Appien 3, 94, 388 confond sacrifice et présage des vautours, peut-être parce que sa source se bornait à indiquer que deux présages d'empire s'étaient manifestés lors des rites d'investiture au cours des sacrifices et de la prise d'aus-



plusieurs victimes en donne une preuve supplémentaire. La description que l'on donne du déroulement de ce rite a été généralement déformée, y compris par G. Wissowa. Les consuls, dont l'*imperium* a été confirmé par les auspices d'investiture, montent ensuite au Capitole pour accomplir des rites qui ne sauraient être considérés comme "des sacrifices votifs de taureaux blancs à Jupiter"<sup>19</sup>. Les nouveaux consuls doivent en effet immédiatement acquitter les vœux pour le salut de la *res publica*, émis le 1<sup>er</sup> janvier précédent par leurs prédécesseurs, autrement dit ils sacrifient chacun un bœuf à Jupiter, et une vache respectivement à Junon, Minerve et Salus publica<sup>20</sup>. Après avoir acquitté ces vœux, les consuls formulent des vœux identiques pour l'année de leur mandat. Si je donne ces détails, ce n'est pas pour le plaisir de corriger G. Wissowa ou R. Syme, mais pour montrer le bénéfice qu'on peut tirer de telles anecdotes, si l'on prend les rites au sérieux, c'est-à-dire si l'on entre dans le détail. Car la reconstruction n'est pas encore finie. Il est certain que le jeune César a sacrifié, très vraisemblablement pour acquitter les vœux de ses prédécesseurs. S'il s'était agi d'un sacrifice privé, par exemple d'un sacrifice proprement divinatoire destiné à établir un pronostic sur l'avenir, l'interprétation pouvait s'arrêter là. S'il s'agit, comme je le pense, d'un sacrifice public, l'interprétation peut continuer. Les vœux ne sont acquittés que si les divinités ont accordé au peuple romain le bienfait qui faisait l'objet du contrat votif. Les vœux réguliers émis le jour de l'An par les consuls nouvellement investis de l'*imperium* concernaient le salut de la *res publica* et du peuple romain (et sous l'Empire celui de l'empereur). Or, en août 43, cet objectif ne pouvait apparaître réalisé que du point de vue sénatorial et anti-antonien. Même si les deux consuls étaient

pices. La difficulté disparaît si l'on confère au génitif absolu δώδεκα ... φανέντων une valeur d'antériorité.

<sup>19</sup> WISSOWA, *Religion und Kultus*, 126. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, I<sup>3</sup> 594 sq. décrit le rite correctement.

<sup>20</sup> Voir J. SCHEID, "Les annales des pontifes. Une hypothèse de plus", in *Convegno per Santo Mazzarino* (Roma 1998), 199-220.

morts à ou après la bataille de Modène, le sénat considérait qu'il avait remporté la victoire. Le salut de la république et du peuple romain était donc préservé, et les vœux émis le 1<sup>er</sup> janvier 43 devaient être acquittés par les nouveaux consuls remplaçant Hirtius et Pansa. D'un point de vue antonien, les dieux n'avaient pas honoré leur contrat, la république était en danger, et par conséquent les vœux n'étaient pas à acquitter<sup>21</sup>. La procédure suivie par Octavien correspond d'ailleurs à une confirmation de vœux (*commendatio*<sup>22</sup>). À proprement parler, les vœux formulés au nom de la république le 1<sup>er</sup> janvier passé par Hirtius et Pansa n'étaient pas encore échus, car ils concernaient la période allant du 1<sup>er</sup> janvier 43 au 1<sup>er</sup> janvier 42. Mais comme les consuls avaient changé, ceux-ci confirmaient la validité des vœux courants, c'est-à-dire offraient les sacrifices promis, puisque les dieux avaient été favorables, et reformulaient en leur nom ces mêmes vœux jusqu'au terme de leur mandat.

Si mon interprétation est exacte, elle prouve qu'Octavien se comportait en août 43 comme un ennemi d'Antoine et de Lépide. Et si l'on considère que l'acquiescement ou la confirmation des vœux publics sont prescrits par un sénatus-consulte<sup>23</sup>, les liaisons du jeune César avec le sénat éclatent au grand jour. Il est difficile de fonder davantage sur des témoignages aussi laconiques. Les conclusions présentées confirment néanmoins ce que l'on sait de la tactique d'Octavien en été 43 ainsi que la tradition, inventée ou non, sur les confidences que Pansa lui aurait faites sur son lit de mort<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Pour des situations semblables voir J. SCHEID, "Hoc anno immolatum non est. Les aléas de la *voti sponsio*", in *Scienze dell'Antichità* 3-4 (1989-1990), 775-783; ID., "Les incertitudes de la *voti sponsio*. Observations en marge du *uer sacrum* de 217 av. J.C.", in *Mélanges à la mémoire d'A. Magdelain*, éd. par M. HUMBERT et Y. THOMAS (Paris 1998), 417-425.

<sup>22</sup> J. SCHEID, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaies, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 275 (Rome 1990), 345 sq.

<sup>23</sup> Voir note 20.

<sup>24</sup> App. B Civ. 3,75,305 sq.

Le même type de constatation peut être faite à propos des honneurs religieux de César et du comportement de M. Antoine en 44 (*Roman Revolution*, 123 = *Révolution*, 123). Comme le fera plus tard S. Weinstock<sup>25</sup>, mais sans donner davantage d'arguments, R. Syme choisit de considérer que le 1<sup>er</sup> septembre 44, Antoine avait proposé d'ajouter aux supplications publiques un jour d'actions de grâces *au nom* de César, et non *à* César. Ce choix est tout à fait judicieux, et il est dommage que Sir Ronald n'en ait pas tiré toutes les conséquences. J.-L. Ferrary<sup>26</sup> vient de démontrer qu'en analysant de très près ces passages et les critiques formulées par Cicéron dans les deux premières *Philippiques*, on peut reconstruire en détail l'enjeu de la polémique et prouver que la politique religieuse d'Antoine, après mars 44, était beaucoup plus cohérente et conservatrice qu'on ne le dit. Les supplications dont il était question le 1<sup>er</sup> septembre 44 étaient celles qui devaient être célébrées en l'honneur de Munatius Plancus, et il s'agissait d'y ajouter au nom de César un jour supplémentaire d'actions de grâces aux dieux, conformément à un sénatus-consulte de 45. Recherchant de manière évidente un compromis avec les Libérateurs, Antoine revenait aux honneurs modérés de 45, et n'appliquait pas les honneurs culturels radicaux décidés peu avant les Ides de Mars — ce que Cicéron ne manque pas de lui reprocher.

\*

Ces exemples mettent en lumière ce que l'étude des questions religieuses peut livrer de renseignements dépassant le cadre proprement religieux. Sir Ronald n'entre pas dans ces détails et ne bénéficie donc pas des informations qu'ils recèlent. Lui jeter la pierre serait, toutefois, faire preuve de mauvaise foi.

<sup>25</sup> S. WEINSTOCK, *Divus Iulius* (Oxford 1971), 107.

<sup>26</sup> J.-L. FERRARY, "À propos de deux passages des *Philippiques* (1, 11-13 et 2, 110). Remarques sur les honneurs religieux rendus à César en 45-44 et sur la politique d'Antoine après les Ides de Mars", in *ARG* 1 (1999), 215-232.

