



Doctorat d'Histoire – Histoire religieuse, politique et culturelle.

Ferlut Audrey

**Le culte des divinités féminines en Gaule Belgique et dans les
Germanies sous le Haut-Empire romain**

Soutenance le 30 novembre 2011 à 14 h 00, salle de la rotonde, 18 rue Chevreul, 69007 Lyon

Directeur de thèse : Yann Le Bohec, Professeur émérite, Université Paris IV
Sorbonne

Jury : Gérard Moitrioux, Professeur émérite, Université de Brest

Wolfgang Spickermann, Professor Doktor, Université d'Erfurt

Catherine Wolff, Professeur, Université d'Avignon et des Pays du Vaucluse

Bernadette Cabouret, Professeur, Université JeanMoulin Lyon III

François Bérard, Professeur, Université Jean Moulin Lyon III

Mes remerciements au professeur Yann Le Bohec pour son aide lors de mes recherches.

Mes remerciements au professeur Wolfgang Spickermann pour les ouvrages qu'il m'a faits parvenir d'Allemagne.

Mes remerciements au professeur Rainer Wiegel de l'université d'Osnabrück et au professeur Ortolf Harl de Vienne pour la permission d'utiliser les photos prises par leurs soins dans les musées allemands.

Mes remerciements au professeur Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier pour m'avoir fait partager ses recherches récentes sur les sanctuaires de Nehalennia.

Introduction

La religion constituait le cœur des civilisations antiques. Son analyse minutieuse permet d'en découvrir l'essence. Les divinités féminines en Gaule Belgique et dans les Germanies sous le Haut-Empire romain nous entraînent à la découverte d'un pan entier du panthéon vénéré dans la partie septentrionale de l'espace gallo-romain, partie septentrionale composée de trois provinces : la Gaule Belgique, la Germanie supérieure et la Germanie inférieure. Pour chacune d'elles, apparaissait un paysage cultuel et religieux caractéristique des déesses que l'on y rencontrait et des populations des cités qui les peuplaient. C'est ainsi que la Gaule Belgique nous emmène sur les traces des cités des Morins, des Ambiens, des Bellovaques, des Ménapes, des Atrébates, des Viromanduels, des Suessions, des Nerviens, des Rèmes, des Catalauni, des Trévires, des Médiomatriques, des Leuques et des Lingons¹, la Germanie Supérieure sur celles des Séquanes, des Vangiones, des Némètes, des Triboques, des Rauraques et des Helvètes, et enfin, la Germanie Inférieure sur celles des Tongres et des Ubiens .

Dans ces trois provinces, il est indispensable de comprendre quelles sont les fonctions des divinités féminines en présence, de montrer que leur nombre est conséquent – près de quatre-vingt quinze – et de prouver qu'elles proviennent d'horizons très différents – déesses gallo-germaniques, déesses gréco-romaines, incluant les abstractions divinisées, déesses d'origine orientale. Mais, il est tout aussi crucial d'analyser l'évolution chronologique et les différences entre les provinces. De même, il est nécessaire de porter une attention particulière aux rites et aux formes prises par le culte selon les divinités, sachant que, malgré des rites communs, des nuances peuvent naître d'une divinité à une autre, ou d'un groupe de déesses à un autre. Pour permettre enfin de finaliser le tableau des cultes des divinités féminines en Gaule Belgique et dans les Germanies sous le Haut Empire romain, il faut se livrer à un examen approfondi des dédicants et de leur rôle dans l'organisation, l'exercice et le développement des cultes. Pour autant, il n'est pas question ici de faire de la *gender history*. Il est bien évident que l'étude des divinités féminines reste liée à celle des divinités masculines.

¹ La province d'appartenance des Lingons a donné matière à débats. Dans son ouvrage *Inscriptions de la cité des Lingons*, 2003 (Paris), p. 11-12, Yann Le Bohec place les Lingons en Gaule Belgique. Nous avons choisi de suivre cette analyse. Pour plus d'informations sur les débats concernant la province d'appartenance des Lingons, voir : E. M. Wightman, *The Lingones: Lugdunensis, Belgica or Germania Superior? Studien zu den Militärgrenzen Roms, Vorträge des 10. Internationalen Limeskongresses in der Germania Inferior, 2*, 1977 (Cologne), p. 207-217 ; M. Reddé, *Entre Héduens et Lingons : Alésia gallo-romaine*, in *Itinéraire de Saintes à Dougga. Mélanges offerts à Louis Maurin*, 2003 (Bordeaux), p. 61-70.

Mais, les déesses de Gaule Belgique et des Germanies, comme toutes celles de l'Empire romain, ont leur spécificité et représentent un intérêt particulier, peu abordé jusqu'ici. Les hommes de l'Antiquité avaient pleinement conscience des fonctions particulières de chacune d'elles et de l'intérêt qui était le leur de faire appel, dans certains cas et pour certains types demandes, notamment pour toutes celles relevant de la fécondité, à des divinités féminines plutôt qu'à des dieux.

*

Les divinités féminines dans les provinces de Gaule et de Germanie sont un sujet peu étudié en tant que tel ; il existe, en effet, fort peu de synthèses. Quand les historiens évoquent la partie féminine du panthéon gallo-romain, ils le font le plus souvent dans des ouvrages traitant de la religion gallo-romaine en général, ou dans des études individuelles sur l'une ou l'autre des déesses rencontrées.

Quelques études ont cependant été menées sur les divinités de la Gaule et des Germanies, mais elles n'ont pas été exclusivement consacrées aux divinités féminines, toutefois pleinement intégrées au sujet. C'est dans les années 1940-1950 que les premiers travaux généraux de ce type sont apparus. Le premier à les évoquer vraiment est P. Lambrecht², qui présentait quelques divinités féminines importantes dans l'appendice de son ouvrage, *Contributions à l'étude des divinités celtiques*, publié en 1942. Cet appendice était entièrement dédié aux déesses – c'est notamment le cas de *Rosmerta* – ce qui est assez rare pour être souligné. Nonobstant, les divinités féminines étaient nettement en retrait par rapport au panthéon masculin. Un pas de plus fut franchi par P.-M. Duval³, qui, dans *les dieux de la Gaule*, allait pleinement les inclure dans l'étude du panthéon découvert dans l'espace gallo-romain. Néanmoins, il ne s'est concentré que sur quelques divinités féminines : *Epona*, *Rosmerta*, *Nehalennia*, les déesses Mères, à qui il a consacré une assez grande partie, mais aussi Minerve et les divinités féminines importées de Rome ou soumises à l'*interpretatio romana*. Là encore, la part laissée au panthéon masculin restait dominante. Dans les années 1960, l'ensemble de ces ouvrages fut complété par les travaux de E. Thévenot⁴ qui évoquait peu les divinités féminines, si ce n'est les déesses Mères. Il a fallu ensuite attendre les années 1980-1990 pour voir apparaître de nouvelles synthèses sur les divinités en Gaule Belgique et dans les Germanies. Ce furent les travaux de E. M. Wightman⁵ pour la Gaule Belgique et de

² P. Lambrechts dans *Contributions à l'étude des divinités celtiques*, 1942 (Brugge), 197 p. et 25 pl.

³ P.-M. Duval, *Les dieux de la Gaule*, 1957, 4^{ème} édition 1993 (Paris), 169 p.

⁴ E. Thévenot, *Divinités et sanctuaires de la Gaule*, 1968 (Paris), 245 p.

⁵ E. M. Wightman, *Gallia Belgica*, 1983 (Londres), 385 p. – un chapitre entier est consacré aux divinités de la province – et E. M. Wightman, Pagan cults in the Province of Belgica, in *ANRW*, II, 18.1, 1989, p. 542-589.

W. Spickermann⁶ pour les Germanies. Tous deux présentaient les divinités rencontrées dans les provinces. Le premier auteur a évoqué le panthéon présent en Gaule Belgique, panthéon qu'il estimait comme étant essentiellement « indigène »⁷, tout en montrant l'importance de l'*interpretatio romana*. Enfin, il expliquait que les déesses féminines de cette province étaient essentiellement liées à l'abondance et que le panthéon de la Gaule Belgique était plus proche de celui des Germanies que des autres provinces de Gaule⁸. Le deuxième auteur a fait un tableau exhaustif des divinités présentes dans les Germanies avec les lieux de cultes qui leur étaient attachés. Il a pris en compte toutes les formes de divinités, masculines et féminines. Il parlait aussi bien des divinités gréco-romaines comme Jupiter, Junon et Minerve, que des divinités celto-germaniques⁹ ou des divinités orientales. Les conclusions apportées par cet ouvrage se rapprochent de notre sujet. Cependant, aucune comparaison n'est faite avec la Gaule Belgique et de nombreux points restent à approfondir.

Si les synthèses sur les divinités de la Gaule et des Germanies sont très rares, celles qui évoquent uniquement les divinités féminines sont inexistantes. Toutefois, cela ne veut pas dire qu'aucun travail n'a été effectué sur les divinités féminines. Ces travaux se composent essentiellement d'articles, d'ouvrages de synthèse sur une divinité ou sur des colloques.

Pourtant, la prise de conscience de l'existence des divinités féminines s'est faite très tôt, dès le XIX^{ème} siècle. Ce fut à travers les corpus qui fleurissaient à cette époque, le *CIL*¹⁰ en Allemagne, l'Année Epigraphique en France, les recueils comme celui d'Emile Espérandieu¹¹, que les historiens, notamment Camille Jullian¹² et Numa Denis Fustel de Coulanges¹³, se sont rendu compte de l'existence de ces nombreuses déesses. Pour autant, dans leurs ouvrages, les divinités féminines étaient à peine mentionnées, quelques pages tout au plus. Ce furent souvent les divinités féminines les plus importantes ou Minerve, citée par César¹⁴, qui furent évoquées. Mais, le fait que ces auteurs parlaient peu des divinités féminines, même de celles qui sont issues de Rome, pouvait aussi venir du manque de

⁶ W. Spickermann, Götter und Kulte in Germanien zur Römerzeit, in G. Franzius (hrsg) *Aspekte römisch-germanischer Beziehungen in der Frühen Kaiserzeit*, 1993 (Osnabrück), p. 119-154. Il faut aussi prendre en compte les deux synthèses de W. Spickermann, *Germania superior*, 2003 (Tübingen), 663 p. et *Germania inferior*, 2008 (Tübingen), 392 p.

⁷ Ce terme est volontairement placé entre guillemets étant donné que le terme indigène peut s'appliquer à beaucoup de réalités historiques, des divinités de l'espace gallo-romain aux personnes autochtones des colonies françaises au cours du XX^{ème} siècle. Dans l'ensemble de la thèse, le terme gallo-germanique lui est préféré.

⁸ Nous verrons dans notre étude que c'est loin d'être aussi simple.

⁹ Ce terme sera préféré au terme « indigène ».

¹⁰ Voir liste des abréviations p. IV-VI des suppléments.

¹¹ E. Espérandieu, *Recueil général des Bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine*, tomes III-X, 1910-1928 (Paris).

¹² C. Jullian, *Histoire de la Gaule : culture et civilisation*, vol. VI, 1964 (Bruxelles), 558 p.

¹³ N. D. Fustel de Coulanges, *La Gaule romaine*, 1994 (Paris), 328 p.

¹⁴ César, *De Bello Gallico*, VI, 16-18, trad. Y. Le Bohec, 2009 (Paris).

découvertes archéologiques permettant de compléter le tableau des divinités féminines dans les années à venir, essentiellement jusque dans les années 1950.

En outre, toutes les divinités féminines ne sont pas étudiées de la même façon. Ce sont d'abord les divinités gallo-germaniques qui ont attiré l'attention des historiens dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies. En effet, dès la fin de la première guerre mondiale, de nombreux travaux ont été mis en œuvre autour des déesses Mères. Elles furent les premières divinités gallo-germaniques étudiées en profondeur, et ce furent les déesses Mères rhénanes qui firent l'objet des premières analyses par l'intermédiaire de H. Lehner¹⁵.

Ce dernier a publié des articles qui étaient des recueils d'inscriptions mais aussi des comptes rendus de fouilles archéologiques de différents sanctuaires voués aux déesses Mères dans la région de Bonn. Ces recueils de sources présentaient différents sites fortement marqués par la présence des déesses Mères. H. Lehner émettait l'idée de l'existence de sanctuaires uniquement dédiés aux déesses Mères. Plusieurs sites ont été étudiés entre 1910 et 1930, notamment Nettersheim et Pesch, respectivement les sanctuaires des *Matronae Aufaniae* et *Vacallinehae*. Parallèlement, il a effectué un travail sur les dédicaces faites dans la ville de Bonn par les instances militaires. Cela permettait de faire une analyse des réalités sociales des dédicants aux déesses Mères de cette colonie. Il a également publié un ouvrage, *Die antiken Steindenkmäler der Provinzialmuseums, Kommission der Buchhandlung F. Cohen*, 1918, dans lequel il regroupait toutes les inscriptions découvertes concernant les déesses Mères en Germanie Inférieure. Ce fut un énorme travail de compilation, réutilisé dans la plupart des travaux postérieurs. De plus, l'intérêt de cet ouvrage était de décrire les autels de façon très précise permettant ainsi de pouvoir les classer et de réaliser une typologie. Durant vingt ans, entre 1910 et 1930, cet homme s'est attelé à cette tâche sans pourtant faire une synthèse explicative sur les déesses Mères. Après lui, dans les années 1930-1940, E. Bickel¹⁶ s'est penché sur le modèle iconographique particulier des déesses Mères de Germanie Inférieure en tentant d'expliquer les origines de leur costume, et surtout de leur coiffe. Cette étude fut reprise par L. Hahl¹⁷ qui tente une synthèse mais son décès en 1941 a seulement permis la publication d'un article terminé par un de ses élèves, article qui regroupait toutes les déesses ayant le statut de Mère dans l'ensemble des provinces de l'Empire, sans forcément se

¹⁵ H. Lehner, Das Heiligtum der Matronae Aufaniae bei Nettersheim, *BJ* 119, 1910, p. 301-321.

H. Lehner, Der Tempelbezirk der Matronae Vacallinehae bei Pesch, *BJ* 125/126, 1919, p. 74-162.

H. Lehner, Römische Steindenkmäler von Bonner Münsterkirche, *BJ* 135, 1930, p. 1-48.

H. Lehner, *Die antiken Steindenkmäler der Provinzialmuseums, Kommission der Buchhandlung F. Cohen*, 1918.

¹⁶ E. Bickel, Die Matronenhaube am Niederrhein als Fruchtbarkeitzeremonial in Vegetationskult, *BJ* 143/144, 1938-1939, p. 209-220

¹⁷ L. Hahl, Zu Matronenverehrung in Niedergermanien, *Germania* 21, 1937, p. 253-264 ; idem, Zur Erklärung der niedergermanischen Matronen, *BJ* 160, 1960, p. 9-48.

rapprocher ni de notre étude ni du projet originel de Hahl. Ce dernier a également essayé d'expliquer les raisons et les origines de la coiffe des déesses Mères tout en ajoutant que l'examen des sources était à un stade trop embryonnaire pour permettre de donner une réponse satisfaisante. Enfin, E. A. Philippson¹⁸ a également fait partie de ces auteurs qui ont tenté de comprendre l'iconographie des déesses Mères en Germanie Inférieure. Il ne réussit pas plus que les précédents à expliquer la raison de cet élément du costume. Cependant, ici, beaucoup plus encore que dans le cas de Lehner, la synthèse ne portait que sur un point particulier du culte des déesses Mères.

Néanmoins, au gré des découvertes archéologiques, d'autres divinités que les déesses Mères ont été étudiées ; certaines l'ont été dans les provinces de notre sujet de thèse, d'autres dans un champ plus large regroupant l'ensemble de la Gaule. Ce sont essentiellement *Epona* et *Nehalennia*, respectivement examinées par R. Magnen¹⁹ et A. Hondius-Crone²⁰. Ces travaux sont construits sur la même forme. Ce sont à la fois des corpus d'images des autels mis au jour dans l'ensemble de la Gaule pour *Epona* et sur le site de Domburg pour *Nehalennia*, mais aussi des ouvrages explicatifs de la nature de ces déesses et des fonctions qui leur sont attribuées.

Dans les années 1960, en France, alors que les recherches sur la religion en Gaule romaine se développent, celles sur les divinités féminines restent assez en retrait. Comme nous l'avons déjà montré, seuls les travaux de J.-J. Hatt²¹, E. Thévenot²² et P.-M. Duval²³ s'y intéressaient et évoquaient essentiellement les déesses Mères. En France comme en Allemagne, les déesses Mères étaient au premier plan de la recherche. Il a fallu attendre la fin des années 1960 et le début des années 1970 pour que d'autres déesses celto-germaniques fassent leur apparition dans le champ de la recherche et que l'on s'intéresse de manière plus approfondie aux divinités gréco-romaines et aux divinités orientales présentes dans les provinces de notre étude. Comment voit-on que les déesses Mères sont au premier plan dans la recherche historique ? Jusqu'aux années 1980, le nombre important de publications les concernant le montre. La plupart des articles comprenaient un certain nombre de rapports de fouilles dans lesquels les auteurs décrivaient les découvertes faites sur un grand nombre de sites

¹⁸ E. A. Philippson, *Der germanische Mütter- und Matronenkult am Niederrhein*, *The Germanic Review* 19, 1944, p. 81-142.

¹⁹ R. Magnen, *Epona, déesse gauloise des chevaux et des cavaliers*, 1956 (Paris), 71 p. et 66 pl.

²⁰ A. Hondius-Crone, *The Temple of Nehalennia at Domburg*, 1955 (Amsterdam), 123 p.

²¹ J.-J. Hatt, *Histoire de la Gaule : colonisation ou colonialisme ?*, 1966 (Paris), 405 p. ; idem, *Les Celtes et les Gallo-romains*, 1970 (Paris), 338 p. ; idem, *Essai sur l'évolution de la religion gauloise*, *REA* 67, 1965, p. 80-125. ; idem, *Les deux sources de la religion gauloise et la politique religieuse des empereurs romains*, *ANRW*, II, 18.1, 1989, p. 410-422.

²² E. Thévenot, *Divinités et sanctuaires de la Gaule*, 1968 (Paris), 245 p.

²³ P.-M. Duval, *Déesse mères et divinités collectives dans le monde celtique et celto-romain*, in *Dictionnaire des mythologies*, 1981, p. 277 ; idem, *Les dieux de la Gaule*, 1957, 4^{ème} édition 1993 (Paris), 169 p.

archéologiques : inscriptions, *aediculae*, mais aussi figurines en terre cuite, objets en métal et en céramique et pièces de monnaie. Ils sont nombreux et quasiment tous publiés dans la même revue : *Bonner Jahrbücher* et ses *Beihefte*. Ce sont ceux des auteurs suivants : F. S. Klein²⁴, H. G. Kolbe²⁵, W. Sage²⁶ et M. Sommer²⁷ qui présentait chacun le site qu'il avait étudié, et parfois, n'en évoquait qu'une particularité. Cependant, leurs publications restent des inventaires de fouilles et n'apportent le plus souvent que des corpus épigraphiques, archéologiques – très utiles par ailleurs. Principalement archéologues, ces auteurs apportaient généralement peu de réponses à des questions relatives aux cultes. Leurs travaux sont donc principalement des rapports de fouilles et apportent généralement des éléments bruts non étudiés. Aucun renseignement n'apparaît sur ce que sont véritablement les déesses Mères. De plus, ces articles se concentraient sur les déesses en Germanie Inférieure. Les recherches étaient donc très localisées et plus exactement centrées sur l'ancien territoire des Ubiens. Aucun travail sur les déesses Mères ne semblait être fait dans la même optique, par ces auteurs ou par d'autres, en Gaule Belgique ou en Germanie Supérieure. Dans les années 1970 et 1980, ce travail se prolongeait par différents corpus de sources en Germanie Inférieure, à savoir ceux de G. Alföldy²⁸, de B. et H. Galsterer²⁹ et de C. B. Rüger³⁰. Il était également agrémenté par des articles tentant d'expliquer plusieurs points du culte des déesses Mères. Certains écrits évoquaient l'origine et la signification de leur nom³¹, traitant ainsi d'un élément particulier de ces déesses. D'autres parlaient du culte et des formes de représentation des déesses Mères³², ce qui est beaucoup plus synthétique. En effet, chacun tentait de présenter le culte des déesses mères à partir des inscriptions comme C. B. Rüger³³, à partir

²⁴ F. S. Klein, The sanctuary of Matronae Aufaniae in Bonn and the tradition of votives arches in the roman world, *BJ* 191, 1991, p. 199-224.

²⁵ H.-G. Kolbe, Die Neuen Matroneninschriften von Morken-Harff, Kr. Bergheim, *BJ* 160, 1960, p. 50-124.

²⁶ W. Sage, Nachgrabung in der „Basilika“ des Heidentempels bei Pesch, Gemeinde Nöthen, Kr. Schleiden, *BJ* 164, 1964, p. 288-296. ; idem, Eine Neues Matronenheiligtum bei Zingsheim, Kr. Schleiden, *BJ* 164, 1964, p. 297-302.

²⁷ M. Sommer, Das Heiligtum der *Matronae Veteranae* bei Abenden, *BJ* 185, 1985, p. 313-352.

²⁸ G. Alföldy, Epigraphische aus dem Rheinland II, *ES* 4, 1967, p. 1-43. ; idem, Epigraphische aus dem Rheinland III, *ES* 5, 1968, p. 33-92.

²⁹ B. et H. Galsterer, Neue Inschriften aus Köln, Funde der Jahre 1974-1979, *ES* 12, 1981, p. 225-265. ; idem, Neue Inschriften aus Köln II, Funde der Jahre 1980-1982, *ES* 13, 1983, p. 167-207.

³⁰ C. B. Rüger, Inschriftenfunde der Jahre 1975-1979 aus dem Rheinland, *ES* 12, 1981, p. 287-309. ; idem, Römische Inschriftfunde aus dem Rheinland 1978-1982, *ES* 13, 1983, p. 207- fin.

³¹ C. B. Rüger, Gallisch-germanischen Kurien, *ES* 9, 1970, p. 251-260.

³² Il s'agit des articles suivants : H. G. Horn, Bilddenkmäler des Matronenkult im Ubiergebiet, *Matronen und Verwandte Gottheiten*, *BJ (Beihefte)* 44, 1987, p. 33-54. ; C. B. Rüger, Beobachtung zu den Epigraphischen Belegen der Müttergottheiten in den Lateinischen Provinzen des Imperium Romanum, *BJ (Beihefte)* 44, 1987, p. 1-30. ; G. Schauerte, Darstellungen mütterlichen in dem römischen Nordwest Provinzen, *Matronen und verwandte Gottheiten*, *BJ (Beihefte)* 44, 1987, p. 55-102. ; E. Henzel, Der Matronenkult bei den Ubiern, *JOAI* 56, 1985, p. 125-136.

³³ C. B. Rüger, Beobachtung zu den Epigraphischen Belegen der Müttergottheiten in den Lateinischen Provinzen des Imperium Romanum, *BJ (Beihefte)* 44, 1987, p. 1-30.

des représentations tels G. Schauerte³⁴ et H. G. Horn³⁵ ou à partir d'un espace géographique particulier comme E. Henzel³⁶. Ce furent les premières synthèses que l'on rencontre et la définition des déesses Mères qui en ressortait était beaucoup plus précise que dans les ouvrages français. Il est clair, d'après ces articles, que les déesses Mères rhénanes étaient des divinités de l'abondance, de la Nature et de la fécondité. Ces auteurs ont aussi mis en évidence un éventail de sources davantage catégorisé. En effet, les *Matronae* regroupaient des représentations de déesses seules, des représentations en triplication dans la forme ubienne de celles-ci et des figurines en terre cuite avec le costume ubien. Cependant, ces synthèses englobaient un territoire restreint à la zone rhénane et à l'ancien territoire des Ubiens. Les auteurs allemands ont donc tenté d'aborder chacun un point de la question. Toutes les conclusions ont été regroupées dans un important colloque qui avait pour objectif de comprendre les tenants et les aboutissants du culte dans la province de Germanie Inférieure : *Matronen und Verwandte Gottheiten, BJ (Beihefte) 44*, 1987. Ce colloque a permis une vaste présentation des différents domaines du culte des déesses Mères en Germanie Inférieure. C'est la seule synthèse de cette ampleur faite sur les déesses Mères quel que soient le pays et la période.

Des années 1960 à la fin des années 1980, d'autres divinités entrèrent dans le champ de la recherche historique, même si le nombre de travaux restait moindre. Ces articles revenaient sur des aspects du culte de certaines déesses, sur leurs origines, sur leurs fonctions, sur de nouveaux sites de découverte mais faisaient rarement des synthèses complètes sur les divinités. Trois déesses étaient concernées : Epona³⁷, Rosmerta³⁸ et Nehalennia³⁹.

Les années 1990 et 2000 ont été marquées par quelques articles, généralement isolés, sur des divinités féminines. Ces dernières étaient aussi mentionnées dans des ouvrages plus généraux comme celui de S. Deyts, *Images des dieux de la Gaule*⁴⁰, dans lequel elle évoquait surtout les déesses Mères. Cependant, l'auteur a une définition très large de ce qu'est une déesse Mère. Pour elle, toute déesse nourricière est une déesse Mère : les *Matronae, Matres, Matrae*,

³⁴ G. Schauerte, Darstellungen mütterlichen in dem römischen Nordwest Provinzen, *Matronen und verwandte Gottheiten, BJ (Beihefte) 44*, 1987, p. 55-102

³⁵ H. G. Horn, Bilddenkmäler des Matronenkult im Ubiergebiet, *Matronen und Verwandte Gottheiten, BJ (Beihefte) 44*, 1987, p. 33-54.

³⁶ E. Henzel, Der Matronenkult bei den Ubiern, *JOAI* 56, 1985, p. 125-136.

³⁷ K. M. Linduff, Epona, a Celt among Romans, in *Latomus* 38, 1979, fasc. 4, p. 817-837

³⁸ C. Bémont, A propos d'un nouveau monument de Rosmerta, in *Gallia* I, 27, 1969, p. 23-24. ; idem, A propos des couples mixtes gallo-romains, in *Bulletin de correspondance hellénique*, supplément n° 14, 1986, p. 132-142.

³⁹ P. Stuart, A new temple of Nehalennia. A preliminary report, in *OMRL (Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden)* LII, 1971, p. 76-78 ; P. Stuart et J. E. Bogaers, *Nehalennia Römische steindenkmäler aus der Oosterschelde bei Colijnsplaat*, vol. 1 (Textband) et vol. 2 (Tafelband), 2001 (Leyde), 222 p. et 118 p.

⁴⁰ S. Deyts, *Images des dieux de la Gaule*, 1992 (Paris), 159 p.

Mairae, Nehalennia, Nutrix. Or, si les *Matronae, Matres, Matrae* et *Mairae* – même si un doute subsiste pour ces dernières – sont bien des déesses Mères, *Nehalennia* et les *Nutrices* ont des caractéristiques très particulières. Parallèlement à ce livre, quelques articles ou ouvrages sont parus sur certaines divinités et ce, jusqu'à nos jours. C'est le cas des travaux de Y. Burnand et de H. Lavagne⁴¹, de l'article sur *Nantosuelta* de S. Nemeti⁴², des travaux sur *Nehalennia* de M.-Th. Raepsaet-Charlier⁴³ et des articles ou livres sur les cultes des eaux de Cl. Bourgeois⁴⁴, A.-R. Congès⁴⁵, J. Scheid⁴⁶ et S.-A. Deyts⁴⁷.

L'ensemble des travaux cités dans les paragraphes concerne les divinités gallo-germaniques mais, ces déesses ne sont pas les seules divinités féminines rencontrées dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies. Les divinités gréco-romaines et les divinités d'origine orientale sont également présentes. Toutefois, si les recherches sont assez nombreuses pour les divinités gallo-germaniques, celles qui s'intéressent aux autres divinités de notre espace d'étude, qu'elles soient gréco-romaines ou orientales, sont assez rares. Le premier ouvrage qui donne un aperçu du culte des déesses gréco-romaines dans les provinces de notre sujet est celui de J. Toutain sur les cultes païens dans l'Empire romain⁴⁸. Son livre permet de comprendre les fonctions attribuées aux divinités féminines gréco-romaines, en s'appuyant essentiellement sur Junon, Minerve et Fortune. J. Toutain a posé les premières bases de la compréhension de ces déesses dans l'espace gallo-romain. Des publications se sont ensuite succédées au fil des ans, permettant une meilleure compréhension du rôle des divinités gréco-romaines dans l'espace de la Gaule Belgique et des Germanies. Cependant, toutes les divinités ne sont pas étudiées de la même manière et avec la même intensité. Pour Junon, par exemple, en dehors du travail de J. Toutain, aucune publication intégrant la partie septentrionale de la Gaule romaine et les Germanies n'a été faite. Seuls quelques ouvrages généraux sur des Länder allemands l'ont cité comme une divinité de la

⁴¹ Y. Burnand et H. Lavagne, *Signa Deorum, l'iconographie divine de la Gaule romaine*, Gallia Romana IV, 1999 (Paris), 123 p.

⁴² S. Nemeti, Eine donauländische ikonographische Variante der Göttin *Nantosuelta*, *Latomus* 60, 2001, p. 160-166.

⁴³ M.-Th. Raepsaet-Charlier, Nouveaux « cultores » de *Nehalennia*, *AC*, 72, 2003, p. 291-302 ; idem, La Gaule Belgique d'Auguste à Commode, in Y. le Bohec (dir.), *Questions d'histoire : Rome et les provinces d'Occident*, édition du temps, 2009 (Paris), p. 309-346. Nous remercions également M^{me} Raepsaet-Charlier pour avoir partagé ses dernières recherches sur la localisation des sanctuaires de *Nehalennia*, à partir des dernières études qu'elle a menées à l'aide de géologues sur l'évolution du cours de l'Escaut.

⁴⁴ Cl. Bourgeois : *Divona, tome 1 : Divinités et ex-voto du culte gallo-romain de l'eau*, 1991 (Paris), 308 p. ; idem, *Divona, tome 2 : Monuments et sanctuaires du culte gallo-romain de l'eau*, 1992 (Paris), 314 p.

⁴⁵ A.-R. Congès dans Culte de l'eau et dieux guérisseurs en Gaule romaine, *Journal of Archaeology*, 7, 1994, p. 397-407.

⁴⁶ J. Scheid dans Epigraphie et sanctuaires guérisseurs en Gaule, *MEFRA*, 104.1, 1992, p. 25-40.

⁴⁷ S.-A. Deyts, Sources sacrées, stations thermales et ex-voto de guérison, R. Chevalier (éd.), *Les eaux thermales et les cultes des eaux en Gaule et dans les provinces voisines, Actes du colloque du 28-20 septembre 1990*, 1992 (Tours), p. 55-61.

⁴⁸ J. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, 1, 1967 (Rome), 473 p.

région⁴⁹. Minerve a reçu plus d'attention. Si elle est aussi mentionnée dans les livres que nous venons d'indiquer, quelques articles de J.-L. Girard⁵⁰ et une partie de l'ouvrage sur la religion et la piété en Gaule romaine, de W. Van Andringa⁵¹, lui sont entièrement consacrés. Ces travaux permettent d'identifier les trois faces de Minerve dans les provinces de Gaule et de Germanies : une déesse typiquement romaine, une déesse avec un caractère gallo-germanique et une déesse fortement impliquée dans le culte impérial. Si Junon et Minerve ont été peu étudiées, Fortune semble avoir été le centre de plus de recherches en Europe et aux Etats-Unis. En effet, plusieurs ouvrages permettent de comprendre le fonctionnement du culte de Fortune dans l'Empire romain : ce sont ceux de I. Kajanto⁵² et D. A. Arya⁵³. Un autre opus de I. Kajanto⁵⁴ amène à connaître les caractères principaux du culte de Fortune en Germanie. Enfin, quelques publications détaillent ou ouvrent les bases d'une réflexion sur d'autres divinités comme les Nymphes ou Cérès. C'est le cas des recherches de Cl. Bourgeois⁵⁵ pour les Nymphes ou de B. S. Spaeth pour Cérès⁵⁶.

Comme le souligne le paragraphe précédent, les livres et articles sur les déesses gréco-romaines de notre champ d'étude sont donc peu nombreux et récents. C'est, semble-t-il aussi, le cas pour les divinités d'origine orientale. Toutefois, plusieurs ouvrages englobent l'ensemble des cultes orientaux dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies. Le premier à avoir été publié fut celui de F. Cumont⁵⁷ qui nous donne une vue d'ensemble sur les divinités orientales. Bien qu'ancien, ce recueil comprenant ses cours est toujours considéré comme une référence dans l'étude des religions orientales dans l'Empire romain. D'autres travaux ont développé les idées de F. Cumont. Ce sont ceux de J. Toutain⁵⁸. Son ouvrage sur les cultes païens dans l'Empire romain permet de donner un panorama de l'implantation des divinités orientales dans les provinces de l'Occident romain, où il nous autorise à saisir les caractéristiques de base et les fonctions des divinités orientales. D'autres, comme ceux de R. Turcan⁵⁹ ou de E. Schwertheim⁶⁰ parachèvent les informations des deux premiers livres.

⁴⁹D. Planck, B. Cämmerer, *Die Römer in Baden-Württemberg*, 1986 (Stuttgart), 653 p. ; H. Cüppers, *Die Römer in Rheinland-Pfalz*, 1990 (Stuttgart), 710 p. ; Baatz, Herrmann, *Die Römer in Hessen*, 1982 (Stuttgart), 532 p.

⁵⁰J.-L. Girard, La place de Minerve dans la religion romaine au temps du principat, *ANRW II*, 17.1, 1981, p. 203-232. ; idem, Les origines du culte de Minerve, *REL*, XLVIII, 1970, p. 469-472

⁵¹W. Van Andringa, *La religion en Gaule, Piété et politique (I^{er}-III^{ème} siècles apr. J.-C.)*, 2002 (Paris), 335 p.

⁵²I. Kajanto, *Fortuna*, *ANRW II*, 17.1, p. 503-558.

⁵³D. A. Arya, *The goddess Fortuna in imperial Rome*, 2002 (Austin), 424 p.

⁵⁴I. Kajanto, Epigraphical evidence of the cult of Fortuna in Germania Romana, *Latomus*, 47, 1988, p. 567

⁵⁵Cl. Bourgeois, *Divona, tome 1 : Divinités et ex-voto du culte gallo-romain de l'eau*, 1991 (Paris), 308 p. ; idem, *Divona, tome 2 : Monuments et sanctuaires du culte gallo-romain de l'eau*, 1992 (Paris), 314 p.

⁵⁶B. S. Spaeth, *The roman goddess Ceres*, 1996 (Austin), 256 p.

⁵⁷F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1929 (Paris), 339 p.

⁵⁸J. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, 2, 1967 (Rome), 270 p.

⁵⁹R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, 1992 (Paris), 397 p.

⁶⁰E. Schwertheim, Die orientalischen Religionen im römischen Deutschland. Verbreitung und synkretistische Phänomene, *ANRW II*, 18.1, p. 794-813.

Ces auteurs reprennent des hypothèses émises par Cumont et Toutain et les complètent ou les soumettent au prisme des nouvelles découvertes et des changements historiographiques concernant les divinités orientales. C'est notamment le cas de la question qui en fait des divinités du salut, remise en cause depuis Cumont et Toutain. Enfin, un dernier ouvrage, celui de W. Burkert⁶¹, permet d'élargir le champ de l'analyse en démontrant que les cultes de ces divinités orientales reposaient sur des cultes à mystères. Cette démonstration est renforcée par un article de I. Tassignon⁶². Deux ouvrages de synthèse⁶³ et un colloque récent⁶⁴ sont venus compléter ces monographies et ont ouvert de nouvelles perspectives concernant l'étude des divinités orientales. La notion même de « divinités orientales » a ainsi été remise en cause, notamment par L. Bricault⁶⁵.

Au-delà de ces ouvrages généraux, de nombreuses études ont été menées sur les deux principales déesses orientales de notre espace d'étude, Cybèle et Isis. Isis commence à être bien connue puisque de nombreux livres, travaux de recherches et corpus épigraphiques ont permis de connaître les principaux éléments de son culte et de sa personnalité. Un certain nombre d'entre eux place le culte d'Isis dans les provinces de l'Occident romain dans un contexte plus large, en l'intégrant à une étude sur un temps plus long comme F. Dunand⁶⁶ ou dans un espace plus vaste comme R. E. Witt⁶⁷, S. K. Heyob⁶⁸ et R. Merkelbach⁶⁹. Enfin, certains donnent une vision plus précise du culte, soit en faisant des recherches sur les provinces de Germanie comme M. Haase⁷⁰, soit en créant un corpus et un atlas comme L. Bricault⁷¹, ce qui permet de voir l'importance du culte dans les provinces germaniques par rapport aux autres provinces de l'Empire. En revanche, Cybèle a été étudiée très tôt. Le livre de H. Graillot⁷², publié en 1912, reste encore aujourd'hui la référence en la matière. L'ensemble des caractéristiques du culte, des fonctions de la divinité, et l'organisation du

⁶¹ W. Burkert, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, 1992 (Paris), 161 p.

⁶² I. Tassignon, Les témoins des cultes romano-orientaux en Belgique et au Luxembourg, *Les Etudes Classiques*, LX, 1992, p. 39-54

⁶³ C. Bonnet, J. Rüpke, P. Scarpi (éd.), *Religions orientales-Culti misterici*, 2006 (Stuttgart), 269 p. ; J. Alvar, *Romanising Oriental Gods*, 2008 (Leyde), 486 p.

⁶⁴ C. Bonnet, S. Ribichini et D. Steuernagel (éd.), *Religioni in contatto nel mediterraneo antico, modalità di diffusione e processi di interferenza*, Atti del 3° colloquio su « le religioni orientali enl mundo greco e romano », 26-28 maggio 2006, 2008 (Rome), 363 p.

⁶⁵ L. Bricault, Les « religions orientales » dans les provinces occidentales sous le Principale, Y. Le Bohec (dir.), *Questions d'histoire, Rome et les provinces de l'Occident*, Editions du Temps, 2009 (Paris), p. 133-134. Pour une analyse plus développée, voir les chapitres 13 à 15.

⁶⁶ F. Dunand, *Isis, mère des dieux*, 2000 (Paris), 200 p.

⁶⁷ R. E. Witt : *Isis in the Graeco-roman world*, 1971 (Londres), 336 p.

⁶⁸ S. K. Heyob, *The cult of Isis among women in the Graeco-Roman World*, EPRO 51, 1975 (Leyde), 140 p.

⁶⁹ R. Merkelbach, *Isis Regina-Zeus Sarapis, die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, 1995 (Stuttgart und Leipzig), 722 p.

⁷⁰ M. Haase : Kulte der Isis in den Germanischen Provinzen, *Isis en Occident, actes du colloque international sur les études isiaques*, Lyon III, 16-17 mai 2002, 2004 (Lyon), p. 107-136.

⁷¹ L. Bricault, *Atlas de la diffusion des cultes isiaques (IVe s. av. J.-C.-IVe s. apr. J.-C.)*, 2001 (Paris), 192 p.; idem, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques (RICIS)*, 2005 (Paris), 3 vol.

⁷² H. Graillot, *Le culte de Cybèle, mère des dieux à Rome et dans l'Empire romain*, Bibliothèque des écoles française d'Athènes et de Rome, fascicule n° 107, 1912 (Paris), 599 p.

culte et du clergé y sont évoqués. Ces remarques peuvent s'appliquer à l'ensemble des provinces, même s'il faut y apporter des nuances. D'autres travaux ont été publiés depuis 1912 : ceux de E. O. James⁷³, de R. Duthoy⁷⁴ et de M. J. Vermaseren⁷⁵. Ils complètent ceux de Graillot sur un point, développent certains aspects du culte ou travaillent sur la manière dont Cybèle est perçue dans les provinces. Cependant, contrairement à Isis, aucune étude n'a été spécifiquement faite pour les provinces de la Gaule Belgique et des Germanies.

De nombreux travaux de recherches, articles et ouvrages peuvent nous aider depuis H. Graillot, C. Julian, N. Fustel de Coulanges à comprendre quel est le culte voué aux divinités féminines en Gaule Belgique et dans les Germanies sous le Haut Empire romain. Cependant, trop de divinités restent encore dans l'ombre. Trop peu de synthèses voire aucune n'ont été réalisées sur le sujet. C'est ce que cette thèse se propose de faire pour l'ensemble des divinités féminines des trois provinces de notre étude, à travers près de 1307 inscriptions et près de 866 reliefs.

*

Le corpus documentaire servant de fondement à notre travail de recherche est donc très riche. L'ensemble de ces sources épigraphiques – les inscriptions – et archéologiques – reliefs et vestiges de temples – doit être daté avec précision afin de dégager une évolution chronologique du paysage religieux lié au panthéon des divinités féminines dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies.

Cependant, il faut d'abord voir quel est l'apport des sources littéraires pour notre sujet. Lorsque l'on s'intéresse à la religion, et surtout aux divinités féminines en Gaule romaine et dans les Germanies, les sources littéraires sont assez peu nombreuses. Seul César⁷⁶ peut être utile. Il n'a décrit que les cultes aux « grands » dieux, interprétant le panthéon gaulois à l'aide de critères romains, compréhensibles par les Romains qui allaient le lire⁷⁷. Toutefois, parmi ces « grands » dieux, il a évoqué Minerve, perçue comme une déesse des métiers et des arts⁷⁸. Il s'agit du seul texte littéraire mentionnant une divinité féminine parmi les cultes des Gaules.

Les sources littéraires sont donc peu utiles dans notre travail. En revanche, les sources épigraphiques et archéologiques en constituent le cœur. Les sources épigraphiques sont nombreuses, avec près de 1307 inscriptions. Cependant, les trois provinces de notre étude

⁷³ E.O. James, *Le culte de la Déesse Mère dans l'histoire des religions*, 1960 (Paris), 300 p.

⁷⁴ R. Duthoy, *The Taurobolium. Its evolution and terminology*, EPRO 10, 1969 (Leyde), 129 p.

⁷⁵ M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis, the myth and the cult*, 1977 (Londres), 224 p. ; M. J. Vermaseren, *Corpus cultus Cybelae Attidisque* (CCCA), vol. 5, 1986 (Leyde), 226 p. ; M. J. Vermaseren, *Corpus cultus Cybelae Attidisque* (CCCA), vol. 6, 1989 (Leyde), 212 p.

⁷⁶ César, *De Bello Gallico*, VI, 17-19.

⁷⁷ Pour une explication plus détaillée, voir J.-L. Brunaux, *Les religions gauloises*, 2000 (Paris), p. 73-74.

⁷⁸ Nous verrons plus tard que Minerve n'a pas seulement cette fonction en Gaule Belgique et dans les Germanies.

n'ont pas fourni la même part de matériel archéologique et épigraphique. Les deux provinces de Germanies sont celles qui ont livré le plus grand nombre d'inscriptions. C'est en Germanie inférieure que le nombre de dédicaces est le plus élevé avec 561 dédicaces – 73 % sont adressées aux déesses Mères. La Germanie supérieure vient ensuite avec 468 inscriptions – Junon (30 %), Fortuna (10,5 %), Diane (7 %), Victoire (6 %), les *Quadriviae* (5,8 %) et Minerve (5%) sont les plus importantes. Enfin, la Gaule Belgique est nettement en retrait avec seulement 278 inscriptions – Nehalennia⁷⁹ (52 %), Rosmerta (6,5 %), Diane (3 %), Ancamna (2,5 %) et Icovellauna (2 %) sont celles pour lesquelles ont été mises au jour le plus d'inscriptions. Sans dévoiler d'ores et déjà le contenu de la thèse, les divinités rencontrées dans les différentes provinces ne semblent pas avoir la même origine et la Germanie supérieure paraît plus touchée par les cultes des déesses d'origine gréco-romaine.

Le corpus est donc très important. Tout travail sur un corpus de ce genre passe nécessairement par la datation des inscriptions qui le composent. Plusieurs critères nous permettent de le faire.

L'onomastique

L'onomastique est l'un des premiers. En effet, les noms des dédicants évoluent au fil du temps, notamment quand il s'agit de citoyens romains qui portent les *tria nomina* : *praenomen*, gentilice ou *nomen*⁸⁰ et le *cognomen*. Mais, plus on avance dans le temps, plus il est rare de trouver les trois composantes des *tria nomina*. Le *praenomen* a commencé à disparaître à l'époque de l'empereur Trajan (98-117 après J.-C.) et il ne se rencontrait plus du tout après l'époque des Sévères. De plus, le gentilice n'a généralement pas été abrégé avant la fin du II^{ème} siècle après J.-C. C'est surtout au III^{ème} siècle après J.-C. qu'il a été écrit sous une forme abrégée de manière quasi systématique. Les citoyens romains mentionnaient parfois la tribu ou *origo* dont ils faisaient partie. Dans les inscriptions, la présence ou l'absence de la tribu témoigne également d'une époque en particulier. En effet, la tribu n'était souvent mentionnée qu'au I^{er} siècle après J.-C., et elle a totalement disparu au milieu du II^{ème} siècle après J.-C. Pour les inscriptions où la date n'est pas mentionnée, cela permet de réduire la période à laquelle elles ont pu être réalisées. Néanmoins, cette période est également identifiable grâce à d'autres indices chronologiques.

Résumé :

I^{er} siècle après J.-C. : Mention des *tria nomina* et de la tribu

II^{ème} siècle après J.-C. :

⁷⁹ La présence de *Nehalennia* en Gaule Belgique fait l'objet d'un débat que nous développerons plus loin. Nous nous rangeons ici à l'avis de M.-Th. Raepsaet-Charlier qui a bien voulu nous faire part de ces dernières découvertes concernant l'évolution du cours de l'Escaut depuis l'Antiquité et nous l'en remercions.

⁸⁰ Un pérégrin recevait le *praenomen* et le gentilice du magistrat qui lui avait donné la citoyenneté. Un affranchi recevait ceux de son ancien maître.

- Disparition du *praenomen* à partir de Trajan
 - Disparition complète de la mention de la tribu au milieu du siècle
- III^{ème} siècle après J.-C. : abréviation du gentilice

*Le formulaire*⁸¹

Le formulaire est l'un des autres éléments clés de la datation. Dans les inscriptions de notre corpus, différentes expressions ou termes, allouables à des époques particulières, ont été mis en évidence. Certains dédicants, notamment parmi les soldats ou parmi les civils ayant un haut niveau social, mentionnent les consuls élus l'année de la rédaction de l'inscription – ils vont parfois jusqu'à citer la date exacte⁸². Cependant, ces exemples restent assez rares dans le corpus. Il faut donc rechercher d'autres éléments du formulaire pour nous aider dans le travail de datation des inscriptions. Une première remarque doit être faite : tous les termes ou expressions présents dans les textes des inscriptions ne sont pas des éléments de datation. C'est le cas notamment du terme *sacrum*, qui est présent sur une période beaucoup trop vaste – de la fin du I^{er} siècle après J.-C. au milieu du III^{ème} siècle après J.-C. – pour pouvoir servir de critère de datation. Il en va de même pour l'expression caractéristique du *votum, u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*, et ses variantes. En effet, cette expression est un paramètre d'identification d'une inscription votive. Elle est donc présente sur la plus grande majorité des inscriptions de notre corpus. Il est donc impossible de s'en servir comme indice chronologique. C'est aussi le cas pour les épithètes *sancta* et *augusta*⁸³. Il semble toutefois que l'épithète *sancta* apparaisse à partir du II^{ème} siècle après J.-C., à peu près vers le milieu du siècle. En revanche, d'autres éléments du formulaire comme l'expression *In honorem domus diuinae* et le terme *deus/a* sont à considérer comme des critères de datation. *In honorem domus diuinae* fait référence à la Maison Impériale et lie l'expression au culte impérial. Cependant, ce n'est pas notre propos ici. Toutefois, la présence de cette expression dans une inscription, que cela soit sous sa forme complète *In honorem domus diuinae* ou sous sa forme abrégée *In HDD*, permet de dater l'inscription entre le milieu du II^{ème} siècle après J.-C. et, pour notre sujet, la fin du III^{ème} siècle après J.-C. ou au plus tard le début du IV^{ème} siècle après J.-C.⁸⁴. L'analyse du corpus montre que, dans les provinces de Belgique et des Germanies, les inscriptions comportant une référence à la *domus diuina* sont principalement

⁸¹ L'ensemble de ce paragraphe repose sur l'ouvrage de M.-Th. Raepsaet-Charlier, *Diis deabusque sacrum : formule votive et datation dans les trois Gaules et la Germanie*, 1993 (Paris), 95 p.

⁸² Citons quelques exemples parmi d'autres. C'est le cas de l'inscription n° 9, de l'inscription n° 800, de l'inscription n° 309, de l'inscription n° 1608. Il est bien évidemment impossible de les citer toutes ici. En effet, cela concerne 115 des inscriptions étudiées, soit 9 % du corpus. (Les numéros mentionnés correspondent au numéro du corpus de document situé dans les suppléments. Il en sera ainsi pour tout le reste de la thèse)

⁸³ Ces conclusions sont confirmées par le travail de M.-Th. Raepsaet-Chalier, *Diis deabusque sacrum*, 1993 (Paris), p. 20-23 et 24-25.

⁸⁴ En effet, une inscription dédiée à Junon (n° 576) date de la tétrarchie et elle comprend la référence à la maison impériale.

datables entre le milieu du II^{ème} siècle et le milieu du III^{ème} siècle après J.-C. – les inscriptions postérieures à 260 après J.-C. sont rarissimes⁸⁵. Cependant, comme l’ont montré les travaux de M.-Th. Raepsaet-Charlier⁸⁶, il faut nuancer selon les provinces. C’est en Germanie supérieure que cette formule est utilisée le plus longtemps, du règne d’Antonin le Pieux (138-161 après J.-C.) à la fin du III^{ème} siècle après J.-C. ou au début du IV^{ème} siècle après J.-C. Pour la Gaule Belgique et la Germanie inférieure, les inscriptions datées comportant cette formule nous permettent de dire que c’est lors de la période sévérienne qu’elle est le plus employée. Toutefois, dans les deux provinces, des occurrences existent dès le milieu du II^{ème} siècle après J.-C. Donc, malgré les nuances et quelle que soit la province, dans les cas où rien d’autre ne nous permet d’être très précis dans la datation, les inscriptions avec un formulaire mentionnant la maison impériale doivent être datées entre le milieu du II^{ème} siècle après J.-C. et le milieu du III^{ème} siècle après J.-C. En cela, ce sont les travaux de Duncan Fishwick⁸⁷ sur le culte impérial qui nous permettent de l’affirmer. En effet, Duncan Fishwick prouve que le culte à la *domus diuina*, dans les provinces de l’Occident latin, s’est répandu pendant cette période d’environ un siècle. Il serait hasardeux de ne pas en tenir compte pour les provinces de Gaule Belgique et de Germanie inférieure. Néanmoins, la formule faisant référence à la Maison Impériale n’est pas la seule à nous donner un indice chronologique. La présence du terme *deus/a* au datif – *deo/deae* – est aussi un critère de datation. *Deae* apparaît dans les inscriptions au II^{ème} siècle après J.-C. Dans les provinces de notre étude, les inscriptions comportant ce mot sont à dater du II^{ème} siècle après J.-C. ou du III^{ème} siècle après J.-C. Dans tous les cas, aucune inscription le contenant n’est postérieure à 260 après J.-C. En revanche, il faut apporter des nuances selon les provinces. Il semble qu’en Gaule, la première apparition datable de *deae* date de 124 après J.-C.⁸⁸. En Germanie inférieure et en Germanie supérieure, la première utilisation semble remonter au milieu du II^{ème} siècle après J.-C. ou au début du règne de Marc Aurèle. Cependant, le fait que le terme *deae* soit placé après le nom du dieu permet de déceler la précocité de son apparition. Malgré ce, la période de grande diffusion se fait entre le milieu du II^{ème} siècle après J.-C. et le milieu du III^{ème} siècle après J.-C. pour l’ensemble des provinces⁸⁹. Si séparément le terme *deo/deae* et l’expression *In honorem domus diuinae* sont des indices chronologiques, leur utilisation conjointe permet de dater les

⁸⁵ Dans tout le corpus, peu d’inscriptions sont postérieures à 260 après J.-C. Parmi elles, nous avons pu mettre en évidence l’inscription à Junon citée dans la note précédente.

⁸⁶ M.-Th. Raepsaet-Charlier, *Diis deabusque sacrum, formulaire votif et datation dans les trios Gaules et les deux Germanies*, 1993 (Paris), p. 9-11. L’ensemble des explications de ce paragraphe s’appuie sur les travaux de M.-Th. Raepsaet-Charlier.

⁸⁷ D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Roman Latin West II, 1*, 1991 (Leyde), p. 423-435.

⁸⁸ Inscription n° 56 dédiée à Caiua.

⁸⁹ M.-Th. Raepsaet-Charlier, *Diis deabusque sacrum, formulaire votif et datation dans les trios Gaules et les deux Germanies*, 1993 (Paris), p. 12-17.

inscriptions entre la période sévérienne et le milieu du III^{ème} siècle après J.-C. Les inscriptions qui possèdent cette combinaison dans leur formulaire peuvent donc être datées de la première moitié du III^{ème} siècle après J.-C. Il existe même un cas, une inscription de Mayence datant de 276 après J.-C.⁹⁰.

Le formulaire est donc d'un intérêt majeur pour dater les inscriptions. Cependant, certaines divinités ont des caractères de datation qui leur sont propres. C'est le cas notamment des déesses Mères invoquées sous le nom de *Matres* ou de *Matronae*, et de Junon⁹¹ dans les inscriptions où, associée à Jupiter, elle porte l'épithète *Regina*. En s'intéressant aux inscriptions concernant Junon en Gaule Belgique et dans les Germanies, une remarque peut être faite : dans la grande majorité des cas – 131 inscriptions sur 159, soit 82 % –, elle est associée à Jupiter, écrit sous la forme I.O.M, *Iupiter Optimo Maximo*. Il est possible de dater ces inscriptions de manière propre et de créer deux périodisations. L'association de Jupiter avec Junon sans épithète est rare et semble dater du I^{er} siècle après J.-C. ou du II^{ème} siècle après J.-C.⁹² et ce, quelle que soit la province étudiée. Lorsque Junon porte une épithète, le plus souvent *Regina*, les inscriptions peuvent être datées du règne de Marc-Aurèle jusqu'au milieu du III^{ème} siècle après J.-C. Nonobstant, un autel de Mainz sort de ce cadre, puisqu'il date de la tétrarchie⁹³. Il s'agit ici du *terminus post quem* car la majorité des inscriptions se trouvent dans la fourchette que nous avons évoquée précédemment.

Résumé :

I^{er}-II^{ème} siècles après J.-C. : Association de Jupiter et de Junon qui ne porte pas d'épithète.

II^{ème}-III^{ème} siècles après J.-C. : apparition du terme *deae* dans les inscriptions de Gaule Belgique

Milieu du II^{ème} siècle après J.-C. : apparition de l'épithète *sancta*.

Milieu du II^{ème} siècle après J.-C.-milieu du III^{ème} siècle après J.-C., voire jusqu'à la fin du III^{ème} siècle après J.-C. :

- apparition de la formule *In honorem domus diuinae* – ou de son abréviation *In HDD* – :

- o du règne d'Antonin le Pieux (138-161 après J.-C.) à la fin du III^{ème} siècle après J.-C. ou au début du IV^{ème} siècle après J.-C. : utilisation de la formule en Germanie supérieure.
- o du milieu du II^{ème} siècle après J.-C. jusqu'au milieu du III^{ème} siècle après J.-C. : utilisation de la formule en Gaule Belgique et en Germanie inférieure. La majorité des inscriptions datent de la période sévérienne.

- utilisation du terme *deae* dans les Germanies

- association de Jupiter et de Junon qui porte l'épithète *regina*.

Première moitié du III^{ème} siècle après J.-C. avec un *terminus post quem* en 276 après J.-C. : utilisation conjointe du terme *deae* et de l'expression *In honorem domus diuinae*

La particularité des déesses Mères

Un autre groupe de divinités – en dehors de Jupiter et Junon – a des caractères de datation propres : les déesses Mères, appelées *Matres* ou *Matronae*. Néanmoins, pour comprendre en quoi elles possèdent des critères de datation spécifique, il faut d'abord s'intéresser à la

⁹⁰ Inscription n° 812 dédiée à *Luna*.

⁹¹ Ce travail confirme les travaux de M.-Th. Raepsaet-Charlier, in *Diis deabusque sacrum, formulaire votif et datation dans les trios Gaules et les deux Germanies*, Paris (1993), p. 28-30.

⁹² C'est le cas par exemple de l'inscription n° 598 dédiée à Junon.

⁹³ Inscription n° 576 dédiée à Junon

typologie des supports des inscriptions⁹⁴. Quatre grands types⁹⁵ ont été définis : le type A, le type B, le type C et le type D. Le type A concerne les stèles : plaques fines de pierre où l'inscription est gravée. Le type B englobe les autels simples⁹⁶. Il ne comporte qu'une inscription sans aucune forme de reliefs. Ces deux modèles sont rares en Gaule Belgique et dans les Germanies. Le Type C, lui, comprend les autels à motifs végétaux et les *aediculae* à frontons restreints. Trois modèles le composent : le premier – le type C1 – concerne les autels ayant sur le sommet un petit fronton décoré de motifs végétaux, encadré de boudins également décorés de motifs végétaux ; sur les côtés, sont souvent gravés des végétaux, des cornes d'abondance ou des arbres. Sur la partie sommitale, est parfois figurée l'offrande du dédicant. Ce modèle se rencontre principalement en Germanie Inférieure, notamment sur le site du sanctuaire de Morcken-Harff, à notre sens, site éponyme de ce modèle. Le deuxième – le type C2 – comprend les premiers *aediculae* dont la forme générale se rapproche du modèle précédent mais auquel s'ajoutent une triplication de déesses Mères et une scène de sacrifice. Comme le modèle précédent, il peut posséder, sur les côtés, des sculptures mais ces reliefs latéraux peuvent être, en plus des motifs végétaux, des représentations de serviteurs du dieu ou du culte. Cependant, à cette image générale, se substituent plusieurs variantes : la triplication peut se tenir au-dessus ou au-dessous de l'inscription mais elle peut aussi en être absente, laissant seule la scène de sacrifice. Ce modèle se trouve exclusivement en Germanie Inférieure. Enfin, le troisième – le type C3 – regroupe les *aediculae* à niche : il comporte une triplication intégrée dans une niche entourée de deux pilastres, surmontée d'un fronton en forme de coquille. Ce dernier est encadré de deux boudins contenant en leur centre une fleur. Sur ce dernier modèle du type C, on constate que le fronton s'est élargi pour sortir de la place qu'il tenait sur la corniche dans les modèles précédents. Comme ces derniers, il peut également comporter des sculptures sur les faces latérales : motifs végétaux et serviteurs du dieu et du culte le plus souvent. De plus, il n'est également présent qu'en Germanie Inférieure. Enfin, le type D, contenant les autels et les *aediculae* à frontons élargis, contient lui aussi, trois modèles : le premier – le type D1 – englobe les autels à motifs végétaux proches du type C 1 mais dont le fronton est nettement élargi à l'ensemble de la composition et est soutenu par deux pilastres corinthiens. Tout comme les modèles antérieurs et les modèles suivants, il ne se rencontre qu'en Germanie Inférieure. Le deuxième – le type D2 – concerne les *aediculae* avec une inscription et une représentation en triplication des déesses Mères

⁹⁴ A. Ferlut, *Le culte des déesses Mères en Gaule du Nord-Est*, mémoire de maîtrise université Lyon III, 2001. Cette typologie s'appuie sur les différents travaux sur les déesses Mères évoqués en bibliographie sous la rubrique déesses Mères.

⁹⁵ Suppléments, partie annexes, p. 1

⁹⁶ Pour les déesses Mères, ces modèles sont essentiellement présents en Gaule Lyonnaise.

présentes dans une niche répartie sur la largeur de l'autel, encadrée de deux pilastres doriques soutenant un large fronton, flanqué de deux acrotères. L'inscription, située au-dessous du relief, perd de plus en plus la place centrale qu'elle occupait auparavant. Comme les précédents modèles mais aussi comme le suivant, cet exemple peut posséder des reliefs sculptés sur les faces latérales : scène de sacrifice, serviteurs du dieu, offrandes à la divinité. Enfin, le troisième – le type D3 – comprend une autre forme d'*aediculae*, *aediculae* comportant deux pilastres ioniques décorés de motifs végétaux soutenant un fronton surmonté de deux boudins dont le centre est sculpté en forme de fleurs. Sous ce fronton et entre ces pilastres sont sculptés la triplification des déesses Mères et l'inscription qui perd de plus en plus sa place centrale au profit de la sculpture. Ce dernier modèle semble être la synthèse des modèles précédents. Il marque l'avancée vers une forme d'*aedicula* où la représentation est de plus en plus prenante au dépend de l'inscription dont l'espace se réduit d'autant. Les deux ensembles de sources épigraphiques : les inscriptions simples et les *aediculae* ont donc de multiples variantes, beaucoup plus nombreuses dans le dernier ensemble. Mais, dès lors, au-delà de la typologie qui est une étape nécessaire préalablement à la datation, il est impératif de passer à la datation de ces inscriptions, en s'appuyant sur la typologie et sur d'autres critères propres aux déesses Mères. Ces critères s'appuient sur le travail d'analyse du corpus et sur les travaux de J.-L. Brunaux⁹⁷, M.-Th. Raepsaet-Charlier⁹⁸, H. G. Horn⁹⁹. L'analyse du corpus et les travaux de M.-Th. Raepsaet-Charlier¹⁰⁰ montrent que les dédicaces aux déesses Mères répondent à une chronologie particulière. Ainsi, plusieurs phases se détachent : tout d'abord, les Belges semblent les premiers touchés entre 70 après Jésus-Christ et 120 après Jésus-Christ. Puis, il semble que ce soit la Germanie Supérieure entre 70 après Jésus-Christ et 160 après Jésus-Christ. Enfin, le culte se développe également en Germanie Inférieure entre 150 après Jésus-Christ et 250 après Jésus-Christ. Cependant, les phases de datation restent très larges. L'utilisation d'un autre outil est donc nécessaire : la chronologie mise en place par H. G. Horn¹⁰¹. Selon lui, en Germanie Inférieure, il faut distinguer quatre phases. Durant la deuxième moitié du II^{ème} siècle après J.-C., se rencontre un modèle au fronton réduit, encadré par deux boudins, tous trois étant décorés de motifs végétaux. Il ne dépasserait pas l'année 200 après J.-C. A partir de la fin du II^{ème} siècle après J.-C., aux environs de 180 après J.-C. ou de 190 après Jésus-Christ, apparaissent les modèles dont le fronton est élargi, travaillé et posé

⁹⁷ J.-L. Brunaux : tableau de datation repris de Marcel Le Glay, in *les inscriptions de Lyon*, Paris, 1992.

⁹⁸ M.-Th. Raepsaet-Charlier, *Diis deabusque sacrum*, 1993 (Paris), p. 31-37.

⁹⁹ H. G. Hörn, *Bilddenkmäler des Matronenkult im Ubiergebiet, Matronen und Verwandte Gottheiten, BJ (Beihefte)* 44, 1987, p. 38-41.

¹⁰⁰ M.-Th. Raepsaet-Charlier, *Diis deabusque sacrum*, 1993 (Paris), 95 p.

¹⁰¹ H. G. Horn, *op. cit.*, p. 38-41.

sur une corniche. Ils prennent de plus en plus d'ampleur au fil du III^{ème} siècle après J.-C. Par la suite, le fronton repose sur deux piliers et encadre la totalité de la composition. Ce modèle serait caractéristique du deuxième quart du III^{ème} siècle après J.-C. Enfin, une quatrième phase est l'apparition et l'explosion sous les Sévères (192-234 après J.-C.) de l'ornementation des différentes faces et ce, de manière de plus en plus expansive, au dépend de l'inscription qui perd sa place centrale. Ainsi, une chronologie peut-être établie. Il semble donc que les inscriptions fassent leur apparition en Gaule Belgique en premier lieu, entre 70 après J.-C. et 120 après J.-C., puis, en Germanie Supérieure, entre 70 après J.-C. et 160 après J.-C., et enfin, en Germanie Inférieure, entre 150 après J.-C. et 255 après J.-C.. Dans cette dernière province, il est possible de dégager différentes phases en parallèle avec la typologie établie. Il semble, en effet, que les autels de type C 1, sans décoration sur les faces latérales, soient apparus les premiers. Ils sont suivis par les *aediculae* de type C 2 et C 3 à fronton restreint. Ensuite, à partir du règne de Commode, apparaissent les autels à fronton élargi de type D 2. Puis, sous les Sévères, les autels de type C 1 se dotent de reliefs sur les faces latérales. Ils sont suivis par les autels de type D 1 et D 3 à partir de 215 après J.-C. et du règne de Caracalla. Ces modèles perdurent jusqu'à la disparition des sources épigraphiques pour les cultes, aux environs de 255 après J.-C. Ainsi, se présentent les critères de datation propres aux déesses Mères. Cette analyse de la typologie de la forme des autels propres aux déesses Mères peut peut-être être transposée à l'ensemble des divinités¹⁰². La datation et la localisation de ce type d'autels pour les autres divinités semblent les mêmes.

Résumé :

70 après J.-C.-120 après J.-C. : apparition des inscriptions dédiées aux déesses Mères en Gaule Belgique.

70 après J.-C.-160 après J.-C. : apparition des inscriptions dédiées aux déesses Mères en Germanie supérieure.

150 après J.-C. -255 après J.-C. : période durant laquelle des inscriptions sont dédiées aux déesses Mères en Germanie inférieure.

- 150 après J.-C. : apparition des autels de type C1.
- Règne d'Antonin le Pieux : apparition des autels de type C2 et C3.
- Règne de Commode : apparition des autels de type D2.
- Période sévérienne : les autels de type C1 se dotent de décorations sur les faces latérales.
- A partir de 215 après J.-C. et du règne de Caracalla : apparition des autels de type D1 et D3.

D'autres critères peuvent entrer en ligne de compte pour dater les inscriptions, notamment le contexte de découverte. En effet, pour les inscriptions découvertes dans des sanctuaires, il est possible de donner une date en s'appuyant sur les dates de fonctionnement des sanctuaires. C'est le cas pour les inscriptions mis au jour dans les sanctuaires à *Nehalennia* à Domburg et à Colijnsplaat. Ces deux sanctuaires fonctionnent à partir du II^{ème} siècle après J.-C. jusqu'au IV^{ème} siècle après J.-C. De plus, les derniers témoignages épigraphiques datent au plus tard de 260 après J.-C. De tels indices permettent donc de définir une chronologie des inscriptions si

¹⁰² Annexes p. 6-9.

aucun autre indice chronologique ne nous donne un élément de datation. Il est bien évident que dans ces cas là, la datation reste large. La cité dans laquelle l'inscription a été mise au jour peut donner un indice de datation, notamment quand il s'agit de colonies créées *ex nihilo*. Cependant, cet indice de datation reste souvent difficile à utiliser car le temps d'existence des cités est généralement long et s'étend souvent du I^{er} siècle après J.-C. au III^{ème} siècle après J.-C.

Les légions, cohortes et ailes

Au-delà du contexte de découverte, les dédicants peuvent nous donner des indications chronologiques. Dans les faits, ce sont les soldats qui nous le permettent. En effet, dans les inscriptions faites par des militaires, le nom de la légion, de la troupe auxiliaire ou du détachement auxquels ils appartiennent sont souvent cités. Or, les Germanies – la Gaule Belgique est beaucoup moins marquée par la présence des légions – ont vu arriver, s'installer, voire repartir un certain nombre de légions au cours du Haut Empire romain. Cela permet donc de dater les inscriptions de manière assez précise. Les tableaux ci-dessous nous donnent une image assez claire des indices chronologiques à tirer de la présence des armées dans les Germanies.

Tableaux des légions, ailes et cohortes avec leurs dates de présence en Gaule Belgique et dans les Germanies.

Tableau 1 : Tableau des légions¹⁰³

Légions		
Nom de la légion	Région	Date
I ^{ère} légion <i>Minervia</i> ¹⁰⁴	Germanie	Depuis Domitien
I ^{ère} légion <i>Adiutrix</i> ¹⁰⁵	Germanie	Epoque flavienne (69-85 après J.-C.)
III ^{ème} légion <i>Cyrenaica</i> ¹⁰⁶	Germanie	Une vexillation est présente en Germanie au cours du III ^{ème} siècle après J.-C.
III ^{ème} légion <i>Italica</i> ¹⁰⁷	Germanie	Une vexillation est présente en Germanie en 174 après J.-C.
IV ^{ème} légion <i>Macedonica</i> ¹⁰⁸	Germanie	Fin de l'époque Julio-Claudienne (43-71 après J.-C.)
VI ^{ème} légion <i>Victrix</i> ¹⁰⁹	Germanie	Epoque des Flaviens et de Trajan
VIII ^{ème} légion <i>Augusta</i> ¹¹⁰	Germanie	A partir de Vespasien
X ^{ème} légion <i>Gemina</i> ¹¹¹	Germanie	Epoque Flavienne (69-101/102 après J.-C.)
XI ^{ème} légion <i>Claudia</i> ¹¹²	Germanie	Epoque Flavienne (69-101 après J.-C.)
XIV ^{ème} légion <i>Gemina</i> ¹¹³	Germanie	69-89 après J.-C. ¹¹⁴
XXI ^{ème} légion <i>Rapax</i> ¹¹⁵	Germanie	Xanten de 9/10 à 43/45 après J.-C. ; Strasbourg en 43/45 après J.-C. ; Windisch de 45/46 à 70/71 après J.-C. ; Bonn de 70/71 à 83 après J.-C. et Mayence ¹¹⁶ de 83 à 89 après J.-C.
XXII ^{ème} légion <i>Primigenia</i> ¹¹⁷	Germanie	Dès sa création au I ^{er} siècle après J.-C.
XXX ^{ème} légion <i>Vlpia</i> ¹¹⁸	Germanie	A partir d'Hadrien

¹⁰³ Tableau réalisé à partir de A. Von Domaszewski, *Aufätze zur römischen Heeresgeschichte*, 1972 (Darmstadt), 340 p. Voir également ci-dessous

¹⁰⁴ E. Ritterling, *s. v. Legio*, *RE*, 12, 2, 1925, col. 1420-1434 (abrégé ensuite Ritterling) ; Eck, *Die Legio I Minervia*. Militärische und zivile Aspekte ihrer Geschichte im 3 Jh. n. Chr., Y. Le Bohec et C. Wolff, *Les légions de Rome sous le Haut Empire, Actes des Congrès de Lyon*, 2 vol., 2000 (Lyon), p. 87-93 (abrégé ensuite les légions de Rome) ; Y. Le Bohec, *Legio I Minervia*. (I^{er}-II^{ème} siècles), *Les légions de Rome*, 2000, p. 83-85 ; J. R. González, *Legio I Minervia*, J. R. González, *Historia de las Legiones Romanas*, Tomo 1, 2001 (Madrid), p. 61-68 (abrégé ensuite las legiones romanas).

¹⁰⁵ E. Ritterling, col.1380-1404 ; B. Lörincz, *Legio I Adiutrix*, *Les légions de Rome*, p. 151-158 ; J. R. González, *Legio I Adiutrix*, *las Legiones Romanas*, p. 32-44.

¹⁰⁶ E. Ritterling, col. 1376-1829 ; J. R. González, *Legio III Cyrenaica*, *las Legiones Romanas*, p. 131-139.

¹⁰⁷ E. Ritterling, col. 1376-1829.

¹⁰⁸ E. Ritterling, col. 1549-1556 ; J. R. González, *Legio IIII Macedonica*, *las Legiones Romanas*, p. 166-173.

¹⁰⁹ E. Ritterling, col. 1598-1614 ; J. R. González, *Legio VI Victrix*, *las Legiones Romanas*, p. 217-229.

¹¹⁰ E. Ritterling, col. 1642-1664 ; S. Février et Y. Le Bohec, La VIII^{ème} légion Auguste et Langres, *AKB*, 29, 2, p. 257-259. ; M. Reddé, *Legio VIII Augusta*, *Les légions de Rome*, p. 119-126. J. R. González, *Legio VIII Augusta*, *las Legiones Romanas*, p. 255-269.

¹¹¹ E. Ritterling, col. 1678-1690 ; J. Gómez-Pantoja, *Legio X Gemina*, *Les légions de Rome*, p. 169-190.

¹¹² E. Ritterling, col. 1690-1705 ; R. Fellmann, Die 11. Legion Claudia Pia Fidelis, *Les légions de Rome*, p. 127-131.

¹¹³ E. Ritterling, col. 1727-1747 ; Th. Franke, *Legio XIV Gemina*, *Les légions de Rome*, p. 191-202.

¹¹⁴ La période d'Auguste à Claude a été laissée de côté ici car le formulaire de l'inscription montre qu'elle est postérieure aux Julio-Claudiens.

¹¹⁵ E. Ritterling, col. 1781-1791 ; F. Bérard, La Légion XXI *Rapax*, *Les légions de Rome*, p. 49-67.

¹¹⁶ La réalité du stationnement à Mayence dans cette période est encore marquée par des incertitudes.

¹¹⁷ E. Ritterling, col. 1797-1820 ; Th. Franke, *Legio XXII Primigenia*, *Les légions de Rome*, 2000, p. 95-104.

¹¹⁸ E. Ritterling, *RE*, 12, 2, 1925, col. 1821-1829 ; Y. Le Bohec, *Legio XXX Ulpia*, *Les légions de Rome*, p. 71-74.

Tableau 2 : Tableau des ailes¹¹⁹

Ailes		
Nom de l'aile	Région	Date
<i>Ala I Cannenefatium</i> ¹²⁰	G. Supérieure	71-100 après J.-C.
<i>Ala I Flavia Gemina</i> ¹²¹	G. Supérieure	74-fin du II ^{ème} siècle après J.-C.
<i>Ala Augusta</i> (XXII ^{ème} légion)	G. Supérieure	Inscription en 186 après J.-C.
<i>Ala Vocontiorum</i> (armée de Bretagne) ¹²²	G. inférieure	Entre 89 après J.-C., date du transfert en Germanie inférieure et 250 après J.-C. ¹²³
<i>Ala Sulpicia</i> ¹²⁴	G. inférieure	Présente en 187 après J.-C.
<i>Ala Afrorum</i> ¹²⁵	Germanie	Epoque domitienne
<i>Ala Asturum</i> ¹²⁶	G. inférieure	Une inscription d'un soldat stationné en Mésie en 99 après J.-C.
<i>Ala Noricorum</i> ¹²⁷	G. Supérieure	74-191 après J.-C.

Tableau 3 : Tableau des cohortes¹²⁸

Cohortes		
Nom de la cohorte	Région	Date
<i>Cohors I Helvetiorum</i> ¹²⁹	G. supérieure	148-177 après J.-C. ¹³⁰
<i>Cohors I civium Romanorum</i> ¹³¹	G. Supérieure	71-116 après J.-C.
<i>Cohors I Germanorum</i> ¹³² , (Elle est une fois mentionnée avec le titre <i>Philippia</i>)	G. Supérieure	Milieu du II ^{ème} siècle après J.-C.-III ^{ème} siècle après J.-C. Vexillation en 248-249 après J.-C. ¹³³
<i>Cohors I Treverorum</i> ¹³⁴	G. Supérieure	Règnes d'Antonin le Pieux et de Marc Aurèle
<i>Cohors I Aquitanorum</i> ¹³⁵	Germanie	84-122 après J.-C.
<i>Cohors I Flavia Damascenorum</i> ¹³⁶	Germanie	83-84 après J.-C. à la première moitié du III ^{ème} siècle après J.-C.
<i>Cohors I Sequanorum et Rauracum equitata</i> ¹³⁷	G. Supérieure	A partir de 191 après J.-C.
<i>Cohors I Septimia Belgarum, Gordiana</i> ¹³⁸	Germanie	Après 238 après J.-C. en raison du titre <i>Gordiana</i> .
<i>Cohors II Raetorum</i> ¹³⁹	Germanie	82-225 après J.-C.
<i>Cohors II Praetoria, Pia, Vindicae, Maximinia</i> ¹⁴⁰	Germanie	Entre 235 et 238 après J.-C. en raison du titre <i>Maximiana</i> .
<i>Cohors II Civium Romanorum</i> ¹⁴¹	Germanie	Règne de Domitien (81-96) ¹⁴²

¹¹⁹ Tableau réalisé à l'aide de l'article Cohorte dans la *realencyclopädie Pauly und Wissowa*, Stuttgart (1893), vol. 1.1, c. 1223-1270 ; Saddington, D.B. *The Development of the Roman Auxiliary Forces from Caesar to Vespasian (49 B.C- A.D. 79)* Harare, (Zimbabwe 1982), 287 p. ; G. Alföldy, *Die Hilfstruppen der römischen Provinz Germania inferior*, Cologne, 1968, ES 6, 1968, 238 p.

¹²⁰ s. v. *Alae*, *RE*, 1.1, 1893, col. 1236.

¹²¹ s. v. *Alae*, *RE*, 1.1, 1893, col. 1241.

¹²² s. v. *Alae*, *RE*, 1.1, 1893, col. 1269-1270.

¹²³ G. Alföldy, *Die Hilfstruppen der römischen Provinz Germania inferior*, Cologne, 1968, p. 40-42.

¹²⁴ s. v. *Alae*, *RE*, 1.1, 1893, col. 1262.

¹²⁵ s. v. *Alae*, *RE*, 1.1, 1893, col. 1228-1229.

¹²⁶ Il s'agit probablement ici de la I^{ère} aile *Asturum*. s. v. *Alae*, *RE*, 1.1, 1893, col. 1230-1231.

¹²⁷ s. v. *Alae*, *RE*, 1.1, 1893, col. 1252.

¹²⁸ Tableau réalisé à partir de : C. Cichorius, s. v. *Cohors RE*, 4.1, 1900, col. 23us)1-358 (abrégé ensuite C.Cichorius; D.B. Saddington *The Development of the Roman Auxiliary Forces from Caesar to Vespasian (49 B.C- A.D. 79)* 1982 (Harare, Zimbabwe), 287 p. ; G. Alföldy, *Die Hilfstruppen der römischen Provinz Germania inferior*, Cologne, 1968, ES 6, 1968, 238 p.

¹²⁹ C. Cichorius, col. 294.

¹³⁰ L'étude des inscriptions présentes dans l'année épigraphique et des diplômes militaires dans M. Roxan et P. A. Holder, *Roman Military Diplomas*, 5 vol. (1994-2006) permet de compléter la date de la *RE* évoquée dans l'article de C. Cichorius et de montrer que cette cohorte a progressé le long de la frontière militaire rhénane depuis le milieu du II^{ème} siècle après J.-C.

¹³¹ C. Cichorius, col. 272.

¹³² C. Cichorius, col. 293-294.

¹³³ Il s'agit peut-être de vexillations venues depuis le camp de *Capadiva* en Mésie inférieure, camp dans lequel cette cohorte s'est installée aux environs de 142-143 après J.-C.

¹³⁴ C. Cichorius, col. 342-343.

¹³⁵ C. Cichorius, col. 242.

¹³⁶ C. Cichorius, col. 280.

¹³⁷ C. Cichorius, col. 332.

¹³⁸ C. Cichorius, col. 254.

¹³⁹ C. Cichorius, col. 327.

¹⁴⁰ C. Cichorius, col. 231-356.

Cohortes		
Nom de la cohorte	Région	Date
<i>Cohors III Aquitanorum</i> ¹⁴³	G. Supérieure	74-244/9 après J.-C.
<i>Cohors IV Aquitanorum</i> ¹⁴⁴	G. Supérieure	74-210 après J.-C.
<i>Cohors IV Vindellicorum</i> ¹⁴⁵	G. Supérieure	74-134 après J.-C.
<i>Cohors V Spanorum</i>	G. Supérieure	74-82 après J.-C. ¹⁴⁶
<i>Cohors VII Raetorum equitata</i> ¹⁴⁷	G. Supérieure	74 après J.-C.-fin du règne d'Elagabal
<i>Cohors VII Praetoria</i> ¹⁴⁸	G. Supérieure	Présente en 192 après J.-C.
<i>Cohors VIII Raetorum equitata</i> ¹⁴⁹	G. Supérieure	Présente en Germanie à l'époque sévérienne.
<i>Cohors XXIV Voluntariorum civium Romanorum</i> ¹⁵⁰	G. Supérieure	Présente vers la fin du II ^{ème} siècle après J.-C. ou la première moitié du III ^{ème} siècle après J.-C.
<i>Cohors Voluntariorum</i> ¹⁵¹	G. Supérieure	Présence vraisemblablement au II ^{ème} siècle après J.-C. et au III ^{ème} siècle après J.-C.

Les légions, les ailes et les cohortes sont donc des indices chronologiques importants, même si certains corps de troupe sont présents pendant trois siècles dans les provinces de notre étude, et même si ces indices chronologiques sont peu utilisables en Gaule Belgique.

Les pierres à quatre divinités

Enfin, un dernier élément peut nous servir d'indice chronologique : les pierres à quatre divinités¹⁵². En effet, de nombreuses dédicaces à Junon et à Minerve notamment ont été faites sur les bases de piliers à quatre divinités, servant de support à des colonnes au cavalier à l'anguipède ou à Jupiter. En effet, même si les pierres à quatre divinités apparaissent dès le début du premier siècle après J.-C., leur diffusion et leur développement dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies s'étendent du II^{ème} siècle après J.-C. au III^{ème} siècle après J.-C. et s'accroissent du milieu du II^{ème} siècle après J.-C. au milieu du III^{ème} siècle après J.-C. Toute colonne de ce type, comprenant une inscription, peut donc être datée. Si l'inscription fait également référence à Jupiter et à Junon Reine, elle est datable avec certitude, entre le milieu du II^{ème} siècle après J.-C. et le milieu du III^{ème} siècle après J.-C.¹⁵³. Cela montre aussi qu'il ne faut pas séparer la datation des monuments épigraphiques des formes de sculptures, et donc de l'archéologie.

¹⁴¹ C. Cichorius, col. 272-273.

¹⁴² Il s'agit vraisemblablement de la II^{ème} cohorte des Nerviens initialement stationnée en Bretagne.

¹⁴³ C. Cichorius, col. 243-244.

¹⁴⁴ C. Cichorius, col. 244.

¹⁴⁵ C. Cichorius, col. 350.

¹⁴⁶ Cette cohorte est mentionnée parmi les auxiliaires de la Germanie supérieure sur le diplôme du 21 mai 74 après J.-C. (*CIL* III, p. 852) et elle figure toujours parmi les troupes germaniques, le 19 septembre 82 après J.-C., mais avec l'*ala claudia nova* et la *cohors III Gallorum*, elle est à ce moment là employée en Mésie. M. A. Merlin, A propos de l'extension du *pomerium* par Vespasien, in *MEFRA*, 1901, 21, 1, p. 108.

¹⁴⁷ s. v. *Cohors*, *RE*, 4.1, 1900, col. 328.

¹⁴⁸ s. v. *Cohors*, *RE*, 4.1, 1900, col. 231-356.

¹⁴⁹ s. v. *Cohors*, *RE*, 4.1, 1900, col. 328.

¹⁵⁰ s. v. *Cohors*, *RE*, 4.1, 1900, col. 356.

