



## Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA

7 | 2003  
Varia

---

### *Religiosus* ou les métamorphoses du “religieux” dans le monde romain de la fin de la République à l'Empire chrétien (IIe siècle av. J.-C. - début du Ve siècle ap. J.-C.)

Thèse de doctorat de l'Université de Tours sous la direction de Nancy  
Gauthier, novembre 2001

Manuel de Souza

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cem/3552>  
DOI : 10.4000/cem.3552  
ISSN : 1954-3093

#### Éditeur

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

#### Édition imprimée

Date de publication : 15 août 2003  
ISSN : 1623-5770

#### Référence électronique

Manuel de Souza, « *Religiosus* ou les métamorphoses du “religieux” dans le monde romain de la fin de la République à l'Empire chrétien (IIe siècle av. J.-C. - début du Ve siècle ap. J.-C.) », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], 7 | 2003, mis en ligne le 05 décembre 2007, consulté le 06 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cem/3552> ; DOI : 10.4000/cem.3552

---

Ce document a été généré automatiquement le 6 mai 2019.



Les contenus du *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA)* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

---

# *Religiosus* ou les métamorphoses du “religieux” dans le monde romain de la fin de la République à l’Empire chrétien (IIe siècle av. J.-C. - début du Ve siècle ap. J.-C.)

Thèse de doctorat de l'Université de Tours sous la direction de Nancy Gauthier, novembre 2001

Manuel de Souza

---

- 1 Dans ce travail, j’ai essayé de montrer que la notion de “religieux” a connu de profondes transformations au cours de l’Antiquité romaine. Le mot *religiosus*, ici systématiquement traduit par “religieux”, a servi de support à cette étude. Cet adjectif dérive du substantif *religio*, dont il amplifie la signification par la construction avec un suffixe en -osus. Il désigne littéralement ce qui est “plein de *religio*”. Cette amplification du sens en fait un terme pratique pour repérer les modifications sémantiques qui affectent le vocabulaire religieux latin dans l’Antiquité. Il est moins fréquent que le substantif *religio* car il est d’un usage plus spécialisé, en relation avec l’idée de plénitude ou d’excès qu’il contient morphologiquement. De plus, ce mot a été en partie négligé par la recherche moderne qui a insisté sur quelques-unes de ses significations sans qu’une étude complète de ses multiples dimensions sémantiques ait été menée. Ainsi, on s’est surtout intéressé aux usages juridiques de cette notion, ce qui a largement pesé sur sa perception globale et l’a finalement cantonnée à un domaine limité, principalement funéraire<sup>1</sup>. Cette signification juridique a envahi la problématique sur la notion de *religiosus* et masqué sa polysémie ainsi que ses évolutions sémantiques.
- 2 Afin de revenir sur ce dossier, j’ai pris en compte dans ma recherche l’ensemble des sources latines antiques. Les occurrences de l’adjectif et de ses dérivés (adverbe, opposé, abstrait) ont été collectées sans *a priori*, analysées individuellement dans leur contexte, puis groupées en fonction de leur chronologie et du type de documentation dont elles

provenaient. Au total, près de 2000 mentions ont été rassemblées et ont formé le corpus documentaire de la thèse. Elles offrent une répartition assez hétérogène selon la nature des sources et leur chronologie. Elles sont presque totalement absentes dans la poésie ou chez certains auteurs classiques (César, Tacite), très rares dans l'épigraphie jusqu'aux II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles de notre ère. Leur fréquence augmente sensiblement à l'époque impériale, particulièrement en contexte chrétien.