Très peu étaient, en effet, ses contemporains qui attachaient plus d'importance aux affaires religieuses. J'ai eu naguère l'occasion de montrer que les principaux travaux consacrés depuis l'époque de Th. Mommsen à l'histoire des Guerres civiles et du Principat d'Auguste, n'accordaient qu'une place très réduite aux questions religieuses<sup>27</sup>. La raison en était l'opinion fort répandue chez les historiens des Guerres civiles et du Principat d'Auguste qu'à cette date la religion publique était en décadence complète, qu'elle était entièrement politisée et ne méritait pas le nom de religion. Deux faits seulement paraissaient dignes d'intérêt — aux historiens de la période comme aux spécialistes de la religion romaine, en général — la religion archaïque et les nouvelles religions. Un sujet comme les restaurations religieuses d'Auguste ne suscitait guère l'enthousiasme, seule la création du culte impérial méritait d'être signalée. Censé exprimer uniquement des motifs politiques, le culte dit impérial constitue à leurs yeux tout ce qu'on pouvait attendre de cette religion moribonde.

À ce titre, l'appréciation des restaurations religieuses d'Auguste est significative. Ces mesures, incapables, aux yeux des historiens du XIX<sup>e</sup> siècle, d'arrêter le cours de l'histoire, reçurent plus d'attention de la part de leurs successeurs, même si l'on continue de répéter des jugements péremptoires fondés sur une conception anachronique de la religion romaine<sup>28</sup>. Il faut savoir, en effet, que les restaurations religieuses augustéennes ne concernaient que la religion publique, puisque la piété privée ne relevait pas des pouvoirs publics et n'avait d'ailleurs nullement été affectée par les désordres civils. Les restaurations n'avaient pas non plus pour objectif de faire à nouveau célébrer

<sup>27</sup> Voir pour le détail des opinions J. SCHEID, "La religion romaine à la fin de la République et au début de l'Empire. Un problème généralement mal posé", in *Die späte Römische Republik. La fin de la République romaine. Un débat franco-allemand d'histoire et d'historiographie*, sous la direction de H. BRUHNS, J.-M. DAVID, W. NIPPEL, Collection de l'É.F.R., vol. 235 (Rome 1997), 127-142.

<sup>28</sup> Par exemple W. SPEYER, "Das Verhältnis des Augustus zur Religion", in *ANRW II 16, 3* (1986), 1777-1805 ou C. BERGEMANN, *Politik und Religion im spätrepublikanischen Rom*, Palingenesia 38 (Stuttgart 1992).

le culte et d'attirer les fidèles dans les lieux de culte. Car la religion publique romaine n'avait jamais cessé d'être pratiquée par ceux qui en avaient la charge — les magistrats, promagistrats et prêtres —, liée comme elle était à l'exercice de leurs mandats publics. Quant à l'assistance des citoyens au culte, elle n'était pas en déclin, et n'était d'ailleurs pas requise pour la plupart des rites publics célébrés par les magistrats et les prêtres. Enfin, il ne s'agissait pas non plus d'approfondir la piété, de réagir contre l'"Indifferentismus" et l'"Unglaube"<sup>29</sup>, car cette religion ne recherchait ni le rapport intime avec la divinité ni le salut de l'âme par le perfectionnement moral. La religion publique romaine entendait réaliser le succès et le bonheur terrestre de la cité en collaborant avec les dieux nationaux, tout comme les pères de famille œuvraient avec les divinités domestiques pour la réussite terrestre de leur famille. Dans ce contexte, restaurer la religion signifiait réparer, reconstruire et en tout cas doter de revenus suffisants les lieux de culte publics, négligés, endommagés ou dépouillés pendant les désordres de l'État. C'est ce qu'Auguste fit. Restaurer signifiait également reprendre en main les collèges sacerdotaux publics; cela n'a rien à voir avec le devoir d'obéissance du clergé des religions chrétiennes et avec le respect qu'il doit aux règles auxquelles il est soumis. La première tâche était de ramener la paix civile dans ces lieux de pouvoir qu'étaient les grands collèges sacerdotaux, car leurs membres avaient appartenu à des factions différentes pendant les Guerres civiles et ne pouvaient pas être privés de leur charge viagère. Il s'agissait également de faire réoccuper des charges sacerdotales vénérables mais restées vacantes en raison des troubles, comme le flaminat de Jupiter. En même temps, Auguste pouvait *aggiornare* certains aspects des règles cultuelles, par exemple pour le flamine de Jupiter ou les Vestales, prendre des mesures efficaces pour contrôler le fonctionnement des collèges et accroître leurs moyens financiers et leurs privilèges.

<sup>29</sup> WISSOWA, *Religion und Kultus*, 73. Pour la notion de déclin et de restauration, SCHEID, *Romulus*, 681-686; BEARD, *Religions*, 114-140.

Enfin, il pouvait également faire célébrer des rites et des fêtes publiques tombées en désuétude. Et tout cela, bien entendu, il le faisait faire pour prouver sa piété et pour mettre en lumière son conservatisme.

Faut-il à nouveau parler d'exploitation politique de la religion? S'agit-il d'un autre exemple de la "dégradation" de la piété, évoquée par Sir Ronald, et soulignée par beaucoup d'autres historiens?<sup>30</sup> Une telle conclusion serait exagérée, voire erronée. La religion publique des Romains n'était pas plus ni moins politisée que toute autre religion dominante. En outre, c'était une religion civile, une religion inextricablement liée au politique et qui cherchait à réaliser le bien et le succès de l'État romain. De ce fait, elle était étroitement liée à la vie politique et constituait même un élément du jeu politique. Car il était impossible de gouverner et d'exercer un pouvoir sans devoir, en même temps, agir religieusement au nom de la *res publica*. La religion publique exprimait donc la volonté politique de l'élite, et plus particulièrement le style politique des dirigeants de l'État. Le style politique d'Octavien-Auguste visait dès les guerres civiles à réclamer la restauration de la république, c'est-à-dire de la tradition politique antérieure, et cette politique générale visait également le plan religieux. Auguste respectait — et faisait savoir qu'il respectait — à la lettre les traditions religieuses, tout comme il prétendait restaurer les antiques valeurs éthiques des Romains, telles que les historiens et les poètes de son temps les célébraient. Malgré l'emploi occasionnel d'une terminologie traditionnelle, Sir Ronald a bien perçu les liens entre la restauration des valeurs morales et celle de la religion publique. Il emprunta l'explication des restaurations religieuses à G. Wissowa et à A.D. Nock, tout en s'inspirant peut-être d'historiens comme G. Boissier, A.E. Holwerda ou F. Altheim<sup>31</sup>, qui considéraient que ces réformes rencontrèrent l'assentiment des

<sup>30</sup> Voir pour l'historiographie du thème SCHEID, *Romulus*, 681-684.

<sup>31</sup> G. BOISSIER, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins* (Paris 1874, 1906); A.E.J. HOLWERDA, "Die Römer", in P.D. DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (Tübingen 1905), II 479-484; ALTHEIM, *Religion*, 369 sqq.

Romains<sup>32</sup>. Pour expliquer cette sensibilité à ce qui passait pour la tradition, R. Syme considère, comme déjà V. Gardthausen et E. Aust<sup>33</sup>, que les guerres civiles avaient engendré un sentiment de culpabilité à l'égard des dieux, délaissés au cours de ces désordres<sup>34</sup>. Comme A.D. Nock<sup>35</sup>, R. Syme met donc en relation les restaurations avec l'histoire romaine et avec l'évolution des mentalités, sans en faire comme F. Altheim une rupture due à l'exceptionnelle personnalité du Prince<sup>36</sup>.

Cet exemple montre que, à ce détail important près, l'approche de la religion romaine que mena R. Syme ne fut guère différente de celle des autres historiens contemporains, spécialistes de la question ou non. Image significative de l'opinion qui prédominait au cours des années Trente, la *Roman Revolution* offre davantage, car Sir Ronald fait généralement le bon choix bibliographique. Cette perspicacité provenait-elle de l'approche prosopographique et sociologique, c'est-à-dire de l'exploitation du comportement des acteurs connus de l'histoire pour reconstruire les mentalités dans leur contexte?