¹⁵¹ s. v. *Cohors*, *RE*, 4.1, 1900, col. 356.

¹⁵² G. Moitrioux, *Hercules in Gallia*, 2002 (Paris) p. 251 sq.

¹⁵³ Pour plus d'information, voir G. Bauchhens et P. Noelke, Die Jupitersäule in den germanischen Provinzen, *BJ Beihefte*, 41, 1981.

L'analyse et la datation des sources épigraphiques sont aussi éclairées par l'archéologie. Les sources archéologiques se divisent en différentes catégories : les reliefs – statues, triplications de déesses Mères, pierres à quatre divinités ayant servi de support aux colonnes à Jupiter ou au cavalier à l'anguipède – et les sanctuaires. Pour les reliefs, toute datation reste large car, en l'absence d'inscriptions datées ou datables, elle est de la valeur du siècle. De plus, en dehors des travaux de Jean-Jacques Hatt¹⁵⁴ et de Chantal Nerzic¹⁵⁵, peu d'outils sont disponibles sur le sujet. Une approche globale de la datation des reliefs doit tout d'abord être menée. L'ancienneté des reliefs est marquée par le caractère fruste de la sculpture. En effet, dans la majorité des cas, les sculptures très frustes, généralement sans volume, avec des traits grossiers et assez mal définis pour les visages, datent du I^{er} siècle après J.-C., voire du début du II^{ème} siècle après J.-C. Au fur et à mesure du temps, la qualité des sculptures va en s'améliorant et en se complexifiant, notamment au niveau des drapés, de la finesse des traits et de la multiplication des attributs des divinités. A partir du II^{ème} siècle après J.-C., les traits des visages s'affinent, les drapés des tuniques se compliquent et prennent du volume. En avançant vers le début du III^{ème} siècle après J.-C., les formes de sculpture se rapprochent des types gréco-romains de sculpture, dans leurs formes et dans leur réalisation. Certains, comme J.-J. Hatt¹⁵⁶, y voit la parfaite imitation des sculptures romaines, teintée d'hellénisme mais il semble plus juste de dire que les gallo-romains avaient adopté et maîtrisaient désormais de plus en plus parfaitement les techniques empruntées aux Romains, afin de réaliser des monuments en l'honneur des dieux. L'existence de véritables ateliers de sculpture est très vraisemblable. Au cours du III^{ème} siècle après J.-C., la technique est de plus en plus aboutie. Les représentations sont marquées par la multiplication des décors, des attributs, par la précision et la complexité des drapés et des traits. Toutefois, il faut nuancer car certains reliefs du II^{ème} siècle après J.-C. ou du III^{ème} siècle après J.-C., peuvent ne pas englober l'ensemble de ces caractères. Ce tableau général peut être précisé pour certains types de reliefs, comme les colonnes à Jupiter ou au cavalier à l'anguipède, ou pour certaines divinités, comme les déesses Mères.

Les colonnes à Jupiter ou au cavalier à l'anguipède, en Gaule Belgique et dans les Germanies, peuvent être datées du II^{ème} siècle après J.-C. ou du III^{ème} siècle après J.-C. Dans la majorité des cas, la diffusion s'est faite du milieu du II^{ème} siècle après J.-C. au milieu du III^{ème} siècle après J.-C. Cela permet donc de donner une datation précise pour l'ensemble de ces colonnes,

¹⁵⁴ J.-J. Hatt, *Les sculptures gauloises : 600 avant Jésus-Christ-400 après Jésus-Christ*, 1966 (Paris), 95 p., 8 fig. et 8 pl.

¹⁵⁵ Ch. Nerzic, *La sculpture en Gaule romaine*, 1989 (Paris), 343 p.

¹⁵⁶ J.-J. Hatt, Esquisse d'une sculpture régionale de Gaule romaine principalement dans le Nord-Est de la Gaule, *REA* 59, 1957, p. 94.

mais aussi pour les pierres ou piliers à quatre divinités, qui devaient vraisemblablement en composer le socle. Il est cependant difficile d'être plus précis, à moins que le bloc ne comporte une inscription datée.

En revanche, pour les déesses Mères, il est possible de distinguer un schéma de datation assez précis. D'après les études de Jean-Jacques Hatt et les recherches effectuées sur les reliefs et les statues, plusieurs phases se dessinent. Quelles que soient les provinces, les statues de déesses seules sont majoritairement antérieures au milieu du II^{ème} siècle après J.-C. En général, 75 % des représentations de déesses seules ont été créées avant le début du règne d'Antonin le Pieux en 160 après J.-C. Mais, des disparités apparaissent selon les régions : si dans les provinces de Belgique et Germanie Inférieure, on trouve 25 % de statues de déesses seules après le règne d'Antonin le Pieux, la Germanie Supérieure, elle, ne comprend aucune statue de déesses seules postérieures à 160 après J.-C. Les triplications, quant à elles, ont un destin différent : en Gaule Belgique, la totalité d'entre elles est datée de la période antérieure à 160 après J.-C. En revanche, dans les Germanies, les triplications semblent s'être développées plus tard. En effet, en Germanie Supérieure, environ 75 % des triplications sont postérieures à 160 après J.-C. En Germanie Inférieure, aucun relief en triplication ne semble antérieur au milieu du II^{ème} siècle après J.-C. Ainsi, se détache la chronologie suivante : les statues de déesses seules se sont d'abord développées en Belgique et en Germanie Supérieure, puis, à la charnière de 160 après J.-C., sont passées en Germanie Inférieure. Les triplications suivent un schéma différent : également né en Gaule Belgique, ce modèle comportant des triplications s'est diffusé après le milieu du II^{ème} siècle après J.-C. vers la Germanie Supérieure puis, vers la Germanie Inférieure où leur nombre est plus important et où il s'étend sur une plus longue période, généralement jusqu'au milieu du III^{ème} siècle après J.-C. Si cette chronologie est valable pour les statues de pierre, de bronze et pour les reliefs, elle ne concerne pas les figurines en terre cuite. En effet, en nous appuyant sur les travaux de G. Schauerte¹⁵⁷, il est indispensable de présenter une chronologie spécifique. Tout d'abord, il faut noter qu'on ne trouve aucune trace de *Matronae* en terre cuite avant le règne d'Antonin le Pieux. C'est sous celui-ci que commencent à apparaître des figurines en terre cuite en provenance des ateliers de Cologne ou de ceux de la Moselle. Diffusées en Germanie Inférieure et sur les marges de la Germanie Supérieure et de la Belgique, ces figurines en terre cuite sont représentées sous la forme des déesses Ubiennes avec une coiffe oblongue, comme celles des reliefs en pierre. Puis, du début du règne de Septime Sévère en 192 après J.-C. jusqu'aux environs de 225 après

¹⁵⁷ G. Schauerte, Terrakotten Mütterlichen Gottheiten, Formen und Werkstätten rheinischen und gallischen Tonstatuetten der römischen Kaiserzeit, *BJ (Beihefte)* 45, 1985, 390 p.

J.-C., un nouveau modèle apparaît alors que le précédent disparaît. Les costumes et les coiffes ne sont plus tout à fait ceux des déesses Ubiennes, le style est plus libre. Leur diffusion se fait à peu près dans les mêmes régions avec toujours une forte propension en Germanie Inférieure. Au-delà de 225 après J.-C., les figurines en terre cuite disparaissent. C'est donc ainsi que l'on peut dater les reliefs, les statues et les terres cuites.

Résumé :

Chronologie générale des reliefs sculptés	
I ^{er} siècle après J.-C.	Les sculptures sont frustes, sans volumes, et les visages ont des traits grossiers et mal définis.
II ^{ème} siècle après J.-C.	Les traits des visages s'affinent, les drapés deviennent plus complexes et ont plus de volume.
III ^{ème} siècle après J.-C.	Les sculptures sont proches des modèles gréco-romains dans la forme comme dans la réalisation. Les décors se multiplient ainsi que le nombre des attributs. Les drapés et les traits des visages sont très précis. De grands ateliers de sculpture sont présents en Gaule et dans les Germanies.
Chronologie des pierres à quatre divinités	
Milieu du II ^{ème} siècle-Milieu du III ^{ème} siècle après J.-C.	Période durant laquelle les pierres à quatre divinités, les colonnes à Jupiter et les colonnes à l'anguipède sont les plus nombreuses.
Chronologie des sculptures aux déesses Mères	
Avant le début du règne d'Antonin le Pieux	Apparition des statues de déesses Mères figurées seules. Apparition des représentations de déesses Mères en triplication en Gaule Belgique.
Après le règne d'Antonin le Pieux	Explosion du nombre des représentations en triplication en Germanie supérieure (75 % des reliefs de ce type). Apparition des représentations en triplication en Germanie inférieure.
Chronologie des représentations des déesses Mères en terre cuite	
Du règne d'Antonin le Pieux à 225 après J.-C.	Diffusion en Germanie inférieure, et sur les marges de la Germanie supérieure et de la Gaule Belgique, des figurines des ateliers de Cologne et de Moselle. Les terres cuites portent la coiffe des déesses ubiennes.
192-225 après J.-C.	Nouveau style de terres cuites qui perdent en partie la coiffe des déesses ubiennes. Les terres cuites disparaissent en 225 après J.-C.

Les reliefs sculptés ont donc une chronologie spécifique. Il faut en tenir compte pour comprendre l'importance et l'évolution d'un culte à l'échelle d'une province, cela peut faire en effet une réelle différence. Prenons le cas de Vénus : en se fiant aux trois inscriptions mises au jour, le culte paraît peu développé mais les cinquante trois reliefs montrent que, dans les faits, il n'est pas si insignifiant et qu'il prend des formes particulières.

Cependant, les sources archéologiques ne concernent pas que les reliefs, il faut aussi s'intéresser aux sanctuaires qui sont importants pour préciser le contexte de datation des inscriptions et permettent aussi de montrer que certains cultes ont continué à exister même après la disparition des preuves épigraphiques et des reliefs. Plusieurs sanctuaires sont identifiables en Gaule Belgique et dans les Germanies. Chacun possède une divinité principale et a vu la mise au jour d'inscriptions et ou ou de reliefs. Une fois connue la durée de fonctionnement du sanctuaire, il est non seulement possible de le dater, mais de donner une date à toute découverte épigraphique et ou ou archéologique issue de ce sanctuaire. Comme le

montrent les tableaux¹⁵⁸, la plupart des temples, des *aedes* et des sanctuaires fonctionnent au II^{ème} siècle après J.-C. et au III^{ème} siècle après J.-C. Un petit nombre est encore utilisé au IV^{ème} siècle, voire au V^{ème} siècle, alors que les témoignages épigraphiques et les reliefs ont disparu. Cela prouve donc que les cultes aux divinités féminines ne s'éteignent pas avec la fin des preuves archéologiques ou épigraphiques. De plus, arriver à créer une chronologie pour les sanctuaires, temples et *aedes* – même si ce ne sont pas les seuls bâtiments cultuels¹⁵⁹ – facilite la compréhension de la diffusion du culte d'une divinité et celle de l'accroissement ou de la diminution de l'intérêt pour la divinité, dans une province ou une région de notre domaine d'étude.

*

L'utilisation de l'ensemble de ces sources devrait permettre de dresser un tableau assez fidèle des cultes des divinités féminines, en Gaule Belgique et dans les Germanies, sous le Haut Empire romain. La principale difficulté sera d'éviter de faire un catalogue des divinités car, aux vues des différences notables entre elles, il est impossible de les étudier d'un bloc. Une première partie devra prendre en compte les spécificités des divinités gallo-germaniques, en tenant compte les questions de l'*interpretatio romana* et l'*interpretatio gallica*. Il faudra y évoquer l'importance des divinités sans parèdre, le poids majeur des divinités protectrices, qu'elles fussent nourricières, divinités des sources et des eaux ou protectrices des voyageurs, mais aussi la rareté des divinités topiques. Cette partie entraînera aussi le lecteur sur les traces de la « romanisation », à travers les rites et les dédicaces, miroirs de ceux des Romains, et le culte impérial. Une deuxième partie conduira à la découverte des divinités romaines et ou ou gréco-romaines. Dans un premier temps, il faudra s'occuper des déesses de la Triade Capitoline ; dans un deuxième temps, il sera nécessaire de montrer le grand intérêt suscité par les divinités de la nature ; dans un troisième temps, il sera indispensable de s'intéresser à la grande attractivité des abstractions divinisées, dans des provinces marquées de l'empreinte des soldats romains ; enfin, il faudra entrer dans le domaine d'autres divinités gréco-romaines, liées aux cultes à mystères, notamment Proserpine. Cependant, un dernier chapitre fera la preuve qu'il s'agissait des incarnations de la romanité. Une troisième partie devra conduire à la compréhension des divinités orientales, Isis et Cybèle. Il faudra s'attacher aux rites initiatiques spécifiques qui les caractérisaient, à leurs clergés dont le fonctionnement était très éloigné de la religion romaine traditionnelle. Enfin, dans une quatrième partie, il sera impératif de traiter des divinités féminines et du culte

¹⁵⁸ Annexes p. 2-13.

¹⁵⁹ D'autres bâtiments cultuels existent notamment les chapelles dévolues à un dieu, mais aussi les espaces cultuels privés comme les laraires, sans que cette liste soit exhaustive.

impérial. Ces parties pourraient convaincre de la volonté de faire un catalogue mais, une recherche sur les cultes et la religion gallo-romaine ne peut s'arrêter à cette seule présentation. Il faut qu'une cinquième partie permette de comprendre les vecteurs du culte. Cela veut dire s'intéresser aussi bien à la différenciation dans l'espace et dans le temps, qu'à l'impact de la romanisation, à cause de l'armature des cités et de l'influence des camps militaires. Mais tout cela serait incomplet sans une étude sociologique des fidèles.

Première partie : Les divinités gallo-germaniques.

Dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies, la composition du panthéon féminin avait ses propres particularités. Les déesses gallo-germaniques dominaient par leur nombre, puisqu'elles en constituaient la majorité¹⁶⁰. Cependant, même parmi ces divinités, plusieurs caractéristiques sont identifiables. Certaines déesses prédominaient, telles les déesses sans parèdre¹⁶¹ ou les divinités protectrices, qu'elles fussent nourricières ou liées aux sources et aux eaux ou protectrices des voyageurs. En revanche, les divinités topiques étaient rares. Toutefois, dans leur ensemble, les divinités gallo-germaniques étaient souvent romanisées comme le montrent l'*interpretatio romana*, les rites et les modes d'expression de la piété.

Chapitre 1 : La prédominance des divinités sans parèdre

Une première caractéristique peut être attribuée aux divinités gallo-germaniques : la majorité d'entre elles n'avaient pas de parèdre. S'il est vrai que certaines déesses étaient accompagnées de divinités masculines dans les inscriptions ou les reliefs¹⁶², pour la plupart, cette association n'était pas systématique. Sur les soixante divinités gallo-germaniques répertoriées dans notre champ d'étude, quarante cinq n'avaient pas de parèdre, soit 75 % d'entre elles. Les dédicants adoraient donc peu les déesses dont la puissance est liée à celle d'un couple divin, comme Mercure et *Rosmerta* par exemple. Ils préféraient les divinités qui avaient une puissance propre.

Cependant, rechercher l'uniformité parmi ces déesses sans parèdre relèverait de la gageure. En premier lieu, leur nombre – nous avons déjà précisé qu'il y en avait quarante cinq – est déjà le reflet d'une grande diversité¹⁶³. De plus, le culte pouvait être parfois très développé comme pour les déesses Mères – 411 inscriptions¹⁶⁴ – ou pour *Nehalennia* – 143 inscriptions¹⁶⁵ – alors que d'autres n'ont reçu qu'une dédicace, telle *Ammaca* et *Gamaleda*¹⁶⁶ ou *Apadeua*¹⁶⁷. En deuxième lieu, les fonctions qui leur étaient attribuées étaient aussi très

¹⁶⁰ Sur quatre-vingt dix-sept divinités répertoriées dans le panthéon féminin de la Gaule Belgique et des Germanies, cinquante neuf sont des divinités gallo-germaniques. Elles représentent donc 62 % des déesses de notre champ d'étude.

¹⁶¹ Il s'agit ici des divinités pour qui aucun parèdre n'est jamais mentionné.

¹⁶² Parmi les inscriptions dédiées à *Rosmerta*, voir l'inscription n° 1762. Ici, nous sommes en présence d'un relief où sont associés Mercure et *Rosmerta* qui comporte également une inscription dédiée à ces deux divinités.

¹⁶³ Voir suppléments, annexes p. 14.

¹⁶⁴ Voir suppléments, corpus p. 485-723

¹⁶⁵ Voir suppléments, corpus p. 794-846

¹⁶⁶ Parmi les inscriptions dédiées à *Ammaca* et *Gamaleda*, voir l'inscription n° 13.

¹⁶⁷ Parmi les inscriptions dédiées à *Apadeua*, voir l'inscription n° 23.

variées et variables. Certaines étaient des divinités des sources et des eaux¹⁶⁸, comme *Sequana*, *Icouellauna* ou encore *Visuna*, d'autres étaient des divinités nourricières comme les déesses Mères (*Matronae* et *Matres*), *Herecura* ou *Viroddis*, d'autres encore étaient des divinités protégeant les hommes lors de leurs voyages comme *Nehalennia*, *Alauna* et *Boudina* ou *Ritona Pritona*, d'autres enfin étaient des divinités topiques telles *Auentia*, *Mogontia* ou *Viradecdis*.

Dès lors, plusieurs conclusions s'imposent. Les divinités sans parèdre étaient les plus nombreuses du panthéon féminin gallo-germanique, mais nous ne pouvons pas pour autant en déduire qu'il est uniforme.

A l'opposé, quelques divinités féminines gallo-germaniques étaient associées à un parèdre. Elles sont au nombre de quinze¹⁶⁹, soit 25 % du total. Cependant, là encore, l'uniformité n'est pas de mise. Les parèdres étaient nombreux et pouvaient porter aussi bien un nom latin qu'un nom gallo-germanique – ces derniers sont toutefois plus rares, seules cinq divinités sur les quinze sont concernées. Les parèdres masculins rencontrés étaient donc divers. Mercure était le parèdre de cinq divinités : *Atesmerta*, *Camloriga* – même si le parèdre peut aussi être Mars –, *Rosmerta*, *Maia* et *Visucia*. Mars, lui, était le parèdre de trois divinités : *Ancamna*, *Camloriga* – même s'il est possible d'avoir une hésitation avec Mercure – et *Nemetona*. *Dis Pater* était le parèdre d'*Herecura* – même si ce n'est pas dans tous les cas. Apollon était le parèdre d'*Anixilomara* et de *Sirona*. Il pourrait aussi être considéré comme le parèdre de *Damona* puisque, sur une inscription, elle a pour parèdre Apollon *Boruo*¹⁷⁰. Cependant, *Borvo* demeurait un dieu gaulois. Il était donc le parèdre de *Damona*, proche d'Apollon dans ses fonctions. En plus de *Boruo*, d'autres dieux gaulois étaient les parèdres de divinités gallo-germaniques : *Sucellus*, *Luxovius*, *Vorovius* et *Veraudnus*, respectivement les parèdres de *Nantosuelta*, *Brixta*, *Alauna* et *Boudina*, et *Inciona*.

Du fait de leurs parèdres, ces déesses peuvent être classées en plusieurs catégories. Celles associées à Mercure et à *Sucellus* étaient des divinités nourricières, pourvoyeuses de l'abondance et de la fécondité – aussi bien celle des hommes que celle de la nature. Celles qui accompagnaient Apollon, *Borvo*, *Luxovius* et *Veraudnus* étaient des divinités des eaux et des

¹⁶⁸ Une précaution doit être prise dès à présent. Les divinités des sources et des eaux ne sont pas systématiquement des divinités guérisseuses. Voir notamment J. Scheid, Epigraphie et sanctuaires guérisseurs en Gaule, *MEFRA*, 104, 1, 1992, p. 25-40 ; Cl. Bourgeois, *Divona, tome 1 : Divinités et ex-voto du culte gallo-romain de l'eau*, 1991 (Paris), 308 p. ; A.-R. Congès, Culte de l'eau et dieux guérisseurs en Gaule romaine, *Journal of Archaeology*, 7, 1994, p. 397-407 ; S.-A. Deyts dans Sources sacrées, stations thermales et ex-voto de guérison, R. Chevalier (éd.), *Les eaux thermales et les cultes des eaux en Gaule et dans les provinces voisines, Actes du colloque du 28-20 septembre 1990*, 1992 (Tours), p. 55-61.

¹⁶⁹ Tableau annexes p. 14.

¹⁷⁰ Voir l'inscription n° 65 dédiée à Damona.

sources¹⁷¹. Il s'agissait des divinités de la guérison, souvent présentes dans des sanctuaires salutaires, où les dédicants venaient chercher la guérison d'un mal ou remercier la divinité pour leur rétablissement. Celles adjointes à Mars étaient liées au domaine de la guerre et du combat. Celle liée à *Dis Pater*¹⁷² était la reine du royaume des morts, protégeant les hommes dans l'au-delà. Enfin, celles associées à *Voroius* étaient vraisemblablement protectrices et porteuses de secours aux voyageurs. Ainsi, ces catégories montrent que l'uniformité, là encore, n'était pas à l'ordre du jour. En effet, aussi bien par leur parèdre que par leur fonction, ces divinités n'avaient pas qu'un seul point commun. Néanmoins, il existait des similitudes : certaines avaient la même fonction, certaines avaient un parèdre de nom latin, certaines avaient un parèdre gallo-germanique. En revanche, il est clair que les fonctions des déesses ne se définissaient pas en fonction de l'origine – romaine ou gallo-germanique – de leur parèdre. Nous avons bien vu que, pour les divinités des sources et des eaux et pour les divinités nourricières, les parèdres étaient aussi bien gallo-germaniques que de nom latin.

L'uniformité est donc peu vraisemblable. Cependant, en étudiant les lieux de découverte des inscriptions aux divinités avec parèdre, une remarque apparaît : aucune inscription concernant une déesse avec parèdre n'a été mise au jour en Germanie inférieure¹⁷³, mais, toutes celles de ce type ont été trouvées en Gaule Belgique - quarante huit inscriptions – et en Germanie supérieure – trente trois inscriptions. De plus, il est possible de constater que certains des lieux de découverte en Germanie supérieure sont situés dans des régions anciennement intégrées à la Gaule Belgique, avant la création des Germanies. En effet, des inscriptions ont été mises au jour chez les Lingons, les Séquanes, les Rauraques et les Triboques, anciens peuples de la Gaule Belgique. Les autres sites de découverte identifiables sur la carte, eux, sont souvent à proximité ou le long du cours du Rhin, du Main ou du Neckar, fleuves le long desquels se déplaçaient les soldats en garnison sur la frontière militaire rhénane¹⁷⁴. Les divinités avec parèdre étaient donc une caractéristique propre des peuples liés à la Gaule Belgique et aux fleuves de Germanie supérieure. Une question se pose dès lors : pourquoi ces deux provinces sont-elles les seules à avoir des traces de culte aux divinités féminines avec parèdre ?

Il serait possible de dire qu'en raison de l'importance de la présence de divinités avec parèdre en Gaule Belgique ou chez des peuples ayant appartenu à la Gaule Belgique, l'adoration de ces déesses aurait pu être due à des pratiques anciennes, propres à la Gaule Belgique.

¹⁷¹ Cl. Bourgeois, *Divona*, tome 1 : Divinités et ex-voto du culte gallo-romain de l'eau, 1991 (Paris), 308 p.

¹⁷² J.-L. Brunaux, *Les religions gauloises*, 2000 (Paris), p. 75.

¹⁷³ Tableau Annexes p. 14.

¹⁷⁴ A la suite des différents travaux de Y. Le Bohec sur l'armée romaine, nous privilégions l'expression frontière militaire au terme de *Limes*.

Cependant, cette hypothèse a une faiblesse. Elle ne prend pas en compte les inscriptions trouvées le long ou très proche du Rhin, du Main et du Neckar. Toutefois, les troupes auxiliaires étaient nombreuses le long de la frontière militaire¹⁷⁵. Elles étaient généralement recrutées parmi les peuples proches de la région où elles servaient. Si nous nous référons aux peuples ayant fourni des troupes auxiliaires, les peuples Germains et Belges étaient assez nombreux¹⁷⁶. Il serait donc possible de dire que la pratique de cultes à des divinités féminines avec parèdre aurait été apportée par ces troupes auxiliaires, et par la suite diffusée dans la région du Rhin, ce qui pourrait expliquer l'absence d'inscriptions en Germanie inférieure. En effet, tous les peuples cités étaient limitrophes de la Germanie supérieure, et non de la Germanie inférieure – une objection pourrait apparaître pour les Trévires mais les inscriptions trouvées l'ont été à proximité de la frontière de la Germanie supérieure ou à Trèves. Néanmoins, tout cela reste du domaine de l'hypothèse et sans inscription avec le même dédicant dans la région d'origine et aux abords du Rhin, il sera difficile de la vérifier.

Des divinités étaient donc adorées avec leur parèdre. Là encore, point d'uniformité mais des catégories : divinités nourricières, divinités liées aux sources et aux eaux, divinités guerrières, divinités régnant sur le monde des morts et divinités protégeant les voyageurs. En outre, le fait que le parèdre fut gallo-germanique ou de nom latin ne semble pas avoir d'influence sur la fonction du couple divin. En revanche, une caractéristique reste commune à toutes : aucune inscription de ce type n'a été mise au jour en Germanie inférieure et le culte aux divinités féminines avec parèdre semblait essentiellement lié aux peuples de la Gaule Belgique. Cependant, les divinités sans parèdre étaient bien majoritaires parmi les divinités féminines de notre espace d'étude. Nonobstant, du fait de leur nombre et de la multiplicité de leurs fonctions, il ne semble pas y avoir une grande diversité. Toutefois, plusieurs groupes de divinités se détachaient avec malgré tout la prédominance des divinités protectrices.

¹⁷⁵ C. Cichorius, s. v. *Cohors*, *RE*, 4.1, 1900, col. 231-358.

¹⁷⁶ Quarante et une cohortes et six ailes ont été composées de Belges et de Germains. Les peuples suivants sont représentés : *Bataui*, *Canninefates*, *Cugerni*, *Lingones*, *Mattiaci*, *Menapi*, *Morini*, *Nemetes*, *Neruii*, *Sequani* et *Rauraci*, *Sugambri*, *Sunuci*, *Treveri*, *Tungri*, *Vangiones*, *Ubi* et *Usipii*. Parmi ces peuples, des peuples chez qui des inscriptions aux divinités féminines avec parèdre ont été découvertes sont présents : *Sequani* et *Rauraci*, *Treveri*, *Lingones*. Pour la question de la présence des Belges, Bretons et Germains dans les troupes de la frontière militaire rhénane, voir également : S. Kerneis, *Les celtiques, servitude et grandeur des auxiliaires bretons dans l'Empire romain*, 1998 (Clermond-Ferrand), p. vii, p. 6-10, p. 14-15 et p. 51 sq.

Chapitre 2 : Les divinités nourricières

Les divinités gallo-germaniques peuvent être classées en différentes catégories. En effet, elles n'avaient pas toutes les mêmes fonctions, les mêmes pouvoirs et les mêmes attributions. Les dédicants choisissaient tour à tour de s'adresser à des divinités nourricières, assurant la fécondité et protégeant l'homme dans la vie et dans la mort, à des divinités des sources et des eaux ayant parfois un caractère salubre¹⁷⁷, à des divinités protectrices des voyageurs et à des divinités protectrices des frontières et de l'intégrité de l'Empire.

Dans le monde gréco-romain, une divinité nourricière était généralement considérée comme une divinité dont la fonction est d'assurer l'abondance, la fertilité des hommes et de la terre, mais aussi de protéger les hommes dans la vie et dans la mort. Une question se pose dès lors : est-ce que certaines divinités gallo-germaniques peuvent être considérées comme des déesses nourricières ? Il semble que la réponse par l'affirmative soit possible. Parmi les soixante divinités gallo-germaniques mises au jour dans notre espace d'étude, dix-sept pourraient être des divinités nourricières¹⁷⁸. Il faut cependant se demander comment ces dix-sept déesses peuvent être considérées comme telles.

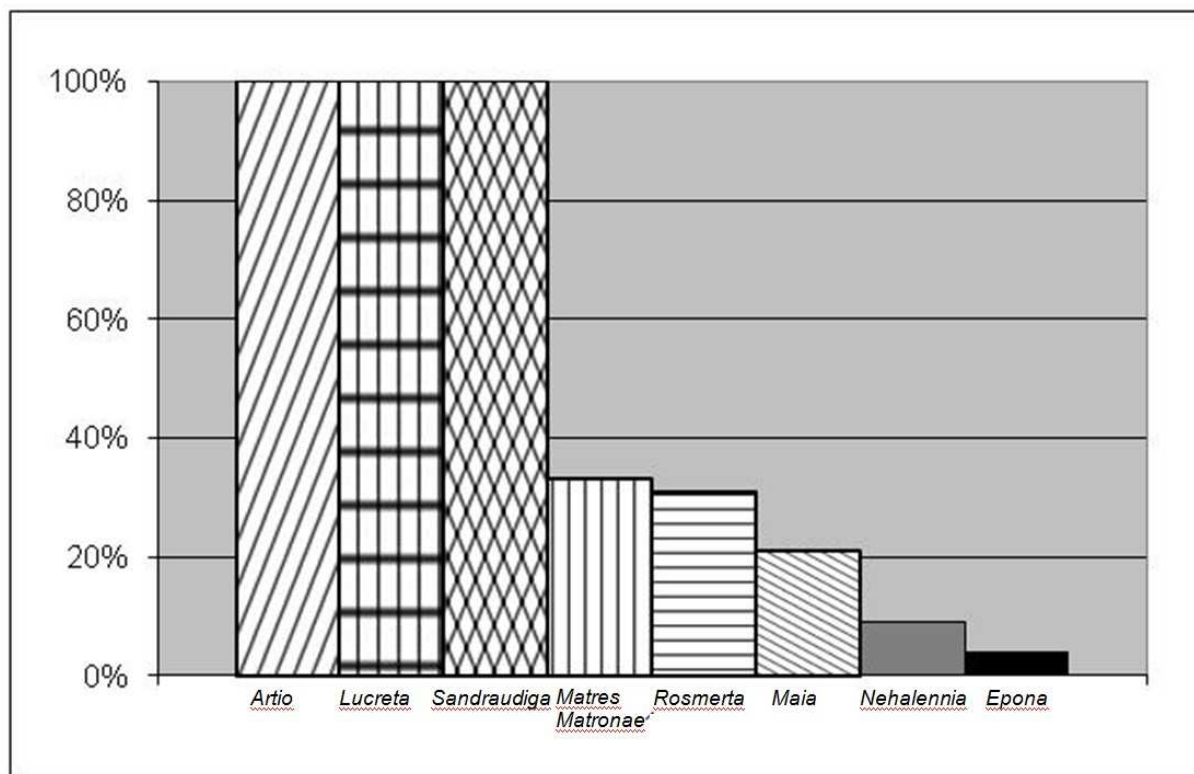
Les attributs sculptés sur les faces latérales des autels, les reliefs et les statues permettent à l'historien de comprendre quels étaient les pouvoirs et les rôles dévolus aux divinités, notamment pour la période antique. L'analyse de ces sculptures autorise à définir les domaines d'action des dix-sept déesses gallo-germaniques qui pourraient être considérées comme des divinités nourricières.

Dans un premier temps, ces dix-sept divinités avaient comme caractéristique de dispenser l'abondance, de permettre la fertilité et le renouveau de la Nature. Ce sont les symboles qui les accompagnent sur les représentations gravées dans la pierre qui conduisent à cette première conclusion. La corne d'abondance était l'un de ces symboles. Remplie ou non de fruits, elle montrait que la déesse favorisait l'abondance de la Nature, des cultures, des revenus et des biens des hommes.

¹⁷⁷ Par ce terme, il ne faut pas penser à des divinités du salut mais à des divinités qui apportent la guérison des maux les plus divers dans des sanctuaires guérisseurs. Ces divinités salutaires conservent la vie et la santé.

¹⁷⁸ Voir tableau des déesses nourricières avec leurs attributs, annexes p. 15.

Les divinités associées à la corne d'abondance¹⁷⁹



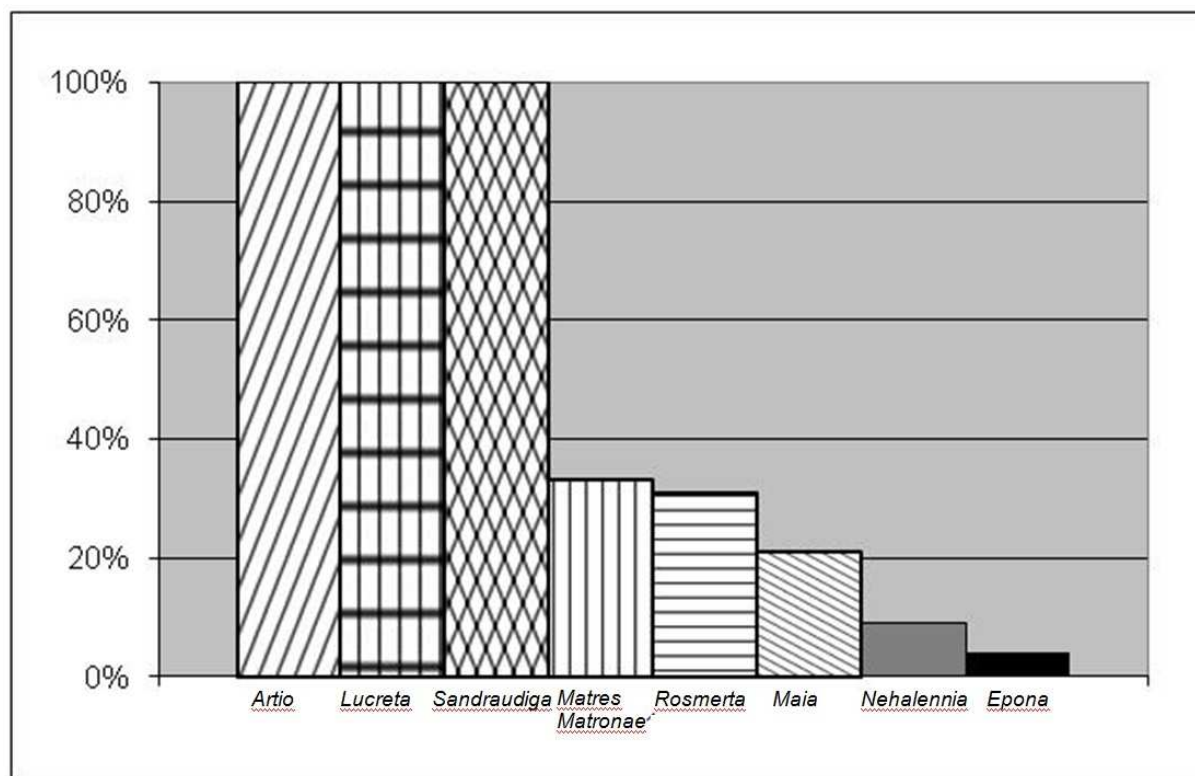
Or, comme le montre le graphique ci-dessus¹⁸⁰, près de la moitié – huit – des dix-sept déesses gallo-germaniques considérées comme nourricières sont représentées avec une corne d'abondance. Nonobstant, cette dernière n'est pas le seul attribut qui nous permet de le prouver.

Les fruits sont aussi un indice précieux. Ceux sculptés sur les autels et les reliefs montrent que la déesse provoquait l'abondance de la nature et permettait aussi aux hommes de produire, de vivre et de manger convenablement. Sur les reliefs, les déesses portant des fruits sont encore plus nombreuses que celles portant une corne d'abondance – dix sur dix-sept.

¹⁷⁹ L'ensemble de ces représentations avec la corne d'abondance s'échelonnent entre le I^{er} et le III^{ème} siècle après J.-C., avec un pic particulièrement important aux II^{ème} et III^{ème} siècles après J.-C.

¹⁸⁰ Une précaution est à prendre à la lecture du graphique. En effet, toutes les divinités n'ont pas le même nombre de reliefs. *Artio* et *Sandraudiga* par exemple n'ont été représentées que sur un relief alors que les *Matronae* et *Nehalennia* ont été respectivement représentées sur 103 et 23 reliefs. Si la comparaison est intéressante, il ne faut pas aller trop loin dans celle-ci, au risque de fausser les analyses.

Les déesses représentées avec des fruits.¹⁸¹



Sur les représentations, les déesses ne portaient pas les fruits de la même façon. Dans certains cas, ces derniers étaient représentés sur les sculptures présentes sur les faces latérales des autels¹⁸² ou dans les cornes d'abondance¹⁸³, mais les divinités pouvaient aussi les garder dans leur giron¹⁸⁴, sur leurs genoux¹⁸⁵, dans une patère¹⁸⁶, ou dans une corbeille de fruits¹⁸⁷, ou les tenir à la main¹⁸⁸. Toutefois, il faut être plus précis. Les fruits accompagnant les déesses sont, pour les plus courants, des pommes, des poires, du raisin, des épis de blé, des pommes de pin. Peuvent aussi être représentées, la grenade, les amandes et les noix. L'exemple des épis

¹⁸¹ Ici encore, il faut prendre les mêmes précautions que pour l'utilisation du graphique précédent. La chronologie est similaire à celle du graphique précédent.

¹⁸² Voir les inscriptions dédiées aux déesses Mères suivantes : n° 1035, n° 1315, et n° 1348.

¹⁸³ Voir les inscriptions dédiées aux déesses Mères suivantes : n° 1346, n° 1357, n° 1358 et n° 1360.

¹⁸⁴ Voir les inscriptions dédiées à Nehalennia suivantes : n° 1610, n° 1613, n° 1618, n° 1619, n° 1622, n° 1623, n° 1624, n° 1626, n° 1632 et n° 1681.

¹⁸⁵ Voir les inscriptions dédiées aux déesses Mères suivantes : n° 922, n° 923, n° 933, n° 935, n° 936, n° 938, n° 940, n° 1320, n° 1321, n° 1323, n° 1325, n° 1328, n° 1329, n° 1348, n° 1357, n° 1360, n° 1361, n° 1367, et n° 1371.

¹⁸⁶ Voir les inscriptions dédiées aux déesses Mères suivantes : n° 970 et n° 971. Voir les inscriptions dédiées Epona suivantes : n° 185 et n° 244.

¹⁸⁷ Epona est la première : n° 206, n° 214, n° 222, n° 223, n° 240, n° 250, n° 253, n° 255, n° 262, n° 263, n° 271, n° 272 et n° 275.

Herecura est la deuxième : n° 435, n° 437, n° 439, n° 440 et n° 438.

Les déesses Mères sont les troisième : n° 912, n° 929, n° 964, n° 965, n° 969, n° 972, n° 974, n° 975, n° 978, n° 979, n° 980, n° 1028, n° 1035, n° 1315, n° 1317, n° 1318, n° 1319, n° 1320, n° 1326, n° 1327, n° 1328, n° 1337, n° 1339, n° 1347, n° 1352, n° 1354, n° 1357, n° 1366, n° 1370, n° 1371 et n° 1372.

Nehalennia est la quatrième : n° 1674, n° 1675, n° 1676, n° 1680 et n° 1681.

Rosmerta est la cinquième : n° 1779.

¹⁸⁸ Dans ce cas, les fruits sont souvent des pommes que la déesse tient dans sa main. C'est le cas des déesses Mères : n° 974.

de blé est significatif. Il s'agissait des attributs de Déméter¹⁸⁹, divinité nourricière par excellence, lors des cultes éleusiniens. Les autres fruits, comme les pommes, le raisin et les pommes de pin étaient, quant à eux, liés à Cérès, une autre divinité nourricière du monde gréco-romain. De plus, l'ensemble des fruits cités faisait partie de la vie quotidienne des Gallo-romains. L'intégrer aux représentations des déesses montre bien à quel point les divinités étaient liées au renouveau de la nature, au don de l'abondance, au développement de la fertilité des terres.

En montrant leur capacité à renouveler et régénérer la nature, à développer la fertilité de la terre, et à permettre aux hommes de trouver l'abondance, la présence de fruits sur les reliefs sculptés fait bien des dix déesses concernées, des déesses nourricières.

Les divinités étaient parfois représentées avec des pains ou des gâteaux, ce qui mettait en valeur l'idée selon laquelle elles pouvaient soit dispenser l'abondance dans les productions humaines et pour la nourriture des hommes, soit pourvoir à l'abondance du foyer. Les exemples sont moins nombreux que dans le cas des fruits mais, dans l'Antiquité, la majorité des céréales étaient consommées sous leur forme panifiable et la majorité des offrandes étaient d'ordre végétal¹⁹⁰. La présence de cet attribut chez les déesses Mères¹⁹¹, Epona, *Nantosuelta* et *Rosmerta*¹⁹² renforce donc l'idée qu'elles étaient des divinités nourricières.

Un autre attribut permettait d'identifier dix-sept des soixante divinités gallo-germaniques comme nourricières : c'est l'instrument de sacrifice qu'était la patère. En effet, nombreuses sont les représentations de déesses qui tenaient une patère. Cet attribut pouvait être tenu de deux manières différentes, qui pourtant relevaient du même acte de sacrifice : soit la déesse tenait une patère dans ses mains, soit elle en versait le contenu sur la flamme allumée d'un autel. Les déesses gallo-germaniques étaient toujours figurées avec une patère dans les mains, sans en verser le contenu sur un autel. Ce geste est visible sur les reliefs dédiés à Epona, aux déesses Mères, à Rosmerta et à Maia. Ici, la patère fait référence à un rite chthonien mais aussi à un rite lié à la terre. En effet, dans les cultes antiques aux déesses de la terre, lors des sacrifices, les dédicants utilisaient des patères lors des libations pour demander à la Terre d'inonder de son abondance les hommes et la nature. La représentation de cet attribut, le plus

¹⁸⁹ s. v. Cérès, W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Band. I, 1879, col. 859-866.

¹⁹⁰ W. Van Andringa, La cuisine du sacrifice en pays gallo-romain, S. Lepetz et W. Van Andringa, *Archéologie du sacrifice animal en Gaule Romaine, Rituels et pratiques alimentaires*, 2008 (Montagnac) p. 32.

¹⁹¹ Dans les déesses Mères, nous intégrons les *Matres* et les *Matronae*.

¹⁹² Pour les déesses Mères, voir les reliefs suivants : n° 920, n° 927, n° 938, n° 968 et n° 970.

Pour Epona : n° 25.

Pour *Nantosuelta* : n° 1528.

Pour *Rosmerta* : n° 1776.

souvent associé à une corne d'abondance et/ou à des fruits, renforçait le fait que la déesse invoquée lors du rite était bien une déesse nourricière, dispensant abondance et fertilité¹⁹³.

Les motifs végétaux représentés sur les faces latérales ou les faces supérieures des autels sont autant d'indices montrant que les divinités étaient des divinités de l'abondance. Ces motifs sont souvent des arbres, le plus souvent le laurier ou des feuilles d'acanthes. Peu de déesses en étaient accompagnées. Elles ne sont que trois : *Nehalennia*¹⁹⁴, les déesses Mères¹⁹⁵ et *Hludana*¹⁹⁶. Un exemple d'autel pour *Maia*¹⁹⁷ et pour *Epona*¹⁹⁸ a été également mis au jour. Dans tous les cas, les déesses Mères sont celles qui comportent le plus de représentations de ce type.

Enfin, certaines divinités avaient des attributs qui leur étaient propres et qui montraient qu'elles dispensaient l'abondance et la fertilité. C'est le cas notamment de *Nantosuelta* très fréquemment représentée avec une ruche, symbole de l'abondance et de la fertilité, la ruche étant liée à la production du miel et à la fabrication de l'hydromel¹⁹⁹. C'est une production humaine qui dépendait de l'abondance de la nature.

Les dix-sept divinités gallo-germaniques qui peuvent être considérées comme des divinités nourricières avaient donc pour rôle premier de dispenser l'abondance, la fertilité, de permettre la régénération de la Nature et le développement des biens et des productions humaines. Cependant, en tant que divinités nourricières, elles étaient protectrices de la vie et de la fécondité humaine.

Ce sont surtout les déesses Mères qui vont avoir ce rôle. Là encore, c'est l'analyse des attributs présents sur les sculptures qui nous autorise une telle conclusion.

¹⁹³ J. Scheid, *Quand faire, c'est croire*, 2005 (Paris), 348 p. ; J. Scheid, *La religion des Romains*, 1997 (Paris), p. 139. ; V. Rey-Vodoz, Les offrandes dans les sanctuaires gallo-romains, *Archéologie aujourd'hui, dossier de protohistoire n° 3 : les sanctuaires celtiques et le monde méditerranéen, actes du colloque de Saint-Riquier (8-11 novembre 1990)*, 1991 (Paris), p. 215-220.

¹⁹⁴ Pour la représentation d'un laurier, voir le n° 1536.

Pour la représentation d'une feuille d'acanthé, voir le n° 1622.

Pour la représentation d'un arbre, voir le n° 1615.

¹⁹⁵ Les autels, surtout les *aediculae*, comportent des représentations d'arbre sur les faces latérales, sans que cet arbre soit identifié avec certitude comme étant un laurier. Voir les numéros suivants : n° 1026, n° 1316, n° 1319, n° 1326, n° 1337 et n° 1359.

Les autels, surtout les *aediculae*, comportent des représentations de laurier sur les faces latérales. Voir les numéros suivants : n° 1327 et n° 1351.

Les autels, surtout les *aediculae*, comportent des représentations de feuilles ou de bouquets d'acanthé sur les faces latérales. Voir les numéros suivants : n° 1329, n° 1339, n° 1360 et n° 1369.

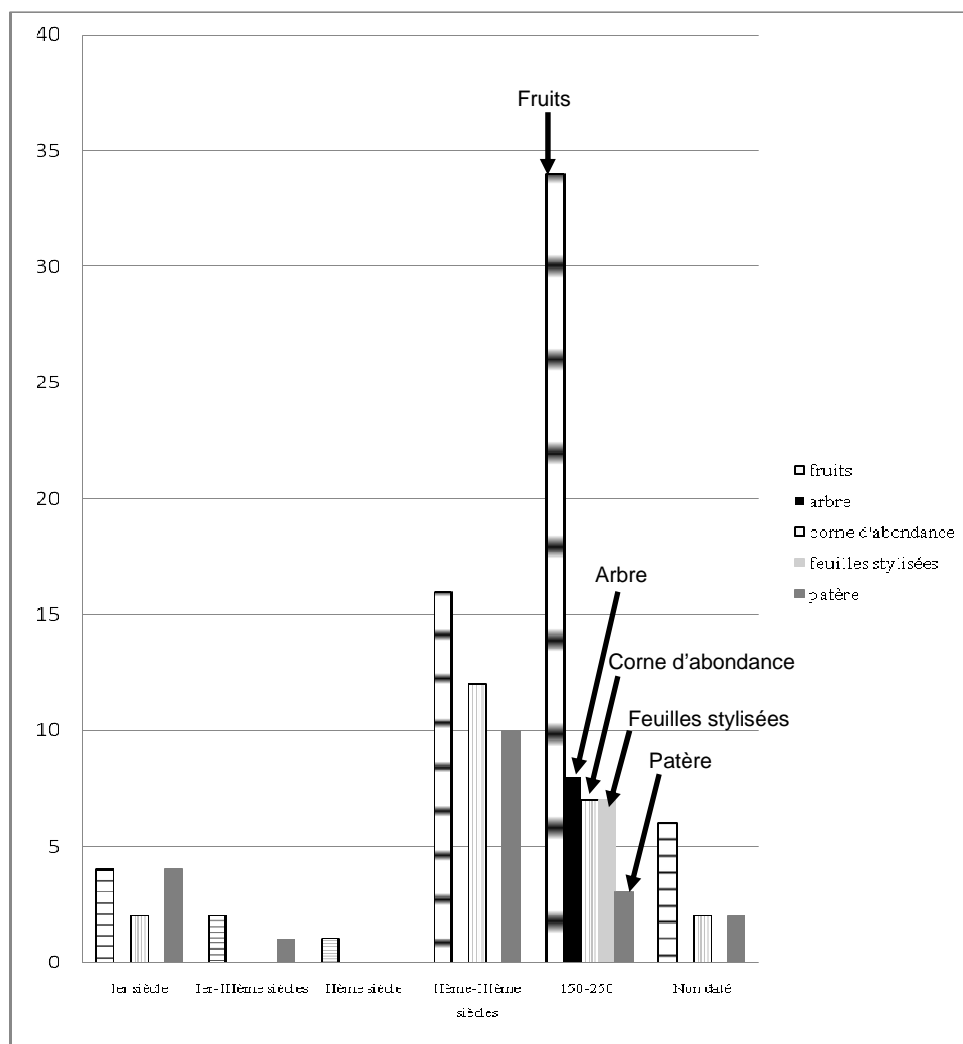
¹⁹⁶ Voir le n° 443.

¹⁹⁷ Il s'agit d'une représentation d'un laurier sur la face latérale d'un autel. Voir le n° 883.

¹⁹⁸ Une inscription comporte un laurier sur la face latérale de l'autel. Il s'agit n° 235.

¹⁹⁹ H. Hubert, *Nantosuelta, déesse à la ruche, Mélanges Cagnat: recueil de mémoires concernant l'épigraphie et les antiquités romaines; dédiée par ses anciens élèves du Collège de France à René Cagnat, à l'occasion du 25e anniversaire de sa nomination comme professeur au Collège de France*, 1912 (Paris), p. 286-292 ; S. Nemeti, Eine donauländische ikonographische Variante der Göttin Nantosuelta, in *Latomus* 60, 2001, p. 160-166.

Les attributs des déesses Mères²⁰⁰ (chronologie)



En effet, dans certains cas, les déesses Mères sont figurées tenant des enfants dans leurs bras, les allaitant ou les ayant à leurs côtés²⁰¹. En outre, dans d'autres cas, elles sont sculptées à la manière des Parques : l'une des trois déesses de la triplication tient un enfant dans les bras, l'autre un *volumen* et la troisième, une éponge, une balance ou une quenouille²⁰². Néanmoins, avant d'aller plus loin, il faut préciser certains points. Les *Nutrices* ne sont pas prises en compte dans cette étude car, contrairement à ce que M. Rouvier-Jeanlin²⁰³ et d'autres chercheurs ont pu dire, ces déesses en terre cuite allaitant un ou deux enfants ne sont pas des déesses Mères. Le rôle de ces représentations en terre cuite était purement fonctionnel²⁰⁴ :

²⁰⁰ Pour une question de lisibilité, seuls les attributs les plus fréquemment répertoriés ont été insérés dans le graphique. Voici la liste exhaustive, par ordre d'importance, de tous les attributs rencontrés sur les reliefs dédiés aux déesses Mères : fruits – figurés ou non dans des corbeilles –, arbre, corne d'abondance, feuilles stylisées, patère, collier en forme de croissant, tabouret, quenouille, enfant, rameaux, *volumen*, éponge, bâton, gouvernail, pain, coffret, couronne murale, chien, fuseau, épis, gâteau, gobelet, lange et palme.

²⁰¹ Voir les numéros suivants : n° 911, n° 918 et n° 967.

²⁰² Voir le n° 911.

²⁰³ M. Rouvier-Jeanlin, *Les Figurines gallo-romaines en terre cuite*, 1972 (Paris), 210 p.

²⁰⁴ Ici, nous rejoignons les conclusions de G. Schauerte dans *Terrakotten Mütterlichen Gottheiten, Formen und Werkstätten rheinischen und gallischen Tonstatuetten der römischen Kaiserzeit*, *BJ (Beihefte)* 45, 1985, 390 p.

elles servaient d'offrandes dans les sanctuaires. De ce fait, elles ne peuvent pas être considérées comme une représentation des déesses Mères. Dès lors que cette mise au point a été faite, l'analyse des reliefs représentant des déesses Mères figurées seules ou en triplications²⁰⁵ confirme le fait que ces dernières protégeaient les hommes tout au long de leur vie, jusque dans l'au-delà parfois. Plusieurs éléments des sculptures permettent de le dire. Elles peuvent être accompagnées d'un enfant²⁰⁶ : cela montre donc qu'elles le protégeaient lors de sa naissance et lors des différentes étapes de sa vie²⁰⁷. Elles étaient aussi représentées telles les Parques : une déesse de la triplication portait un enfant, une autre tenait un *volumen*, la troisième tenait une balance, une éponge ou une quenouille.

Les déesses Mères étaient aussi liées à la fécondité des femmes. Elles la renforçaient et la favorisaient. Ce caractère est visible dans les sculptures, d'une part par la présence d'enfants, et d'autre part, par le traitement du costume. En effet, les parties de l'anatomie liées à la fécondité, comme la poitrine ou le ventre, sont souvent mises en valeur. Plusieurs moyens ont été mis en œuvre par les sculpteurs : soit, ils ont dénudé un ou deux seins²⁰⁸ ; soit, ils ont représenté une cordelette serrant le corps sous la poitrine ou ils ont mis en évidence celle-ci en fonction du traitement du drapé²⁰⁹. Mettre en évidence la poitrine des déesses Mères suggérait donc le rôle et l'importance de ces divinités pour l'octroi de la fécondité, puisque la poitrine est reliée à la fécondité et à l'enfantement dans toutes les cultures depuis la préhistoire. La fécondité est également mise en valeur par des jeux de drapés et de formes de tissus qui

qui refusent de faire de toutes les déesses allaitantes des déesses Mères et celles de J. Scheid dans Sanctuaires et territoires dans la Colonia Augusta Treverorum, J.-L. Brunaux (dir.), *Dossier de protohistoire n° 3 : Les sanctuaires celtiques et le monde méditerranéen*, p. 47-52, note 40.

²⁰⁵ Ce terme a été préféré à celui de Triade. En effet, dans la religion romaine, le terme Triade revêt une réalité bien précise : celle de la Triade Capitoline composée de Jupiter, Junon et Minerve. Il semble donc hasardeux d'utiliser le même terme pour désigner des divinités représentées sous forme triple sur un relief.

²⁰⁶ Dans le corpus d'images, trois représentations correspondent à ce modèle : le n° 918, le n° 976 et le n° 1377.

²⁰⁷ Bien qu'en dehors de notre espace d'étude, un relief d'Alise-Sainte-Reine – Espérandieu, IX, n° 7107 – est particulièrement représentatif de cet aspect des choses. Il serait donc dommage de ne pas le citer afin de montrer qu'il ne s'agit pas de quelque chose d'uniquement présent dans les provinces de notre étude. La triplication n° 7107 présente les enfants dans un contexte particulier. Celui de gauche semble fixé par le regard de la déesse alors qu'il est de dos, la tête tournée vers le spectateur, et que la main droite est posée sur la corne d'abondance. Cette représentation de l'enfant pourrait être un moyen de faire comprendre que l'enfant sera nourri par l'abondance que fournira la déesse mère et qu'ainsi protégé, il pourra regarder vers l'avenir. Les deux autres enfants, au côté de la déesse du centre tiennent, selon E. Espérandieu, un lange. C'est une probabilité mais il semble peu convaincant que deux bambins tiennent leur propre lange même s'ils sont nus. Il serait peut-être plus judicieux d'y reconnaître un *volumen* dépliés qui représenterait ainsi l'avenir des enfants. Cela conférerait ainsi à la déesse un rôle de protectrice des enfants tout au long de leur vie. Le quatrième enfant, à droite, très mutilé, serait, selon S. Reinach, assis sur une barque dans laquelle se distingue un dauphin. La barque pourrait être un symbole aquatique reliant la composition aux cultes des eaux, mais cela pourrait être aussi un symbole de l'au-delà, rappelant la barque de Charon, le nocher des Enfers. Le dauphin renforçant ce caractère puisqu'il possède un sens funéraire, étant un animal psychopompe. Cette symbolique précise donc que les enfants et les personnes sont protégés par les déesses Mères jusque dans l'au-delà mais aussi que durant cette vie, elles permettent aux hommes de vivre, se donnant aussi un caractère nourricier. Les déesses seules, appartenant à la troisième catégorie, semblent confirmer le caractère nourricier des déesses Mères. En effet, elles tiennent pour la plupart des enfants dans leur bras dans la position de l'allaitement, mettant en évidence un rôle protecteur et maternel. On voit donc par ce biais que les déesses Mères ont un caractère protecteur, accordé non seulement durant la vie en accordant la nourriture et l'abondance mais aussi dans l'au-delà et le royaume des morts.

²⁰⁸ Voir les numéros suivants : n° 911 et n° 918.

²⁰⁹ Voir les numéros suivants : n° 914, n° 915, n° 916, n° 919, n° 923 et n° 1374.

soulignent le ventre des déesses Mères, mais aussi, selon E. Bickel²¹⁰, par la présence sur les genoux, du panier de fruits. Ces divinités étaient donc clairement protectrices de la vie des hommes, voire renforçaient la possibilité pour les femmes de mettre au monde des enfants.

Enfin, certaines des dix-sept déesses considérées comme nourricières avaient aussi un rôle dans l'au-delà et dans la protection des morts²¹¹. Certaines avaient même un caractère psychopompe. Trois divinités étaient particulièrement concernées par cette fonction : *Herecura*, *Epona*, et les *Matronae*. Plusieurs raisons nous autorisent à leur donner un rôle psychopompe et à penser qu'elles protégeaient les hommes dans le monde des morts ou du moins lors de leur trajet vers ce monde. Tout d'abord, le parèdre de la divinité peut confirmer ce rôle. C'est le cas pour *Herecura*. Sur une inscription combinée à une sculpture, cette dernière est associée à *Dis Pater*²¹², dieu des Enfers. Ici, *Herecura* serait la parèdre de *Dis Pater*²¹³ ; elle assurait donc une partie de l'année la fécondité de la Terre et l'autre partie de l'année, elle était l'épouse du dieu des Enfers, ce qui l'assimilerait à Proserpine. Dès lors, elle règnerait sur le monde des morts, protégeant et veillant sur ceux qui y entrent. Mais le caractère psychopompe de la divinité peut aussi apparaître dans ses attributs. C'est notamment le cas d'*Epona*. D'après l'ouvrage de E. Magnen, l'association d'*Epona* avec le cheval lui donnait un caractère psychopompe. Le cheval symboliserait ici la course du cavalier vers les Enfers²¹⁴. Ce caractère psychopompe est renforcé par la présence régulière du chien, animal chthonien, dans les reliefs dédiés à *Epona*²¹⁵. Cela montre indéniablement qu'*Epona* avait un lien avec les divinités infernales et le monde des morts, et qu'elle aidait les âmes des morts à gagner les Enfers, voire qu'elle les protégeait dans les Enfers. La représentation des divinités peut jouer un grand rôle. En effet, dans le cas des déesses Mères, nous avons montré précédemment que, dans certains cas, elles prenaient l'apparence des Parques²¹⁶. Certaines divinités nourricières, même si elles sont assez rares, trois sur dix-sept des divinités répertoriées comme telles, étaient donc psychopompes.

Enfin, en dehors des cas particuliers pour ces trois déesses, certains animaux présents sur les reliefs montrent que les déesses nourricières avaient un lien avec le monde infernal et

²¹⁰ E. Bickel, *Die Matronenhaube am Niederrhein als Fruchtbarkeitzeremonial in Vegetationskult*, *BJ* 143/144, 1938-1939, p. 209-220.

²¹¹ Un avertissement doit être mis en place dès à présent. En parlant de divinités protectrices des morts dans l'au-delà, dans les Enfers et dans la mort, aucune référence au salut au sens chrétien du terme n'est présente dans la démonstration. Dans une telle analyse, il ne faut pas confondre les époques et appliquer la vision d'une religion salutaire alors que ce n'est pas du tout ce qui est recherché par les Gallo-romains, pas plus que les Romains d'ailleurs.

²¹² Voir l'inscription n° 435 dédiée à *Herecura*.

²¹³ J.-L. Brunaux, *Les religions gauloises*, 2000 (Paris), p. 75.

²¹⁴ R. Magnen, *Epona, déesse gauloise des chevaux et protectrice des cavaliers*, 1956 (Paris), p. 11.

²¹⁵ Voir les numéros suivants : n° 187, n° 189 et n° 194.

²¹⁶ Voir l'analyse sur les déesses Mères représentées en tant que Parques dans les paragraphes précédents.

protégeaient donc les hommes dans ces domaines. C'est le cas notamment du chien et du corbeau²¹⁷. Le chien est un animal chthonien en lien avec le monde des Enfers. Epona lui est associée, mais elle n'est pas la seule. Dans quelques cas, les déesses Mères sont aussi concernées ce qui renforce l'hypothèse émise précédemment²¹⁸. Il va de même pour *Nehalennia*. En tant que déesses protégeant les voyageurs, notamment dans les traversées en mer, il n'était pas illogique qu'elle protégeât les morts dans leur voyage vers les Enfers²¹⁹. Enfin, *Sunuxalis* est également représentée avec un chien, mais une seule fois²²⁰. Le corbeau est lui-aussi un animal chthonien avec un caractère psychopompe²²¹. Il permettrait le transport des âmes de morts vers les Enfers. Une divinité est particulièrement concernée par cet attribut : *Nantosuelta*²²². Les deux représentations de *Nantosuelta* l'associent au corbeau, faisant d'elle une divinité liée aux Enfers et au transport des âmes. *Epona* est aussi accompagnée d'un corbeau dans une représentation²²³ ce qui renforce un plus l'hypothèse du rôle psychopompe de la déesse. Les déesses nourricières, pour certaines cependant, allaient au-delà de la vie humaine et protégeaient les hommes lors de leur traversée vers les Enfers, transportaient les âmes et en prenaient soin dans les Enfers.

En Gaule Belgique et dans les Germanies, sur les faces latérales des autels, sur les statues et les reliefs représentant des divinités gallo-germaniques, les déesses nourricières étaient donc reconnaissables par un certain nombre d'attributs : corne d'abondance, fruits, patères, ruche, pains, gâteaux, certains animaux et enfants notamment. Tous ces attributs en faisaient des divinités protectrices, ayant pour fonction d'assurer l'abondance, la fertilité des hommes et de la terre, et de protéger les hommes dans leur vie et dans leur mort, voire de transporter leurs âmes.

Ces divinités étaient donc nombreuses et avaient un rôle clé pour les personnes vivant dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies sous le Haut Empire romain. Elles jouaient un tel rôle clé en raison de leur présence dans le quotidien de la vie religieuse des populations des provinces de notre étude. Cependant, il faut se poser la question de leur impact dans les deux principales formes de culte auxquels étaient confrontés les habitants de l'Empire : le culte public et le culte privé²²⁴.

²¹⁷ P.-M. Duval dans les *Les dieux de la Gaule*, 1997, 4^{ème} éd. (Paris), p. 54 et 58 fait du corbeau un animal oraculaire.

²¹⁸ Voir les numéros suivants : n° 929 et n° 937.

²¹⁹ Voir les numéros suivants : n° 1610, n° 1612, n° 1613, n° 1616, n° 1617, n° 1618, n° 1622, n° 1627, n° 1632, n° 1675 et n° 1680.

²²⁰ Voir le n° 1847.

²²¹ J.-J. Hatt, *Mythe et dieux de la Gaule*, 1989 (Paris), p. 21

²²² Voir les numéros suivants : n° 1527 et n° 1528.

²²³ Voir le n° 189.

²²⁴ Le culte impérial, qui n'est pas à placer au même niveau, sera étudié dans une partie à part car il concerne toutes les divinités féminines et sous des formes assez proches. Une partie entière lui sera donc consacré.

Le culte public, religion officielle de la cité, est soumis au droit public qui comprend, selon Ulpien²²⁵, « les *sacra*²²⁶, les prêtres et les magistrats. ». Cependant, sa définition ne permet pas de savoir si les divinités nourricières faisaient partie des cultes publics des cités de la Gaule Belgique et des Germanies. Pour être présentes dans le culte public, les divinités devaient être vénérées selon des rites publics. Sur les monuments, plusieurs éléments permettaient d'identifier s'il s'agissait ou non du culte public. Les indices pouvaient provenir de certaines expressions du formulaire utilisées seulement pour les rites publics, comme par exemple *loco dato decreto decurionum*. Si le monument était l'œuvre d'un magistrat de la cité agissant dans le cadre de sa fonction, du conseil des décurions, de la curie, d'un *pagus* ou d'un *uicus* – ou de certains de leurs membres – voire d'une cité toute entière²²⁷, là encore, la dédicace était réalisée dans le cadre du culte public. Enfin, un acte d'évergétisme pouvait aussi se révéler être partie intégrante du culte public même si c'est à nuancer comme nous le verrons par la suite.

Il faut dès lors déterminer si les divinités nourricières font partie du culte public ou non et quelles sont, parmi elles, celles qui sont concernées. Tout d'abord, il faut affirmer que seules les dédicaces faites par le peuple souverain et généralement pour son bénéfice sont concernées par le culte public. Toute dédicace qui ne serait pas faite en public, sur un autel dressé devant un temple, par des représentants du corps civique – magistrats, prêtres, décurions –, par des citoyens, des familles de citoyens ou par l'ensemble des citoyens et ce, pour le bien de la cité, ne saurait être une dédicace du culte public. Tout autre type de dédicace serait à rejeter dans le culte privé. Néanmoins, une fois ce fait énoncé, déterminer si une divinité fait partie ou non du culte public n'est pas chose si aisée. Il faut chercher dans l'ensemble des dédicaces des divinités nourricières, soit six cent quarante neuf dédicaces, celles qui peuvent correspondre à la définition évoquée ci-dessus. Les déesses concernées par la définition sont celles qui, parmi leurs dédicants, ont des hauts dignitaires romains, des magistrats et décurions de cité, des prêtres voire une cité, une *regio* ou un *vicus* entier. Comme le montre le tableau ci-dessous les divinités qui correspondent à ce schéma sont au nombre de sept : *Epona*, *Hurstrga*, *Maia*, les

²²⁵ Ulpien, Instit. 1, Digeste, 1, 1, 1, 2 : *Publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit*.

²²⁶ *Sacra* est un terme qui définit les sacrifices et les prières effectués par les dédicants.

²²⁷ Cela rejoint la définition des rites publics et des rites privés donnée par Festus dans Fest., Abrégé du dictionnaire de Verrius Flaccus, *de verborum significatione*, trad. J. W. Pirie, W.-M. Lindsay Glosaria latina 1965, p. 284 : *Publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt, quaeque pro montibus, pagis, curis, sacellis : at privata, quae pro singulis hominibus, familiis, gentibus fiunt*. En dehors des citations d'Ulpien et de Festus, l'étude du TLL et de la TBL a donné beaucoup de références pour *publicus*, *priuatus* et *sacra* (uniquement dans la TBL) mais très peu concernant les expressions *priuata sacra* et *publica sacra*. Les expressions *publica sacra* et *priuata sacra* n'apparaissent que rarement chez les auteurs latins dans le contexte et dans la période chronologique qui sont les nôtres.

déeses Mères – seulement sous la dénomination de *Matres*, *Matronae Aufaniae*, , *Matronae Berhuivahenae* – les *Maluisae*, *Naria Nousantia*, *Nehalennia* et *Rosmerta*.

Les dédicaces aux déesses nourricières émanant des personnages et des instances officielles

Divinité	Datation	Dédicant	Cité	Province	Références
<i>Epona</i>	v. 150-250	Tribun militaire de légion	Mayence	Germanie supérieure	n° 235
	v. 201-250	Vicani Belginates	Heingerath (Trévires)	Belgique	n° 183
	19.09.219	Agent du vicus de Solothurn	Solothurn	Germanie Supérieure	n° 232
<i>Hurstrga</i>	v. 151-250	décurion du municpe des Bataves	Kapel-Avezaath (Nimègue)	Germanie Inférieure	n° 447
<i>Maia</i>	v. 201-250	Vicani Pacis	Metz	Belgique	n° 876
	v. 201-250	Décurion de la cité d'Aquens	Ettlingen	Germanie Supérieure	n° 885
<i>Matres</i>	v. 89-161	Décurion de la cité de Nida	Heddernheim	Germanie Supérieure	n° 854
<i>Matronae Aufaniae</i>	v. 150-250	Membres du vicus de Nettersheim	Nettersheim	Germanie Inférieure	n° 1275
	v. 150-250	Légit d'Auguste de légion	Bonn	Germanie Inférieure	n° 1014
	v. 150-250	Duumuir, prêtre	Bonn	Germanie Inférieure	n° 1013
	v. 164-255	Préfet de la 1 ^{ère} légion et sa femme	Bonn	Germanie Inférieure	n° 1029
	v. 164-255	Décurion de la colonie de Cologne	Bonn	Germanie Inférieure	n° 1318
	164	Questeur de la colonie de Cologne	Bonn	Germanie Inférieure	n° 1315
	235	Décurion de la colonie de Cologne	Bonn	Germanie Inférieure	n° 1324
<i>Matronae Berhuivahenae</i>	v. 150-255	Décurion de la colonie de Cologne	Cologne	Germanie Inférieure	n° 1070
<i>Malvisae</i>	v. 201-250	Ordinaire de Bretagne	Cologne	Germanie Inférieure	n° 897
<i>Naria Nousantia</i>	v. 101-250	La région d'Arurens	Bern	Germanie Supérieure	n° 1531
<i>Nehalennia</i>	v. 200-250	Décurion du municpe des Bataves	Colijnsplaat	Germanie Inférieure	n° 1609
	227	Décurion du municpe des Bataves	Colijnsplaat	Germanie Inférieure	n° 1608
<i>Rosmerta</i>	v. 101-250	Les habitants du vicus de Solimarcieus	Soulosse	Belgique	n° 1765
	v. 101-250	Les membres du vicus de Nediensis	Spechbach	Germanie Supérieure	n° 1787
	v. 101-250	Décurion de la cité	Eisenberg	Germanie Supérieure	n° 1790
	v. 201-250	Affranchi impérial, auxiliaire des archives publiques	Niederemmel, (Trévires)	Belgique	n° 1758

Cependant, même pour ces sept divinités, les certitudes sont difficiles à obtenir. Réaliser un catalogue en reprenant les divinités une par une semble toutefois peu pertinent. Pour répondre à cette question complexe, étudier les dédicaces en fonction des critères mentionnés plus haut semble la méthode la plus appropriée pour arriver à des conclusions rigoureuses. Nous avons expliqué que les dédicaces du culte public devaient être faites par le peuple, pour son

bénéfice. Dans ce cas, les dédicants pouvaient être une partie des citoyens de la cité ou les membres d'un *pagus*, ou ceux d'un *uicus*. Parmi les sept divinités qui peuvent avoir reçu un culte public, certaines ont obtenu des dédicaces de la part de membres de *uicus* : un cas pour *Epona*²²⁸, un pour *Maia*²²⁹, deux pour les *Matronae Aufaniae*²³⁰, un pour *Naria Nousantia*²³¹ et deux pour *Rosmerta*²³². Dès lors, il est indéniable que dans ces sept *uici*, les divinités ont reçu un culte public. Néanmoins, il est important de noter que, dans le cas de dédicaces collectives de la part d'un groupe de citoyens, il s'agissait presque toujours des *uici*. Pour ces divinités, le culte public n'apparassait pas dans des cérémonies et des dédicaces comprenant l'ensemble de la population civique d'une cité. Les cas de dédicaces collectives d'un groupe de citoyens étaient donc présents, mais au regard du nombre de dédicaces pour ces divinités – quatre cent cinquante huit -, elles restaient très rares. En y regardant de plus près, l'uniformité n'est encore une fois pas de mise. En effet, si pour *Epona*, *Maia*, les *Matronae* et *Rosmerta*, les dédicants qui agissaient collectivement pour la cité étaient rares, ce n'est pas le cas pour *Naria Nousantia* qui n'a reçu au total que deux inscriptions – mises au jour à trente kilomètres de distance. Ici, une hypothèse peut être émise : *Naria Nousantia* serait la divinité tutélaire de la *regio Arurensis*. Cela pourrait être la divinité du peuple des Arures. Cela expliquerait alors le culte public adressé à cette divinité.

Si l'existence d'un culte public est attestée par des dédicaces faites par des *uici* ou une *regio*, celle réalisée par un prêtre de la cité est aussi la marque forte d'un culte public adressé à une divinité.

Les dédicaces réalisées par des prêtres sont encore plus rares que les autres. Dans les faits, sur l'ensemble des quatre cent soixante huit dédicaces faites aux sept déesses nourricières concernées par notre analyse, seule une inscription aux *Matronae Aufaniae*²³³ a été dédiée par un prêtre aussi *duumvir* de la *Colonia Claudia Copia Ara Agrippinensium*, dans un temple de Bonn. Ce temple semble être un espace du culte public aux *Matronae Aufaniae* mais nous y reviendrons plus tard. La présence de la dédicace d'un prêtre montre donc que cet espace est un espace du culte public. De plus, le fait qu'il soit aussi *duumvir*, soit la plus haute magistrature municipale, renforce cette idée de l'attachement au culte public dans ce temple dédié aux *Matronae Aufaniae* à Bonn. Ici, il est possible d'affirmer qu'il s'agit bien d'une dédicace dans le cadre du culte public car le *duumvir* Titus Claudius Iustus était aussi prêtre.

²²⁸ Voir le n° 183.

²²⁹ Voir le n° 876.

²³⁰ Voir les numéros suivants : n° 198 et n° 330.

²³¹ Voir le n° 1531.

²³² Voir les numéros suivants : n° 1765 et n° 1787.

²³³ Voir le n° 1013.

Mais une question se pose : toutes les dédicaces faites en l'honneur des déesses nourricières par des décurions, des magistrats de cité et des hauts dignitaires romains relevaient-elles systématiquement du culte public ? Rien n'est moins sûr. En effet, même dans un temple ou un sanctuaire où le culte public s'exerçait envers une divinité, des individus, quels que fussent leurs rangs, pouvaient effectuer des dédicaces à titre privé. Une des difficultés, lorsqu'il s'agit de décurions, de magistrats de cité ou de hauts dignitaires romains, est d'identifier les dédicaces réalisées dans le cadre du culte public et celles vouées dans le cadre du culte privé. Là encore, la rigueur dans l'analyse du formulaire des inscriptions est la seule méthode permettant d'avoir des réponses les plus précises possibles. Pour qu'un de ces hommes fît une dédicace dans le cadre du culte public, il devait la faire pour le bien de la cité, pour les citoyens, en faisant une offrande pour le bien de tous. Concrètement, dans une dédicace du culte public, le dédicant, soit faisait mention de sa qualité de prêtre comme Titus Claudius Iustus²³⁴ pour les *Matronae Aufaniae*, soit offrait un *aedes*, un temple ou un bâtiment pour la divinité comme Lucius Cornelius Augurinus²³⁵ pour *Maia* et Mercure, ou remettait en état un bâtiment comme Malpilius Restio²³⁶, soldat de la XXII^{ème} légion et agent du *vicus* de Solothurn pour *Epona*. S'il faisait un acte d'évergétisme, cela pouvait aussi placer la dédicace dans le culte public comme le montre celle de Caius ... Firmus²³⁷ à Heddernheim, en l'honneur des *Matres*. Dans les autres cas, il semble que les dédicaces aient été faites dans le cadre du culte privé. Les publiques étaient donc assez rares pour les divinités nourricières concernées par le problème. Cependant, si elles étaient rares, cela ne veut pas pour autant dire que certaines divinités n'ont pas reçu un culte public dans le cadre de certains sanctuaires.

Les temples du culte public dédiés aux Matronae

En effet, il est indéniable que certaines déesses ont reçu un culte public dans certaines cités, comme le montre le haut rang des dédicants, décurions, magistrats, hauts dignitaires qui ont fait des dédicaces – rarement à titre public mais souvent à titre privé comme nous l'avons dit précédemment –, et comme le souligne également la présence de soldats romains ainsi que l'importance du nombre des dédicaces dans le lieu. Mais avant d'aller plus loin dans nos investigations, il faut faire une mise au point. Il pourrait être aisé de se dire que les sanctuaires du culte public se trouvaient uniquement dans l'espace urbain de la cité et que les sanctuaires

²³⁴ Voir le n° 1013.

²³⁵ Voir le n° 885.

²³⁶ Voir le n° 232.

²³⁷ Voir le n° 854. Le dédicant a réalisé à ses frais, un monument pour le bien de la cité. Ici, la cité lui a donc confié un rôle particulier puisque l'acte évergétique était concomitant du rôle de magistrat. L'acte évergétique pouvait être fait avant une élection afin de s'assurer d'être élu. Cette inscription pourrait être la matérialisation de la réalisation d'un monument préalablement à une élection, réalisant ainsi la *pollicitatio*.

ruraux ou de la périphérie n'étaient pas consacrés au culte public. Il ne semble pas que cela soit si simple. Il est fort possible que des sanctuaires ruraux aient été liés au culte public. C'est le cas notamment de deux sanctuaires ruraux dédiés aux *Matronae*, l'un à Eschweiler-Fronhoven²³⁸ dédié aux *Matronae Alaferhuiae* et *Matronae Amfratninae*, l'autre à Bad-Münsterreifel-Pesch²³⁹ dédié aux *Matronae Vacallinehae*, *Etrahenae* et *Leudinae*. Ces deux temples étaient situés dans l'espace rural et étaient exclusivement consacrés aux *Matronae*. Il est donc clair que ces deux sanctuaires étaient liés au culte public de déesses Mères avec une épithète particulière.

Les déesses Mères étaient donc intégrées au culte public dans ces deux temples qui n'étaient pas les seuls. Le temple de Bonn dédié aux *Matronae Aufaniae*, situé à proximité du camp de la I^{ère} légion Minervienne est un des exemples les plus représentatifs. En effet, comme l'a montré le tableau ci-dessus²⁴⁰, de nombreuses dédicaces ont été faites par des hauts dignitaires romains tel Titus Statilius Proculus, préfet de la I^{ère} légion²⁴¹ ou Lucius Calpurnius Proculus, légat d'Auguste de la I^{ère} légion²⁴², par des magistrats haut placés de la *Colonia Claudia Copia Ara Agrippinensium*²⁴³, par des décurions de cette même colonie mais aussi par une multitude de soldats. Cela prouve donc que les *Matronae Aufaniae* faisaient partie des divinités du panthéon public de cette colonie. Il est également évident qu'à Pesch, Eschweiler-Fronhoven, Hoven, Nettersheim-Zingsheim, Vetweiss, Xanten, Zülpich, Hoeylaert, Rinxent, Saint Dié, Thil-Châtel, dans un temple du sanctuaire de l'Altbachtal à Trèves, la multiplicité et le nombre important des dédicaces²⁴⁴ aux déesses Mères montrent – plus de 26 inscriptions complètes à Pesch et plus d'une cinquantaine de fragments mentionnant les *Matronae* – que dans ces sanctuaires ruraux, tout comme à Bonn, un culte public devait s'exercer. Les plus grands sanctuaires du culte public aux *Matronae* sont situés en Germanie inférieure ce qui prouve ainsi que cette province est celle qui a créé un culte public aux *Matronae* contrairement aux autres provinces ont eu beaucoup moins tendance à le faire.

De plus, d'aucuns auront tendance à objecter que ce n'est pas parce qu'il existe un sanctuaire adressé à une divinité que le culte public est présent – nous utiliserons nous même cet argument par la suite pour *Rosmerta* et *Maia*. C'est vrai dans beaucoup de cas, mais il semble

²³⁸ Voir dans le catalogue, le n° 1382 qui présente le plan du sanctuaire.

²³⁹ Voir dans le catalogue, le n° 1387 qui présente le plan et la reconstitution du sanctuaire.

²⁴⁰ Voir *supra* le tableau concernant les dédicaces aux déesses nourricières émanant des personnages et des instances officielles.

²⁴¹ Voir le n° 1315. Il semble être de la famille du dédicant de l'inscription mentionnée dans la note suivante.

²⁴² Voir le n° 1014. Il semble être de la famille du dédicant de l'inscription mentionnée dans la note précédente.

²⁴³ C'est le cas de Titus Claudius Iustus. Voir le n° 1013.

²⁴⁴ Voir annexes p.16-19, les sanctuaires de Gaule Belgique et des Germanies pour voir les *Matronae* concernées.

que pour les déesses Mères, il faille être moins catégorique. En effet, les épithètes *Aufaniae*, *Vacallinehae* et les autres étaient liées à des peuples celtiques et germaniques²⁴⁵. Une fois les Romains installés, ces peuples, peut-être mués en *uici* auraient poursuivi leur ancien culte à ces *Matronae* en utilisant le culte public romain, alors un outil pour matérialiser davantage leur dévotion. Cela révèle donc que l'importance du panthéon antérieur à la création des *uici*, des cités pérégrines, des municipes, des colonies, influençait, au moins dans le cas des déesses Mères, les panthéons postérieurs.

Les sanctuaires du culte public dédiés à Nehalennia

Mais les déesses Mères, surtout sous la dénomination *Matronae*, n'étaient pas les seules divinités nourricières concernées par le culte public. Que pouvons-nous dire des six autres ? Avaient-elles, elles aussi, des espaces cultuels dédiés au culte public ? Il semble que ce soit le cas pour certaines, notamment *Nehalennia*. Les deux sanctuaires de Domburg et de Colijnsplaat ont livré près de cent quarante trois inscriptions sans compter les fragments. Ces dédicaces montrent l'importance de cette divinité. Cependant, ici, c'est un groupe qui semblait particulièrement attaché à cette divinité et donc à la réalisation d'un culte public : il s'agissait de celui des marchands, notamment ceux qui opéraient des traversées à destination de la Bretagne. Mais deux sanctuaires de cette taille, avec un tel nombre d'inscriptions, avec des marchands d'une telle importance, prouvent que cette divinité nourricière a reçu un culte public de la part du groupe des marchands, quel que soit le produit transporté : du sel, de la saumure de poisson entre autres.

Les autres divinités nourricières concernées

Le tableau est moins évident pour les cinq divinités nourricières restantes. Certaines semblent bien avoir reçu un culte public : *Naria Nousantia* à Bern, *Damona* à Bonn et *Camloriga* dans une chapelle mise au jour Soissons. Pour les autres *Epona*, *Maia* et *Rosmerta*, il est plus difficile d'avoir une image claire et précise. En effet, chacune d'elles avait des temples, des *aedes* voire des sanctuaires qui leur étaient dédiés. Mais avoir des temples, des *aedes* et des sanctuaires ne veut pas nécessairement dire culte public. Comme nous l'avons montré pour les déesses Mères, c'est l'importance du nombre des dédicaces, le statut des dédicants, qu'ils appartiennent à des personnages de haut rang ou à l'armée, ou qu'ils appartiennent à un même groupe professionnel, qui met en évidence l'existence d'un culte public envers une divinité. Si

²⁴⁵ C'est un point sur lequel nous reviendrons. Cependant, Voir l'article suivant : C. B. Rüger, Gallisch-germanischen Kurien, *ES* 9, 1970, p. 251-260.

pour *Epona*, des dédicaces publiques ont été effectuées²⁴⁶, aucun temple ou sanctuaire ne semble lui avoir été véritablement dédié dans l'objectif d'un culte public. Dans les faits, aucun sanctuaire n'avait pour divinité majeure *Epona*, du moins dans les provinces qui nous concernent. Pour *Maia* et pour *Rosmerta*, la situation était toute autre. Il existait des sanctuaires dont elles étaient les divinités majeures, le plus souvent en association avec Mercure. Cependant, il s'agissait surtout des sanctuaires des sources et des eaux comme à Mertzwiller ou au Châtelet pour *Maia*, à Coblenche, à Mayence, à Dompierre sur Authie, à Ihn, au Châtelet, au Donon, à Niedaltdorf, à Reinsport, à Sion et à Wasserbillig pour *Rosmerta*. Dans l'ensemble de ces sanctuaires, aucune inscription n'a été faite par des décurions, des magistrats de cité, des prêtres ou des hauts dignitaires romains. Cela laisse donc supposer que la probabilité de l'existence d'un culte public dans ces sanctuaires soit mince. Cependant, une exception subsiste à ce schéma : l'*aedes* d'Ettlingen pour *Maia*. Cet *aedes* a été dédié par un décurion de la cité²⁴⁷, laissant ainsi supposer l'existence d'un culte public avéré.