- 3 L'étude d'ensemble de ces occurrences de *religiosus* a permis de mettre en évidence un processus de mutation et même de révolution sémantique. En effet, on passe au cours de l'Antiquité d'une signification archaïque, où *religiosus* est utilisé pour qualifier des choses sur lesquelles s'appliquent des interdits très forts et qui sont ainsi placées en marge de la société, à une conception déjà moderne, où ce qui est religieux est revendiqué, recherché et devient une valeur de la vie sociale et politique. Cette valorisation sémantique du religieux s'est produite à l'intérieur de la société païenne et est sensible dès le dernier siècle avant notre ère. Cependant, elle ne s'épanouit pleinement que sous l'Empire, dans un cadre social et politique plus adapté à l'intégration de cette notion et de ses significations nouvelles, et que renforcent les progrès du christianisme.
- 4 À la fin de la République, deux registres de significations et d'usages existent de façon concomitante, le premier dérivé du droit pontifical et le second, plus commun, en relation avec la dimension humaine du religieux. Le premier ensemble sémantique découle de la réflexion des pontifes sur la qualification des choses. Ce qui est *religiosus* est associé au sacré dans une même opposition au profane <sup>2</sup>. Cependant, cette qualification distingue des choses qui mettent les hommes dans un rapport particulier, difficile voire négatif, avec les dieux. Une formule d'Aelius Gallus, un grammairien du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., rapportée par Sextus Pompeius Festus <sup>3</sup>, me semble résumer cette signification archaïque de *religiosus* : "Aelius Gallus appelle religieux tout acte qu'il n'est pas permis à l'homme de faire, de telle sorte que s'il le fait, il semble agir contre la volonté des dieux". L'acte religieux correspond donc à une relation anormale établie entre l'homme et le divin, et les choses religieuses sont celles qui peuvent provoquer de telles situations. Ainsi, les actes religieux, désignés par la formule *religiosum est*, sont impies et interdits, les *dies religiosi* sont des jours où de nombreuses activités, même cultuelles, sont suspendues, les choses et les lieux religieux sont nettement séparés du monde profane par vénération, mais également crainte et scrupule. Ces conceptions connaissent des prolongements et sont encore rappelées à l'époque impériale par les antiquaires romains. Cependant, parallèlement au souvenir de ces significations archaïques se développent des usages nouveaux qui témoignent de l'existence d'un processus de valorisation du religieux. Ainsi, au début du II<sup>e</sup> siècle, Pline le Jeune <sup>4</sup> utilise pour la première fois la formule *inreligiosum* est pour qualifier une action à éviter. Les *dies religiosi* deviennent pour Apulée <sup>5</sup> des jours de fête et de bon présage étroitement associés à des cérémonies cultuelles.
- 5 La question des *loca religiosa* pose des problèmes particuliers en raison de l'usage juridique qui les assimile étroitement et presque exclusivement aux sépultures. Cependant, la littérature développe l'idée de temples religieux, en insistant sur leur majesté et la vénération scrupuleuse dont ils font l'objet <sup>6</sup>. Les romanistes qui ont étudié cette question considèrent que les sépultures sont les *loca religiosa* par excellence, et que cette catégorie découle du droit pontifical. Cette idée a été intégrée à une théorie sur la tripartition des choses divines, clairement exprimée par Georges Dumézil dans la religion romaine archaïque <sup>7</sup> : "La réflexion des prêtres a nuancé la notion de *sacer*, lui a trouvé des quasi synonymes. Une de ces distinctions est remarquable, car elle est fondée sur la