\*

Le fait que Sir Ronald ne dérive ses conclusions ni d'une représentation idéale de la religion, qui se serait constituée dans le passé très lointain, ni d'une 'mystique' de l'homme providentiel, relève certainement d'une démarche originale, même si elle exprime souvent un point de vue aristocratique et taciteen. Mais il n'en reste pas moins vrai que le refus de considérer

<sup>32</sup> SYME, *Roman Revolution*, 446 = *Révolution*, 421. Ce point de vue est devenu classique, voir SCHEID, *Romulus*, 684.

<sup>33</sup> V. GARDTHAUSEN, *Augustus und seine Zeit* (Leipzig 1896; Nachdr. Aalen 1964), 865 sqq.; E. AUST, *Die Religion der Römer* (München 1899), 90-94.

<sup>34</sup> SYME, *Roman Revolution*, 447 = *Révolution*, 420; ID., *The Augustan Aristocracy*, 9.

<sup>35</sup> A.D. NOCK, "The Augustan Restoration" (1925), in ID., *Essays on Religion and the Ancient World I* (Oxford 1972), 16-25; ID., in *CAH IX* (Cambridge 1934), 468 sqq.

<sup>36</sup> ALTHEIM, *Religion*, 369.

l'histoire de son temps comme une reproduction à l'identique d'un passé réinventé ou d'une rupture profonde a évité à Sir Ronald un certain nombre d'erreurs. Cette approche montre toutefois à nouveau ses limites, car l'enquête s'arrête en cours de route dès qu'il s'agit d'interpréter les cérémonies ou les structures religieuses. Le traitement des collèges sacerdotaux illustre ce constat.

Les prêtrises ne jouent pas un rôle important dans la *Révolution romaine*. À part deux allusions très brèves au collège quindécemviral et à la restauration de celui des frères arvaies, R. Syme ne consacre que deux brefs passages au recrutement des prêtres. Le premier concerne la constatation que les prêtrises étaient des récompenses politiques (*Roman Revolution*, 381 = *Révolution*, 360). Le même thème est repris un peu plus loin, quand R. Syme décrit plus généralement les récompenses distribuées après la guerre civile. Il formule un jugement explicite sur le recrutement des prêtres publics. "When religion is the care of the State in an oligarchical society, it is evident that sacerdotal preferment will be conferred, not upon the pious and learned, but for social distinction or for political success. From cult and ritual the priests turned their energies to intrigue — or portentous banquets" [il cite ici Macrobe, *Sat.* 3,13,11). Syme évoque ensuite l'importance du patronage pour le recrutement sacerdotal, et conclut par une appréciation de la conduite d'Auguste dans ce domaine: "Augustus' revival of ancient colleges that had lapsed for centuries was not merely a sign of his pious care for the religion of Rome. The existing colleges had naturally been filled with partisans during the Revolution; they continued thus to be recruited" (*Roman Revolution*, 381-2 = *Révolution*, 361).

Ces phrases méritent un commentaire, car elles correspondent aux autres jugements des prêtres et de la religion faits par Sir Ronald, et me paraissent exprimer le fond de sa pensée. Les sacerdoces se réduisent, à ses yeux, à de simples distinctions sociales. En 1989, il commencera son seul article explicitement consacré aux prêtres par la phrase: "Priesthoods declare high



birth or reward success. Hence guidance for investigating the social and political history of the governing order" ("Early priesthoods", 241). Tout cela est parfaitement exact; ce qui l'est moins, c'est la présomption que toute la fonction sacerdotale se réduisait à cette constatation. Tous ceux qui étudient l'aristocratie romaine utilisent, bien entendu, ce biais pour combler ou compléter les lacunes des connaissances. En tirer la conclusion que les prêtres n'étaient qu'ambition, intrigues et bonne chère, revient à occulter une large part de la réalité. Passons sur le fait que l'intrigue, l'ambition et le péché de gourmandise n'appartiennent pas en propre au seul clergé romain. Faisons comme si Sir Ronald jugeait par cette formule autant les dignitaires religieux de son temps que les Calvisius Sabinus ou Stai-lius Taurus (*Roman Revolution*, 238 = *Révolution*, 228). Plus regrettable demeure la tendance à lier la piété, au sens chrétien, à ce constat. La piété romaine, en effet, implique uniquement un respect pointilleux des obligations rituelles publiques, et n'exige ni mysticisme ni humilité austère. Les prêtres étaient des citoyens comme les autres, et non des 'hommes de Dieu', censés témoigner de leur foi par leur mode de vie. Encore que la tradition raconte l'histoire de jeunes gens dont la vie dissolue se transforma du jour au lendemain quand ils furent investis d'un sacerdoce<sup>37</sup>: mais une conduite exemplaire impliquait le respect fervent des rites, obligations et privilèges attachés à la prêtrise concernée, et non la pieuse contemplation du mystère divin.

Plus graves que ce contresens, sans doute dû à l'amour de la boutade, me paraissent certaines conclusions prosopographiques de Syme. Dans *The Augustan Aristocracy*, qui livre de nombreux compléments à la *Révolution romaine*, il insiste un peu plus longuement sur le recrutement des collèges sacerdotaux augustéens dont les fastes sont plus ou moins complets: les quindécemvirs et les arvaux. Mais au-delà des discussions concernant l'identité de certains arvaux, il ne dépasse pas le

<sup>37</sup> Liv. 31,50,7-9.

constat traditionnel qu'au cours des guerres civiles, ces collèges avaient été remplis de partisans des triumvirs<sup>38</sup>. Aucune autre conclusion n'est tirée de ces listes, ni de celles des autres grands collèges, dont pourtant on connaît les effectifs complets ou presque. Or, en étudiant, par exemple, la liste des pontifes cooptés depuis 57, on constate que les triumvirs — et surtout Octavien — exclurent progressivement du collège pontifical tous les descendants des grandes familles pontificales antérieures, c'est-à-dire ceux qui risquaient de devenir les rivaux des Césariens. Les descendants des grandes familles pontificales ou les partisans d'Antoine ne furent pas humiliés: ils reçurent l'augurat, des flaminats, le quindécemvirat, plus tard un siège parmi les arvaes, bref des sacerdoces qui étaient moins directement liés au gouvernement, ou qui étaient, comme les augures, en train de perdre leurs prérogatives à cause des dissensions civiles et de la réforme du système des auspices<sup>39</sup>. Peu important, d'ailleurs, les explications que l'on donne de ce phénomène attesté par la mise en série prosopographique — récompense de partisans, volonté d'isoler Lépide, création d'une nouvelle élite de gouvernement —, l'examen des recrutements suggère une mutation qu'on ne peut passer sous silence. Toujours sur le plan politique et social, le relatif désintérêt de Sir Ronald pour le détail des recrutements trahit également certains préjugés. Les prêtres dont seuls le nom et la fonction sacerdotale sont connus l'embarrassent. Il utilise les sacerdoces pour établir le rang social et politique. Mais alors que, pour les prêtres dont les carrières et l'origine sont bien connues, il prend les sacerdoces pour un signe de haute distinction, ou pour une récompense, il range les prêtres dont les sources ne parlent guère parmi ses fameuses *non-entities*. Pour l'époque augustéenne, cette attitude déforme moins ses conclusions, étant donné la qualité des sources, mais pour les périodes posté-

<sup>38</sup> SYME, *Augustan Aristocracy*, 45-49; cf. SYME, *Roman Revolution*, 382 = *Révolution romaine*, 361.