Une hypothèse reste toutefois à envisager : certains cultes ne seraient-ils pas mixtes c'est-à-dire tantôt publics, tantôt privés ? C'est très difficile à déterminer. Pour autant, il semble que certains actes d'évergétisme aient pu faire partie de ces cultes mixtes. En effet, un acte évergétique vise à la fois au bien de la cité et de son peuple, mais est aussi un acte privé, ici en l'honneur d'une divinité, mené par un homme, et plus rarement une femme. Toutes les dédicaces qui mentionnaient la réalisation d'un monument aux frais du dédicant pourraient donc entrer dans cette catégorie des cultes mixtes. Il est cependant difficile d'aller plus avant car les documents à notre disposition ne sont pas assez explicites pour prouver leur existence sans risquer d'extrapoler.

Pour résumer cette question de la présence des divinités nourricières dans le culte public, il faut donc rappeler les principales conclusions de notre démonstration. Seules sept déesses nourricières étaient concernées par le culte public : *Epona*, *Hurstrga*, *Maia*, les déesses Mères – notamment sous la dénomination *Matres*, *Matronae Aufaniae*, *Matronae Berhuivahenae* –, les *Maluisae*, *Naria Nousantia*, *Nehalennia* et *Rosmerta*. Cette étude a montré que ces déesses n'y étaient pas toutes intégrées de la même façon, ce qui permet de dire que le culte public variait selon les cités du monde romain et qu'il pouvait être propre à chaque cité et fondé sur les panthéons antérieurs à la conquête. Il semble que les déesses Mères ont été les plus

²⁴⁶ Voir *supra* le tableau concernant les dédicaces aux déesses nourricières émanant des personnages et des instances officielles. Nous avons montré précédemment qu'*Epona* avait reçu des dédicaces publiques de la part d'un *uicus*. Dans les deux autres cas, il s'agit d'une réfection d'un bâtiment et de la réalisation d'un autel de la part d'un tribun militaire à l'un de ses bénéficiaires. Si la première dédicace est bien publique, la deuxième relève du culte privé à mon sens.

²⁴⁷ Voir le n° 885.

intégrées au culte public : présence du plus grand nombre de dédicaces publiques – dix sur les vingt quatre mises en évidence dans le tableau ci-dessus²⁴⁸ –, présence de dédicants de très haut rang voire de prêtres, existence de plusieurs sanctuaires dédiés au culte public, aussi bien dans l'espace urbain que dans l'espace rural. Il en va de même pour *Nehalennia* et l'importance qu'elle jouait pour les marchands faisant la traversée vers la Bretagne. En revanche, les autres déesses étaient moins concernées par le culte public en dehors de quelques inscriptions et d'un *aedes* pour *Maia*. Les divinités nourricières semblent donc assez peu présentes dans le culte public en dehors de l'exception des déesses Mères et de *Nehalennia*. Néanmoins, le culte public, religion officielle des cités, n'est pas la seule forme de culte présente dans les cités : le culte privé est un autre élément de la religion à étudier. Il faut donc se demander comment les divinités nourricières s'y intègrent.

La rareté des dédicaces et des traces des divinités nourricières – à quelques exceptions près comme nous l'avons montré – dans le culte public laisse à penser que ces divinités avaient une grande importance dans le culte privé.

Tout ce qui était privé dans l'Empire relevait du droit privé, du droit des individus, du droit civil, de celui des familles et des associations par opposition au droit public qui relevait du droit de la cité. Alors que les actes publics étaient faits en public par des magistrats, pour la cité et le bien public, les actes privés relevaient d'individus privés, avant tout pour leur bénéfice privé. Même si l'acte était fait en public, les contributions restaient privées, sauf si la cité avait délégué l'une de ses fonctions à une famille ou un individu en particulier²⁴⁹. Pour la religion, le culte privé et les dédicaces privées étaient réalisés par des individus seuls, des familles pour la protection des leurs et pour leur intérêt privé²⁵⁰. Ce culte privé pouvait aussi avoir lieu dans différents espaces : des sanctuaires, à proximité des temples²⁵¹, ou des espaces privés de la maison comme près des laraires, ou dans des espaces culturels construits à proximité d'une ferme, comme à Hausen an der Zaber-Brackenkeim²⁵², ou d'une villa.

²⁴⁸ *supra*, le tableau concernant les dédicaces aux déesses nourricières émanant des personnages et des instances officielles.

²⁴⁹ Ici, l'évergétisme ne faisait pas partie du droit privé puisqu'il était lié à l'exercice de magistratures, puisque les magistrats devaient verser une somme honoraire à l'entrée en charge et que pour favoriser une élection, ils promettaient d'embellir la cité ou de lui verser une somme d'argent (*pollicitatio*), légalement exigible après l'élection et devaient généralement y ajouter un supplément (*ampliatio*) car la somme dépassait souvent la promesse initiale. L'évergétisme était donc présent à part entière dans le droit public. Dans le domaine religieux, l'évergétisme faisait donc partie du culte public. Il pouvait cependant arriver que l'évergétisme prit un caractère privé si dans le formulaire de l'inscription le dédicant mentionnait sa famille par le biais de l'expression *pro se et suis* et ses dérivées. Dans ce cas, le document était mixte : à la fois public et privé.

²⁵⁰ Fest., Abrégé du dictionnaire de Verrius Flaccus, trad. J. W. Pirie, W.-M. Lindsay p. 284.

²⁵¹ Dans ce cas, ce ne sont pas des objets sacrés de la cité car ils n'ont pas été soumis à la volonté du peuple, des magistrats, des prêtres et du sénat local. Ces objets peuvent alors être déplacés comme le montre le cas d'un autel dédié par une Vestale sur l'Aventin lorsque l'espace a été réaménagé. Cic., *De Domo sua*, 136.

²⁵² Ici, des dédicaces à Junon, *Epona*, *Herecura* et des colonnes à Jupiter ont été mises au jour près d'une ferme, dans un espace culturel ouvert qui a fonctionné au moins entre le milieu du II^{ème} siècle et le milieu du III^{ème} siècle après J.-C.

L'intégration dans le culte privé pouvait aussi apparaître dans les expressions du formulaire appelant à la protection de la famille comme *pro se et suis* et ses dérivées, ou par la présence dans ce formulaire d'articles comme *meis, suis*, ou d'épithètes comme *domesticis, paterna* ou *materna*. En outre, les dédicaces faites pour le salut d'un membre de la famille – père, mère, fille, fils ou frères le plus souvent – étaient aussi révélatrices du culte privé. Enfin, celles faites par des couples ou par des familles ou pour le salut d'un membre de la famille pouvaient être révélatrices de l'exercice d'un culte privé. Maintenant qu'a été clarifié ce qui pouvait être considéré comme faisant partie du culte privé, il faut passer au spectre de ces critères les inscriptions des dix sept divinités nourricières. Précédemment, nous avons montré que les dix sept déesses nourricières n'étaient pas toutes concernées par le culte public. Dans les faits, nous n'en avons identifié que sept. Il ne serait donc pas absurde de dire que les dix autres sont uniquement concernées par le culte privé. Cependant, il faut se garder de systématiser car certaines dédicaces sont parfois tronquées ou abîmées, rendant ainsi impossible toute analyse approfondie du formulaire²⁵³. Certains dédicants ont aussi choisi une dédicace très courte ne laissant parfois place qu'au nom de la divinité²⁵⁴. Néanmoins, si l'inscription n'est ni tronquée, ni abîmée, ni écrite dans un formulaire court et si aucune référence dans le formulaire ne permet de la relier au culte public²⁵⁵, l'hypothèse suivante semble plus que probable : les inscriptions faisant référence au rite du *uotum* – soit la présence de l'expression *uotum soluit libens merito* ou l'une de ses dérivées dans le formulaire – et toute inscription à l'intention d'une divinité sont vraisemblablement réalisées dans le cadre d'un culte privé. En effet, même si certains vœux pouvaient se faire en marge des grandes cérémonies publiques comme le montre W. Van Andringa²⁵⁶, Y. Le Bohec a prouvé que sauf mention précise dans le formulaire, rien ne permet d'affirmer que le vœu n'avait lieu que lors des grandes cérémonies, et nous nous rangeons à son point de vue. En effet, un débat récent est apparu quant à la manière dont étaient pratiqués les vœux. W. Van Andringa pense qu'ils n'avaient de sens que dans le cadre de pratiques collectives, qu'ils ne pouvaient se faire que dans des sanctuaires communautaires, lors des grandes cérémonies publiques. Il est fort probable que, lors des grandes cérémonies collectives, un grand nombre de dédicants venaient réaliser des vœux dans les grandes sanctuaires des cités, mais rien ne permet d'affirmer qu'ils ne pouvaient pas le faire en dehors de ces moments ou qu'ils ne

²⁵³ Voir le tableau ci-dessous.

²⁵⁴ Voir le tableau ci-dessous.

²⁵⁵ Il ne faut cependant pas écarter l'hypothèse de l'existence de documents mixtes dépendant à la fois du culte privé et du culte public ou à la fois du culte privé et du culte impérial. Dans ce dernier cas, nous avons plusieurs exemples comme celui de l'inscription à *Herecura* : n° 431 (Nesselhauf 100 = AE 1931, 67) dans le corpus des inscriptions à *Herecura*. Mais nous y reviendrons par la suite.

²⁵⁶ W. Van Andringa, *La religion en Gaule romaine*, p. 20 et p. 118-123.

pouvaient pas faire des vœux dans des sanctuaires privés – des dédicaces ont d’ailleurs été mises au jour dans des sanctuaires privés comme celui de Niedaltdorf²⁵⁷. Y. Le Bohec et d’autres historiens²⁵⁸, et nous nous rangeons à leur avis, ont d’ailleurs expliqué que le vœu était une prière contractuelle par laquelle le dédicant sollicitait une divinité afin qu’elle intervînt en sa faveur, pour la réalisation d’une demande précise et occasionnelle. Les hommes de l’Antiquité pouvaient donc tout à fait agir pour leurs besoins privés, dans un cadre privé, en utilisant ce rite et en dehors des grandes cérémonies collectives qui avaient lieu dans les grands sanctuaires communautaires.

Tableaux : Inscriptions aux divinités nourricières à formulaire court ou incomplet²⁵⁹

Inscriptions à formulaire court

Divinité	Datation	Formulaire court
<i>Artio</i>	v. 101-250	n° 29
	v. 201-250	n° 30
<i>Camloriga</i>	v. 101-200	n° 59
<i>Hludana</i>	v. 101-250	n° 443
<i>Maia</i>	v. 101-250	n° 888
<i>Matres</i>	v. 101-233	n° 898
<i>Matronae</i>	v. 71-255	n° 1184, n° 1227 et n° 1261
	v. 150-233	n° 1139
	v. 164-255	n° 1351
<i>Rosmerta</i>	v. 101-250	n° 1769

Inscriptions à formulaire incomplet

Divinité	Datation	Formulaire incomplet ²⁶⁰
<i>Artio</i>	v. 200	n° 31
	sans date	n° 28
<i>Damona</i>	v. 101-200	n° 70
	v. 101-250	n° 72 et n° 73
<i>Epona</i>	v. 101-250	n° 234
	v. 150-250	n° 182
	v. 201-250	n° 236 et n° 237
<i>Herecura</i>	v. 101-250	n° 429
	v. 151-250	n° 437
	sans date	n° 432
<i>Hludana</i>	v. 101-250	n° 444
<i>Maia</i>	v. 101-200	n° 877
	sans date	n° 884

²⁵⁷ Un temple circulaire lié à un culte des eaux a été mis au jour dans une villa de cette localité. Il s’agit d’un sanctuaire privé.

²⁵⁸ González Rodríguez, C., Marco Simón, F. (2009 : p. 71-72) ; Sury, B. de (1994 : p. 169-170, n° 130).

²⁵⁹ Dans ce tableau, seules les inscriptions tronquées ou à formulaire court ont été prises en compte. Dans le cas où l’inscription était abîmée mais où certaines expressions visibles pouvaient permettre de déterminer l’appartenance ou non au culte privé, l’inscription n’a pas été prise en compte dans le tableau.

²⁶⁰ Dans ce cas, lorsque la partie abîmée porte seulement sur une partie du nom du dédicant ou de la divinité, les inscriptions n’ont pas été prises en compte dans ce tableau. En effet, la difficulté pour identifier si une dédicace appartient au culte privé ou au culte public vient du fait que les autres parties de la dédicace autre que les noms ont disparu du formulaire.

Divinité	Datation	Formulaire incomplet
<i>Matres</i>	v. 71-233	n° 992, n° 1143 et n° 1146
	v. 89-161	n° 905 et n° 954
	v. 201-250	n° 899
	v. 218-233	n° 1033
<i>Matronae</i>	v. 51-255	n° 1302 et 1303
	v. 71-120	n° 902
	v. 71-220	n° 901
	v. 71-255	N° 993, n° 994, n° 1047, n° 1088, n° 1160, n° 1180, n° 1185, n° 1194, n° 1197, n° 1200, n° 1201, n° 1205, n° 1206, n° 1215, n° 1216, n° 1220, n° 1228, n° 1233, n° 1235, n° 1236, n° 1262, n° 1275, n° 1307 et n° 1314
	v. 100-250	n° 950, n° 1153 et n° 1259
	v. 100-255	n° 885, n° 984, n° 1011, n° 1063, n° 1066, n° 1169, n° 1172, n° 1177, n° 1231, n° 1250, n° 1270 à 1273, n° 1308 et n° 1322
	v. 150-225	n° 1117, n° 1127, n° 1129, n° 1130, n° 1131, n° 1134, n° 1136 et n° 1137
	v. 150-233	n° 1138 et n° 1140
	v. 150-250	n° 1020, n° 1095, n° 1107, n° 1113 à 1115, n° 1118, n° 1135, n° 1145, n° 1199, n° 1215, n° 1229, n° 1252, n° 1253, n° 1274, n° 1296, n° 1309 et n° 1311
	v. 164-255	n° 1044, n° 1191, 1224, n° 1244, n° 1246, n° 1335, n° 1336, n° 1343, n° 1344, n° 1348, n° 1358, n° 1362, n° 1363 et n° 1364
	v. 171-200	n° 1075
	v. 171-230	n° 1076
	v. 201-225	n° 1142
	v. 201-250	n° 1276
	sans date	n° 987, n° 988, n° 1083, 1204, n° 1232, n° 1248, n° 1258, n° 1265, n° 1278, n° 1299, n° 1300, n° 1301, n° 1304 et n° 1305
<i>Nehalennia</i>	v. 101-250	n° 1535, n° 1545, n° 1548, n° 1560, n° 1574, n° 1577, n° 1580, n° 1582, n° 1585 à n° 1587, n° 1589 à n° 1598, n° 1600 à n° 1603, n° 1612
	v. 151-250	n° 1550, n° 1563, n° 1578, n° 1581, n° 1583, n° 1588, n° 1623 à 1628, n° 1649, n° 1651, n° 1657, n° 1660, n° 1661, n° 1663, n° 1665 à n° 1668,
	v. 201-250	n° 1605 et n° 1607
<i>Rosmerta</i>	v. 50-250	n° 1761
	v. 201-250	n° 1759

L'étude des expressions du formulaire des inscriptions est précieuse pour déterminer si les dédicaces dépendaient ou non du culte privé. Comme nous l'avons déjà évoqué, plusieurs expressions permettent de le repérer aisément : *pro se et suis* et ses dérivées, les articles comme *meis* ou *suis* à destination du nom de la divinité, des épithètes comme *Domesticis*, *Materna* ou *Paterna* et enfin, des expressions pour le salut d'un des membres de la famille, prenant souvent la forme *pro salute* suivi du nom du membre de la famille et du lien de parenté avec le dédicant. Le tableau ci-dessous donne un récapitulatif pour les dix-sept divinités nourricières²⁶¹.

²⁶¹ Il nous a paru important de séparer les déesses Mères en deux groupes en fonction de l'appellation *Matres* ou *Matronae*.

Les inscriptions rattachées au culte privé par leur formulaire²⁶².

Divinité	Epithète Domesticis	Epithète materna	Epithète Paterna	suis	meis	pro se et suis	pro suis (ou et suis)	pro se	sua suorum que	pro liberis suis	pour un membre de la famille	Pro salute suivi du nom et du lien de parenté	total
<i>Atesmerta</i>	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
<i>Artio</i>	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
<i>Camloriga</i>	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
<i>Damona</i>	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1 ²⁶³	1
<i>Epona</i>	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
<i>Herecura</i>	0	0	0	0	0	1 ²⁶⁴	0	0	0	0	0	1 ²⁶⁵	2
<i>Hludana</i>	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
<i>Hurstrga</i>	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
<i>Lucreta</i>	0	0	0	0	0	1 ²⁶⁶	0	0	0	0	0	0	1
<i>Maia</i>	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
<i>Matres</i>	4 ²⁶⁷	1 ²⁶⁸	3 ²⁶⁹	2 ²⁷⁰	1 ²⁷¹	2 ²⁷²	0	0	0	0	0	0	13
<i>Matronae</i>	4 ²⁷³	0	0	1 ²⁷⁴	0	58 ²⁷⁵	0	3 ²⁷⁶	1 ²⁷⁷	1 ²⁷⁸	1 ²⁷⁹	2 ²⁸⁰	71
<i>Nantosuelta</i>	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
<i>Naria</i>													
<i>Nousantia</i>	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
<i>Nehalennia</i>	0	0	0	0	0	15 ²⁸¹	0	1 ²⁸²	0	0	0	1 ²⁸³	17
<i>Rosmerta</i>	0	0	0	0	0	0	2 ²⁸⁴	0	0	1 ²⁸⁵	0	1 ²⁸⁶	4
<i>Sandraudiga</i>	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
<i>Virrodīs</i>	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
total	8	1	3	3	1	77	2	4	1	2	1	6	109

Cent neuf inscriptions sont clairement identifiables comme faisant partie du culte privé grâce à la simple étude du formulaire. Dans le cas du culte public, les divinités nourricières n'avaient livré que trente neuf inscriptions. La seule analyse du formulaire permet donc de

²⁶² Toutes les inscriptions auxquelles il est fait référence ici sont datées dans les tableaux précédents ou suivants.

²⁶³ Voir le n° 66.

²⁶⁴ Voir le n° 43.

²⁶⁵ Voir le n° 434.

²⁶⁶ Voir le n° 809.

²⁶⁷ Voir les numéros suivants : n° 989, n° 998, n° 999 et n° 1022.

²⁶⁸ Voir le n° 1333.

²⁶⁹ Voir les numéros suivants : n° 1067, n° 1146 et n° 1333.

²⁷⁰ Voir les numéros suivants : n° 1155 et n° 1306.

²⁷¹ Voir le n° 1079.

²⁷² Voir les numéros suivants : n° 1333 et n° 1342.

²⁷³ Voir les numéros suivants : n° 999, n° 1002, n° 1036 et n° 1078.

²⁷⁴ Voir le n° 1333.

²⁷⁵ Voir les numéros suivants : n° 900, n° 955, n° 986, n° 990, n° 1003, n° 1032, n° 1034, n° 1037, n° 1057, n° 1161, n° 1167, n° 1070, n° 1082, n° 1090, n° 1094, n° 1103, n° 1106, n° 1109, n° 1117, n° 1120, n° 1122, n° 1126, n° 1133, n° 1186, n° 1188, n° 1190, n° 1199, n° 1202, n° 1203, n° 1217, n° 1218, n° 1221, n° 1222, n° 1240 à n° 1243, n° 1266, n° 1277, n° 1281, n° 1286, n° 1288, n° 1289, n° 1295, n° 1297, n° 1318, n° 1320, n° 1328, n° 1330, n° 1331, n° 1340, n° 1341, n° 1345, n° 1353, n° 1356 et n° 1360.

²⁷⁶ Voir les numéros suivants : n° 1004, n° 1104 et n° 1255.

²⁷⁷ Voir le n° 951.

²⁷⁸ Voir le n° 1198.

²⁷⁹ Voir le n° 1072.

²⁸⁰ Voir les numéros suivants : n° 951 et n° 1026.

²⁸¹ Voir les numéros suivants : n° 1557, n° 1565, n° 1570, n° 1584, n° 1604, n° 1616, n° 1617, n° 1629, n° 1634, n° 1638, n° 1639, n° 1658, n° 1672, n° 1678 et n° 1679.

²⁸² Voir le n° 1549.

²⁸³ Voir le n° 1536.

²⁸⁴ Voir les numéros suivants : n° 1526 et n° 1760.

²⁸⁵ Voir le n° 1760.

²⁸⁶ Voir le n° 1767.

dire que la place des divinités nourricières dans le culte privé était très importante. Etant donné leurs fonctions²⁸⁷, ce résultat pouvait être attendu. Celles qui étaient le plus clairement marquées par le culte privé étaient les déesses Mères – sous la dénomination *Matres* ou *Matronae* – car elles comptent à elles seules quatre-vingt quatre des cent neuf inscriptions identifiées. Le nombre total d’inscriptions pour elles dépassant les quatre cents, cela explique peut-être en partie qu’elles soient celles qui ont livré le plus d’inscriptions pour le culte privé – comme pour le culte public d’ailleurs. Une explication similaire semble concerner *Nehalennia*. En effet, *Nehalennia* a livré dix sept inscriptions directement assimilables au culte privé – cent quarante trois inscriptions ont été mises au jour et lui ont été attribuées. Pour d’autres déesses, le formulaire reste cependant moins explicite. Certaines, parmi les divinités nourricières, et comme le montre le tableau ci-avant, ont livré peu d’inscriptions avec un formulaire permettant d’identifier sans hésitation l’appartenance de la dédicace au culte privé. Toutefois, une hypothèse doit être émise. En l’absence d’une précision dans le formulaire de l’appartenance au culte public, la présence dans la dédicace de la formule du *votum*, soit *uotum soluit libens merito*, laisse présager que ces inscriptions sont à relier au culte privé²⁸⁸. Il est bien évident que cela reste du domaine de l’hypothèse mais la participation au culte public était précisée et clairement signifiée à l’ensemble de la communauté de la cité. Son absence laisse donc présager que le dédicant a œuvré de son propre chef et ce, pour obtenir un bienfait dans son intérêt, ce qui relèverait nettement de la définition du culte privé évoquée plus haut.

Le formulaire des inscriptions n’est cependant pas le seul moyen de déterminer si la dédicace a été faite ou non dans le cadre du culte privé. L’étude des dédicants peut être d’un grand secours dans ce cas. En effet, lorsque les dédicaces ont été faites par des couples, des membres d’une même famille, comme des frères, pour demander la protection de l’un des membres de la famille, il est fort probable que cette dédicace relèverait du culte privé. Le tableau ci-après nous en donne un aperçu.

²⁸⁷ Voir supra.

²⁸⁸ Tableau, annexes p. 53-74.

Les dédicaces aux divinités nourricières émanant de groupes et de familles.

Divinité	Datation	Références
<i>Damona</i>	sans date	n° 71 ²⁸⁹
<i>Herecura</i>	201-250	n° 431
<i>Matres</i>	70-233	n° 982, n° 989 et n° 1306
<i>Matronae</i>	71-120	n° 903
	71-255	n° 1158, n° 1159, n° 1195, n° 1211, n° 1213, n° 1219, n° 1226, n° 1238, n° 1254, n° 1260 et n° 1353.
	74-134	n° 728
	100-255	n° 1001, n° 1132, n° 1164, n° 1165 et n° 1167.
	117-255	n° 1313
	148	n° 956
	150-225	n° 1334
	150-250	n° 1070, n° 1085, n° 1099, n° 1101, n° 1102, n° 1108, n° 1110, n° 1112, n° 1123, n° 1124, n° 1171, n° 1179, n° 1230, n° 1264, n° 1290, n° 1291, n° 1294, n° 1310, n° 1312 et n° 1347.
	164	n° 1084
	164-255	n° 1027, n° 1029, n° 1176, n° 1187, n° 1320, n° 1344, n° 1347, n° 1352, n° 1354, n° 1359, n° 1366 et n° 1368.
<i>Nehalennia</i>	151-250	n° 1561, n° 1566, n° 1573, n° 1620 et n° 1647.
	201-250	n° 1606
<i>Rosmerta</i>	101-250	n° 1766
	150-250	n° 1768

Soixante douze inscriptions répondent aux critères que nous venons de fixer. Même si certaines de ces inscriptions peuvent aussi être assimilées au culte privé d'après certaines expressions du formulaire, celles faites par des couples ou des familles permettent de montrer que le culte privé était important dans le cadre des cultes aux divinités nourricières. Encore une fois, ce sont les déesses Mères – sous la dénomination *Matres* ou *Matronae* – et *Nehalennia* qui ont livré le plus de témoignages. Nonobstant, pour les déesses Mères, il faut nuancer notre propos. En effet, il semble que les dédicaces faites par des couples ou des familles étaient beaucoup moins importantes lorsque la dédicace était effectuée en l'honneur des *Matres* que des *Matronae*. Plusieurs raisons semblent envisageables pour répondre à cela : les inscriptions aux *Matronae* sont largement plus nombreuses que celles faites en l'honneur des *Matres* ; les *Matronae* semblaient donc avoir pris une place majeure dans les provinces de Germanie, ce qui a provoqué une très large diffusion de leur culte dans la population. Le formulaire et les dédicants nous ont donc montré que les divinités nourricières, notamment les déesses Mères, étaient importantes dans le culte privé. Néanmoins, il reste un dernier critère qui nous amène à voir si les divinités nourricières étaient marquées de manière importante par le culte privé : c'est la découverte dans des sanctuaires privés et des laraires²⁹⁰. Même si, dans ce cas, nous sommes tributaires des découvertes archéologiques, certains sanctuaires privés, à

²⁸⁹ Ce numéro correspond pour tout le tableau au numéro de l'inscription dans le corpus propre à chaque divinité dans le volume des annexes.

²⁹⁰ Les laraires permettaient d'adresser un culte aux ancêtres de la famille mais ce ne sont pas les seules divinités qui y étaient révérees. Néron, par exemple, y vénérat Hercule. Il n'est donc pas impossible que des divinités nourricières aient été adorées sur les laraires. Cependant, il est souvent difficile d'identifier l'ensemble des divinités dans les laraires. La présence de divinités nourricières parmi les divinités du lairare relève du domaine de l'hypothèse. Cependant, comme nous l'avons montré, certaines divinités nourricières protègent les âmes des morts et les vivants, il est donc fort probable que les déesses nourricières aient fait partie des divinités du lairare.

proximité de fermes ou de *villae*, ont livré un certain nombre de dédicaces. Deux sanctuaires de ce type ont été mis au jour dans les provinces de notre étude : l'un, découvert à Echternach en Gaule Belgique, se situe dans une villa gallo-romaine²⁹¹ et l'autre, trouvé à Hausen an der Zaber-Brakenheim en Germanie supérieure, est un lieu de culte ouvert près d'une ferme²⁹².

L'archéologie a donc révélé de rares exemples. Dans la majorité des cas, *Epona* était la déesse qui apparaissait dans ces sanctuaires. En tant que déesse des chevaux, ayant un caractère psychopompe, sa présence dans des sanctuaires privés semblait liée à la nécessité de se protéger des âmes des défunts. Il paraît en être de même pour *Herecura*. Il est cependant assez étrange que les déesses apportant la fertilité comme les déesses Mères ou *Rosmerta* ne soient pas plus souvent présentes dans ces sanctuaires. Les découvertes archéologiques peuvent être une explication. Toutefois, il peut y avoir une autre. Les vœux aux déesses de la fertilité étaient adressés plus facilement dans des sanctuaires ; avoir un sanctuaire privé pour des déesses qui ont un lien particulier avec le monde des morts, laisse entrevoir un lien avec les divinités du laraire et les fêtes et les cérémonies domestiques annuelles visant à protéger la maison du monde des morts. Voilà pourquoi les déesses protégeant les âmes des morts sont vraisemblablement celles mises au jour dans les sanctuaires privés. Nonobstant, la faiblesse des témoignages archéologiques concernant les sanctuaires privés qui ont révélé des inscriptions à des divinités féminines nous oblige à prendre des précautions et à rester dans le domaine de l'hypothèse.

Les déesses nourricières étaient plus largement représentées dans le culte privé que dans le culte public. La nature de leur fonction peut expliquer cette importance dans le culte privé. Un aspect du culte des divinités reste cependant à aborder : les dédicaces faites à la demande des déesses.

En effet, dans un certain nombre d'inscriptions, certaines expressions du formulaire doivent retenir l'attention de tout historien qui les analyse. Ce sont les expressions *ex iussu*, *ex imperio ipsarum* et leurs dérivées. Ces formules sont caractéristiques d'un phénomène particulier : les déesses demandent aux dédicants de leur faire une offrande. En effet, cela signifie que les dédicants ont réalisé l'inscription et les offrandes, sur leur ordre.

²⁹¹ Ce sanctuaire a fonctionné de 70 après J.-C.-III^{ème} siècle après J.-C. Des dédicaces en l'honneur d'Epona y ont été mises au jour.

²⁹² Ce sanctuaire a fonctionné du milieu du II^{ème} siècle au milieu du III^{ème} siècle après J.-C. Des dédicaces en l'honneur d'Epona et d'Herecura y ont été découvertes.

Les inscriptions dont le formulaire contient les expressions *ex iussu*, *ex imperio ipsarum*.

1. Les inscriptions contenant l'expression *ex iussu*

Divinité	Datation	Formulaire	Province	Références
<i>Epona</i>	202	<i>De iussu deae</i>	Kapersburg (Germanie Supérieure)	n° 239 ²⁹³
<i>Matres</i>	v. 83-233	<i>Ex iussu ipsarum</i>	Bonn (Germanie Inférieure)	n° 995
<i>Matronae</i>	v. 71-255	<i>iussu</i>	Cologne (Germanie Inférieure)	n° 1053
	v. 150-250	<i>Ex iussu ipsarum</i>	Pesch (Germanie Inférieure)	n° 1287
	v. 150-250	<i>Ex iussu ipsarum</i>	Altdorf (Germanie Inférieure)	n° 1266
	v. 150-250	<i>Ex iussu</i>	Heddernheim (Germanie Supérieure)	n° 953
<i>Nehalennia</i>	v. 151-250	<i>Ex iussu</i>	Colijnsplaat (Gaule Belgique)	n° 1569
<i>Rosmerta</i>	v. 201-250	<i>Ex iussu</i>	Niederemmel (Gaule Belgique)	n° 1759

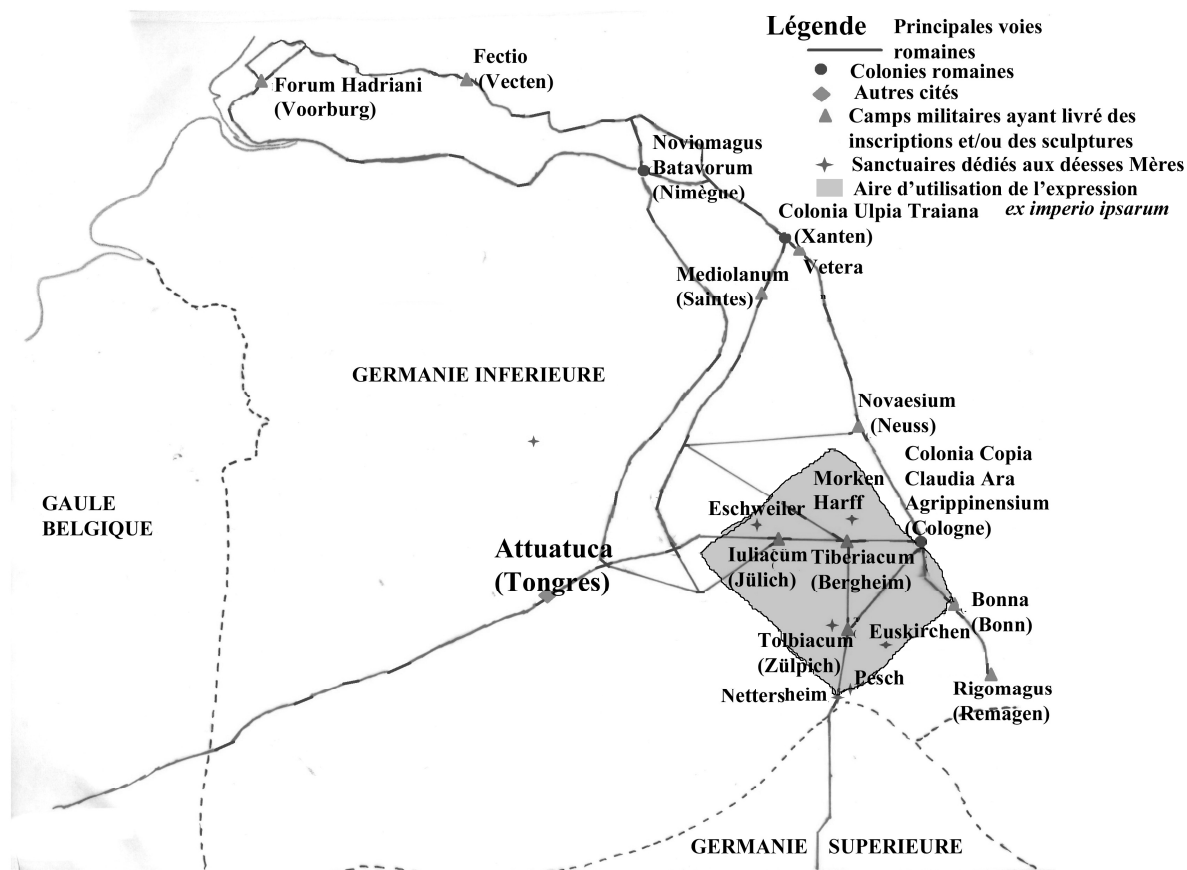
2. Les inscriptions contenant l'expression *ex imperio ipsarum*

Divinité	Datation	Formulaire	Province	Références
<i>Matronae</i>	v. 71-255	<i>Ex imperio ipsarum</i>	Düren (Germanie Inférieure)	n° 1196
	v. 71-255	<i>Ex imperio ipsarum</i>	Jülich (Germanie Inférieure)	n° 1214
	v. 71-255	<i>Ex imperio ipsarum</i>	Rödingen (Germanie Inférieure)	n° 1353
	v. 71-255	<i>Ex imperio</i>	Antweiler (Germanie Inférieure)	n° 1247
	v. 71-255	<i>Ex imperio ipsarum</i>	Bonn-Lessenich (Germanie Inférieure)	n° 1037
	v. 71-255	<i>Ex imperio ipsarum</i>	Cologne (Germanie Inférieure)	n° 1050
	v. 71-255	<i>Ex imperio ipsarum</i>	Blanckenheim (Germanie Inférieure)	n° 1268
	v. 71-255	<i>Ex imperio ipsarum</i>	Morken-Harff (Germanie Inférieure)	n° 1087 et n° 1228
	v. 71-255	<i>Ex imperio ipsarum</i>	Nideggen-Embken (Germanie Inférieure)	n° 1240
	v. 71-255	<i>Ex imperio</i>	Jülich (Germanie Inférieure)	n° 1210
	v. 71-255	<i>Ex imperio ipsarum</i>	Rödingen (Germanie Inférieure)	n° 1219
	v. 71-255	<i>Ex imperio ipsarum</i>	Morken-Harff (Germanie Inférieure)	n° 1086
	v. 100-255	<i>imperio ipsarum</i>	Germanie Inférieure (Jülich)	n° 1217 et n° 1218
	v. 100-255	<i>ex imperio ipsarum</i>	Bonn (Germanie Inférieure)	n° 1004, n° 1009, n° 1322
	v. 100-255	<i>ex imperio ipsarum</i>	Cologne (Germanie Inférieure)	n° 1057 et n° 1058
	v. 150-225	<i>Ex imperio ipsarum</i>	Eschweiler-Fronhoven (Germanie Inférieure)	n° 1125
	v. 150-233	<i>Ex imperio ipsarum</i>	Eschweiler-Fronhoven (Germanie Inférieure)	n° 1140
	v. 150-250	<i>ex imperio ipsarum</i>	Gripswald (Germanie Inférieure)	n° 1264
	v. 150-250	<i>ex imperio</i>	Pesch (Germanie Inférieure)	n° 1291
	v. 150-250	<i>Ex imperio ipsarum</i>	Thorr (Germanie Inférieure)	n° 1310
	v. 150-250	<i>Ex imperio ipsarum</i>	Morken-Harff (Germanie Inférieure)	n° 1093, n° 1096, n° 1100, n° 1105, n° 1107, n° 1108, n° 1110, n° 1113 et n° 1312
	v. 150-250	<i>Ex imperio ipsarum</i>	Altdorf (Germanie Inférieure)	n° 1347
	v. 150-250	<i>Ex imperio ipsarum</i>	Zülpich-Enzen (Germanie Inférieure)	n° 1178
	v. 150-250	<i>Imperio ipsarum</i>	Bonn-Odendorf (Germanie Inférieure)	n° 1049
	v. 150-250	<i>Ex imperio</i>	Pesch (Germanie Inférieure)	n° 1285
	v. 150-250	<i>imperio</i>	Pesch (Germanie Inférieure)	n° 1296
	v. 150-250	<i>Ex imperio</i>	Pesch-Iversheim (Germanie Inférieure)	n° 1306
<i>Matronae</i>	v. 150-250	<i>Imperio ipsarum</i>	Thorr (Germanie Inférieure)	n° 1311
	v. 150-250	<i>Ex imperio ipsarum</i>	Morken-Harff (Germanie Inférieure)	n° 1102
	v. 164-255	<i>Ex imperio ipsarum</i>	Düren (Germanie Inférieure)	n° 1347

²⁹³ Comme dans tous les tableaux, le numéro correspond au numéro que porte la dédicace dans le corpus.

Divinité	Datation	Formulaire	Province	Références
<i>Matronae</i>	v. 164-255	<i>ex imperio ipsarum</i>	Rödingen (Germanie Inférieure)	n° 1354
	v. 164-255	<i>ex imperio ipsarum</i>	Nideggen-Embken (Germanie Inférieure)	n° 1242, n° 1245 et n° 1356
	v. 164-255	<i>imperio ipsarum</i>	Zülpich (Germanie Inférieure)	n° 1360
	v. 164-255	<i>imperio ipsarum</i>	Antweiler (Germanie Inférieure)	n° 1365
	v. 164-255	<i>ex imperio</i>	Bonn-Üllekoven (Germanie Inférieure)	n° 1042
	v. 164-255	<i>ex imperio ipsarum</i>	Bonn-Üllekoven (Germanie Inférieure)	n° 1043
	v. 164-255	<i>ex imperio ipsarum</i>	Cologne (Germanie Inférieure)	n° 1328
	v. 164-255	<i>imperio ipsarum</i>	Gripswald (Germanie Inférieure)	n° 1366
	v. 164-255	<i>imperio ipsarum</i>	Thorr (Germanie Inférieure)	n° 1345
	v. 164-255	<i>Ex imperio ipsarum</i>	Vettweiss (Germanie Inférieure)	n° 1348
	sans date	<i>Imperio</i>	Antweiler (Germanie Inférieure)	n° 1248
<i>Nehalennia</i>	v. 151-250	<i>Ex imperio eius</i>	Colijnsplaat (Gaule Belgique)	n° 1547
	v. 151-250	<i>Ex imperio</i>	Colijnsplaat (Gaule Belgique)	n° 1651
	v. 151-250	<i>Ex imperio ipseius</i>	Colijnsplaat (Gaule Belgique)	n° 1647
	v. 151-250	<i>Ex imperio ipsius</i>	Colijnsplaat (Gaule Belgique)	n° 1542

Espace de concentration des dédicaces avec l'expression *ex imperio ipsarum* et ses dérivées (carte réalisée par l'auteur).



Comme le montrent les tableaux et la carte, en dehors de quatre exceptions²⁹⁴ – une inscription à Kapersburg et à Heddernheim en Germanie supérieure, une à Niederremmel en Gaule Belgique et les inscriptions à *Nehalennia* à Colijnsplaat, elles-aussi situées en Gaule Belgique –, les inscriptions possédant cette expression dans leur formulaire sont concentrées

²⁹⁴ Les exceptions ne figurent pas sur la carte pour des raisons d'échelle.

dans un très petit espace. Elles sont majoritairement adressées aux déesses Mères désignées sous le nom *Matronae* et ont été principalement mises au jour en Germanie inférieure. Ici, ces expressions tirées du formulaire des dédicaces citées dans le tableau ci-dessus permettent de voir que, parmi les déesses nourricières, certaines – *Nehalennia* et par dessus tout les *Matronae* – étaient intégrées à une forme de culte particulière. D’après le sens des formules évoquées dans les tableaux, les divinités ont ordonné l’offrande au dédicant. Pour que ce dernier comprenne l’ordre des déesses, plusieurs conditions étaient nécessaires : d’une part, la communication directe de la déesse avec le dédicant et d’autre part, la capacité de celui-ci à comprendre le message. Se pose alors une question : comment le dédicant pouvait-il avoir connaissance de l’ordre donné par les déesses, à savoir celui de faire vœu ?

Plusieurs possibilités sont envisageables. D’une part, le dédicant pouvait en avoir connaissance par un rêve. Mais, dans ce cas, cela signifie que le dédicant connaissait les clés d’interprétations des signes divins ou qu’il a fait appel à une tierce personne pour les interpréter. D’autre part, l’ordre pouvait être transmis lors d’une divination, pratique très répandue dans le monde romain. Ici encore, cela supposait l’intervention d’une tierce personne pour transmettre l’injonction divine, puisque seuls les magistrats et les prêtres avaient le droit de pratiquer la divination. Enfin, une autre possibilité est envisageable : une tradition oraculaire comme on le rencontre à Delphes où la Sibylle transmettait les ordres d’Apollon. Cependant, il ne semble pas y avoir la trace d’un oracle de ce type en Germanie Inférieure. G. Alföldy²⁹⁵, lui, pense que ce message pouvait être transmis par toutes les manifestations de la déesse. Il précise également que la présentation de cette expression : *ex imperio ipsarum* ou une des ses variantes, n’avait rien de romain. La concentration de ce type de formule dans les expressions, sur un espace aussi restreint que celui visible sur l’image présentée ci-dessus, tend à le confirmer. Une hypothèse se fait jour : la « romanité » a permis l’expression d’un rite antérieur à la conquête – rite celtique ou germanique – en lui donnant une expression épigraphique et/ou archéologique. Quelques divinités nourricières étaient suffisamment importantes dans les provinces de notre étude, et notamment en Germanie inférieure, pour que la conquête romaine ait permis à un rite antérieur de perdurer. Cela permettait au dédicant de montrer qu’il a bien répondu aux injonctions de la divinité. Ainsi, il cherchait à montrer qu’il avait rempli son devoir. Cela avait aussi une autre signification : le dédicant avait l’oreille des dieux. Bien plus, il avait la faveur des déesses sans l’avoir demandée : il était donc « béni »²⁹⁶ des dieux. Ces derniers communiquaient avec lui. Ainsi,

²⁹⁵ G. Alföldy, *Epigraphische aus dem Rheinland III*, *ES* 5, 1968, p. 33-92.

²⁹⁶ Terme un peu anachronique mais qui souligne bien l’idée mise en place ici.

le monument de commémoration était là pour montrer à tous l'attachement que les déesses portaient aux dédicants, signe de prestige dans la civilisation romaine puisque la plupart des empereurs ou des héros de la mythologie gréco-romaine étaient les descendants ou les protégés d'une divinité : Hercule, Enée, César. Au-delà de cet aspect commémoratif de la faveur divine aux yeux de tous, le monument marquait aussi la pérennité de l'offrande fugace, mais aussi et surtout le dévouement du dédicant à la divinité. En effet, par ce monument, le dédicant montrait qu'il avait obéi à la divinité, qu'il lui était dévoué et qu'ainsi il l'accomplirait tout ce qu'elle voulait, comme il l'avait déjà fait. Ce rite a donc une signification très particulière : il montre que certaines divinités nourricières ont parfois gardé un caractère pré-romain dans leurs noms, mais aussi dans une des manifestations de la dévotion que les dédicants leur vouaient.

Les divinités nourricières étaient donc des divinités de la nature, accordant la fertilité de la nature, des hommes et la protection de ces derniers aussi bien dans la vie que dans la mort, puisque certaines, comme *Epona*, avaient un caractère psychopompe. Toutefois, nous avons pu remarquer que ces déesses étaient assez peu représentées dans le culte public mais qu'en revanche, elles étaient très présentes dans le culte privé. Enfin, nous avons pu noter que deux divinités, les *Matronae* et *Nehalennia* – mais dans une moindre mesure –, avaient conservé une forme de culte non romaine au cours de laquelle la divinité elle-même demandait au dédicant de l'honorer. Néanmoins, les divinités nourricières n'étaient pas les seules déesses protectrices gallo-germaniques, les divinités des sources et des eaux étaient aussi particulièrement sollicitées par les hommes et les femmes de la Gaule Belgique et des Germanies.

Chapitre 3 : Les divinités des sources et des eaux

De Camille Jullian au début du XX^{ème} siècle²⁹⁷ à certains travaux plus récents d'historiens comme ceux de Mircea Eliade²⁹⁸, la recherche historique sur les divinités des sources et des eaux est partie du postulat que les Anciens faisaient de l'eau un élément sacré en lui-même²⁹⁹. Mais à la lumière d'un des extraits d'une lettre de Sénèque à Lucilius³⁰⁰, il

²⁹⁷ Camille Jullian, *Histoire de la Gaule*, T. 1 à 6, (1909-1932) Paris.

²⁹⁸ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, 1974 (Paris), 2 vol., 268 p. et 266 p.

²⁹⁹ Généralement, les historiens s'appuient sur une phrase issue de l'œuvre de Servius – Servius, *Commentaire de l'Énéide*, Livre VII, ver 84 – : « *Nullus enim fons non sacer* », soit il n'y a de source, en effet, qui ne soit sacrée.

³⁰⁰ Sénèque, *Lettres à Lucilius* IV, 41, 5 : *Magnorum fluminum capita ueneramur. Subita ex abdito uasti amnis eruptio aras habet, coluntur aquarum calentium fontes, et stagna quaedam uel opacitas uel immensa altitudo sacrauit.*

faut en fait comprendre que toutes les sources et les eaux ne sont pas sacrées en elles-mêmes, mais c'est leur caractère original, remarquable ou majestueux qui les rendent particulières et représentatives de l'intervention d'une divinité ayant exercé son pouvoir en ce lieu. De ce fait, tous les points d'eau et toutes les sources ne sont pas marqués par un sanctuaire des sources et des eaux. En suivant ces principes de rigueur, nous évitons tout risque de dérive et nous rejoignons sur ce point une mise en garde de S. Deyts³⁰¹ : « Un sanctuaire, tout comme un village ou un établissement agricole, ne peut s'installer qu'à proximité d'un point d'eau. De ce fait, la liaison entre vital et sacramental ne peut pas être prise comme postulat. ». Il est possible d'ajouter que toute divinité à proximité d'un point d'eau ne fait pas d'elle une divinité des sources et des eaux.

Les divinités gallo-germaniques des sources et des eaux sont finalement assez rares, une douzaine au total³⁰². De plus, certaines entrent dans cette catégorie parce qu'elles se servent des eaux comme moyen de guérison mais elles ne sont pas divinités des eaux elles-mêmes. Dans cette partie, nous allons évoquer les divinités gallo-germaniques des eaux et des sources lorsque celles-ci donnent leurs noms à la source mais aussi lorsqu'elles utilisent l'eau dans un but de soin. Nous pouvons identifier de trois manières différentes les divinités liées aux sources et aux eaux : par la langue de leur nom, par la possession d'un sanctuaire où une source jaillit avec une bipartition très nette de l'espace entre espace profane et espace sacré et par l'utilisation des eaux dans le cadre de fonctions guérisseuses. Néanmoins, pour certaines, les certitudes ne sont pas toujours de mise ce qui nous pousse à prendre des précautions en restant dans le domaine de l'hypothèse.

La langue d'origine des noms peut nous renseigner. C'est un exercice difficile. Quatre déesses des sources et des eaux sont identifiables par ce biais : *Aueta*, *Sequana*, *Vercana* et *Visuna*. *Sequana*, la déesse Seine, porte le nom qui est le plus facilement interprétable. Elle est bien une déesse des eaux puisqu'elle était la divinité à l'origine de ce fleuve puissant qu'est la Seine³⁰³. Ici, c'était la puissance du fleuve qui était révééré et non pas le caractère guérisseur des eaux. En effet, il ne faut pas non plus faire une déesse guérisseuse de toute divinité des eaux et des sources, mais nous y reviendrons. La deuxième divinité qui est intéressante dans ce groupe est *Vercana* dont le nom signifierait « celle qui habite près du Rhin »³⁰⁴. Une

³⁰¹ S. Deyts, Cultes et sanctuaires des eaux en Gaule, in *Archeologia* 37, 1986, p. 19.

³⁰² Tableau *infra*.

³⁰³ Le sanctuaire des sources de la Seine se trouve en Gaule Lyonnaise mais il semble qu'un autel ait été voué en Germanie supérieure. Cependant, l'étude de Y. Le Bohec dans *ILing*, n° 275 p. 167 semble montrer que cet autel a été déplacé depuis les sources de la Seine.

³⁰⁴ Nous utilisons ici l'analyse de I. Hopfner dans *Die Göttin Vercana, Philologie Wissenschaft*, 1933, p.558-560. D'autres hypothèses ont été avancées concernant l'étymologie du nom de cette divinité. Certains pensent que l'étymologie viendrait du nom *berkana* signifiant bouleau, d'autres comme H. Hubert dans l'article Nantosuelta,

objection pourrait être formulée en raison des explications fournies en début de partie : ce n'est parce que la divinité habitait près du Rhin qu'elle était nécessairement une divinité des eaux. C'est une critique possible mais *Vercana* était une divinité considérée comme importante lors de la construction de l'aqueduc en direction d'Ernstweiler³⁰⁵. Elle était directement impliquée dans la construction de l'aqueduc. Il est envisageable que l'eau de l'aqueduc ait été puisée à la source que possédait *Vercana*³⁰⁶, faisant bien d'elle une déesse des eaux, celle qui vivait près du Rhin, divinité tutélaire d'une source, peut-être une nymphe. La troisième déesse de ce groupe est *Visuna*. Son nom signifie « eau ». En effet, son nom est formé sur le terme gaulois « *uisu* », signifiant jus, sec, sève, voire eau³⁰⁷. Pourquoi privilégier ici le terme eau aux autres sens ? C'est la découverte d'une inscription à *Visuna* dans les thermes de Baden Baden, lieu important du thermalisme à l'époque gallo-romaine, qui nous permet de faire ce choix. Il ne faut pas pour autant en faire une déesse guérisseuse. Il s'agissait peut-être tout simplement de la caractéristique particulière de l'eau de cette région, personnifiée sous le nom de cette déesse. L'eau de cette ville étant remarquable, cela peut expliquer l'existence d'une divinité pour la qualifier. En effet, l'eau est riche en sodium et chlorure mais elle est aussi une eau chaude qui arrive entre 50 et 68°C à la sortie de la source. Et si nous nous appuyons sur les écrits de Pomponius Mela³⁰⁸ et sur Virgile³⁰⁹, les eaux chaudes étaient la propriété et la résidence d'une divinité, ici peut-être *Visuna*. La dernière déesse de ce groupe est *Aueta*, dont le nom peut être rapproché des termes *Auentia* ou *Auentia* signifiant source ou rivière³¹⁰. L'origine du nom est ici explicite. Cette divinité est mentionnée à deux reprises sur une inscription découverte au Mont Afrique où une source jaillit et sur deux inscriptions trouvées dans le sanctuaire de l'Albachtal, traversé par l'Altbach, où elle possédait une chapelle³¹¹. *Aveta* serait donc la propriétaire de la source du Mont Afrique et l'une des divinités des eaux associée à l'Altbach.

Les divinités des sources et des eaux peuvent donc être identifiées grâce à la langue d'origine de leur nom, même s'il faut rester prudent vu les incertitudes de ce genre d'exercice. Un autre

déesse à la ruche, *Mélanges Cagnat*, 1912 (Paris) p. 292 penchent pour une étymologie provenant de « *Wirkerin* » signifiant filage ou tissage. Elles me semblent cependant moins convaincantes.

³⁰⁵ Voir l'inscription n° 1888

³⁰⁶ Il existe un cas similaire où un sanctuaire des eaux et sa divinité tutélaire, inconnue malheureusement, ont servi d'espace de puisage de l'eau pour un aqueduc. Il s'agit du site africain de Jebel Oust dont la source, où un sanctuaire des eaux était construit, a servi de point d'approvisionnement pour l'aqueduc en direction de Carthage au cours du II^{ème} siècle après J.-C. (A. Ben Abed, J. Scheid, Nouvelles recherches archéologiques à Jebel Oust (Tunisie), *CRAI*, 2005, p. 321-349.)

³⁰⁷ X. Delamarre, *Dictionnaire de la langue gauloise*, 2003, 2^{ème} éd. (Paris) p. 322. Aucune référence chez P.-Y. Lambert, *La langue gauloise*, 2003 (Paris), 248 p.

³⁰⁸ Pomponius Mela, *Chorographie* 1, 72-75

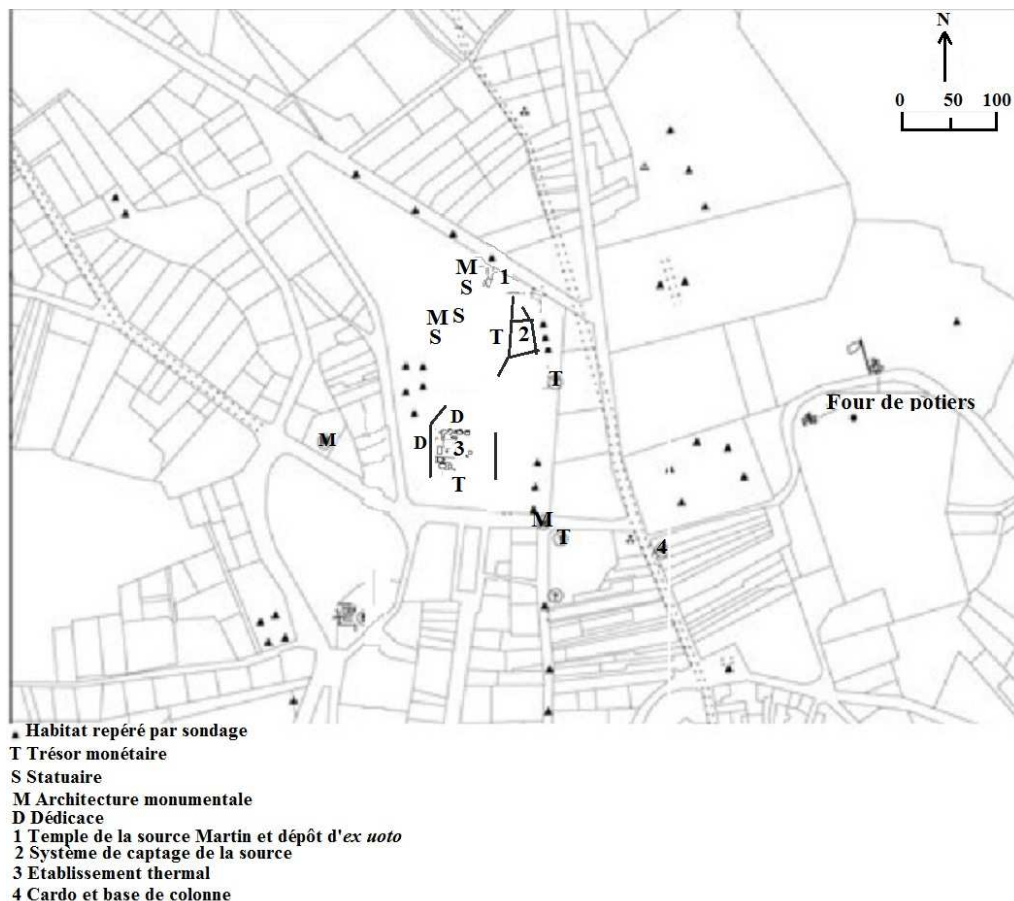
³⁰⁹ Virgile, *Énéide* 8, 347-354

³¹⁰ X. Delamarre, *Dictionnaire de la langue gauloise*, 2003, 2^{ème} éd. (Paris), p. 60-61. Aucune référence chez P.-Y. Lambert, *La langue gauloise*, 2003 (Paris), 248 p.

³¹¹ Voir le n° 41 du corpus de document.

moyen pour comprendre si une divinité est liée au culte des sources et des eaux consiste en l'analyse des sanctuaires qui lui sont attribuées. J. Scheid³¹² a montré que les sanctuaires des sources avaient une organisation très particulière. Toute divinité possédant l'un de ces sanctuaires pouvait donc être identifiée comme telle. Les sanctuaires des sources étaient marqués par la bipartition des espaces. Le premier espace était un espace sacré où se situait la captation de la source qui apparaissait dans un bassin ou dans la *cella* d'un temple ; dans cet espace, les hommes ne pouvaient entrer en contact avec l'eau sauf pour des jets d'offrande³¹³ ou pour des sacrifices à proximité. Le deuxième espace était un espace profane, séparé de l'espace sacré par un mur, un pont ou un portique, dans lequel les hommes pouvaient se servir de l'eau pour des activités humaines, notamment dans des thermes. Dans ce groupe, la première déesse à étudier est *Brixta*. Parèdre de *Luxovius*, elle possédait le sanctuaire de Luxeuil-les-Bains conjointement avec lui. Le sanctuaire était organisé tel que le montre le plan ci-après.

Site de Luxeuil³¹⁴



³¹² John Scheid, *Le culte des sources et des eaux*, cours du collège de France, 2007-2008.

³¹³ Ces offrandes peuvent être des monnaies, des ex uoto, de petites sculptures en terre cuite par exemple.

³¹⁴ Ch. Card, Nouvelles données sur les productions des ateliers de potiers gallo-romains de Luxeuil-les-Bains (Haute-Saône) : la vaisselle en céramique non sigillée, *RAE* 57, 2008, p. 205-226. Carte réalisée à partir de la carte p. 218.

En effet, le sanctuaire s'organisait de la manière suivante. L'eau était puisée dans un espace clos – numéro 2 sur la carte. Cet espace de captage était entouré de murs et il semble qu'il ait été inaccessible. A proximité de cet espace ont été trouvés des trésors monétaires, peut-être des offrandes monétaires faites par les dédicants à proximité de la source. A une cinquantaine de mètres de la captation de la source, se situait un ensemble monumental où ont été mis au jour de la statuaire et un temple, dit temple de la source Martin, et des dépôts d'ex voto³¹⁵. L'espace ici peut donc être considéré comme sacré.

A environ une centaine de mètres, largement séparé de l'espace monumental et de la zone de captation de la source, se trouvaient les thermes, à proximité desquels ont été trouvées des dédicaces. L'eau y était alors à la disposition des activités humaines, notamment pour les bains. L'espace ici est donc profane. Les dédicaces ont été trouvées à proximité des thermes et non à proximité du temple. Cela n'a toutefois rien de surprenant ni de remarquable. En effet, nous remarquons que dans d'autres sanctuaires des eaux en Gaule et en Italie, voire en Afrique, des dédicaces à Esculape et à Hygie ont lieu dans les installations thermales, faisant ainsi d'Esculape un dieu médecin, spécialiste de la santé, et d'Hygie une divinité qui montrait le résultat de l'action du dieu, à savoir la santé retrouvée. Il n'est pas impossible que l'association *Luxovius/Brixta* ait eu le même but. *Luxovius* aurait alors été un dieu médecin, technicien de la médecine qui soignait au même titre qu'Esculape, et *Brixta* aurait eu un rôle équivalent à celui d'Hygie : montrer le résultat de l'action de *Luxovius*, à savoir la santé retrouvée. L'espace du sanctuaire de Luxueil était donc marqué par la bipartition entre un espace sacré et un espace profane caractéristique des sanctuaires des sources.

Une autre divinité peut être identifiée à une déesse des sources et des eaux et ce, par son sanctuaire. Il s'agit d'*Icovellauna*. A une exception près³¹⁶, elle est mentionnée dans des inscriptions mises au jour dans le sanctuaire du Sablon, dans la cité de Metz (*Divodurum*). Ici, *Icovellauna* possédait un temple octogonal dans la *cella* duquel une source jaillissait avant d'être dirigée vers l'extérieur afin d'être utilisée pour les activités humaines. En revanche, comme pour tous les temples romains ou gallo-romains, personne ne pouvait pénétrer dans le temple. La source était donc captée dans un espace sacré, séparé d'un espace profane là où les hommes pouvaient utiliser l'eau pour leurs activités. Le fait que la résurgence de la source se situe dans le temple d'*Icovellauna* faisait de la déesse la propriétaire de la source, et par-là même une divinité des sources.

³¹⁵ Ces ex voto sont très souvent des ex voto anatomiques en fonction des maladies traitées dans les sanctuaires.

³¹⁶ Voir l'inscription n° 456 découverte à Trèves.

Enfin, l'étude des sanctuaires nous permet d'identifier une troisième déesse comme une divinité des sources : *Inciona*. Pour elle, nous resterons dans le domaine de l'hypothèse car le temple a été entièrement détruit par l'exploitation de la carrière où il se trouvait. Le travail d'analyse se fait à partir de reconstitutions. Les historiens³¹⁷ pensent qu'il s'agissait d'une déesse des sources et qu'elle est associée à *Veraudnus*, un dieu guérisseur. Cependant, dans les reconstitutions du temple, rien ne laisse à penser que la *cella* était le lieu de la captation d'une source. Il faut donc prendre beaucoup de précautions avec cette déesse mais rien ne prouve non plus qu'elle ne soit pas déesse des eaux. Grâce à son sanctuaire, une dernière divinité peut être considérée comme divinité des eaux : il s'agit de *Damona*, la parèdre d'Apollon *Boruo*. Là encore, le sanctuaire est marqué par la bipartition entre espace profane et espace sacré. Les dédicaces sont adressées à *Damona* et *Boruo* ou à Apollon *Boruo*.

Dans une dernière catégorie, il nous faut évoquer les divinités qui se servent des eaux pour guérir les malades, mais aussi pour protéger la *salus*, soit au-delà de la santé, l'intégrité physique et morale. Cinq déesses peuvent être classées dans cette catégorie : *Damona*, parèdre de *Boruo*, *Sirona*, parèdre d'Apollon, *Rosmerta* et *Maia* toutes deux parèdres de Mercure et *Visucia*. En effet, certaines divinités étaient indéniablement liées aux eaux, non pas parce qu'à travers elles, c'était une des caractéristiques remarquables de l'eau qui était vénérée, comme nous l'avons vu, mais parce que, seules ou avec leurs parèdres, elles utilisaient la source afin de guérir les malades ou assurer la *salus*. *Sirona* est la première qu'il faut mentionner. Elle était la parèdre d'Apollon et utilisait l'eau à des fins de guérison, notamment la peste, mais elle pouvait aussi se trouver à proximité des eaux dans un but oraculaire. Il semble qu'il en fût de même pour *Damona*, qui était en plus une divinité nourricière comme nous l'avons vu précédemment. *Rosmerta* et *Maia*, elles aussi, utilisaient l'eau à des fins de guérison ou de maintien de la *salus*. S'il ne s'agissait pas de leurs seules fonctions, la guérison était l'un de leur rayon d'action car, comme Mercure, elles portaient généralement un caducée, signe de la protection des vivants contre les maladies et de la capacité à guérir. Lorsqu'elles étaient présentes dans des sanctuaires des eaux comme c'est le cas pour *Rosmerta* à Wasserbillig dans la cité des Trévires³¹⁸ par exemple, elles se servaient de l'eau à des fins de guérison ou de protection contre les maladies. Il en allait de même pour *Maia*. Quant à *Visucia*, elle paraissait avoir les mêmes propriétés que *Maia* et *Rosmerta*.

Les dix divinités des sources et des eaux identifiées ont cependant des fonctions bien particulières dans le cadre de leur relation avec les sources et les eaux.

³¹⁷ Analyse dans l'ouvrage : H.-P. Kuhnen (éd.), *Religio Romana. Wege zu den Göttern im antiken Trier*, 1996 (Trèves), 285 p.

³¹⁸ Voir l'inscription n° 1760.

Les divinités des sources et des eaux

Divinité	Parèdre	Traits caractéristiques	Sanctuaire des eaux
<i>Aueta</i>	Aucun	Langue d'origine : à rapprocher de <i>Auantia</i> ou <i>Auentia</i> ³¹⁹ : « source ou rivière ». Mise au jour des dédicaces : Mont Afrique, sanctuaire de l'Altbachtal Sources : Source du Mont Afrique et source à proximité de l'Altbach.	Aucun sanctuaire. Une chapelle dans le sanctuaire de l'Altbachtal.
<i>Brixta</i>	<i>Luxouius</i>	Associée à une divinité celtique des eaux <i>Luxouius</i> dans la ville de Luxueil les Bains.	Sanctuaire avec un établissement thermal à Luxueil.
<i>Damona</i>	Apollon <i>Boruo</i>	Associée à <i>Boruo</i> , dieu guérisseur et dieu des eaux.	Sanctuaire avec un établissement thermal à Bourbonne les Bains.
<i>Icovellauna</i>	Aucun	Sanctuaire avec bipartition de l'espace : l'eau jaillit dans l'espace sacré puis est utilisée dans l'espace profane.	Sanctuaire du Sablon.
<i>Inciona</i>	Veraudnus	Présence d'un temple à <i>cella</i> de type <i>fanum</i> à galerie. Ce sanctuaire a été détruit lors de l'exploitation de la carrière.	Doute sur l'existence d'un sanctuaire car la bipartition de l'espace ne semble pas avérée.
<i>Maia</i>	Mercure	Divinité protectrice des maladies qui, comme son parèdre Mercure, est présente dans les sanctuaires des eaux.	Présence dans différents sanctuaires même s'ils ne lui sont pas dédiés.
<i>Rosmerta</i>	Mercure	Divinité protectrice des maladies qui, comme son parèdre Mercure, est présente dans les sanctuaires des eaux.	Présence dans le sanctuaire de Deneuvre en Moselle même si le sanctuaire ne lui est pas dédié.
<i>Sequana</i>	Aucun	Déesse éponyme du fleuve Seine.	Sanctuaire des eaux des sources de la Seine.
<i>Sirona</i>	Apollon	Déesse liée à Apollon. Divinité guérisseuse, divinité de la purification, capable de divination.	Présente dans de multiples sanctuaires des eaux, notamment dans à Valenborn.
<i>Vercana</i>	Aucun	Déesse dont le nom pourrait signifier « celle qui habite au bord du Rhin ».	Pas de sanctuaire Importance majeure dans la réalisation de l'aqueduc d'Ernstweiler.
<i>Visucia</i>	Mercure	Rôle similaire à Rosmerta.	Présence similaire dans les sanctuaires.
<i>Visuna</i>	Aucun	Déesse le nom peut signifier eau. Mise au jour d'une dédicace dans les thermes de Baden Baden	Aucun sanctuaire avéré.

Certaines déesses personnifiaient un caractère particulier et remarquable de l'eau du sanctuaire. C'est le cas de *Sequana*, de *Vercana* ou de *Visuna*. En effet, *Sequana*, la déesse Seine était la personnification de la puissance de ce fleuve et ce, dès sa source. *Visuna*, elle, aurait pu être la personnification du caractère remarquable des eaux chaudes de Baden Baden. Quant à *Vercana*, elle représentait cette source qui jaillissait près du Rhin et qui avait été utilisée du fait de son abondance pour fournir de l'eau à l'aqueduc d'Ernstweiler. Ces déesses

³¹⁹ X. Delamarre, *Dictionnaire de la langue gauloise*, 2003, 2^{ème} éd. (Paris), p. 60-61. P.-Y. Lambert, *La Langue Gauloise*, 2003, 2^{ème} éd. (Paris), p. 34

répondaient tout à fait à la description faite par Sénèque à Lucilius à propos des eaux qui ont un caractère divin et qui ont reçu un culte³²⁰.

Certaines divinités étaient considérées comme liées aux sources et aux eaux car elles étaient propriétaires de la source. C'était le cas vraisemblable d'*Aueta*, d'*Icovellauna* ou d'*Inciona* – à condition que cette dernière fût bien une déesse liée à une source ce qui, étant donné les documents à notre disposition, reste dans le domaine de l'hypothèse.

Enfin, certaines divinités utilisaient l'eau à des fins de guérison ou de maintien de la *salus*, comme nous l'avons dit. C'étaient le cas de *Brixta*, *Damona*, *Sirona*, *Rosmerta*, *Maia* et *Visucia*. *Rosmerta*, *Maia* et *Visucia* se servaient des eaux afin de protéger les vivants des maladies. Il ne faut pas pour autant croire que les sanctuaires où ces divinités agissaient étaient peuplés de malades venus chercher la guérison³²¹. Les dédicants venaient aussi remercier les déesses, et leur parèdre Mercure, dans le cas de *Rosmerta* et *Maia*, de les avoir protégés contre une maladie, de les avoir guéris, ou d'avoir maintenu leur intégrité physique et morale, à savoir la *salus*. Il en allait de même pour *Sirona* et pour *Damona*, parèdres d'Apollon. Elles protégeaient les hommes des maladies comme la peste. L'eau pouvaient aussi être utilisée par elle à des fins oraculaires. *Sirona* et *Damona* étaient donc les parèdres *medicae* d'un Apollon *medicus*. Enfin, *Brixta* et son parèdre *Luxouius* faisaient partie de ces divinités qui soignaient à l'aide des eaux. Ils le faisaient comme Esculape et Hygie dans les thermes – les dédicaces à ces divinités ont été trouvées dans les thermes de Luxueil. Ici *Luxouius* était le dieu médecin et *Brixta*, l'expression de l'action du dieu, soit la santé retrouvée. Cela explique aussi pourquoi l'origine de son nom est en relation avec le mot « magie ».

Les divinités des sources et des eaux étaient donc révérees soit parce qu'elles étaient les propriétaires de la source ou de l'eau, soit parce qu'elles étaient la personnification d'un caractère remarquable de la source ou du fleuve, soit parce qu'elles utilisaient l'eau de la source à des fins de guérison – les eaux d'un sanctuaire des eaux ne doivent pas toujours être considérées comme guérisseuses. Les dédicants avaient donc de multiples attentes lorsqu'ils se rendaient dans ces sanctuaires, mais lorsqu'ils pratiquaient le culte, le faisaient-ils dans le cadre du culte privé ou dans le cadre du culte public ? Une étude du formulaire et des sanctuaires dans lesquels étaient présentes ces divinités devraient nous apporter des réponses précises. Si nous reprenons ce qui a été dit pour les déesses nourricières, en évoquant à

³²⁰ Sénèque, Lettres à Lucilius IV, 41, 5.

³²¹ Il ne s'agit pas ici de plaquer la vision chrétienne des sanctuaires aux eaux miraculeuses comme c'est le cas de Lourdes par exemple.

nouveau le texte de Festus³²², le culte public, comme nous l'avons déjà précisé pour les divinités nourricières gallo-germaniques, apparaissait lorsqu'un *vicus*, un *pagus* ou une cité faisait une dédicace, lorsqu'un magistrat, un décurion ou un prêtre faisait une dédicace pour le bien de sa cité, ou lorsqu'un homme faisait preuve d'évergétisme en l'honneur de la cité. Or, c'était uniquement lorsque l'offrande était faite en l'honneur du public, pour la cité entière qu'il est possible de parler de culte public, et non parce que la dédicace est faite en public.

Sur les soixante-dix dédicaces concernant les divinités liées au culte des sources et des eaux, seules neuf³²³ – pour certaines, la certitude de leur présence dans un sanctuaire des eaux semble difficile à assurer – concernent le culte public ce qui représente une très faible part des dédicants et de leurs actions. Leur intégration dans le culte public se matérialise de différentes manières. L'évergétisme est l'une d'entre elles. En effet, plusieurs divinités ont vu la réfection ou la création de temples et même la création d'un aqueduc à l'aide de la source pour *Vercana*³²⁴. Les dédicants décidaient donc de fournir à leurs propres frais un aménagement nécessaire à la vie de la communauté du *uicus*, du *pagus* ou de la cité. La déesse était choisie parce qu'elle avait une importance soit dans la réalisation de l'aménagement, soit dans le culte public. Si les dédicaces étaient faites par des membres du corps civique ou par le corps civique de la cité, nous avons un moyen de voir si les divinités étaient intégrées ou non au culte public. Pour les divinités liées aux sources et aux eaux, ce genre de dédicace a été l'œuvre de décurion et des membres de *uici* – pour certaines d'entre elles, des doutes persistent quant à leur réalisation dans des sanctuaires des sources et des eaux, notamment les deux inscriptions à *Maia. Rosmerta* et *Visucia* ont été concernées par ces marques du culte public³²⁵ car elles ont reçu des dédicaces d'un décurion mais aussi de membres de *vicus* ; pour *Rosmerta*, il s'agissait de ceux de Soulosse – *uicus Solimariacens* - et de ceux de Spechbach – *uicus Nidiensis*. Il est tout à fait envisageable que les sanctuaires de Soulosse et de Spechbach aient été gérés par leurs *uici* respectifs et qu'ils aient servi de lieu de réunion, une fois l'an lors des fêtes en l'honneur de la déesse dans ce lieu³²⁶. Ces sanctuaires auraient donc été gérés par les *uici* et auraient surtout été des lieux de l'exercice du culte public, celui-ci ne se faisant

³²² Fest., *Abrégé du dictionnaire de Verrius Flaccus*, trad. J. W. Pirie, W.-M. Lindsay, 1965, p. 284.

³²³ Voir les inscriptions n° 876 et n° 885 dédiées à *Maia* – il n'est cependant pas évident que ces dédicaces aient été faites dans le cadre d'un sanctuaire des eaux.

Voir les inscriptions n° 1758, n° 176,5 n° 1787 et n° 1790 dédiées à *Rosmerta*.

Voir les inscriptions n° 1820 et n° 1822, réalisée par le curateur des temples, dédiées à *Sirona*.

Voir l'inscription n° 1888 mettant en valeur la construction d'un aqueduc aux frais du dédicant et dédiée à *Vercana*.

Voir l'inscription n° 1873 dédiée à *Visucia*.

³²⁴ Voir la note ci-dessus.

³²⁵ Voir les inscriptions n° 1765, n° 1787 et n° 1790 dédiées à *Rosmerta*. Voir l'inscription n° 1973 dédiée à *Visucia*.

³²⁶ A Valenborn, dans le *uicus* de Beda (Bitburg), des exèdres ont été construites pour permettre aux *vicani* de se réunir vraisemblablement lors des fêtes qui avaient lieu dans ce sanctuaire.

pas obligatoirement dans les sanctuaires urbains. La part des divinités gallo-germaniques des sources et des eaux dans le culte public était donc assez faible. Le nombre d'inscriptions est peu important, de même que les sanctuaires dévolus au culte public³²⁷ – deux vraisemblablement et ayant tous un lien avec *Rosmerta*.

Les divinités des sources et des eaux avaient, pour la moitié, un rôle de guérisseuses. En effet, *Brixta*, *Damona*, *Sirona*, *Rosmerta*, *Maia* et *Visucia* avaient toute la possibilité de protéger des maladies, voire de les guérir. Il se peut donc que dans ce cadre, les personnes aient fait plutôt des dédicaces pour eux ou leurs familles, à titre privé. Le culte privé était peut-être plus développé. Une fois encore, seul le travail sur les documents épigraphiques et les sanctuaires peut nous permettre de vérifier cette hypothèse. Le culte privé répond à la définition suivante selon Festus dans le droit romain³²⁸ : « les rites privés sont ceux qui sont pratiqués par des hommes isolés, des familles, des *gentes*. » Il faut donc chercher parmi nos dédicaces celles qui répondent à cette définition – bien entendu, les inscriptions à formulaire court ou à formulaire incomplet, dont la liste apparaît dans les tableaux ci-dessous, n'entrent pas dans notre analyse.

Dédicaces à formulaire court ou incomplet³²⁹.

Dédicaces au formulaire incomplet

Divinité	Datation	Références
<i>Damona</i>	v. 101-200	n° 70 et n° 72
<i>Icovellauna</i>	v. 101-250	n° 457 et n° 459 à 461
<i>Maia</i>	v. 101-200	n° 877
	sans date	n° 884
<i>Rosmerta</i>	v. 50-250	n° 1761
	v. 201-250	n° 1759
<i>Sirona</i>	v. 101-250	n° 1817, n° 1821, n° 1823 et n° 1825
	v. 150-250	n° 1813
<i>Visucia</i>	v. 101-250	n° 1972

Dédicaces au formulaire court

Divinité	Datation	Références
<i>Aueta</i>	v. 166/169-232	n° 39
<i>Maia</i>	v. 101-250	n° 888
<i>Rosmerta</i>	v. 101-250	n° 1769

³²⁷ Le cas de *Sequana* est particulier car le sanctuaire des sources est un sanctuaire de confins entre les Séquanes et les Lingons mais il se trouve en Gaule Lyonnaise et il ne semble pas qu'il ait été le lieu de rassemblement d'un *vicus* en particulier.

³²⁸ Fest., Abrégé du dictionnaire de Verrius Flaccus, trad. J. W. Pirie, W.-M. Lindsay, 1965, p. 284.

³²⁹ Les cassures ou les difficultés de lecture ne sont prises en compte que lorsqu'elles gênent l'analyse des dédicaces.

Les dédicaces directement identifiables comme étant liées au culte privé sont au nombre de quinze, comme les deux premiers tableaux ci-après le montrent. Mais, lorsque rien dans le formulaire de l'inscription ne rattache le dédicant au culte public, il est clairement envisageable que cette dédicace se fasse à titre privé, dans le cadre du culte privé. Leur nombre est de trente quatre comme le troisième tableau ci-après le prouve.

Liste des inscriptions aux divinités des sources et des eaux relevant du culte privé

Dédicaces comportant l'expression *pro se et suis* et ses dérivées³³⁰

Divinité	Datation	Références
<i>Rosmerta</i>	v. 101-250	n° 1763
	v. 201-250	n° 1772
	232	n° 1760

Dédicaces faites par une famille

Divinité	Datation	Références
<i>Damona</i>	sans date	n° 71 ³³¹
<i>Rosmerta</i>	v. 101-250	n° 1766
	v. 101-250	n° 1767
<i>Sirona</i>	201	n° 1820

Les dédicaces intégrées au culte privé³³².

Divinité	Datation	Références
<i>Aueta</i>	v. 166/169-232	n° 39
	sans date	n° 40
<i>Brixta</i>	v. 41-201	n° 53 et n° 71
<i>Damona</i>	v. 101-200	n° 65, n° 67 et n° 68
	v. 101-250	n° 69 et n° 73
<i>Icouellauna</i>	v. 101-250	n° 456 à n° 458
<i>Maia</i>	v. 100	n° 886
	v. 101-250	n° 887
	142	n° 880
	v. 150-200	n° 881
	sans date	n° 882
<i>Rosmerta</i>	v. 101-200	n° 1770
	v. 101-250	n° 1763, n° 1764, n° 1771, n° 1785 et n° 1790
	v. 150-250	n° 1788
	v. 201-250	n° 1757 et n° 1789
<i>Sirona</i>	v.100-150	n° 1819
	v.101-200	n° 1807
	v.101-250	n° 1808, n° 1814, n° 1818 et n° 1824
<i>Vercana</i>	101-250	n° 1889
<i>Visuna</i>	101-250	n° 1974

Les inscriptions liées au culte privé sont donc au nombre de quarante neuf sur un total de soixante-dix neuf, soit 62 % du total. Il semble donc que les déesses gallo-germaniques des

³³⁰ Les expressions sont *pro se et suis*, *pro se* ou *et suis*.

³³¹ Ce numéro correspond au numéro de l'inscription dans le corpus respectif de chaque divinité.

³³² Ici, sont concernées les inscriptions qui ne sont pas clairement associées au culte privé de par leur formulaire, leur lieu de découverte et qui ne sont pas liées au culte impérial ou public. Sont également exclues de ce tableau, les inscriptions abîmées, tronquées – sauf si seul le nom du dédicant est endommagé – ou à formulaire court car elles sont difficiles à interpréter sans erreurs.

sources et des eaux aient été majoritairement adorées dans le cadre d'un culte privé. La nature de leur fonction le laissait supposer, mais la confrontation aux sources épigraphiques le montre bien. De plus, il existe un sanctuaire privé des sources relativement bien connu et mis au jour dans une *villa* à Niedaltdorf, dans la région de Ihn. Dans l'espace d'une villa ont été mis au jour plusieurs bâtiments entourés d'un enclos : à l'entrée, à gauche, un bâtiment carré pourvu d'un auvent sur sa face sud, un autre bâtiment au sud, puis un édifice octogonal comprenant un bassin de source, comme le montre la photo ci-dessous, et encore plus au sud, un petit puits hexagonal³³³. Les deux édifices à bassin contenaient une petite fondation sur lequel reposaient ensuite des colonnes supportant un dais. Ce sanctuaire était en fonctionnement de la fin I^{er} siècle après J.-C. au début IV^{ème} siècle après J.-C. Son organisation spatiale ne diffèrait pas de celle étudiée dans les autres sanctuaires de sources. L'espace était partagé entre un espace sacré, situé au jaillissement de la source sous le temple octogonal, et un espace profane, situé près du puits hexagonal duquel partaient des canalisations. Le temple peut être attribué à *Sirona* car une statue y a été retrouvée dans la *cella*. L'existence de ce type de sanctuaire montre l'importance que les divinités gallo-germaniques des sources et des eaux pouvaient revêtir dans le culte privé. Il est fort probable que ce sanctuaire était utilisé par la *familia* – membres de la famille plus les esclaves et les affranchis – mais aussi par les personnes voisines de la villa.

Photo des restes du temple octogonal du sanctuaire privé de Niedaltdorf, © Archäologieführer Deutschland / wek-Verlag

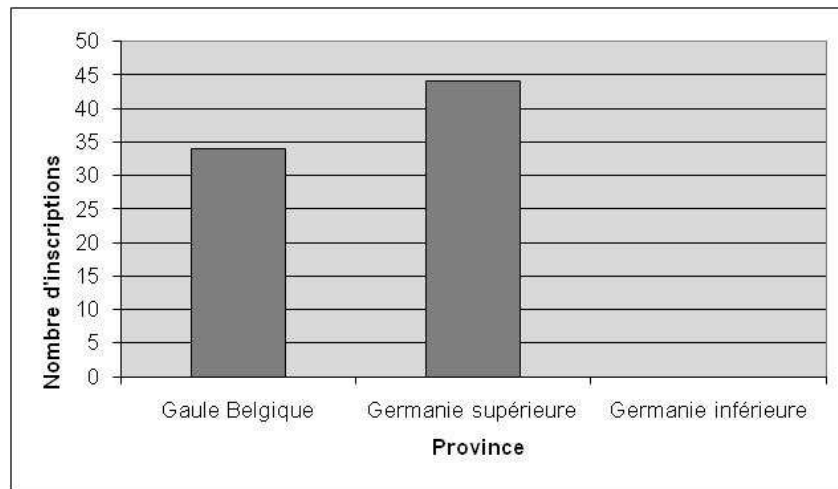


³³³ Plan du sanctuaire de Niedaltdorf, voir le n° 1784.