juxtaposition de trois notions, de trois domaines, divin pur, militaire, souterrain, qui est sans doute fort ancienne. C'est la division des matières du *ius diuinum en res sacrae, res sanctae, res religiosae*, à laquelle on ne peut donner d'âge", et il renvoie aux témoignages d'antiquaires et de juristes romains de la fin de la République et de l'Empire. Sans partager les conceptions sur l'idéologie tripartite et ses origines indo-européennes, la plupart des spécialistes acceptent l'ancienneté et la composition d'un tel découpage. Deux aspects me semblent pourtant problématiques : d'une part, la stricte association du religieux aux sépultures dans le droit romain avant l'époque impériale, et d'autre part, l'ancienneté d'une tripartition juridique des choses divines. L'association entre *loca religiosa* et sépultures est presque systématique dans le *Digeste*. Gaius <sup>8</sup> résume les conditions de création de ces lieux et leur statut d'exception en relation avec leur abandon privé aux dieux Mânes, alors que les choses sacrées sont publiquement offertes aux dieux célestes. Aelius Gallus <sup>9</sup>, qui donne la mention la plus ancienne d'un *sepulcrum religiosum*, ne disait pas exactement la même chose. Le sépulcre est religieux, car on risque d'y faire des choses contraires à la volonté des dieux, comme lors des *dies religiosi* ou dans le cas d'une action relevant de la formule *religiosum est*. La notion d'interdit est prédominante chez Aelius Gallus et donne une cohérence à sa conception de *religiosus* indépendamment du contexte funéraire. D'ailleurs, il explique qu'un lieu sacré est également saint et religieux. Ces conceptions sont confirmées par les témoignages de Cicéron. Pour lui <sup>10</sup>, les sépultures sont dotées de *religio* et protégées par des *iura religiosa*, mais elles ne s'imposent pas quand il donne des mentions de lieux religieux, évoquant principalement des temples. Dans deux discours fameux <sup>11</sup>, qui l'opposent à Clodius dans l'affaire de sa maison sur le Palatin, il développe une distinction public/non public dans les modalités de la création du lieu qui semble régir la nuance *sacer-religiosus*. En revanche, la référence à des divinités particulières est totalement absente, ce qui sans exclure les sépultures n'en fait pas le seul type possible de lieux religieux. L'aspect souterrain, qui fonde la signification archaïque de *religiosus* selon G. Dumézil, me semble être le résultat d'une réorganisation des catégories du droit divin par les autorités impériales au cours des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles <sup>12</sup>. Les justifications théologiques de Gaius ne doivent pas être négligées et s'inscrivent dans une pensée inspirée par la législation platonicienne, et qui sera reprise par Julien l'Apostat au IV<sup>e</sup> siècle. Les empereurs exercent un monopole sur les choses sacrées et l'association aux dieux célestes est plutôt flatteuse. Les obligations envers les Mânes sont laissées aux particuliers, mais protégées par la législation impériale. Les *res sanctae*, constituées par les murs et les portes des cités, ne sont intégrées que progressivement dans les *res diuinae*. Gaius aborde leur cas de façon laconique, après de longs développements sur les *res sacrae* et les *res religiosae*, et il les qualifie de *res quodammodo diuini iuris*, ce qui relativise leur statut de choses divines. Le *Digeste* <sup>13</sup> offre une reprise du texte de Gaius qui présente une manipulation significative. Par la coupure des explications sur les choses sacrées et religieuses, les compilateurs byzantins rapprochent un peu plus les choses saintes des deux premières catégories. C'est dans les *Institutes* de Justinien <sup>14</sup> que la tripartition est le plus clairement exposée, tout en conservant une nuance à propos des *res sanctae*. Il me semble donc que ce sont les juristes byzantins qui sont à l'origine de la tripartition juridique, dans un contexte chrétien. Les choses sacrées sont alors gérées par l'Église sous le contrôle du prince, les sépultures demeurent religieuses sans que l'on sache vraiment pour quelle raison, et les murs et les portes des villes sont associés à ces statuts d'exception, ce qui leur donne une redoutable sécurité, utile pour un empereur qui rêve de reconstituer l'Empire romain. L'aspect artificiel de cette tripartition me semble enfin souligné par le fait qu'à la même époque et

dans des textes également juridiques des lieux non funéraires, comme les églises, sont qualifiés de religieux<sup>15</sup>. Il me semble donc que l'assimilation de *religiosus* au domaine funéraire est une création du droit impérial qui mène à une impasse. Malgré tout, d'une manière générale, les conceptions héritées de la réflexion des pontifes sont valorisées, ce qui apparaît de façon encore plus éclatante dans le second registre sémantique.