<sup>39</sup> Voir J. SCHEID, "Les prêtres officiels sous les empereurs julio-claudiens", in *ANRW* II 16, 1 (1978), 610-654, notamment 632-636.

rieures ses déductions suscitent la perplexité. Lorsqu'on tient compte de l'étendue relativement importante des lacunes dans les listes des grands collègues à partir des Flaviens, les conclusions de Sir Ronald se révèlent fragiles, car elles peuvent aussi bien attester le rang important d'un collègue que le contraire<sup>40</sup>. En tout cas, les fastes et documents sacerdotaux ne doivent pas seulement servir à la reconstruction d'une image de l'élite. Ils constituent souvent un excellent moyen pour étudier la religion et les représentations qu'elle construisait. Mais Sir Ronald n'a jamais exploité ce gisement. Aussi cherche-t-on en vain dans la *Roman Revolution* une allusion aux raisons religieuses ou même politiques de telle ou telle restauration augustéenne.

La restauration de la confrérie arvale en offre un bel exemple, déjà signalé par J. Linderski. Les arvales ne sont mentionnés qu'en passant, dans une note prosopographique (*Roman Revolution*, 411 n.4 = *Révolution*, 585 n.26), et enregistrés comme un des moyens pour procurer "enhanced dignity for the State and new resources of patronage" (*Roman Revolution*, 447 = *Révolution*, 421). Ce n'est qu'un demi-siècle plus tard que Sir Ronald consacra plus d'attention à la confrérie, en étudiant la position sociale — mais non la fonction sociale — des arvales flaviens, ou en contrôlant les identifications proposées pour les arvales augustéens. À propos du recrutement des premiers arvales, une ou deux propositions trahissent un certain embarras. Dans le passage déjà cité plus haut, il souligne que le recrutement sacerdotal n'était pas réalisé en fonction "de la piété ou de la science", et en 1986, il reprend cette idée, mais en la retournant pour ce qui concerne la science. En invoquant l'hypothèse qui fait de l'arvale M. Cæcilius Cornutus l'historien homonyme, R. Syme propose pour la première liste d'arvales connus, "since antiquarian erudition was at premium", les candidatures de M. Valerius Messalla Rufus (*cos.* 53)<sup>41</sup> ainsi que

<sup>40</sup> Voir J. SCHEID, *Le collège des frères arvales. Étude prosopographique du recrutement (69-304)* (Roma 1990), 266-312.

<sup>41</sup> Ce nom est déjà évoqué, mais sans relation directe avec la confrérie arvale, dans la note de la *Révolution romaine* (*Roman Revolution*, 411 n.4 = *Révolution*,

le "robust and venerable Varro" (*Augustan Aristocracy*, 46-47). Or ce n'est pas ainsi que les prêtres étaient recrutés, et si Cornutus est effectivement un érudit, les raisons de son choix sont à chercher du côté du patronage de Messalla Corvinus plutôt que dans son savoir<sup>42</sup>. Le fait que certains prêtres se soient livrés à des recherches d'antiquaire sur les institutions religieuses ne permet pas de conclure qu'ils furent recrutés en raison de cet intérêt. Ni Cicéron ni Claudius Pulcher n'ont été élus augures parce qu'ils étudiaient la science augurale, mais en raison de leur rang social et politique; Ateius Capito, qui reconstitua le rite des Jeux Séculaires, ne fut pas pour autant coopté par les quindécemvirs. L'analyse de l'identité des premiers arvaux attestés<sup>43</sup> met en évidence, à côté de la haute distinction des frères, des liens de parenté plus nombreux que dans les autres collèges sacerdotaux, ainsi que la réunion, surprenante en 29/28, de partisans et d'adversaires du Prince. J'ai proposé d'en tirer la conclusion que, par la restauration ou la transformation d'une confrérie censée remonter au fondateur de Rome, Octavien-Romulus entendait mettre en scène la réconciliation d'anciens ennemis autour du (re)fondateur, comme pour exorciser le souvenir de Rémus et des Guerres civiles; cette fonction éminemment politique ressurgit à plusieurs occasions au cours de l'Empire (Scheid, *Romulus*, 732-737). Par ailleurs, le fait d'accorder des moyens à une confrérie qui célébrait un culte agraire doit également être expliqué, car il ne va pas de soi. J'ai proposé de placer ce type d'initiative, datable de 29/28, dans le contexte de la rédaction des

585 n.26), qui cite la qualité d'arvale et peut-être de *magister arualium* de Domitius Calvinus.

<sup>42</sup> J. SCHEID, *Les frères arvaux. Recrutement et origine sociale sous les empereurs julio-claudiens* (Paris 1975), 36-39.

<sup>43</sup> R. SYME (*Augustan Aristocracy*, 46; 60; 258) propose d'identifier [— —]s Libo, attesté en 21 av. notre ère, à M. Livius Drusus Libo (*cos.* 15) plutôt qu'à L. Scribonius Libo (*cos.* 34), qui n'est pas attesté par une autre source après 34. C'est possible, même si les autres arvaux connus sont nettement plus âgés. Ce choix n'apporte pas de changement majeur dans l'image de la confrérie, au contraire, puisque Drusus Libo était lié à la fois aux Scribonii et à Livie, et de surcroît aux Furi Camilli, dont deux firent partie de la confrérie plus tard.

*Géorgiques*, c'est-à-dire de la célébration du genre de vie et de la piété exemplaires, honorés par Octavien, ses compagnons — et maintenant ses ennemis réconciliés (Scheid, *Romulus*, 708-732). Toutes ces explications peuvent et doivent être discutées, mais elles ne peuvent pas être ignorées. Sinon à quoi bon le long détour prosopographique, puisqu'un coup d'œil sur la liste suffit pour révéler à tout connaisseur de l'époque augustéenne la très haute distinction des frères arvaies?

Le grand pontificat constitue un autre exemple du désintéret de Sir Ronald pour l'institution sacerdotale. Cette négligence est loin d'être isolée, car l'excellent article "Augustus" de la deuxième édition de l'*Oxford Classical Dictionary*, par exemple, ne le mentionne même pas<sup>44</sup>. Comme beaucoup d'historiens, R. Syme cite la longue attente, puis, d'après les *Res gestae*, la spectaculaire élection d'Auguste<sup>45</sup>. Le seul commentaire qu'il accorde à cet événement dont il reconnaît par ailleurs l'importance, souligne que cette fonction, "in no way the reward for merit, was a prize in the game of politics" (*Roman Revolution*, 447 = *Révolution*, 421). Cette affirmation est imprudente et inexacte. Certes, la position de grand pontife confère un avantage dans le jeu politique, mais jusqu'à un certain point seulement, puisque Auguste a pu gouverner Rome et le monde pendant près de vingt ans sans l'occuper, et qu'il dut attendre l'année 12 av.n.è. pour pouvoir réaliser certains projets. Le grand pontificat possède de nombreux autres avantages, notamment des pouvoirs religieux réels, dont beaucoup de documents portent témoignage. Il ne s'agit pas, certes, de considérer le grand

<sup>44</sup> G.W. BOWERSOCK, "The pontificate of Augustus", in *Between Republic and Empire*, ed. by K.A. RAAFLAUB and M. TOHER (Berkeley 1990), 380-394, en particulier 381. L'événement est brièvement mentionné dans la nouvelle édition de l'*Oxford Classical Dictionary* (1996).