Les déesses gallo-germaniques des sources et des eaux étaient donc beaucoup plus vénérées dans le cadre du culte privé que dans le cadre du culte public.

Une dernière remarque doit être faite concernant les cultes des sources et des eaux. Aucune inscription n'a été mise au jour en Germanie inférieure – seuls deux reliefs, l'un à *Rosmerta* et l'autre à *Maia*, sans qu'il n'y ait de certitudes pour ce dernier y ont été découverts. Le graphique ci-dessous le met en évidence.

Localisation des inscriptions aux divinités des sources et des eaux.



Les divinités des sources et des eaux, en dehors d'une ou deux sculptures, n'étaient donc pas révérees, de moins sur le mode épigraphique en Germanie inférieure. La présence de source y était attestée puisqu'il ne s'agissait en rien d'une région aride. Une première hypothèse peut se faire jour : les divinités gallo-germaniques ont été supplantées par les divinités gréco-romaines des eaux. Ce n'est pas le cas car seules quatre inscriptions aux Nymphes et une inscription à Hygie –très endommagée – ont été mises au jour dans cette province. Une autre hypothèse peut être présentée : la forte « romanité » de la province a fait disparaître la vénération pour les eaux et les sources. Cette hypothèse ne tient pas non plus car les Romains attachaient beaucoup d'importances aux sources et aux sanctuaires des eaux comme le montre des exemples en Italie, comme la source Juthurne sur le forum à Rome, ou les sources du Clitumne en Italie, pour ne citer que celles-ci. Une troisième hypothèse est possible : la province de la Germanie inférieure était peut-être plus marquée par l'influence germanique que celtique et le culte des eaux serait moins important dans la culture germanique. Cette hypothèse est cependant assez peu vérifiable et il semble peu probable que les peuples germaniques n'aient pas attaché d'importance à la main des dieux qui pouvait s'exercer dans certains lieux de source ou pour les grands fleuves. Une dernière hypothèse semble la plus logique et il faudrait faire une analyse poussée des inscriptions pour la vérifier : les divinités

masculines comme Hercule, Apollon, Mercure ou Mars, étaient les propriétaires privilégiés des sources de Germanie inférieure et leur action était dominante. Les divinités féminines, y compris les parèdres de Mars, de Mercure ou d'Apollon n'y ont pas eu droit de cité.

Les déesses gallo-germaniques des sources et des eaux peuvent donc se répartir en trois catégories : celles qui faisaient référence à un caractère remarquable de l'eau – puissance, chaleur, bouillonnement –, celles qui étaient propriétaires d'une source ou d'une rivière, et enfin celles qui utilisaient l'eau à des fins de guérison ou de protection de la *salus*, à savoir l'intégrité physique et morale. Elles étaient assez peu nombreuses, onze au total, dont cinq ont un rôle guérisseur, prouvant par-là même que ce n'était pas la seule fonction des divinités des sources et des eaux. La majorité des dédicaces ont été faites dans le cadre du culte privé. Peu d'exemples d'inscriptions faisaient référence au cadre du culte public et c'est *Rosmerta* qui a reçu le plus de témoignages sans qu'il soit aisé d'identifier si c'est sa fonction nourricière ou sa fonction guérisseuse qui était évoquée. Enfin, la Germanie inférieure semble exempte de toute trace de culte à ces divinités des sources et des eaux. Nonobstant, les divinités des sources et des eaux ne formaient qu'une catégorie des divinités protectrices. Tout comme les divinités nourricières, elles protégeaient les hommes. Cependant, certains domaines échappaient aux unes et aux autres, comme par exemple celui de la protection des voyageurs.

Chapitre 4 : Les divinités protectrices des voyageurs

Les déesses nourricières et les déesses des sources et des eaux protégeaient les hommes – protection des vivants contre la faim, protection des âmes allant vers le monde des morts –, leur octroyaient la fécondité, la force, l'abondance, leur permettaient de se soigner, de maintenir l'intégrité de leur *salus*, mais un domaine leur échappait en partie : la protection des voyageurs. En effet, certaines déesses gallo-germaniques ont cette fonction spécifique. Toutefois, comment est-il possible de les identifier ? Deux groupes doivent être étudiés séparément : les déesses qui protégeaient les voyageurs dans des espaces particuliers – fleuves, mers, marécages, gués – ou sur l'ensemble du voyage et les divinités des carrefours des confins, les *Quadruuiae*.

A. Premier groupe de divinités protectrices

Plusieurs moyens sont mis à notre disposition pour les reconnaître : l'étude de l'onomastique des théonymes et l'étude des demandes des dédicants dans les inscriptions.

Une fois encore, l'examen du formulaire des inscriptions est une valeur sûre pour parfaire cette tâche. L'étude de l'onomastique des divinités nous renseigne sur leur rôle, même s'il

faut prendre des précautions avec ce genre d'étude. Plusieurs de ces déesses protectrices sont identifiables par l'analyse de leur nom et de leur signification en langue celtique³³⁴. Les noms d'origine gauloise portés par les divinités ont rarement pour sens l'expression « protectrice des voyageurs ». En revanche, les lieux ou les domaines auxquels leurs noms les associaient montrent leur rôle de protection des voyageurs. Par exemple, en langue gaulois, *Alauna* est un terme qui désignait soit une rivière, soit quelque chose avec un caractère nomade³³⁵. Il semble donc que le nom de cette divinité la liait aux voyages. De plus, dans toutes les inscriptions³³⁶, elle était associée à *Boudina* dont le radical du nom *Boudi-* signifie victoire, avantage, profit³³⁷. D'après l'origine gauloise de leurs noms, l'hypothèse suivante peut être émise : l'association de ces deux divinités aurait visé à conjuguer les fonctions d'une déesse qui protégeait les déplacements sur les rivières à une autre qui permettait le profit et la victoire. Un dédicant aurait donc invoqué conjointement les deux afin de protéger un voyage et assurer sa fortune, au sens antique du terme, à savoir la chance au cours de ce même voyage. *Hludana*, une autre déesse protectrice des voyageurs, aurait été liée, par son nom, aux zones boueuses et de marécages, puisque le terme gaulois *lutena*, signifie marais, marécageux, boueux³³⁸. *Hludana* était donc probablement une divinité protégeant les hommes dans les marais et les marécages. La déesse *Ritona Pritona* entre elle aussi dans la catégorie des déesses protectrices des voyageurs. Son nom comporte le radical *ritu* signifiant « gué ». Dans les faits, *Ritona* serait donc une déesse trévière, peuple des passeurs³³⁹, qui, dans ce cas, aurait assuré la protection de ceux qui traversaient un fleuve ou un gué lors d'un voyage, notamment dans le pays Trévière. Enfin, l'étude de l'onomastique des divinités gallo-germaniques nous a permis de découvrir une dernière déesse protectrice des voyageurs : *Obela*. Son nom serait construit sur la racine gauloise *op-*, *oppos* signifiant l'œil. Elle aurait assuré une surveillance et par là-même aurait protégé les personnes, notamment lors des voyages. Il est possible d'émettre des objections : la surveillance ne veut pas nécessairement dire protection, et encore moins protection de voyageurs. Nonobstant, assurer une surveillance peut se faire avec l'intention de protéger la personne et ce, afin d'éviter qu'il lui arrive malheur. Il n'est donc

³³⁴ Ici, les ouvrages de X. Delamarre, le *Dictionnaire de la langue gauloise*, 2003, 2^{ème} éd. (Paris), 440 p. et de P.-Y. Lambert, *La Langue gauloise*, 2003, 2^{ème} éd. (Paris), 248 p. nous ont été très utiles et précieux.

³³⁵ X. Delamarre, *Dictionnaire de la langue gauloise*, (2001), p. 37 et P.-Y. Lambert, *La Langue gauloise*, 2003, 2^{ème} éd. (Paris), p. 37 et 44 – ce dernier n'évoque pas le lien avec le nomadisme.

³³⁶ Voir l'inscription n° 11 dédiée à *Alauna*.

³³⁷ X. Delamarre, *Dictionnaire de la langue gauloise*, (2001), p. 83 et P.-Y. Lambert, *La Langue gauloise*, 2003, 2^{ème} éd. (Paris), p. 148.

³³⁸ X. Delamarre, *Dictionnaire de la langue gauloise*, 2003 (2^{ème} éd.), p. 210-211. P.-Y. Lambert, *La Langue gauloise*, 2003, 2^{ème} éd. (Paris), ne mentionne pas ce terme.

³³⁹ X. Delamarre, *Dictionnaire de la langue gauloise*, 2003 (2^{ème} éd.), p. 238-239 et P.-Y. Lambert, *La Langue gauloise*, 2003, 2^{ème} éd. (Paris), p. 29. L. Schwinden, "Muttergöttin der Treverer: Ritona", Sabine Faust et al. (1996) *Religio Romana: Wege zu den Göttern im antiken Trier*. Partie 3 : Zwei Religionen treffen aufeinander – die gallo-römische Götterwelt, p. 154 sq.

pas exclu que les voyageurs aient fait appel à *Obela* afin qu'elle surveillât la route et les guidât pour éviter les problèmes et les écueils du voyage. Il est vrai cependant que cette déesse se situe plutôt dans les limites de la catégorie que nous sommes en train d'évoquer. L'onomastique nous autorise à considérer certaines divinités féminines comme protectrices des voyageurs mais les demandes et les remerciements des dédicants sont aussi une clé de compréhension et d'analyse.

L'étude des demandes des dédicants nous aide dans le cas de deux divinités : *Nehalennia* et *Viradecdis*³⁴⁰. *Nehalennia*, nous l'avons vu, était une déesse de l'abondance mais aussi protectrice des hommes, notamment des commerçants traversant régulièrement la Manche en direction de la Bretagne. En effet, dans plusieurs de leurs dédicaces, ils mentionnaient des remerciements envers la déesse. Elles étaient le plus souvent effectuées par des marchands originaires de Bretagne comme le montre le tableau suivant.

Indices prouvant que *Nehalennia* est protectrice des voyageurs

Indices dans les reliefs

Datation	Reliefs	Références
v. 101-250	Attribut : gouvernail. Divinités associées : Neptune, Hercule.	n° 1612
v. 101-250	Divinités associées : Neptune, Mercure.	n° 1616 :
v. 101-250	Attribut : proue d'un navire.	n° 1617
v. 151-250	Attribut : Proue d'un navire. Divinités associées : Neptune et Hercule.	n° 1620
v. 151-250	Divinités associées : Neptune et Hercule	n° 1621, n° 1625 et n° 1627
v. 151-250	Divinité associée : Neptune	n° 1628

Indices dans les inscriptions

Datation	Formulaire	Références
v. 101-250	Expression de remerciement : <i>ob merces recte conservatas</i> . Qualité du dédicant : <i>Negotiator cretarius Britannicianus</i>	n° 1533
v. 101-250	Qualité du dédicant : <i>actor navis</i>	n° 1541
v. 151-250	Expression de remerciement : <i>ob merces recte conservatas</i> . Qualité du dédicant : <i>Negotiator cretarius Britannicianus</i>	n° 1645
v. 151-250	Qualité du dédicant : Naute, citoyen Séquane	n° 1654
v. 151-250	Expression de remerciement : <i>ob merces conservatas</i> .	n° 1652 et n° 1665
v. 151-250	Expression de remerciement : <i>pro mercibus conservandis</i> .	n° 1547, n° 1578 et n° 1609
v. 151-250	Qualité du dédicant : <i>negotiator Britannicianus</i> .	n° 1659
v. 151-250	Expression de remerciement : <i>Pro navibus</i> .	n° 1551
v. 151-250	Expression de remerciement : <i>Ob merces bene conservatas</i> . Qualité du dédicant : commerçants de Bretagne.	n° 1543
v. 151-250	Qualité du dédicant : <i>negotiator Britannicianus</i> .	n° 1630

³⁴⁰ *Viradecdis* est aussi connue sous le nom de *Viradecthis*, *Virathetis*, *Virodachtis* ou *Virodactis*.

De même, d'autres voyageurs, comme le décurion de la cité des Bataves de l'inscription n° 1609 mentionnée ci-dessus, remerciaient la déesse de sa protection, vraisemblablement au cours d'un voyage dans la région de Colijnsplaat – *Gauenta* à l'époque gallo-romaine. La présence d'un naute³⁴¹ et d'un pilote de bateau³⁴² parmi les dédicants confirme que la déesse protégeait les voyageurs sur les fleuves autant qu'en mer. La représentation de Neptune sur un certain nombre de monuments permet aussi de relier *Nehalennia* avec la protection des voyageurs, notamment contre les naufrages en mer³⁴³. Son association avec Hercule, lui aussi grand voyageur, peut renforcer cette idée – il est cependant plus probable qu'Hercule soit représenté ici en pourvoyeur de l'abondance. Enfin, la présence de gouvernails, de proues de navire et des remerciements pour des navires, atteste une fois encore que *Nehalennia* était une déesse de la navigation qui protégeait les voyageurs lors des traversées en mer. Cela s'explique aussi par la présence à Domburg d'une inscription à la déesse *Burorina*³⁴⁴, déesse figurant la fureur de la mer. *Nehalennia* assurait donc la protection des voyageurs, souvent des marchands, lors de la navigation en mer, mais aussi sur les fleuves. Toutefois, l'étude des dédicants et de leurs demandes nous aident aussi à comprendre qu'une autre déesse, *Viradecdis*, était elle aussi protectrice des voyageurs. En effet, l'une des dédicaces a été réalisée par des nautes³⁴⁵. La présence de ces derniers parmi les dédicants de l'inscription montre que la déesse s'attachait à protéger les voyageurs, notamment les nautes qui transportaient les marchandises sur les fleuves, ici ceux de la cité des Tongres. Rien ne permet cependant de développer davantage. Etant donné l'onomastique du nom de la déesse, il est fort probable qu'ils lui demandaient de les protéger contre les pillards³⁴⁶. Plusieurs divinités sont donc protectrices des voyageurs, et notamment de ceux navigant sur les eaux – mer ou fleuve.

Mais une question se pose : quelles étaient les attentes réelles des dédicants pour ces déesses protégeant les voyageurs, quelles étaient les demandes qu'ils leur adressaient. La protection pour le voyage était indéniablement le vœu émis pour toutes ces divinités. En revanche, pendant le voyage, elle ne touchait pas les mêmes espaces. Dans le cas de *Burorina* ou de *Nehalennia*, les dédicants demandaient à la déesse de les protéger de la fureur de la mer pour la première et des risques de naufrages en mer pour la seconde. *Nehalennia*, comme

³⁴¹ Voir l'inscription n° 1541.

³⁴² Voir l'inscription n° 1654.

³⁴³ M. I. Di Stefano, *Avidum mare nautis*. Un naufragio nel porto di Odessus e altre iscrizioni, *MEFRA*, 1999, 111-1, p. 98-99.

³⁴⁴ Voir l'inscription n° 55.

³⁴⁵ Voir l'inscription n° 1962.

³⁴⁶ J. Loicq, A propos d'une nouvelle dédicace à la déesse Viradecthis, *Revue Belge Philologie et d'Histoire*, 1967 XLV, p. 566-567.

nous l'avons vu, a pu aussi être invoquée par des nautes afin d'éviter un naufrage lors de la navigation sur un fleuve. Les dédicants s'adressant à *Hludana*, eux, demandaient la protection de la déesse lors de la traversée de marais, marécages et espaces boueux en général. Pour *Ritona Pritona*, le dédicant recherchait la protection de cette déesse trévière pour le passage d'un gué, notamment. Enfin, deux divinités étaient invoquées uniquement pour la protection lors du déplacement. L'une d'entre elles est *Alauna* qui, associée à *Boudina*, déesse de la victoire, devait assurer un trajet sans encombre et permettre la victoire sur tous les éléments pouvant poser problème lors d'un voyage. L'autre est *Obela*, déesse qui surveillait et par là même protégeait. Elle prenait soin du dédicant lors de son trajet et lui évitait ainsi les embûches du chemin.

Les déesses évoquées dans cette partie du chapitre avaient donc toutes un rôle de protectrice lors d'un voyage ; mais si certaines accordaient leur protection pour la traversée d'un type d'espace particulier – la mer ou les fleuves pour *Nehalennia* et *Burorina*, les marais pour *Hludana* et les gués pour *Ritona Pritona* – d'autres protégeaient le voyageur sur l'ensemble du trajet en leur apportant la chance ou en leur permettant d'éviter les embûches du trajet.

En tant que protectrices des voyageurs, ces divinités étaient donc invoquées par des magistrats qui voyageaient dans le cadre de leurs fonctions, comme le décurion de la cité des Bataves qui a fait une dédicace à *Nehalennia*, par des commerçants qui se déplaçaient pour leurs affaires, comme le soulignent les nombreuses dédicaces réalisées par des commerçants pour remercier *Nehalennia*, par des soldats lors des déplacements au cours des campagnes militaires, comme le laissent supposer les inscriptions qu'ils ont réalisées, mais aussi par de simples particuliers lors des voyages entrepris à titre privé. Au regard de cette diversité des dédicants, une question se pose quant à la part que ces déesses avaient dans le culte public ou dans le culte privé³⁴⁷.

L'étude des inscriptions aux six divinités concernées par notre propos et auxquelles peut être adjointe *Burorina*, montre la faiblesse de l'adoration de ces déesses dans le cadre du culte public. Certes, pour *Nehalennia* en tout cas, les sanctuaires de Domburg et de Colijnsplaat ont dû être le lieu d'un culte public mais rien dans le formulaire des inscriptions ou la nature des monuments ne le laisse présager. Sur les quarante deux inscriptions attribuables aux divinités protectrices des voyageurs³⁴⁸, seules trois, soit 7 % des inscriptions, sont concernées par le culte public comme le montre le tableau ci-dessous. Pour *Nehalennia*, il peut s'agir

³⁴⁷ Pour la définition du culte privé et du culte public, voir les chapitres 2 et 3.

³⁴⁸ Dans le cas de *Nehalennia*, seules les inscriptions présentant un indice faisant référence à la protection des voyageurs sont concernées.

d'un document mixte – culte privé et culte public – puisqu'il s'agit d'un décurion de la cité des Bataves qui venait ou se rendait à Nimègue – *Vlpia Nouiomagus*. La demande de protection pour le voyage se faisait parce qu'il était décurion de la cité et demandait la protection d'une déesse majeure de la région, mais aussi pour son propre compte, en tant que personne privée. La question est plus claire pour *Viradecdis* qui a reçu les dédicaces de *uici* – deux *uici* dans la première inscription et un *uicus* dans la deuxième – et de la corporation des Nautes. Dans ce cas, le culte public est bien attesté puisque cela répond parfaitement à la définition du culte public donné par *Festus*³⁴⁹.

Les inscriptions éligibles au culte public

Divinité	Datation	Formulaire	Références
<i>Nehalennia</i> ³⁵⁰	v. 151-250	Dédicace d'un décurion de la cité des Bataves. Document mixte.	n° 1609
<i>Viradecdis</i>	v. 101-250	Dédicace réalisée par les citoyens Tungres et les Nautes.	n° 1962
	v. 201-250	Dédicace réalisée par deux <i>uici</i> : le <i>uicus Nidiensis</i> et le <i>uicus Augustani</i> .	n° 1959

En revanche, les dédicaces réalisées dans le cadre du culte privé sont plus nombreuses. Vingt deux inscriptions sur quarante deux sont concernées, soit 52 %, ce qui semble assez probable dans le sens où les voyages étaient souvent faits à titre personnel ou dans le cadre d'une entreprise commerciale privée – notamment dans le cas de *Nehalennia*. Cela explique donc la volonté des dédicants de se protéger, de protéger leurs – la présence dans le formulaire de l'expression *pro se et suis* montre que la dédicace a été réalisée dans le cadre du culte domestique – ou de protéger leurs marchandises au cours du voyage – pendant les traversées depuis la Bretagne ou lors des transports fluviaux par des nautes.

Les inscriptions éligibles au culte privé

Divinité	Datation	Formulaire	Références
<i>Burorina</i>	v. 101-250	Expression <i>pro se et suis</i> .	n° 55
<i>Hludana</i>	v. 101-250	Dédicants : groupe de transporteurs de poisson en l'honneur de leur commanditaire.	n° 446
	197	Mention du <i>uotum</i> et aucune référence au culte public.	n° 445
<i>Nehalennia</i>	v. 101-250	Expression <i>pro se et suis</i> .	n° 1616 et n° 1617
	v. 101-250	Mention du <i>uotum</i> et aucune référence au culte public. Dédicant : un marchand remerciant pour la protection de ses marchandises	n° 1533
	v. 101-250	Mention du <i>uotum</i> et aucune référence au culte public. Dédicant : un pilote de bateau remerciant pour une traversée sans naufrage depuis la Bretagne.	n° 1541
	v. 151-250	Dédicants : deux frères	n° 1620
	v. 151-250	Mention du <i>uotum</i> et aucune référence au culte public.	n° 1621, n° 1659
	v. 151-250	Mention du <i>uotum</i> et aucune référence au culte public. Dédicant : un marchand remerciant pour la protection de ses affaires.	n° 1547, n° 1578, n° 1630, n° 1645, n° 1652
	v. 151-250	Mention du <i>uotum</i> et aucune référence au culte public. Dédicant : un naute qui veut se protéger des naufrages.	n° 1654

³⁴⁹ Fest., Abrégé du dictionnaire de Verrius Flaccus, trad. de 1965, p. 284.

³⁵⁰ Ici, ne sont concernées que les inscriptions adressées à *Nehalennia* en tant que déesse protectrice des voyageurs.

Divinité	Datation	Formulaire	Références
<i>Nehalennia</i>	v. 151-250	Mention du <i>uotum</i> et aucune référence au culte public. Dédicant : un marchand qui remercie la déesse pour l'obtention de navires.	n° 1551 ³⁵¹
	v. 151-250	Dédicant : décurion de la cité des Bataves. Document mixte.	n° 1609
	223	Mention du <i>uotum</i> et aucune référence au culte public. Dédicant : un marchand remerciant pour la protection de ses affaires.	n° 1543
<i>Obela</i>	v. 101-250	Expression : <i>pro salute ingenui filii.</i>	n° 1712
<i>Ritona</i>	v. 201-300	Expression : <i>Secari memorialis.</i>	n° 1755
<i>Viradecdis</i>	v. 150-250	Réalisation d'un ex voto aux numens de deux divinités.	n° 1958

Les divinités protectrices des voyageurs étaient plus souvent révérees dans le cadre du culte privé que dans le cadre du culte public. Néanmoins, certaines inscriptions indiquées dans le tableau suivant sont trop abîmées ou avec un formulaire trop court pour pouvoir dire si le dédicant agissait dans le cadre du culte public ou dans le cadre du culte privé. Cela concerne près de 29 % des inscriptions de ce dossier.

Inscriptions au formulaire incomplet

Divinité	Datation	Références
<i>Alauna et Boudina</i>	v. 166/169-232	n° 11 et n° 12
<i>Hludana</i>	v. 101-250	n° 443 et n° 444
<i>Nehalennia</i>	v. 101-250	n° 1612
	v. 151-250	n° 1578, n° 1625, n° 1627, n° 1628 et n° 1665
<i>Ritona Pritona</i>	v. 150-250	n° 1753
	v. 201-250	n° 1755

Les divinités protectrices des voyageurs sont donc invoquées pour protéger les dédicants lors de leurs périple à travers les Gaules, les Germanies et l'Empire en général. Les hommes faisaient appel à elles pour qu'elles surveillent le chemin et leur évitent les embûches – telles *Obela* et *Alauna* associée à *Boudina* –, pour qu'elles les protègent lors de la traversée de certains espaces comme la Manche – *Nehalennia* et *Burorina* –, des marécages – *Hludana* – ou des fleuves, notamment les gués – *Viradecdis* ou *Nehalennia* dans certaines occasions. Dans la majorité des cas, les dédicaces ont été faites dans le cadre du culte privé. L'intégration de ces déesses au culte public reste très rare et très limitée ou liée à des fonctions particulières de la divinité.

Cependant, la protection des voyageurs n'était pas laissée aux seules divinités que nous venons de citer. En effet, tout voyageur, au cours de son périple, qu'il ait été un civil ou un soldat, traversait de nombreuses routes et empruntait les différents carrefours de ces voies de communication. Dès lors, il faisait appel à des divinités particulières pour se protéger,

³⁵¹ La reconstitution de la fin de l'inscription provient de cet ouvrage : P. Stuart et J.E. Bogaers, *Nehalennia. Römische Steindenkmäler aus der Oosterschelde bei Colijnsplaat*, Leiden 2001, p. 79-80.

d'autant plus s'il voyageait dans les confins de l'Empire, à savoir les *Quadruviae*, déesses des carrefours des confins.

B. Les Quadruviae, déesses des carrefours des confins

D'autres déesses protectrices venaient encore prendre place dans le paysage religieux de la Gaule Belgique et des Germanies, il s'agissait des *Quadruviae*, *Triuia* et *Biuia*. L'étymologie de leur nom provient du terme latin « *Quadruuium* » signifiant carrefour. Les *Quadruviae* étaient aussi associées aux Lares compitales³⁵², dont la religion, en réalité, fut importée des champs et simplement accommodée aux besoins de la vie urbaine. Les *Quadruviae*, les *Triuia* et les *Biuia* étaient donc l'équivalent des Lares Compitales mais seulement pour les Confins de l'Empire, car les témoignages les concernant³⁵³ ont presque tous³⁵⁴ été mis au jour dans la partie septentrionale de l'Empire romain, à proximité de la frontière militaire³⁵⁵. En effet, la plupart des inscriptions ont été découvertes dans les Germanies – la Germanie supérieure est celle qui en a livré le plus –, en Rétie, en Norique, en Pannonie supérieure, en Dalmatie, en Dacie, en Mésie et en Thrace³⁵⁶ – seules les deux premières provinces sont dans notre domaine de recherche.

Dans les Germanies, toutes les dédicaces ou presque ont été mises au jour le long des fleuves – Rhin, Main, Neckar – et le long de la frontière militaire rhénane, confirmant notre hypothèse de déesses des carrefours des confins.

³⁵² Voir l'inscription n° 1732.

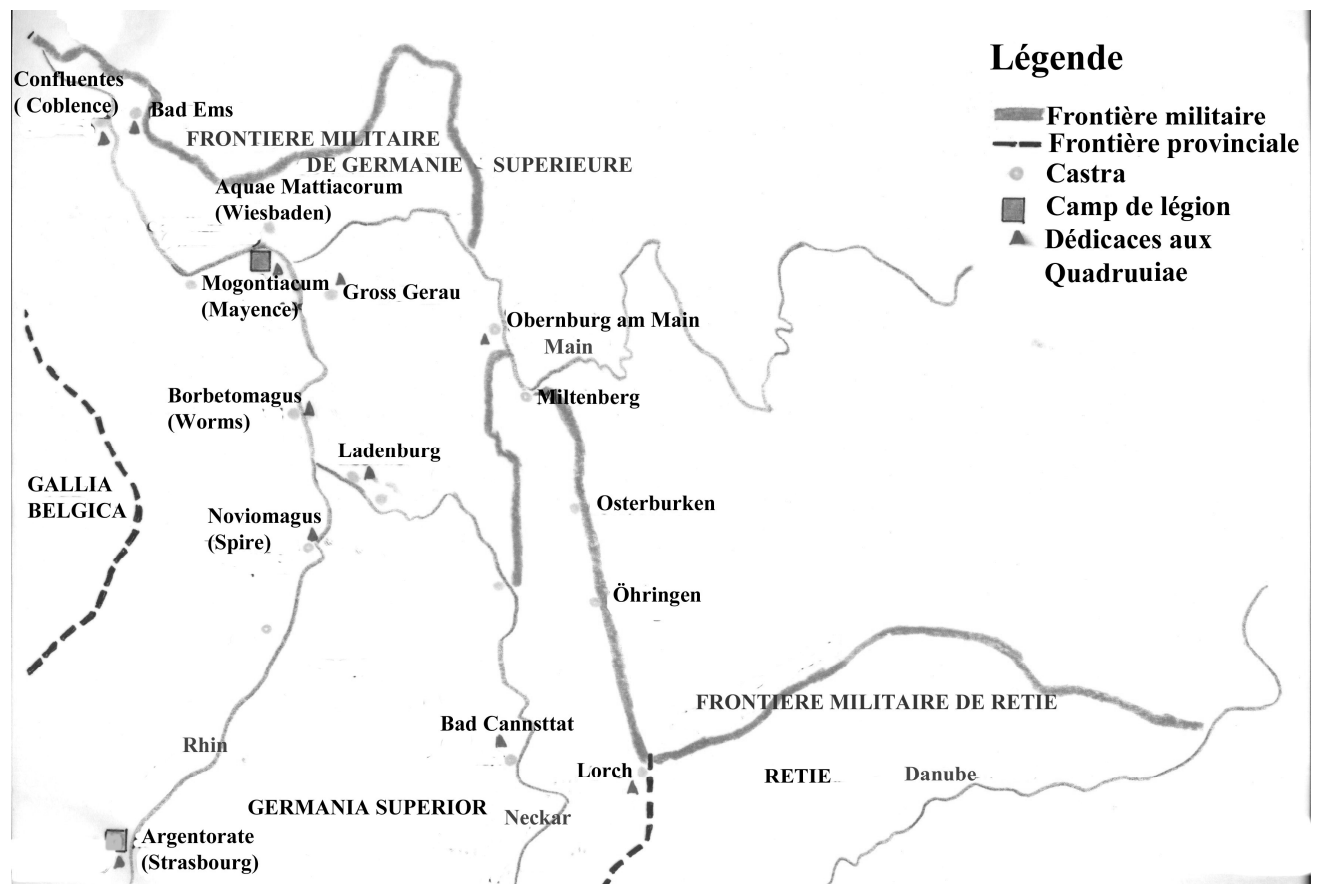
³⁵³ Dans certaines provinces, notamment la Pannonie, elles apparaissent sous le nom de *Quadruviae*. Voir M. Ihm, s. v. *Quadruviae*, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, vol. IV, col. 1-7 ; R. Vollkommer, s. v. *Quadruviae*, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, VII.1, p. 611 et VII.2, p. 489 ; F. M. Heichelheim, s. v. *Quadruviae*, *RE*, 24, 1963, col. 711-719.

³⁵⁴ Une inscription a été mise au jour en Hispanie citérieure à Laguardia. Elle a été publiée dans J. Carlos Elorza, *Ensayo topografico de epigrafia romana Alavesa*, Vitoria (1967), inscription n° 77 : *Segilus et / Rusticus f(ilius), / Laribus Q(uadru)v(iis?) / pro salute, / v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito)*.

³⁵⁵ A la suite des travaux de Y. Le Bohec sur l'armée romaine, nous privilégierons ici le terme de frontière militaire à celui de *limes*.

³⁵⁶ M. Ihm, s. v. *Quadruviae*, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, vol. IV, col. 1-7 ; F. M. Heichelheim, s. v. *Quadruviae*, *RE*, 24, 1963, col. 711-719. Ces études, un peu anciennes, ont été complétées par une rapide analyse des corpus de chacune des provinces.

Carte de la répartition des dédicaces aux *Quadruviae* sur le « limes » germano-rétique (carte réalisée par l'auteur)



Ainsi, les *Quadruviae* protégeaient les frontières de l'Empire, assuraient un passage sans encombre sur les routes, les fleuves et les carrefours proches des limites du monde romain et de la frontière militaire, sur lesquels circulaient les civils – marchands, voyageurs de tous ordres – mais aussi les soldats.

Cependant, avant d'aller plus avant dans l'analyse, il nous faut nous pencher sur la question de l'origine de ces déesses. Certains, comme M. Ihm³⁵⁷, pensaient qu'elles étaient d'origine celtique, d'autres, comme F. M. Heichelheim et R. Vollkommer³⁵⁸ qu'elles étaient d'origine illyrienne ou balkanique en raison de leur association en Pannonie aux *Silvanae*, déesses d'origine illyrienne³⁵⁹. Ils ajoutaient aussi que l'absence d'inscriptions en Bretagne, en Espagne, dans les Trois Gaules et dans le Nord de l'Italie était une raison supplémentaire pour arguer qu'elles n'étaient pas d'origine celtique. Rien n'est moins sûr étant donné qu'une

³⁵⁷ M. Ihm, s. v. *Quadriviae*, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, vol. IV, col. 1-7.

³⁵⁸ R. Vollkommer, s. v. *Quadriviae*, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, VII.1, p. 611 et VII.2, p. 489 ; F. M. Heichelheim, s. v. *Quadriviae*, *RE* 24, 1963, col. 711-719.

³⁵⁹ N. Jufer et Th. Luginbühl ne mentionne pas les *Quadruviae* dans *le répertoire des dieux gaulois*. De même, Xavier Delamarre, dans son *dictionnaire de la langue gauloise*, et P.-Y. Lambert, dans son ouvrage *La Langue gauloise* ne font aucune référence qui pourrait donner une origine celtique au nom de ces déesses. Pour autant, cela ne prouve pas qu'elles ne fussent pas d'origine celtique.

inscription a été découverte en Espagne³⁶⁰ et une autre en Bretagne³⁶¹. De plus, l'argument de F. M. Heichelheim et R. Vollkommer selon lequel les *Quadruviae* étaient des déesses balkaniques ou illyriennes est également à remettre en cause car P. F. Dorcey a prouvé que ces divinités en triplication avaient probablement une origine celtique³⁶². En effet, il a réussi à démontrer que les *Silvanae* étaient des divinités originaires du Nord de la Pannonie supérieure et que cette région avait vu l'éradication de la culture illyrienne par les Celtes³⁶³, revenant donc sur la thèse de A. von Domaszewski³⁶⁴. La preuve est ainsi faite que les *Silvanae* sont des déesses celtiques ce qui remet en cause la démonstration de F. M. Heichelheim et de R. Vollkommer. De même, nous savons que les *Quadruviae* proviennent de cette même région du nord de la Pannonie, puisque le principal centre où des dédicaces ont été découvertes est *Carnuntum* – aujourd'hui la ville de Petronell. Sur ce site, cinquante six autels aux *Silvanae*, dont plusieurs comportent une association avec les *Quadruviae*, ont été mis au jour³⁶⁵. L'origine celtique des *Quadruviae* est donc fort probable. Leur culte se serait ensuite diffusé dans l'ensemble des provinces septentrionales de l'Empire, le long de la frontière militaire, au profit des mouvements de troupes entre la Pannonie, les Germanies, la Dacie au cours de la fin du II^{ème} siècle et du début du III^{ème} siècle après J.-C. Son absence dans certaines provinces marquées de l'empreinte celtique comme les Trois Gaules ou l'Italie du Nord³⁶⁶ peut aisément s'expliquer par les faibles contacts avec des armées venues de Pannonie ou ayant stationnées à un moment ou un autre dans cette province. Il est en effet fort possible que les soldats aient ramené ces divinités avec eux après leur participation aux guerres en Pannonie et en Dacie ou lors des déplacements constants auxquels les soldats étaient soumis le long de la frontière militaire sous le règne de Marc Aurèle entre autre. Le fait qu'aucune inscription n'ait été trouvée en Gaule Belgique, province faiblement marquée par l'empreinte militaire, tend à confirmer l'importance de l'armée dans l'importation de ce culte dans notre espace d'étude, mais nous y reviendrons.

³⁶⁰ Cette inscription a été mise au jour en Hispania Citerior à Laguardia. Voir J. Carlos Elorza, *Ensayo topografico de epigrafia romana Alavesa*, 1967 (Vitoria), n° 77 : Segilus et | Rusticus f(i)lius), | Laribus Q(uadru)u(i)is), | pro salute, | u(otum) s(oluerunt) l(ibentes) m(erito).

³⁶¹ AE 1964, 175 : Siluanis [et] / Quadr(i)ui(i)s, Ca[e]/lestib(us) sacr(um). / Vibia Pacata, / Fl(au) Verecundi / [(centurionis) leg(ionis) VI Vic(tricis) (coniux), / cum suis, / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito). Ce monument a été mis au jour à Westerwood.

³⁶² P. F. Dorcey, *The cult of Silvanus: a study in Roman folk religion*, 1992 (New York), p. 42-48.

³⁶³ P. F. Dorcey, *The cult of Silvanus: a study in Roman folk religion*, 1992 (New York), note 53 p. 45.

³⁶⁴ L'auteur fait référence à la thèse de A. von Domaszewski, dans *Abhandlungen zur römischen Religion*, 1909 (Leipzig), p. 18-19, selon laquelle, en Pannonie, *Silvanus* aurait une origine illyrienne en raison de sa présence massive dans le nord de la province.

³⁶⁵ M. Kandler, Das Heiligtum des Silvanus und der Quadruviae im Petroneller Tiergarten, *JOEAI (Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien)* 1985, LVI, p. 143-168.

³⁶⁶ Une seule inscription a été mise au jour en Espagne et en Bretagne mais, pour autant, cela ne veut pas dire qu'un culte n'a pas eu lieu.

Ces divinités des carrefours avaient donc bien une origine celtique, bien que de nombreux débats aient eu lieu sur le sujet. Cela nous permet par conséquent de les rapprocher de la catégorie des divinités gallo-germaniques dans laquelle nous avons choisi de les intégrer, même si elles étaient originaires de la province de Pannonie supérieure. Une fois le mystère des origines résolu, il faut nous intéresser à la manière dont ces déesses s'intégraient dans les différentes formes de cultes pratiqués dans les Germanies, à savoir le culte public et le culte privé. Un certain nombre de dédicaces ne peuvent cependant pas être prises en compte dans cette analyse, soit parce qu'elles sont trop endommagées, soit parce que leur formulaire est trop court pour pouvoir être étudié.

Inscriptions aux *Quadruviae* à formulaire incomplet

v. 101-250 : n° 1731, n° 1740 et n° 1750.

v. 150-250 : n° 1742

Inscriptions aux *Quadruviae* à formulaire court

v. 71-250 : n° 1721

v. 101-250 : n° 1719, n° 1720 et n° 1749

Pour comprendre la place que les *Quadruviae* tenaient dans les cultes public ou privé dans les Germanies, il faut à nouveau prendre soin de définir ces différents cultes. Une fois encore, les définitions de Festus vont être d'un grand secours³⁶⁷. Les *Quadruviae* sont relativement présentes dans le culte public avec six inscriptions sur trente-trois, soit 18 %.

L'intégration des *Quadruviae* dans le culte public

Datation	Indices reliant au culte public	Références
v. 101-250	Dédicace des membres du <i>vicus Bibiensium</i> .	n° 1725
v. 101-250	Acte d'évergétisme.	n° 1734
v. 101-250	Acte d'évergétisme : un cirque.	n° 1737
v. 131-230	Association des <i>Quadruviae</i> au Génie de la <i>ciuitas Vlpia Sueborum Nicrensium</i> ³⁶⁸ .	n° 1727
v. 150-250	Dédicace d'un temple par un vétéran de la XXX ^{ème} légion.	n° 1751
v. 150-250	Réfection d'un temple.	n° 1723

Cela n'a pourtant rien de surprenant car, en tant que divinité des confins, elles marquaient les limites de l'Empire, les carrefours qui étaient les derniers pas avant l'entrée dans le monde barbare, mais elles marquaient aussi les limites des *uici*, les carrefours de routes menant à plusieurs cités. La nécessité pour chacune des cités, des *uici* ou des troupes impériales de voir protéger ces confins et les carrefours routiers qui y menaient ou qui s'y trouvaient, explique pourquoi ces déesses étaient aussi bien intégrées au culte public. Néanmoins, comme

³⁶⁷ Voir les chapitres 2 et 3.

³⁶⁸ Ceci n'est qu'une hypothèse, car une grande partie du formulaire, notamment celle indiquant le nom des dédicants, a été détruite.

beaucoup d'autres divinités étudiées jusqu'alors, elles étaient encore plus massivement présentes dans le culte privé, comme le montre le tableau ci-après.

L'intégration des *Quadruiiae* dans le culte privé

Datation	Indices reliant au culte privé	Références
v. 81-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 1745
v. 89-250	Formules <i>pro lumine suo</i> , <i>pro salute sua</i> .	n° 1718
v. 101-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 1733, n° 1741 et n° 1746 à n° 1748
v. 101-250	Formule <i>pro se et suis</i> .	n° 1722
v. 101-250	Dédicace privée.	n° 1732 et n° 1739
v. 101-250	Mention d'un ex-voto et du <i>uotum</i> .	n° 1735
v. 150-250	Mention d'un ex-voto et du <i>votum</i> .	n° 1724
v. 150-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 1729 et n° 1742
v. 201-250	Dédicace pour le salut de la femme du dédicant.	n° 1738
14.03.221	Formule <i>pro salute sua suorumque</i> .	n° 1730
29.12.230	Formule <i>pro salute sua suorumque</i> .	n° 1744

Les *Quadruiiae* intéressaient aussi bien les individus seuls que les cités ou les *uici*. En effet, toute personne voyageant sur les routes des confins de l'Empire ou vivant à proximité de la frontière militaire pouvait avoir à cœur de s'assurer que les routes seraient sans danger, exemptes d'embûches et d'intrusions de peuples venus de l'autre côté de la frontière militaire. Les soldats, eux-aussi, portaient une attention particulière à ces déesses, comme le montre la dizaine d'inscriptions qu'ils ont réalisées en leur honneur. Leur objectif était non seulement de rendre sûres les routes qu'ils empruntaient et d'éviter que la frontière fût franchie par des barbares, craintes d'autant plus prégnantes avec les migrations barbares du II^{ème} siècle et du III^{ème} siècle, mais aussi d'assurer l'intégrité du territoire de l'Empire, de veiller à sa pérennité et à sa puissance en veillant à ce que les *Quadruiiae* les protègent dans leurs entreprises.

La place des soldats dans le culte aux *Quadruiiae*

Datation	Formulaire	Références
v. 81-250	Bénéficiaire du légat de la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 1745
v. 101-250	Vétéran de l'aile de Norique.	n° 1746
v. 101-250	Vétéran de légion.	n° 1722
v. 101-250	Vétéran de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 1733
v. 101-250	Bénéficiaire du consul.	n° 1732
v. 150-250	Vétéran de la XXX ^{ème} légion Ulpienne.	n° 1751
v. 150-250	Centurion de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 1729
v. 201-250	Soldat de la VIII ^{ème} légion Auguste.	n° 1738
14.03.221	Bénéficiaire du consul.	n° 1730
29.12.230	Bénéficiaire du consul.	n° 1744

Les *Quadruiiae* étaient donc des déesses d'origine celtique, protectrices des carrefours des confins de l'Empire. Elles étaient majoritairement vénérées dans le cadre du culte privé, mais

ne sont pas pour autant totalement absentes du culte public et ce, en raison de leur nature protectrice des limites de l'Empire, voire des cités ou des *uici*.

Les divinités protectrices prédominaient parmi les divinités gallo-germaniques de Gaule Belgique et des Germanies. Les nourricières étaient avant tout les plus nombreuses tant par le nombre des divinités répertoriées que par le nombre de dédicaces mises au jour. Celles des sources et des eaux étaient aussi importantes sans qu'il faille pour autant faire de chaque point d'eau près d'un sanctuaire une source sacrée, ou de tout sanctuaire des sources, un sanctuaire lié à une source guérisseuse. Les déesses protectrices des voyageurs, elles, étaient les moins abondantes et certaines d'entre elles avaient des fonctions ciblées par rapport à la dangerosité d'un espace naturel – mer, fleuve, marais. C'était le caractère dangereux du lieu qui le rendait remarquable et en faisait la propriété d'une divinité à honorer afin de pouvoir le traverser sans encombre. D'autres encore, parmi les divinités protectrices des voyageurs, assuraient la protection des voyageurs tout en assurant la victoire sur les embûches du chemin. Enfin, les déesses protectrices des carrefours protégeaient les hommes, et notamment les soldats, au cours de leurs périples dans les confins de l'Empire, veillant à la pérennité des frontières et des routes qui parcouraient les limites de l'Empire.

Toutes ces divinités étaient importantes pour les hommes de ces régions mais aussi pour les personnes originaires d'Italie, de Rome ou d'ailleurs. Néanmoins, c'était dans le cadre du culte privé qu'elles étaient le plus révérees. Le culte public restait généralement en retrait. La rareté de leur présence dans le culte public peut s'expliquer par le fait que ces divinités s'adressaient d'abord à des besoins privés – même si certains sanctuaires de sources accueillait la réunion de *uici* – mais aussi par le fait que les cités, *uicus* et *pagus* leur préféraient des divinités d'origine romaine ou des divinités tutélaires. Seules quelques *Matronae* ou *Nehalennia* ont été intégrées de manière plus large dans le culte public, dans des cités où elles jouaient un rôle majeur ou grâce à la présence de soldats.

Quoi qu'il en soit, ces divinités protectrices – nourricières, des sources et des eaux, protectrices des voyageurs ou gardiennes des carrefours des confins de l'Empire – dominaient le paysage et le panthéon religieux de la Gaule Belgique et des Germanies. Elles n'étaient pas les seules déesses à y être présentes, les déesses topiques, plutôt rares, en faisaient aussi partie.

Chapitre 5 : Les divinités topiques

Dans le monde antique, la présence divine se marque, pour les hommes, par le caractère impressionnant et saisissant d'un lieu ou d'un espace³⁶⁹. C'étaient sa majesté, sa qualité, sa grandeur qui, pour les hommes de l'Antiquité, témoignaient de l'empreinte divine – là où s'exerçait le pouvoir d'une divinité – que la divinité fût la propriétaire ou la créatrice du lieu. Le domaine d'action des divinités topiques était donc restreint et restait attaché au site et au domaine qui les avait vues naître : une montagne, une source, une forêt, une cité³⁷⁰ mais seul un caractère remarquable permettait de discerner l'action divine dans cet endroit et, de fait, de vouer un culte à la déesse qui en était à l'origine.

Parmi les divinités de Gaule Belgique et des Germanies sous le Haut Empire romain, il semble que les divinités topiques soient assez courantes. Cependant, il faut se demander comment l'historien peut les reconnaître, sans faire pour autant de toute divinité présente dans un lieu une divinité topique. L'étude de l'onomastique des noms des déesses devrait nous en apprendre beaucoup. De plus, lorsque le nombre de dédicaces offertes à une déesse n'excède pas une ou deux, il est fort probable que celle-ci soit une divinité topique.

Il faut d'abord faire une mise en garde. Les lieux remarquables, notamment certaines montagnes, certaines sources, certaines forêts, certains sites de cité marqués par l'empreinte d'une divinité, n'étaient pas tous liés à une divinité topique. Dans le cas des divinités des sources et des eaux, comme nous l'avons vu³⁷¹, certaines sources appartenaient à Apollon, à Hercule, à *Rosmerta*, à *Sirona* sans qu'il soit systématiquement possible de les considérer comme des divinités topiques. Il est donc envisageable de faire le même constat pour les forêts, les montagnes, les sites de cité. Il faut donc établir des critères précis pour déterminer si une déesse est topique ou non.

Une étude de l'onomastique des noms de déesses en parallèle avec des toponymes nous autorise à en faire des divinités topiques, seulement dans le cas où les deux auraient une parfaite correspondance. Deux déesses répondent à cette définition : *Auentia* et *Mogontia*. Les dédicaces à *Auentia* ont été mises au jour dans la colonie romaine d'*Auenticum – Colonia Pia Flauia Constans Emerita Heluetiorum Foederata* –, trois d'entre elles ont été trouvées dans le centre même de la cité³⁷², la quatrième l'a été dans la ville actuelle de Payerne³⁷³. *Auentia* était donc une déesse topique, déesse tutélaire de la cité d'*Auenticum*. Il en va de même pour

³⁶⁹ Voir l'introduction du chapitre 3.

³⁷⁰ G. Drioux, Comment concevoir une monographie religieuse de cité gallo-romaine, *RHEF*, 1934, vol. 20, numéro 89, p. 547.

³⁷¹ Pour les divinités des sources et des eaux, voir le chapitre 3.

³⁷² Voir les inscriptions n° 34 à n° 36.

³⁷³ Voir l'inscription n° 37.

Mogontia. Néanmoins, l'inscription la concernant a été mise au jour dans le sanctuaire du Sablon à Metz – *Divodurum* – et non pas à Mayence – *Mogontiacum*. Il faut préciser que Mayence n'a semble-t-il pas eu le statut de colonie, mais qu'il s'agissait vraisemblablement du regroupement d'un camp militaire et d'habitats concentrés, sans organisation centrale³⁷⁴. Cependant, la présence d'une dédicace à Metz au lieu de Mayence peut facilement s'expliquer puisque le dédicant était un *tabellarius*, un messager qui pouvait tout à fait venir de Mayence. En revanche, c'est la seule inscription mise au jour en l'honneur de *Mogontia*. Toutefois, il semble fréquent que les déesses topiques reçoivent peu de dédicaces. Dans de multiples cas, une seule dédicace est mise au jour. Dans le cas de *Mogontia*, il est possible de dire qu'il s'agissait de la déesse protectrice du camp de Mayence et des habitats concentrés autour du camp militaire.

Ces deux divinités peuvent donc être considérées comme des déesses tutélaires. *Auentia* est la déesse tutélaire d'*Auenticum* et *Mogontia*, celle de *Mogontiacum*, malgré la rareté des inscriptions en leur honneur. Cependant, pour *Auentia*, nous pouvons aller plus loin. Au regard des précisions faites par les dédicants et au regard des inscriptions elles-mêmes, il est possible de dire qu'*Auentia* est la déesse tutélaire de la cité, protectrice des *incolae*, mais aussi du fisc³⁷⁵. Plusieurs éléments rendent possible ces conclusions. Tout d'abord, la corrélation entre le nom de la déesse et celui de la colonie permet de déduire que c'est bien la déesse tutélaire de la cité³⁷⁶. En outre, tous les dédicants des inscriptions découvertes dans le centre civique étaient des curateurs³⁷⁷ des *coloni* ou de la colonie. Ils étaient donc impliqués dans la vie civique, « un *curator colonorum* étant un homme riche, généralement un marchand, non originaire de la cité, à qui l'on a confié cette fonction »³⁷⁸. L'un des dédicants était également receveur du fisc, ce qui implique une fonction assez élevée au sein de la cité ou, du moins, une certaine richesse.

La déesse *Auentia* était donc, sans nul doute, une des déesses du culte civique de la cité. Nous pouvons également supposer que cette déesse était une divinité protectrice des *incolae* car la majorité des dédicants, même s'ils étaient citoyens romains – comme le montre les *tria*

³⁷⁴ R. Haensch, Les capitales des provinces germaniques et de la Rhétie : De vieilles questions et de nouvelles perspectives, *Simulacra Romae. Roma y las capitales provinciales del occidente Europeo: Estudios Arqueológicos*, 2004, p. 307.

³⁷⁵ A. Ferlut, Le culte de Dea Auentia dans la colonie romaine d'Auenticum, *Mélanges en l'honneur de Yann Le Bohec* (à paraître).

³⁷⁶ R. Frei-Stolba, *IAvenches*, n° 17.

³⁷⁷ F. Jacques, *Le privilège de liberté. Politique impériale et autonomie municipale dans les cités d'Occident romain (161-244)*, 1983 (Rome) ; idem, L'empire et la cité : Permanence de l'autonomie locale dans l'Occident romain à la fin du Haut Empire, *L'information historique* 47, 1985, p. 45-55 ; idem, Les curateurs des cités africaines au III^{ème} siècle, dans *ANRW II*, 10.2, (1982-1988), p. 62-135.

³⁷⁸ J. Krier, *Die Treverer ausserhalb ihrer civitas*, 1981 (Trèves), p. 67-70 et F. Jacques, L'empire et la cité : Permanence de l'autonomie locale dans l'Occident romain à la fin du Haut Empire, *L'information historique* 47, 1985, p. 45-55.

nomina – n'étaient pas des citoyens d'Avenches ; deux d'entre eux ont même précisé leur origine : citoyen trévire³⁷⁹ et citoyen de Nyon³⁸⁰. Or, les *incolae*³⁸¹ vivaient dans une cité mais n'en étaient pas citoyens, ce qui leur confèrait un statut particulier³⁸². Nous sommes également en mesure de le voir à travers l'association de la déesse au Génie des *incolae*³⁸³. Déesse tutélaire de la cité, intégrée au culte civique et protectrice des *incolae*, *Auentia* est pour certains historiens une divinité des sources³⁸⁴. Son seul nom permettrait d'en venir à cette conclusion. Il paraît cependant difficile de confirmer cette hypothèse. En effet, jusqu'à présent, il n'a pas été mis au jour de représentations de la déesse avec des attributs la reliant au culte des sources et des eaux. Il ne semble pas non plus qu'il y ait eu, dans les divers sites dévolus à son culte, des offrandes similaires à celles retrouvées dans les sanctuaires des divinités des sources : *nymphaea*, offrandes anatomiques, fontaines et autres éléments ayant un rapport avec l'eau. Seule la proximité du lac Morat pourrait laisser supposer qu'il existait un site où aurait pu être pratiqué un culte des eaux mais, ce n'était pas la présence d'un lac, d'une source ou d'une rivière à proximité d'un lieu de culte qui faisait de la divinité honorée dans ce lieu de culte, une divinité des sources ou des eaux³⁸⁵. En l'état actuel de nos connaissances, il apparaît donc comme plus probable d'infirmier cette hypothèse. La seule possibilité pour la confirmer aurait été l'existence d'un culte et d'un sanctuaire antérieur à la création de la colonie ; la divinité aurait ensuite été rapatriée dans l'espace civique comme dans d'autres cités³⁸⁶, ce qui expliquerait l'absence de traces de ce culte des eaux. Toutefois, en l'absence de représentations figurées – il a dû pourtant en exister comme le laisse supposer une dédicace mentionnant un don de 5200 sesterces³⁸⁷ –, il est impossible d'aller plus loin dans l'analyse et l'interprétation des caractères de la divinité. Une déesse topique, et dans ce cas là

³⁷⁹ Voir l'inscription n° 35.

³⁸⁰ Voir l'inscription n° 37.

³⁸¹ Poma G., *Incolae* : alcune osservazioni, *Rivista Storica dell'Antichità* 28, 1998, p. 135-147 ; J. F. Rodriguez Neila, La situación socio-política de los *incolae* en el mundo romano, *Memorias de Historia Antigua II*, 1978, p. 147-169 ; M.-Th. Raepsaet-Charlier, Les dévots dans les lieux de culte de Germanie supérieure et la géographie sacrée de la province, M. Dondin-Payre et M.-Th. Raepsaet-Charlier, *Sanctuaires, pratiques culturelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, 2006 (Bruxelles), p. 347-436 ; W. Van Andringa, Cultes publics et statuts juridiques de la cité des Helvètes, *BAL*, XXII, 1993, p. 169-194 et cartes ; S. Reymond, Religion et population à *Aventicum*, *Chronozones I*, 1994, p. 49-62.

³⁸² Cela ne veut pas dire qu'ils n'étaient pas influents au sein de la cité. Ils sont traités proportionnellement à leur rang. Un riche personnage avait donc un traitement important et était intégré à la vie civique de la cité. Nous reviendrons plus tard sur le rôle des *incolae* et leur importance parmi les dédicants.

³⁸³ Voir les inscriptions du corpus d'*Aventia*, n° 34 : *CIL XIII*, 5073 = IAvenches, n° 18 = RISch-01, n° 75

³⁸⁴ S. Reymond, Religion et population à *Aventicum*, *Chronozones I*, 1994, p. 51 et R. Frei-Stolba, IAvenches, n° 17

³⁸⁵ J. Scheid, Cours du collège de France sur les cultes des sources et des eaux, 2007.

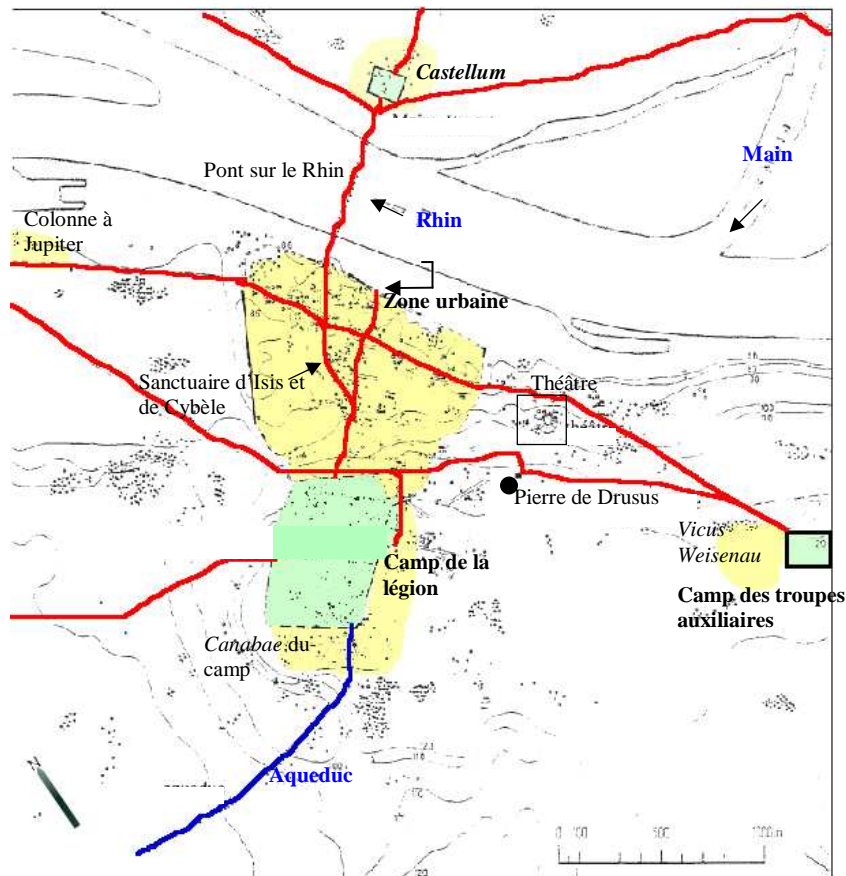
³⁸⁶ W. Van Andringa, Cultes publics et statuts juridiques de la cité des Helvètes, *BAL*, XXII, 1993, p. 174

³⁸⁷ Voir les inscriptions du corpus d'*Aventia*, n° 36 : *CIL XIII*, 5072 = IAvenches, n° 17 = RISch-01, n° 74. La somme offerte lors de cette dédicace est, selon J. F. Drinkwater, une somme comparable à des montants dépensés en Afrique du Nord pour des statues. On peut donc en conclure que le dédicant avait ici érigé une inscription et une statue à la déesse, statue qui n'a pas été retrouvée à l'heure actuelle.

tutélaire, peut donc avoir de multiples fonctions, notamment pour les déesses tutélaire de cité.

Qu'en est-il maintenant de *Mogontia* ? La découverte d'une inscription unique rend plus difficile l'analyse. La déesse serait la déesse tutélaire du site³⁸⁸ de *Mogontiacum*, à la confluence du Rhin et du Main, lieu remarquable par la rencontre de deux fleuves puissants. Le dédicant, qui était un messager de l'armée, a pu faire un vœu à la déesse protectrice du lieu où est stationnée sa garnison. Il lui demandait de le protéger afin de pouvoir réaliser sa mission sans encombre et il la remerciait par une offrande à son arrivée à *Diuodurum*.

Plan de Mogontiacum entre le I^{er} et le V^{ème} siècle après J.-C., adapté de l'ouvrage de G. Rupprech, *Die Römer in Rheinland-Pfalz*, Stuttgart (1990), p. 461.



Légende :

- Voies romaines
- Aqueduc
- Installations militaires (camps et *castellum*)
- Occupation civile

³⁸⁸ Nous n'utilisons pas le terme cité car selon R. Haensch, dans *Les capitales des provinces germaniques et de la Rhétie, Simulacra Romae*, 2004, p. 307, *Mogontiacum* n'aurait jamais obtenu le statut de cité ni de colonie.

Auentia et *Mogontia* sont donc les deux déesses tutélaires d'une cité ou d'une occupation militaire dans l'ensemble de notre corpus concernant les divinités féminines gallo-germaniques. Cependant, d'autres divinités, qui étaient des déesses tutélaires, sont à relier à un toponyme. C'est le cas notamment de *Sequana*, déesse topique des sources de la Seine qui se pourraient se trouver en Gaule Lyonnaise³⁸⁹, mais pour laquelle une seule dédicace a été mise au jour dans notre espace d'étude³⁹⁰.

La relation d'un nom de déesse avec un toponyme a été facile à établir pour *Auentia*, *Mogontia* et *Sequana* mais ce n'est pas toujours aussi simple. Certaines déesses – voir liste ci-dessous – ont parfois reçu très peu de dédicaces, moins de cinq le plus souvent, et sur un espace très concentré, et parfois une seule. Il est alors très difficile de déterminer leurs fonctions et leurs caractéristiques mais nous y reviendrons. En revanche, comme l'exemple de la déesse *Mogontia* l'a montré, il semble qu'une déesse qui n'aurait reçu qu'une dédicace isolée puisse être considérée comme une divinité topique. Ce critère, à lui seul, peut servir à identifier une déesse topique même s'il est impossible de la relier à un toponyme – ce lien est parfois très difficile à établir. En effet, l'existence d'une seule dédicace à une déesse, dans un lieu donné, montrait l'attachement à ce lieu, ce qui en faisait une divinité topique, locale. Dans les cas où le nombre de dédicaces est supérieur à une, il faut vérifier que les inscriptions ont toutes été mises au jour dans un même lieu ou une même cité pour attribuer à la déesse le statut de divinité topique. L'étude du nombre des dédicaces nous a permis d'obtenir la liste suivante.

Déeses topiques identifiées par la localisation des inscriptions ou par la présence d'une seule inscription en leur honneur³⁹¹.

Déeses topiques de Gaule Belgique

Divinité	Nombre d'inscriptions	Localisation des inscriptions
<i>Alauna</i> et <i>Boudina</i>	2	Pantenburg
<i>Ammaca</i> et <i>Gamaleda</i>	1	Maastricht, cité des Tungres
<i>Atesmerta</i>	1	Le Corgebin, cité des Lingons
<i>Burorina</i>	1	Domburg
<i>Caiuva</i>	2	Pelm ³⁹²
<i>Camlorigae</i>	1	Soissons
<i>Icouellauna</i>	6	Sanctuaire du Sablon (Metz) et une inscription à Trèves ³⁹³ .
<i>Inciona</i>	1	Niederanven (vicus Andethanna)
<i>Mogontia</i>	1	Sanctuaire du Sablon (Metz)

³⁸⁹ Un débat existe concernant la localisation des sources de la Seine mais nous n'y entrerons pas car cela nous éloignerait de notre sujet.

³⁹⁰ Il s'agit de l'inscription n° 1805. Cet autel a vraisemblablement été déplacé et devait se trouver à l'origine aux sources de la Seine.

³⁹¹ L'ensemble des inscriptions évoquées dans ce tableau sont à dater entre le I^{er} et le III^{ème} siècle après J.-C.

³⁹² D'autres inscriptions ont été mises au jour à Budesheim en Germanie supérieure à 10 km de Pelm.

³⁹³ *Icovellauna* est une déesse topique du sanctuaire du Sablon. L'inscription de Trèves ne remet pas en cause cette analyse. Il s'agit vraisemblablement d'un dédicant en provenance de Metz, qui y a vécu ou qui est passé par le sanctuaire du Sablon.

Divinité	Nombre d'inscriptions	Localisation des inscriptions
<i>Nantosuelta</i>	1	Sarrebourg (<i>Pons Sarauī</i>)
<i>Nehalennia</i>	143	Domburg et Colijnsplaat, deux sanctuaires sur 30 km
<i>Obela</i>	1	Trèves, dans la basilique
<i>Sequana</i>	1	Salmaise, territoire Lingon
<i>Ritona</i>	4	Trèves et Pachten (50 km de distance)

Déeses topiques de Germanie supérieure

Divinité	Nombre d'inscriptions	Localisation des inscriptions
<i>Anixilomarae</i>	1	<i>Avenches, colonie romaine de la cité des Helvètes</i>
<i>Aventia</i>	4	<i>Avenches, colonie romaine de la cité des Helvètes</i>
<i>Brixta</i>	2	<i>Luxueil-les-Bains</i>
<i>Caiua</i>	2	<i>Budesheim</i> ³⁹⁴
<i>Candida</i>	3	Osterburken, temple à Candida.
<i>Damona</i>	9	<i>Bourbonne-les-Bains</i>
<i>Lucena</i>	1	<i>Mogontiacum (Mayence), camp militaire</i>
<i>Magisena</i>	1	<i>Strasbourg (Argentorate)</i>
<i>Naria Nousantia</i>	2	<i>Bern et Cressier, cité de Bern</i>
<i>Viroddi</i>	1	<i>Kalbertshausen</i>
<i>Visuna</i>	1	<i>Baden-Baden (Aqua)</i>

Déeses topiques de Germanie inférieure

Divinité	Nombre d'inscriptions	Localisation des inscriptions
<i>Apadeva</i>	1	Cologne, colonie romaine
<i>Arcanua</i>	2	Born-Buchten
<i>Ardbinna</i>	1	Gey
<i>Exomna</i>	1	Alem
<i>Hariasa</i>	1	Cologne, colonie romaine
<i>Hurstrga</i>	1	Kapel-Avezaath
<i>Idbans Gabia</i>	1	Pier
<i>Iseneucaega</i>	2	Zennewijnen
<i>Lucreta</i>	1	Cologne, colonie romaine
<i>Sandraudiga</i>	1	Zundert, sur le territoire de la cité des Texuandri
<i>Sibulca</i>	1	Bonn
<i>Sunuxalis</i>	11	Inscriptions situées sur un secteur d'environ 50 km autour de Cologne.
<i>Travalalhae</i>	1	Cologne, colonie romaine
<i>Vihansa</i>	1	Tongres (<i>Atuatuca</i>)
<i>Vincia</i>	1	Jülich (<i>Iuliacum</i>)

Cette liste permet de montrer que trente sept divinités gallo-germaniques peuvent être considérées comme des divinités topiques. Cela correspond à 60 % des divinités gallo-germaniques recensées. Elles sont très diversement réparties sur l'ensemble des provinces de Gaule Belgique, de Germanie inférieure et de Germanie supérieure. Les

³⁹⁴ D'autres inscriptions ont été mises au jour à Pelm en Gaule Belgique à 10 km de Budesheim.

populations de la Gaule Belgique et des Germanies à l'époque du Haut Empire romain n'ont donc pas hésité à vénérer des déesses protectrices ou créatrices d'un lieu.

Néanmoins, avant de s'intéresser aux formes de cultes auxquelles elles s'intégraient, culte public, culte privé, il est nécessaire de s'arrêter à nouveau sur les déesses Mères. L'importance de leur culture sur l'ensemble des provinces de notre étude, mais aussi sur l'ensemble de l'Occident romain, pourrait laisser penser que rien ne permet de les qualifier de divinités topiques. Ce serait une erreur, car les déesses Mères, sous la dénomination *Matronae* surtout, peuvent être considérées, dans certains cas, en prenant en compte leurs épithètes, comme des divinités topiques. En effet, un certain nombre d'épiclèses renvoie à des toponymes ou à des « curies »³⁹⁵. A de rares exceptions près³⁹⁶, les déesses Mères ne portaient une épithète qu'en Germanie Inférieure, sur un espace très restreint et, principalement sur l'ancien territoire du peuple des Ubiens. Ces épithètes faisaient référence à des peuples, renforçant le caractère topique³⁹⁷ des déesses Mères en leur donnant le nom de *Treverae*, *Seno*, *Suebae*, *Eburnicae*, *Noricae*, *Lubicae*. Dans d'autres cas, mais les recherches sont encore peu développées sur le sujet, ces épiclèses auraient fait référence au nom de la « curie »³⁹⁸ du sanctuaire, de la cité, du *uicus* ou du *pagus* proche du lieu où furent dédiés les sanctuaires ou les inscriptions : *Amfratninae*, *Amrahenae*, *Austriahenae*, *Gesahenae*, *Vacallinehae*, *Veteranehae*. À ce jour soixante-dix épithètes d'origine celtique ou germanique ont été mises au jour – voir tableau ci-dessous – et selon C. B. Rüger³⁹⁹, ils pourraient tous faire référence à une curie, un *pagus* ou un *uicus*. En tout état de cause, cette systématisation est peut-être dangereuse. Jusqu'à aujourd'hui seules six de ces « curies » ont été identifiées avec certitude : l'épithète *Albiahenae* aurait eu pour origine la curie d'*Albianacum* c'est-à-dire de nos jours Elvenich, l'épithète *Amfratninae* et l'épithète *Amratninae* auraient eu pour origine la curie des *Amrates*, l'épithète *Austriahenae* la curie des *Austriates*, l'épithète *Arvagastae* la curie des *Arvagastes*, l'épithète *Gesahenae* la curie des *Gesationes*, l'épithète *Vacallinehae* la curie des *Vacalli*. Cette thèse présentée par quelques auteurs allemands, H. Lehner, G. Alföldy et C. B. Rüger, semble judicieuse notamment après la découverte de deux dédicaces⁴⁰⁰ de temples par la « curie » des *Amrates* aux *Matronae Amratninae* et *Amfratninae*. Ces six épiclèses avaient donc bien une valeur

³⁹⁵ Le terme de curie est utilisé par un certain nombre d'auteurs allemands, notamment C. B. Rüger dans *Gallisch-germanischen Kurien*, *ES* 9, 1970, p. 251-260 et Hans Lehner dans *Das Heiligtum der Matronae Aufaniae bei Nettersheim*, *BJ* 119, 1910, p. 301-321 pour désigner l'assemblée politique d'un *uicus* par exemple.

³⁹⁶ Voir l'inscription mise au jour à Hoeilaart, inscription n° 900.

³⁹⁷ Dans ce cas, il serait même possible de parler de caractère ethnique.

³⁹⁸ Nous utilisons ce terme entre guillemets parce qu'il semble dangereux de l'utiliser sous cette forme et parce qu'il provient des articles de C. B. Rüger et de Hans Lehner déjà mentionnés plus haut.

³⁹⁹ C. B. Rüger dans *Gallisch-germanischen Kurien*, *ES* 9, 1970, p. 251-260

⁴⁰⁰ Dédicaces mentionnées dans l'article de C. B. Rüger, *Gallisch-germanischen Kurien*, *ES* 9, 1970, n. 29.

topique et faisaient des *Matronae* qui les portaient des déesses topiques. A notre sens, il faut cependant être très prudent et ne pas faire une généralisation systématique de cette analyse pour toutes les épithètes d'origine celtique ou germanique. Sans preuve archéologique tangible ou sans étude de la toponymie extrêmement précise – sans qu'il soit certain de retrouver les toponymes antiques dans toutes les régions –, il semble difficile de pouvoir généraliser cette étude. Nonobstant, l'étude de la localisation des déesses Mères, sous la dénomination *Matres* ou *Matronae*, nous autorise à voir si les épithètes étaient topiques ou non. En effet, si la localisation des inscriptions à une déesse Mère avec une épithète particulière s'est faite sur un seul site ou sur des sites très proches géographiquement, il est possible de conclure que l'épithète était topique. De même, une conclusion similaire peut être faite si l'épithète n'a été mise au jour que dans une seule dédicace. Le tableau ci-dessous permet de le montrer.

Epithètes des déesses Mères sous la dénomination *Matronae* et leur caractère celtique, romains et topique.

Datation	Epithète	Epithète latine	Epithète celtique	Epithète topique	Localisation	Références
v. 71-255	<i>Abiamarcae</i>		X	X	Nideggen-Embken	n° 1239
sans date	<i>Abirenes</i>			X	Deutz	n° 1081
v. 164-255	<i>Afliae</i>			X	Bonn-Lessenich et Cologne	n° 1045 et n° 1328
v. 71-255	<i>Alaferhviae</i>			X	Düren	n° 1196
v. 100-255	idem			X	Eschweiler-Fronhoven	n° 1132
v. 150-225	idem			X	idem	n° 1127, n° 1129, n° 1131, n° 1133, n° 1134, n° 1136, n° 1137 et n° 1334
v. 150-233	idem			X	idem	n° 1139 et n° 1140
v. 150-250	<i>Alaferhviae</i>			X	Eschweiler-Fronhoven	n° 1120, n° 1121 et n° 1123
v. 164-255	idem			X	idem	n° 1335 et n° 1336
v. 201-215	idem			X	idem	n° 1142
v. 150-250	idem			X	Altdorf	n° 1266
v. 100-255	<i>Albiahenae</i> ou <i>Alhiahena</i>		X	X	Zülpich-Ober-Elvenich	n° 1172
v. 150-250	idem		X	X	idem	n° 1171
v. 164-255	<i>Albiahenae</i> ou <i>Alhiahena</i>		X	X	Zülpich-Ober-Elvenich	n° 1361
v. 101-250	idem			X	Vicus Nidiensis	n° 955
v. 100-255	<i>Almaviahenae</i>			X	Thorr	n° 1308

Datation	Epithète	Epithète latine	Epithète celtique	Epithète topique	Localisation	Références
	<i>Amrahenae</i> ⁴⁰¹		X			
v. 164-255	<i>Amnesahenae</i>			X	Thorr	n° 1345
v. 150-225	<i>Amfratninae</i>		X	X	Eschweiler-Fronhoven	n° 1122, n° 1124 à n° 1126, n° 1128, n° 1130 et n° 1135
v. 150-233	idem		X	X	idem -Fronhoven	n° 1138, n° 1139
v. 100-255	<i>Andrusteihiae</i>			X	Bonn	n° 1001
v. 164-255	idem			X	idem	n° 1025
v. 100-255	idem			X	Cologne	n° 1066
	<i>Anesaminehae</i> ⁴⁰²					
	<i>Annanepthae</i> ⁴⁰³					
v. 164-255	<i>Aruagastae</i>		X	X	Düren	n° 1346
v. 150-250	<i>Aserecinehae</i> ou <i>Asericinehae</i>		X	X	Bonn-Odendorf	n° 1049
v. 100-255	<i>Atufrafinehae</i>			X	Berkum	n° 984 et n° 985
v. 150-250	idem			X	idem	n° 986 à n° 988
v. 100-255	<i>Audrinehae,</i> <i>Authrinehae,</i> <i>Autriahnae</i>				Bonn	n° 1006 à 1008, n° 1010 et n° 1011
v. 100-255	<i>Aufaniae</i>				Zülpich	n° 1164, n° 1167 et n° 1169,
v. 100-255	idem				Bonn	n° 1000, n° 1005, n° 1009 et n° 1322
v. 150-250	idem				idem	n° 1012 à 1021, n° 1023, n° 1032, n° 1034, et n° 1153
v. 161-280	idem				idem	n° 1316
v. 164-255	idem				idem	n° 1024, n° 1026 à 1029, n° 1317 et n° 1318 à n° 1320
164	idem				idem	n° 1315
204	idem				idem	n° 1030
205	idem				idem	n° 1031
235	idem				idem	n° 1324
255	idem				idem	n° 1035
v. 71-255	idem				Cologne	n° 1055
v. 100-255	idem				idem	n° 1059 et n° 1177
v. 150-250	idem				idem	n° 1060
v. 164-255	idem				idem	n° 1329
v. 164-255	<i>Aufaniae</i>				Cologne	n° 1331
v. 171-200	idem				idem	n° 1075
v. 171-250	idem				idem	n° 1077
v. 201-250	idem				idem	n° 1078
v. 71-255	idem				Zülpich-Enzen	n° 1256

⁴⁰¹ Cette épiclese des déesses Mères a été citée dans des ouvrages mais nous n'avons trouvé aucune inscription s'y rapportant dans les provinces de notre étude.

⁴⁰² Cette épiclese des déesses Mères a été citée dans des ouvrages mais nous n'avons trouvé aucune inscription s'y rapportant dans les provinces de notre étude.

⁴⁰³ Cette épiclese des déesses Mères a été citée dans des ouvrages mais nous n'avons trouvé aucune inscription s'y rapportant dans les provinces de notre étude.

Datation	Epithète	Epithète latine	Epithète celtique	Epithète topique	Localisation	Références
v. 71-255	<i>Aufaniae</i>				Bürgel	n° 1157
v. 71-255	idem				Nimègue	n° 1275
v. 71-255	idem				Nettersheim	n° 1277
v. 100-255	idem				idem	n° 1270 à n° 1272
v. 150-250	idem				idem	n° 1274 et n° 1275
v. 164-255	idem				idem	n° 1337, n° 1338, n° 1340 et n° 1349
v. 201-300	idem				idem	n° 1276
218	idem				idem	n° 1341
sans date	idem				idem	n° 1278
v. 164-255	idem				Nettersheim-Zingsheim	n° 1343
211	idem				Mayence	n° 951
v. 164-255	idem				Jülich	n° 1350
v. 71-255	<i>Austriahenae</i>			X	Morken-Harff	n° 1086 à n° 1088
v. 150-250	idem				idem	n° 1089 à n° 1093, n° 1095, n° 1097 à n° 1101, n° 1104 à n° 1107, n° 1109, n° 1110, n° 1112 à n° 1119
	<i>Augustae</i> ⁴⁰⁴	X				
sans date	<i>Auiuuae</i>			X	Pier	n° 1204
v. 100-255	<i>Aumenahenae</i>			X	Cologne	n° 1058
v. 164-255	<i>Axsinginehae</i>		X	X	Cologne	n° 1325
v. 71-255	<i>Berguiahenae</i> ou <i>Berhuiahenae</i>			X	Cologne	n° 1053
v. 100-255	<i>Boudunnae</i>			X	Cologne	n° 1061
	<i>Brittae</i> ⁴⁰⁵		X			
	<i>Caimenae</i> ⁴⁰⁶		X			
	<i>Campestres</i> ⁴⁰⁷	X				
	<i>Canstrusteihae</i> ⁴⁰⁸		X			
	<i>Chandrumane-hae</i> ⁴⁰⁹					
v. 100-255	<i>Chuchenahae</i>			X	Bonn- Merzenich	n° 1048
v. 83-89	<i>Domesticae</i>	X			Mayence	n° 947
v. 201-215	idem				Cologne	n° 1078
	<i>Eburnicae</i> ⁴¹⁰		X			
v. 100-255	<i>Fachineihae</i>			X	Nettersheim-Zingsheim	n° 1279
v. 150-250	idem				idem	n° 1280 et n° 1281
v. 166-233	idem				idem	n° 1279
v. 100-255	<i>Fernovinae</i>			X	Meckenheim	n° 1249
v. 150-250	idem				idem	N° 1251
	<i>Frisauae</i> ⁴¹¹					

⁴⁰⁴ Cette épiclese des déesses Mères a été citée dans des ouvrages mais nous n'avons trouvé aucune inscription s'y rapportant dans les provinces de notre étude.

⁴⁰⁵ Cette épiclese des déesses Mères a été citée dans des ouvrages mais nous n'avons trouvé aucune inscription s'y rapportant dans les provinces de notre étude.

⁴⁰⁶ Cette épiclese des déesses Mères a été citée dans des ouvrages mais nous n'avons trouvé aucune inscription s'y rapportant dans les provinces de notre étude.

⁴⁰⁷ Cette épiclese des déesses Mères a été citée dans des ouvrages mais nous n'avons trouvé aucune inscription s'y rapportant dans les provinces de notre étude.

⁴⁰⁸ Cette épiclese des déesses Mères a été citée dans des ouvrages mais nous n'avons trouvé aucune inscription s'y rapportant dans les provinces de notre étude.

⁴⁰⁹ Cette épiclese des déesses Mères a été citée dans des ouvrages mais nous n'avons trouvé aucune inscription s'y rapportant dans les provinces de notre étude.

⁴¹⁰ Cette épiclese des déesses Mères a été citée dans des ouvrages mais nous n'avons trouvé aucune inscription s'y rapportant dans les provinces de notre étude.

⁴¹¹ Cette épiclese des déesses Mères a été citée dans des ouvrages mais nous n'avons trouvé aucune inscription s'y rapportant dans les provinces de notre étude.

Datation	Epithète	Epithète latine	Epithète celtique	Epithète topique	Localisation	Références
v. 71-55	<i>Gabiae</i>				Rohr	n° 1158
v. 100-255	idem				idem	n° 1175
v. 71-255	idem				Rövenich	n° 1173
v. 83-255	idem				idem	n° 1174
v. 164-255	idem				idem	n° 1176
v. 100-255	idem				Meckenheim	N° 1250
v. 71-255	idem				Bürgel	n° 1255 (<i>Alagabiae</i>)
v. 100-250	idem				Mayence	n° 950 (<i>Ologabiae</i>)
v. 150-250	idem				idem	n° 952 (<i>Ologabiae</i>)
v. 150-250	idem				Zülpich-Enzen	n° 1178
v. 71-255	idem				Müddersheim	n° 1193
v. 71-255	idem				Jülich	n° 462
v. 101-250	idem				Bonn	n° 796
v. 71-255	<i>Gauadiae</i>			X	Jülich	n° 1211, n° 1213 et n° 1215
v. 164-255	idem				Rödingen	n° 1224, n° 1352 et n° 1353
v. 71-255	idem				Münchengladbach	n° 1260
v. 71-255	<i>Gesahenae</i> ou <i>Gesaienae</i>		X	X ⁴¹²	Jülich	N° 1080 : CIL, XIII, 8496 = RSK 101
v. 164-255	idem				Jülich	n° 1351
v. 164-255	idem				Deutz	n° 1083
v. 71-255	idem				Bettenhofen	n° 1219
v. 164-255	idem				Rödingen	n° 1354, n° 1368
v. 71-255	<i>Gratichae</i>			X	Euskirchen	n° 1181
v. 71-255	<i>Guinehae</i>			X	Tetz	n° 1226
v. 164-255	<i>Hamauehiae</i>			X	Düren	n° 1347
v. 71-255	<i>Hau</i>			X ⁴¹³	Merzenich-Düren	n° 1195
v. 150-250	<i>Hau</i>				Thorr	n° 1311
	<i>Hiannanef</i> ⁴¹⁴					
v. 100-255	<i>Hiherapae</i>			X	Zülpch-Enzen	n° 1038
	<i>Iulae</i> ⁴¹⁵	X				
v. 100-255	<i>Iulineihiae</i>			X	Jülich	n° 1217
v. 71-255	<i>Laneihiae</i>			X	Lessenich	n° 1037
	<i>Leudinae</i> ⁴¹⁶					
v. 100-255	<i>Lubicae</i>			X	Cologne	n° 1065
sans date	<i>Mahalinehae</i>			X	Deutz	n° 1081
v. 101-200	<i>Masanae</i>		X	X	Cologne	n° 1056
v. 101-233	<i>Mediotautehae</i>		X	X	Cologne	n° 1068
	<i>Naitinae</i> ⁴¹⁷					
v. 83-233	<i>Noricae</i>		X	X	Vechten	n° 1154
v. 71-255	<i>Octocannae</i>		X	X	Grypswald	n° 1261 à n° 1263
v. 150-250	idem				idem	n° 1264
v. 164-255	idem				idem	n° 1366 et n° 1367
v. 71-255	<i>Ratheihae</i>		X	X	Euskirchen	n° 1183
v. 71-255				X ⁴¹⁸	Euskirchen	n° 1182
v. 164-255	idem				Euskirchen	n° 1363 et n° 1364
v. 164-255	idem				Bonn-Üllekoven	n° 1043
v. 71-255	idem				Bonn	n° 993
v. 100-255	idem				Neuss	n° 1144

⁴¹² L'inscription n° 1212 mise au jour à Jülich fait mention de l'existence des Gesationum.