- 6 La perception des hommes et des comportements religieux connaît en effet une réévaluation profonde dès la fin de la République. Le sens ancien de *religiosus*, avec ses excès et ses dangers, avait influencé la conception d'un *homo religiosus* plus proche du superstitieux que de l'homme véritablement pieux<sup>16</sup>. Une distinction fondamentale est établie entre la *religio* et la *superstitio*, au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., à la fois par Cicéron<sup>17</sup> et par Varron<sup>18</sup>, et elle s'exprime dans une valorisation de la conduite des *religiosi* et des comportements religieux. Ils sont associés à la piété, à la sainteté, à la justice. Cette valorisation de *religiosus* n'est cependant pas complète et la persistance d'une ambiguïté est sensible dans des usages ironiques et paradoxaux<sup>19</sup>. Le plus étonnant n'est pas que la signification ait changé, mais que Cicéron en nie la nouveauté et inscrive sa définition dans la tradition romaine malgré des usages encore contraires. De plus, les *religiosi* ne sont pas uniquement loués pour leurs qualités dans l'entretien du culte des dieux, mais aussi pour leurs actions au service des hommes, leur altruisme. Cette dimension profane de *religiosus* s'exprime tout au long de la période étudiée et semble gêner autant les intellectuels païens que chrétiens. Les *religiosi* ne se distinguent pas par l'objet de leur scrupule, mais par le scrupule lui-même qui détermine leurs actions. Être religieux n'implique pas obligatoirement une relation avec le divin, mais s'exprime avant tout par un type de comportement. C'est d'ailleurs ce que sous-entend Cicéron dans sa comparaison entre *religiosi* et *superstitiosi*. Le reste de son œuvre montre de nombreux *religiosi* qui ne sont pas des prêtres ou des experts en matière culturelle, comme des juges, des témoins, des magistrats. Cette signification profane s'épanouit dans la littérature des débuts de l'Empire. Les compétences des *religiosi* sont le scrupule, le service, le soin, la diligence et la rigueur. Ces qualités ne sont pas limitées au domaine cultuel et s'expriment dans l'ensemble du champ social. Les inscriptions des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècle confirment ce fait, ainsi que la littérature de cette époque. Cet aspect pratique du religieux découle du sens ancien, mais il est l'objet d'une appréciation nouvelle et ce qui était rejeté est désormais recherché. À l'asservissement du *religiosus*, empêtré dans ses contraintes et ses craintes, se substitue un modèle de l'honnête homme, dont la vertu est garantie par sa conduite scrupuleuse. Le modèle a cependant ses limites et les *religiosi* ne tiennent pas les premiers rôles dans la société romaine. La valorisation du religieux est donc progressive et rencontre certaines difficultés qui me semblent être un héritage de la philosophie grecque.
- 7 Dans le dialogue *Sur la nature des dieux*, Cicéron met en scène trois Romains qui sont les porte-parole de trois courants majeurs de la philosophie grecque, l'épicurisme, le stoïcisme et le platonisme. La fameuse définition de la *religio* et des *religiosi* est donnée par le stoïcien Balbus, alors que Cotta, représentant du platonisme, en critique les termes et fait preuve d'un scepticisme étonnant de la part d'un grand pontife. L'encadrement du religieux a en effet posé des difficultés à Platon, dont la philosophie triomphe à la fin de l'Antiquité. C'est une mention d'Apulée<sup>20</sup> qui a souligné cette difficulté conceptuelle et ses répercussions dans le monde latin. Il offre un rapprochement entre l'abstrait *religiositas*, qu'il est le premier à utiliser, et la *hosiotès* des Grecs. Apulée se réfère au seul dialogue que Platon ait consacré à ce sujet, au début de sa carrière, en réponse au procès