<sup>45</sup> SYME, *Roman Revolution*, 447 = *Révolution*, 421; 446. Comme d'autres historiens, R. Syme pense que la procédure du choix du grand pontife n'a été modifiée qu'en vue de l'élection d'Auguste. Rien ne permet, toutefois, de considérer la décision de M. Antoine concernant Lépide comme une loi, ce qui signifie qu'Auguste appliquait simplement la loi en vigueur, voir J. SCHEID, "Auguste et le grand pontificat. Politique et droit sacré au début du Principat", in *Rev.hist.droit* 77 (1999), 1-19, notamment 3 sqq.

pontife comme une sorte de pape, et d'en faire le maître absolu de la vie religieuse romaine<sup>46</sup>. Un regard sur la chronologie des réformes religieuses permet de dessiner, en creux, l'importance de la fonction et de reconstituer la logique de certaines décisions d'Auguste. En examinant de près la chronologie, G. Bowersock ("Pontificate") a pu démontrer, à propos de l'*Ara Pacis Augustæ*, de l'*horologium Augusti*, des obélisques d'Héliopolis dédiés à Alexandrie et à Rome, du IV<sup>e</sup> livre des *Odes* d'Horace et peut-être du Forum d'Auguste, que toutes ces initiatives étaient liées à l'élection au grand pontificat, et qu'elles furent même préparées depuis l'année 13, notamment entre la mort de Lépide et le retour d'Auguste à Rome, le 4 juillet 13 ("Pontificate", 387 sqq.). On ne peut que souscrire à ces conclusions, qu'il est même possible de développer.

L'élection d'Auguste a eu lieu en mars 12. Aucun témoignage n'explique pourquoi il a attendu l'année suivante, et pourquoi il a choisi le mois de mars, qui devint par la suite traditionnel pour organiser les comices sacerdotaux. La seule explication que l'on peut avancer consiste à supposer qu'il a, une fois de plus, respecté les formes en attendant que la date traditionnelle, entre les comices consulaires et prétoriens<sup>47</sup>, date qui était déjà passée en juillet 13. Une deuxième difficulté provient de la date donnée pour l'élection par Dion Cassius, c'est-à-dire l'année 13 (54,27,2). Il peut s'agir d'une simple allusion à la conséquence de la mort de Lépide, sans précision chronologique. Mais peut-être les institutions peuvent-elles donner la réponse. En admettant que Lépide soit bien mort en 13, avant le mois de juillet, et qu'Auguste ait décidé d'attendre les prochains comices sacerdotaux pour se faire élire grand pontife, il n'est pas interdit de supposer que toute la phase préparatoire de l'élection s'est déroulée en 13; les pontifes ont pu déjà annoncer dans une de leurs *contiones* le nom du candidat (vraisemblablement unique) au grand pontificat, en attendant

<sup>46</sup> BEARD, *Religions*, 191 n.81.

<sup>47</sup> WISSOWA, *Religion und Kultus*, 488 n.6 d'après Cic. *Ad Brut.* 1,5,4.

que les consuls de 12 convoquent les comices sacerdotaux. De ce fait, Dion peut écrire qu'Auguste a succédé à Lépide en 13, ou du moins, son imprécision s'explique. Et comme l'issue de l'élection ne laissait aucun doute, on comprend aussi que certaines initiatives aient pu être prises dès l'année 13. De toute façon, une fois Lépide mort, un verrou sautait, qui avait empêché Auguste et ses partisans de prendre certaines initiatives sur le plan religieux. En effet, pour toutes les réformes, les innovations ou introductions de nouveaux cultes publics, le Prince et le sénat auraient dû consulter le collège pontifical, et celui-ci était en principe présidé par Lépide. Quand il s'agissait de consultations de routine, le collège pouvait, certes, prendre des décisions en l'absence de Lépide, ou même contre sa volonté. Mais pour des décisions importantes, ce vice de forme pouvait entacher de nullité l'acte en question. D'autre part, il était hors de question que Lépide donne son avis à propos d'initiatives prises par Auguste. C'est pourquoi on observe que, jusqu'en 12, ce dernier ne prit aucune initiative religieuse importante qui aurait imposé un avis pontifical en règle, et que toute une série de réformes se succèdent après son élection<sup>48</sup>: la 'prise' d'un flamme de Jupiter<sup>49</sup>, et sans doute aussi d'un flamme de

<sup>48</sup> Pour tout ceci voir SCHEID, "Auguste et le grand pontificat".

<sup>49</sup> G. Bowersock ("Pontificate", 392 sqq.) discute la date communément admise pour la *captio*, d'après Dio Cass. 54,36,1 (11 av. n.è.), 75 ans après le suicide de Merula, en attirant l'attention sur le fait que dans le ms. Florence, Bibl. Laurentienne, plut. LXVIII, 1, on lit LII et non LV. On peut toutefois noter que la confusion entre II et V est très fréquente et ne livre pas un argument d'une grande force. G. Bowersock a toutefois raison de mettre en cause la précision de l'indication de Dion Cassius, qui donne, une fois de plus, une information chronologique approximative, liée au thème qu'il traite. Selon le type de soustraction faite, on aboutit soit à l'année 13 (87 inclus) soit à l'année 12 pour la *captio*. S'il s'agit de l'année 13, on peut supposer qu'Auguste et ses collègues du collège pontifical ont tout de suite commencé à préparer la procédure de la recherche des candidats pour la *nominatio*. Nous savons que des problèmes sont survenus, qui ont dû être résolus par une nouvelle intervention d'Auguste, rappelée dans le débat de 23 ap. n.è. (Tac. *Ann.* 3,58). Auguste intervint sur proposition des consuls de 11 (M. DAVID, H.L.W. NELSON, *Studia Gaiana* I [Leiden 1954], 168-170 à propos de Gaius *Inst.* 1,136). Cette difficulté n'exclut pas que la procédure ait débuté en 13 et surtout en 12. De toute façon, cette chronologie autorise la

Mars<sup>50</sup>, le règlement du recrutement des Vestales, l'autorisation des jeux aux Compitalia et la réforme du culte des Lares Augustes, le transfert des Livres Sibyllins, ainsi que la dernière réforme du calendrier avec le changement de nom du mois Sextilis<sup>51</sup>. Avant la mort de Lépide, il choisissait pour ses réformes des cultes qui ne dépendaient pas des pontifes, comme ceux des sodalités 'archaïques' et les Jeux séculaires, dans lesquels le grand pontife n'avait aucun rôle à jouer. De même, il pouvait restaurer ou reconstruire les anciens temples sans avoir à prendre l'avis pontifical. C'est en revanche pour les dédicaces de nouveaux temples que le pouvoir du grand pontificat jouait un rôle. Après la victoire d'Actium, Auguste a uniquement dédié les nouveaux temples voués avant la chute de Lépide, et qui ne pouvaient pas être contestés: le temple du Diius Iulius et celui d'Apollon Palatin. Celui de Jupiter Tonans (construit en 22), était davantage un ex-voto personnel qu'un nouveau culte public; d'après les *Res gestae*, les quatre-vingt-deux temples réparés en 28 le furent en vertu d'un sénatus-consulte. Or, G. Bowersock a montré que dès la mort de Lépide, on prépare la construction de l'*Ara Pacis Augustae* ainsi que l'aménagement de l'*horologium Augusti*. Dans ce cas, il s'agit de nouveautés liées aux victoires d'Auguste, en Hispanie et en Gaule, et, de manière tout à fait significative, en Égypte, vingt ans plus tôt<sup>52</sup>. Une fois de plus, on constate donc qu'Auguste a attendu avant de célébrer le souvenir de sa victoire égyptienne par la construction d'un nouveau lieu de culte, de toute évidence parce qu'il ne désirait pas consulter le grand pontife. Et si nous suivons M.C. Putnam<sup>53</sup>, le chantier du

représentation du flamme de Jupiter sur le relief de l'*Ara Pacis*, montrant une scène idéale de la *pietas* du grand-pontife.