⁴¹³ La distance entre les deux sites où des inscriptions ont été mises au jour est inférieure à 15 km.

⁴¹⁴ Cette épiclese des déesses Mères a été citée dans des ouvrages mais nous n'avons trouvé aucune inscription s'y rapportant dans les provinces de notre étude.

⁴¹⁵ Cette épiclese des déesses Mères a été citée dans des ouvrages mais nous n'avons trouvé aucune inscription s'y rapportant dans les provinces de notre étude.

⁴¹⁶ Cette épiclese des déesses Mères a été citée dans des ouvrages mais nous n'avons trouvé aucune inscription s'y rapportant dans les provinces de notre étude.

⁴¹⁷ Cette épiclese des déesses Mères a été citée dans des ouvrages mais nous n'avons trouvé aucune inscription s'y rapportant dans les provinces de notre étude.

⁴¹⁸ La région, dans laquelle cette épiclese est implantée, est de 30 km environ.

Datation	Epithète	Epithète latine	Epithète celtique	Epithète topique	Localisation	Références
v. 150-250	<i>Rumanehae</i> ou <i>Romanehae</i>				Bornheim	n° 1252 et n° 1253
v. 100-255	idem				Billig	n° 1192 (<i>Ghandrumanehae</i>)
v. 100-255	<i>Saithamiae</i>			X	Zülpilch-Hoven	n° 1162 et n° 1666
	<i>Secannehae</i> ⁴¹⁹		X			
148	<i>Senonae</i>		X	X	Heilbronn	n° 956
v. 101-250	<i>Suebae</i>		X	X	Cologne	n° 1069
v. 150-233	idem				idem	n° 1332
v. 201-300	idem				idem	n° 1079
223	idem				Territoire des Ubiens	n° 1085
v. 71-255	<i>Teniauhae</i>			X	Blankenheim	n° 1268
v. 117-233	<i>Treverae</i>		X	X	Trèves	n° 1149
	<i>Tummaestiae</i> ⁴²⁰					
	<i>Ulahinahae</i> ⁴²¹					
v. 150-250	<i>Udrauarine-hae</i>		X	X	Cologne	n° 1073
v. 150-250	<i>Vacallinehae</i>		X	X ⁴²²	Bonn	n° 1152
v. 51-255	<i>Vacallinehae</i>				Pesch	n° 1302 et n° 1303
v. 150-250	idem				idem	n° 1283, n° 1284, n° 1287, n° 1289, n° 1291 à n° 1297
v. 164-255	idem				idem	n° 1298, n° 1299, n° 1301 et n° 1344
v. 150-250	idem				Pesch-Iversheim	n° 1306
v. 71-255	idem				Antweiler	n° 1247
v. 164-255	idem				idem	n° 1365
v. 164-255	idem				Bonn Lessenich	n° 1039 et 1248
v. 100-255	idem				Euskirchen	n° 1186
v. 71-255	<i>Vallabneihiae, Vallabniae</i>		X	X	Cologne	n° 1051
v. 100-255	idem				idem	n° 1057
	<i>Vanaminaehae</i> ⁴²³					
	<i>Vapthiae</i> ⁴²⁴					
v. 71-255	<i>Vatarane, Vataranehae, Veteranehae</i>		X	X	Niddeggen-Embken	n° 1238 et n° 1240
v. 100-255	idem				idem	n° 1241
v. 164-255	idem				idem	n° 1242 à n° 1245, n° 1356 et n° 1357
v. 71-255	idem				Niddeggen-Abenden	n° 1228, n° 1233 à n° 1236
v. 100-255	idem				idem	n° 1231
v. 150-250	idem				idem	n° 1229, n° 1230 et n° 1232
v. 71-255	idem				Zülpich-Wollersheim (Niddegen)	n° 1159 et n° 1160
v. 100-255	idem				idem	n° 1161
v. 150-255	idem				Neuss	n° 1145
v. 71-225				X	Jülich	n° 1214

⁴¹⁹ Cette épiclese des déesses Mères a été citée dans des ouvrages mais nous n'avons trouvé aucune inscription s'y rapportant dans les provinces de notre étude.

⁴²⁰ Cette épiclese des déesses Mères a été citée dans des ouvrages mais nous n'avons trouvé aucune inscription s'y rapportant dans les provinces de notre étude.

⁴²¹ Cette épiclese des déesses Mères a été citée dans des ouvrages mais nous n'avons trouvé aucune inscription s'y rapportant dans les provinces de notre étude.

⁴²² Ces *Matronae Vacallinehae* sont liées à la curie des *Vacalli*.

⁴²³ Cette épiclese des déesses Mères a été citée dans des ouvrages mais nous n'avons trouvé aucune inscription s'y rapportant dans les provinces de notre étude.

⁴²⁴ Cette épiclese des déesses Mères a été citée dans des ouvrages mais nous n'avons trouvé aucune inscription s'y rapportant dans les provinces de notre étude.

Datation	Epithète	Epithète latine	Epithète celtique	Epithète topique	Localisation	Références
v. 100-255	<i>Vatuiiae</i> ou <i>Vatuiims</i>				Jülich	n° 1218
v. 164-255	idem				Rödingen	n° 1222 à n° 1223
v. 71-255	idem				Lipp	n° 1254
v. 71-255	idem				Morken-Harff	n° 1094
v. 150-250	idem				idem	n° 1096, n° 1103 et n° 1108
v. 71-255	<i>Vesuniahenae</i>		X	X	Vettweiß	n° 1206
v. 100-255	idem				idem	n° 1208
v. 150-250	idem				idem	n° 1207
v. 164-255	idem				idem	n° 1348 et n° 1349
v. 164-255	idem				Zülpich	n° 1360

En dehors des *Matronae* portant l'épithète *Aufaniae* dont les dédicaces sont diffusées sur un très grand espace, il est possible, pour la plupart des autres, de conclure que l'épithète utilisée était topique. De plus, en dehors de six inscriptions – deux aux *Matronae Aufaniae*, une aux *Matronae Ollogabiae*, une aux *Matronae Noricae*, une aux *Matronae Senonae* et une aux *Matronae Treverae* – toutes se situaient dans un espace ayant pour distance maximale nord/sud 88 km et pour distance maximale est/ouest 54 km, soit une région relativement petite de la province de Germanie inférieure. Cette analyse confirmerait le caractère topique des nombreuses épithètes des *Matronae*, renforçant ainsi les arguments de H. Lehner, G. Alföldy et C. B. Rüger selon lesquels les épithètes des *Matronae* étaient liées à des noms de « curies ».

Dès lors, si ces épithètes rattachaient les *Matronae* à des « curies », ou du moins, leur donnaient un caractère topique, est-il possible d'affirmer qu'elles étaient intégrées à un culte public ? Ce n'est pas si simple à déterminer. En effet, dans la majorité des cas, s'il est assez facile de prouver que l'épiclèse était topique, il est en revanche beaucoup plus difficile d'affirmer qu'il s'agissait d'un culte public. Comme nous l'avons dit, seules six « curies » ont été identifiées à travers les épithètes⁴²⁵. Cela ne veut pas pour autant dire que le culte était public⁴²⁶. Pour cela, il faut qu'une inscription ait été dédiée par la « curie ». Dans le cas des *Matronae Albiahenae*, aucune dédicace n'a été l'œuvre de la « curie » ou d'un personnage public agissant pour le bien de cette dernière. Il en va de même pour les *Matronae Amfratninae*, les *Matronae Amratninae*, les *Matronae Austriahenae*, les *Matronae Arvagastae*, les *Matronae Vaccalinehae*. Seules les *Matronae Gesahenae* peuvent être reliées de façon claire à la « curie » par une inscription qui parle des *Matronae* des *Gesationes*⁴²⁷,

⁴²⁵ L'épithète *Albiahenae* aurait pour origine la curie d'*Albianacum* c'est-à-dire de nos jours Elvenich, l'épithète *Amfratninae* et l'épithète *Amratninae* aurait pour origine la curie des *Amrates*, l'épithète *Austriahenae* la curie des *Austriates*, l'épithète *Arvagastae* la curie des *Arvagastes*, l'épithète *Gesahenae* la curie des *Gesationes*, l'épithète *Vaccalinehae* la curie des *Vacalli*.

⁴²⁶ Voir le chapitre 2 pour la définition du culte public et du culte privé.

⁴²⁷ Voir l'inscription n° 1212.

donc du peuple concerné. Dans la majorité des cas où une « curie » a pu être identifiée, rien dans les inscriptions ne paraît montrer la pratique d'un culte public en l'honneur de cette *Matrona*, pour autant, l'existence d'un culte public semble des plus probables. Qu'en est-il lorsque la présence de sanctuaires était attestée comme pour les *Matronae Aufaniae*, *Amfratninae*, *Amratninae*, *Austriahenae*, *Gesahenae*, *Vacallinehae*, *Veteranehae* ? La présence de sanctuaires regroupant plusieurs inscriptions autour d'un temple, de deux ou trois à plusieurs dizaines, laissait supposer l'existence de ce culte public. Cela est particulièrement vrai pour les *Matronae Aufaniae*, comme nous l'avons montré précédemment⁴²⁸. Il semble que ce fut aussi le cas pour les autres déesses Mères auxquelles des temples ont été dédiés. En revanche, il apparaît que les dédicants agissaient le plus souvent dans le cadre d'un culte privé, pour leur bien et celui des leurs, comme le montre la récurrence de la formule *pro se et suis*, caractéristique du culte domestique, mais nous y reviendrons. La question du culte public pour les *Matronae* portant une épiclese semble tranchée : les sanctuaires montraient, pour certaines, l'existence d'un culte public, mais les dédicants semblaient agir ici pour leur propre compte. Une question se pose alors : ce schéma était-il le même pour toutes les autres divinités topiques ?

Reprenons la liste des divinités topiques⁴²⁹. Pour celles qui n'ont reçu qu'une seule inscription, seule l'étude du formulaire des inscriptions peut nous indiquer si les déesses ont fait l'objet d'un culte public ou d'un culte privé. Dans le cas, des divinités où le nombre des inscriptions était plus important, et où l'existence d'un sanctuaire était avérée, comme *Damona* ou *Candida*, l'étude du formulaire est un indice, mais l'existence même du sanctuaire peut être un indice du culte public. Le tableau ci-dessous nous permet d'en avoir une vision assez claire.

Culte public, culte privé⁴³⁰

Divinité	Culte public	Culte privé
<i>Alauna et Boudina</i>		Nombre d'inscription : deux ⁴³¹ . Aucune référence au culte public. Hypothèse : existence d'un petit sanctuaire privé.
<i>Apadeua</i>		Nombre d'inscription : une. Aucune référence au culte public. Le dédicant l'a réalisée pour lui ⁴³² .
<i>Arcanua</i>		Nombre d'inscriptions : deux ⁴³³ . Aucune référence au culte public.
Divinité	Culte public	Culte privé

⁴²⁸ Voir le chapitre 2 sur la question du culte public pour les déesses nourricières.

⁴²⁹ Voir les tableaux en début de chapitre.

⁴³⁰ Toutes les inscriptions qui ont servi de base à la construction de ce tableau sont à dater entre le I^{er} siècle et le III^{ème} siècle après J.-C. Pour une datation pour chaque inscription, voir le corpus épigraphique et le chapitre 19.

⁴³¹ Voir les inscriptions n° 11 et n° 12. Ces deux inscriptions ont été réalisées par le même dédicant.

⁴³² Voir l'inscription n° 23.

⁴³³ Voir les inscriptions n° 24 et n° 25.

<i>Ardbinna</i>		Aucune référence au culte public ⁴³⁴ .
<i>Atesmerta</i>		Aucune référence au culte public ⁴³⁵ .
<i>Auentia</i>	Nombre d'inscriptions : trois. Dédicants : curateurs de la colonie ⁴³⁶ . L'un est aussi sévir ausgital ⁴³⁷ . Un deuxième est aussi un receveur du fisc ⁴³⁸ . Formulaire ⁴³⁹ : <i>loco dato decreto decurionum</i> . Sanctuaire public à Auentia (probable).	Nombre d'inscriptions : une Dédicant : un habitant de Nyon. Aucune référence au culte public ⁴⁴⁰ .
<i>Brixta</i>	Sanctuaire public à <i>Luxouius</i> à Luxueil-les-Bains.	Nombre d'inscriptions : deux ⁴⁴¹ . Aucune référence au culte public.
<i>Burorina</i>		Formulaire : expression <i>pro se et suis</i> ⁴⁴² .
<i>Caiua</i>	Acte d'évergétisme ⁴⁴³ .	Dédicants : un couple en l'honneur de leur fils ⁴⁴⁴ . Formulaire : expression <i>pro natis</i> .
<i>Camlorigae</i>		
<i>Candida</i>	Chapelle Sanctuaire des bénéficiaires consulaires avec un temple dédié à la déesse.	Nombre d'inscriptions : trois Formulaire : expression <i>pro se et suis</i> ⁴⁴⁵ Aucune référence au culte public ⁴⁴⁶
<i>Damona</i>	Sanctuaire de Bourbonne-les-Bains dédié à Damona et à Apollon <i>Boruo</i> . Formulaire : <i>loco dato decreto decurionum</i> ⁴⁴⁷ .	Ex-voto avec objectif de guérison ⁴⁴⁸ . Formulaire : expressions <i>pro salute</i> ⁴⁴⁹ ou <i>pro se et suis</i> . Pour certaines, Aucune référence au culte public. au culte public et mention du <i>uotum</i> ⁴⁵⁰ .
<i>Exomna</i>		Aucune référence au culte public. Mention du <i>uotum</i> ⁴⁵¹ .
<i>Hariasa</i>		Dédicant : un <i>incolae</i> à Cologne ⁴⁵² . Aucune référence au culte public.
<i>Hurstrga</i>	Dédicant : décurion de la cité des Bataves ⁴⁵³ .	
<i>Icouellauna</i>	Temple dans le sanctuaire des Sablons, possible lieu d'exercice d'un culte public.	Inscriptions de particuliers ⁴⁵⁴ . Aucune référence au culte public.
<i>Idbans Gabia</i>		Aucune référence au culte public. Mention du <i>uotum</i> ⁴⁵⁵ .
<i>Inciona</i>		Ex voto pour la mère du dédicant ⁴⁵⁶ .
<i>Iseneucaega</i>	Acte d'évergétisme ⁴⁵⁷ .	
Divinité	Culte public	Culte privé

⁴³⁴ Voir l'inscription n° 26.

⁴³⁵ Voir l'inscription n° 33.

⁴³⁶ Voir les inscriptions n° 34 à 36.

⁴³⁷ Voir l'inscription n° 35.

⁴³⁸ Voir l'inscription n° 36.

⁴³⁹ Voir l'inscription n° 36.

⁴⁴⁰ Voir l'inscription n° 37.

⁴⁴¹ Voir les inscriptions n° 53 et n° 54.

⁴⁴² Voir l'inscription n° 55.

⁴⁴³ Voir l'inscription n° 56.

⁴⁴⁴ Voir l'inscription n° 58.

⁴⁴⁵ Voir les inscriptions n° 60 et 61.

⁴⁴⁶ Voir l'inscription n° 62.

⁴⁴⁷ Voir l'inscription n° 71.

⁴⁴⁸ Voir les inscriptions n° 65 et n° 70.

⁴⁴⁹ Voir l'inscription n° 66.

⁴⁵⁰ Voir les inscriptions n° 68, n° 67, n° 69 et n° 73.

⁴⁵¹ Voir l'inscription n° 279.

⁴⁵² Voir l'inscription n° 425.

⁴⁵³ Voir l'inscription n° 447.

⁴⁵⁴ Voir les inscriptions n° 456 à n° 457.

⁴⁵⁵ Voir l'inscription n° 462.

⁴⁵⁶ Voir l'inscription n° 463.

⁴⁵⁷ Voir l'inscription n° 465.

<i>Lucena</i>		Aucune référence au culte public ⁴⁵⁸ .
<i>Lucreta</i>		Nombre d'inscriptions : deux. Formulaire : expression <i>pro se et suis</i> ⁴⁵⁹ . Restitution d'un vœu par la fille du premier dédicant ⁴⁶⁰ . Aucune référence au culte public.
<i>Mogontia</i>		Ex voto de messenger ⁴⁶¹ .
<i>Nantosuelta</i>		Nombre d'inscriptions : deux. Aucune référence au culte public. Mention du <i>uotum</i> ⁴⁶² .
<i>Naria</i> <i>Nousantia</i>	Dédicant : une <i>regio</i> ⁴⁶³ .	Aucune référence au culte public. Mention du <i>uotum</i> ⁴⁶⁴ .
<i>Nehalennia</i> ⁴⁶⁵	Sanctuaires du culte public à Domburg et Colijnsplaat.	But des inscriptions : protection des voyageurs et/ou des marchandises, octroi de la fécondité, protection des vivants et des morts
<i>Obela</i>		Formulaire : expression <i>pro salute</i> ⁴⁶⁶ .
<i>Ritona</i>		Restauration d'un autel en mémoire d'un ami du dédicant ⁴⁶⁷ . Pour d'autres, aucune référence au culte public et mention du <i>uotum</i> ⁴⁶⁸ .
<i>Sandraudiga</i>	Auteurs de la dédicace : les dédicants du temple ⁴⁶⁹ . Hypothèse : ces dédicants sont des membres d'une cité.	
<i>Sequana</i>		Formulaire : <i>pro Hilariano filio</i> ⁴⁷⁰ .
<i>Sibulca</i>		Aucune référence au culte public et mention du <i>uotum</i> ⁴⁷¹ .
<i>Sunuxalis</i>		Pour certaines : aucune référence au culte public et mention du <i>uotum</i> ⁴⁷² . Pour d'autres : expression <i>pro se et suis</i> ⁴⁷³ . Pour d'autres : dédicace pour le salut d'un des membres de la famille ⁴⁷⁴ .
<i>Vihansa</i>	Existence d'un culte de l'armée ⁴⁷⁵ .	
<i>Vincia</i>		Aucune référence au culte public ⁴⁷⁶ .
<i>Viroddi</i>		Aucune référence au culte public et mention du <i>uotum</i> ⁴⁷⁷ .
<i>Visuna</i>		Aucune référence au culte public et mention du <i>uotum</i> ⁴⁷⁸ .

Sur l'ensemble des divinités topiques, seules onze semblaient être intégrées au culte public. Ces déesses étaient la déesse tutélaire d'Avenches *Auentia*, la parèdre de *Luxovius Brixta*,

⁴⁵⁸ Voir l'inscription n° 808.

⁴⁵⁹ Voir l'inscription n° 809.

⁴⁶⁰ Voir l'inscription n° 810.

⁴⁶¹ Voir l'inscription n° 1526.

⁴⁶² Voir les inscriptions n° 1527 et n° 1528.

⁴⁶³ Voir l'inscription n° 1531.

⁴⁶⁴ Voir l'inscription n° 1530.

⁴⁶⁵ Pour les références des dédicaces répondant à chacune des catégories, voir les chapitres 2 et 4.

⁴⁶⁶ Voir l'inscription n° 1712.

⁴⁶⁷ Voir l'inscription n° 1755.

⁴⁶⁸ Voir l'inscription n° 1754.

⁴⁶⁹ Voir l'inscription n° 1803.

⁴⁷⁰ Voir l'inscription n° 1805.

⁴⁷¹ Voir l'inscription n° 1806.

⁴⁷² Voir les inscriptions n° 1839, n° 1845 et n° 1847.

⁴⁷³ Voir l'inscription n° 1841.

⁴⁷⁴ Voir les inscriptions n° 1840 et n° 1843.

⁴⁷⁵ Voir l'inscription n° 1956.

⁴⁷⁶ Voir l'inscription n° 1957.

⁴⁷⁷ Voir l'inscription n° 1963.

⁴⁷⁸ Voir l'inscription n° 1974.

Caiua, Damona, Hurstrga, Icouellauna, Iseneucaega, Naria Nousantia, Nehalennia, Sandraudiga et *Vihansa*. Cependant, la preuve de leur présence dans le culte public pouvait varier d'une déesse à une autre. Dans certains cas, la présence de hauts dignitaires de la cité parmi les dédicants montrait l'importance que la déesse revêtait dans le culte public. *Auentia* a reçu des dédicaces de plusieurs curateurs, l'un d'entre eux étant également sévir augustal et un autre receveur du fisc. *Hurstrga*, elle, a reçu des dédicaces de la part d'un décurion de la cité des Bataves.

Un autre élément déterminant pour insérer les déesses dans le culte public, c'était le choix de l'emplacement de l'autel selon le décret des décurions, qui en faisaient ainsi un élément du mobilier sacré du temple ou du sanctuaire. L'autel était donc sacro-saint, et toute personne qui lui aurait porté atteinte aurait commis un sacrilège. *Auentia* et *Damona* faisaient partie de ces divinités. Pour *Caiua* et *Iseneucaega* par exemple, c'étaient les actes d'évergétisme comme la construction d'un *aedes*, qui montraient leur importance dans le culte public. Pour *Vihansa*, c'étaient les offrandes d'un soldat – un bouclier et une lance – qui laissaient penser qu'elle était intégrée au culte public de l'armée. Enfin, toutes les divinités féminines qui étaient une composante du panthéon du culte public avaient au moins un temple ou un sanctuaire – *Nehalennia* en a deux – pour que s'exerçât le culte dans la cité.

Toutefois, pour les divinités topiques, comme pour les autres déesses gallo-germaniques, mais aussi pour les *Matronae* portant une épithète, le culte privé était largement plus important. Seule *Auentia* semble déroger à la règle puisque 75 % de ses inscriptions sont dévolues au culte public. Le fait qu'elle fût la déesse tutélaire de la colonie d'*Aventicum* peut expliquer cette particularité. Les divinités topiques semblent répondre au schéma général mis en valeur jusqu'à présent pour les divinités gallo-germaniques : elles étaient assez peu intégrées au culte public, mais étaient massivement représentées dans le culte privé.

Les déesses topiques semblent donc assez nombreuses. En dehors de *Nehalennia*, le nombre de dédicaces est généralement faible, dépassant rarement la quinzaine d'inscriptions. Les cas où ont été mise au jour une ou deux inscriptions sont les plus courants. Nonobstant, certaines de ces divinités topiques, mais aussi d'autres divinités gallo-germaniques, avaient des fonctions difficiles à déterminer en raison de l'absence de représentations, de l'absence d'une étude de l'onomastique qui donne des réponses satisfaisantes, ou de l'absence de traces archéologiques aussi bien des lieux de culte que des offrandes.

Appendices : Des fonctions difficilement identifiables :

Les déesses gallo-germaniques ont pu être réparties dans différentes catégories jusqu'à présent. Néanmoins, certaines d'entre elles restent en dehors de ces groupes, non pas parce qu'elles avaient d'autres fonctions, mais parce qu'il est très difficile de trouver quels étaient les rôles qu'elles jouaient auprès des dédicants, et quelles étaient leurs attributions dans le panthéon de la religion gallo-romaine. Plusieurs raisons peuvent être à l'origine de ces incertitudes dans nos connaissances. Dans certains cas, l'analyse du nom de la divinité est trop difficile ou trop obscure pour permettre de comprendre le sens du nom de la déesse. Dans d'autres cas, c'est l'absence de représentations, avec leurs cortèges d'attributs si utiles pour comprendre les fonctions d'une déesse, qui font défaut, soit parce qu'il n'y en a jamais eu – ce ne serait après tout pas si étrange pour des divinités d'origine celtique ou germanique puisque ces peuples n'avaient pas de représentations anthropomorphes de leurs déesses et de leurs dieux avant la conquête⁴⁷⁹ – soit parce que ces représentations n'ont pas été mises au jour. Enfin, pour terminer, les offrandes à ces divinités n'ont été ni retrouvées, ni représentées sur les autels qui leur ont été dédiés, ni étudiées lors des découvertes des autels et inscriptions⁴⁸⁰. De plus, le fait que certaines déesses n'aient reçu qu'une inscription rend encore plus difficile ce travail d'analyse. Une conclusion s'impose, il est manifestement compliqué de trouver les fonctions d'un grand nombre de divinités topiques qui ne sont connues que par une ou deux inscriptions.

Les deux premières déesses dont il est difficile de connaître les fonctions exactes sont *Ammaca* et *Gamaleda*⁴⁸¹. L'analyse de leurs noms ne donne aucune précision quant à leurs fonctions respectives, puisqu'elles n'apparaissent pas dans les dictionnaires de langue gauloise⁴⁸² ou dans les ouvrages répertoriant les divinités d'origine celtique⁴⁸³. Cela veut peut-être dire qu'elles avaient une origine germanique. En tout état de cause, cela ne nous donne pas de renseignements sur leurs fonctions et leurs rôles.

Vient ensuite *Apadeva*. Les références quant à l'origine de son nom sont rares⁴⁸⁴. Seule la fin du nom serait explicable : selon X. Delamarre⁴⁸⁵, le terme *deua* signifierait déesse. Rien ne

⁴⁷⁹ J.-L. Brunaux, *Les religions gauloises*, 2000 (Paris) p. 71-72.

⁴⁸⁰ Se pose ici la question de la mise en œuvre d'une archéologie du rite appelée de ses vœux par J. Scheid, dans Pour une archéologie du rite, *Annales-Histoire, Sciences sociales*, 55.3, 2000, p. 615-622.

⁴⁸¹ Ces deux déesses ne sont pas connues séparément. Elles apparaissent dans la même inscription : voir l'inscription n° 13.

⁴⁸² Aucune référence ni dans X. Delamarre, *Dictionnaire de la langue gauloise*, 2003, 2^{ème} éd. (Paris), ni dans P.-Y. Lambert, *La Langue gauloise*, 2003, 2^{ème} éd. (Paris).

⁴⁸³ Aucune référence dans N. Jufer et Th. Lüginbuhl, *Répertoire des dieux gaulois*, 2000.

⁴⁸⁴ Selon X. Delamarre, *Dictionnaire de la langue gauloise*, 2003 (2^o éd.) p. 142, le terme *deuos* (féminisable en *deua*) voudrait dire dieu. Aucune référence chez P.-Y. Lambert, *La Langue gauloise*, 2003, 2^{ème} éd. (Paris).

⁴⁸⁵ Selon à X. Delamarre, *Dictionnaire de la langue gauloise*, 2003 (2^o éd.) p. 142, le terme *deuos* (féminisable en *deua*) voudrait dire dieu. Aucune référence chez P.-Y. Lambert, *La Langue gauloise*, 2003, 2^{ème} éd. (Paris).

nous permet d'en dire davantage. *Arcanua*, *Caiua*, *Exomna*, *Travalalha* et *Vincia*, elles, auraient été des déesses gauloises⁴⁸⁶, mais nous n'avons aucune autre information nous autorisant à définir quels étaient leurs domaines d'action. Enfin, pour *Ardbinna*, déterminer ses fonctions est exclu, faute de pouvoir réaliser une étude étymologique ou une analyse des représentations⁴⁸⁷.

Pour certaines déesses, comme pour *Hariasa* et *Sibulca*, trancher entre plusieurs explications est malaisé. *Hariasa* aurait été une divinité d'origine celtique selon le répertoire des dieux gaulois⁴⁸⁸. Toutefois, une étude allemande spécifique à Cologne pense à une divinité germanique⁴⁸⁹. Cependant, il est impossible d'en dire plus. *Sibulca*, elle, pour certains, aurait été une déesse d'origine celtique⁴⁹⁰ – son nom pourrait dériver du terme celtique *bulga* signifiant sac de cuir⁴⁹¹ –, mais pour d'autres, elle aurait été une déesse germanique. Le nom semble difficile à comprendre et à identifier. De ce fait, se prononcer sur les fonctions réelles de la déesse est loin d'être simple.

Néanmoins, pour d'autres divinités comme *Candida*, *Idbans Gabia*, *Lucena* et *Vihansa*, quelques hypothèses peuvent être émises. Pour *Candida*, il est possible d'émettre une hypothèse en s'appuyant sur la représentation figurée et sur son épithète *regina*. Trois inscriptions ont été mises au jour, notamment à Osterburken où se situait son temple. Cette déesse octroyait la chance – son nom signifie blanche, pure, qui apporte la chance –, l'abondance et la fertilité – elle portait un épi d'épeautre sur une représentation –, mais c'était aussi une déesse proche de Junon car sur une inscription elle portait l'épithète *Regina* et sur une sculpture, elle tenait un sceptre⁴⁹². Pour *Idbans Gabia*, il est possible d'émettre une hypothèse fondée sur son épithète. En effet, cette divinité n'est mentionnée qu'une fois sous cette forme, mais l'épithète *gabia* a été utilisée avec des triplications de Junon et de déesses Mères. Elle était donc liée à ces déesses Mères ou à ces Junons, et ainsi, à la fonction de protection et de fécondité. L'épithète *Gabia* était en tout état de cause une épithète topique, car les divinités qui la portaient étaient toutes situées dans un rayon très proche du sanctuaire de Jülich. Pour *Lucena*, l'hypothèse est fondée sur le radical de son nom. Il s'agit d'une

⁴⁸⁶ N. Jufer et Th. Luginbühl, *Répertoire des dieux gaulois*, 2000, p. 23, p. 32, p. 41 et p. 67. Pour *Vincia*, les auteurs donnent l'orthographe *Uncia*. En latin, *uncia* signifie une once ce qui ne donne pas plus de renseignement sur les fonctions de la déesse.

⁴⁸⁷ Cependant, aucun élément dans le *Dictionnaire de la langue gauloise* de X. Delamarre et aucune occurrence dans le *Répertoire des dieux gaulois* de N. Jufer et Th. Luginbühl n'accréditent cette hypothèse.

⁴⁸⁸ N. Jufer et Th. Luginbühl, *Répertoire des dieux gaulois*, 2000, p. 44.

⁴⁸⁹ Die Römischen Steininschriften aus Köln, Köln 1975 (Wissenschaftliche Kataloge des römisch-germanischen Museums Köln 2), n° 33.

⁴⁹⁰ N. Jufer et Th. Luginbühl, *Répertoire des dieux gaulois*, p. 62

⁴⁹¹ X. Delamarre, *Dictionnaire de la langue gauloise*, 2003 (2^e éd.), p. 94 et P.-Y. Lambert, *La Langue gauloise*, 2003, 2^{ème} éd. (Paris), p. 192.

⁴⁹² Voir l'inscription n° 61.

divinité d'origine celtique⁴⁹³. Son nom vient du mot gaulois *luco-* ou *loco-* signifiant loup⁴⁹⁴. Il pouvait alors s'agir d'une déesse louve. Dans d'autres parties de la Germanie inférieure, il existait une déesse ours. Il n'est pas impossible qu'il y ait pu y avoir un culte à une déesse louve, peut-être un parallèle avec la louve romaine. Toutefois, aucune représentation ne peut le confirmer. Pour *Vihansa*, l'hypothèse est aussi fondée sur le radical du nom. Elle aurait été une déesse gauloise⁴⁹⁵ dont le nom aurait pour étymologie le terme gothique « *weihan* » signifiant combattre⁴⁹⁶. *Vihansa* serait donc une divinité guerrière.

Trouver les fonctions précises de ces divinités topiques est donc très complexe et il semble que c'est chez les divinités topiques qu'il est souvent le plus difficile de trouver des fonctions précises. Bien sûr, en tant que telles, elles protégeaient le lieu dans lequel elles vivaient – lieu qu'elles avaient parfois créé –, et qu'elles marquaient de leur empreinte. Cependant, il est toujours intéressant de savoir quelles fonctions les dédicants leur attribuaient : déesse nourricière et protectrice des voyageurs pour *Nehalennia*, déesse nourricière pour les déesses Mères dans leur ensemble, déesse des sources et des eaux comme *Damona* ou *Brixta*. Malheureusement, ce n'est pas toujours possible. Il faut donc se rendre à l'évidence : en l'état actuel des fouilles et de nos connaissances, nous sommes en mesure d'identifier un certain nombre de divinités topiques sans pour autant être capable de définir plus précisément le rôle qu'elles ont dans le lieu qu'elles avaient créé ou qu'elles protégeaient.

Il semble donc impossible de définir les fonctions de certaines déesses gallo-germaniques, comme nous venons de le montrer. Toutefois, il faut maintenant étudier l'importance de l'empreinte romaine dans ces cultes féminins gallo-germaniques. Quelle est la part d'*interpretatio romana*, d'*interpretatio gallica* ? Quels sont les rites utilisés pour adorer ces déesses : sont-ils proprement romains, proprement gaulois ? Est-ce que les Gallo-romains ont utilisé les rites romains comme modes d'expression de rituels déjà existant à l'époque de la Gaule indépendante ?

Chapitre 6 : L'*interpretatio romana* et l'*interpretatio gallica*

Dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies, les historiens se posent généralement la question suivante : y a-t-il eu une interprétation romaine des dieux gaulois et

⁴⁹³ N. Jufer et Th. Luginbühl, *Répertoire des dieux gaulois*, p. 49.

⁴⁹⁴ X. Delamarre, *Dictionnaire de la langue gauloise*, 2003 (2^e éd.), p. 209. Aucune référence chez P.-Y. Lambert, *La Langue gauloise*, 2003, 2^{ème} éd. (Paris).

⁴⁹⁵ N. Jufer et Th. Luginbühl, *Répertoire des dieux gaulois*, p. 72.

⁴⁹⁶ Jean Loicq, *Avant le Latin, la Gaule Belgique*, D. Blampain, *Le français en Belgique*, p. 25

ou ou une interprétation gauloise des dieux romains – ce qui est plus rarement étudié – ? Ainsi, s’explique l’utilisation des notions d’*interpretatio romana*⁴⁹⁷ et d’*interpretatio gallica* et le débat qui les entoure. En effet, les historiens continuent toujours à discuter sur l’existence, les degrés d’*interpretatio romana* et d’*interpretatio gallica* auxquels s’ajoute le débat sur la notion de syncrétisme⁴⁹⁸ et sur la forme que devait avoir le panthéon gallo-romain à leurs yeux.

Les termes d’*interpretatio romana* et d’*interpretatio gallica* doivent d’abord être définis. L’*interpretatio romana* consistait pour des Romains à donner des noms latins à des dieux exotiques pour leur panthéon, à savoir ici à des dieux gaulois ou germaniques. Les Romains la pratiquaient assez régulièrement comme le montrent le texte de César issu de la *Guerre des Gaules*⁴⁹⁹ ou le texte de Tacite issu de la *Germanie*⁵⁰⁰. Par opposition, l’*interpretatio gallica* – ou *Germanica* – consistait, pour des Gaulois ou des Germains, à donner des noms gaulois ou germaniques à des dieux romains. Trois conditions étaient donc nécessaires pour qu’il y ait *interpretatio gallica* : le dédicant devait être gaulois – seul l’étude de l’onomastique nous permet de le savoir –, le nom de la divinité devait être gaulois et enfin le dieu devait avoir des caractères d’un dieu romain souvent identifiables aux attributs sculptés sur les reliefs.

Il faut présenter les différentes phases de discussions concernant ces deux notions. Le débat est apparu dès les années 1960 avec les travaux de J.-J. Hatt, P.-M. Duval, P. Lambrechts, J. de Vries et E. Thévenot. A cette époque, il était évident pour ces auteurs qu’il y avait eu une *interpretatio romana*, mais tous ne percevaient pas le phénomène de la même façon. De même, ils n’avaient pas du tout la même opinion sur la notion de syncrétisme et sur la structure du panthéon gallo-romain à l’époque impériale. Quels étaient leurs points de vue ? J.-J. Hatt ne tranchait pas la question. Il se contentait de présenter les différentes thèses marquant l’évolution de la religion gauloise au fil du temps. Dans deux de ces

⁴⁹⁷ Cette notion d’*interpretatio romana* a été énoncée pour la première fois par Tacite. Voir Tacite, *Germania*, XLIII, 3.

⁴⁹⁸ La notion de syncrétisme fait débat depuis de nombreuses années entre les historiens. A l’origine, les historiens pensaient qu’il s’agissait de la création d’un système de croyance, résultat ici de la fusion entre le panthéon romain et le panthéon gaulois, ainsi que de leurs doctrines respectives. Cependant, depuis les années 1970 et les travaux de M. Le Glay et P. Lévêque la notion de syncrétisme a évolué. Aujourd’hui le mot n’est plus employé seul. Il vaut mieux parler de « syncrétisme d’accumulation », de « syncrétisme de juxtaposition », entre autres. Voir M. Le Glay, Les syncrétismes dans l’Afrique ancienne, F. Dunand et P. Lévêque, *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg, 9-11 juin 1971*, 1973 (Paris), p. 123-151 ; P. Lévêque, Essai de typologie des syncrétismes, *Les Syncrétismes dans les religions grecque et romaine, Actes du Colloque de Strasbourg, 9-11 juin 1971*, 1973 (Paris), p. 179-187 ; J. Scheid a également fait plusieurs mises en garde sur le sujet dans de nombreux articles.

⁴⁹⁹ César, *De Bello Gallico*, VI, 16-18, Trad. Y. Le Bohec, 2009 (Paris), p. 153-154.

⁵⁰⁰ Tacite, *Germania*, XLIII, 3.

publications⁵⁰¹, il reprenait les idées concernant les origines de la religion gauloise et son évolution, en évoquant les théories d'un certain nombre de ses confrères. Dans un premier temps, il opposait deux thèses concernant les divinités du panthéon gaulois : celle de P.-M. Duval, pour qui les Gaulois adoraient de multiples dieux locaux et quelques grands dieux régionaux, et celle de P. Lambrecht et E. Thévenot, pour qui il existait un dieu unique aux contours et attributs vagues, dieu dont la fonction et la personne se seraient développées au contact des religions romaines. Dans un deuxième temps, il opposait deux thèses concernant les formes de croyance : celle de J. de Vries et P. Lambrecht, pour qui les croyances des Celtes étaient d'origine indigène – sous réserve d'éléments présents avant la conquête romaine pour tel ou tel culte –, et celle de F. Benoît, pour qui les cultes et les croyances gauloises auraient été dérivées d'un fond commun fait de croyances et de traditions populaires. A ces explications, J.-J. Hatt ajoutait dans son ouvrage sur les *Mythes et dieux de la Gaule*⁵⁰² que les Romains, tout au long de l'occupation, avaient pu utiliser la religiosité gauloise à leur profit. Il précisait aussi que tous les empereurs romains n'avaient pas mené la même politique en ce qui concernait la religion en Gaule. Toutefois, l'ensemble de ses travaux se concentrait essentiellement sur les divinités masculines.

A cette époque, d'autres auteurs travaillaient sur la question de l'évolution de la religion gauloise, et sur la question de la rencontre entre cette dernière et la religion romaine. P.-M. Duval⁵⁰³ développait de nombreuses analyses concernant les formes prises par la rencontre entre les religions gauloise et romaine, la notion de syncrétisme et les différentes formes d'interprétation des divinités gauloises et romaines. Selon lui, lors de leur rencontre, ces deux religions n'avaient qu'un point commun: il s'agissait de polythéismes indo-européens. Deux religions entraient en contact : la religion gauloise, marquée d'archaïsme, avec une multiplicité de cultes locaux et régionaux, face à la religion romaine « organisée, centralisée, civique, riche en divinités anthropomorphes, soutenue, fixée et divulguée par des textes et des représentations innombrables. » P.-M. Duval parlait alors d'une adaptation des deux religions et d'une juxtaposition des éléments. Il revenait ensuite sur les notions de syncrétisme, *interpretatio romana* et *interpretatio celtica*⁵⁰⁴. Il précisait qu'il avait longtemps adhéré à la notion de syncrétisme, mais que de nombreuses recherches l'avaient fait changer d'avis. En effet, selon lui, la fusion n'était pas faite entre les deux

⁵⁰¹ J.-J. Hatt, Essai sur l'évolution de la religion gauloise, *REA* 67, 1965, p. 80-125 et idem, *Mythes et dieux de la Gaule*, 1989 (Paris), 285 p.

⁵⁰² J.-J. Hatt, *Mythes et dieux de la Gaule*, 1989 (Paris), chapitre 5.

⁵⁰³ P.-M. Duval, *Travaux sur la Gaule*, Vol. II, 1989 (Paris), p. 402-419.

⁵⁰⁴ Le terme d'*interpretatio gallica* apparaît également. C'est ce terme, choisi pour le titre du paragraphe, qui semble le plus utilisé.

religions, car le syncrétisme nécessitait une fusion complète des doctrines et des éléments de la religion ou alors il n'existait pas. Il reprenait aussi les notions d'*interpretatio romana* et d'*interpretatio celtica* et dénonçait le fait d'assimiler la première aux élites et la deuxième à la masse. Il remettait donc en cause un certain nombre d'éléments à propos des interprétations des religions romaine et gauloise et de la notion de syncrétisme.

L'*interpretatio romana* et l'*interpretatio gallica* ont aussi été évoquées par J. de Vries. Dans un article publié en 1960⁵⁰⁵, après avoir repris la thèse de G. Wissowa sur le sujet, il expliquait que l'interprétation était possible car les deux systèmes religieux étaient indo-européens. Selon lui, les dieux gaulois prenaient des noms romains car leurs fonctions étaient similaires à celle des dieux romains ; ils pouvaient donc se fondre dans des noms de dieux aux fonctions similaires aux leurs, que ces divinités appartenissent au système romain ou au système gaulois. Cependant, dans l'ouvrage sur la religion des Celtes, J. de Vries⁵⁰⁶, ne semblait plus aussi catégorique. Plusieurs raisons l'ont poussé à questionner à nouveau les notions d'*interpretatio romana* et d'*interpretatio gallica* – même si ce dernier mot n'est pas employé. Dans un premier temps, il a remarqué que les dieux romains de l'époque impériale étaient les dieux anciens teintés d'un fort caractère grec. Dans un deuxième temps, il a souligné qu'il existait une différence entre le panthéon romain et le panthéon gaulois. En effet, selon lui, le dédicant d'une inscription utilisait un nom de dieu selon la fonction précise qu'il souhaitait évoquer. De ce fait, pour lui, ce n'était pas un syncrétisme mais une tentative pour trouver un équivalent romain à un dieu gaulois. En dernier lieu, il a montré que l'*interpretatio romana* a été le fait des deux peuples : les Romains ont tenté ainsi de se faire une idée du panthéon gaulois, et les Gaulois, par un choix précis de la divinité romaine, tentèrent d'assimiler les coutumes et les formes de rites romains. Il semble donc que l'*interpretatio romana* ait été une notion à double sens. Cependant, comme P.-M. Duval, il ne semble plus adhérer à la thèse faisant de l'*interpretatio romana* un syncrétisme.

Toutefois, tous les chercheurs n'adhèrent pas à cette conclusion. La notion de syncrétisme apparaît dans de nombreux articles, et là, l'*interpretatio romana* en est un des éléments. C'est le cas de R. Fellmann⁵⁰⁷ qui, après analyse des phénomènes de syncrétisme, a présenté les

⁵⁰⁵ J. de Vries, *Die Interpretatio romana der gallischen Götter, Indogermania, Festschrift für W. Krause*, 1960, p. 204-213.

⁵⁰⁶ J. de Vries, *La religion des Celtes*, 1963 (Paris), 277 p.

⁵⁰⁷ R. Fellmann, Quelques aspects de syncrétisme en territoire helvète, F. Dunand et P. Lévêque, *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité*, colloque de Besançon 22-23 octobre 1973, Leyde (1975), p. 200-203. Voir également l'article de M. Le Glay, Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne, F. Dunand et P. Lévêque, *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg, 9-11 juin 1971*, 1973 (Paris), notamment p. 125 sq. en ce qui concerne les différents types de syncrétisme existant.

trois groupes⁵⁰⁸ de divinités apparaissant dans les régions romaines le long du Rhin. Le premier de ces groupes correspondait aux divinités d'origine gauloise (ou germanique). Il était mis en parallèle avec les divinités romaines de caractère et de spécification semblable. Il existait donc grâce à l'*interpretatio romana*. La notion de syncrétisme semblait souvent aller de pair avec la notion d'*interpretatio romana*. Cependant, cette forme d'interprétation, selon certains auteurs, n'aurait pas été suffisante à elle-seule pour expliquer la religion gallo-romaine. E. Thévenot⁵⁰⁹ en a donné aussi différentes explications. Pour lui, les Gaulois ne s'étaient pas convertis en masse et sans réticences du jour au lendemain. Il présentait l'idée généralement admise à son époque, d'un rapprochement des deux panthéons en raison d'un étroit parallélisme entre les dieux gaulois et romains. Il ne souscrivait pas à cette idée car selon lui, il existait des différences fondamentales entre le polythéisme gréco-romain, composé d'une multitude de divinités aux fonctions limitées et distinctes, et les dieux gaulois polyvalents et si peu différenciés. Il précisait que s'il existait une interprétation romaine des dieux gaulois, cela venait de l'habitude des Romains d'identifier les dieux étrangers à leurs propres dieux. Et les Romains poussaient toujours plus loin ces assimilations – cette conclusion semble largement remise en cause aujourd'hui. E. Thévenot était plus favorable à une interprétation gauloise des divinités romaines – *interpretatio gallica*. Cette *interpretatio gallica* aurait le résultat de la promptitude des Gaulois à accepter les types artistiques et les noms des divinités romaines ayant une ou plusieurs fonctions parallèles à celles de leurs divinités aniconiques. L'auteur la privilégiait donc à l'*interpretatio romana*.

A la fin des années 1970, et pour une part dans les années 1980, le débat sur la question des syncrétismes et de l'*interpretatio romana* et ou de l'*interpretatio gallica* continuait à faire rage parmi les historiens sans que personne ne puisse trancher. Les années 1980 ont également donné naissance à une nouvelle vision du problème, notamment grâce aux progrès des connaissances sur les religions gauloises avant la conquête. Ch.-J. Guyonvarc'h et F. Le Roux-Guyonvarc'h⁵¹⁰ ont à nouveau abordé la question du syncrétisme dans la religion gallo-romaine. Ils ont tenté de comprendre quel était le caractère d'une religion celte qui se serait romanisée par l'intermédiaire de l'*interpretatio romana*. Pour eux, la « celticité » n'a pas disparu du jour au lendemain, parce que le peuple entier ne pouvait renoncer à sa culture

⁵⁰⁸ Le premier groupe concerne les divinités gauloises. Le deuxième groupe concerne les dieux gaulois (ou germaniques) mêlés en syncrétisme avec des divinités orientales et égyptiennes. Le troisième groupe concerne les divinités orientales d'origines diverses mais de nature affiliée, se présentant dans un syncrétisme oriental parfois peu clair, et se fondant en même temps dans des cultes indigènes de nature comparable.

⁵⁰⁹ E. Thévenot, L'interprétation « gauloise » des divinités romaines, *Hommages à A. Grenier*, 1962 (Paris), vol. 3, p. 1476-1490.

⁵¹⁰ Ch.-J. Guyonvarc'h et F. Le Roux-Guyonvarc'h, Remarques sur la religion gallo-romaine, rupture et continuité, *ANRW*, II, 18.1, 1989, p. 423-455.

aussi vite et parce qu'il n'y avait pas de politique volontaire d'assimilation par les Romains – l'*interpretatio romana* n'était donc pas imposée par ces derniers. Au départ, la religion gallo-romaine allait donc se greffer, selon les auteurs, sur un substrat celtique. Enfin, pour eux, cette forme d'interprétation des divinités gauloises par la population gauloise, et ce, sous forme latine – langue, épigraphie et sculpture – n'était ni codifiée, ni systématique, et n'avait ni un caractère légal ni un caractère obligatoire. Elle relevait de la seule volonté « privée » des Gaulois dans le cadre de la conquête. Ch.-J. Guyonvarc'h et F. Le Roux-Guyonvarc'h, eux, ne laissaient donc pas de place pour l'*interpretatio gallica*.

Néanmoins, il faut attendre les ouvrages de J.-L. Brunaux sur la religion gauloise à l'époque de la Gaule indépendante⁵¹¹ pour avoir une vision plus claire du problème. Même si ces publications concernent les cultes de la Gaule indépendante, un certain nombre d'informations qu'il mentionne nous permettent de comprendre le ou les processus de transformation opérés pendant la paix romaine. Cependant, J.-L. Brunaux n'utilise pas le terme d'interprétation. Dans son ouvrage de 1986⁵¹², il a expliqué que les échanges entre Rome et les Celtes étaient antérieurs à la conquête. Il a montré également que c'était une liturgie, peu développée, peu rigide, qui n'en était pas à sa première mutation, qui a permis le développement de la religion gallo-romaine, composée des éléments celtiques et romains. Il a repris le même type d'arguments dans le livre publié en 2000⁵¹³ - les nouveautés de ce dernier concernent les nouvelles avancées sur la religion de la Gaule indépendante⁵¹⁴.

La fin des années 1990 et les années 2000 ont donc remis ce débat à l'ordre du jour dans le sillage de la publication de travaux récents sur la religion en Gaule et dans les Germanies. Certains auteurs abordent ce thème dans des ouvrages généraux sur la religion de la Gaule. Ce sont notamment T. Derks⁵¹⁵, et W. Van Andringa⁵¹⁶. T. Derks ne résout pas vraiment le problème. Dans son premier chapitre sur la religion et le processus de « romanisation »⁵¹⁷, il se contente de montrer quelles sont les thèses qui s'affrontent sur le sujet. Il ne parle pas en détail de la question de l'*interpretatio romana*. W. Van Andringa a davantage développé la notion de l'*interpretatio romana* et ses conséquences sur la société de la Gaule, durant la

⁵¹¹ J.-L. Brunaux, *Les religions gauloises : rituels celtiques de la Gaule indépendante*, 1986 (Paris), 216 p. et *Les religions gauloises, nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante*, 2000 (Paris), 271 p.

⁵¹² J.-L. Brunaux, *Les religions gauloises : rituels celtiques de la Gaule indépendante*, 1986 (Paris), 216 p.

⁵¹³ J.-L. Brunaux, *Les religions gauloises, nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante*, 2000 (Paris), 271 p.

⁵¹⁴ Il faudra s'intéresser à cette religion de la Gaule indépendante car la religion gallo-romaine possède des réminiscences des cultes et des pratiques de cette période.

⁵¹⁵ T. Derks, *Gods, Temples and Ritual practices. The transformations of religious ideas and values in the roman Gaul*, Amsterdam Archaeological Studies 2, 1998 (Amsterdam), 325 p.

⁵¹⁶ W. van Andringa, *La religion en Gaule, Piété et politique (Ier-IIIème siècle apr. J.-C.)*, 2002 (Paris), 335 p.

⁵¹⁷ Comme nous le verrons plus tard, le terme de romanisation est aujourd'hui fortement contesté et fait l'objet d'un vif débat.

période impériale. Il a tiré plusieurs conclusions concernant ce phénomène. Il a commencé par dire que la religion de l'Empire romain en Gaule ne pouvait s'expliquer seulement par le phénomène de l'*interpretatio*. Il a ensuite montré que l'*interpretatio* a eu un impact sur les religions et les formes des divinités de la Gaule. Les relations instituées, au début de l'Empire, entre Rome et les populations gallo-romaines, ont entraîné un développement singulier des panthéons locaux. Avec la victoire de Rome, plusieurs phénomènes sont apparus : les dieux gallo-germaniques⁵¹⁸, notamment les grands dieux guerriers, ont perdu une partie de leur prérogative au profit des dieux romains vainqueurs et de l'empereur. L'assimilation de grands dieux gallo-germaniques par le processus de l'*interpretatio romana* a rendu possible leur intégration dans la cité tout en sauvegardant leur qualité de dieux ancestraux légués par la tradition. L'*interpretatio romana* a donc eu un impact important sur les divinités, mais aussi sur leur intégration dans les structures des cités issues de la romanisation. Cependant, pour W. Van Andringa, il est réducteur de voir partout en Gaule et à toute époque, des dieux gallo-germaniques interprétés plus ou moins superficiellement et de conclure à la pérennité sans faille d'un monde divin « indigène ». Toutefois, pour lui, le processus de l'*interpretatio* ne s'applique pas uniquement au cadre de la sphère publique ; le mécanisme vaut également dans le domaine privé, même s'il précise que peu de données existent dans ce domaine. Enfin, il souligne que le processus de l'*interpretatio romana* s'est fait progressivement et il met même en place une chronologie qui suggère une accélération à partir du II^{ème} siècle après J.-C. Enfin, il a montré que l'*interpretatio* était d'abord un processus officiel à placer dans le contexte de l'élaboration politique de la cité. Les dieux interprétés ont été en priorité ceux des structures communautaires des Gaules et des Germanies, intégrés directement dans la construction poliade. W. Van Andringa ne remet donc pas en cause l'existence de ce processus de l'*interpretatio romana*. Il ne fait, en revanche, aucune mention de la notion d'*interpretatio gallica* que d'autres auteurs avaient évoquée.

La question de l'*interpretatio romana* est aussi abordée dans des publications traitant d'une divinité particulière, d'un groupe social particulier ou d'un espace particulier. D. B. Saddington⁵¹⁹ et W. Spickermann⁵²⁰ la traitent dans leurs ouvrages ou articles. D. B. Saddington, dans son article, a montré l'importance des soldats dans les cultes à des

⁵¹⁸ W. van Andringa emploie le terme de divinité indigène mais, en histoire, ce terme relève de réalités multiples sur l'ensemble des périodes historiques avec parfois une connotation particulière. A des fins de rigueur, il semble donc préférable d'utiliser le terme gallo-germanique utilisé depuis le début dans notre travail.

⁵¹⁹ D.B. Saddington, Roman soldiers, local god and *Interpretatio Romana* in roman Germany, *Acta Classica* XLII, 1999, p. 155-169

⁵²⁰ W. Spickermann, Aspekte einer "neuen" regionalen Religion und der Prozess der „*interpretatio*“ in römischen Germanien, Rätien and Noricum, A. Cancik et J. Rüpke, *Römische Reichreligion und Provinzialreligion*, 1997 (Tübingen), p.145-169 et W. Spickermann, *Germania Superior*, Religion der römischen Provinzen 2, , 2003 (Tübingen), 663 p.

divinités « indigènes » dans les Germanies, notamment aux déesses Mères. Les rites et les aspects iconographiques des divinités « indigènes » des Germanies étaient essentiellement d'apparence romaine. L'auteur en est donc arrivé à la conclusion suivante : les soldats ont interprété des dieux locaux afin d'exercer un culte correspondant à leurs attentes, mais en respectant les formes romaines du culte et des dévotions. Saddington n'est pas le seul à traiter de la question du processus d'*interpretatio* dans les Germanies. W. Spickermann étudie ce phénomène dans un article⁵²¹ et dans un ouvrage⁵²². Dans son article, il a expliqué que le phénomène d'*interpretatio* n'est pas propre à la région qu'il étudie, ni au temps de l'Empire romain, puisque les historiens ont constaté son existence chez les Grecs de l'époque hellénistique⁵²³. Il a exposé ensuite⁵²⁴ quelles étaient les thèses sur l'*interpretatio* qui ont été mises en place dans le cadre du monde de la Gaule et de l'*interpretatio* des dieux celtiques. Il est revenu sur les thèses concernant le rôle de la romanisation dans ce processus, notamment sur celles de Guyonvarc'h, Luckmann et Ternes. Quoiqu'il en soit, leur étude a montré que le parallèle était possible entre les deux panthéons car il existait un parallélisme entre les dieux latins et gallo-germaniques permettant de créer des passerelles de l'un à l'autre. L'entrée de la langue latine dans le paysage gaulois a permis l'expression du panthéon gaulois ou germanique sur des monuments épigraphiques et l'utilisation des noms latins en même temps que la progression de la latinité dans l'Empire romain.

W. Spickermann poursuit avec la thèse de Wissowa sur l'*interpretatio romana*. Il examine également la thèse de l'*interpretatio gallica*⁵²⁵. Il a également expliqué qu'aujourd'hui la notion d'*interpretatio* a été considérablement élargie et a tendance à se rapporter au mélange mutuel, sans autre forme de guide, des deux panthéons. Il a ensuite insisté sur le fait que l'ensemble des preuves de cette *interpretatio* nous est parvenu par le biais de documents épigraphiques et archéologiques. Tous les monuments en pierre ou autres ont été le fait de dédicants qui vouaient un culte à la divinité mentionnée. De ce fait, l'importance de l'interprétation et de la forme de la romanisation dépendaient des offrandes et de la forme qu'elles prenaient. L'auteur précise que la romanisation se voit avec l'importance des pratiques romaines dans les offrandes et les formes du culte. L'*interpretatio* était d'autant plus importante que la pratique du culte à la manière des Romains l'était⁵²⁶. W. Spickermann rappelle enfin la typologie des syncrétismes créée par P. Lévêque et prouve que l'*interpretatio*

⁵²¹ W. Spickermann, art. cité, p.145-169.

⁵²² W. Spickermann, *Germania Superior*, Religion der römischen Provinzen 2, , 2003 (Tübingen), 663 p.

⁵²³ W. Spickermann, art. cité, p. 146.

⁵²⁴ W. Spickermann, art. cité, p. 146-147.

⁵²⁵ W. Spickermann, art. cité, deuxième paragraphe de la page 148.

⁵²⁶ W. Spickermann, art. cité, p. 149-150.

était un phénomène bien présent dans les Germanies et les preuves de son existence sont multiples.

Dans son ouvrage sur la Germanie Supérieure, il reprend des arguments similaires mais intègre le processus de l'*interpretatio* dans un cadre chronologique. L'*interpretatio romana* se faisait durant la phase de conquête. Elle se manifestait par l'apparition de reliefs, d'autels et de formes de cultes et de rites appartenant au monde romain. Les dernières conclusions présentées dans l'article sont les mêmes que dans l'ouvrage, mais l'intégration de ce phénomène dans une chronologie permet de mieux comprendre son évolution.

Les recherches sur les questions de l'*interpretatio romana* et de l'*interpretatio gallica* sont donc nombreuses. Même si un consensus semble apparaître autour de l'existence de la notion de l'*interpretatio romana*, celle d'*interpretatio gallica* est loin d'être abordée par tous les chercheurs. Pour le moment, il semble que la majorité des historiens voit les cultes des provinces de Gaule Belgique et des Germanies marqués par l'empreinte de l'*interpretatio romana*. Cependant, les questions concernant l'importance, les formes et les processus d'un tel phénomène ne sont pas complètement tranchées.

L'historiographie concernant les questions de syncrétisme, d'*interpretatio romana*, d'*interpretatio gallica*, a mis en valeur le fait que la notion de syncrétisme est largement remise en cause ces dernières années, que l'*interpretatio romana* est un fait avéré pour l'ensemble des historiens, même si la manière dont elle apparaît et les formes qu'elle prend ne font toujours pas l'objet d'un consensus. L'*interpretatio gallica*, quant à elle, est peu évoquée dans les travaux récents, seul W. Spickermann en fait mention⁵²⁷. De plus, la majorité des ouvrages évoqués – en dehors peut-être des travaux de W. Spickermann – se concentre sur l'analyse des divinités masculines – quelques déesses comme Epona ou les déesses Mères sont parfois évoquées. Il faut donc prendre en compte toutes ces études, mais il faut aussi vérifier si le phénomène est semblable pour les divinités féminines en Gaule Belgique et dans les Germanies sous le Haut Empire romain.

En s'appuyant sur les définitions de l'*interpretatio romana* et de l'*interpretatio gallica* données en début de chapitre et sur les documents du corpus, il faut maintenant repérer l'importance de ces deux phénomènes en Gaule Belgique et dans les Germanies. L'étude de l'ensemble du corpus de documents dédiés aux divinités gallo-germaniques n'a permis de mettre au jour que vingt et un documents qui pourraient répondre aux critères de l'*interpretatio gallica*.

⁵²⁷ W. Spickermann, article cité, p. 148

Les traces d'*interpretatio gallica*

Divinité	Datation	Preuve de l' <i>interpretatio gallica</i>	Références
<i>Anixilomara</i>	v. 101-250	Divinité au nom gaulois. Dédicant au <i>cognomen</i> celtique. Incertitudes sur la réalité de l' <i>interpretatio gallica</i> en raison de l'absence de représentation.	n° 22
<i>Atesmerta</i>	v. 201-300	Divinité au nom gaulois. Dédicant au <i>cognomen</i> celtique. Incertitudes sur la réalité de l' <i>interpretatio gallica</i> en raison de l'absence de représentation.	n° 33
<i>Brixta</i>	v. 41-215	Divinité au nom gaulois. Dédicant au <i>cognomen</i> celtique. Incertitudes sur la réalité de l' <i>interpretatio gallica</i> en raison de l'absence de représentation.	n° 53
<i>Sibulca</i>	v. 150-250	Divinité au nom gaulois. Dédicant au <i>cognomen</i> celtique. Incertitudes sur la réalité de l' <i>interpretatio gallica</i> en raison de l'absence de représentation.	n° 1806
<i>Suleuae</i>	I ^{er} siècle	Divinité au nom gaulois. Dédicant au <i>cognomen</i> celtique. Indices de l' <i>interpretatio gallica</i> : - Suleuae est aussi une épithète des <i>Matronae</i> et des Junons - Représentation en triplication avec les attributs romains de l'abondance.	n° 1834
<i>Sunuxsalis</i>	v. 151-250	Divinité au nom gaulois. Dédicant au gentilice et <i>cognomen</i> celtiques. représentation de la déesse avec les attributs romains des divinités de la fertilité.	n° 1839
<i>Maia</i>	v. 100	Divinité au nom gaulois. Dédicant au <i>cognomen</i> celtique. Indices de l' <i>interpretatio gallica</i> : caducée de la parèdre de Mercure.	n° 886
	v. 101-250	Divinité au nom gaulois. Dédicant au <i>cognomen</i> celtique. Indices de l' <i>interpretatio gallica</i> : caducée de la parèdre de Mercure.	n° 887
	142	Divinité au nom gaulois. Dédicant au <i>cognomen</i> celtique. Indices de l' <i>interpretatio gallica</i> : caducée de la parèdre de Mercure.	n° 880
	v. 150-250	Divinité au nom gaulois. Dédicant au <i>cognomen</i> celtique. Indices de l' <i>interpretatio gallica</i> : caducée de la parèdre de Mercure.	n° 883
<i>Matronae Aufaniae</i>	v. 171-255	Divinité au nom gaulois. Dédicant au <i>cognomen</i> celtique. Indices de l' <i>interpretatio gallica</i> : - Attributs romains de la fécondité : corne d'abondance, panier de fruits, enfants - Attribut non romain : coiffe ubienne (chapeau arrondi)	n° 1077
	v. 164-255	Divinité au nom gaulois. Dédicant au <i>cognomen</i> celtique selon les auteurs du <i>CIL</i> . Indices de l' <i>interpretatio gallica</i> : - Attributs romains de la fécondité : corne d'abondance, panier de fruits, enfants - Attribut non romain : coiffe ubienne (chapeau arrondi)	n° 1350
<i>Matronae Alaferhuiaie</i>	v. 150-255	Divinité au nom gaulois. Gentilice hybride qui confère au dédicant une origine celtique. Indices de l' <i>interpretatio gallica</i> : - Attributs romains de la fécondité : corne d'abondance, panier de fruits, enfants - Attribut non romain : coiffe ubienne (chapeau arrondi)	n° 1134
<i>Nehalennia</i> ⁵²⁸	v. 101-250	Divinité au nom gaulois. Dédicant au <i>cognomen</i> celtique. Indices de l' <i>interpretatio gallica</i> : attribut romain de la fécondité, ici un panier de fruits.	n° 1611 et n° 1616

⁵²⁸ D'autres dédicaces faites par des personnes avec des noms celtiques sont présentes dans le corpus de *Nehalennia*, mais l'absence de représentations associées à ces dédicaces rend difficile toute interprétation et toute découverte d'un cas d'*interpretatio gallica*. En raison de ces incertitudes, nous avons choisi de les exclure.

Divinité	Datation	Preuve de l' <i>interpretatio gallica</i>	Références
<i>Nehalennia</i>	v. 101-250	Divinité au nom gaulois. Dédicant au <i>cognomen</i> celtique. Indices de l' <i>interpretatio gallica</i> : attribut romain des déesses de la fortune et de la chance, soit un gouvernail de bateau.	n° 1617
	v. 151-250	Divinité au nom gaulois. Dédicant au <i>cognomen</i> celtique. Indices de l' <i>interpretatio gallica</i> : attribut romain de la fécondité, ici un panier de fruits.	n° 1621
<i>Rosmerta</i>	v. 101-250	Divinité au nom gaulois. Dédicant au <i>cognomen</i> celtique. Indices de l' <i>interpretatio gallica</i> : attributs romains des déesses des sources, comparables à ceux de la nymphe <i>Maia</i> .	n° 1763, n° 1767 et n° 1771
	v. 201-250	Divinité au nom gaulois. Dédicant au <i>cognomen</i> celtique. Indices de l' <i>interpretatio gallica</i> : attributs romains des déesses des sources, comparables à ceux de la nymphe <i>Maia</i> .	n° 1789

Parmi ces vingt et un cas, il demeure encore beaucoup d'incertitudes, notamment pour les quatre premières dédicaces respectivement dédiées à *Anixilomara*, *Atesmerta*, *Brixta* et *Sibulca*. En tout état de cause, il semble que les cas d'*interpretatio gallica* aient été assez rares. Il aurait pu être facile d'imaginer que les provinces de Gaule Belgique et des Germanies regorgeaient d'exemples de cette forme d'interprétation. Il n'en est rien. Il semble donc que les Gaulois et les Germains aient rarement interprété les dieux romains en fonction de divinités préexistantes sur le territoire des anciens peuples de la Gaule Belgique et des Germanies. Une conclusion semble s'imposer : les hommes vivant dans ces provinces avant la conquête romaine ont décidé de faire vivre leurs divinités grâce aux moyens d'expression apportés par les Romains – épigraphie, sculpture –, et se sont approprié les déesses romaines sans grande transformation, sans interprétation selon des modèles divins qui leur étaient familiers. Ils ont accepté le panthéon romain tel qu'il leur était apporté. En cela, ils n'ont pas agi différemment des Romains qui acceptaient et utilisaient les panthéons des espaces conquis, comme le montre l'implication très importante des armées romaines dans le culte des *Matronae Aufaniae* par exemple.

Les Romains ont souvent pris à leur compte des divinités d'autres civilisations, comme c'est le cas pour Cybèle par exemple. Ils vénéraient généralement certaines divinités des panthéons locaux avec leurs noms et leurs fonctions locales. Néanmoins, dans certains cas, les Romains donnaient des noms latins à certaines divinités d'origine étrangère. Il en était ainsi pour les divinités d'origine celtique ou germanique. Il s'agit alors d'*interpretatio romana*. Comme nous l'avons vu, les auteurs latins comme César⁵²⁹ ou Tacite⁵³⁰ l'utilisaient pour permettre à leurs lecteurs de comprendre quels étaient les dieux vénérés par les Gaulois et les Germains et

⁵²⁹ César, *De Bello Gallico*, VI, 16-18, trad. Y. Le Bohec, 2009 (Paris), p. 153-154.

⁵³⁰ Tacite, *Germania*, XLIII, 3.

ainsi rendre la compréhension de leur récit plus simple et plus accessible. Il faut maintenant voir si les témoignages épigraphiques des provinces de notre étude sont marqués par les traces de cette *interpretatio romana*, si des Romains ont donné des noms latins à des divinités d'origine gauloise ou germanique.

Toutefois, il faut d'abord faire une mise au point : contrairement à ce que certains historiens ont pu dire⁵³¹, il nous semble dangereux d'affirmer, une fois la correspondance admise entre divinités romaines et divinités locales, qu'elles n'étaient plus rivales mais finalement toutes les mêmes. En effet, comme des études l'ont déjà montré pour les dieux romains et les dieux grecs, la correspondance des noms ne voulait pas dire que les divinités étaient les mêmes et remplaçables les unes par les autres. La déesse Minerve, telle que César l'a décrite dans *De Bello Gallico*⁵³², n'avait pas les mêmes fonctions qu'à Rome, puisqu'elle était avant tout la déesse des arts et non celle de la guerre. Le raccourci, qui consiste à faire des divinités romaines et des divinités gallo-germaniques des divinités identiques sous prétexte qu'elles avaient le même nom, est donc très risqué et surtout erroné. Des nuances apparaissaient donc mais l'*interpretatio romana* rendait plus aisée aux Romains la compréhension de ce qu'était la divinité d'origine gauloise ou germanique. Une fois cela mis au point, il faut se pencher sur les exemples d'*interpretatio romana* décelables parmi les déesses féminines de Gaule Belgique et des Germanies.

Les cas d'*interpretatio romana*

Divinité	Datation	Preuves de l' <i>interpretatio romana</i>	Province	Références
Diane	v. 71-250	Epithète <i>Abnoba</i> (aussi une divinité gauloise).	Germanie supérieure	n° 2
	v. 101-250	Epithète gauloise <i>Mattiaca</i> ⁵³³ .	Germanie supérieure	n° 128
	v. 151-250	Epithète <i>Abnoba</i> (aussi une divinité gauloise).	Germanie supérieure	n° 6
	193	Epithète <i>Abnoba</i> (aussi une divinité gauloise).	Germanie supérieure	n° 9
Junon	v. 101-250	Epithète gauloise <i>Suleuae</i> . Nom de Junon au pluriel ⁵³⁴ .	Gaule Belgique	n° 493, n° 497, n° 787 à n° 789 et n° 796
	v. 150-250	Epithète gauloise <i>Suleuae</i> . Nom de Junon au pluriel.	Germanie inférieure	n° 792 et n° 798
	v. 171-225	Nom de Junon au pluriel.	Gaule Belgique	n° 495
Nymphes	150-250	Epithète gauloise <i>Volpinae</i>	Germanie supérieure	n° 1695
<i>Virtus</i>		Nom de <i>Virtus</i> au pluriel.	Gaule Belgique	n° 1964

Les exemples d'*interpretatio romana* directement visibles dans les inscriptions sont au nombre de quinze. Ils sont donc très rares car nous avons affaire à trois grandes provinces et à

⁵³¹ W. Van Andringa, *La religion en Gaule romaine*, 2002 (Paris), p. 151 et A. D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient world*, 1972 (Oxford), p. 752.

⁵³² César, *De Bello Gallico*, VI, 16-18, trad. Y. Le Bohec, 2009 (Paris), p. 153-154.

⁵³³ N. Jufer et Th. Luginbühl, *Répertoire des dieux gaulois*, 2000 (Paris), p. 52

⁵³⁴ Evoquer le nom d'une divinité au pluriel implique qu'elle était vénérée sous la forme d'une triplication, forme très répandue en Gaule Belgique et dans les Germanies, notamment pour les déesses Mères.

des inscriptions extrêmement nombreuses dédiées à des divinités de noms latins⁵³⁵. Les inscriptions nous ont donc livré peu d'exemples de cette *interpretatio romana*. Il faut ajouter une autre analyse : celle des inscriptions à *Maia*, l'une des sept Pléiades et une des nymphes du panthéon romain. En effet, dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies, il semble que les inscriptions la mentionnant soient le reflet d'une *interpretatio romana* : dans des sanctuaires proches de ceux qui ont donné lieu à des inscriptions dédiées à Mercure et à *Maia*, des inscriptions en l'honneur de Mercure et *Rosmerta* ont été mises au jour, et parfois sur les mêmes sites. Il est donc probable que les dédicaces faites en l'honneur de Mercure et *Maia* dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies soient une forme d'*interpretatio romana* du culte de Mercure et *Rosmerta*, également présent dans ces provinces. De plus, l'une des inscriptions⁵³⁶ comporte le nom de la déesse au pluriel et est marquée par une représentation en triplification, ce qui est caractéristique de la région et notamment de divinités comme les *Matronae*.

Quoi qu'il en soit l'*interpretatio romana* était rare pour le panthéon féminin des provinces que nous étudions. Il faut se demander pourquoi. Il semble que les Romains venus s'installer dans ces régions ont adopté le panthéon gallo-germanique sans réellement chercher à l'interpréter, comme cela avait pu être le cas pour les divinités masculines⁵³⁷. De même, les communautés civiques et les habitants de ces provinces, citoyens romains ou non, ont soit gardé leur panthéon féminin sous les dénominations gauloises, germaniques, soit ils ont adopté le panthéon romain qui leur était apporté par les diverses influences romaines dans ces régions – colonies romaines, présence de légions entre autres. Les déesses gallo-germaniques et les déesses romaines ont donc vécu dans ces provinces en se partageant la vénération des hommes qui y vivaient, autorisant ainsi la création d'un panthéon féminin composite, en évolution constante. Ces pratiques culturelles montrent donc que les habitants de ces provinces ont accepté ce que les Romains ont amené avec eux ; ils ont intégré les divinités romaines dans le cadre culturel tout en maintenant en parallèle le panthéon féminin présent avant la conquête. Cependant, si l'*interpretatio romana*, tout comme l'*interpretatio gallica*, étaient rares, cela ne veut pas dire pour autant que ces deux panthéons soient restés figés l'un à côté de l'autre sans contact et sans interaction aussi bien dans le domaine public que dans le

⁵³⁵ Le nombre d'inscriptions dédiées à des divinités de nom latin dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies s'élève à 409 inscriptions. Le pourcentage de cas d'*interpretatio romana* est donc 3,5 %.

⁵³⁶ Voir l'inscription n° 876.

⁵³⁷ W. Van Andringa, *La religion en Gaule romaine*, 2002 (Paris), p. 149-153.

domaine privé. Les analyses de W. Van Andringa pour les dieux semblent donc aussi s'appliquer aux déesses⁵³⁸.

Les rares cas d'*interpretatio gallica* et d'*interpretatio romana* montrent donc l'existence d'un panthéon composite adopté aussi bien par les Romains que par les Gaulois et les Germains, que ceux-ci soient citoyens romains ou non. Les hommes vivant dans ces régions ne sont pas restés retranchés chacun dans leurs domaines de croyances mais ont partagé leurs vénération pour des divinités qui leur étaient propres de par leurs origines mais aussi des divinités importées – divinités romaines ou orientales⁵³⁹ pour les Gaulois et les Germains – ou des déesses découvertes après avoir pénétré sur de nouveaux territoires – déesses gauloises ou germaniques pour les Romains. Quoi qu'il en soit, pour toutes, les modes d'expression du culte étaient proches. Les dédicants utilisaient l'épigraphie et ou la sculpture pour montrer leur révérence⁵⁴⁰ envers ces déesses. Les rites pratiqués étaient les mêmes qu'à Rome mais ne s'étaient guère éloignés de ceux que connaissaient les peuples de la Gaule Belgique et des Germanies peu avant la conquête. Enfin, le culte à l'ensemble de ces divinités gallo-germaniques se pratiquait dans des sanctuaires et des temples montrant que les dédicants étaient véritablement entrés dans la romanité.

Chapitre 7 : Les rites

Au fur et à mesure de l'expansion de l'Empire romain au cours des siècles, les Romains ont laissé l'empreinte de leur religion⁵⁴¹ dans l'ensemble des nouveaux territoires conquis. Cependant, les Romains ont aussi dû tenir compte du substrat religieux des nouvelles provinces conquises. À de rares exceptions près⁵⁴², ils ont accepté le fonctionnement des cultes des régions conquises, ont toléré et utilisé le panthéon des peuples qui entraient dans le giron de l'Empire et apportaient aussi des pratiques culturelles que les habitants des nouvelles provinces pouvaient prendre à leurs comptes. Ce phénomène semble avoir été à l'œuvre dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies puisque l'épigraphie et la sculpture ont été choisies comme modes d'expression privilégiés de la révérence envers les dieux, puisque les rites romains et l'organisation des sanctuaires et des temples ont été adoptés sans aucune

⁵³⁸ Voir référence de la note précédente. Il faut aussi avoir en tête la remarque faite précédemment sur le fait que les déesses interprétées sont finalement les mêmes, thèse que nous avons réfutée.

⁵³⁹ Nous y reviendrons dans un chapitre spécifique.

⁵⁴⁰ Seuls les cultes à mystères ont des spécificités différentes même s'ils utilisent aussi ces rites en certaines occasions ce que nous montrerons dans un chapitre postérieur.

⁵⁴¹ Le terme *religio* signifie « relier ». La *religio* est le lien entre les hommes et les dieux, les mythes et les rites. Toutefois, une fois encore la notion fait débat.

⁵⁴² Les Romains ont généralement accepté toutes les formes de culte, en dehors de celles qui entraînaient la mutilation des personnes – notamment la castration des Galles dans le culte de Cybèle – qui était interdite par la loi romaine.

difficulté. Si cela a semblé si aisé, c'est évidemment parce que certaines pratiques antérieures à la conquête ont pu faciliter l'implantation des rites et des pratiques cultuelles romaines très proches, sinon identiques.

A. *Les modes d'expression des dédicants :*

Avant d'évoquer les modes d'expression de la vénération des divinités à l'époque gallo-romaine, il faut revenir sur la conception que les Gaulois, de même que les Germains, pouvaient avoir de leurs divinités et comment ils les représentaient. En effet, il semble que les Gaulois, de même que les Germains – même si dans ce cas, les sources sont encore plus rares –, ont mis beaucoup de temps à accepter l'anthropomorphisation des dieux⁵⁴³. Les recherches archéologiques ont montré qu'au cours de l'époque de La Tène⁵⁴⁴, les Gaulois, tels Brennus, n'avaient pas une conception anthropomorphe des divinités comme le montrait le texte de Diodore de Sicile lorsque Brennus a pénétré dans un temple de Delphes : « Brennus, le roi des Galates, quand il entra dans le temple ne vit aucune offrande d'or ou d'argent, mais se saisissant des statues de bois et de pierres, il se prit à rire de ce que les dieux soient montrés avec une forme humaine et soient dressés là en bois et en pierres »⁵⁴⁵. Selon J.-L. Brunaux, les divinités gauloises, au profil flou, aux attributs multiples, se prêtaient mal à la représentation stéréotypée. Les Gaulois, tout comme les Germains et les Latins, avaient une conception essentiellement abstraite des dieux. Au-delà même de la représentation anthropomorphisée, il semble que la représentation symbolique des dieux leur a posé problème et qu'elle est apparue très tard sous l'influence de voyageurs grecs et de commerçants romains. Il faut attendre le I^{er} siècle avant J.-C. pour voir une large diffusion des représentations divines sous une forme anthropomorphe comme le laissait supposer le texte de César : « De ces dieux, ils se font pratiquement la même idée que les autres peuples⁵⁴⁶. » Les représentations religieuses anthropomorphes étaient totalement absentes ou presque avant la conquête romaine. Si elles étaient rares avant la conquête, il en va de même pour les inscriptions. Ces dernières datant d'avant la conquête sont toutes tardives – I^{er} siècle avant J.-C. – et ont été mises au jour dans le sud-est de la France et en Italie du Nord, soit dans des régions où le contact avec la civilisation romaine étaient anciens, notamment par l'intermédiaire des marchands et par la

⁵⁴³ Le sujet de cette thèse n'est pas de travailler sur la religion de la Gaule indépendante mais il est indispensable de faire ce rappel pour montrer ce que les contacts avec le monde romain, puis la conquête, ont pu apporter de nouveau dans les modes de vénération des divinités. Ce paragraphe s'appuie sur les conclusions données par J.-L. Brunaux dans *Les religions gauloises, nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante*, 2000 (Paris), p. 13 et p. 71-72.

⁵⁴⁴ La période de La Tène est une période qui s'étend des environs du milieu du V^{ème} siècle au milieu du I^{er} siècle avant J.-C., soit au moment de la Guerre des Gaules.

⁵⁴⁵ Diodore, *Bibliothèque historique*, XXII, 9.

⁵⁴⁶ César, *BG*, VI, 16.

création de la province de Narbonnaise aux environ de 70 avant J.-C. comme les dernières recherches semblent le montrer⁵⁴⁷. Elles étaient donc rares et il ne semble pas que cela ait été une coutume gauloise. En revanche, la période postérieure à la conquête a montré l'explosion du nombre de représentations figurées et du nombre d'inscriptions : la Gaule Belgique et les Germanies n'échappant pas à ce schéma.

L'utilisation de l'épigraphie et de la sculpture comme moyens d'expression des pratiques cultuelles était donc clairement liée à l'influence des Romains puisque leur pratique était totalement étrangère aux peuples gaulois et germaniques avant la conquête par les *imperatores* de l'Empire. Nonobstant, l'utilisation de l'épigraphie et de la sculpture s'est accrue au fil du temps jusqu'à exploser du milieu du II^{ème} siècle après J.-C. au milieu du III^{ème} siècle après J.-C. permettant ainsi d'offrir aux yeux du chercheur des informations concernant les rites pratiqués par les dédicants.

B. Les rites romains

Les inscriptions et les sculptures octroient la possibilité au chercheur de plonger dans le monde des pratiques rituelles des peuples des provinces de l'Empire, dans notre cas ceux de Gaule Belgique et des Germanies. Les rites pratiqués sont nombreux : le *votum* d'abord, puis, les différents rites visant à l'acquiescer après son exaucement, à savoir les libations, les sacrifices d'animaux, les offrandes végétales et les ex-voto. Avant d'analyser en détail l'importance de chacune de ces pratiques dans les cultes aux déesses gallo-germaniques, il faut faire un rappel quant aux pratiques rituelles dans la religion romaine comme gallo-romaine. En effet, la religion n'avait aucune exigence de foi comme dans les monothéismes par exemple ; seule une pratique stricte des rites, un respect exact des prescriptions en constituaient l'exigence centrale.

Il faut d'abord s'intéresser au *uotum*. Un débat récent est apparu quant à la nature de ce rite gréco-romain. W. Van Andringa⁵⁴⁸ pense que le *uotum* n'avait de sens que dans le cadre de pratiques collectives, que les vœux d'ordre privé ne pouvaient se faire que dans des sanctuaires communautaires, lors des grandes cérémonies publiques. Il est fort probable que lors des grandes cérémonies collectives, un grand nombre de dédicants soient venus réaliser des vœux dans les grandes sanctuaires des cités mais rien ne permet d'affirmer qu'ils ne pouvaient pas le faire en dehors de ces moments ou qu'ils ne pouvaient pas faire des vœux dans des sanctuaires privés – des dédicaces comprenant le *uotum* ont d'ailleurs été mis au jour

⁵⁴⁷ F. Hurlet (dir.), *Rome et l'Occident (II^{ème} siècle av. J.-C. - II^{ème} siècle apr. J.-C.)*, 2009 (Rennes), p. 31.

⁵⁴⁸ W. van Andringa, ouvr. cité, p. 20 et p. 118-123.

dans des sanctuaires privés comme celui de Niedaltdorf⁵⁴⁹. En revanche, Y. Le Bohec et d'autres historiens⁵⁵⁰, et nous nous rangeons à cet avis, pensent qu'il s'agissait d'une prière contractuelle par laquelle le dédicant demandait à une divinité d'intervenir en sa faveur, pour la réalisation d'une demande précise et occasionnelle – cela pouvait être pour l'octroi de la fertilité, pour une demande de guérison ou de protection pour un voyage⁵⁵¹. En échange, il lui promettait une offrande de remerciement, fixée au moment du vœu.