pour impiété intenté à Socrate, et intitulé l'*Euthyphron*. La *hosiotès* y est associée à l'*eusebeia* pour définir une partie de la justice, celle qui s'exerce envers les dieux. Dans le *Protagoras*, la *hosiotès* apparaît seule aux côtés des autres vertus, la sagesse, la science, le courage et la justice. Dans la *République*, le nombre des vertus s'est réduit à quatre et la *hosiotès* n'apparaît plus, certainement englobée par la justice. La *religiositas* connaît le même insuccès dans le contexte latin. Apulée est le seul auteur païen à utiliser ce terme, et les chrétiens le négligent également. Il exprime trop ce que Platon reprochait à la piété, ses aspects extérieurs et profanes. Dans le dialogue sur la *hosiotès*, Socrate se moque de l'usage par le devin *Euthyphron* du mot *therapeia* pour qualifier cette forme de justice envers les dieux. Apulée souligne que c'est la justice des hommes qui est une médecine, alors que Socrate précise que la piété est la science (*épistémè*) des sacrifices et des prières. Dans son dernier ouvrage, *Les lois*, Platon n'évoque plus la *hosiotès*, mais uniquement l'*eusebeia* qui lui permet de construire la législation religieuse de sa cité idéale. La *religio* des Romains, largement répandue hors des pratiques cultuelles, ne pouvait facilement être encadrée à l'aide des concepts de la philosophie grecque. Cicéron, dans sa définition du *De natura deorum*, invoque l'autorité des philosophes en plus de celle des anciens Romains. La religion civique, qui est privilégiée, correspond à l'*eusebeia*, mais elle ne rend pas compte des autres aspects de la *religio*, qu'Apulée rappelle à l'aide d'une forme verbale originale. L'association de la *religio* à l'*eusebeia* a cependant des conséquences importantes, en limitant la pratique religieuse à l'exercice des cultes publics. De plus, elle rejette les autres pratiques rituelles dans le domaine de la *superstitio*, conception à laquelle seront confrontés les chrétiens et dont ils seront, dans un premier temps, les victimes. Les autorités romaines reprennent cette distinction sous l'Empire, et les *superstitiones*, tolérées dans un cadre privé, sont réprimées quand elles menacent l'ordre public.

- 8 Les chrétiens sont les héritiers de ces conceptions qu'ils ne renouvellent qu'en partie. Lactance <sup>21</sup>, dans une autre fameuse définition étymologique de la *religio*, proclame une rupture avec Cicéron, mais il prétend s'inscrire dans la lignée de Virgile et même de Lucrèce. Selon Lactance, ce n'est pas le type de relation avec le divin qui caractérise la religion, mais l'existence même de cette relation, qui de plus ne résulte pas d'une volonté humaine mais divine. Cependant, il ne faut pas se tromper sur la nature du divin, et Lactance introduit une distinction en termes de vérité ou d'erreur, entre la *religio* et la *superstitio*. Les *religiosi* s'occupent des vrais dieux, qui à l'époque pré chrétienne sont ceux de la cité, et du temps de Lactance le seul Dieu des chrétiens. L'adhésion à une doctrine exclusive marque une rupture et permet de rejeter l'ensemble des autres pratiques cultuelles dans le domaine de la *superstitio*. Le comportement des *religiosi*, semble-t-il secondaire, est apprécié de façon très différente par rapport aux analyses de Cicéron. Ce dernier rejetait l'excès des *superstitiosi* et louait la mesure des *religiosi*. Pour Lactance, le zèle est préférable à une attitude plutôt tiède. L'engagement au service d'une doctrine modifie la nature du religieux en l'associant de façon étroite à ses manifestations sectaires.
- 9 Dans un contexte païen, Apulée <sup>22</sup> donne un exemple assez similaire qui témoigne à nouveau de la continuité du processus de mutation sémantique. Dans ses *Métamorphoses*, le héros du roman, Lucius, victime d'un sortilège et transformé en âne, est sauvé par la déesse Isis dont il devient un *religiosus*. Sa dernière métamorphose a lieu à Corinthe lors de la célébration du *naugium Isidis*. L'ensemble de la communauté est présent, et Apulée distingue les participants en ayant recours à la notion de *religiosus*. Les *religiosi* sont les