<sup>50</sup> Sans doute en 12, d'après la datation de la monnaie de L. Cornelius Lentulus par J.B. Giard. Dans ce cas, l'opération était plus simple puisque les obligations rituelles qui pesaient sur ce flamme étaient moins lourdes, et le recrutement a dû se faire sans délai.

<sup>51</sup> Voir SCHEID, "Auguste et le grand pontificat" pour les détails sur les événements et les datations.

<sup>52</sup> BOWERSOCK, "Pontificate", 384-385.

<sup>53</sup> Voir BOWERSOCK, "Pontificate", 390 pour la référence.



Forum d'Auguste débuta également en 13/12, attestant à son tour que pour cet important ex-voto de la victoire de Philippes, qui impliquait le transfert ou plutôt la transformation d'un certain nombre de pratiques attachées au temple de Jupiter capitolin, Auguste désirait garder les mains libres. En tout cas, l'exemple du grand pontificat montre comment Auguste, pour des raisons politiques et idéologiques, imposait des limites à son action, alors qu'il avait le pouvoir d'agir très différemment.

\*

Ces remarques ne sont pas destinées à mettre R. Syme au pilori, mais à comprendre, en partant de l'exemple d'un des grands historiens de ce siècle et d'un ouvrage classique, comment les historiens ont compris et utilisé la religion romaine dans les années Trente. Peu d'historiens examinaient en détail les sources concernant la religion. Et lorsqu'ils le faisaient, ce n'était pas pour comprendre le culte public, mais pour se lancer dans des spéculations et des reconstructions fantaisistes. Que n'a-t-on écrit sur les Pythagoriciens, la *IV<sup>e</sup> Eglogue*, Apollon, les Jeux séculaires ou le culte impérial, même après la parution de la *Roman Revolution*? À quels rapprochements avec le 'mysticisme' ou la théologie de la victoire et des Führers de tout crin s'est-on laissé entraîner?<sup>54</sup> Le jeune J. Gagé, qui n'était pas attiré par ces mouvements politiques, en donne un bel exemple. Dans une violente attaque contre Mommsen et son insensibilité aux "éléments personnels et mystiques" de "l'élan surhumain de César", due à son "irréligiosité", Gagé se sert des fascismes comme clé de lecture pour comprendre, en quelque sorte de l'intérieur, la 'mystique' du pouvoir césarien (*De César à Auguste*, 290). Sur tous ces points, Sir Ronald est sans doute

<sup>54</sup> J. GAGÉ, "De César à Auguste. Où en est le problème des origines du principat? À propos du *César* de M. J. Carcopino", in *RH* 177 (1936), 278-342. C'est J.L. Ferrary qui a attiré mon attention sur cet article. En Angleterre, on peut signaler, par exemple, les travaux de Charlesworth sur la théologie de la victoire et des vertus impériales, dûment cités par Syme, mais non utilisés.

resté trop bref, mais, de façon très heureuse, sobre et sceptique. On peut même se demander si son ironique scepticisme n'est pas destiné à marquer sa réserve à l'égard des interprétations trop exubérantes des faits religieux ou prétendus tels. Je préfère, pour ma part, ses remarques sur Apollon Palatin, son côté romain, et sa place dans le camp de l'Italie dans l'affrontement mythique entre Occident et Orient (*Roman Revolution*, 448 = *Révolution*, 421) aux constructions non démontrées de J. Gagé, par exemple. Et je ne goûte pas moins sa sobriété à propos des Âges d'Or et autres ères de renouveau cosmique, quand il préfère analyser les sources avec un œil et un esprit plus romains que 'mystiques'<sup>55</sup>. Le ton tacitéen et mommsénien peut irriter, quand il lui permet d'éluder un problème. Mais du moins ce point de vue tacitéen, intérieur, lui a-t-il évité des erreurs et l'adhésion à des interprétations intenable, d'autant plus qu'il lui arrive d'analyser patiemment et de manière heureuse d'épineuses questions culturelles, comme celle de la fermeture du Janus, qui révèle de nombreux aspects de la diplomatie romaine<sup>56</sup>. Mais après tout la *Roman Revolution* n'est pas un manuel d'histoire religieuse. R. Syme prend ses renseignements chez les meilleurs spécialistes de l'époque. Certes, on peut lui reprocher, comme à ses pairs, de ne pas accorder assez d'intérêt aux questions religieuses. Il n'en reste pas moins qu'en dépit de ses lacunes, et à cause de sa saine réserve, je n'hésite pas à mettre la *Roman Revolution* entre les mains de jeunes chercheurs, même quand ils étudient l'histoire des religions de Rome.

<sup>55</sup> SYME, *Roman Revolution*, 211 sq. (il ne critique pas Carcopino et Alföldi, mais suit l'interprétation de W.W. Tarn, voir 212 n.29).

<sup>56</sup> SYME, *Roman Revolution*, 303 = *Révolution*, 289; ID., "Problems about Janus" (1979), in R. SYME, *Roman Papers III* (Oxford 1984), 1179-1197; ID., "Janus and Parthia in Horace" (1989), in R. SYME, *Roman Papers VI* (Oxford 1991), 441-450.

## DISCUSSION

*S. Demougin:* Peut-on dire que les réformes religieuses d'Auguste ont été bien accueillies par les Romains? Pourtant, certaines d'entre elles, comme la transformation du recrutement des Luperques, pouvaient passer comme une régression par rapport à l'époque républicaine.

Faut-il imputer au seul Auguste *toutes* les nouveautés qui apparaissent sous l'Empire, et en particulier la revivification des cultes des anciennes cités latines? Ainsi les attestations des Laurentes Lavinates apparaissent-elles comme bien plus tardives.

*J. Scheid:* Pour ce qui concerne le succès des réformes religieuses d'Auguste, on peut invoquer la longévité de la plupart des initiatives pendant trois siècles environ pour constater qu'elles avaient réussi. Et ce succès prouve qu'elles avaient été bien accueillies, du moins par les élites. Quant aux Luperques, les affranchis ont pu être offusqués d'en être désormais écartés, mais les Lupercales sont précisément devenus, peut-être grâce à Auguste, après les 'dérapages' césariens, l'une des fêtes les plus populaires et les plus enracinées de la religion romaine. Le collège mineur des *tubicines sacrorum publici populi Romani Quiritium*, dont on ne possède plus aucune trace après le milieu du 1<sup>er</sup> siècle, peuvent offrir des exemples de réformes qui ont échoué. Mais la majorité a indéniablement trouvé un écho auprès des élites et du peuple de Rome, d'autant plus qu'elles ont souvent été appelées à devenir les fêtes les plus populaires de l'époque impériale: citons le cas des Lupercales, discrédités après le scandale de 44, et réellement ressuscités par Auguste.

Est-ce qu'il faut tout attribuer à Auguste? Certainement pas, et il suffit de s'en tenir au témoignage des sources pour recueillir une ample moisson d'initiatives. Je suis d'accord pour

ne pas attribuer à Auguste la réforme des cultes lavinates. À son époque, ils continuaient sans doute à être célébrés comme du temps de la république, par les magistrats et prêtres romains. Le 'mythe' de Lavinium, en quelque sorte relancé par Virgile, ne devint 'productif' d'initiatives qu'à l'époque de Claude, vraisemblablement dans le cadre de sa censure. En revanche, les mystérieux *Caeninenses* ont une teinte si romuléenne qu'on les attribuerait volontiers à l'Empereur César.