Le *uotum* se déroulait en trois temps : l'annonce du vœu, le moment où celui-ci était exaucé et enfin l'acquittement. Cependant, le vœu étant contractuel, si la divinité ne le réalisait pas, le dédicant était délié de sa promesse. L'offrande était donc conditionnée à la réalisation du vœu qui avait une durée limitée dans le temps, puisqu'il était fait pour obtenir quelque chose de précis, à un moment donné. Les dédicants qui se sont adressés aux différentes divinités féminines ont donc réalisé ce rite dans les moindres détails, en suivant toutes les étapes avec précision pour être sûr d'obtenir l'attention de la déesse afin que leur vœu soit satisfait.

Ainsi, ils devaient en appliquer les différentes phases. Le *uotum* se faisait en général dans l'enceinte d'un temple après la publication d'un *libellus*, mais, comme le montre B. de Sury⁵⁵², citant Horace et Juvénal, il pouvait, en cas de situation urgente, avoir lieu sur place. Ce *libellus* étant seulement l'annonce du vœu et non pas le don, un support périssable suffisait et nécessitait des frais moins importants : tuiles, plaquettes de terre cuite, de métal, de pierre ou des tableaux de bois. Souvent, ils étaient gravés sur les murs des temples et disparaissaient à la suite des rénovations. Il est rare de connaître la teneur de l'offrande, mais cette dernière apparaissait quelquefois sur les inscriptions qui exprimaient le paiement du vœu – dans certains cas, le dédicant faisait représenter les offrandes sur les faces latérales et ou sur la partie sommitale de l'autel⁵⁵³. L'acquittement du vœu et l'inscription qui l'accompagnait étaient donc des éléments qui montraient l'utilisation du principe du *uotum*. L'inscription était la marque de l'acquittement du vœu. Les formes de cette dernière étaient en général multiples. Elle avait une fonction publique. Ainsi, le caractère proprement romain du rite était renforcé. Cette inscription avait donc pour but d'être une attestation publique. L'auteur du vœu prouvait qu'il n'était plus redevable : son acte s'adressait donc aussi bien à la divinité qu'à quelqu'un

⁵⁴⁹ Voir le chapitre 3 sur les divinités des sources et des eaux.

⁵⁵⁰ C. González Rodríguez y F. Marco Simón, *Divinidades y devotos indígenas en la Tarraconensis: las dedicaciones colectivas*, *Acta Palaeohispanica X, Palaeohispanica* 9, 2009, p. 71-72 ; B. de Sury, *L'ex-voto d'après l'épigraphie, contribution à l'étude des sanctuaires*, Ch. Goudineau, I. Fauduet et G. Coulon, *les sanctuaires de tradition indigène en Gaule romaine, actes du colloque d'Argentomagus, octobre 1992*, 1994 (Paris), p. 169-170.

⁵⁵¹ Cela dépend des fonctions précises de chacune des divinités. Voir les chapitres 1 à 5 pour les différentes fonctions des divinités gallo-germaniques.

⁵⁵² B. de Sury, art. cité, p. 169-170.

⁵⁵³ Voir l'inscription n° 327.

pouvant réclamer le paiement de la dette. Il assurait aussi la proclamation des pouvoirs et de la bienveillance du dieu ; il mettait en valeur le fait que son auteur avait l'oreille de la ou des déesses invoquées. L'inscription permettait également de commémorer et de pérenniser une offrande fugace, en la nommant ou en la représentant symboliquement.

Dès lors que le fonctionnement du *uotum* est expliqué, il faut maintenant déterminer s'il était répandu dans les cultes des divinités féminines gallo-germaniques. Il semble que cela ait été le cas. En effet, ce rite est identifiable par une formule précise sur les inscriptions *uotum soluit libens merito*⁵⁵⁴. L'étude des 832 inscriptions consacrées aux divinités gallo-germaniques, comme le tableau ci-dessous permet de le prouver, a montré que la ou les formules caractéristiques du *uotum* sont présentes dans près de 58 % des inscriptions⁵⁵⁵. Plus de la moitié des dédicaces est donc marquée par l'empreinte du *votum*. Ce rite est donc très présent dans les cultes aux déesses gallo-germaniques.

Le *votum* dans les inscriptions⁵⁵⁶

Divinité	Nombre et pourcentage d'inscriptions	Références
<i>Abnoba</i>	5/10, soit 50 %	n° 2 à n° 4, n° 9 et n° 10
<i>Apadeua</i>	1/1, soit 100 %	n° 23
<i>Arcanua</i>	2/2, soit 100 %	n° 24 et n° 25
<i>Ardbinna</i>	1/1, soit 100 %	n° 26
<i>Argenta</i>	1/1, soit 100 %	n° 27
<i>Atesmerta</i>	1/1, soit 100 %	n° 33
<i>Aueta</i>	1/3, soit 33 %	n° 40
<i>Brixta</i>	2/2, soit 100 %	n° 53 et n° 54.
<i>Burorina</i>	1/1, soit 100 %	n° 55
<i>Caiua</i>	2/3, soit 66 %	n° 56 et n° 58.
<i>Camloriga</i>	1/1, soit 100 %	n° 59
<i>Candida</i>	3/3, soit 100 %	n° 60 à 62
<i>Exomna</i>	1/1, soit 100 %	n° 279
<i>Hariasa</i>	1/1, soit 100 %	n° 425
<i>Herecura</i>	7/10, soit 70 %	n° 428, n° 430, n° 431, n° 433, n° 434, n° 436 et n° 437.
<i>Hludana</i>	2/5, soit 40 %	n° 445 et n° 446.
<i>Hurstrga</i>	1/1, soit 100 %	n° 447
<i>Icouellauna</i>	3/6, soit 50 %	n° 456 à n° 458.
<i>Iseneucaega</i>	1/1, soit 100 %	n° 465
<i>Lucreta</i>	2/2, soit 100 %	n° 809 et n° 810
<i>Maia</i>	7/11, soit 64 %	n° 877, n° 881 à n° 883 et n° 885 à n° 887.
<i>Maluisae</i>	2/2, soit 100 %	n° 897 et n° 898

⁵⁵⁴ La formule a des variantes : *uotum soluit, libens merito, uotum soluit libens laetus merito, uotum libens, soluit libens, uotum merito, uotum fecit laetus, uotum, libens merito posuit, posuit laetus libens merito, uotum reddidit libens merito*. Toutes ces variantes identifiées dans les inscriptions du corpus épigraphique peuvent être déclinées au pluriel.

⁵⁵⁵ De plus, comme les notes dans le tableau le précise, dans de nombreux cas, le fait que le formulaire de la dédicace soit très endommagé n'a pas permis de déterminer si le *votum* avait été ou non utilisé. Pour quinze déesses, aucune inscription ne comprend les formules du *uotum* soit parce que les inscriptions ont un formulaire court et incomplet pour *Alauna* et *Boudina*, *Ammaca* et *Gamaleda* et *Anixilomara*, soit parce qu'aucune inscription n'est concernée comme pour *Artio*, *Auentia*, *Magisena*, *Mogontia*, *Sandraudiga*, *Titaca*, *Vihansa* et *Vincia*, soit parce que le formulaire de l'inscription ne fait que mention d'ex voto pour *Ancamna*.

⁵⁵⁶ Toutes les inscriptions présentes dans ce tableau sont à dater entre le I^{er} et le III^{ème} siècle, avec un paroxysme pendant la période 150 après J.-C.-250 après J.-C. Toutes les inscriptions ont été datées dans le corpus et dans le dernier 18. Les inscriptions de la déesse *Titaca* sont trop endommagées pour pouvoir être étudiées ici.

Divinité	Nombre et pourcentage d'inscriptions	Références
<i>Matres</i>	25/42 ⁵⁵⁷ , soit 60 %	n° 843, n° 904, n° 907, n° 946, n° 981 à 983, n° 991, n° 995, n° 996, n° 1022, n° 1056, n° 1067 à 1069, n° 1079, n° 1147, n° 1149, n° 1150, n° 1154 à 1156, n° 1332, n° 1333 et n° 1342.
<i>Matronae</i>	220/378 ⁵⁵⁸ , soit 58 %	n° 796, n° 897, n° 900, n° 903, n° 947, n° 951, n° 953, n° 955 à 957, n° 986, n° 990, n° 999 à 1001 à 1004, n° 1006 à 1010, n° 1013, n° 1017, n° 1018, n° 1023 à 1032, n° 1035, n° 1038 à 1040, n° 1042, n° 1043, n° 1045, n° 1046, n° 1049, n° 1051, n° 1052, n° 1054, n° 1055, n° 1057, n° 1059 à 1064, n° 1065, n° 1070, n° 1072 à 1074, n° 1077, n° 1080, n° 1082, n° 1086, n° 1087, n° 1089 à 1092, n° 1094, n° 1096 à 1098, n° 1100 à 1105, n° 1107 à 1109, n° 1111, n° 1116, n° 1117, n° 1120, n° 1122 à 1126, n° 1128, n° 1132 à 1135, n° 1140, n° 1141, n° 1144, n° 1151, n° 1152, n° 1155, n° 1157, n° 1159, n° 1160, n° 1162 à 1164, n° 1166, n° 1167, n° 1170, n° 1171, n° 1173 à 1176, n° 1178, n° 1181 à 1183, n° 1186 à 1190, n° 1192, n° 1193, n° 1196, n° 1198, n° 1200, n° 1202, n° 1203, n° 1207, n° 1208, n° 1210 à 1214, n° 1217 à 1219, n° 1221 à 1223, n° 1225 à 1227, n° 1230, n° 1237 à 1240, n° 1242 à 1244, n° 1246, n° 1247, n° 1250, n° 1251, n° 1255, n° 1256, n° 1263, n° 1264, n° 1266, n° 1269, n° 1277, n° 1279, n° 1283, n° 1284, n° 1286 à 1289, n° 1292 à 1294, n° 1298, n° 1306, n° 1312, n° 1313, n° 1315 à 1320, n° 1324 à 1326, n° 1329 à 1331, n° 1334, n° 1337, n° 1338 à 1341, n° 1346, n° 1347, n° 1349, n° 1350, n° 1352 à 1354, n° 1356, n° 1359 à 1362 et n° 1365 à 1367
<i>Nantosuelta</i>	2/2, soit 100 %	n° 1527 et n° 1528
<i>Naria</i>	1/2, soit 50 %	n° 1530
<i>Nehalennia</i>	82/143 ⁵⁵⁹ , soit 59 %	n° 1532 à 1534, n° 1537 à 1542, n° 1544 à 1547, n° 1549, n° 1551, n° 1555 à 1559, n° 1561, n° 1562, n° 1564 à 1568, n° 1570 à 1572, n° 1574 à 1577, n° 1579, n° 1580, n° 1584, n° 1599, n° 1604, n° 1606, n° 1608, n° 1609 à 1611, n° 1615 à 1622, n° 1627, n° 1629, n° 1631 à 1634, n° 1635, n° 1637 à 1642, n° 1644 à 1646, n° 1648, n° 1650, n° 1653 à 1658, n° 1659 à 1662, n° 1664, n° 1668 à 1670, n° 1672, n° 1678 et n° 1689.
<i>Nemetona</i>	2/3, soit 66 %	n° 1683 et n° 1684
<i>Obela</i>	1/1, soit 100 %	n° 1712
<i>Quadruiiae</i>	18/33, soit 54,5 %	n° 1722 à 1724, n° 1727, n° 1729, n° 1730, n° 1733, n° 1735, n° 1737 à 1739, n° 1741, n° 1745, n° 1745 à 1748 et n° 1751.
<i>Sequana</i>	1/1, soit 100 %	n° 1805
<i>Sibulca</i>	1/1, soit 100 %	n° 1806
<i>Suleuae</i>	7/14, soit 50 %	n° 1829 à 1831 et n° 1833 à 1835.
<i>Sunuxalis</i>	6/11, soit 55 %	n° 1839, n° 1840, n° 1841, n° 1844 et n° 1847.
<i>Vagdauercustis</i>	2/5, soit 40 %	n° 1857 et n° 1859.
<i>Vercana</i>	1/2, soit 50 %	n° 1889
<i>Viradecdis</i>	2/5, soit 40 %	n° 1961 et n° 1962.
<i>Viroddis</i>	1/1, soit 100 %	n° 1963
<i>Visucia</i>	1/2 ⁵⁶⁰ , soit 50 %	n° 1973
<i>Visuna</i>	1/1, soit 100 %	n° 1974
<i>Xulsigiae</i>	1/1, soit 100 %	n° 1975

⁵⁵⁷ Lorsqu'il n'a pas été possible d'identifier le *votum*, c'est parce que les inscriptions ont, le plus souvent, un formulaire très endommagé ne permettant pas de lire l'inscription dans son intégralité.

⁵⁵⁸ Lorsqu'il n'a pas été possible d'identifier le *votum*, c'est parce que les inscriptions ont, le plus souvent, un formulaire très endommagé ne permettant pas de lire l'inscription dans son intégralité.

⁵⁵⁹ Lorsqu'il n'a pas été possible d'identifier le *votum*, c'est parce que les inscriptions ont, le plus souvent, un formulaire très endommagé ne permettant pas de lire l'inscription dans son intégralité.

⁵⁶⁰ Le formulaire de la première inscription est très endommagé.

Le *uotum* était donc un rite particulièrement présent dans le culte aux déesses gallo-germaniques. Sa pratique reposait sur une organisation très claire dont il faut respecter toutes les étapes afin de s'assurer d'une réponse favorable de la divinité invoquée.

Néanmoins, il faut se demander si ce vœu, tel qu'il était effectué à l'époque gallo-romaine, était un rite totalement nouveau apporté par les Romains avec la conquête ou si les Gaulois pratiquaient des rites similaires avant l'arrivée des Romains. Il semble que les Celtes et donc les populations vivant en Gaule Belgique et dans les Germanies avant la conquête partageaient la pratique du vœu avec la majeure partie des peuples indo-européens⁵⁶¹. Comme chez les Romains, le vœu reposait sur l'idée d'un contrat entre les hommes et les dieux fondé sur un échange généralisé entre eux. Chez les Celtes d'avant la conquête, le vœu était un acte oral, l'annonce la plus solennelle faite en présence d'hommes réunis en assemblée et des dieux invoqués. Cet acte oral avait une grande valeur car, pour les Gaulois, comme pour les Germains, qui n'avaient pas de système de communication par l'écrit, la parole donnée était valorisée à l'extrême – il était impossible de revenir sur ce qui a été dit.

Les Romains avaient cependant aménagé la pratique du vœu de manière plus ritualiste que les Gaulois. L'offrande était totale chez les Gaulois, comme par l'ensemble d'un butin après une bataille. Il semble également que le vœu chez les Gaulois ne n'ait pas fait l'objet d'une réglementation contraignante. Chez les peuples vivant dans les provinces de notre étude avant la conquête, le vœu était une forme ritualisée et solennelle, souvent à connotation royale d'une pratique plus large, très courante dans le monde celtique, celle du serment, serment qui pouvait être fait de manière individuelle et qui n'engageait pas la responsabilité de tout un peuple comme le vœu pouvait le faire. Il existait donc des rites très proches du *votum* dans la Gaule indépendante. L'adoption de ce dernier n'est donc ni surprenante, ni une grande nouveauté pour les peuples de Gaule Belgique et des Germanies. Il est donc logique que le *uotum* ait été aussi bien accueilli et surtout tant utilisé par les populations d'époque gallo-romaine, y compris pour des déesses gallo-germaniques.

Le *uotum*, si la divinité accorde ce qui a été demandé, entraînait nécessairement une offrande. C'est l'ex-voto qui était la preuve de la réalisation du vœu. Par lui, le dédicant remplissait sa part du contrat en offrant à la divinité ce qu'il lui avait promis. L'ex-voto avait aussi une valeur juridique. Il prouvait officiellement aux yeux de tous que le dédicant a tenu sa promesse et qu'il a l'oreille des dieux. Il avait aussi une importance pour la divinité car cela montre sa puissance. Les formes de cet ex-voto pouvaient être variées : sacrifice animal,

⁵⁶¹ L'ensemble de cette analyse repose sur les travaux de J.-L. Brunaux, notamment *Les religions gauloises, nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante*, 2000 (Paris), p. 197-199.

offrandes végétales, libations, offrande d'un temple ou de la réfection de celui-ci. Chaque forme de sacrifice et d'offrande a été utilisée par les dédicants des déesses gallo-germaniques. Dans les inscriptions, la mention des offrandes est assez rare – à l'exception peut-être des dons d'autel ou de temple qui semblent plus souvent mentionnés. En revanche, il peut arriver que les dédicants aient fait représenter les offrandes sur les faces latérales ou la partie sommitale des autels voire, dans de très rares cas, qu'ils aient fait représenter la scène de sacrifice.

Le sacrifice animal était l'un des ex-voto les plus répandus. Les études sur les religions grecques et romaines, de même que la recherche récente sur la Gaule romaine⁵⁶², ont montré son importance. Il devait avoir un caractère central dans les sociétés de l'époque impériale. Comment se définit-il ? Le sacrifice animal, et son complément indissociable, le repas sacré, constituaient des rites qui permettaient d'établir la hiérarchie entre les dieux, les hommes et, comme le souligne W. Van Andringa⁵⁶³, « les animaux font aussi partie de la cérémonie ». Être pieux consistait donc à célébrer les dieux, leur caractère supérieur et leur majesté, principe établi par l'organisation rituelle du sacrifice d'un ou de plusieurs victimes animales afin, comme le précise J. Scheid⁵⁶⁴, « de rendre palpable la séparation des divinités et de l'humain ». Malgré les différences et les multiples variations possibles d'une province à une autre, d'un sanctuaire à un autre, d'un individu à un autre, il semble que le sacrifice animal se découpait en plusieurs phases. Il était un rite complexe qui se déroulait dans un espace ouvert et devant la communauté concernée. Il était offert par ceux qui détenaient l'autorité dans la communauté donnée. Le sacrifiant était assisté d'appariteurs et d'esclaves qui se chargeaient des opérations manuelles⁵⁶⁵. Le service commençait généralement au début de la journée civique, au lever du soleil, en marge du lieu de culte. Les sacrifiants et assistants étaient au préalable baignés et lavés. Ils portaient des vêtements de cérémonie propres. Sélectionnés en fonction du sexe de la divinité et d'autres critères rituels, les victimes animales, toujours des animaux domestiques – bovins, ovins, porcins, plus rarement des caprins⁵⁶⁶ –, ont été lavés et parés de rubans et de bandelettes de laine blanche ou écarlate, leurs cornes sont dorées et parfois ornées d'un disque – pour les bovins –, le dos des porcins et des bovins était couvert d'une couverture à franges, richement décorée : le *dorsuale*. Dans le rite romain, les déesses

⁵⁶² S. Lepetz et W. Van Andringa (dir.), *Archéologie du sacrifice animal en Gaule Romaine, Rituels et pratiques alimentaires*, Montagnac (2008), 306 p.

⁵⁶³ W. Van Andringa, La cuisine du sacrifice en pays gallo-romain, S. Lepetz et W. Van Andringa, *Archéologie du sacrifice animal en Gaule Romaine, Rituels et pratiques alimentaires*, 2008 (Montagnac), p. 27.

⁵⁶⁴ J. Scheid, *La religion des Romains*, 1998 (Paris) ; *Quand faire, c'est croire*, 2005 (Paris) ; V. Huet, J. Scheid et alii, *ThesCRA*, I, s.v. *sacrifice romain*, p. 183 sq.

⁵⁶⁵ Voir dans le corpus les numéros suivants : n° 1320 et n° 1359.

⁵⁶⁶ Le choix de la victime est laissé à la *probatio* de l'autorité civique en matière de religion, magistrats et prêtres, qui sélectionne les victimes en fonction des prescriptions rituelles et de l'état de santé de l'animal.

féminines reçoivent des victimes femelles⁵⁶⁷. Les dieux ouraniens se voient sacrifier généralement des animaux au pelage clair alors que les dieux chthoniens, eux, reçoivent en sacrifice, des animaux au pelage de couleur sombre. Il semble que ces éléments soient respectés dans le cadre des sanctuaires de la Gaule Belgique et des Germanies⁵⁶⁸.

Une fois les victimes animales choisies, l'ensemble des sacrifiants et les animaux s'ébranlaient dans une procession⁵⁶⁹ en direction de l'autel sur lequel ou à côté duquel l'animal est sacrifié. Le sacrifice commençait au son de la flûte⁵⁷⁰. S'ensuivait la *praefatio*, une libation préliminaire destinée à convoquer les dieux – elle était parfois représentée sur les autels⁵⁷¹. Elle consistait à verser, dans le foyer allumé d'un autel, de l'encens et du vin non mélangés pour attirer l'attention des dieux sur le sacrifice qui allait leur être adressé. Ainsi, les dédicants annonçaient rituellement l'immortalité et la suprématie des dieux (par l'encens) et leur souveraineté (par le vin). Il s'agissait donc d'une salutation respectueuse annonçant les principales caractéristiques de la divinité à honorer. La *praefatio* était suivie de la consécration de l'offrande, soit l'*immolatio*. Dans le rite romain, cela consiste à saupoudrer le dos de la victime de farine salée, ou *mola salsa*, puis à verser un peu de vin sur son front et enfin, à promener le couteau sacrificiel sur le dos de l'animal. Cette *immolatio* faisait passer la victime du statut de propriété des hommes à celui de propriété des dieux. Selon J. Scheid, le passage du couteau sur le dos de l'animal aurait été « comme le verbe de cette proposition, dans laquelle la farine humaine représentait l'origine humaine et la pureté de la victime »⁵⁷². Le sacrificateur pouvait ensuite agir selon des formes précises pour chaque type d'animal : il assommait puis saignait les bovins ou il égorgeait les victimes plus petites⁵⁷³. L'animal, après contrôle des *exta* – poumon, vésicule biliaire, péritoine et foie – pour vérifier l'agrément des dieux – la *litatio* – était ensuite partagé. La part qui revenait aux dieux était la fressure⁵⁷⁴, siège de la vie. Enfin, le banquet avait lieu. Pour cela, le sacrifiant saisissait la victime animale afin de lui redonner son caractère profane pour la rendre propre à être consommée par

⁵⁶⁷ W. Van Andringa a cependant montré que cette mise en relation du sexe de l'animal et de celui de la divinité n'est pas toujours respectée. W. Van Andringa, *La cuisine du sacrifice en pays gallo-romain*, in S. Lepetz et W. Van Andringa, *Archéologie du sacrifice animal en Gaule Romaine, Rituels et pratiques alimentaires*, Montagnac (2008), p. 28.

⁵⁶⁸ Quelques découvertes dans des sanctuaires de Gaule Belgique et des Germanies tendraient à le prouver.

⁵⁶⁹ Voir le n° 1371.

⁵⁷⁰ Certaines scènes mises au jour sur des autels montrent bien cette étape : voir l'inscription n° 1861 dédiée à *Vagdauercustis*.

⁵⁷¹ Voir les inscriptions n° 1365 et n° 1861 dédiées aux *Matronae*.

⁵⁷² J. Scheid, *La religion des Romains*, Paris (1998), p. 74.

⁵⁷³ L'animal doit acquiescer au sacrifice. Tout signe de panique ou de peur ou tout désordre pendant la cérémonie annonce un mauvais présage pour les sacrifiants. Dans le cas du rite grec, le sacrifiant a la tête découverte et couronnée de laurier et il jette quelques grains de blé et de l'eau sur la tête de la victime, et brûle ensuite dans le foyer sacrificiel quelques poils du front de l'animal.

⁵⁷⁴ Il s'agit du poumon, vésicule biliaire, péritoine et foie

les hommes. Il s'agissait ici d'une analyse de ce que les Romains faisaient dans leur cadre sacrificiel.

Il semble que l'étude des sanctuaires et l'archéologie du rite qui se développe à l'heure actuelle montrent que les pratiques, dans les sanctuaires de Gaule, devaient être assez proches de ce qui se passait à Rome, du moins à l'époque gallo-romaine⁵⁷⁵. En effet, les études récentes menées sur les ossements présents dans les sanctuaires où des divinités féminines gallo-germaniques ont reçu un culte, comme par exemple Dalheim⁵⁷⁶, montrent des tendances générales quant à l'espèce, à la couleur du pelage et à l'âge des animaux sacrifiés, ce qui démontrent une diffusion des pratiques romaines du sacrifice. Il apparaît que les sacrifices effectués dans les sanctuaires voués à des déesses gallo-germaniques correspondaient bien aussi bien dans les formes que dans les types d'animaux sacrifiés à ce que les Romains font eux-mêmes dans leurs rites et sanctuaires. Certaines faces latérales d'autels nous suggèrent que les déesses féminines gallo-germaniques recevaient surtout des animaux comme les porcins ou les ovins ; les bovins semblaient plus rares. Les porcins paraissaient néanmoins être les plus nombreux, notamment dans le cas des *Matronae*. Cependant, leur nombre restait restreint et seule une réelle archéologie du rite dans les sanctuaires aux *Matronae* – si cela peut être fait⁵⁷⁷ – rendrait possible une confirmation ou du moins, donnerait une vision nette et précise des animaux sacrifiés.

Sacrifices, libations et offrandes représentés sur les autels⁵⁷⁸.

1. Libations

Divinité	Datation	Indices d'une libation	Références
<i>Matronae</i>	v. 164-255	Vase à poignée et gobelet.	n° 1346
	v. 164-255	Scène de libation.	n° 1320, n° 1351, n° 1354, n° 1356 et n° 1368
<i>Nantosuelta</i>	v. 101-250	Libation réalisée par la déesse.	n° 1527
<i>Nehalennia</i>	v. 164-255	Scène de libation.	n° 1624
<i>Visuna</i>	v. 101-250	Objets en rapport avec les libations (préféricule et patère).	n° 1974

⁵⁷⁵ Il semble cependant que dans quelques cas, les victimes aient été inhumées dans des fosses ou exposées mais il faudrait pour cela travailler sur les rapports de fouille de tous les sanctuaires où ont été mis au jour des divinités féminines gallo-germaniques, afin d'identifier l'existence de certaines de ces pratiques. Or, les lacunes dans l'archéologie du rite sont trop importantes pour que cela soit possible. Les deux sanctuaires évoqués par W. Van Andringa, art. cité, p. 34 n'ont pas livré d'inscriptions à des divinités féminines (Longueil-Sainte-Marie) ou ne sont pas dans notre champ de recherche (Vertault).

⁵⁷⁶ W. Van Andringa, art. cité, p. 29-31.

⁵⁷⁷ En effet, pour certains sanctuaires fouillés de très longues dates, il est quasiment impossible de retrouver les éléments propres à l'archéologie du rite comme les ossements, par exemple.

⁵⁷⁸ Dans ces tableaux, ne sont cités que les autels avec une représentation caractéristique d'un banquet sacrificiel, d'un sacrifice, d'une libation ou d'une *praefatio*. Il existe des dizaines d'autels, notamment pour les *Matronae*, où les faces latérales sont décorées de fruits, de cornes d'abondance mais ils n'ont pas été retenus ici car ils ne sont pas replacés dans le contexte d'une cérémonie d'offrandes – il serait donc dangereux de les considérer comme tel : cela amènerait à la surinterprétation.

2. Scènes de sacrifice et banquet

Divinité	Datation	Indices figurés	Références
<i>Matronae</i>	v. 150-225	Représentation d'un banquet sacrificiel.	n° 1126
	v. 164-255	Scène de sacrifice sur les faces latérales.	n° 1347, n° 1354 et n° 1356
	v. 164-255	Table de banquet sacrificiel sur une des faces latérales.	n° 1203
	v. 164-255	Scène de sacrifice sur la face principale	n° 1317, n° 1320, n° 1351 et n° 1365
	v. 164-255	Scène de <i>Praefatio</i> .	n° 1318 et n° 1359
	v. 180-200	Banquet sacrificiel sur chaque face latérale.	n° 1203
<i>Nehalennia</i>	v. 101-250	Table de banquet sacrificiel sur l'une des faces latérales.	n° 1616
	v. 164-255	Scène de sacrifice sur la face principale.	n° 1624
<i>Vagdauercustis</i>	164	Scène de <i>praefatio</i> .	n° 1861

3. Offrandes

Divinité	Datation	Indices d'offrandes	Références
<i>Ancamna</i>	v. 150-250	Peau d'une victime de sacrifice sur le dessus de l'autel	n° 20
<i>Apadeva</i>	v. 150-250	Peau d'une victime de sacrifice sur le dessus de l'autel.	n° 23
<i>Lucreta</i>	v. 101-200	Fruits et cornes d'abondance.	n° 809 et n° 810
<i>Matronae</i>	164	Réalisation d'une offrande végétale par un homme et une femme	n° 1315
	v. 164-255	Trace d'une tête de cochon.	n° 1346
	v. 164-255	Fruits et cornes d'abondance.	n° 1203
	v. 164-255	Fruits.	n° 1243 et n° 1357
	v. 164-255	Offrandes animales sur les faces latérales.	n° 1318
<i>Quadruuiae</i>	v. 150-250	Réfection d'un autel et d'un temple.	n° 1723
	v. 150-250	Construction d'un temple.	n° 1751

Comme nous l'avons montré, les déesses gallo-germaniques étaient assez peu présentes dans le culte public⁵⁷⁹, en dehors du cas assez exceptionnel de déesses tutélaires comme *Auentia* ou des *Matronae*, notamment les *Matronae Aufaniae*⁵⁸⁰. Il semble donc que la majorité des sacrifices célébrés l'aient été à titre privé. Les dédicants ont donc vraisemblablement dû payer un droit au sacrifice, une somme d'argent versée à la caisse du sanctuaire⁵⁸¹.

Toutefois, le sacrifice animal, bien qu'impressionnant et efficace, était peu répandu en raison du coût d'un animal sur pieds. Le prix d'un bœuf, d'un agneau ou d'un porc devait être beaucoup trop élevé pour la majorité de la population⁵⁸². Les offrandes végétales – fruits, rameau de feuilles – ou alimentaires – pains et gâteaux – mais aussi l'encens et le vin paraissaient être, dans les provinces comme à Rome, le geste le plus courant de la piété religieuse, l'ex-voto le plus banal. Les textes littéraires confirment cette hypothèse car les

⁵⁷⁹ Voir les chapitres 2 à 5.

⁵⁸⁰ Supra les chapitres spécifiques à chaque type de déesse répertoriée.

⁵⁸¹ A Rome, il existait un tarif sacrificiel qui établissait les sommes d'argent à verser en fonction du type de sacrifice effectué : holocauste, sacrifice sanglant. Ce tarif sacrificiel a été mis au jour sur une inscription de Rome : *CIL VI, 820*.

⁵⁸² W. van Andringa, art. cité, p. 31 sq.

auteurs antiques le décrivaient comme un acte de piété suffisant, et de ce fait, très répandu⁵⁸³. La présence de nombreuses représentations de fruits, de cornes d'abondance, d'arbres et de rameaux sur les faces latérales des autels pourrait aussi être perçue comme une confirmation que ces formes d'offrandes étaient les plus fréquentes dans le monde gallo-romain. Cependant, comme nous l'avons déjà souligné précédemment, il faut éviter toute généralisation car peu de ces fruits, rameaux, arbres étaient représentés dans le contexte d'une scène d'offrande ; seuls quelques cas de tables de banquet sacrificiel pourraient le confirmer⁵⁸⁴. Il faut se garder de surinterpréter les documents à notre disposition.

L'ex-voto pouvait aussi prendre la forme d'une libation. Il s'agissait de laisser couler un liquide sur le sol ou dans le foyer allumé d'un autel selon que la divinité était chthonienne ou ouranienne. Quelques documents de notre corpus épigraphique⁵⁸⁵ démontrent l'existence de cette pratique pour les déesses gallo-germaniques. Néanmoins, il est impossible d'en connaître la fréquence – la libation étant l'un des rites qui laisse le moins de traces identifiables archéologiquement.

Le *uotum* et son corollaire l'ex-voto – sacrifice animal, offrande végétale, libation – étaient donc attestés pour les divinités gallo-germaniques vénérées sous le Haut Empire romain. Cependant, une question se pose : ces pratiques rituelles ont-elles été apportées par les Romains et se sont-elles implantées *ex nihilo* ou ont-elles été le prolongement de pratiques existantes mais légèrement transformées par le contact avec la culture romaine d'époque impériale ? Les théoriciens de la romanisation⁵⁸⁶ avaient tendance à dire que les Romains avaient tout amené avec eux, apportant aux barbares les aspects bienfaiteurs de la civilisation. Néanmoins, aujourd'hui, cette idée est largement remise en cause, de même que le concept de romanisation – mais cela n'est pas notre propos ici⁵⁸⁷.

Il semble que la culture romaine soit arrivée sur un substrat préexistant et que le contact de celui-ci avec la culture romaine créée sous l'Empire ait donné naissance à une forme particulière de romanité. Qu'en est-il pour les pratiques rituelles que nous avons évoquées

⁵⁸³ Les auteurs classiques l'ont régulièrement mentionné. Voir Ovide, *Pontiques*, 4, 8, 39 ; Sénèque, *De Ben.* I, 6, 3 ; Stace, *Thébaïde*, 2, 247 ; Horace, *Odes*, 3, 23.

⁵⁸⁴ Voir ci-dessus les tableaux intitulés Sacrifices, offrandes et libations représentés sur les autels.

⁵⁸⁵ Voir ci-dessus les tableaux intitulés Sacrifices, offrandes et libations représentés sur les autels.

⁵⁸⁶ Mommsen, Haverfield, Jullian.

⁵⁸⁷ Pour de plus amples informations concernant ce débat : M. Millett, *The Romanization of Britain: an essay in Archaeological interpretation*, 1990 (Cambridge), 255 p. ; N. Roymans, *Tribal societies in Northern Gaul: An anthropological Perspective*, 1990 (Amsterdam), 290 p. ; J. Webster and N. Cooper, *Roman Imperialism: Post Colonial Perspective*, 1996 (Leicester), 144 p. ; Mattingly, *Dialogues in Roman imperialism: Power, discourses and Discrepant experiences in the Roman Empire*, 1997 (Portsmouth), 200 p. ; R. Brandt et J. Slofstra (dir.), *Roman and Natives in the Low Countries : Spheres of interaction*, 1998 (Oxford), 222 p. ; G. Woolf, *Becoming Roman: The Origin of provincial civilization in Gaul*, 1998 (Cambridge), 296 p. ; P. Le Roux, La Romanisation en question, *Annales. Histories Sciences Sociales*, 59^e année, vol. 2, 2004, p. 287-311 ; R. Hingley, *Globalising Roman culture: unity, diversity and Empire*, 2005 (Londres et New-York), 208p. ; Y. Le Bohec, Romanisation ou romanité au temps du principat : question de méthodologie, *REL*, tome 86, 2008, p. 127-138.

pour les déesses gallo-germaniques ? Commençons par le sacrifice animal. La pratique de sacrifice d'animaux existait à l'époque de La Tène⁵⁸⁸. Les travaux de J.-L. Brunaux et d'autres archéologues, notamment ceux qui pratiquent l'archéologie du rite⁵⁸⁹ dans les sanctuaires gallo-romains, ont montré l'existence de cette pratique du sacrifice animal. En effet, même si les textes littéraires racontant la vie des Gaulois – Strabon, César, Diodore de Sicile – ne mentionnent pas ces sacrifices – vraisemblablement parce qu'il s'agit d'une évidence pour eux et qu'ils étaient trop banals pour passer du temps à les décrire –, les fouilles des sanctuaires, spécialement celles de Gournay sur Aronde et de Ribemont sur Ancre, ont montré que ce rite était l'un des plus utilisés dans les sanctuaires d'époque gauloise. Les sacrifices de chevaux⁵⁹⁰, dont la chair n'était pas consommée, et de bœufs étaient bien attestés en Gaule septentrionale au second âge du Fer. D'autres espèces, porc, caprinés, chiens, apparaissaient également comme les victimes de sacrifices dans les amas d'ossements des animaux consommés dans les sanctuaires de l'âge du Fer. Les animaux sacrifiés et consommés, en dehors du cheval et du chien, étaient donc peu différents de ce qui se pratiquait à l'époque romaine. En revanche, la période romaine a vu disparaître les dépôts⁵⁹¹ dans des fosses pour les voir remplacer par les premiers équarrissages, tel que cela était pratiqué dans les sanctuaires romains. Cela est donc la preuve d'une évolution des pratiques au contact de la romanité. Le sacrifice animal, tel qu'il était pratiqué pour les rites envers les divinités gallo-germaniques, n'était donc pas une nouveauté. Les Gaulois pratiquaient des rites similaires aux gallo-romains, malgré une évolution au cours du I^{er} siècle après J.-C.

Les ex-voto et les offrandes végétales semblaient eux aussi faire partie du quotidien des rituels de la Gaule indépendante. Selon J.-L. Brunaux⁵⁹², grâce à quelques trouvailles dans les fouilles de Mirebeau, il est certain que les offrandes végétales étaient utilisées par les Gaulois, dans leurs sanctuaires, avant la conquête. Ces dernières, comme dans la plupart des religions connues du monde antique, se divisaient en deux groupes : les végétaux fraîchement récoltés

⁵⁸⁸ J.-L. Brunaux, *Les religions gauloises*, 2000 (Paris), p. 132-143.

⁵⁸⁹ S. Lepetz et W. Van Andringa, *Archéologie du sacrifice animal en Gaule Romaine, Rituels et pratiques alimentaires*, 2008 (Montagnac) et notamment l'article suivant : Ph. Méniel, Sacrifices d'animaux, traditions gauloises et influences romaines, S. Lepetz et W. Van Andringa, *Archéologie du sacrifice animal en Gaule Romaine, Rituels et pratiques alimentaires*, 2008 (Montagnac), p.147-154.

⁵⁹⁰ Le sanctuaire de Vertault a livré de nombreux vestiges de sacrifices de chevaux.

⁵⁹¹ En effet, à l'époque de La Tène, les grands animaux sacrifiés comme le cheval et le bœuf n'étaient pas consommés mais préparés selon la séquence suivante comme l'explique Ph. Méniel dans l'article cité précédemment : « Le sacrifice de ces grands animaux est marqué par une phase de décomposition des chairs qui régit l'enchaînement de certaines manipulations, comme le prélèvement des crânes en vue de leur exposition, sur les carcasses en voie de décomposition et le transport des ossements dans le fossé, après la disparition de la plupart des liens ligamentaires. Ce type de séquence a été observé sur de nombreux sites de l'âge du Fer. ». Ces pratiques semblent avoir totalement disparu après le milieu du I^{er} siècle pour être remplacées par des équarrissages comme on le trouve dans les boucheries romaines.

⁵⁹² J.-L. Brunaux, *ouvr. cité*, p. 147-148.

comme les céréales, les fruits, les herbes aromatiques, les fleurs, les rameaux d'arbre – la liste n'est pas exhaustive – et les produits alimentaires confectionnés à base de ces végétaux comme des pains, des gâteaux, des bouillies et des boissons. Là encore, pas de grandes différences avec ce que pratiquaient les gallo-romains. Il apparaît que les libations ont aussi été pratiquées à l'époque de La Tène. Toujours selon J.-L. Brunaux⁵⁹³, la plupart des foyers qui avaient une fonction culinaire directement liée au sacrifice animal devaient servir, avec d'autres qui leur étaient adjoints, à brûler les herbes aromatiques ou à torrifier les céréales. Il en allait de même pour les fosses qui, si elles permettaient le sacrifice du bœuf, devaient aussi « recevoir les libations de liquides, de boissons voire de végétaux ». De plus, certains récipients découverts dans les sanctuaires, comme des bassins en bronze, plats et larges, n'avaient que la seule fonction de servir aux libations. Leur mise au jour ne fait que confirmer la pratique des libations dans les sanctuaires de la Gaule indépendante.

Dans les faits, en dehors d'une évolution dans la forme du sacrifice animal au cours du I^{er} siècle, les pratiques rituelles – sacrifice animal, offrandes végétales, ex-voto, libations – ne sont guère différentes chez les Gaulois et chez les Gallo-romains. En revanche, l'existence d'un *votum* beaucoup plus codifié, l'usage de la sculpture anthropomorphe, pour représenter les dieux, et de l'épigraphie, ainsi qu'une évolution de la pratique du sacrifice animal montrent que le contact avec la romanité a amené une visibilité plus grande de la religiosité dans la sphère publique, sans pour autant que les pratiques diffèrent grandement d'avant la conquête. Les pratiques religieuses se sont donc légèrement transformées au contact de la culture romaine – sans aucune forme d'impérialisme de la part des Romains –, mais une continuité existe avec les rites de la Gaule indépendante et ce, avec des évolutions – le sacrifice animal –, des modifications – le passage du serment au *votum* beaucoup plus ritualisé – et des nouveautés⁵⁹⁴ – l'usage de la sculpture anthropomorphe et de l'épigraphie.

Quant aux rites, une double question se pose: le rite romain était-il le seul à être pratiqué ou le rite grec était-il aussi utilisé ? Chacun d'eux a une définition particulière qui lui est propre et qui n'est pas interchangeable⁵⁹⁵. Le rite romain était en principe caractéristique des célébrations traditionnelles de Rome. Le sacrificiant et le prêtre avaient la tête couverte. Il était précédé d'un rite préliminaire invitant la divinité à la cérémonie et se terminait par le partage de la victime entre les dieux et les hommes. Le rite grec, lui, était censé être utilisé pour les cultes importés à Rome depuis les pays d'Orient. Le sacrificiant et le prêtre l'exécutaient tête

⁵⁹³ J.-L. Brunaux, ouvr. cité, p. 149.

⁵⁹⁴ Ces nouveautés sont parfois apparues avant la conquête de par le contact avec les marchands et les voyageurs romains.

⁵⁹⁵ L'ensemble de ces définitions repose sur le travail de J. Scheid dans *La religion des Romains*, 1998 (Paris), p. 33-34.

découverte, couronnés de laurier, accompagnés de musique – généralement des hymnes chantés par des chœurs –, de la tenue de lectisternes et de supplications. Toutefois, des précautions sont à prendre avec le rite grec, rite qui était en fait une catégorie officielle créée par les Romains au cours du III^{ème} et du II^{ème} siècles avant J.-C. pour souligner l'origine « grecque » de certains cultes, comme Hercule ou Saturne⁵⁹⁶. Les pratiques rituelles évoquées précédemment semblent donc bien répondre au rite romain. Dans un certain nombre de représentations⁵⁹⁷, qu'il s'agisse de scène de libations, de sacrifices d'animaux, le dédicant a le plus souvent la tête couverte⁵⁹⁸. Les sculptures mises au jour ont notamment révélé la représentation de la *praefatio* – la scène qui permet d'inviter les dieux à la cérémonie⁵⁹⁹. Pour ce qui est du partage avec les dieux, les scènes représentées sur les autels sont de peu de secours mais les données archéologiques retrouvées dans de nombreux sanctuaires, notamment Dalheim, sanctuaire aux *Matronae*, ont montré l'existence de cérémonies de partage de la viande. Les divinités gallo-germaniques, notamment les déesses Mères⁶⁰⁰, étaient donc vénérées selon le rite romain.

Quant à l'utilisation du rite grec, aucune preuve graphique ne semble l'attester. Cependant, comme le souligne J. Scheid, le rite romain comme le rite grec étaient utilisés pour les cultes publics et étaient liés. Il n'est donc pas impossible que certaines divinités ayant reçu un culte public, comme les *Matronae* ou *Nehalennia*, aient été vénérées aussi selon le rite grec. Néanmoins, cela reste du domaine de l'hypothèse car les preuves de la pratique du rite grec sont inexistantes dans le cas des divinités gallo-germaniques.

Ces dernières étaient donc révérees selon des rites empreints de romanité qui n'étaient, en aucun cas, une grande nouveauté dans le monde des Gaules et des Germanies. Le contact des populations gauloises et germaniques avec le monde romain n'a fait que provoquer des évolutions, quelques changements et l'utilisation d'outils nouveaux pour vénérer les déesses. Il n'y a donc ni rupture majeure avec la période de la Gaule indépendante, ni impérialisme romain, ni résistance celtique ou germanique dans les pratiques rituelles des Gallo-Romains, mais simplement une évolution des pratiques religieuses au contact des pratiques romaines, et par l'utilisation de l'épigraphie et de la sculpture anthropomorphe pour rendre plus visible la religion. Le contact avec la romanité, en revanche, a aussi provoqué l'apparition de

⁵⁹⁶ Certains de ces cultes, comme celui de Saturne, sont des cultes romains très anciens. Dans les faits, les Romains ont créé cette catégorie rituelle officielle afin de montrer qu'ils appartenaient au monde grec de très longue date. Cette idée a été développée à un moment où Rome cherchait à intégrer les cités de Grèce et de Sicile dans son Empire et à se poser comme un interlocuteur voire le « maître » du monde hellénistique.

⁵⁹⁷ Voir ci-dessus les tableaux intitulés sacrifices, libations et offrandes représentés sur les autels.

⁵⁹⁸ Voir les numéros suivants : n° 1317, n° 1318, n° 1351, n° 1359 et n° 1376.

⁵⁹⁹ Voir les explications dans les paragraphes précédents.

⁶⁰⁰ Ce sont les déesses Mères qui ont fourni le plus de représentations sculptées de cérémonies mais, comme le tableau l'a montré, ce ne sont pas les seules.

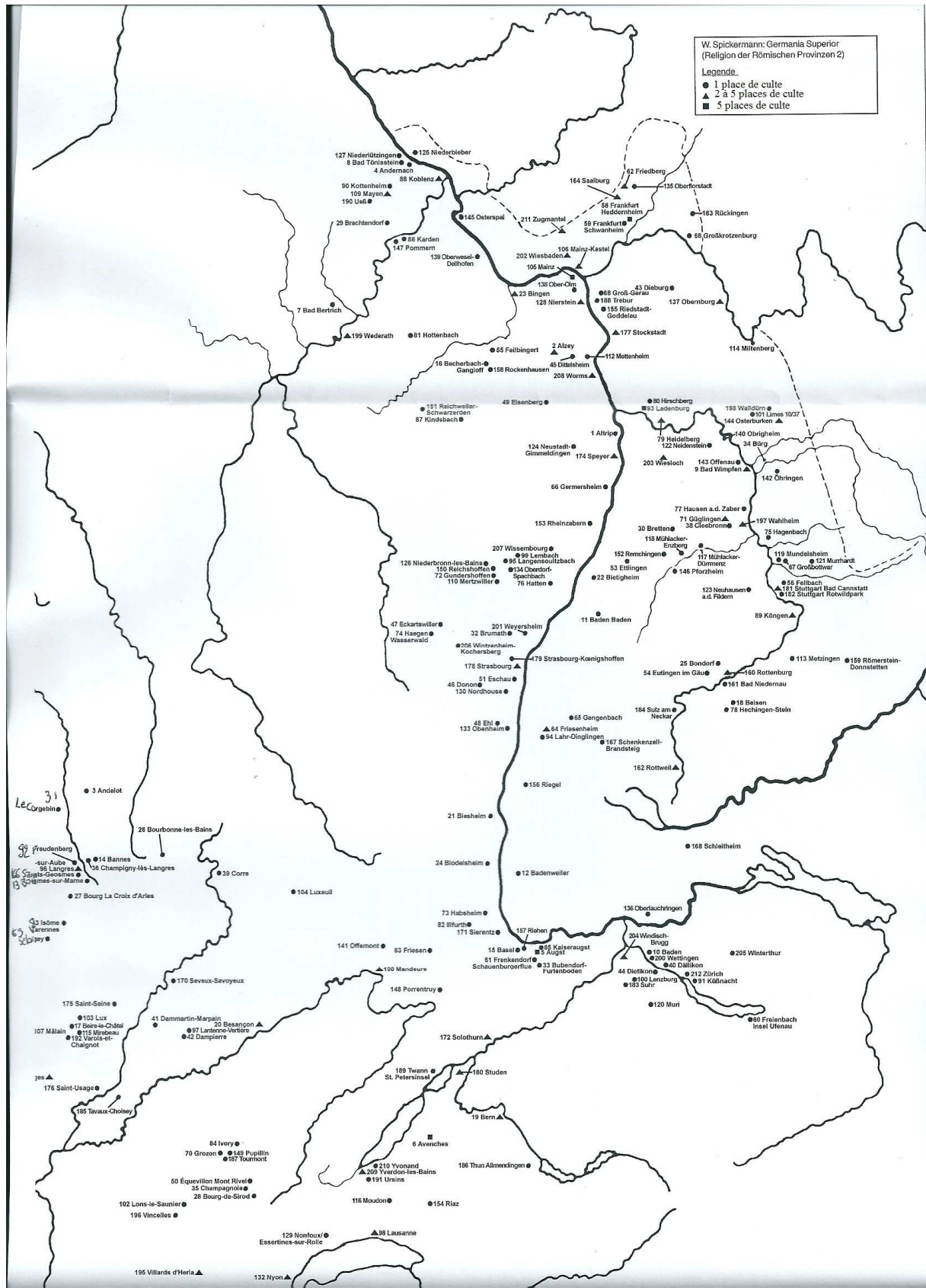
sanctuaires dits de « tradition celtique » mais qui étaient une nouvelle preuve de l'évolution de la culture religieuse à l'époque impériale dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies au contact de la culture romaine d'Empire⁶⁰¹.

C. Temples et sanctuaires, un autre pas dans la romanité

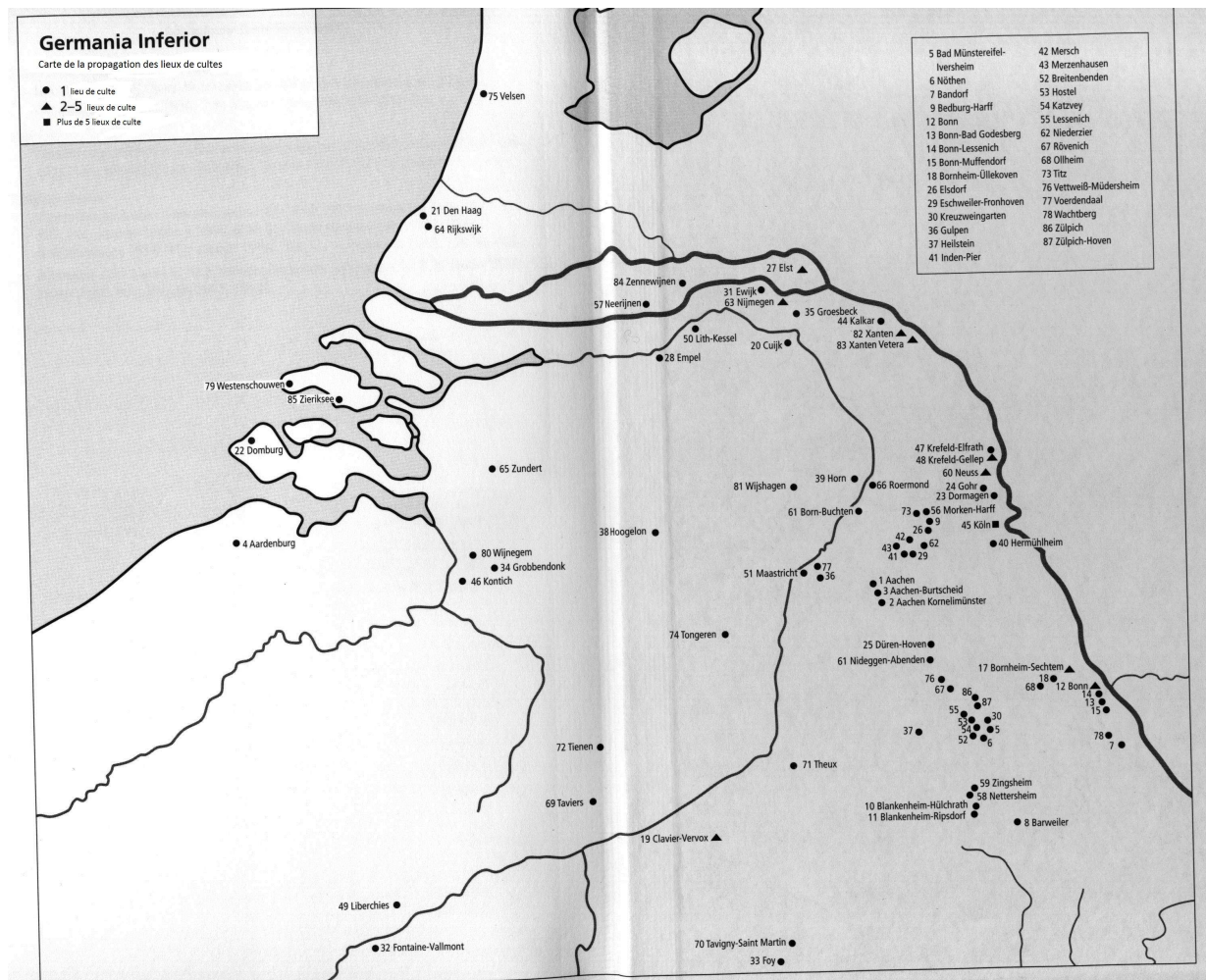
Les inscriptions et les sculptures représentant les divinités gallo-germaniques ont été mises au jour aux quatre coins des provinces de Gaule Belgique et des Germanies. Néanmoins, pour un certain nombre d'entre elles, même s'il est difficile de préciser si les lieux de découverte étaient bien des sanctuaires, il n'en reste pas moins que beaucoup ont été mises au jour sur des sites reconnus comme tels. Les cartes ci-dessous permettent de voir quels sont les sanctuaires et lieux de culte identifiés par les chercheurs en Gaule Belgique, en Germanie inférieure et en Germanie supérieure.

⁶⁰¹ Cette idée de culture romaine d'Empire est tirée de l'ouvrage de G. Woolf, *Becoming Roman: The Origin of provincial civilization in Gaul*, Cambridge (1998).

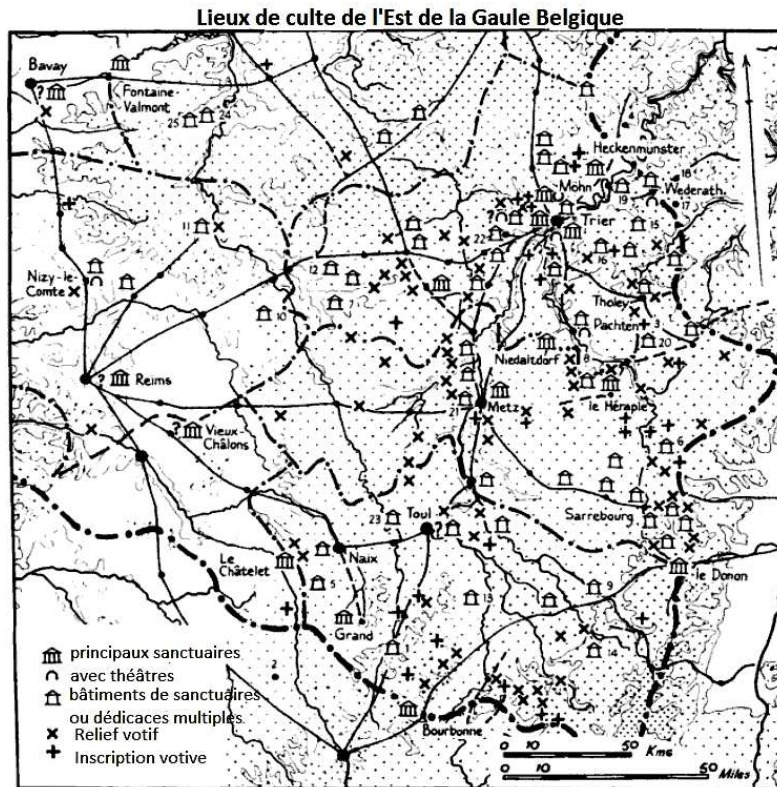
Les lieux de culte en Germanie supérieure, d'après W. Spickermann, *Germania Superior*, 2003 (Tübingen), carte récapitulative en fin d'ouvrage.



Les lieux de culte en Germanie inférieure, d'après W. Spickermann, *Germania Inferior*, 2008 (Tübingen), carte récapitulative en fin d'ouvrage.

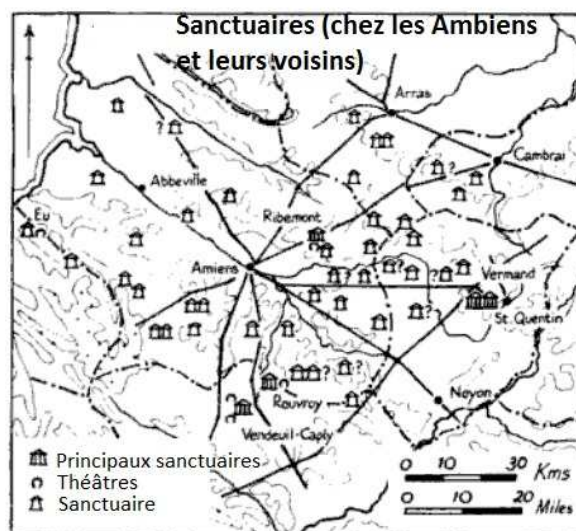


Les lieux de culte dans l'Est de la Gaule Belgique, d'après M. Wightmann, *Gallia Belgica*, 1985 (Los Angeles), fig. 32 p. 184.



- | | | |
|-----------------------|---------------------------|------------------------|
| 1. Sommerécourt | 10. Belval Bois-des-Dames | 19. Niederemmel |
| 2. Euffigneix | 11. Montcy-Saint-Pierre | 20. Bierbach |
| 3. Wahlscheid | 12. Gérouville | 21. Sainte Ruffine |
| 4. Bad Bertich | 13. Sion | 22. Altrier |
| 5. Montiers-sur-Saulx | 14. Mont Avison | 23. Sorcy-Saint Martin |
| 6. Mackwiller | 15. Drohnecken | 24. Matagne-la-Petite |
| 7. Velosnes | 16. Gusenburg | 25. Matagne-la-Grande |
| 8. Merten | 17. Hottenbach | |
| 9. Deneuvre | 18. Hochscheid | |

Les lieux de culte chez les Ambiens et leurs voisins, d'après M. Wightmann, *Gallia Belgica*, Los Angeles (1985), fig. 33 p. 185.



Tous ces lieux sont attachés de près ou de loin à la religion gallo-romaine. C'est là que se pratiquent les rites évoqués dans le paragraphe précédent. Tous cependant ne sont pas liés au culte des divinités féminines gallo-germaniques⁶⁰². Mais avant d'aller plus loin dans l'étude des sanctuaires mais aussi des temples qui leur sont dédiés, il faut expliquer quels sont les critères qui permettent de définir avec précision ce qu'est un lieu de culte. J. Scheid⁶⁰³ - et nous utiliserons ces critères – a montré que sa définition repose sur la conjonction de plusieurs indices : la présence d'inscriptions et ou de sculptures, témoignages d'une activité religieuse de tel ou tel type, la présence de bâtiments cultuels clairement identifiés comme tels – chapelle, *aedes*, temple – et la découverte d'éléments organiques emblématiques de la pratique de rites. Néanmoins, il précise que n'importe quel espace pouvait devenir un lieu de culte par l'intermédiaire d'un rite de définition et de la pause d'un autel portable⁶⁰⁴. Il est donc difficile de déterminer si tous les endroits où des dédicaces ont été trouvées sont des lieux de culte. En revanche, il est possible d'en avoir la certitude pour un certain nombre d'entre eux, notamment les sites où bâtiments cultuels et dédicaces ont été mis au jour. Il faut ensuite déterminer si ces lieux de culte, dûment identifiés étaient romains ou « indigènes » ou un espace marqué par les deux influences. Ici, une autre difficulté s'ajoute, c'est celle de la connaissance des bâtiments que seule l'archéologie nous autorise à déterminer. Il existe des cas où une inscription précise qu'un *aedes* a été construit : c'est ce que montre le tableau ci-après.

Présence d'*aedes* ou de temples aux déesses gallo-germaniques d'après un inventaire des inscriptions⁶⁰⁵.

Divinité	Datation	Lieu ⁶⁰⁶	Monument ⁶⁰⁷	Dédicant	Références
<i>Caiua</i>	10.10.124	Pelm, cité Trévire	<i>Aedes</i>	Marcus Victorius Pollentinus	n° 56
<i>Iseneucaega</i>	Après 11.03.222	Zennewijnen	<i>Aedes</i> avec son autel	Flavius Filinus, tribun de la XXX ^{ème} légion <i>Vlpia</i> .	n° 465
<i>Maia</i>	v. 150-200	<u>Germersheim</u>	<i>Aedes</i>	Gaius Arrius Patruitus, bénéficiaire consulaire.	n° 881
	v. 201-250	Ettlingen, Morsch	<i>Aedes</i> avec des statues	Lucius Cornelius Augurinus, décurion de la cité d'Aquens.	n° 885

⁶⁰² Pour la liste des lieux de culte aux divinités féminines gallo-germaniques, voir suppléments, annexes p. 16-19.

⁶⁰³ J. Scheid, Réflexions sur la notion de lieu de culte dans les Gaules romaines, W. Van Andringa (dir.), *Archéologie des sanctuaires en Gaule romaine*, 2000 (Saint-Etienne), p. 19-21.

⁶⁰⁴ Voir les cérémonies des Frères Arvales. En effet, le jour du sacrifice à *Dea Dia*, ils offraient un sacrifice sur un autel portable dans le cirque situé en marge du bois sacré. Ils transformaient alors cet espace profane en lieu de culte pour la durée de la journée. Pour de plus amples informations sur cette cérémonie, J. Scheid, *Romulus et ses frères. Le collège des Frères Arvales, modèle de culte public dans la Rome des Empereurs*, 1990 (Rome), p. 559.

⁶⁰⁵ Les inscriptions mentionnent soit la réalisation d'un temple ou d'un *aedes*, soit leur réfection.

⁶⁰⁶ Les noms de lieux qui ont été soulignés ne figurent pas dans la liste des sanctuaires romano-celtiques comme le montre I. Fauduet, dans son ouvrage *Les temples de tradition celtique*, 2^{ème} éd., 2010 (Paris), p. 349-350.

⁶⁰⁷ Sauf mention contraire l'*aedes* ou le temple ont été offerts par le dédicant.

Divinité	Datation	Lieu ⁶⁰⁸	Monument ⁶⁰⁹	Dédicant	Références
<i>Quadriviae</i>	v. 150-250	Xanten	Temple	Flavius Severus, vétéran de la XXX ^{ème} légion <i>Vl pia</i> .	n° 1751
	v. 150-250	Strasbourg	Temple avec un autel	Septiminius Victor.	n° 1723
<i>Rosmerta</i>	232	<u>Wasserbillig</u> cité des Trevires.	<i>Aedes</i> avec des statues, des ornements et un <i>hospitalia</i>	Acceptus, auxiliaire et sévir augustal.	n° 1760
<i>Sirona</i>	201	<u>Grossbottwar</u>	<i>Aedes</i> avec des statues	Caius Longinus Speratus, vétéran de la XXII ^{ème} légion Primigénienne avec sa femme et son fils.	n° 1820
<i>Sunuxalis</i>	239	<u>Hoven</u>	<i>Aedes</i> refait à neuf	Probia Iustina, pour son fils Tertinius Iustinius.	n° 1843

D'autres sanctuaires sont identifiables de par leur taille, de par les inscriptions mises au jour et de par la configuration du site⁶¹⁰. Le tableau ci-dessous en fait une liste⁶¹¹.

Liste des temples et sanctuaires dédiés aux divinités féminines⁶¹²

Gaule Belgique
<u>Colijnsplaat</u> , <u>Domburg</u> , <u>Dhronecken</u> , <u>Hochscheid</u> , <u>Niederbronn</u> , <u>Niedaltdorf-Ihn</u> , Trèves (sanctuaire de l'Albachtal notamment), <u>Tongres</u> .
Germanie supérieure ⁶¹³
<u>Andernach</u> , <u>Augst-Schönbühl</u> , Berne (Murri), <u>Coblence-Stadtwald</u> , <u>Heddernheim</u> ⁶¹⁴ , <u>Lausanne-Vidy</u> , Mayence, <u>Mandeure</u> , <u>Spire</u> , <u>Thun-Allmendingen</u> , <u>Worms-Domberreich</u> .
Germanie inférieure ⁶¹⁵
<u>Aix-la-Chapelle</u> , <u>Aix-la-Chapelle-Kornelimünster</u> , <u>Antweiler</u> , Berkum, Bonn, Cologne (temple de Clemensstrasse), <u>Düren</u> , <u>Eischweiler-Fronhoven</u> , <u>Grobbendonk</u> , Grypswald, Jülich, <u>Mariaweiler-Hoven</u> , <u>Morken-Harff</u> , <u>Nettersheim</u> , <u>Nettersheim-Zingsheim</u> , Neuss, Nideggen-Abenden, Nideggen-Embken, <u>Nimègue</u> , <u>Pesch</u> (Bad-Münsterreifel-Nöthen), <u>Pesch-Iversheim</u> , Pier, <u>Pommern</u> , Rödingen, Rövenich, Tetz, Thorr, <u>Vettweiss</u> , Xanten (temple aux Matronae Aufaniae), Xanten-Vetera (temple des <i>Quadriviae</i>), <u>Zülpich</u> .

En observant les plans des temples et des sanctuaires et en s'appuyant sur des travaux de chercheurs, notamment ceux d'I. Fauduet⁶¹⁶, nous allons essayer de déterminer quels sont les types de temples et de sanctuaires majoritairement représentés dans les cultes aux déesses de Gaule Belgique et des Germanies. Toutefois, deux remarques doivent être faites avant de commencer nos investigations : il a été impossible de trouver les plans de tous les temples ou sanctuaires, ce qui crée des incertitudes pour certains lieux de culte ; une étude approfondie et systématique de chacun des temples n'est pas l'objectif de ce paragraphe – cela laisse en revanche la porte ouverte à de futures recherches.

⁶⁰⁸ Les noms de lieux qui ont été soulignés ne figurent pas dans la liste des sanctuaires romano-celtiques comme le montre I. Fauduet, dans son ouvrage *Les temples de tradition celtique*, 2^{ème} éd., 2010 (Paris), p. 349-350.

⁶⁰⁹ Sauf mention contraire l'*aedes* ou le temple ont été offerts par le dédicant.

⁶¹⁰ Les plans ou photos des sanctuaires qui ont pu être trouvés se situent dans les corpus de documents à la fin du répertoire des documents pour chaque province et ce, pour chaque divinité.

⁶¹¹ D'une part, certains sites n'ayant livré qu'une ou deux inscriptions, nous avons choisi de ne pas les intégrer dans ce tableau. D'autre part, la majorité des lieux cités ont révélé la présence d'un sanctuaire dont nous avons pu fournir, pour certains, les plans.

⁶¹² Ici, ne sont mentionnés que les lieux de culte connus avec certitude. Les noms soulignés font référence à des sites où ont été mis au jour des temples romano-celtiques, des *fanums*. L'ensemble de ces sanctuaires a été daté dans les tableaux situés dans les suppléments, annexes p. 2 à 13.

⁶¹³ Cette liste a été réalisée à l'aide de W. Spickermann, *Germania Superior*, 2003 (Tübingen), 613 p.

⁶¹⁴ De nombreuses dédicaces aux divinités féminines gallo-germaniques, notamment aux *Matres* et aux *Matronae*, y ont été découvertes, même si aucun temple propre ne semble avoir été mis au jour.

⁶¹⁵ Cette liste a été réalisée à l'aide de W. Spickermann, *Germania Inferior*, 2008 (Tübingen), 392 p.

⁶¹⁶ I. Fauduet, *Les temples de tradition celtique*, 1993 (Paris), 160 p. et 2^{ème} éd., 2010 (Paris), 351 p. et I. Fauduet, *Atlas des sanctuaires romano-celtiques de Gaule*, 1993 (Paris), 140 p.

Les tableaux précédents ont montré que la grande majorité des sanctuaires mis au jour comportaient des fanums. Les temples de « tradition celtique » étaient donc les temples les plus répandus dans les sanctuaires où des dédicaces aux divinités féminines ont été mises au jour, dans les provinces de notre étude. Il semble donc que les déesses gallo-germaniques aient reçu leur culte de manière privilégiée dans les temples de ce type. Cependant, il faut bien se garder de faire, de ce genre des fanums et des sanctuaire de « tradition celtique », des réminiscences de la période celtique, une résistance à la présence romaine. Comme l'a montré I. Fauduet, il s'agit d'un modèle né après la conquête romaine et qui s'est développé au cours de cette période. Ces temples ne sont pas apparus avant la fin du I^{er} siècle⁶¹⁷ avant J.-C. C'est la période augustéenne qui a marqué une rupture avec ce qui existait avant elle. A partir de cette période, les sanctuaires de type fanums se sont souvent développés *ex nihilo* – il est parfois arrivé qu'ils se soient implantés sur d'anciens sanctuaires laténiens – et se sont monumentalisés surtout au II^{ème} siècle et au III^{ème} siècle après J.-C.⁶¹⁸. Ces temples faisaient donc partie d'un modèle de culture propre à la Gaule romaine et aux Germanies à la période impériale ; il s'agissait d'une culture de provinces liée à une culture impériale⁶¹⁹. La pratique du culte aux divinités gallo-germaniques se faisait donc dans des sanctuaires et des temples répondant à un modèle né sous l'Empire qui n'était pas pour autant le temple romain, ni pour autant une persistance de modèles celtiques mais la création d'un type de sanctuaire neuf sous l'Empire.

Le culte des déesses gallo-germaniques se faisait donc selon des pratiques rituelles particulières : certaines importées par Rome comme la sculpture ou l'épigraphie qui sont apparues dès les premiers contacts avec les Romains au I^{er} siècle avant J.-C., d'autres qui poursuivaient les pratiques celtiques avec une évolution au contact des Romains comme la pratique du vœu dans le cadre de la cérémonie du *uotum* et enfin, d'autres qui étaient identiques à ce que les Romains pratiquaient mais sans être pour autant ni une nouveauté, ni une marque de l'impérialisme romain. La question de la résistance celtique dans les pratiques cultuelles pour ces divinités n'était pas de mise. Même les sanctuaires, pourtant majoritairement composés de fanums, n'étaient que les empreintes d'une culture religieuse provinciale née sous l'Empire par l'intermédiaire de l'influence de la culture romaine impériale, diffusée dans ce même Empire, et des particularités provinciales.

⁶¹⁷ I. Fauduet, *Les temples de tradition celtique*, Paris (2^o éd., 2010), p. 150 et pour une analyse plus complète p. 143 sq.

⁶¹⁸ I. Fauduet, ouvr. cité, p. 160.

⁶¹⁹ G. Woolf, ouvr. cité.

Les déesses gallo-germaniques étaient donc les divinités les plus nombreuses à être révérees dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies sous le Haut Empire romain. Elles avaient diverses caractéristiques : les divinités avec parèdres étaient rares en comparaison de celles qui étaient vénérées seules ; les divinités protectrices prédominaient, qu'elles aient été nourricières – elles étaient de loin les plus nombreuses –, divinités des sources et des eaux, divinités protectrices des voyageurs et par là même des commerçants ; les déesses topiques étaient rares ; certaines enfin étaient difficilement identifiables de par la rareté des inscriptions ou les difficultés d'interprétation des monuments mis au jour. L'ensemble de ces divinités, à quelques exceptions près comme les *Matronae Aufaniae*, était adoré dans le cadre du culte privé. Leur présence dans le culte public demeurait faible, à part peut-être pour les déesses topiques ou pour celles qui avaient reçu le soutien d'un groupe particulier, comme les soldats à Bonn pour les *Matronae Aufaniae*.

Les déesses gallo-germaniques semblent également avoir peu subi l'*interpretatio romana*, et les cas d'*interpretatio gallica* étaient aussi très rares. Nous nous sommes également posé la question de l'empreinte de la romanité sur les rites et les pratiques cultuelles. Il semble que les Gaulois et les Germains aient adopté, sous l'influence des Romains, la sculpture et l'épigraphie. En revanche, les autres pratiques cultuelles n'étaient qu'une évolution des pratiques celtiques et germaniques au contact des éléments cultuels romains qui ont parfois eu la préférence des hommes des provinces de Gaule Belgique et des Germanies – c'est le cas du *uotum* par exemple. Enfin, les sanctuaires dans lesquels le culte avait lieu étaient souvent des sanctuaires avec des fanums, modèle de temples né sous l'Empire, résultat de la création d'une culture provinciale d'Empire. Néanmoins, les déesses gallo-germaniques, si elles étaient les plus nombreuses, n'étaient pas les seules divinités féminines à avoir reçu un culte dans les provinces de notre étude. Les déesses romaines et ou ou gréco-romaines ainsi que certaines divinités féminines orientales ont aussi reçu les témoignages d'un culte. Nous nous intéresserons en premier lieu aux premières.

Deuxième partie : Les divinités romaines et gréco-romaines :

Les déesses romaines et ou gréco-romaines sont le deuxième groupe de divinités féminines que nous rencontrons lors de notre périple en Gaule Belgique et dans les Germanies sous le Haut Empire romain. Elles sont assez nombreuses mais là encore, ce groupe n'est absolument pas uniforme. Plusieurs catégories se détachent en fonction de l'intérêt des dédicants : les déesses de la Triade Capitoline (Junon, Minerve) sont, de loin, celles qui ont livré le plus d'inscriptions ; les dédicants ont également porté une grande attention aux divinités de la nature, notamment Diane, mais aussi les Nymphes, Vénus, Vesta entre autres ; ils ont été également très attirés par les abstractions divinisées (*Concordia, Fama, Fortuna*, Victoire et *Virtus*) ; enfin quelques autres déesses gréco-romaines ont fait l'objet d'un culte (Hygie, Hécate, Bellone et Proserpine). Il faut donc comprendre comment fonctionne le culte pour chacune de ces catégories, puis faire la synthèse des différentes formes de rites et de pratiques cultuelles utilisées.

Chapite 8 : Les déesses de la Triade Capitoline :

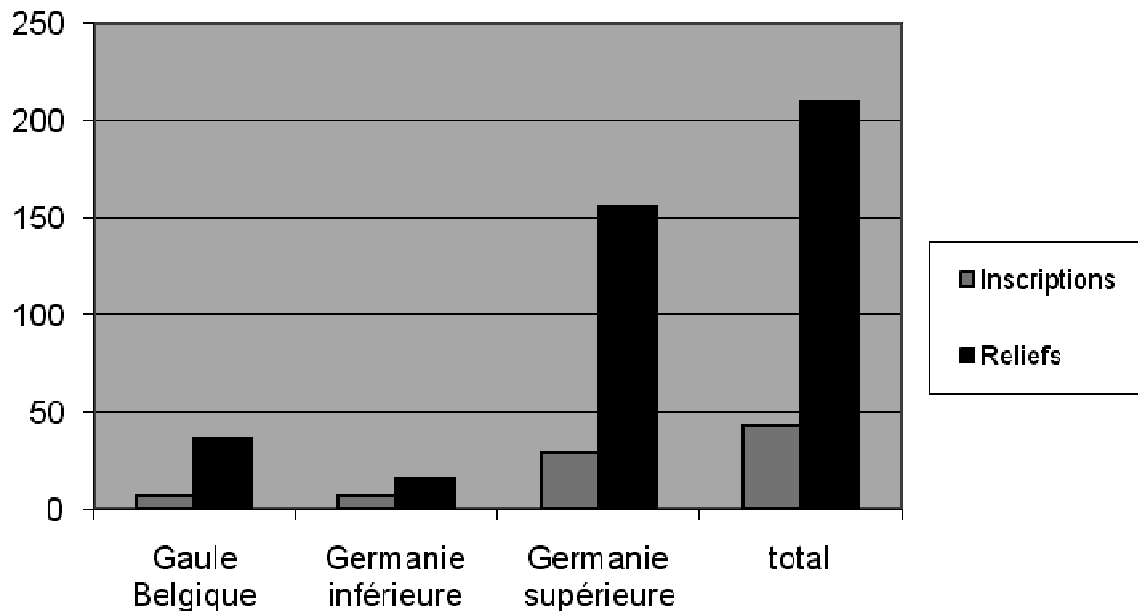
Les deux déesses de la Triade Capitoline romaine, Junon et Minerve, sont généralement vénérées en Gaule Belgique et dans les Germanies, mais quelques particularités apparaissent. En effet, dans la majorité des inscriptions mises au jour à Rome, Junon est majoritairement associée à Jupiter Optimus Maximus et à Minerve. Mais si en Gaule Belgique et dans les Germanies, elle est très souvent associée à Jupiter Optimus Maximus – dans 84 % des cas –, son association avec Minerve dans les inscriptions demeure très rare – 5 % à peine. En revanche, sur les reliefs, si l'association avec Jupiter est peu fréquente – 10 % des cas seulement – celle avec Minerve est beaucoup plus présente – 54 % des cas. Les reliefs sont le plus souvent des pierres à quatre divinités, ce qui rend cette forme de représentation et de culte bien spécifique⁶²⁰. Il est donc important de saisir quelles étaient les formes prises par le culte de Junon et celui de Minerve, de voir quelles étaient les spécificités de ces cultes dans notre espace d'étude et comment expliquer les divergences qui semblent apparaître par rapport à Rome.

La première déesse à laquelle nous devons nous intéresser est Junon, femme de Jupiter, reine de l'Olympe. Les reliefs, de même que les inscriptions qui lui sont consacrées, sont nombreux – 193 reliefs et 161 inscriptions. Ces sources devraient nous permettre de visualiser les

⁶²⁰ Il est vrai que les pierres à quatre divinités sont considérées comme les supports de colonne à Jupiter ou à l'Anguipède. L'association avec Jupiter peut donc se faire avec la partie sommitale de la colonne. Cependant, les colonnes mises au jour avec l'ensemble des éléments restent rares. Nous reviendrons sur ce problème par la suite.

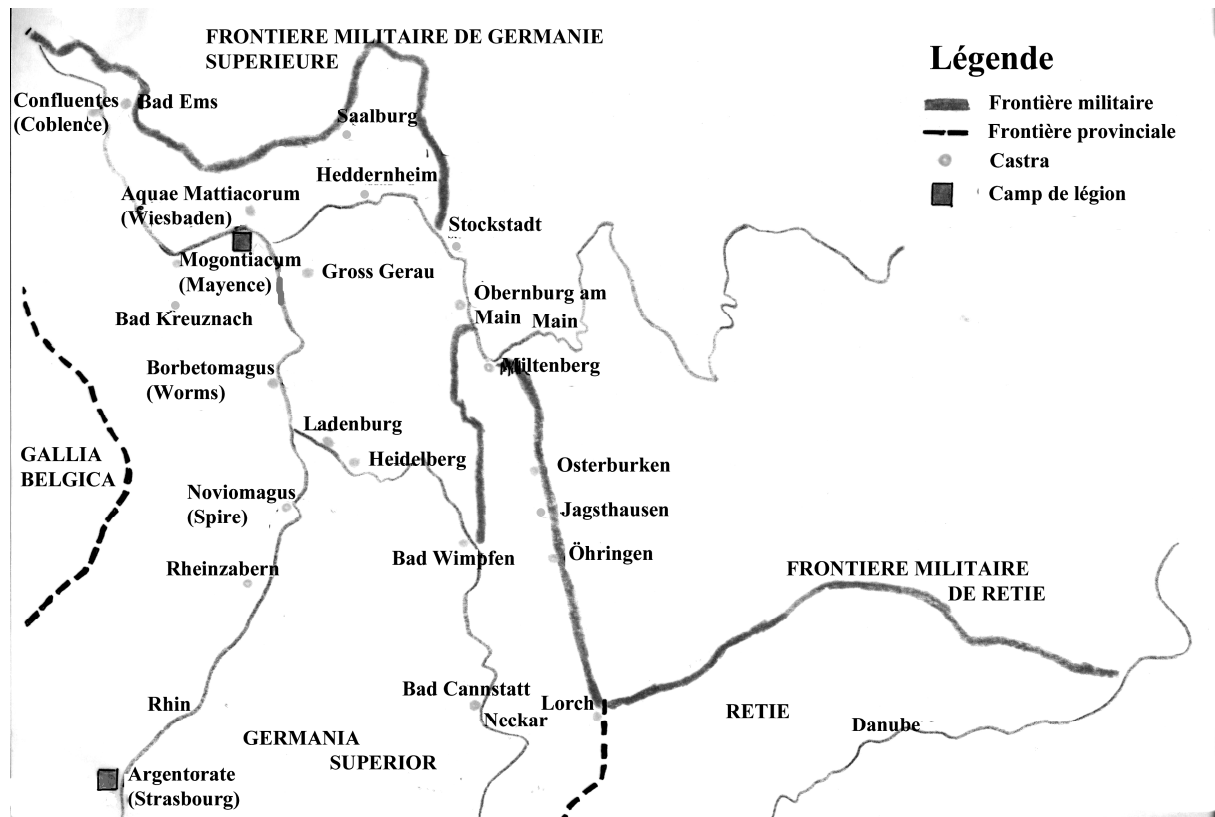
caractéristiques invoquées chez Junon par les dédicants. Ainsi, nous pourrions voir si ces caractères étaient proches de ceux mis en avant à Rome. Mais avant d'entrer dans le détail de l'analyse, il faut s'intéresser à la répartition des dédicaces dans les provinces.

Répartition des reliefs et des inscriptions à Junon en Gaule Belgique et dans les Germanies. (graphique réalisé par l'auteur).



La Germanie supérieure concentrait la plus grande proportion de reliefs et d'inscriptions avec 157 reliefs et 42 inscriptions alors qu'ils étaient assez rares en Gaule Belgique et en Germanie inférieure – respectivement 29 reliefs et 5 inscriptions et 7 reliefs et 16 inscriptions. Quelles pouvaient être les raisons de cette disparité ? Une hypothèse peut être émise. La présence de nombreux camps militaires, de *castra* et la proximité de la frontière militaire rhénane pouvait expliquer l'importance de l'influence romaine dans la région et l'importation des modèles romains dans la province de Germanie supérieure, comme le souligne la carte ci-après.

Carte de la frontière militaire rhénane (carte réalisée par l'auteur).



En effet, l'étude géographique des inscriptions à Junon montre que la plus grande majorité d'entre elles était localisée sur la frontière militaire rhénane, ou sur les cours du Rhin, du Main et du Neckar, soit les trois fleuves le long desquels des *castra* avaient été construits pour abriter des détachements des armées romaines de Germanie et le long desquels patrouillaient et se déplaçaient régulièrement des soldats. Le schéma est à peu près le même pour les reliefs, même si des certains ont été trouvés entre les deux fleuves, dans un rayon de 15 km à 20 km autour de Pforzheim.

Cependant, si la présence des armées avait autant d'importance pour le culte de Junon et son implantation, pourquoi la Germanie inférieure, notamment dans les cités de Bonn et de Cologne, n'a-t-elle pas livré plus de d'inscriptions et de reliefs à Junon, alors que la capitale de la province Cologne, possédait un capitole ? Un autre culte aurait-il pris le pas sur celui de Junon ? Le culte de Jupiter n'avait-il aucun lien avec elle ? La dernière hypothèse semble être la bonne. En effet, Jupiter était souvent révééré seul ou avec le Génie du lieu voire, dans certains cas, les *Matronae*.