fidèles de la déesse, les *profani*, la masse du peuple qui participe ponctuellement aux cérémonies publiques en l'honneur d'Isis, enfin les *inreligiosi* sont ceux qui ne croient pas et lui sont plutôt hostiles. L'adhésion à une doctrine est soulignée par Apulée, qui ne veut cependant pas en dévoiler le contenu. L'initiation distingue les *religiosi* d'Isis, ce qui les rapproche des fidèles chrétiens. Cependant, Apulée ne fait pas preuve d'exclusivité, et les *religiosi* peuvent être attachés à plusieurs divinités. De plus, l'usage profane de *religiosus* pour désigner un comportement altruiste est présent dans son œuvre. Le service, la contrainte et l'obéissance distinguent toujours ce qui est religieux, et le nouveau cadre social et politique instauré par l'empire est propice à l'épanouissement d'une telle qualité, malgré les réticences des philosophes. D'ailleurs, quelques occurrences montrent, dès l'époque de Néron et des Flaviens, une comparaison entre un comportement religieux et le service du prince <sup>23</sup>. La compétition n'est plus à l'ordre du jour, et il est préférable d'accompagner et de servir le pouvoir humain ou divin.

10 Les chrétiens affichent une exclusivité radicale dès l'époque de Tertullien. Les païens sont rejetés dans la *superstitio* ou l'irreligiosité. Cette approche doctrinale pose cependant des problèmes internes et les hérésies sont traitées sur le même mode par les pères de l'Église catholique. Cette exclusivité, fondée sur la doctrine, masque cependant des attitudes communes. Les *inreligiosi* dénoncés par les pères latins sont le plus souvent d'autres *religiosi*, païens ou hérétiques. Dans leurs œuvres pastorales les auteurs chrétiens donnent une vision plus objective des *religiosi*. Leurs activités ne sont pas uniquement doctrinales et ils font preuve comme leurs contemporains non catholiques de zèle et de vertu dans le domaine cultuel et profane. Le souci des pères est de concilier la foi et le comportement. Ce dernier est soumis à une orthodoxie, mais il demeure essentiel pour caractériser un *religiosus*. Le cas des femmes religieuses m'a semblé particulièrement éclairant. Elles sont écartées des sacerdoces et n'ont pas d'autorité doctrinale, mais elles sont louées pour leur comportement vertueux et leur rôle d'accompagnatrices dans l'exercice du culte. L'encadrement chrétien du religieux n'est cependant pas achevé au V<sup>e</sup> siècle, et les *religiosi* conservent une certaine autonomie. Ce sont souvent des laïcs et Augustin <sup>24</sup> ne les confond pas avec les moines. Ils apportent leur soutien à l'Église, matériellement et politiquement, mais ils peuvent également faire pression sur elle. Augustin <sup>25</sup> dans ses écrits contre les Pélagiens développe la doctrine de la grâce divine qui est nécessaire pour être un *religiosus* et est indépendante du comportement, les excès dans la dévotion pouvant mener à l'hérésie. Enfin, les premiers signes d'une appropriation complète du religieux par l'institution ecclésiale apparaissent dans l'œuvre de Salvien de Marseille <sup>26</sup> qui oppose à la fin du V<sup>e</sup> siècle les *religiosi* aux laïcs.