*T. Hölscher:* Sie haben überzeugend gezeigt, daß vor Augustus die öffentlichen Kulte nie grundsätzlich aufgehört hatten, daß die öffentliche Religion auch immer schon politisch gewesen war, und daß Augustus darum nur die traditionelle Religion wiederhergestellt hat. Aber gewinnt man nicht den Eindruck, daß Augustus seine Aktivitäten im Bereich der Religion mit einer viel stärkeren und eigentlich ganz neuen Emphase öffentlich demonstriert und ins Zentrum seiner politischen Rolle stellt, als das während der Republik üblich war? Gewiß haben Feldherren und Staatsmänner der Republik Tempel gebaut, aber in der öffentlichen Repräsentation auf Münzen und in politischen Denkmälern spielt die Religion eine relativ geringe Rolle, während in der augusteischen Staatskunst religiöse Funktionen und Riten vom Anfang bis zum Ende das bei weitem wichtigste Thema bilden. Warum spielte Augustus gerade auf diesem ideologischen Instrument? Man wird ja ungern annehmen, daß er aus persönlichen Motiven die Religion zu einem Hauptthema seiner politischen Rolle gemacht hat, sondern voraussetzen, daß er in der Gesellschaft eine verbreitete Empfindlichkeit für religiöse Fragen vorfand und auf diese Disposition antwortete. Meine Frage ist deshalb, ob und warum eine solche erhöhte Disposition in dieser Zeit vorhanden war?

*J. Scheid:* Vous avez tout à fait raison. L'exercice de la religion n'a jamais été interrompu, et d'autre part, les prédécesseurs d'Auguste, Pompée et César par exemple, ont créé des monuments religieux splendides pendant la brève période de

leur 'principat'. En même temps, au milieu du 1<sup>er</sup> s. av. n.è. déjà, les travaux des antiquaires attestent l'intérêt passionné pour les institutions religieuses et l'insistance sur la négligence des traditions (Varron par exemple). L'activité d'Auguste s'inscrit dans le prolongement de ce mouvement. Mais il est vrai qu'il agit avec une emphase particulière, et c'est cette insistance dans la propagande qui étonne, davantage que les mesures religieuses elles-mêmes, qui sont en quelque sorte attendues d'un chef victorieux. Sans oublier que cette impression provient en partie de la suprématie sans partage de l'Empereur César, on peut s'interroger sur les raisons de l'accentuation particulière des initiatives religieuses. Je pense qu'il faut les chercher dans une sorte de dialectique politique. La restauration de la république et de la concorde civique impliquait la restauration de la parfaite piété. Pour que cette rupture avec les vices du passé récent fût particulièrement nette, il fallait donc restaurer ce qui avait été négligé. La piété du nouveau maître de Rome appelait en quelque sorte l'impiété des prédécesseurs (voir Beard, 1996, 121 sqq.). La restauration religieuse était, en quelque sorte, moins importante en elle-même que la mise en évidence de ce qui n'était plus.

*F. Millar:* We must, I think, accept that Roman religion was an area in which Ronald Syme had a very limited interest, and with which he felt equally limited sympathy. This did have the virtue that it enabled him, by maintaining a sceptical distance, to avoid both over-imaginative and speculative fantasies of interpretation, and of course to stay at a deliberate distance from the fervour of nationalistic and patriotic interpretation of Roman history, tradition and values found in Italy in the late 30s.

But it is clear also that this sceptical reserve had its own cost. For, as the paper so clearly showed, it combined with his interest in the careers and marks of status of the Roman upper classes to produce a very limited conception of what it meant, for instance, to be a member of a college of priests in Rome.

Syme, however, represents only an extreme case of a general tendency, by which, though much work of the highest quality

is now done in the sphere of Roman religion, and it is also common to assert that religion was central to Roman public and communal life, there are few examples of history which actually carry out the ideal of treating religion as central.

I would like to make two connected suggestions for you to comment on. The first is that for any period of Roman history for which we have adequate evidence, we could and should regard as an object of study the collective and communal life of the city and its population; we ought to begin, that is, from the *populus Romanus* or *plebs urbana*, considering its communal life (and the life of its sub-divisions, the *vici*), its participation in festivals and its role in assembling to vote in elections and on legislation. As soon as we conceive both of elected magistrates and of the holders of priesthoods as persons performing actions — sacrifice above all — which *needed* to be carried out on behalf of the *whole* community, it becomes impossible to see these offices and positions simply as public honours, or the actions which they performed as having been empty rituals, whose precise character and context can be ignored.

The second suggestion is that, thanks to Augustan literature, from Dionysius to Ovid, and above all to the explosion of the 'epigraphic habit', we are actually in a position to give a fuller account of the *res publica* as it was under the early Empire than we can of it under the 'Republic'. Epigraphic evidence alone, most notably the *Acta Fratrum Arvalium* in your magnificent new edition, but also for instance the *Tabula Siarensis* and *Tabula Hebana* combined, along with many other texts, would make possible a quite new account of recurrent or *ad hoc* festivals and events and of the role of magistrates and priests as agents of the *populus* both in 'government' and 'politics', but also in the religious sphere. In all this, the Emperor of course plays a central part both as the object or beneficiary of honours, ritual and the erection of buildings, but also as the initiator of major new projects and as someone who himself has the auspices taken and presides at sacrifices on behalf of the People.

In short, I am suggesting that it is, paradoxically, in the reigns of Augustus and his Julio-Claudian successors, rather than in the Republic itself, that we can dispose of a sufficient density of topographical, archæological, iconographic, epigraphic and literary evidence to write an account of 'Roman religion', seen, in anthropological terms, as an integrated system functioning in a specific period, and in a particular historical context, within the urban framework as it was in the early Empire.

I ask myself whether such a project is feasible, but do suggest that if it were it would finally provide a way of understanding the public religious roles of members of the Senate, and the religious roles of the Emperor himself.

*J. Scheid:* Je ne puis qu'être d'accord avec vos suggestions. L'élite romaine et l'empereur ont consacré aux activités religieuses tant de temps et d'argent qu'il ne peut pas s'agir seulement de prébendes vides et sans autre portée. La vie collective dans la cité ne pouvait pas fonctionner sans les dieux, qui étaient en quelque sorte partie prenante dans la gestion de la cité à tous les niveaux: cette gestion était énoncée et réalisée par les rites religieux. Routinière ou non, la piété formait un des devoirs sociaux des Romains. J'appelle comme vous de tous mes vœux des études globales de la vie religieuse à Rome durant les quelques périodes de l'histoire romaine qui sont bénies par les sources, et peuvent servir de modèle à l'historien pour comprendre le fonctionnement de cette religion ritualiste.

*Ph. Borgeaud:* Tu as évoqué dans ton exposé deux sources possibles de l'attitude 'tacitienne' de Ronald Syme à l'égard des procédures religieuses. Ce remarquable bien que relatif mutisme tire en premier lieu son origine d'une longue tradition de l'*Altertumswissenschaft*; il s'agit d'une attitude remontant entre autres à Theodor Mommsen. Mais d'autre part, il pourrait aussi s'agir, chez Syme, d'une réaction aux positions souvent aventureuses de certains collègues contemporains: on peut penser à ce propos à des approches comme celles de Carcopino,

ou peut-être aussi d'Altheim. Il serait intéressant de se demander quelle est la part respective de ces deux facteurs (la tradition, ou la réaction) dans l'étiologie du 'mutisme' de Syme. Dans cet ordre d'idées, qu'en est-il de la réception de Georg Wissowa chez Syme?