La Gaule Belgique était assez peu touchée par le culte. La majorité des reliefs étaient situés à proximité de la frontière avec la Germanie supérieure ou dans des cités comme Metz ou Amiens. Les inscriptions, elles, étaient dispersées dans l'ensemble de la province et leur faible nombre laisse plutôt penser à des actions d'individus ou de groupes civiques isolés. De nombreuses questions restent donc posées après cette analyse de la répartition géographique des inscriptions : dans le cas du culte à Junon, la Germanie supérieure dominait alors que les autres provinces restaient largement en retrait. La présence d'un grand nombre de légions et de troupes circulant dans la région peut donner les raisons de la concentration des dédicaces dans la province. Cependant, cette explication, à elle seule, reste insuffisante car la Germanie inférieure a aussi abrité des troupes de l'armée romaine, et le culte de Junon y demeurait assez faible. En tout état de cause, comme le prouve le tableau ci-après, la majorité des inscriptions ont été mises au jour dans des villes de garnison avec un camp de légion ou dans des *castra*. Dans quelques cas, les inscriptions ont été trouvées sur des nœuds de communication.

Classification des lieux de découverte des inscriptions à Junon en Germanie supérieure

Nœud de communication ou cité majeure
Brumath, Dieburg, Kalhausen, Moudon, Wiesbaden (statut de colonie), Worms
Présence d'un castrum
Altrip, Bad Cannstatt, Bad Wimpfen, Butzbach, Eisenberg, Heddernheim, Heidelberg, Grosskrotzenburg, Ladenburg, Mayence/Kastel/Weisenau, Miltenberg, Niederberg, Obernburg am Main, Osterburken, Rheinzabern, Speyer/Godramstein, Seltz, Stockstadt, Wiesbaden, Worms, Zugmantel.
Présence d'un camp légionnaire
Mayence, Neuenheim, Strasbourg
Proximité de la frontière militaire
Brackenheim, Kusterdingen

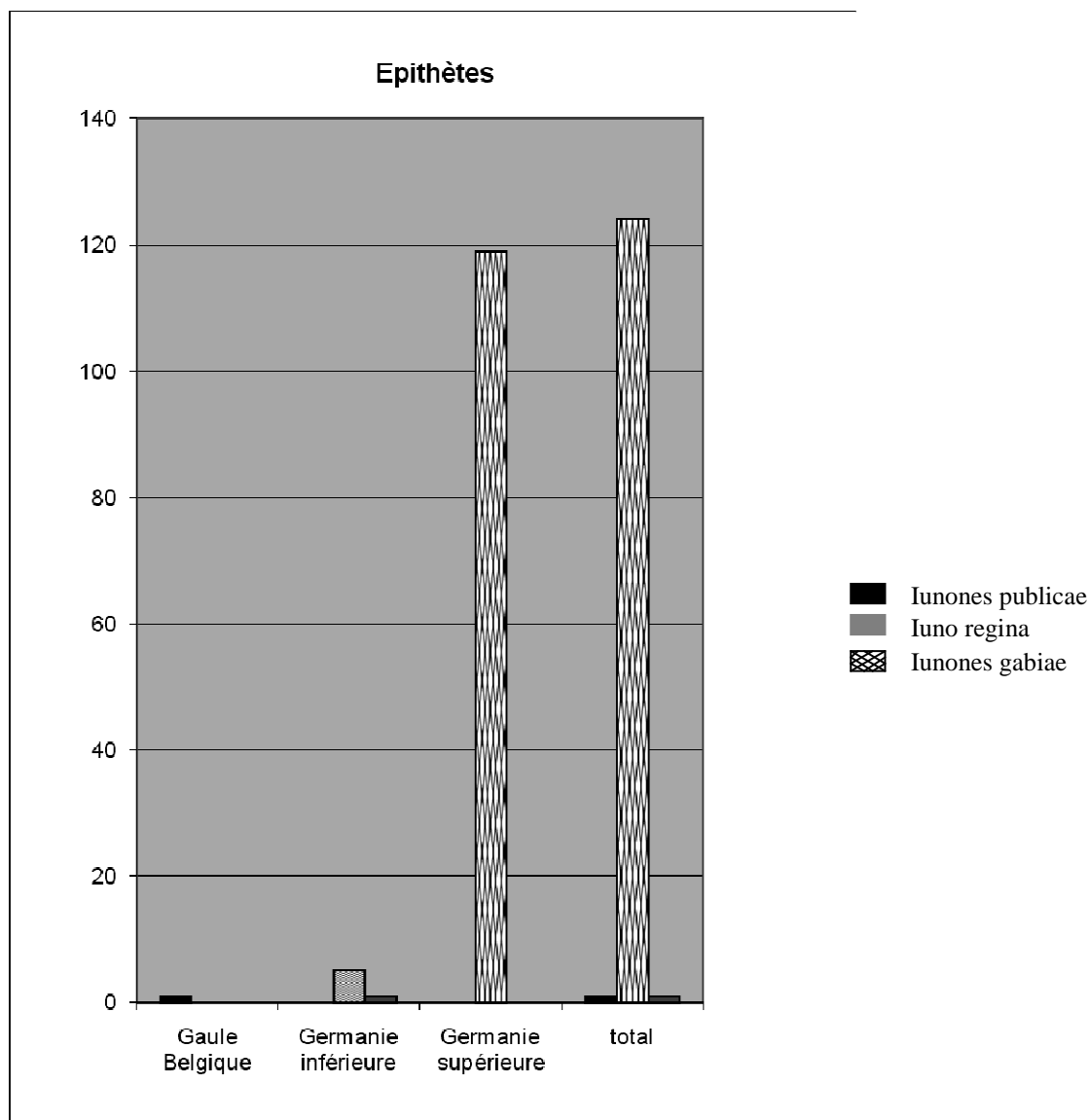
Reste la question de la différence notable de l'ampleur du culte entre la Germanie supérieure et la Germanie inférieure. Une hypothèse peut être émise. En Germanie inférieure, le culte des déesses Mères – sous la dénomination *Matronae* en particulier – était extrêmement développé avec quatre cent onze inscriptions alors qu'en Germanie supérieure, il était beaucoup plus rare avec seulement seize inscriptions. Les déesses Mères avaient donc probablement pris le pas sur le culte de Junon dans la première province comme le montrait l'attention particulière qui leur a été portée par la I^{ère} légion *Minervia*. Cependant, aucun texte et aucune inscription ne permettent vraiment de le corroborer, à part quelques inscriptions de Cologne associant Jupiter et les *Matronae*⁶²¹. Cette hypothèse reste néanmoins difficile à vérifier même si, dans certains cas, en Germanie inférieure, Junon était évoquée au pluriel, sous forme de triplication, ce qui l'associait nécessairement aux déesses Mères, fréquemment révérees

⁶²¹ Voir l'inscription n° 1074 du corpus dédiée aux *Matronae*.

ainsi⁶²². De nombreux indices convergent pour confirmer cette hypothèse. L'analyse des caractères invoqués par les dédicants devrait nous permettre de l'accréditer.

Ces caractères sont rarement visibles dans le cas des inscriptions, seules les épithètes peuvent nous être utiles. Pour Junon, un nombre restreint d'épiclèses apparaît, comme le souligne le graphique ci-après.

Les épithètes attribuées à Junon (graphique réalisé par l'auteur).



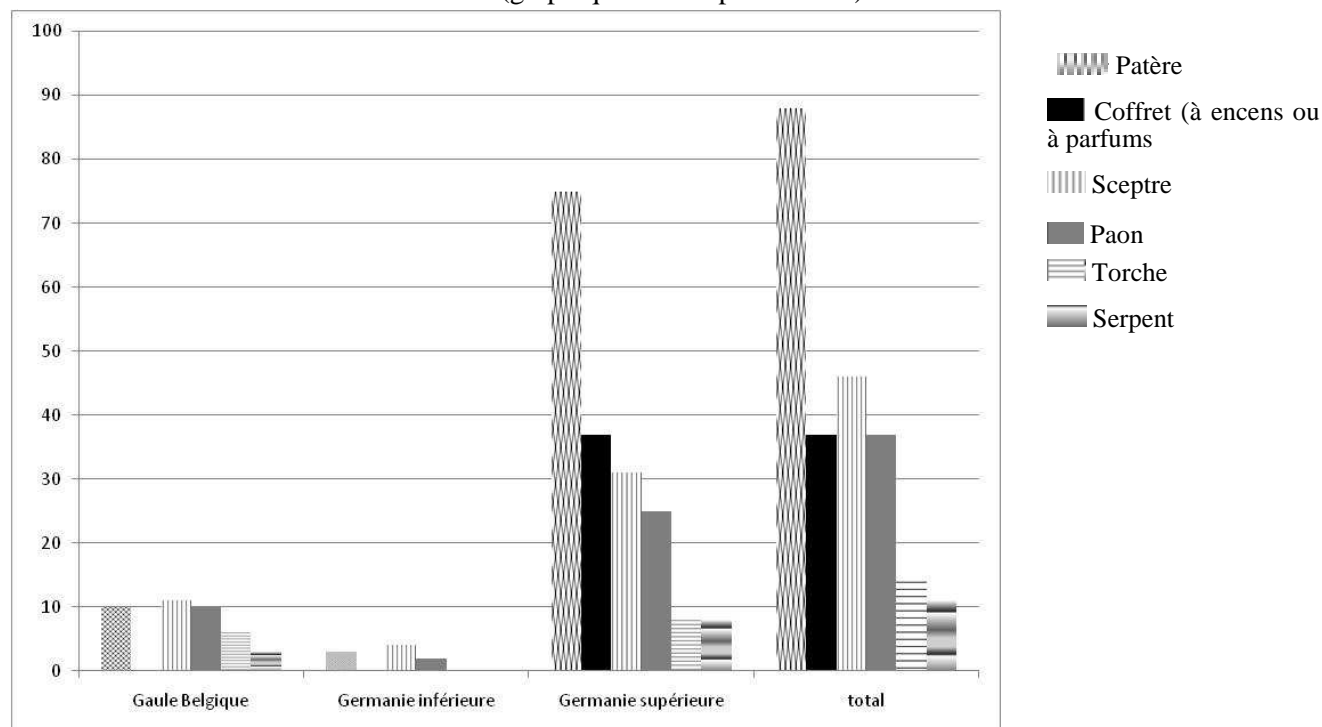
Junon portait très souvent une épiclese sur les inscriptions – dans 80 % des cas – et celle qui revenait le plus était *regina*. Elle était donc vénérée comme la reine de l'Olympe, femme de

⁶²² Les inscriptions dans ce cas sont nombreuses. Deux ont été mises au jour en Gaule Belgique : n° 493 et n° 495, ce qui représente 40 % des inscriptions. Sept ont été découvertes en Germanie inférieure soit presque 45 % des inscriptions : n° 787 à n° 789, n° 792, n° 796 et n° 798. En revanche, seule une inscription de ce type a été trouvée en Germanie supérieure sur un total de 139 inscriptions, soit de 1 % des cas : il s'agit de l'inscription n° 494. De plus, dans certaines inscriptions, Junon, évoquée au pluriel porte une épithète trouvée aussi chez les déesses Mères : *Suleuae* et *Gabiae*.

Jupiter, membre de la Triade Capitoline⁶²³. Les dédicants, qu'ils aient été de Germanie inférieure ou de Germanie supérieure – aucune trace n'a été mise au jour en Gaule Belgique –, voyaient Junon comme la Reine des dieux et c'était en tant que telle qu'elle était vénérée. Ici, Junon a les mêmes caractères qu'à Rome où elle est vénérée comme la Reine des Cieux et l'épouse de Jupiter, divinité féminine de la Triade Capitoline. Protectrice des femmes, elle les accompagnait, durant leur vie, depuis leur naissance jusqu'à leur mort et protégeait aussi l'enfant qui venait de naître. Elle assurait également la pérennité et la puissance de Rome⁶²⁴. Ce rôle est d'autant plus important que les dédicants se trouvent dans des zones fortement marquées par l'empreinte de l'armée, aux confins du monde romain, à proximité de la frontière militaire, espace où l'Empire pouvait subir et où il avait subi les assauts des barbares.

Néanmoins, comme nous l'avons dit plus haut, il existait des cas où Junon était adorée par analogie avec les déesses Mères comme le prouve l'épithète *Gabiae*. Les épithètes, comme *publicae*, nous montrent également qu'elle était vénérée dans le cadre du culte public, mais nous y reviendrons par la suite. Les inscriptions nous donnent quelques informations sur les caractères vénérés chez la déesse Junon, mais l'étude des reliefs et de ses attributs devrait nous permettre d'aller encore plus loin.

Les attributs de Junon sur les reliefs⁶²⁵ (graphique réalisé par l'auteur).

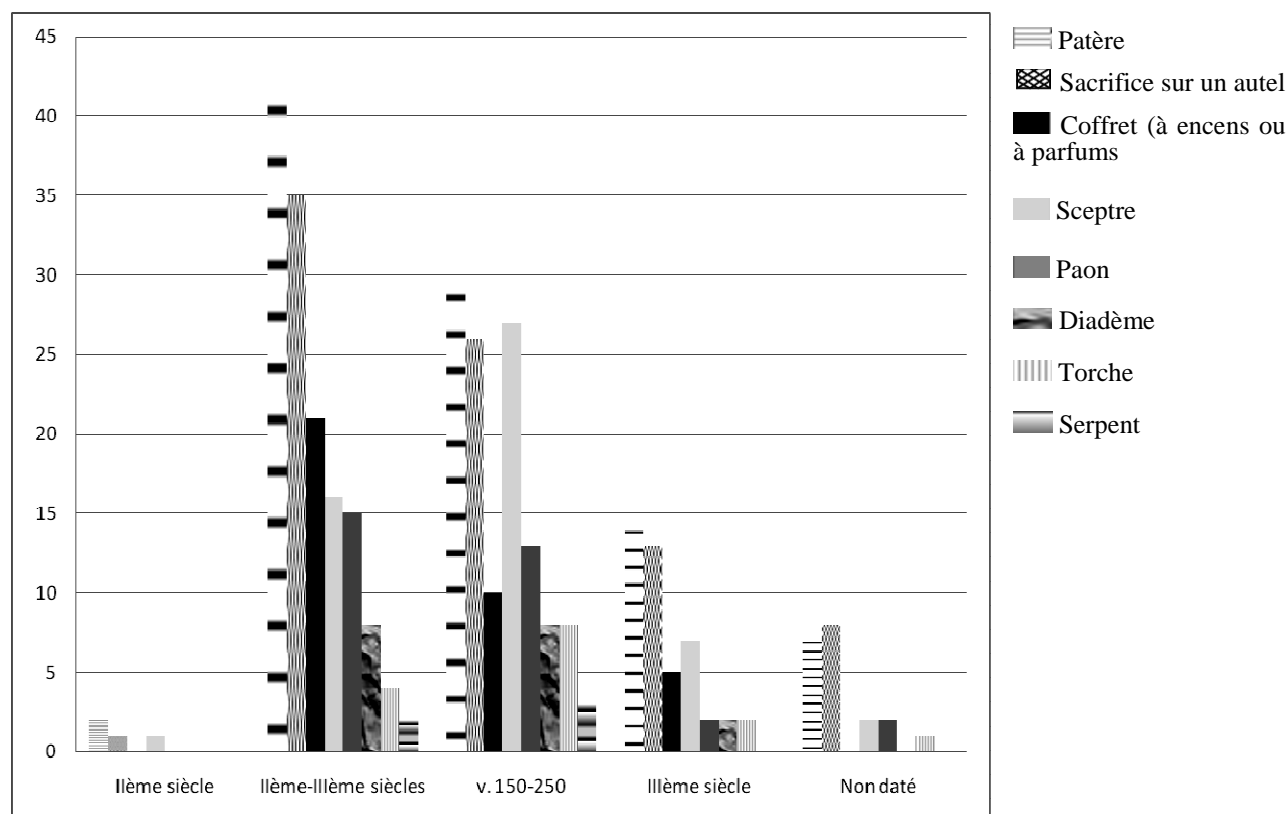


⁶²³ S. v., *Junon*, W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Band. II, 1879, col. 574-618. ; S. v. *Iuno*, *LIMC*, V.1, p. 814-856.

⁶²⁴ G. Dumézil, *Iuno S.M.R.*, *Eranos* 1954 LII, p. 105-119.

⁶²⁵ Le choix a été fait de ne garder que les attributs représentatifs afin de clarifier le graphique.

Attributs et actions caractéristiques de Junon selon la chronologie (graphique réalisé par l'auteur).



L'interprétation de Junon comme déesse reine se voit dans les attributs qu'elle portait sur les reliefs. En effet, sur trente sept d'entre eux, elle portait un sceptre, attribut par excellent du souverain et de la souveraine. Certes, seuls 19 % des reliefs comportaient ce symbole mais cela montre que l'aspect souverain de Junon avait aussi été pris en compte sur les sculptures. Un autre de ces attributs la consacrait comme reine et comme personnage immortel. Il s'agit du paon, l'équivalent de l'aigle pour les hommes. Enfin, le port du diadème (vingt et un reliefs) renforçait ce rôle. Sur les reliefs, Junon était donc aussi mise en valeur comme la reine des dieux. Dans certains cas, elle était représentée comme une déesse de l'abondance. Elle pouvait tenir une patère et/ou une corne d'abondance. Cependant, elle portait quatre-vingt huit fois une patère, mais seuls vingt deux reliefs avec une patère pouvaient être attribués à la fonction de divinité de l'abondance car, dans les autres cas, elle versait le contenu de la patère dans le foyer allumé d'un autel, effectuant ainsi une libation⁶²⁶ en l'honneur des divinités ouraniennes. Sur les reliefs, cette représentation comme déesse de l'abondance et de la fécondité, restait en retrait par rapport à d'autres, mais elle n'était pas négligeable puisqu'elle rappelait la fonction de Junon comme déesse protectrice des femmes et la rapprochait de son rôle en tant que Junon *Lucina*. Ce rôle était aussi confirmé, sur onze reliefs, par la présence de

⁶²⁶ Nous reviendrons sur cette question lorsque nous travaillerons sur les rites et les pratiques culturelles envers Junon et Minerve. Voir les chapitres suivants.

serpents. Junon apparaissait ici comme déesse protectrice et guérisseuse. Enfin, elle portait aussi une torche, généralement un attribut de Déméter, autre divinité de l'abondance.

Elle était aussi très fréquemment représentée sur des pierres à quatre divinités, type de représentation de tradition celtique ou germanique. Dans l'ensemble des cas, par ordre décroissant, elle était associée à ces dieux : Hercule, Minerve, Mercure, Apollon et Vulcain. Ces pierres marquaient l'association de divinités typiquement romaines, même si Hercule revêt une importance majeure en Gaule, car il serait l'*interpretatio romana* d'Ogmios. De même, il semble que très souvent, elles servaient de base pour une colonne avec un cavalier à l'anguipède ou à Jupiter. Les dédicants chercheraient ainsi à associer le pouvoir de l'ensemble des divinités pour soutenir Jupiter – qui n'est pas ici le Jupiter romain –, seul ou terrassant l'anguipède. Mais quel était le sens réel de ces pierres et le rôle de Junon dans ce cas ? Nous reprendrons ici l'analyse de G. Moitrioux⁶²⁷, sans pour autant aller très loin car cela n'est pas tout à fait le propos de cette thèse. Elles auraient eu plusieurs significations. Tout d'abord, il aurait pu s'agir de toute la lutte du monde ouranien contre celui des divinités chthoniennes, dont le modèle plastique est à retrouver dans les figurations de la Gigantomachie, combat dans lequel Hercule a eu un grand rôle, ce qui renforçait les raisons de sa présence. Cela aurait pu être également une représentation du roi du ciel et des dieux planétaires dans la suite de la tradition indo-européenne⁶²⁸. Enfin, dans les régions proches de la frontière militaire⁶²⁹, ces pierres auraient été la traduction d'un culte militaire qui expliquerait la fréquence de ce type de monuments dans les régions rhénanes, en particulier dans les *castra* comme Alzey ou Creuznach, ou dans des camps ou des centres militaires importants, comme Mayence ou Marquise, à proximité du port de Boulogne⁶³⁰. Elles auraient représenté le triomphe de l'armée et de ses dieux sur les barbares, mais aussi le triomphe de l'empereur sur les envahisseurs. Il y a donc une notion de victoire figurée parfois clairement sur ces pierres ou de manière indirecte avec la présence d'Hercule. Junon, en tant que reine des dieux, mais aussi en tant que membre de la Triade capitoline qui assurait la puissance et la pérennité de l'Empire, trouvait parfaitement sa place dans ce dessein.

Elle était donc principalement adorée en Germanie inférieure, en tant que reine des dieux, protectrice de la puissance et de la continuité de l'Empire. Néanmoins, elle n'était pas la seule

⁶²⁷ G. Moitrioux, *Hercules in Gallia*, 2002 (Paris), 518 p.

⁶²⁸ F. Le Roux, Taranis, dieu celtique du ciel et de l'orage, *OGAM*, 1959, p. 323.

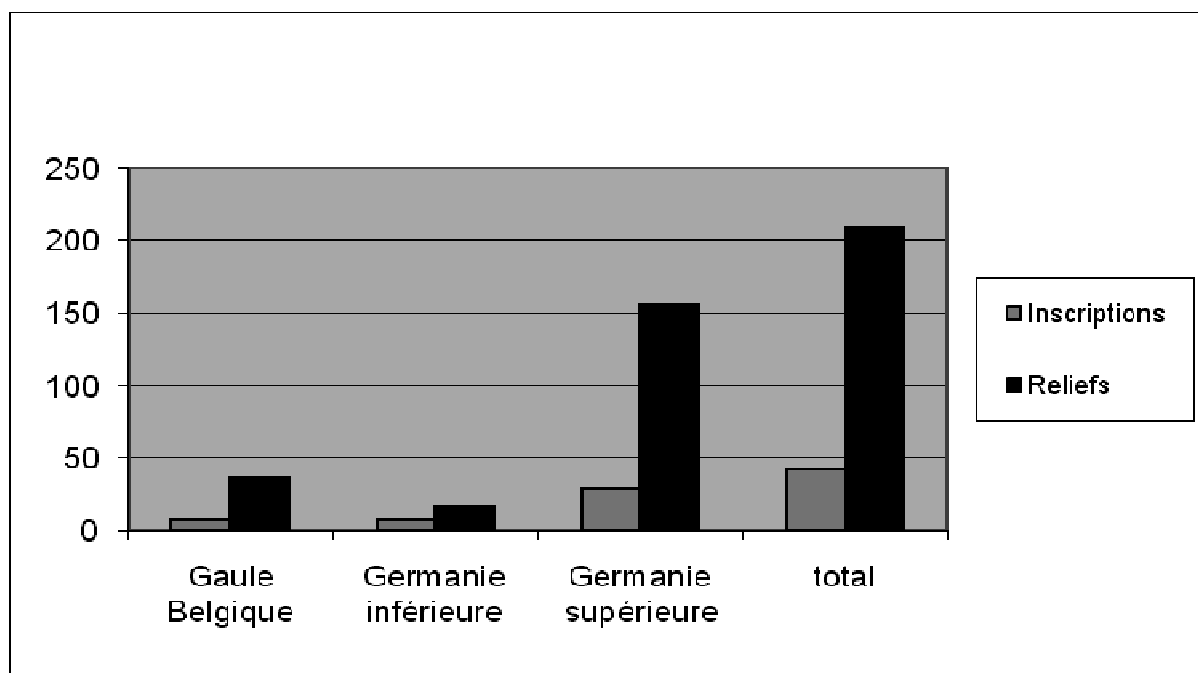
⁶²⁹ La colonne de Mayence et plusieurs reliefs de Trèves datés de Néron et de Domitien auraient été les prototypes.

⁶³⁰ G. Moitrioux, *ouvr. cité*, p. 251.

déesse de la Triade capitoline vénérée dans les trois provinces de notre étude. Minerve, la deuxième déesse de la Triade Capitoline⁶³¹ y recevait également un culte.

Pour autant, dans les inscriptions, elle était assez peu associée à Junon et à Jupiter, respectivement sept fois et une fois pour un total de quarante trois inscriptions. En revanche, sur les reliefs, l'association avec Junon était plus importante – cent cinq reliefs sur deux cent neuf, soit presque 50 % des cas. Néanmoins, l'association avec Jupiter restait faible. Dans les cas de l'association avec Junon, il s'agissait le plus souvent de pierres à quatre divinités⁶³². Il semble donc que la représentation comme membre de la Triade capitoline ait été assez rare en Gaule Belgique et dans les Germanies. Dans ces provinces, les dédicants ne cherchaient vraisemblablement pas à honorer la Triade protectrice de la ville de Rome mais à trouver, dans les fonctions de Minerve, des éléments leur permettant de vivre et d'avoir les protections qui leur étaient nécessaires dans la vie de tous les jours et dans les combats. Mais avant d'aller plus loin dans l'analyse des caractéristiques de Minerve, il faut s'intéresser à la répartition des inscriptions et des reliefs.

Inscriptions et reliefs dédiés à Minerve en Gaule Belgique et dans les Germanies (graphique réalisé par l'auteur).



Comme le graphique ci-avant le laisse entrevoir, comme pour Junon, c'était la Germanie supérieure qui rassemblait le plus grand nombre de dédicaces. Mais alors que pour Junon, le nombre d'inscriptions et de représentations figurées était à peu près équivalent, pour Minerve,

⁶³¹ J.-L. Girard, La place de Minerve dans la religion romaine au temps du principat, *ANRW* II, 17.1, 1981, p. 203-232 ; J.-L. Girard, Les origines du culte de Minerve, in *Revue des Etudes Latines*, XLVIII, 1970, p. 469-472 ; s. v., *Minerva*, W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Band. II.2, 1879, col. 2982-2992. ; s. v. *Minerva*, *LIMC*, II.1, p. 1074 à la fin du volume ; II.2, p. 785-815.

⁶³² Voir l'explication dans les paragraphes précédents.

les sculptures sont largement plus nombreuses que les sources épigraphiques. Quelles sont les raisons qui peuvent expliquer les disparités aussi bien de la répartition géographique que des différents types de dédicaces ? La disparité géographique peut s'expliquer par l'importance des représentations de Minerve sur des pierres à quatre divinités, pierres très abondantes dans les régions militaires rhénanes de Germanie supérieure, comme nous l'avons vu dans les explications fournies précédemment. Cela pourrait expliquer la surabondance des représentations figurées, en général, et en Germanie supérieure en particulier.

Cependant, seule l'étude des attributs de la déesse devrait donner une image plus précise des caractères invoqués par les dédicants. Pour les Romains, Minerve avait différentes fonctions. Elle était d'abord l'une des trois divinités de la Triade Capitoline avec Jupiter et Junon. De ce fait, elle protégeait Rome. Elle était aussi la divinité des sciences, des arts et de la sagesse. Enfin, elle était considérée comme une déesse de la guerre. Qu'en était-il de la Minerve vénérée en Gaule et dans les Germanies ? Avait-elle les mêmes caractéristiques ?

Les textes littéraires peuvent donner une première réponse. César, dans son tableau de la religion des Gaulois⁶³³, mentionnait Minerve comme une des plus importantes divinités du panthéon gaulois et il précisait qu'elle enseignait les éléments de l'industrie et les arts⁶³⁴ – ici le terme art doit être compris au sens d'artisanat ou de technique. Il s'agissait ici d'une forme d'*interpretatio romana*. César transformait les divinités du panthéon gaulois en des divinités existantes dans le panthéon romain⁶³⁵. Dans le texte de César, Minerve était donc une déesse des techniques et de l'industrie. La fonction guerrière semblait être laissée de côté. Cependant, pour les provinces de notre étude, un voire deux siècles plus tard, le culte de Minerve ne paraissait pas se concentrer seulement sur la fonction de divinités des techniques. L'étude approfondie des attributs nous autorise à dresser le tableau général des principales caractéristiques de Minerve⁶³⁶.

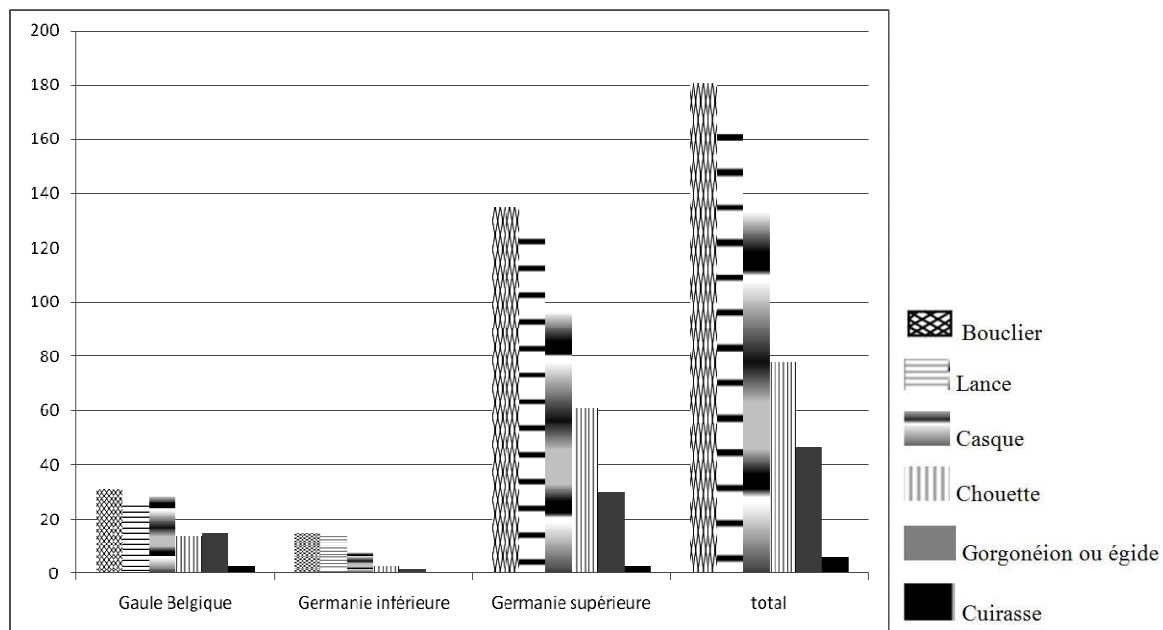
⁶³³ César, *BG*, VI, 16-18.

⁶³⁴ César, *BG*, VI, 17.2.

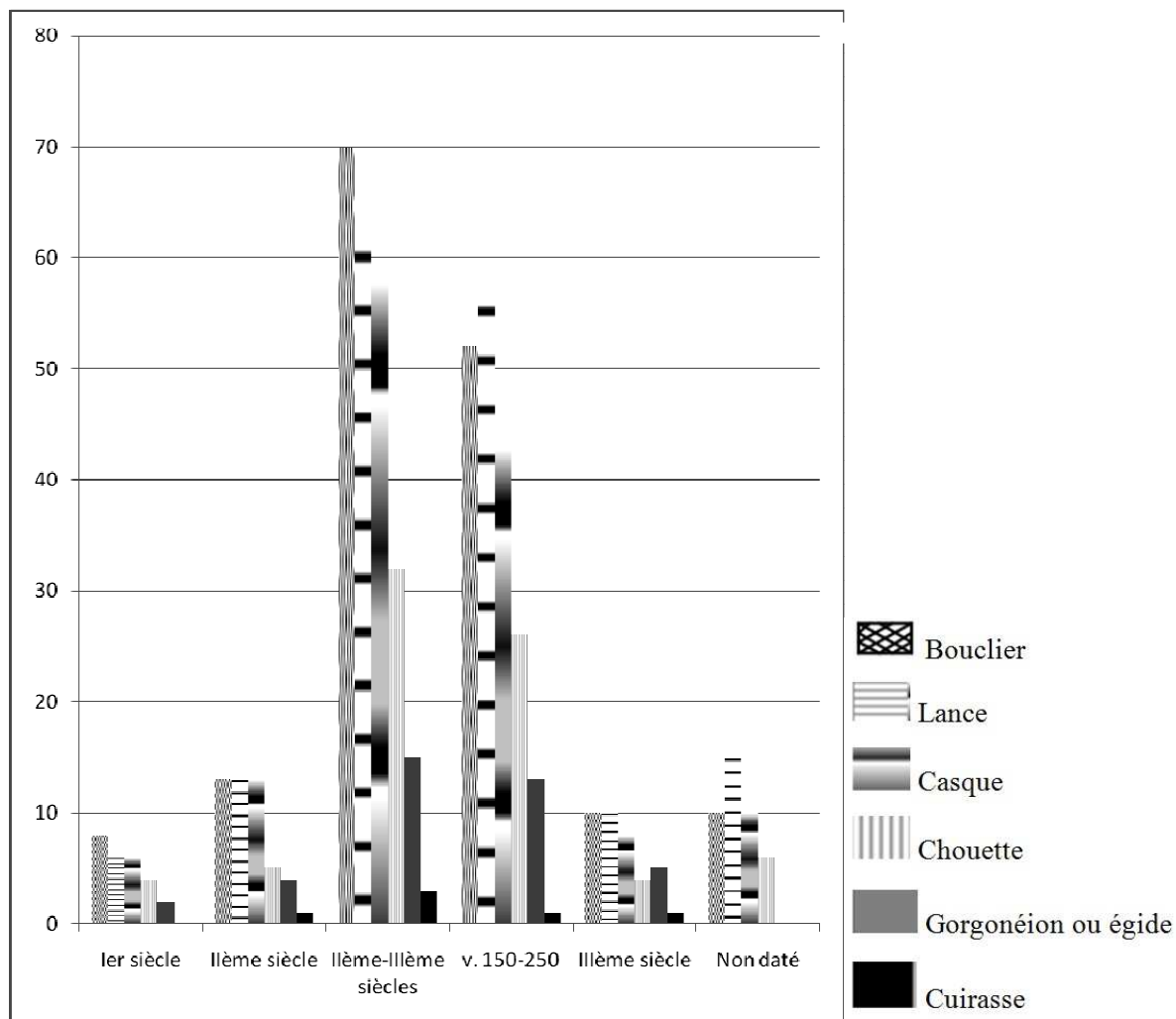
⁶³⁵ Pour plus de précision, voir J.-L. Brunaux, *ouvr. cité*, p. 74.

⁶³⁶ Une seule inscription comporte une épithète capable de nous renseigner sur les fonctions de Minerve. Il s'agit de l'inscription n° 21 qui donne *sancta* comme épithète à Minerve. Cela prouve donc qu'elle a un caractère sacro-saint pour le dédicant sans nous en apprendre davantage.

Les attributs de Minerve dans les reliefs⁶³⁷ (graphique réalisé par l'auteur).



Attributs et des actions caractéristiques de Minerve selon la chronologie (graphique réalisé par l'auteur)



⁶³⁷ Le choix a été fait de ne garder que les attributs représentatifs afin de clarifier le graphique.

Comme le soulignait Paul-Marie Duval⁶³⁸, Minerve était très souvent représentée sous la forme d'une divinité de la guerre. Plusieurs indices dans ses attributs nous permettent de confirmer cette hypothèse. En observant les graphiques ci-dessus, on remarque que sur cent trente sept reliefs, soit dans 66 % des reliefs, Minerve était représentée casquée. Elle portait donc la tenue d'un guerrier, celle qu'elle portait au moment où elle est née en sortant du crâne de Jupiter. Ce n'est pas le seul élément qui renforce cette analyse. En effet, sur cent cinquante sept reliefs, soit 75 % des cas, elle avait une lance dans la main et sur cent soixante cinq reliefs, 79 % des cas, elle était accompagnée d'un bouclier. Minerve était effectivement représentée sous un aspect guerrier, ce qui prouve que cette fonction était très importante pour les dédicants des trois provinces de notre étude. Cela montre aussi que ce caractère, importé de Rome, avait bien été intégré dans la région, notamment dans les régions des colonies romaines et à proximité des régions de forte concentration de légions, de troupes, notamment dans les territoires militaires de la Germanie supérieure. Cela explique pourquoi Minerve était autant vénérée dans cette région et pourquoi les reliefs étaient beaucoup plus abondants que les inscriptions. Toutefois, dans 42 % des cas, soit dix-huit inscriptions, les dédicaces ont été faites par des militaires. Déesse protectrice de la guerre assurant la victoire, Minerve était aussi majoritairement invoquée par ces hommes de troupe qui cherchaient une protection au moment de s'engager dans la bataille⁶³⁹. La présence de cette Minerve, à l'aspect très guerrier, s'explique aussi sur les pierres à quatre divinités, puisqu'elle assurait la victoire de Rome sur les barbares, la toute puissance des empereurs et faisait aussi partie des forces vives capables de détruire les forces des dieux chthoniens et d'assurer la victoire des divinités ouraniennes⁶⁴⁰. Pour les Romains, Minerve était aussi une déesse de la sagesse. Cette fonction se retrouvait dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies. Or, Minerve était souvent associée à une chouette, symbole de la vigilance et de la sagesse, symbole d'Athéna. En effet, soixante dix-huit reliefs – 37 % d'entre eux – comportaient la représentation de cet animal. Cette chouette est positionnée de diverses manières : posée contre son épaule droite, sur un piédestal, sur une colonnette, sur le sol, au-dessus du bouclier, sur un autel, sur un socle, sur une palme ou tenue dans sa main, mais le plus souvent, elle était posée contre l'épaule gauche de la déesse. Paul-Marie Duval ne mentionnait pas cet aspect de la déesse en Gaule et dans les Germanies. Cette caractéristique avait dû être importée de Rome. Néanmoins, la chouette était aussi associée aux attributs militaires de Minerve. Dans ce cas, sa présence faisait de Minerve

⁶³⁸ P.-M. Duval, *Les dieux de la Gaule*, 1993, 4^{ème} éd. (Paris), p. 111.

⁶³⁹ L'importance de Minerve dans le panthéon des soldats est soulignée par Y. le Bohec dans *L'armée romaine*, 2002, 3^{ème} éd., p. 160.

⁶⁴⁰ Pour de plus amples explications sur les pierres à quatre divinités, voir les explications dans les pages précédentes

une déesse apportant la sagesse dans les opérations militaires, et permettant aux soldats et officiers d'agir avec la plus grande précaution pour atteindre la victoire. A noter que la chouette n'apparaissait jamais sur les reliefs de Germanie inférieure.

P.-M. Duval précisait que Minerve était adorée en Gaule et dans les Germanies comme la déesse protectrice des techniques et de l'industrie. Il suivait en cela le texte de César. Cependant, bien que cela n'aient pas été la fonction dominante de la déesse, cet aspect n'était pas totalement inexistant, puisqu'il apparaissait sur les pierres à quatre divinités lorsque la déesse était associée à Mercure⁶⁴¹ – 37 % des reliefs – et à Vulcain – 8 % des sculptures. Minerve y était alors révéérée comme divinité des techniques et de l'industrie. Les professions de certains dédicants nous renseignent également sur cette fonction. En effet, un certain nombre d'entre eux étaient des artisans mais qui ne représentaient que 5 % des dédicants. Ils étaient donc minoritaires dans le culte de Minerve. Parmi eux, se trouvaient un *magister plumbarium* et un foulon. Dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies – et surtout en Germanie supérieure –, chez Minerve, la fonction de déesse des techniques et de l'industrie était donc largement en retrait contrairement à ce que laissait supposer les informations transmises par César et les analyses de P.-M. Duval. La fonction guerrière la supplantait largement, tant dans les inscriptions que dans les reliefs.

Chez les soldats, selon les informations fournies par E. Birley⁶⁴², Minerve était aussi particulièrement vénérée par les *litterati homines*, et plus précisément les comptables de l'armée. Cette caractéristique n'aurait pas été propre aux armées puisque G. Dubosc souligne que « Minerve, à Rome, sous le Haut Empire, apparaît par bien des côtés être une déesse de l'argent : destinataire de nombreuses offrandes en monnaie, patronne des activités comptables, banquière des temples et, au moins au cours du règne de Domitien, étroitement associée dans cette fonction à l'empereur »⁶⁴³. Pourtant, en dehors de trois inscriptions réalisées par des *librarii*, aucune inscription mise au jour dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies ne reliait Minerve à des comptables ou à des activités comptables, ce qui renforce encore l'idée selon laquelle Minerve n'était pas perçue comme une divinité des techniques en Gaule Belgique et dans les Germanies mais bien comme une déesse guerrière.

Minerve, comme Junon, avait donc des fonctions particulières. Cependant, toutes deux avaient pour principale caractéristique de permettre la victoire de Rome, d'assurer la pérennité de l'Empire en favorisant la victoire des soldats. Toutes deux étaient particulièrement vénérées en Germanie supérieure alors qu'elles l'étaient beaucoup moins en Germanie

⁶⁴¹ Cela confirme l'analyse de P.-M. Duval.

⁶⁴² E. Birley, *The religion of the Roman Army: 1895-1977*, ANRW II, 16.2, 1977, p. 1512.

⁶⁴³ G. Dubosc, *Minerve et l'argent*, *Pallas*, n° 60, 2002, p. 381-393.

inférieure et en Gaule Belgique. De ces deux provinces, c'est la Germanie inférieure qui a livré le moins de témoignages. Mais, comme pour toutes les divinités présentes dans les provinces de l'Empire romain, il faut se poser la question de leur place dans les cultes public et privé. Toutefois, comme le montre les tableaux ci-après, le caractère endommagé de certaines inscriptions doit être pris en compte.

Les dédicaces à Junon et Minerve à formulaire court ou incomplet

Les dédicaces à formulaire court

Divinité	Datation	Références
Junon	v. 101-250	n° 634
	v. 150-250	n° 566
	sans date	n° 496 ⁶⁴⁴
Minerve	v. 40-250	n° 1439
	v. 70-250	n° 1514
	v. 101-250	n° 1428
	sans date	n° 1393, n° 1429 et n° 1448.

Les dédicaces à formulaire incomplet

Divinité	Datation	Références
Junon	v. 40-260	n° 579
	v. 77-250	n° 597
	v. 79-260	n° 268
	v. 101-250	n° 524, n° 529, n° 530, n° 536, n° 547, n° 548, n° 561, n° 562, n° 578, n° 606, n° 633 et n° 645.
	v. 131-260	n° 602
	v. 150-250	n° 537, n° 557, n° 591, n° 595, n° 609 et n° 791.
	v. 171-250	n° 603
	v. 171-260	n° 605
	v. 201-300	n° 596
	sans date	n° 523, n° 577 et n° 639.
Minerve	v. 101-250	n° 1389 ⁶⁴⁵ , n° 1391, n° 1397, n° 1398 et n° 1440.
	v. 150-250	n° 1442
	sans date	n° 1390 et n° 1394.

Commençons par la place des deux divinités dans le culte public. Pour être présentes dans le culte public, des divinités doivent être vénérées selon des rites publics que nous avons définis précédemment⁶⁴⁶. Pour déterminer si Junon et Minerve étaient intégrées au culte public, il faut chercher toutes les dédicaces faites en public par des représentants du corps civique – hauts dignitaires romains, magistrats, prêtres, décurions –, par des citoyens, des familles de citoyens, voire celle d'une cité toute entière, d'une *regio*, d'une curie, d'un *pagus* ou d'un *uicus* et ce, pour le bien de la cité. Si une dédicace ne répond pas à ces critères, elle doit être

⁶⁴⁴ La présence de l'expression *suorum omnium* laisse penser qu'il peut s'agir d'un culte privé car la formule complète est *pro salute sua et suorum omnium*. Cependant, le formulaire est trop endommagé pour en avoir la certitude.

⁶⁴⁵ Le dédicant n'a donné ni son nom, ni son ou ses titres.

⁶⁴⁶ Voir les chapitres 2 à 4.

rejetée dans le domaine du culte privé. Les tableaux ci-dessous nous permettent d'en faire le récapitulatif.

L'implication de Junon et Minerve dans le culte public

Junon

Datation	Formulaire	Références
v. 71-100	Dédicace des <i>uicani salutare</i> .	n° 643
v. 101-250	Dédicace des membres du <i>uicus</i> ⁶⁴⁷ .	n° 787
v. 101-250	Dédicace du vicus de Minnodunum. Formule : <i>loco date decreto decurionum</i> ⁶⁴⁸ .	n° 522
v. 110-260	Evergétisme d'un sevir augustal	n° 580
v. 150-250	Dédicace des membres du <i>uicus</i> ⁶⁴⁹ .	n° 568
v. 150-250	Dédicace d'un décurion de la colonie d' <i>Aquae Mattiacorum</i>	n° 581
v. 150-250	Dédicace d'un décurion de la cité ⁶⁵⁰ .	n° 652
v. 150-250	Evergétisme de la jeunesse du <i>uicus</i> des <i>Victores</i> en l'honneur du <i>uicus</i> .	n° 569
v. 151-250	Evergétisme de la part de l'auteur de la dédicace.	n° 604
v. 161-170	Dédicace d'un groupe de marchands de la cité de Mogontiacum.	n° 584
170	Evergétisme envers le <i>uicus</i> des Melonius de Mogontiacum.	n° 649
v. 201-250	Dédicace des <i>coloni Aperienses</i> .	n° 494
v. 200-260	Dédicace des membres du nouveau <i>uicus</i> de Mongontia.	n° 648
204	Acte d'évergétisme.	n° 546
225	Acte d'évergétisme d'un soldat pour son <i>numerus</i> .	n° 650
07.11.239	Evergétisme d'un décurion de la cité d'Auderiens.	n° 654
13.03.240	Evergétisme de décurions de la cité de <i>Taunensium</i>	n° 655
23.12.246	Evergétisme d'un citoyen et son fils : création d'une colonne votive pour la cité.	n° 651
v. 293-305	Dédicace d'un clarissime pour la cité de Mogontiacum ⁶⁵¹ .	n° 576
sans date	Junon porte l'épithète <i>publica</i>	n° 497

Minerve

Datation	Formulaire	Références
v. 101-250	Dédicace d'un <i>duumvir</i> de la colonie des Morins, prêtre de Rome et d'Auguste, pour son élévation au sacerdoce.	n° 1513
201-202	Vraisemblablement l'acte d'évergétisme de deux soldats.	n° 1430
232	Evergétisme d'un questeur remettant en état une statue.	n° 1450

Commençons par l'aspect général du problème. Seules vingt inscriptions pour Junon et trois inscriptions pour Minerve sont la preuve de l'intégration de ces deux divinités au culte public. La proportion est donc assez faible – respectivement 12 % et 7 %. Cependant, l'analyse des localisations des inscriptions laisse à penser qu'il existait un culte public marqué pour Junon à Mayence (*Mogontiacum*) puisque trois *uici* – le nouveau *uicus*, le *uicus Melonius* et le *uicus Salutis* – ont réalisé des dédicaces en l'honneur de Junon pour leur *uicus*⁶⁵² respectif. De plus, un clarissime et un sevir augustal ont fait chacun une dédicace à Junon pour la cité de *Mogontiacum*. Tous ces indices convergent vers l'idée que Junon a reçu un culte public dans

⁶⁴⁷ Malheureusement, la dédicace est trop endommagée pour déterminer de quel vicus il s'agit. La dédicace ayant été mise au jour à *Tolbiacum*, nous pouvons raisonnablement penser que ce sont les membres du vicus de Tolbiacum qui sont les auteurs de la dédicace.

⁶⁴⁸ La dédicace fait désormais partie du mobilier du temple. Elle est donc sacro-sainte et ne peut être déplacée sans l'accord des décurions. Ceci est un indice évident du culte public.

⁶⁴⁹ Le nom du *uicus* est malheureusement illisible. Cependant, il est fort probable que ce soit l'un des *vici* de *Mogontiacum*.

⁶⁵⁰ L'inscription est trop endommagée pour lire le nom de la cité.

⁶⁵¹ Cette inscription est l'une des plus tardives du corpus, toutes divinités confondues.

⁶⁵² Pour les références des inscriptions, voir le tableau ci-dessus.

cette ville. Le problème, c'est que Mayence n'a jamais obtenu ni le statut de municipes, ni celui de colonie⁶⁵³. Elle est restée tout au long de l'Empire une ville de garnison mais sans statut civil et civique connu. Le culte public, qui y avait lieu, était donc lié aux soldats qui vouaient par ailleurs à Junon un culte important mais nous y reviendrons. Toutefois, les autres actes publics sont isolés sur différents espaces que cela soit pour Junon comme pour Minerve. L'intégration de ces déesses dans le culte public étant faible – en dehors du cas de Junon à *Mogontiacum* – il est possible d'envisager qu'elles aient eu une place plus importante dans le culte privé.

Toutefois, il faut éviter de considérer que tout ce qui n'appartenait pas au culte public faisait partie du culte privé. Les Romains avaient une définition précise de ce qui est du privé, valable aussi bien à Rome que dans les provinces. Tout ce qui était privé dans l'Empire relevait du droit privé, du droit des individus, du droit civil, de celui des familles et des associations. Les actes privés relevaient d'individus privés, avant tout pour leur bénéfice privé. Même si l'acte était fait pour le public, les contributions restaient privées, sauf si la cité avait délégué l'une de ses fonctions à une famille ou à un individu en particulier⁶⁵⁴. Ainsi, le culte privé et les dédicaces privées étaient réalisés par des individus seuls, des familles pour la protection des leurs et pour leur intérêt privé. Ce culte privé pouvait aussi avoir lieu dans différents espaces : des sanctuaires, à proximité des temples⁶⁵⁵ ou des espaces privés de la maison comme près des laraires. L'intégration dans le culte privé pouvait aussi apparaître dans les expressions du formulaire appelant à la protection de la famille comme *pro se et suis* et ses dérivées⁶⁵⁶. En outre, les dédicaces faites pour le salut d'un membre de la famille – père, mère, fille, fils ou frères le plus souvent – étaient aussi révélatrices du culte privé. Enfin, celles faites par des couples ou par des familles ou pour le salut d'un membre de la famille

⁶⁵³ R. Haensch, Les capitales des provinces germaniques et de la Rhétie : De vieilles questions et de nouvelles perspectives, *Simulacra Romae. Roma y las capitales provinciales del occidente Europeo: Estudios Arqueológicos*, 2004, p. 307. Ammien, *Mil.* IV.

⁶⁵⁴ Ici, l'évergétisme ne fait pas partie du droit privé puisqu'il est lié à l'exercice de magistratures : les magistrats doivent verser une somme honoraire à l'entrée en charge et pour favoriser une élection, ils promettent d'embellir la cité ou de lui verser une somme d'argent (*pollicitatio*), légalement exigible après l'élection, et doivent généralement y ajouter un supplément (l'*ampliatio*) car la somme dépasse souvent la promesse initiale. L'évergétisme est donc présent à part entière dans le droit public. Dans le domaine religieux, l'évergétisme fait donc partie du culte public. Il peut cependant arriver que l'évergétisme prenne un caractère privé si dans le formulaire de l'inscription le dédicant mentionne sa famille par le biais de l'expression *pro se et suis* et ses dérivées. Dans ce cas, le document est mixte : à la fois public et privé. Pour les définitions de *publica sacra* et de *priuata sacra*, voir notamment Festus, Abrégé du dictionnaire de Verrius Flaccus, trad. J. W. Pirie, W.-M. Lindsay, 1965, p. 284.

⁶⁵⁵ Dans ce cas, ce ne sont pas des objets sacrés de la cité car ils n'ont pas été soumis à la volonté du peuple, des magistrats, des prêtres et du sénat local. Ces objets peuvent alors être déplacés comme le montre le cas d'un autel dédié par une Vestale sur l'Aventin dont l'autel a été déplacé lors du réaménagement de l'espace. Voir Cicéron, *De Domo sua*, 136.

⁶⁵⁶ Pour Junon, l'expression *Pro salute sua et suorum* et ses dérivées étaient assez fréquentes.

pouvaient être caractéristiques de l'exercice d'un culte privé. Les tableaux ci-dessous permettent d'identifier les différentes inscriptions qui paraissent répondre à cette définition.

L'implication de Junon et Minerve dans le culte privé.

Junon

Datation	Formulaire	Références
v. 70-250	Dédicace pour le salut d'un légat d'Auguste.	n° 795
v. 71-250	Dédicace pour la réalisation d'une colonne votive.	n° 644
v. 79-260	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 1351
v. 81-96	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 598
v. 101-150	Formule <i>pro se et suis</i>	n° 587
v. 101-250	Dédicace faite pour le dédicant et deux personnes de son entourage.	n° 786
v. 101-250	Dédicace réalisée sur l'ordre des divinités	n° 788
v. 101-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 636, n° 789, n° 794 et n° 796.
v. 101-250	Formule <i>pro se et suis</i>	n° 149, n° 493 et n° 558.
v. 101-250	Réalisation d'une statue avec base et colonne ⁶⁵⁷ .	n° 559
v. 101-250	Dédicace avec la mention d'un don.	n° 560
v. 117-230	Formule <i>pro se et suis</i>	n° 563
v. 131-230	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 570
v. 151-200	Formule <i>pro se et suis</i>	n° 541
v. 150-250	Dédicace réalisée sur l'ordre des divinités	n° 790
v. 150-250	Formule <i>pro se et suis</i>	n° 540, n° 798
v. 150-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 525 à 527, n° 531 à 535, n° 582, n° 588, n° 589, n° 592, n° 593, n° 599, n° 600 ⁶⁵⁸ , n° 638, n° 640, n° 641, n° 653, n° 656, n° 659 et n° 797
v. 150-250	Pour <i>Domitia Avita</i> de la part de ses parents.	n° 792
v. 150-250	Dédicace avec la seule mention d'un ex-voto.	n° 637
v. 150-250	Formule <i>pro salute sua et suorum</i>	n° 538, n° 542 et n° 642
v. 150-250	Dédicace avec la mention du <i>votum</i> . Ex-voto réalisé aux frais du dédicant.	n° 564
v. 150-250	Ex-voto réalisé aux frais du dédicant.	n° 565 et n° 593
v. 150-250	Dédicace avec la seule mention du monument votif.	n° 594
v. 150-250	Dédicace en l'honneur de la femme du dédicant. Expression <i>pro suorum</i> .	n° 590
v. 150-250	Formule <i>pro se et omnibus suis</i>	n° 657
13.03.166	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 543
167	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 550
167	Formule <i>pro se et suis omnibus</i>	n° 551
v. 171-200	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 552 et n° 612
v. 171-200	Formule <i>pro se et suos</i> (sic)	n° 610
v. 171-200	Formule <i>pro se et suis</i>	n° 611
v. 171-230	Formule <i>pro se et suis</i>	n° 613 et n° 615
v. 171-230	Dédicace privée.	n° 628
v. 171-231	Formule <i>pro se et suis</i>	n° 614
174	Formule <i>pro se et suos</i> (sic)	n° 617
179	Formule <i>pro se et suis</i>	n° 544
181	Formule <i>pro se et suis</i>	n° 553
23.03.182	Formule <i>pro se et suis</i>	n° 554
26.08.182	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 555
183	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 556
15.07.183	Formule <i>pro se et suis</i>	n° 618
185	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 571
186	Formule <i>pro salute sua et suorum omnium</i>	n° 545
189	Formule <i>pro se et suis</i>	n° 799

⁶⁵⁷ Il demeure un doute sur le caractère privé de cette dédicace. La colonne et la statue ont pu être réalisées pour les besoins d'un culte public de l'armée.

⁶⁵⁸ Le dédicant précise qu'il a payé la dédicace de ses propres deniers. Il faut cependant éviter toute extrapolation en pensant qu'il s'agit d'un acte d'évergétisme car le statut social du dédicant nous reste inconnu. Il est cependant vrai que certaines colonnes à Jupiter sont le fruit d'actes d'évergétisme. Une incertitude persiste.

Datation	Formulaire	Références
192	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> . Dédicace réalisée aux frais du dédicant.	n° 572
v. 197-235	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 601
v. 201-250	Formule <i>pro salute sua suorumque</i>	n° 621 et n° 646
v. 201-250	Dédicace personnelle ⁶⁵⁹	n° 622
v. 201-260	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 608
201	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> ⁶⁶⁰ .	n° 620
202	Formule <i>pro se et suis</i>	n° 623
15.07.206	Formule <i>pro se et suis</i>	n° 658
15.07.212	Dédicace privée.	n° 624
217	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> . Dédicace réalisée aux frais du dédicant.	n° 647
04.04.218	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 573
219	Formule <i>pro salute sua et suorum</i>	n° 539
220	Dédicace pour le salut et la conservation d'une légion.	n° 574
15.01.221	Dédicace privée ⁶⁶¹	n° 630
223-224	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> ⁶⁶² .	n° 625
16.01.223	Formule <i>pro se et suis omnibus</i>	n° 631
23.12.227	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 575
23.01.231	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> ⁶⁶³ .	n° 607
238	Dédicace pour la mémoire de Quintus Quintus	n° 626
01.07. 239	Formule <i>pro se et suis</i>	n° 800
22.09.239	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 528
v. 244-249	Formule <i>pro se et suis</i>	n° 784 ⁶⁶⁴
250	Dédicace en l'honneur du fils des dédicants.	n° 616

Minerve

Datation	Formulaire	Références
27 av. J.-C.-68 après J.-C.	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 1445
v. 51-150	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 1392
v. 71-92	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 1432
v. 74-82	Dédicace en l'honneur du préfet de la V ^{ème} cohorte des Hispaniques	n° 1433
v. 101-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 1395, n° 1399 et n° 1434.
v. 101-250	Dédicace privée.	n° 1435 et n° 1447.
v. 117-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 1509 et n° 1510
v. 119-300	Dédicace privée.	n° 1449
v. 150-200	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 1396
v. 150-250	Dédicace privée.	n° 1451
v. 150-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 1441
v. 191-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 1438
v. 201-250	Dédicace privée.	n° 1431
240	Remerciement pour un bienfait personnel reçu des consuls.	n° 1512
sans date	Dédicace privée	n° 1444

⁶⁵⁹ Le dédicant précise qu'il a payé la dédicace de ses propres deniers. Il faut cependant éviter toute extrapolation en pensant qu'il s'agit d'un acte d'évergétisme car le statut social du dédicant nous reste inconnu. Il est cependant vrai que certaines colonnes à Jupiter sont le fruit d'actes d'évergétisme. Une incertitude persiste.

⁶⁶⁰ Voir note précédente.

⁶⁶¹ Voir note précédente.

⁶⁶² Voir note précédente.

⁶⁶³ Voir note précédente.

⁶⁶⁴ Le dédicant est préfet de cohorte mais il fait cette dédicace à titre privé, comme le montre la formule *pro se et suis*.

Les inscriptions concernant ce culte sont de loin les plus nombreuses. Pour Junon, le total est de cent inscriptions – même si certaines comportent des doutes – et dix-neuf pour Minerve, soit respectivement 62,5 % et 44 %. Les divinités étaient donc largement plus présentes dans le culte public que dans le culte privé. Cette déduction peut laisser perplexe. En effet, Junon et Minerve étaient des divinités romaines, fortement marquées par la romanité. Nous serions donc en droit d’attendre une présence écrasante dans le culte public et non dans le culte privé. Il semble donc que ces déesses aient eu pour fonction d’assurer, dans des tâches bien précises, la protection des individus et de certains groupes qui ont le plus souvent fait des dédicaces pour la protection de leur personne, de leur famille, d’un proche, sans participer au culte public. Donc, même ces divinités féminines romaines ont vu leurs attributions changer dans leur arrivée dans ces provinces. Cette forte propension du culte privé peut aussi expliquer pourquoi la disparité était si grande d’une province à l’autre.

La rareté de la présence de ces déesses romaines dans le culte public et leur forte propension dans le culte privé a de quoi surprendre le chercheur. Néanmoins, l’importance du culte privé peut s’expliquer par l’importance des soldats qui avaient pour objectifs d’obtenir la protection de ces deux déesses pour eux, pour leur famille, voire pour leur détachement. Ces hommes espéraient ainsi obtenir, grâce à Minerve, la sagesse et la puissance au combat et grâce à Junon, l’assurance que leur combat permettrait d’assurer la pérennité, la puissance de Rome et de l’Empire. Les dédicaces de soldats étaient très nombreuses mais elles étaient concentrées dans la province de Germanie supérieure, là où se trouvaient la majorité des soldats. Il est donc possible de dire que dans ces provinces, Junon et Minerve recevaient un culte militaire.

Culte à Junon et à Minerve effectué par des soldats

Junon

Datation	Dédicant	Références
v. 43-260	Vétéran de la XXII ^{ème} légion.	n° 578
v. 71-250	Speculator de la VIII ^{ème} légion Auguste	n° 644
v. 81-96	Décursion de la II ^{ème} cohorte de citoyens Romains et ses compagnons d’armes.	n° 598
v. 101-250	Centurion de la XXII ^{ème} légion Primigénienne	n° 559
v. 117-230	Bénéficiaire du consul	n° 563
v. 150-250	Vétéran de la cohorte des volontaires	n° 642
v. 150-250	Bénéficiaire du consul	n° 540
v. 150-250	Un vétéran et sa femme	n° 582 et n° 653
v. 150-250	Soldat de la VIII ^{ème} légion Auguste, bénéficiaire du consul	n° 599
v. 150-250	Centurion de la VII ^{ème} cohorte <i>equitata</i> des Rètes	n° 600
v. 151-250	Centurion de la I ^{ère} cohorte des Germains	n° 541
v. 161-180	Un membre de la I ^{ère} cohorte des Trévires	n° 632
13.03.166	Bénéficiaire du consul	n° 543
167	Bénéficiaire du consul	n° 550
167	Bénéficiaire du consul	n° 551
v. 171-200	Bénéficiaire du consul	n° 552 et n° 610
v. 171-200	Bénéficiaire du consul	n° 610
v. 171-200	Soldat de la VIII ^{ème} légion Auguste, bénéficiaire du consul	n° 611 et n° 612

Datation	Formulaire	Références
v. 171-230	Centurion de la XXII ^{ème} légion Primigénienne	n° 570
v. 171-230	Soldat de la XXII ^{ème} légion Primigénienne, bénéficiaire du consul	n° 613
v. 171-230	Bénéficiaire du consul	n° 614 et n° 615
v. 171-250	Un vétérans et sa femme	n° 616
174	Soldat de la III ^{ème} légion italique, bénéficiaire du consul	n° 617
179	Soldat de la VIII ^{ème} Auguste, bénéficiaire du consul	n° 544
181	Bénéficiaire du consul	n° 553
23.03.182	Bénéficiaire du consul, soldat de la VIII ^{ème} légion Auguste	n° 554
26.08.182	Bénéficiaire du consul	n° 555
183	Soldat de la XXII ^{ème} légion Primigénienne, Bénéficiaire du consul d'un stipendium de 5	n° 556
15.07.183	Bénéficiaire du consul	n° 618
185	Signifer de la XXII ^{ème} légion Primigénienne, option ⁶⁶⁵ des vaisseaux	n° 571
186	Soldat de la XXII ^{ème} légion Primigénienne, bénéficiaire du consul d'un stipendium de 26	n° 545
15.07.189	Soldat de la VIII ^{ème} légion Auguste, bénéficiaire du consul	n° 529
192	Dédicace d'un soldat pour le salut de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 572
v. 197-235	Centurion de la VIII ^{ème} cohorte <i>equitata</i> des Rètes	n° 601
05.01.200	Soldat de la XXII ^{ème} légion Primigrénienne, bénéficiaire du consul	n° 619
v. 201-250	Dédicant : bénéficiaire consulaire	n° 621 et n° 622
201	Soldat de de la XXII ^{ème} légion Primigrénienne, bénéficiaire du consul	n° 620
202	Soldat de la XXII ^{ème} légion Primigrénienne, bénéficiaire du consul	n° 623
15.07.206	Bénéficiaire du consul de la VIII ^{ème} légion Auguste.	n° 658
211-222	Référence à un transfert vers la I ^{ère} légion Minervienne	n° 793
15.07.212	Soldat de la VIII ^{ème} légion Auguste, bénéficiaire du consul	n° 624
219	Soldat de la VIII ^{ème} légion auguste, bénéficiaire du consul	n° 538
219	Soldat de la XXII ^{ème} légion Antoninienne, bénéficiaire du consul	n° 539
220	Vétérans de la XXII ^{ème} légion Primigénienne	n° 574
221	Signifer ⁶⁶⁶	n° 546
13.01.221	Soldat de la VIII ^{ème} légion Auguste, bénéficiaire du consul	n° 630
16.01.223	Soldat de la VIII ^{ème} légion Auguste, bénéficiaire du consul	n° 631
223-224	Soldat de la VIII ^{ème} légion Auguste, bénéficiaire du consul	n° 625
225	Soldat du <i>numerus</i> des Caddarens	n° 650
23.12.227	Bénéficiaire des légats de la XXII ^{ème} légion Primigénienne	n° 575
23.01.231	Soldat de la VIII ^{ème} légion Auguste, bénéficiaire du consul	n° 607
238	Soldat de la XXII ^{ème} légion Primigénienne, bénéficiaire du consul	n° 626

Minerve

Datation	Formulaire	Références
27 avant J.-C.-68 après J.-C.	Flotte Auguste, Germanique	n° 1445
v. 71-92	Soldat de la XIII ^{ème} légion	n° 1432
v. 74-82	Dédicace en l'honneur du préfet de la V ^{ème} cohorte des Hispaniques	n° 1433
v. 101-250	Centurion de la XXIII ^{ème} cohorte des volontaires des citoyens romains	n° 1435
v. 101-250	Signifer de la I ^{ère} cohorte des Aquitains, <i>ueteranae</i> , de cavalerie	n° 1447
v. 117-250	Soldat de la XXX ^{ème} légion <i>Vlpia</i> , maître des chaudronniers	n° 1509
v. 117-250	Soldat de la XXX ^{ème} légion <i>Vlpia</i>	n° 1510
v. 117-250	La vexillation de la XXX ^{ème} légion <i>Vlpia</i> ⁶⁶⁷	n° 1511
v. 119-300	La vexillation de la XXX ^{ème} légion <i>Vlpia</i>	n° 1449
v. 151-200	Les <i>librarii</i>	n° 1437
v. 150-250	Deux centurions dont un est ex-corniculaire	n° 1451
v. 150-250	Les <i>librarii</i>	n° 1452 ⁶⁶⁸
v. 150-250	Strator du légat	n° 1441
v. 191-250	Les sonneurs de trompette de la I ^{ère} cohorte <i>equitata</i> des Séquanes et des Rauraques	n° 1438

⁶⁶⁵ Un option est un sous-officier choisi par un centurion pour le seconder dans une tâche précise. Ces hommes se trouvent dans la cavalerie, les étendards. Le rôle des options a été expliqué par Y. Le Bohec, *L'armée romaine*, 3^{ème} éd., 2005 (Paris), p. 51, 53 sq. et 69.

⁶⁶⁶ Voir Y. Le Bohec, *L'armée romaine*, 3^{ème} éd., 2005 (Paris), p. 51.

⁶⁶⁷ Il est malheureusement impossible de savoir si la dédicace a été faite dans un cadre public ou privé car elle est très endommagée en son centre.

⁶⁶⁸ La dédicace est malheureusement bien trop endommagée pour pouvoir faire une analyse plus pointue.

Datation	Formulaire	Références
201-202	Option des princes, librarius des princes	n° 1430
212	<i>Magister plumarium</i>	n° 1443
240	Soldat de la XXX ^{ème} légion <i>Vlpia</i> , exempté de charge par les consuls	n° 1512

Les tableaux ci-dessus permettent de voir l'importance des dédicaces militaires à ces deux déesses, respectivement pour Junon (35 %) et pour Minerve (39,5 %). Ces chiffres montrent donc que les soldats espéraient beaucoup de la protection et de la force que pouvaient leur octroyer les deux déesses. En revanche, ceux qui faisaient les dédicaces étaient souvent des soldats du rang, voire des centurions, mais les grades supérieurs n'étaient pas représentés, notamment ceux des légats de légion. Cela tend donc à confirmer que ce n'était pas sur l'injonction du commandement de la légion mais de leur propre chef que ces soldats avaient choisi de vénérer ces divinités. De plus, cela donne un argument supplémentaire pour comprendre la rareté des inscriptions dans le culte public, les hauts dignitaires de Rome et de l'armée y étant souvent engagés. Que recherchaient ces soldats en invoquant Junon et Minerve ? Chez Minerve, ils recherchaient les talents de la déesse de la Guerre pour qu'elle les guidât et leur donnât sa force. Ils cherchaient aussi à obtenir sa sagesse pour mener les bonnes attaques et être victorieux dans les combats. A Junon, ils demandaient sa puissance afin de leur permettre de résister à toutes les attaques et être victorieux dans tous les combats afin que l'intégrité de l'Empire fût sauvegardée. Cela n'est pas étonnant si ces cultes, notamment celui de Junon, ont encore laissé des inscriptions à la fin du III^{ème} siècle après J.-C.⁶⁶⁹ alors que les monuments épigraphiques ont presque totalement disparu depuis environ 50 ans. Une dernière remarque doit être faite concernant le culte de Junon. Beaucoup de dédicaces étaient l'œuvre de bénéficiaires du consul. Les *beneficiarii*⁶⁷⁰ étaient des soldats de rang inférieur au centurionnat. Ils étaient employés au service des commandants militaires ou à celui des procureurs et des gouverneurs de province. Ils étaient présents dans toutes les provinces, et leur nombre était élevé dans les provinces où l'armée romaine était très importante⁶⁷¹, ce qui peut expliquer l'importance de leur présence dans le culte de Junon en Germanie supérieure, territoire fortement marqué de l'empreinte de l'armée romaine. Les fonctions des *beneficiarii*⁶⁷² étaient très variées, en relation avec les responsabilités de l'officier ou de l'administrateur dont ils étaient les auxiliaires : selon les cas, administration, contrôle et communication entre les corps de troupe, les commandants ou les gouverneurs, et

⁶⁶⁹ Voir l'inscription n° 576 dédiée à Junon.

⁶⁷⁰ Elisabeth Smadja, CR de J. Nelis-Clément, *Les beneficiarii*, *DHA*, 2001, 27, 2, p. 206 ; J. Nelis-Clément, *Les beneficiarii*, 2000 (Paris), chapitre V, p. 211 sq.

⁶⁷¹ Selon l'article cité ci-dessus, 25,4 % des inscriptions de bénéficiaires ont été trouvées en Germanie.

⁶⁷² Nom latin des bénéficiaires du consul.

les populations des zones de frontières, maintien de l'ordre, police et justice dans les zones frontières, contrôle de la perception et de l'acheminement de l'annonce civile et militaire, et même, à l'occasion, réquisition et encaissement de taxes de nature diverse. Ils étaient également employés dans les secteurs miniers, ou engagés dans la supervision des travaux militaires et publics⁶⁷³. Sur les cinquante six inscriptions à Junon, cinquante cinq proviennent de Germanie supérieure et parmi elles, trente sept ont été faites par des bénéficiaires du consul appartenant généralement à la VIII^{ème} légion Auguste et la XXII^{ème} légion Primigénienne – à condition que ceux-ci précisent dans quelle légion ils étaient affectés, ce qui n'était pas toujours le cas. Une question se pose : pourquoi autant de bénéficiaires du consul ont-ils fait des dédicaces à Junon ? Il s'agit bien d'une particularité de cette déesse car Minerve n'a reçu aucune dédicace de la part d'un *beneficarius*. Il est difficile d'y répondre. Cela peut être dû à la nature de leurs fonctions, notamment le fait qu'ils assuraient parfois la communication entre les différents corps de troupes. Or, dans une province comme la Germanie supérieure marquée par autant de *castra* et de camps de légions, leur rôle devait être particulièrement crucial, notamment en période de raids barbares⁶⁷⁴. Junon assurant la puissance et la pérennité de l'Empire, il est concevable qu'ils lui aient voué un culte en particulier. Cela explique aussi pourquoi les dédicaces étaient plus nombreuses dans le culte privé car il s'agissait d'une demande de protection personnelle et non de celle d'une cité ou d'un camp militaire.

Junon et Minerve étaient donc deux déesses romaines mais dont le destin dans les provinces de Germanies et de Gaule Belgique semble assez éloigné de ce à quoi il était possible de s'attendre avant toute investigation. Junon comme Minerve étaient adorées dans un culte militaire, qui mettait en valeur leur aspect guerrier, leur capacité à protéger l'Empire des attaques et à le défendre avec toute la force et la sagesse militaire qu'elles pouvaient octroyer. De plus, Minerve – du moins dans ces provinces –, contrairement à ce que les historiens avaient pu dire en se référant au texte de César, n'était pas adorée principalement sous la forme de déesse des sciences et des techniques. Toutefois, à l'encontre de ce que nous pourrions croire, ce n'était pas dans le cadre du culte public que les déesses ont été le plus vénérées, mais dans celui du culte privé, y compris pour les soldats. Nonobstant, Junon et Minerve n'étaient pas les seules divinités gréco-romaines à avoir reçu un culte dans ces provinces. D'autres ont fait l'objet de l'attention des dédicants, notamment les déesses de la nature, comme Diane et d'autres.

⁶⁷³ E. Smajda, *article. cit.*, p. 207 et J. Nelis-Clément, *ouvrage cité*, p. 259-269.

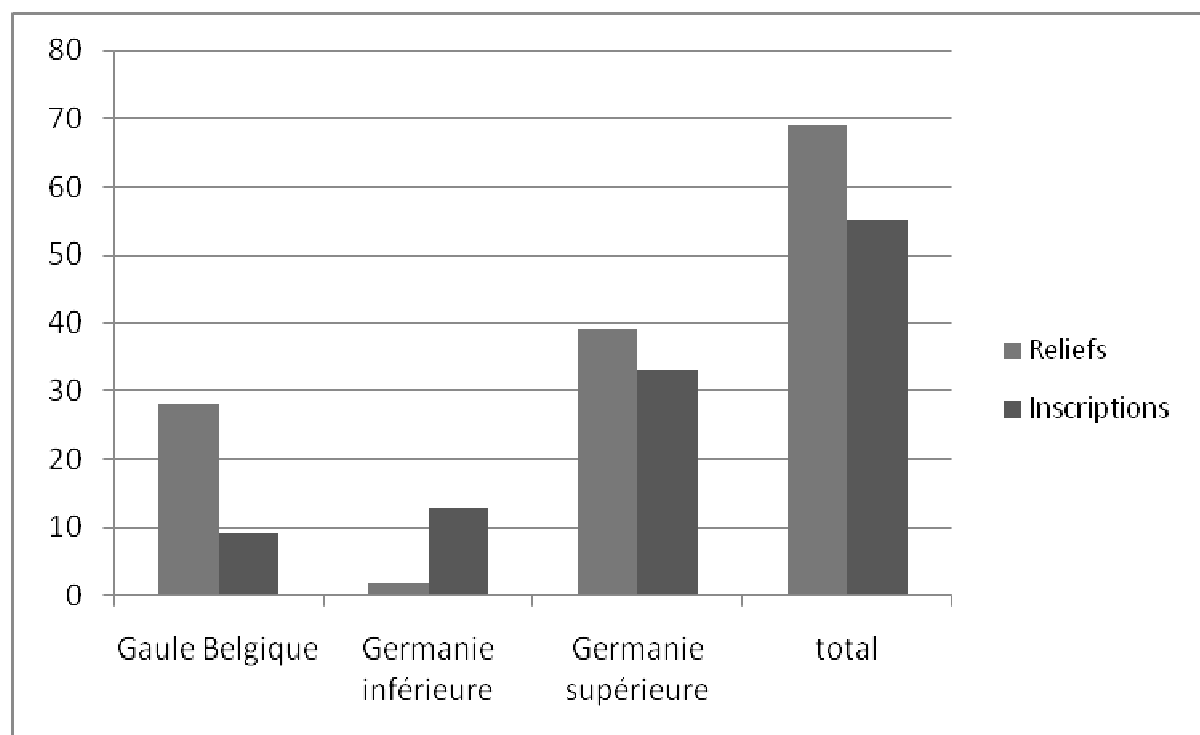
⁶⁷⁴ Les historiens aujourd'hui parlent plutôt de raids et de migrations barbares, étant entendu que Rome avait des contacts avec les peuples barbares depuis longtemps et que certains, notamment par *feodus*, avaient été intégrés dans l'Empire. Voir *Rome et les Barbares, la naissance d'un nouveau monde*, catalogue de l'exposition du Palazzo Grassi, 2008 (Venise).

Chapitre 9 : Les divinités de la nature

Les Romains, comme les autres peuples du monde antique, portaient un grand intérêt aux divinités de la nature, notamment celles qui favorisaient l'abondance et la régénération. Comme nous avons pu le voir, les Gallo-romains portaient une grande attention aux déesses gallo-germaniques de la nature, qu'elles aient été nourricières ou divinités des sources et des eaux. Une question se pose alors : qu'en était-il de la place des divinités gréco-romaines de la nature alors que les divinités gallo-germaniques de ce domaine étaient déjà particulièrement vénérées dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies ? Les déesses gréco-romaines semblent s'être fait une place dans le panthéon gallo-romain. Elles ne étaient pas nombreuses, certes, mais elles ont parfois été l'objet d'un culte assez développé.

Mais qui étaient ces déesses ? Parmi elles, se trouvaient : Diane, la déesse chasserresse, les Nymphes, Luna, Cérès⁶⁷⁵. Diane est la déesse qui a laissé le plus d'empreintes en Gaule Belgique et dans les Germanies. Cependant, une fois encore, la répartition était loin d'être uniforme.

Proportion des inscriptions et des reliefs dédiés à Diane (graphique réalisé par l'auteur)



Un grand nombre de reliefs, dédiés à Diane, ont été découverts en Gaule Belgique et en Germanie supérieure qui était, quant à elle, la plus riche en sculptures, sculptures quasi

⁶⁷⁵ Proserpine n'est pas évoquée dans ce chapitre car comme nous le verrons plus tard, les inscriptions en font uniquement la parèdre de Pluton.

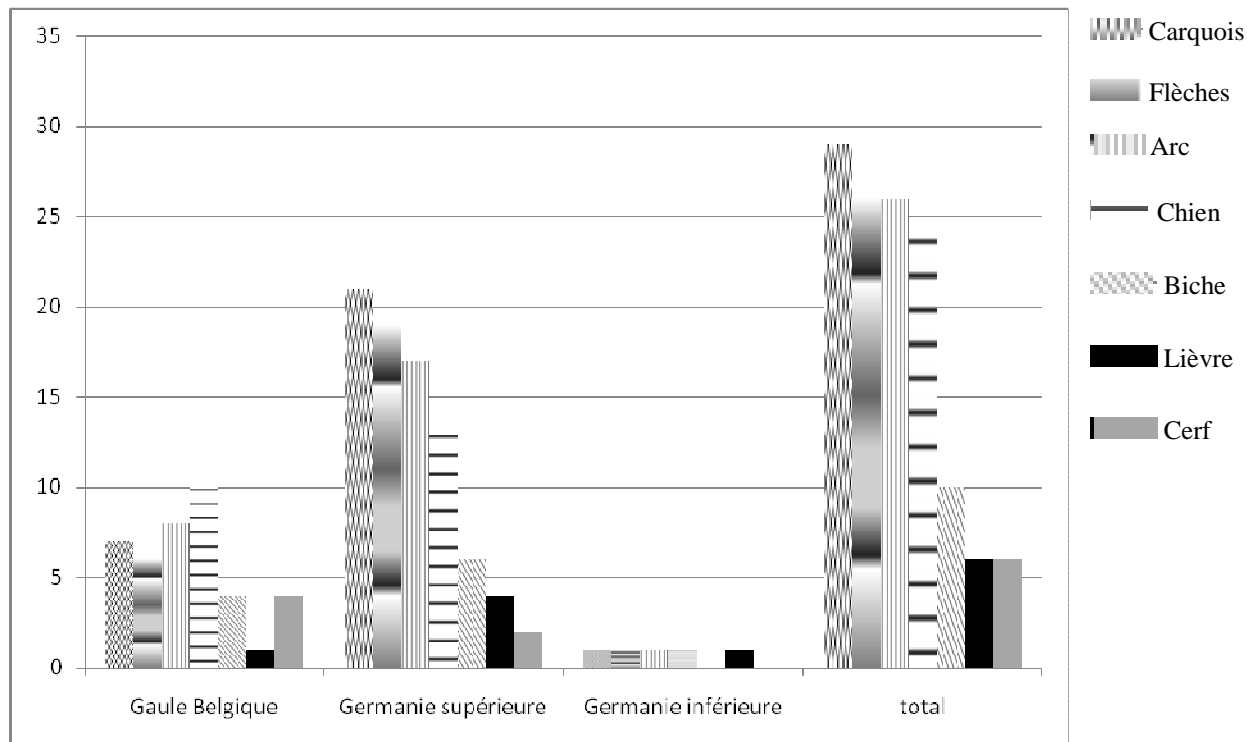
inexistantes en Germanie inférieure. En revanche, la répartition des inscriptions ne suit pas le même schéma : la Gaule Belgique en a à peu près autant que la Germanie inférieure⁶⁷⁶ – même si celle-ci en a un tout petit peu plus – alors que la Germanie supérieure continue à largement dominer ses voisines. Pour les inscriptions, nous nous trouvons face un modèle similaire à celui de Junon et de Minerve, modèle marqué par une très grande différence entre les provinces. Pour autant, trouver une explication paraît assez difficile. Peut-être cela provenait-il du relief des différentes régions⁶⁷⁷, mais cela n’explique pas pourquoi en Germanie inférieure, le nombre d’inscriptions est assez conséquent alors que les reliefs sont très rares. De plus, les dédicaces sont éparpillées aux quatre coins des différentes provinces, sans qu’aucun grand centre cultuel ne semble se détacher. Quelques villes se distinguent : Cologne avec six inscriptions sur les treize de Germanie inférieure et Mayence en Germanie supérieure, mais avec seulement trois inscriptions et quatre reliefs. La compréhension d’une telle dispersion du culte de Diane est complexe. Une telle configuration rend peu probable l’existence de grands sanctuaires en son honneur. Néanmoins, le ou les explications de ce phénomène sont difficiles à discerner.

S’il paraît compliqué d’appréhender le problème de la configuration géographique du culte de Diane, il semble plus aisé de déterminer quels étaient les caractères recherchés chez elle par les dédicants. L’étude des inscriptions peut nous aider, mais c’est surtout l’étude des reliefs qui est précieuse en renseignements. La plupart du temps, Diane est représentée seule (86 % des reliefs). Sur les représentations figurées, elle portait souvent les mêmes attributs : l’arc, les flèches, le carquois et était accompagnée d’un ou de plusieurs animaux : la biche, le cerf, le lièvre et le chien.