11 Le processus de valorisation du religieux a donc été continu, et il ne semble pas que la rupture principale soit à rechercher dans le triomphe du christianisme, mais dans des évolutions internes à la société romaine. La signification archaïque de *religiosus*, dominée par l'idée d'interdit placé sous l'arbitrage des dieux, en faisait une arme utile dans le contexte des luttes politiques de la République. Lorsque ce régime est entré en crise, au dernier siècle avant notre ère, le religieux et les contraintes qui l'accompagnaient sont apparus comme des éléments nécessaires à l'équilibre de la cité. Les *religiosi*, autrefois blâmés pour leur conduite timorée, sont devenus des exemples de vertu, de prudence et de désintéressement. Ils agissent au service de la collectivité en honorant correctement les dieux et en prenant soin des autres hommes. Ce comportement, respectueux des hiérarchies sociales et politiques, s'épanouit sous l'Empire. Les chrétiens s'approprient cette qualification nécessaire à leur reconnaissance officielle, mais ils revendiquent une

exclusivité que les païens ne concevaient pas. Ils associent la *religio* et le religieux à l'orthodoxie, à une disposition intérieure, mais ils ne peuvent en définitive les dégager totalement de leurs manifestations extérieures et avant tout comportementales. Enfin, les significations juridiques de *religiosus*, prédominantes sous la République, s'estompent malgré les tentatives impériales de réorganisation du droit sacré. Isidore de Séville <sup>27</sup>, au début du Moyen Âge, souligne ce phénomène par une reprise originale de la tripartition *sacer-religiosus-sanctus*, dans laquelle le religieux s'est complètement métamorphosé, la signification morale et positive incarnée par les *religiosi* se substituant aux lieux chargés d'interdits, l'humain s'imposant au droit.

---

## NOTES

- 1.J. SCHEID, *La religion des Romains*, A. Colin, Paris, 1998, p. 25.
- 2.TREBATIUS TESTA DANS MACROBE, *Saturnalia*, 3, 3, 4.
- 3.FESTUS, 348 L.
- 4.PLINE LE JEUNE, *Epistulae*, 4, 1, 5.
- 5.APULÉE, *Metamorphoseon*, 11, 7, 2.
- 6.AULU GELLE, NA, 4, 9, 7.
- 7.G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris, 1974, p. 143.
- 8.GAIUS, *Institutes*, II, 3-4.
- 9.FESTUS, 348L.
- 10.CICÉRON, *De legibus*, 2, 57 ; *De amicitia*, 13.
- 11.CICÉRON, *De domo sua* et *De haruspicum responsis*.
- 12.Je développe cet aspect dans une autre étude à paraître, *La question de la tripartition des catégories du droit divin dans l'Antiquité romaine*.
- 13.D. 1, 8, 1.
- 14.JUSTINIEN, *Institutes*, II, 1, 7-10.
- 15.*Codex Iustinianus*, 1, 2, 23.
- 16.NIGIDIUS FIGULUS dans AULU GELLE, *Noctes Atticae*, 4, 9, 3.
- 17.CICÉRON, *De natura deorum*, II, 72.
- 18.VARRON dans AUGUSTIN, *De ciuitate Dei*, 6, 9, 2.
- 19.Cicéron aime ainsi qualifier ses pires ennemis, Clodius, Verrès ou Antoine.
- 20.APULÉE, *De Platone et eius dogmate*, 2, 7.
- 21.LACTANCE, *Diuinae institutiones*, 4, 28.
- 22.APULÉE, *Met.*, XI.
- 23.PÉTRONE, *Satiricon*, 60, 7 ; PLINE L'ANCIEN, *NH*, pr. 11 ; 25, 2, 4 ; MARTIAL, *Epigrammata*, 8, pr., 5.
- 24.AUGUSTIN, *Retractationum libri duo*, 2, 21.
- 25.AUGUSTIN, *De gratia Christi et de peccato originali*, 1, 46, 51.
- 26.SALVIEN DE MARSEILLE, *De gubernatione Dei*, 5, 52-53.
- 27.ISIDORE DE SÉVILLE, *De differentiis*, I, 33.

---

## INDEX

**Mots-clés** : Antiquité romaine, monde romain, religieux