*J.Scheid:* Je pense effectivement que si, par inclination personnelle et aussi en raison du désintérêt courant pour les ritualismes antiques, Syme n'a guère creusé les aspects religieux de son sujet, il est tout à fait exact de conclure que ses silences constituent une critique implicite devant les fantaisies interprétatives de ses contemporains (le pythagorisme de Carcopino, les ères de renouveau etc.): la preuve en est qu'à propos de la *IV<sup>e</sup> Églogue*, il cite Carcopino et Alföldi, mais s'inspire en fait de Tarn. En même temps, le silence a un arrière-plan plus idéologique. Il est impossible que Syme n'ait pas eu connaissance, en 1936-8, des effets que les fascismes de son temps exerçaient sur l'explication de la "Révolution romaine": il n'a pas pu ignorer, par exemple, l'engagement idéologique du *Princeps* de W. Weber ou celui du *César* de Carcopino. Or il n'est pas question chez lui de 'mysticisme' du chef, de personnalité exceptionnelle, de théologie de la victoire, bref de ces approches qui ne seraient ouvertes qu'à celui qui dispose d'un esprit religieux, comme J. Gagé le soulignait à propos du *César* de Carcopino. Syme, au contraire, aborde Auguste d'un point de vue rationnel. Pour ce qui concerne le domaine religieux, la référence de Syme à G. Wissowa est tout à fait révélatrice. Au cours des années Trente, l'histoire des religions de l'Antiquité était dominée Outre-Rhin par L. Deubner et ses élèves, qui continuaient à utiliser l'ethnographie anglo-saxonne de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, et se consacrait presque exclusivement aux conduites religieuses primitives. L'autre tendance de l'historiographie allemande, plus liée à l'histoire et aux institutions religieuses, représentée par l'École de Francfort, était à cette date, pour des raisons diverses, minoritaire. Il y avait donc peu de place pour une œuvre comme celle de Wissowa, fondée sur l'étude des institu-



tions et du droit sacrés. Or, Syme s'y réfère, sans doute parce qu'il trouvait sa sobriété et le caractère rationnel de ses recherches plus à son goût. On en a par exemple une preuve précise à propos de la décision des triumvirs de faire construire un temple aux dieux égyptiens, dont l'explication est reprise de Wissowa (Syme, *Roman Revolution*, 256 = *Révolution*, 245; Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 351 sq.).

A. Wallace-Hadrill: Syme's 'blind-spot' to religion has its basis in personal factors as well as a certain historiographic tradition. However, the blind-spot becomes more significant when taken in conjunction with two other areas which he touches on rarely and with apparent distaste, namely ideology and iconography. There was plenty of work going on in these areas in the 1930s — one thinks of Béranger as well as Gagé, and of Martin Charlesworth's work on 'imperial virtues' and the 'theology' of imperial power, while in the field of Roman monuments and historical reliefs there was the work of Eugénie Strong. The three, religion (including of course imperial cults), ideology and the iconography of public monuments hang closely together. They ought to be important for Syme's argument, for they represent not a 'false consciousness' which belies the realities of power, but vital channel through which imperial power was constructed. Fascist Europe in the 30s could provide abundant evidence of that, and one must imagine that it is a profound distaste for seemingly fascist methods of constructing power that makes Syme unwilling to discuss them. But, paradoxically, this means that the *Roman Revolution* fails at this point to be an exposé of fascist power because it underplays the potency of some of its prime instruments.

J. Scheid: Je suis entièrement d'accord avec vos observations. Il s'agit moins de regretter les 'silences' de Ronald Syme sur ces trois domaines, étroitement liés, que de les expliquer. La première constatation consiste, vous avez raison de le souligner, dans le fait qu'il s'est volontairement imposé le silence. L'expli-

cation de ces 'blind-spots' réside dans son désintéret personnel pour la religion, rappelé par M. Millar, et dans une réaction contre les descriptions complaisantes du pouvoir fasciste ou nazi. Il suffit de comparer l'article cité de J. Gagé, écrit trois ans plus tôt, et la *Roman Revolution*: Gagé emploie presque à chaque page le terme 'mystique' et donne du processus de prise du pouvoir un éclairage tout à fait irrationnel. Face à ces dérapages, l'œuvre de Syme est rationnelle et clairement antifasciste.

*T. Hölscher*: Ronald Syme hat die Bau- und Bildwerke als Zeugnisse nicht übersehen oder abgelehnt. Er hat sie durchaus als Faktoren bei der Konstruktion der Macht beachtet, allerdings nur in sehr kurzen zusammenfassenden Abschnitten. Die Gründe für diese Kürze lagen natürlich zum einen in seiner ganz anderen Blickrichtung auf Personen und Gruppen mit ihren Handlungen und Schicksalen, zum anderen aber auch darin, daß die ihm bekannte archäologische Forschung die Bau- und Bildwerke noch nicht als Zeugnisse von Ideologien zu deuten verstand. Historische Denkmäler wurden damals im wesentlichen als einzelne Monumente sachlich erklärt und mit Situationen der Geschichte verbunden, die man aus Schriftquellen kannte, aber es gab noch keine 'ikonologischen' Ansätze und Methoden, ihre ideologischen Botschaften zu analysieren. Das ist vielleicht ein ausreichender Grund, warum Syme offenbar meinte, daß auf diesem Feld keine weiterführenden Einsichten zu erwarten seien.

*Kl. M. Girardet* : Ich möchte noch einmal auf das Problem der machtpolitischen Funktion bzw. Wirkung einer religiösen Restauration zurückkommen. Die Restaurationspolitik des Augustus — die deutlich schon in der Zeit der 'Ersten Römischen Revolution' (F. Millar) des Imperator Cæsar begonnen hat — ist doch sicher nicht oder nicht nur das Ergebnis einer konservativen Mentalität. Cicero beschreibt im *De republica* Buch II die Begründung des Religionswesens durch Numa Pompilius, und er sagt, Numa habe das Ziel verfolgt, den krie-

gerischen Geist der Römer durch eine Fülle neuer und komplizierter Riten und Kulte zu zähmen. Könnte es nicht sein, daß Augustus von einer ähnlichen Grundeinstellung aus die Religion bzw. eben die Restauration von Tempeln, Kulte usw. ganz gezielt dazu eingesetzt hat, zum einen die römische Gesellschaft zu 'befrieden', zum andern als Organisator dieser 'Befriedungspolitik' die Römer — in und nach zwanzig Jahren Bürgerkrieg! — leichter beherrschen oder vielleicht eher: lenkbar zu machen?

*J. Scheid:* Die Restaurationen des Augustus sind nicht einfach konservativ, sie *geben* sich als konservativ, sie sollen in klarer Weise bezeugen, daß nun die Tradition der Väter peinlich genau erfüllt wird — im Gegensatz zu den vergangenen Jahrzehnten. Ich bin also vollends einverstanden, daß diese Restaurationen Teil einer bewußten politischen Strategie des Imperator Cæsar waren. War die Religion nun funktional auf die 'Befriedung' der Römer ausgerichtet? Dies mag sein, da doch die Gründung der Religion durch Numa als Gegenstück zur Justiz dargestellt wurde: Numa gründet die Justiz unter den Bürgern und mit den Nachbarn, also unter den menschlichen Partnern der *ciuitas*, bevor er die Justiz zwischen den Bürgern und ihren göttlichen Partnern zustande bringt. Die *pietas erga deos* entspricht der *pietas erga ciues*. Dieses Motiv hat natürlich mitgespielt. Andererseits *musste* die Religion — d.h. die öffentliche Religion — restauriert werden, wenn man sich die Restauration der *res publica* zum Ziel nahm, denn die *res publica* bestand aus weltlichen *und* religiösen Geschäften und Pflichten. Aber man darf nicht vergessen, daß der Mythos der Gründung der Religion durch Numa vor allem ein Aition des Ritualismus ist, der die Vielfalt der Regeln und Vorschriften rechtfertigt, genauso wie wenn wir heute den römischen Ritualismus als ein Mittel bezeichnen, den Göttern eine gewisse Distanz zu den Bürgern aufzulegen.