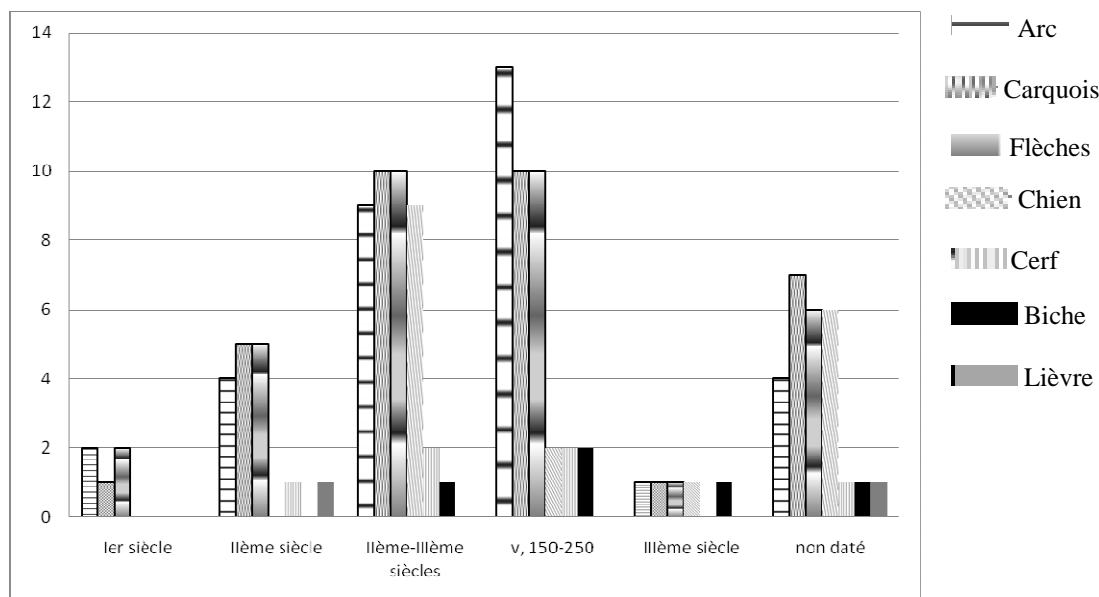
⁶⁷⁶ La colonie de Cologne concentre à elle-seule plus de la moitié des inscriptions.

⁶⁷⁷ Diane était souvent vénérée dans les régions forestières et montagneuses. Si certains lieux de découvertes se situent encore en zone forestière – dans les Ardennes ou la Forêt Noire –, le paysage a néanmoins changé en 2000 ans et il faut se méfier de l’idée selon laquelle la Gaule et les Germanies étaient des territoires majoritairement recouverts de forêts profondes.

Les attributs de Diane⁶⁷⁸ (graphique de l'auteur).



Les attributs de Diane selon la chronologie (graphique réalisé par l'auteur).



L'ensemble de ces attributs montre que Diane a conservé son rôle de déesse chasserresse et de déesse des forêts en Gaule Belgique et dans les Germanies⁶⁷⁹. Il est toutefois possible d'être plus précis encore en étudiant de manière approfondie ses attributs, mais aussi les animaux présents sur les reliefs.

⁶⁷⁸ Le choix a été fait de ne garder que les attributs représentatifs afin de clarifier le graphique.

⁶⁷⁹ S. v. Diane, Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Band I.1, 1889, col. 1002-1011 ; s. v. Diane, *LIMC*, II.1, p. 618-775 et II.2, p. 442-581.

Une telle analyse démontre que le chien est l'animal le plus fréquemment représenté aussi bien en Gaule Belgique qu'en Germanie supérieure⁶⁸⁰. Sa présence peut avoir plusieurs significations. Premièrement, le chien est un très bon chasseur, il n'est donc pas surprenant qu'il ait été associé à la déesse chasserresse. Dans le mythe de Diane, il faisait partie des animaux qui l'accompagnaient dans la forêt. Deuxièmement, il est un rappel du mythe d'Actéon⁶⁸¹ dans lequel les chiens de Diane avaient dévoré le chasseur Actéon surpris à observer la divinité dans son bain⁶⁸². Troisièmement, le fait que le chien accompagne Diane pouvait avoir un rapport avec la place de l'animal dans la constellation d'Orion⁶⁸³. Et enfin, le chien, en tant qu'animal chthonien pouvait donner un caractère chthonien à la déesse. Ce dernier point est renforcé car, sur un relief, Diane est associée à une déesse représentée avec des serpents⁶⁸⁴ et, sur plusieurs autres sculptures, à *Dis Pater*⁶⁸⁵. La présence du chien peut donc avoir plusieurs explications, même si la première semble être, pour un grand nombre de reliefs, la signification la plus plausible. D'autres animaux étaient souvent sculptés sur les monuments figurés, le cerf ou la biche. Leur présence s'explique aisément parce qu'il s'agissait des animaux qui, dans la mythologie, accompagnaient Diane lorsqu'elle regagnait la forêt armée d'un arc et de flèches, dans un carquois. Cet épisode du mythe⁶⁸⁶ permet aussi d'expliquer, sur les différents reliefs sculptés, la présence massive d'arcs et de flèches rangées ou non dans un carquois. Diane était donc représentée dans une allure romaine, avec ses caractéristiques gréco-romaines. Dans certains cas, elle pouvait aussi être le résultat d'un processus d'*interpretatio romana* d'une déesse gauloise, *Abnoba*⁶⁸⁷. En effet, sur certaines inscriptions⁶⁸⁸, le nom de la déesse gauloise est devenu l'épithète de la Diane romaine. Le culte de la Diane romaine a donc absorbé, au moins en partie, un culte gaulois local dans lequel la déesse devait avoir des caractères proches de ceux de Diane. Diane était donc majoritairement révérée comme la déesse chasserresse en Gaule Belgique et dans les Germanies, alors que les Romains, même s'ils la considéraient ainsi, la vénéraient beaucoup

⁶⁸⁰ Le nombre de reliefs en Germanie inférieure (deux) est trop peu significatif pour pouvoir tirer des conclusions précises pour cette province.

⁶⁸¹ Actéon est le fils d'Aristée et de la Nymphé Cyrène. Il avait appris l'art de la chasse avec le centaure Chiron. Il subit la colère de Diane lorsque celle-ci le surprit en train de l'observer alors qu'elle se baignait nue dans une source.

⁶⁸² En dehors d'un relief (le document n° 92) sur lequel le mythe d'Actéon a été sculpté, cette explication semble assez peu s'appliquer pour les reliefs de notre étude.

⁶⁸³ Sur quatre reliefs, Diane est associée aux divinités des jours de la semaine, ce qui peut renforcer cette idée.

⁶⁸⁴ Voir le document n° 500.

⁶⁸⁵ Voir les documents n° 85, n° 157 et n° 500.

⁶⁸⁶ Selon le mythe, Diane est née de l'union de Zeus et de Leto, le même jour que son frère Apollon. Dès l'enfance, elle a demandé le droit à Jupiter de demeurer vierge et est retournée dans les bois, armée d'un arc et de flèches, en compagnie de cerfs et de ses animaux sauvages préférés. Diane a participé à la Gigantomachie et grâce à l'aide d'Hercule, elle a tué le géant Gration.

⁶⁸⁷ Voir le chapitre 6.

⁶⁸⁸ Voir les inscriptions n° 2 et n° 9.

plus comme la sœur d'Apollon, déesse de la Lumière. En Gaule Belgique et dans les Germanies, le culte de Diane s'était plutôt concentré sur un autre aspect que celui privilégié par les Romains ; il avait plutôt mis en avant le caractère favorisé par les Grecs⁶⁸⁹.

Néanmoins, le rôle de Diane ne s'arrêtait pas à ce simple et unique rôle de déesse chasserresse, mais elle était aussi considérée comme une divinité de la nature. Plusieurs indices nous amènent à cette conclusion. Dans certains cas, Diane était associée à la *Magna Mater*⁶⁹⁰, déesse de la nature par excellence. Elle avait aussi un lien étroit avec l'eau, comme le souligne le rapprochement avec les Nymphes⁶⁹¹. Cela n'a rien de surprenant puisque l'eau avait, pour elle, un caractère régénérateur : elle s'y plongeait après la chasse. Enfin, Diane avait aussi un lien très particulier avec la forêt, non seulement parce qu'elle y vivait et y chassait, mais aussi parce qu'elle recevait des bois sacrés en offrande⁶⁹², parce qu'elle avait pour dédicants des personnes chargées d'entretenir les bois⁶⁹³ et parce qu'elle était associée dans certaines inscriptions au dieu *Silvanus*⁶⁹⁴, dieu de la forêt. Son rapport avec la nature est donc évident. Un autre rôle de Diane est à mettre en valeur : celui qu'elle avait en raison de sa présence sur les pierres à quatre divinités⁶⁹⁵. Comme nous l'avons montré précédemment⁶⁹⁶, ces pierres auraient été les figurations d'un culte pratiqué par les soldats des régions rhénanes mais, auraient été aussi la représentation de la lutte du monde ouranien contre celui des divinités chthoniennes ; le modèle plastique est à retrouver dans les représentations de la Gigantomachie, combat dans lequel Diane a eu un grand rôle, ce qui renforce les raisons de sa présence⁶⁹⁷ ; cela aurait également pu être une représentation du roi du ciel et des dieux planétaires dans la suite de la tradition indo-européenne⁶⁹⁸. En tout état de cause, Diane trouve sa place, quelle que soit l'explication envisagée. Il n'est donc pas surprenant de la retrouver sur ces pierres à quatre divinités, même si elle n'y était pas la déesse la plus fréquemment visible. Enfin, Diane avait un dernier rôle, mais qui l'éloignait de la nature : celui de déesse de

⁶⁸⁹ S. v. *Diane*, Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Band I.1, 1889, col. 1002-1011 ; s. v. *Diane*, *LIMC*, II.1, p. 618-775 et II.2, p. 442-581.

⁶⁹⁰ Voir l'inscription n° 129.

⁶⁹¹ Voir l'inscription n° 166. Une remarque intéressante est à faire concernant cette association de Diane et des Nymphes – qu'elles soient appelées sous la dénomination Nymphes ou qu'il s'agisse d'une nymphe en particulier – : à l'exception d'une dédicace, elles ont toutes été faites en Germanie inférieure.

⁶⁹² Voir l'inscription n° 116.

⁶⁹³ Voir l'inscription n° 176.

⁶⁹⁴ Voir l'inscription n° 107.

⁶⁹⁵ Diane apparaît dans onze pierres à quatre divinités en Gaule Belgique (39 % des sculptures de cette province) et dans neuf de Germanie supérieure (23 % des sculptures de la province).

⁶⁹⁶ Voir les paragraphes concernant les pierres à quatre divinités dans le chapitre 8.

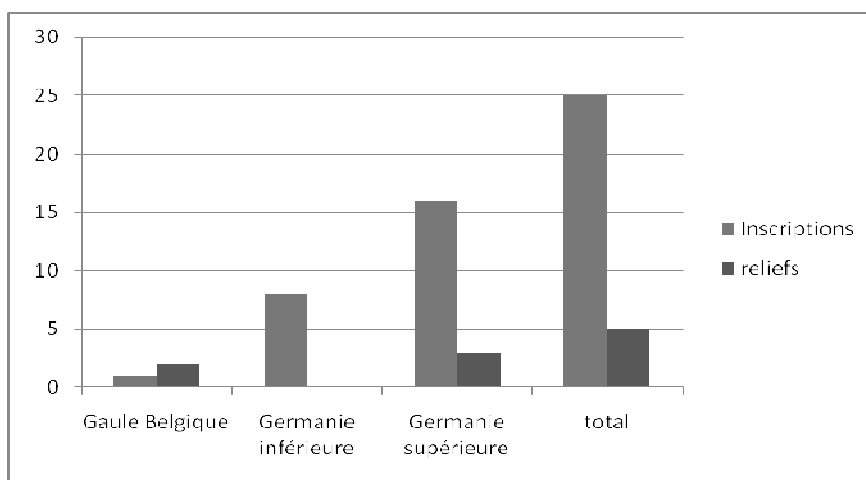
⁶⁹⁷ Avec l'aide d'Hercule, Diane a tué le géant Graton au cours de la Gigantomachie.

⁶⁹⁸ F. Le Roux, Taranis, dieu celtique du ciel et de l'orage, *OGAM*, 1959, p. 323.

la vengeance⁶⁹⁹ comme le montre le rapprochement fait avec Némésis⁷⁰⁰, elle-même déesse de la vengeance.

Diane avait donc des rôles multiples en Gaule Belgique et dans les Germanies, même si celui de déesse chasserresse dominait tous les autres. Cependant, dans ces provinces, elle n'était pas la seule déesse gréco-romaine de la nature à avoir eu un culte important. Les Nymphes ont aussi été fortement appréciées des Gallo-romains. Ce sont les Germanies qui ont livré le plus d'inscriptions. Là encore, comme pour la plupart des divinités gréco-romaines étudiées jusqu'alors, c'est la Germanie supérieure qui a fourni le plus d'indices. La Gaule Belgique, elle, est très en retrait ; le culte y est pratiquement inexistant.

Répartition des inscriptions et des reliefs dédiés aux Nymphes (graphique réalisé par l'auteur).



Un détail est notable : la Germanie inférieure n'a livré aucun relief. Il semble donc que c'était là où la présence romaine est majoritaire, à cause des légions, de leurs camps et *castra* ou à cause des colonies, que les inscriptions et reliefs dédiés aux Nymphes étaient les plus nombreux. Mais quelles étaient les caractéristiques invoquées par les dédicants et surtout, quels types de Nymphes ont été évoqués dans les provinces de notre espace d'étude ?

Chez les Grecs et les Romains, les Nymphes étaient des divinités féminines de la nature, qui peuplaient les mers, les eaux, les bois, les montagnes, les vallées fertiles, les sources, les bosquets, les rochers et les grottes. Jeunes femmes d'une rare beauté, elles étaient les filles de Jupiter et du Ciel⁷⁰¹. Les Anciens considéraient les Nymphes comme des déesses de la fertilité et comme des déesses nourricières. Ils pensaient également qu'elles protégeaient les hommes par leur capacité régénératrice. Enfin, ils considéraient qu'elles avaient la capacité de

⁶⁹⁹ L'épisode d'Actéon le montre bien. Il existe un autre épisode célèbre de la vengeance que Diane peut exercer, celui de sa vengeance contre Niobé. Niobé se vantait d'avoir mis au monde quatorze enfants alors que Leto n'en avait enfanté que deux. Pour venger l'affront fait à leur mère, Diane et son frère Apollon tuèrent avec des flèches tous les enfants de Niobé, Apollon visant les garçons et Diane, les filles.

⁷⁰⁰ Voir les inscriptions n° 80, n° 170 et n° 177.

⁷⁰¹ s. v. *Nymphes*, LIMC, VI.1, p. 939 et VI.2, p. 936-938.

prophétiser, de guérir les maux de ceux qui buvaient l'eau de leurs sources ou de leur prédire l'issue de leur maladie. Les Nymphes ne faisaient pas partie des grands dieux. Elles ne restaient jeunes que jusqu'à leur disparition, et jusque là, elles obtenaient tous les droits des dieux. Elles pourraient être rapprochées de divinités liées à des activités bien précises et qui disparaissaient après l'accomplissement de leur tâche. Cela explique que les Nymphes avait souvent des autels et des chapelles et non pas des temples, même s'il y en avait un à Rome. Il est probable que ces caractéristiques aient été les mêmes dans le monde gallo-romain, mais seule une analyse rigoureuse des inscriptions et des reliefs pourra nous en apporter la confirmation. Les Nymphes de Gaule Belgique et des Germanies étaient d'abord adorées pour leur capacité à guérir par les eaux. Plusieurs indices nous le font penser. En effet, à plusieurs reprises, elles étaient associées à Apollon, soit directement par la liaison qui était faite entre le dieu et les Nymphes dans le formulaire de l'inscription⁷⁰², soit par le fait qu'elles portaient l'épithète *Apollinares*⁷⁰³.

Les Nymphes adorées en Gaule Belgique et dans les Germanies étaient donc à relier aux eaux guérisseuses. Elles étaient des déesses des sources et des eaux, mais avec une propriété particulière, celle de guérir. Associée à Apollon, une Nymphes, en tant que maîtresse de la source, lui permettait d'exercer sa fonction de *medicus*. Cela ne veut pas dire pour autant que la source était guérisseuse. Les lieux de découverte des inscriptions reliant Apollon et les Nymphes tendraient à le confirmer. En effet, ceux où ces inscriptions ont été découvertes, Brohl, Burgbrohl et Stockstadt, ne semblent pas avoir été des espaces où ont été trouvés un ou des sanctuaires guérisseurs⁷⁰⁴.

Les Nymphes pouvaient aussi avoir un lien avec la mer. Ce sont alors des Néréïdes. Un cas a été mis au jour : c'est celui d'un relief qui comportait des chevaux marins affrontés ; cela laisse supposer que parfois, les Néréïdes étaient aussi adorées dans les provinces de notre étude, même si cela reste assez rare.

En Gaule Belgique, des Nymphes Hamadryades ont été vénérées, comme le prouve une inscription associant *Siluanus* et les Nymphes du lieu⁷⁰⁵. *Siluanus* étant le dieu des forêts, les Nymphes qui l'accompagnaient étaient nécessairement liées à cet élément naturel. Les autres inscriptions ne nous donnent malheureusement que peu d'informations sur le domaine d'action des Nymphes. Nonobstant, la récurrence des dédicaces pour la protection des familles des dédicants, pour le salut de l'Empereur, et la récurrence de la formule *pro se et*

⁷⁰² Voir les inscriptions n° 1695 et n° 1701.

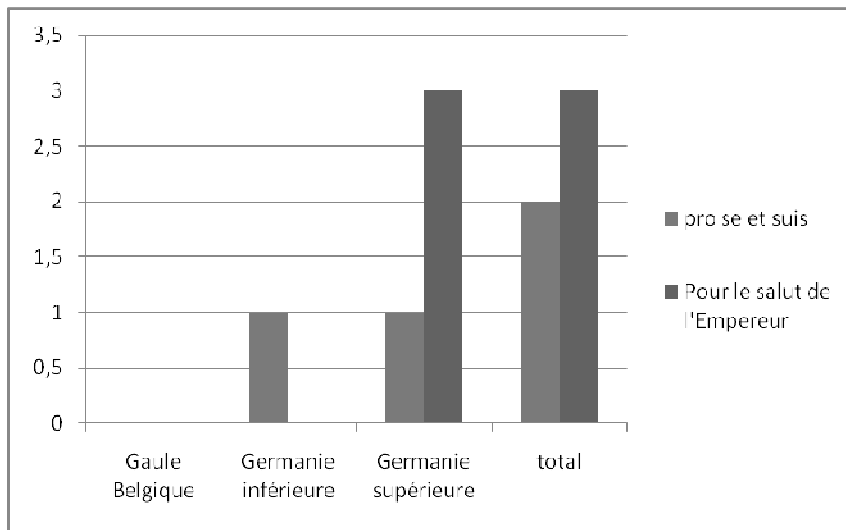
⁷⁰³ Voir l'inscription n° 1689.

⁷⁰⁴ Nous avons choisi ici d'utiliser l'expression que J. Scheid utilise dans son article Épigraphe et sanctuaires guérisseurs en Gaule, *MEFRA*, 104, 1992, p. 25-40.

⁷⁰⁵ Voir l'inscription n° 1685.

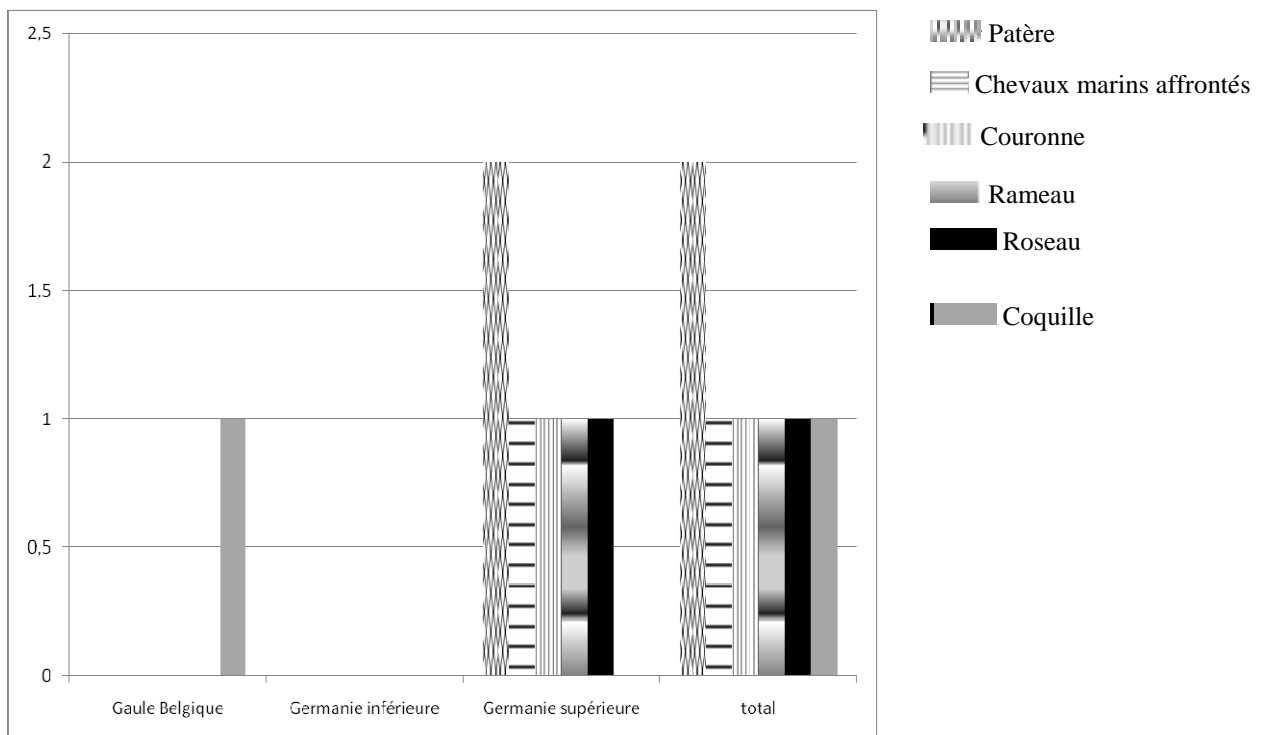
suis, montrent que les Nymphes étaient révérees pour leur pouvoir protecteur des individus et ce, quel qu'ait été leur domaine d'action.

Des déesses protectrices des individus (graphique réalisé par l'auteur).



20 % des inscriptions sont concernées, comme le graphique ci-avant l'indique. Cette idée est aussi mise en valeur par la présence de roseaux sur certains reliefs, le roseau étant symbole de protection. Les inscriptions ne peuvent nous en apprendre davantage. En revanche, les attributs gravés sur les reliefs devraient nous permettre de préciser encore les caractères et les fonctions recherchés par les dédicants chez les Nymphes.

Les attributs des Nymphes⁷⁰⁶ (graphique réalisé par l'auteur)



⁷⁰⁶ L'ensemble des attributs présentés dans le graphique datent du II^{ème}-III^{ème} siècle après J.-C. Le choix a été fait de ne garder que les attributs représentatifs afin de clarifier le graphique.

Si nous nous référons au graphique ci-avant, nous constatons qu'un certain nombre d'attributs : les rameaux de laurier et les roseaux, rappelle ceux des divinités nourricières comme les déesses Mères⁷⁰⁷. De ce point de vue, les Nymphes sont apparues à plusieurs reprises comme des divinités nourricières assurant la fécondité.

En Gaule Belgique et dans les Germanies, qu'elles aient été Nymphes des eaux, protectrices des vivants ou nourricières, les Nymphes avaient des domaines d'action proches de certaines divinités féminines gallo-germaniques rencontrées dans les premiers chapitres de cette thèse. Cela explique que les dédicants leur aient facilement fait appel.

Une autre déesse gréco-romaine de la nature a reçu un culte dans ces provinces : il s'agit de *Luna*. Elle n'était vénérée qu'en Germanie supérieure. Chez les Romains, c'était la déesse de la Lune. Elle était la divinité représentant l'astre céleste. Une étude des inscriptions doit nous permettre de déterminer si c'était cette caractéristique qui était invoquée par les dédicants. La moitié des inscriptions faisaient de *Luna* la parèdre du dieu *Sol*, le soleil⁷⁰⁸. *Luna* était donc bien adorée comme la déesse représentant l'astre lunaire. Associée à *Sol*, elle représentait aussi le cycle des saisons. Le culte de *Luna* était peu important, il était concentré en Germanie supérieure, mais il était très dispersé. Cependant, encore une fois, une déesse d'origine gréco-romaine a vu son culte privilégié par la Germanie supérieure, qui semble donc, notamment en raison de la présence des soldats, avoir porté beaucoup plus d'attention aux divinités gréco-romaines que les autres provinces, mais nous y reviendrons plus tard⁷⁰⁹.

Trois déesses gréco-romaines de la nature ont ainsi marqué de leur empreinte les provinces de Gaule Belgique et des Germanies. Elles avaient des caractères précis et bien distincts, qui s'approchaient de certains des déesses gallo-germaniques : caractère nourricier, pourvoie de l'abondance de la nature, protection des hommes, déesse des sources, des eaux et des bois, entre autres. Les déesses gallo-germaniques, qui avaient ces caractéristiques, en dehors des déesses Mères, étaient généralement peu présentes dans le culte public, alors qu'elles abondaient dans le culte privé⁷¹⁰. La question qui se pose est la suivante : les déesses gréco-romaines de la nature suivaient-elles le même schéma ?

⁷⁰⁷ Il faut se garder de faire des Nymphes des déesses Mères. Toutes les déesses portant des attributs de la fécondité et de l'abondance ne peuvent être toutes regroupées sous la dénomination de déesse Mère, qui ne s'applique qu'aux déesses portant les noms de *Matres* et *Matronae*.

⁷⁰⁸ Voir les inscriptions n° 760 et n° 81. L'une des inscriptions, l'inscription n° 813 est trop endommagée pour pouvoir déterminer avec certitude le contenu du formulaire.

⁷⁰⁹ Voir le chapitre 18.

⁷¹⁰ Pour les explications concernant les éléments à inclure dans le culte public, dans le culte impérial et dans le culte privé, voir les chapitres sur les déesses de la Triade Capitoline (chapitre 8) et celui sur les déesses nourricières (chapitre 2).

Le schéma semble quelque peu différent pour Diane, les Nymphes et *Luna*, mais il existe néanmoins des similitudes. Une remarque doit d'abord être faite : toutes les inscriptions ne sont pas exploitables, comme le montre les tableaux ci-dessous.

Les dédicaces aux déesses gréco-romaines de la nature au formulaire incomplet ou court

Formulaire incomplet

Divinité	Datation	Références
Diane	v. 69-250	n° 131
	v. 71-250	n° 108, n° 110 et n° 122
	v. 101-250	n° 82
	v. 150-250	n° 83
<i>Luna</i>	v. 101-250	n° 813
Nymphes	sans date	n° 1705

Formulaire court

Divinité	Datation	Références
Diane	v. 101-250	n° 79, n° 127 et n° 130

Comme pour les déesses gallo-germaniques liées à la nature, ces déesses étaient peu présentes dans le culte public, comme le tableau ci-après permet de le souligner, exception faite de *Luna*.

L'implication des déesses gréco-romaines de la nature dans le culte public

Divinité	Datation	Formulaire	Références
Diane	v. 89-250	Édification d'un temple par le légat des Auguste de la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 175
	v. 101-250	Dédicace d'un <i>aedes</i> avec une statue.	n° 114
	v. 150-250	Don effectué par un tribun.	n° 170
	v. 150-250	Dédicace réalisée par un sévir augustal.	n° 174
	v. 151-250	Dédicace faite pour la jeunesse de la cité de <i>Sumelocenna</i> .	n° 111
	212	Dédicace d'un bois sacré.	n° 116
	13.12.232	Dédicace réalisée par le collège des étrangers.	n° 124
250	Dédicace réalisée par un serviteur du trésor de la chose publique de la cité des Vangions et son affranchie.	n° 129	
<i>Luna</i>	v. 150-250	Evergétisme de Publius Clodius Primus, curateur du vicus de Lausanne et des citoyens romains, sévir augustal, <i>conuentus</i> des Helvètes.	n° 811
	Janvier 276	Dédicace réalisée par un décurion du <i>ciuius</i> des romains de <i>Mongotiacum</i> , et sa mère.	n° 812
Nymphes	v. 151-250	Dédicace d'un décurion.	n° 1703
	187	Païement d'un système d'approvisionnement en eau par un centurion de la VIII ^{ème} légion Auguste et sur ordre du légat d'Auguste propréteur.	n° 1699
	22.11.223	Dédicace réalisée par les membres du <i>uicus</i> d' <i>Altiaia</i> .	n° 1687
	04.12.241	Dédicace d'un nouvel aqueduc par un chevalier romain, préfet de cohorte.	n° 1700

En effet, huit inscriptions à Diane montrent l'existence d'un culte public, soit 15 % des cas. Sa place y était donc mince, même si les dédicaces nous informent de la présence de deux temples : un temple à Muffendorf et un *aedes* à Bad Wimpfen – ce lieu étant un *castellum* –, temples où le culte public s'est exercé. Malgré ce, la place de Diane, dans le culte public, reste

très faible. De plus, les traces du culte public, ne sont visibles qu'en Germanie inférieure et en Germanie supérieure, avec respectivement trois et cinq traces de celui-ci. Les Nymphes, elles, semblent avoir été un tout petit peu plus marquées par ce culte. Cinq inscriptions y font référence, soit 20 % des cas. Cela reste cependant très faible. De plus, les traces du culte public, toutes situées en Germanie supérieure, laissent les deux autres provinces privées d'exemples. Pour *Luna*, enfin, la part du culte public était plus marquée puisque deux inscriptions étaient concernées, soit 50 % des cas. Là encore, tous les exemples sont concentrés en Germanie supérieure qui était donc la province qui a livré le plus d'exemples du culte public pour les déesses gréco-romaines de la nature. En raison de la présence massive des armées, cette province a assuré et favorisé le développement des cultes aux déesses gréco-romaines. Dans ce cas, les armées semblent vraiment avoir été un des vecteurs de la romanité, comme le souligne l'importance du culte pratiqué par les militaires. Cependant, si cette explication est valable pour Diane et les Nymphes, elle n'est pas applicable à *Luna* qui, elle, n'a pas reçu de culte de la part des armées. C'est donc la présence de *uici* développés à Mayence ou à Lausanne qui peut expliquer la place de cette déesse dans le culte public et son importance en Germanie supérieure. En revanche, pour les deux autres déesses, l'armée a joué un rôle de premier plan.

Les soldats dans les cultes aux déesses gréco-romaines de la nature

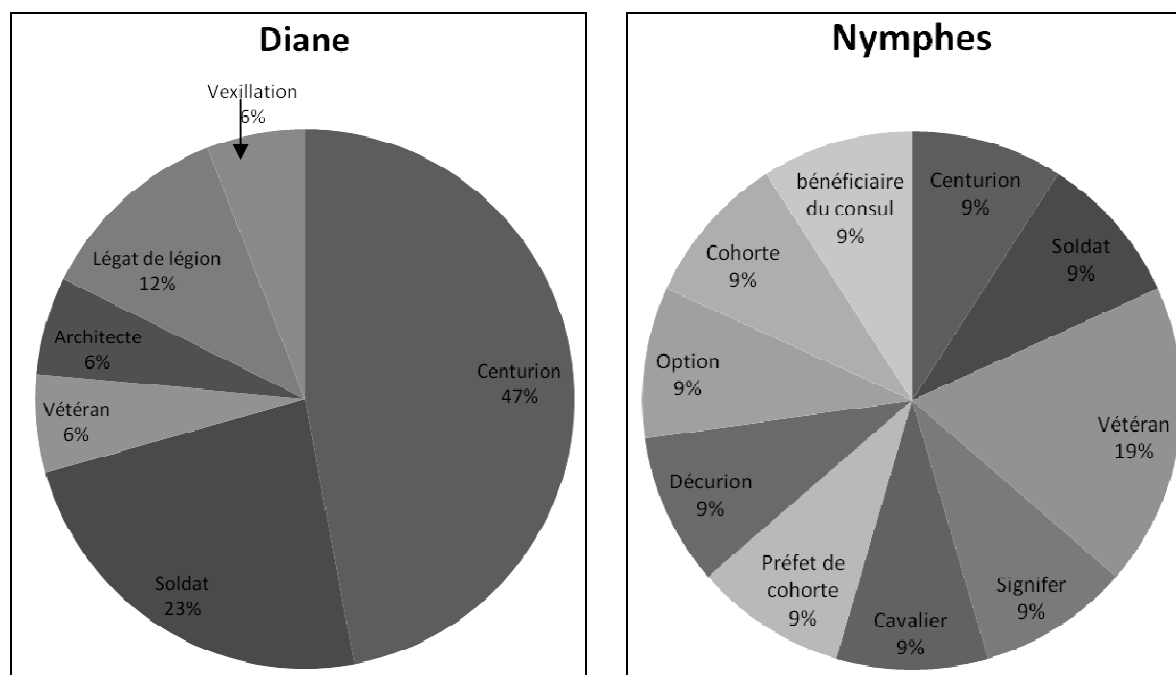
Divinité	Datation	Dédicant	Références
Diane	v. 40-69	Un homme de la XXII ^{ème} légion Primigénienne ⁷¹¹ .	n° 125
	v. 89-250	Légat des Augustes de la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 175
	v. 89-250	Centurion de la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 168
	v. 101-250	Centurion de la XXII ^{ème} légion.	n° 169
	v. 101-250	Architecte de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 177
	v. 101-250	Vétéran de légion.	n° 106
	v. 101-250	Les explorateurs des Triboques et des Boiens	n° 112
	v. 150-250	Centurion de la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 171
	13.08.178	Le numerus des Bretons et les explorateurs Nemaningenses.	n° 118
	13.08.178	Un centurion de la XXII ^{ème} légion Primigénienne et son option avec les membres de sa famille.	n° 117
	188	Centurion de la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 166
	196	Soldat de la XXII ^{ème} légion Primigénienne, contrôleur des basiliques.	n° 119
	v. 201-250	Centurion de la VI ^{ème} légion <i>Victrix</i> .	n° 173
	204	Centurion de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 132
	15.07. 205	Soldat de la XXII ^{ème} légion Primigénienne, bénéficiaire du consul.	n° 120
13.01.208	Soldat de la XXII ^{ème} légion Primigénienne, bénéficiaire du consul.	n° 122	
212	La vexillation de la XXII ^{ème} légion Antoninienne.	n° 116	
Nymphes	v. 71-116	Centurion de la I ^{ère} cohorte des citoyens romains	n° 1701
	v. 81-96	Vétéran de la XI ^{ème} légion Claudienne.	n° 1697

⁷¹¹ Le grade ou la fonction ne sont plus lisibles sur l'inscription.

Divinité	Datation	Dédicant	Références
Nymphes	v. 101-150	La II ^{ème} cohorte des Rètes, citoyens romains, à la tête de laquelle se trouve le préfet Sextius Victor.	n° 1694
	v. 101-250	Le numerus des Bretons Triputens.	n° 1688
	v. 101-250	Un vétéran	n° 1695
	v. 101-250	Un homme de la XXII ^{ème} légion Primigénienne ⁷¹² .	n° 1702
	v. 117-250	Signifer de la XXX ^{ème} légion <i>Vlpia</i> .	n° 1706
	178	Option de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 1690
	187	Centurion de la VIII ^{ème} légion Auguste.	n° 1699
	v. 201-250	Préfet de l'aqueduc.	n° 1693
	04.12.241	Chevalier romain, préfet de cette cohorte.	n° 1700

Dans chacun des cas – dix-sept inscriptions (32 %) dédiées à Diane et neuf inscriptions (36 %) vouées aux Nymphes –, près du tiers des dédicaces ont été réalisées par des militaires, ce qui démontre leur forte empreinte sur le culte. Tous les grades et fonctions étaient représentés, du simple soldat au légat des Augustes, en passant par des *numeri*, un préfet de l'aqueduc et même un chevalier, préfet de cohorte.

Les militaires dédicants dans les cultes aux divinités gréco-romaines de la nature (graphiques réalisés par l'auteur)



Nous remarquons également que, dans le cas de Diane, près de la moitié des dédicants issus de l'armée étaient des centurions. Diane avait donc un intérêt spécial pour eux, mais lequel ? Elle leur assurait peut-être une protection particulière pour les tâches qu'ils avaient à effectuer dans la I^{ère} légion Minervienne ou dans la XXII^{ème} légion Primigénienne⁷¹³. Il est cependant difficile d'expliquer plus précisément pourquoi les centurions étaient tant impliqués dans le

⁷¹² Voir note précédente.

⁷¹³ En effet, les centurions proviennent majoritairement de la I^{ère} légion *Minerua* et de la XXII^{ème} légion *Primigenia*. Seul l'un d'entre eux provient de la VI^{ème} légion *Victrix*.

culte de Diane. En revanche, pour le culte des Nymphes, les dédicants issus de l'armée avaient des grades beaucoup plus variés, même si les plus nombreux étaient, mais de peu, les vétérans et les centurions. Dans le cas de Diane comme dans celui des Nymphes, les soldats ont pu chercher la protection des déesses pour l'emplacement de leurs campements, pour les futurs champs de bataille⁷¹⁴. Certains personnages ont cherché à protéger les lieux de stationnement des troupes en érigeant un temple. C'est le cas du légat de Marc Aurèle, Caius Scribonius Genialis qui a dédié un temple à Diane à Muffendorf⁷¹⁵. Les armées romaines ont donc tenu une place importante dans les cultes de Diane et des Nymphes car les déesses leur assuraient la protection ou l'approvisionnement en eau, comme le montre des inscriptions remerciant les Nymphes pour l'approvisionnement en eau ou la création d'un aqueduc⁷¹⁶. La présence des armées en Germanie supérieure explique qu'elles étaient vraisemblablement un vecteur important dans la diffusion des cultes aux déesses gréco-romaines dans la province, puisque c'est là que le plus de dédicaces aux déesses gréco-romaines de la nature – mais aussi à Junon et Minerve, comme nous l'avons vu – ont été mises au jour. Cependant, la Germanie inférieure ayant aussi été le lieu de stationnement d'armées, pourquoi les cultes des divinités féminines gréco-romaines y ont-ils eu moins d'importance ? L'hypothèse qui nous semble la plus plausible est, qu'en Germanie supérieure, les camps de légion mais aussi les *castella* et les *castra*, d'ailleurs dispersés sur l'ensemble du Rhin, du Main, du Neckar et le long de la frontière militaire rhénane, étaient nombreux, et c'est cela qui fait la différence.

Les soldats et les armées de Germanie supérieure avaient donc un impact majeur sur les cultes de Diane et des Nymphes, mais pas sur celui de *Luna*, par ailleurs peu développé. Ces soldats intervenaient aussi bien dans le culte public, comme les dédicaces de temples, d'aqueducs, de systèmes d'approvisionnement en eau tendent à le prouver. Du fait de l'importance de leur implication dans le culte public, ils jouaient un rôle important dans le culte privé dévolu à ces déesses. Toutefois, les militaires n'étaient pas les seuls à s'impliquer dans le culte privé des déesses gréco-romaines de la nature ; ainsi, nous allons voir quelle était la place de ces divinités dans ce culte.

⁷¹⁴ E. Birley dans *The religion of the Roman Army: 1895-1977*, ANRW II, 16.2, 1977, p. 1506-1541 ne mentionne jamais la présence de Diane dans son inventaire des divinités qui ont reçu un culte de la part des militaires.

⁷¹⁵ Voir l'inscription n° 175.

⁷¹⁶ Voir tableau *supra*.

L'implication des déesses gréco-romaines de la nature dans le culte privé

Divinité	Datation	Formulaire	Références
Diane	v. 40-69	Mention d'un sacrifice privé à Diane.	n° 125
	v. 89-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> et d'un sacrifice.	n° 168
	v. 101-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 77, n° 81, n° 109, n° 112, n° 113, n° 126, n° 169 et n° 176.
	v. 101-250	Dédicace pour être purifier d'une faute et éviter la vengeance de Némésis.	n° 80
	v. 101-250	Dédicace privée.	n° 106, n° 177
	v. 101-250	Dédicace privée des gardiens d'ours.	n° 107
	v. 101-250	Dédicace avec la seule mention d'un ex-voto.	n° 2
	v. 101-250	Mention explicite du <i>uotum</i> . Formule <i>pro se et suos</i> (sic)	n° 115
	v. 101-250	Dédicace pour un légat de légion et pour le salut de sa fille.	n° 128
	v. 150-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 105 et n° 167
	v. 150-250	Formule <i>pro se et suis</i> .	n° 172
	v. 150-250	Dédicace avec la seule mention d'un ex-voto.	n° 133
	v. 150-250	Dédicace pour le salut d'un chevalier des Romains et d'une femme.	n° 134
	13.08.178	Dédicace avec la seule mention du <i>votum</i> .	n° 117
	13.08.178	Réalisation d'un vœu pour marquer la réalisation d'une action pour une personne privée, à savoir un arpenteur, centurion de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 118
	188	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 166
	196	Dédicace privée.	n° 119
	v. 201-250	Mention d'un sacrifice et de la réalisation privée d'une clôture d'un vivarium.	n° 173
204	Formule <i>pro se et suis</i> .	n° 132	
13.01.208	Formule <i>pro se suisque</i> .	n° 121	
Luna	v. 101-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 760
Nymphes	v. 50-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 1709
	v. 71-116	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 701
	v. 81-96	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 1697
	v. 101-200	Dédicace d'un individu sur ordre de la prêtresse et de la déesse.	n° 1685
	v. 101-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 1707, n° 1708, n° 1710 et n° 1711.
	v. 101-250	Formule <i>pro se et suis</i> .	n° 1689
	v. 101-250	Don à titre privé.	n° 1702
	v. 117-250	Formule <i>pro se et suis</i> .	n° 1706
	v. 150-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 1695
	178	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 1690
v. 201-250	Dédicace d'une enseigne et d'un autel à titre privé.	n° 1693	

Les recherches effectuées dans le corpus d'inscriptions ont permis de déterminer que vingt neuf inscriptions de Diane (54 %), quatorze inscriptions des Nymphes (56 %) et une inscription de *Luna* (25 %) sont la preuve de la révérence de ces divinités dans le culte privé. Diane et les Nymphes étaient donc beaucoup plus marquées par le culte privé que par le culte public. *Luna* faisait figure d'exception puisque pour son culte, nous nous trouvons face au modèle inverse : le culte public était plus développé que le culte privé. L'explication de cette différence venait, peut-être, des fonctions mêmes des divinités. En tant qu'astre céleste, même si *Luna* avait une influence sur le cycle des saisons, c'était son rôle de lune, comme guide et parèdre de *Sol* qui était le plus souvent invoqué, ce qui peut laisser supposer que c'était un

rôle de guide qu'elle avait et que c'était pour cela que les grands hommes des cités ou des *uici* avaient plus tendance à lui vouer un culte. En revanche, Diane et les Nymphes, étaient des déesses protectrices, qui agissaient sur des actions humaines et sur des lieux particuliers, assurant régénération de la nature, abondance du gibier, protection des forêts, des eaux et parfois guérison dans le cas des Nymphes liées à certaines eaux salutaires. Cela expliquerait alors pourquoi les individus s'adressaient plus à elles dans le cadre du culte privé. Mais, tout cela reste du domaine de l'hypothèse.

Les déesses gréco-romaines de la nature – Diane, les Nymphes et *Luna*, dans une moindre mesure – ont donc suscité un grand intérêt parmi les personnes vivant en Gaule Belgique et dans les Germanies. Ces déesses, dont les caractéristiques étaient multiples : déesse chasseresse, des forêts, de la vengeance pour Diane, déesse des eaux, des montagnes, des forêts, des mers pour les Nymphes et astre céleste, guide des hommes, et régénérateur des saisons pour *Luna*, ont amené beaucoup d'hommes à leur faire des dédicaces visibles à travers les inscriptions et les sculptures – uniquement dans le cas des Nymphes et de Diane. Toutefois, la majorité d'entre eux les ont réalisées dans le cadre du culte privé, le culte public restant largement en retrait sauf pour *Luna*. Parmi ces dédicants, de nombreux militaires ont recherché la protection de ces déesses, à l'exception de la déesse *Luna* dont le culte était assez peu répandu il est vrai. Si les divinités féminines gréco-romaines de la nature ont eu autant d'attention de la part des habitants des trois provinces de notre étude, c'était vraisemblablement parce que celles liées d'une manière ou d'une autre à la nature avaient une grande importance dans la région, comme l'étude des déesses gallo-germaniques se rapprochant de cette catégorie a pu le montrer⁷¹⁷. Toutefois, une autre catégorie de divinités féminines semble avoir eu une grande attractivité sur les occupants de ces régions : ce sont les abstractions divinisées.

Chapitre 10 : Les abstractions divinisées

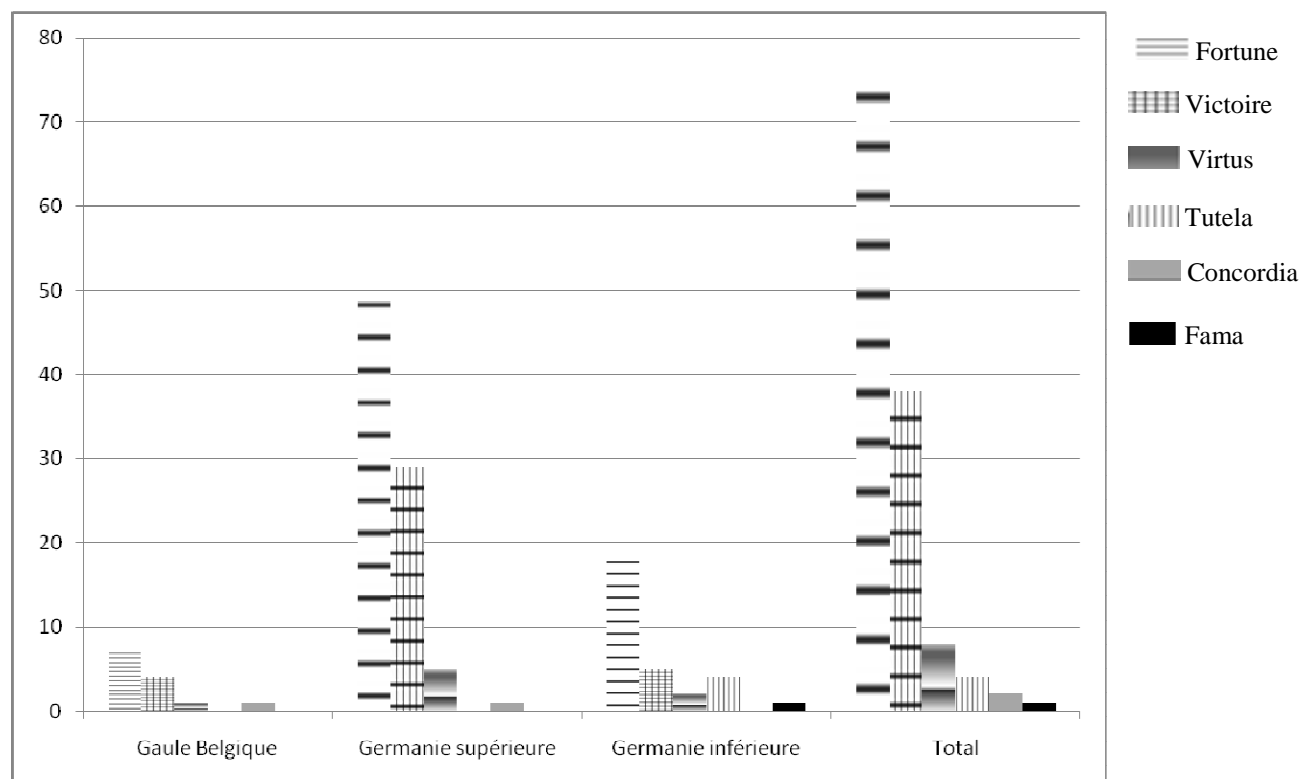
Les Romains avaient pour habitude de chercher des moyens d'obtenir fortune⁷¹⁸, victoire, vertu, entre autres. Pour cela, ils invoquaient des déesses comme Fortune, Victoire, *Virtus*. Ces divinités faisaient partie du groupe des abstractions divinisées, c'est-à-dire des déesses qui personnifiaient une qualité particulière. De ce fait, elles ont aussi été l'objet de cultes dans les provinces et celles de Gaule Belgique et des Germanies ne faisaient pas

⁷¹⁷ Voir les chapitres 2 et 3.

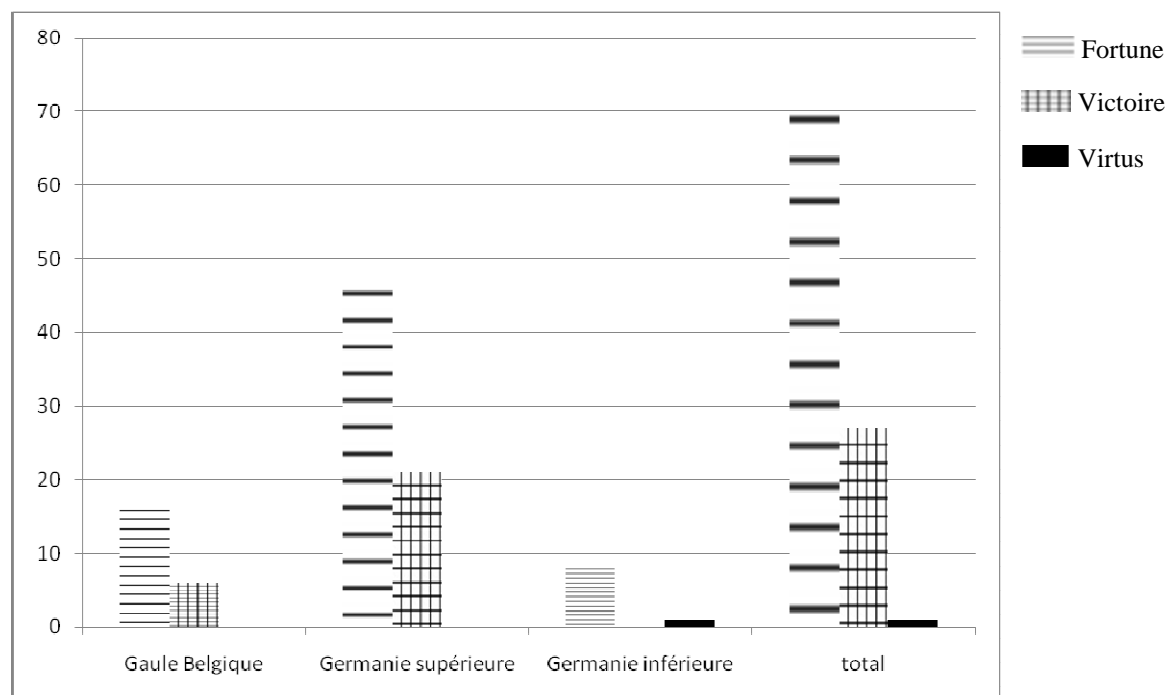
⁷¹⁸ Ici, il ne faut pas restreindre le mot fortune à la fortune monétaire. Il faut élargir le sens de ce terme à la chance en général.

exception. Dans ces dernières, plusieurs d'entre elles y ont reçu un culte : *Concordia*, *Fama*, Fortune, *Tutela*, Victoire et *Virtus*.

Les abstractions divinisées dans les inscriptions⁷¹⁹ (graphique réalisé par l'auteur).



Les abstractions divinisées dans les reliefs (graphique réalisé par l'auteur).

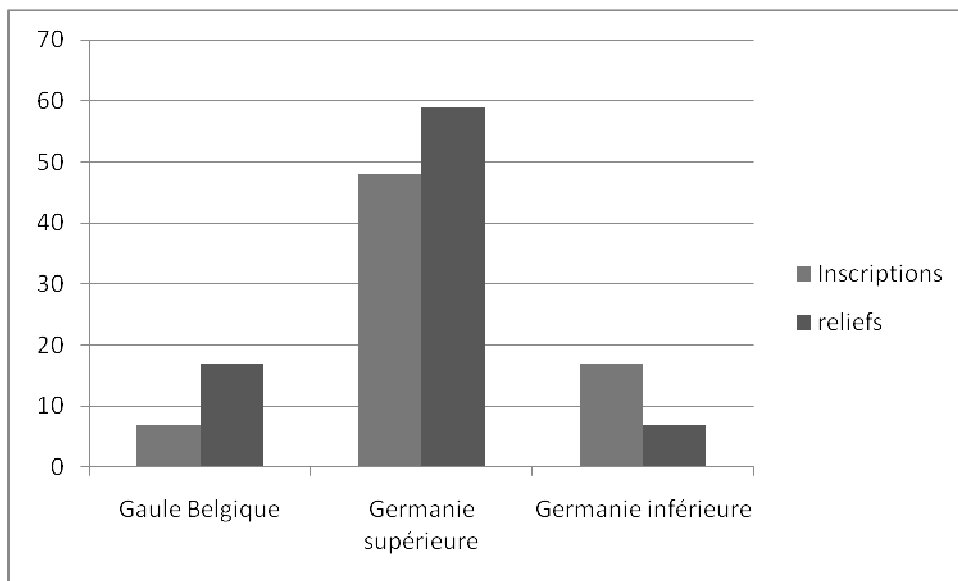


⁷¹⁹ L'ensemble des inscriptions correspondant à ce graphique ont été datées dans le chapitre 19.

Fortune et Victoire sont celles qui ont livré le plus de dédicaces, et surtout un nombre d'inscriptions considérablement plus important que les autres abstractions divinisées. Viennent ensuite *Virtus* et *Tutela*. Les autres n'ont donné que très peu d'inscriptions. Un constat peut d'ores et déjà être fait : la Gaule Belgique n'a fourni que quelques reliefs à Fortune et Victoire mais quasiment pas d'inscriptions. Les Germanies ont donné la plus grande majorité des reliefs et des inscriptions, la Germanie supérieure ayant nettement le dessus, surtout pour les reliefs, très peu nombreux en Germanie inférieure. Ces derniers étaient presque tous dédiés à Fortune et Victoire, en dehors d'un cas pour *Virtus*. Une fois encore, la Germanie supérieure est la province où dominaient les cultes en l'honneur de divinités d'origine gréco-romaines, ici, les abstractions divinisées. Mais, que recherchaient les dédicants en offrant des dédicaces à ces déesses ?

Dans le cas de Fortune comme des autres abstractions divinisées, les dédicants de Gaule Belgique et des Germanies avaient des attentes bien précises.

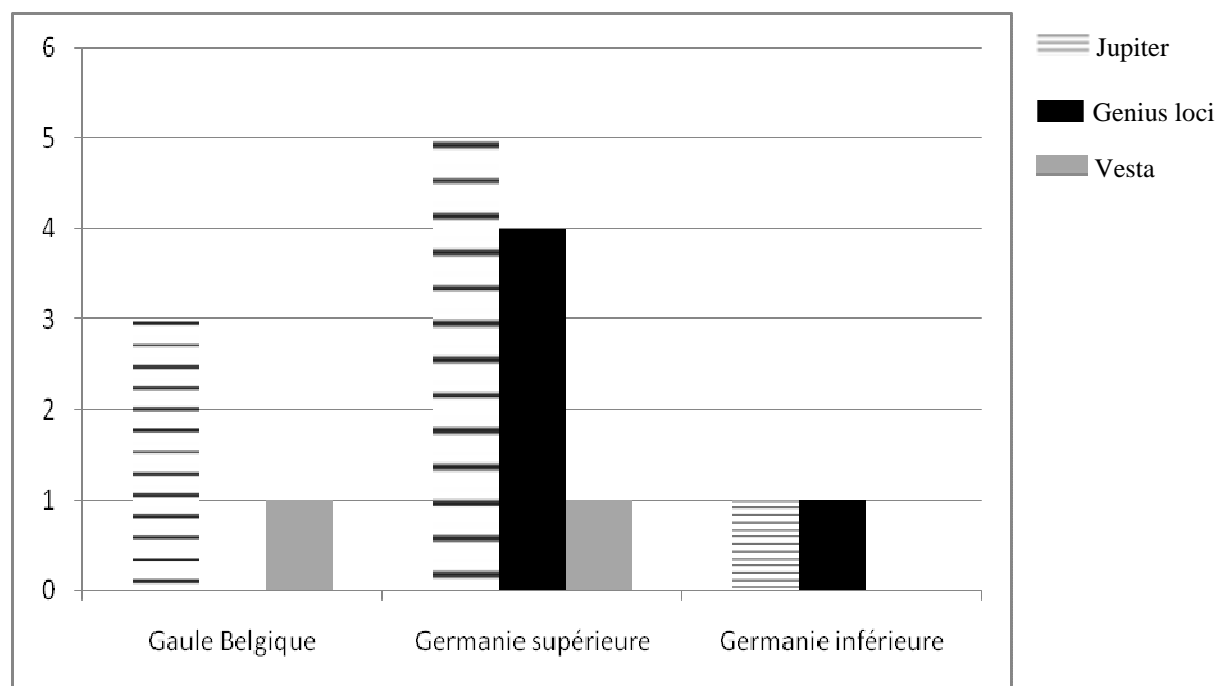
Répartition des inscriptions et des reliefs dédiés à Fortune (graphique réalisé par l'auteur).



En Gaule Belgique, ils manifestaient leur participation au culte plutôt par des sculptures alors qu'en Germanie inférieure, ils le faisaient plutôt par des inscriptions. En Germanie supérieure, le nombre de reliefs et d'inscriptions étaient assez proches. Ces dédicaces servaient à remercier Fortune. En effet, les dédicants s'étaient attachés à cette abstraction divinisée car ses fonctions avaient un intérêt pour eux, mais lesquelles ? L'étude précise de ces reliefs et de ces inscriptions devrait nous guider vers les fonctions de cette déesse. Mais commençons par quelques généralités.

Le terme *Fortuna* signifiait en latin, chance, hasard, sort, destin. De ce fait, nous pouvons en conclure que Fortune était d'abord la déesse de la chance, du hasard et du destin⁷²⁰. Dès lors, elle pouvait distribuer des bienfaits, comme la fécondité, mais pouvait aussi les retirer. Généralement, les Romains la vénéraient seule. Toutefois, à l'époque impériale, Fortune était une divinité complexe, polyvalente. En effet, en Gaule Belgique et dans les Germanies, comme dans le reste de l'Empire, il arrivait que Fortune ait été associée à d'autres divinités, qui étaient toujours gréco-romaines. Elle était rarement associée à des divinités celtiques ou germaniques, comme le montre les graphiques et notes ci-après. En effet, seules trois divinités celtiques l'ont été : *Cernunnos*, *Dis Pater* et *Rosmerta*⁷²¹. Cela confirme l'hypothèse émise par I. Kajanto⁷²². Fortune aurait donc été une déesse typique gréco-romaine peu marquée par les influences celtiques ou germaniques.

Les divinités associées à Fortune dans les inscriptions⁷²³ (graphique réalisé par l'auteur).



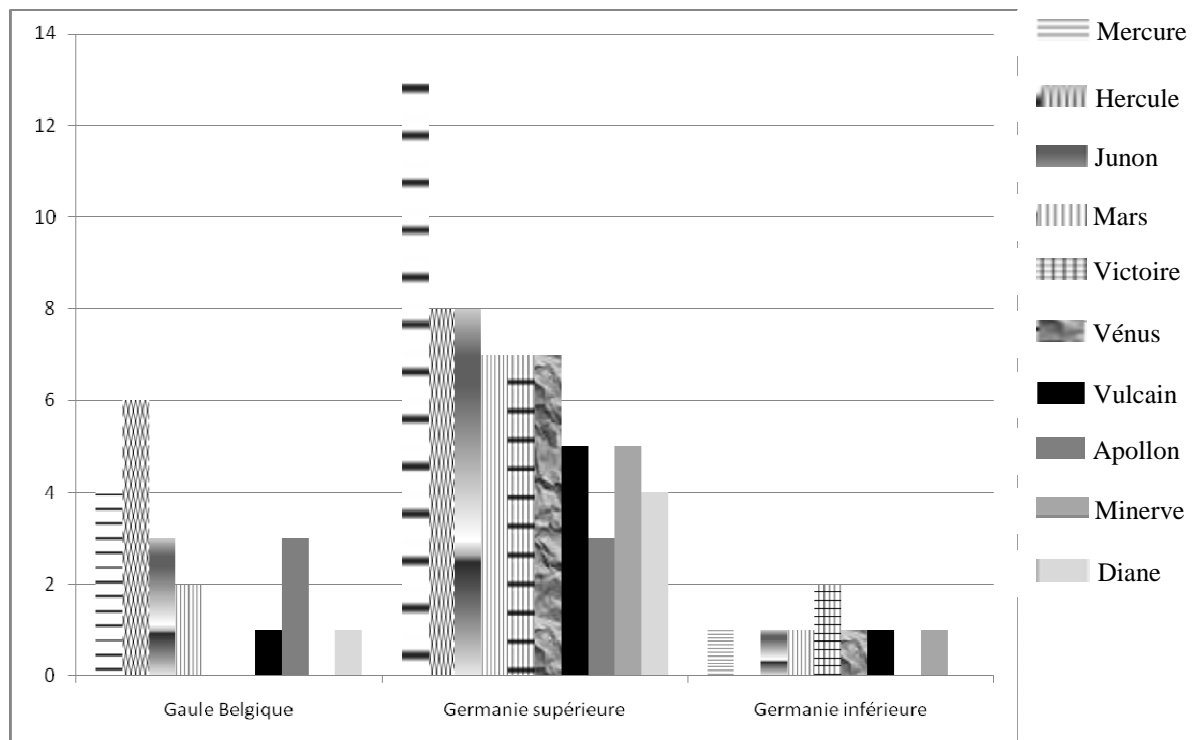
⁷²⁰ S. v. *Fortuna*, W. H. Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Band II.1, 1889, col. 1503-1558 ; s. v. *Fortuna*, *LIMC*, VIII.1, p. 125-141 et VIII.2, p. 85-109 ; D. A. Arya, *The goddess Fortuna in imperial Rome*, 2002 (Austin), 424 p. ; I. Kajanto, *Fortuna*, *ANRW II*, 17.1, p. 503-558 ; idem, Epigraphical evidence of the cult of Fortuna in Germania Romana, *Latomus*, 1988, 47, p. 567.

⁷²¹ Ils sont associés uniquement dans les reliefs et respectivement, six fois, une fois et une fois.

⁷²² I. Kajanto, Epigraphical evidence of the cult of Fortuna in Germania Romana, *Latomus*, 1988, 47, p. 567

⁷²³ Les associations à ces divinités sont présentes quelles que soient les époques mais elles deviennent plus importantes entre 150 et 250 après J.-C. Afin de clarifier le graphique, seules les divinités apparaissant sur un nombre significatif d'inscriptions ont été prises en compte. Fortune est aussi associée à Tutela et Hercule sur des inscriptions de Gaule Belgique et à Apollon, Asclépios, *Salus*, le Numen des Augustes, Mars, Victoire, Bonus Eventus, Sarapis et Caelestis sur une inscription de Germanie supérieure.

Les divinités associées à Fortune dans les reliefs (graphique réalisé par l'auteur)⁷²⁴.



Cependant, nous devons aller plus loin, notamment en analysant ses épithètes⁷²⁵ et ses attributs⁷²⁶. Dans l'ensemble de l'Empire, des chercheurs ont recensé jusqu'à quatre-vingt dix épiclèses pour Fortune⁷²⁷, épiclèses qui lui ont été attribuées en fonction des lieux et des différents besoins des dédicants. En Gaule Belgique et dans les Germanies, nous en avons dénombré onze ; la Germanie supérieure en a la plus importante variété. Les attributs donnaient aussi une image précise des fonctions recherchées chez Fortune par les dédicants.

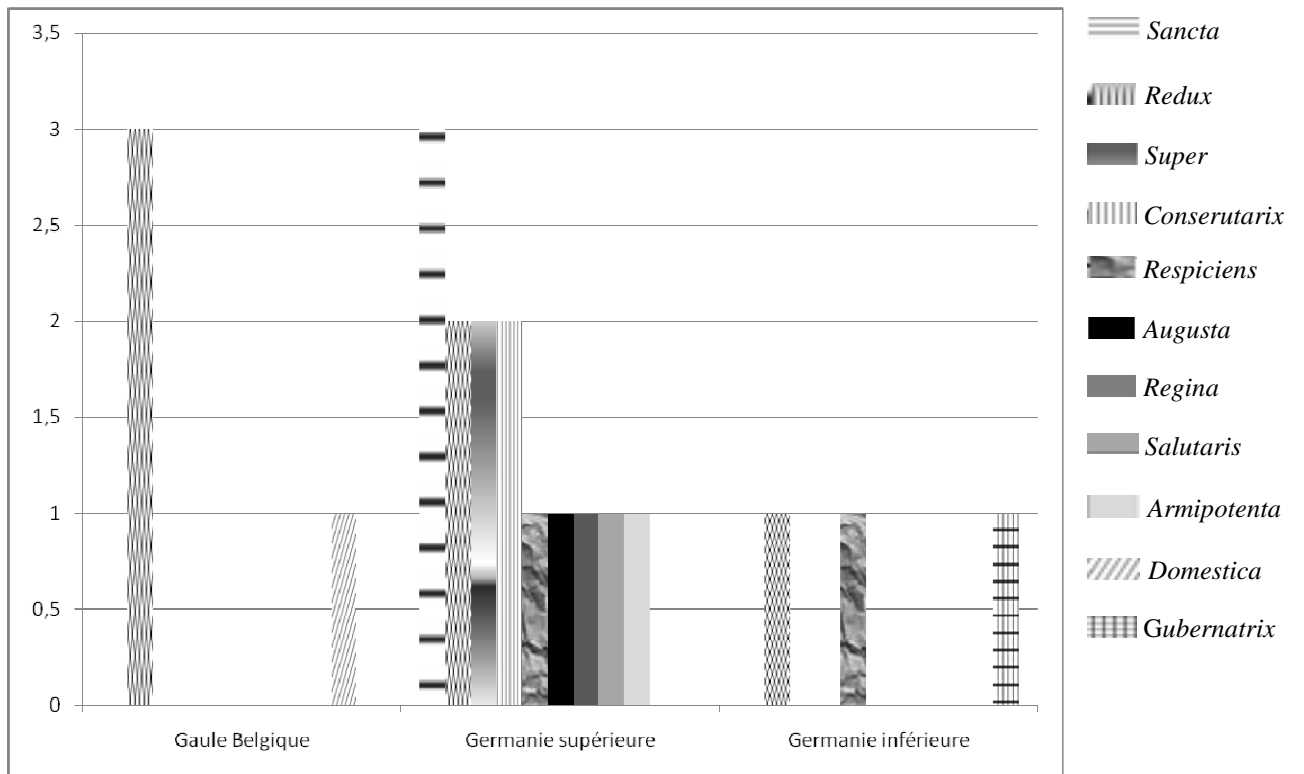
⁷²⁴ Les associations à ces divinités sont présentes quelles que soient les époques mais elles deviennent plus importantes entre 150 et 250 après J.-C. Afin de clarifier le graphique, seules les divinités apparaissant sur un nombre significatif de reliefs ont été prises en compte. Fortune est également associée, notamment en Germanie supérieure au Soleil, à la Lune, à Cérès, à Jupiter, à Saturne, au Génie et à Neptune.

⁷²⁵ Pour l'ensemble des épithètes, voir graphique les épithètes de Fortune dans les inscriptions.

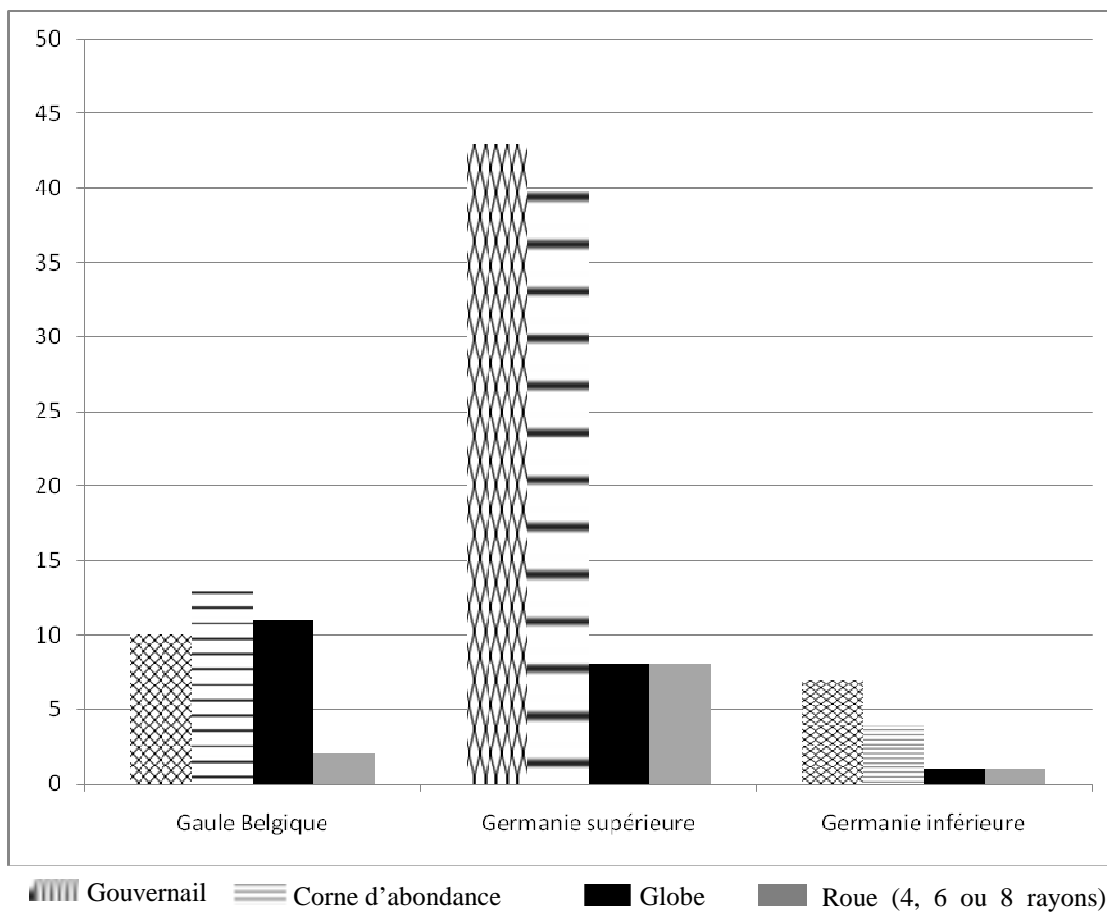
⁷²⁶ Pour l'ensemble des attributs, voir graphique les attributs de Fortune sur les reliefs.

⁷²⁷ D. A. Arya, *The goddess Fortuna in imperial Rome*, Austin (2002), p. 8.

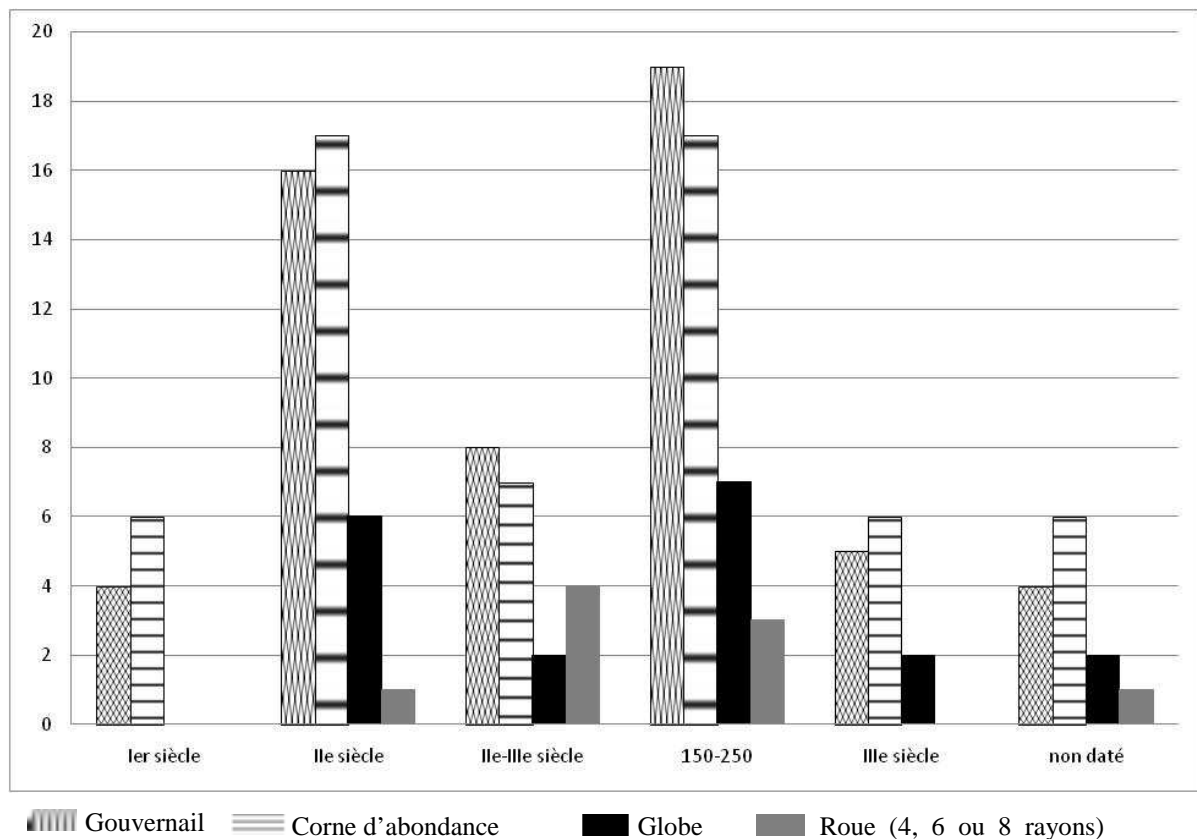
Les épithètes de Fortune dans les inscriptions (graphique réalisé par l'auteur).



Les attributs de Fortune sur les reliefs (graphique réalisé par l'auteur).



Les attributs de Fortune selon la chronologie (graphique réalisé par l'auteur).



Fortune était d'abord considérée comme une déesse protectrice des hommes dans le sens où elle les guidait, les protégeait au cours de leur vie, de leurs voyages, de leurs actions et leur évitait la mort. Elle leur donnait un destin favorable. Plusieurs épithètes et attributs soulignent ce rôle qui semble être l'un des plus importants chez elle qui portait, en effet, le plus souvent l'épithète *Redux*, signifiant qui préside au retour. Dès lors, elle avait pour fonction de protéger les personnes au cours d'un voyage ou d'une action et de leur permettre de revenir saines et sauvées. Les dédicants l'appelaient aussi *Gubernatrix*, ce qui signifie celle qui gouverne, celle qui dirige. Ici, Fortune devenait le guide, celui du voyage ou du destin. Elle était aussi considérée comme *Conservatrix* et *Salutaris*, soit celle qui sauve et celle qui soigne. Elle se plaçait donc comme protectrice de la vie. En effet, elle protégeait le dédicant de la maladie et des différents dangers qui auraient pu lui ôter la vie. Cette fonction était aussi renforcée par l'épithète *Respiciens*, signifiant celle qui protège, celle qui veille sur. Ici encore, Fortune protégeait la vie des hommes et leur évitait les périls. Les épithètes en faisaient donc la déesse qui protégeait les hommes des dangers, des périls et leur accorde un destin favorable. Ce rôle semblait primordial et les attributs le laissaient aussi paraître.

En effet, sur de multiples sculptures – cinquante-sept reliefs (68 %), Fortune a près d'elle un gouvernail⁷²⁸ qui est, par essence, symbole de la capacité à guider, non seulement un navire, mais aussi le destin des hommes. La proue, mise au jour sur deux⁷²⁹ reliefs, est également un attribut qui confirme son rôle de guide. Deux de ses attributs appuyaient l'idée que Fortune était un guide, une déesse qui favorisait le destin : le globe, symbole de la gestion du monde et de celle du destin – vingt reliefs (24 %) – et la roue, roue de la vie et du destin – onze reliefs (13 %). Fortune était donc la divinité du destin, de la chance qui guidait les hommes, les protégeait dans la vie et leur évitait la mort et les dangers. Mais ces attributs avaient tous un double sens : non seulement Fortune pouvait être bienfaitrice mais elle pouvait aussi retirer la chance, les bienfaits et le bon destin et pouvait les conduire dans la mauvaise direction. Elle avait donc capacité de vie et de mort sur les mortels.

L'étude des sculptures permet également de déterminer que Fortune était considérée comme une déesse nourricière, capable de fournir l'abondance et la fertilité à la terre comme aux hommes. Le graphique (*supra*) montre, que parmi les trois attributs de Fortune, la corne d'abondance était l'un des plus fréquents – soixante reliefs sont concernés (71 %). La capacité de Fortune à fournir l'abondance était aussi suggérée par la présence de fruits – vingt reliefs dont quinze où les fruits sont dans la corne d'abondance (24 %). Les représentations de l'abondance étaient donc présentes sur au moins soixante-cinq reliefs, soit dans 77 % des cas. Fortune était donc considérée par les dédicants comme une déesse de la fécondité, au moins de la nature. Certains affirmaient aussi qu'elle aurait eu une fonction guérisseuse lié à l'élément aquatique⁷³⁰. Néanmoins, aucun élément ne permet de vérifier cette affirmation dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies. Seuls deux attributs sont rattachés au domaine aquatique : le gouvernail et la proue qui n'ont jamais été le symbole attribué à une divinité guérisseuse. Comme nous l'avons vu, ils avaient un tout autre sens.

Mais, les épithètes donnaient encore de multiples visages à Fortune qui était souvent qualifiée de *Sancta*, ce qui lui assurait un caractère de sainteté, un caractère sacrosaint que personne ne pouvait violer⁷³¹. Fortune était aussi Auguste, ce qui la reliait à l'empereur et donc au culte impérial. Cela lui accordait une puissance majeure dans l'espace de l'Empire. La supériorité et la toute puissance de sa protection étaient enfin renforcées par l'épithète *Supera*, signifiant supérieure.

⁷²⁸ La présence du gouvernail sur les reliefs ne se fait qu'à partir du II^{ème} siècle après J.-C.

⁷²⁹ Voir notamment le document n° 364.

⁷³⁰ I. Kajanto, Epigraphical evidence of the cult of Fortuna in Germania Romana, *Latomus*, 1988, 47, p. 573. Il fait référence à la thèse de J. Champeaux. J. Champeaux, *Fortuna*, *MEFRA* 64, *BEFAR*, 1982 (Rome).

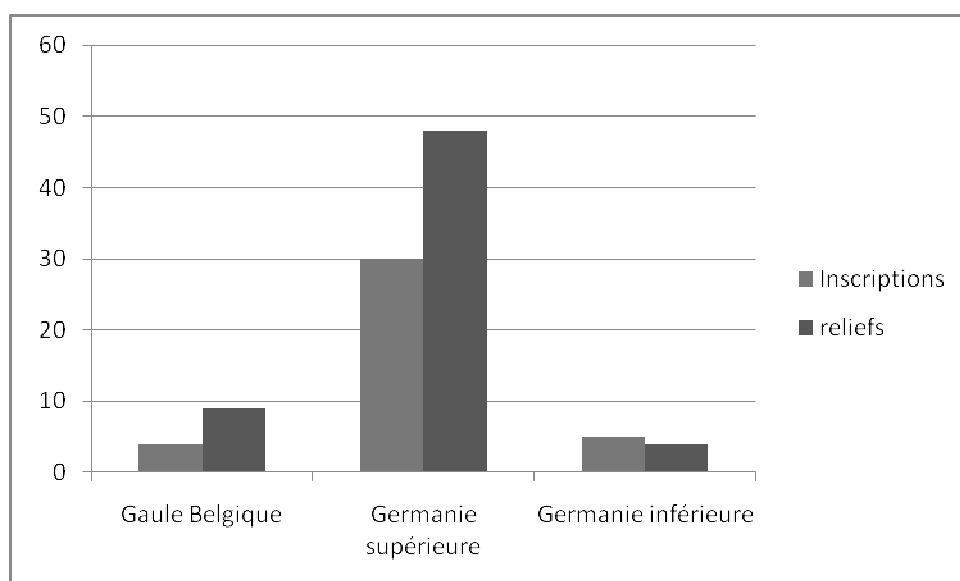
⁷³¹ Tout dieu, personne ou objet qui a un caractère sacrosaint dans la religion romaine ne doit et ne peut être endommagé ou détruit. Quiconque enfreindrait la règle, se verrait puni de mort.

Fortune pouvait aussi avoir un caractère guerrier. L'épithète *armipotencia* le prouve. C'était sa capacité à protéger les hommes par l'usage des armes qui était mise en avant ici. Cela pouvait être non seulement les armes au sens propre, mais aussi ses armes en tant que divinité, ce qui faisait référence à sa puissance divine en général. Sa toute puissance était aussi soulignée par l'épithète *Regina*, faisant d'elle une reine. Il faut peut-être y voir une association avec Jupiter, car *Regina* était souvent l'épithète de Junon, comme nous avons pu le voir auparavant. Ainsi, Fortune pouvait être liée au roi de l'Olympe, Jupiter, ce qui lui donnait la faculté de présider au royaume des dieux ouraniens. Les inscriptions en ont apporté une confirmation. En effet, à neuf reprises, Fortune était associée à Jupiter et c'est avec lui qu'elle l'était le plus souvent. Elle était aussi considérée comme une divinité de la maison, comme le montre l'épithète *Domestica*. Ici, c'était sa capacité à assurer la protection de la famille et de la maison qui était soulignée. Fortune devenait une des divinités du culte domestique, une des divinités présentes dans le laraire.

L'étude des épithètes et des attributs a permis de mettre en lumière Fortune comme une divinité toute puissante, qui protégeait les hommes de la mort, leur assurait des voyages et des déplacements sans périls, qui les guidait dans les choix de leur vie, de leur déplacement, qui leur procurait un destin favorable. Elle était aussi une divinité qui veillait sur la maison et s'intégrait au culte domestique. Cependant, elle pouvait aussi devenir une déesse qui retirait la chance, les bienfaits et le bon destin et guidait les hommes dans la mauvaise direction. Elle avait donc pouvoir de vie et de mort sur les mortels.

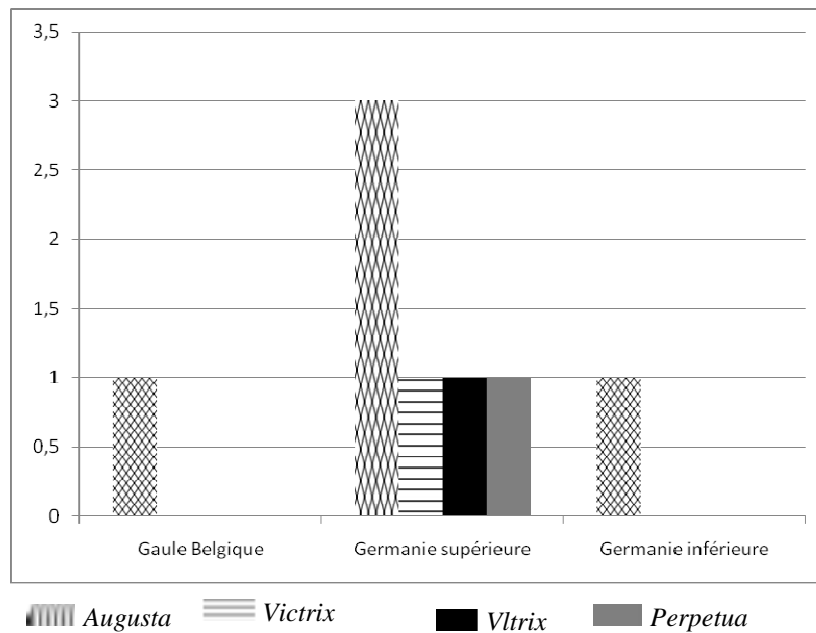
Fortune était donc l'abstraction divinisée la plus prisée dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies, mais une autre, à savoir Victoire, a aussi obtenu les faveurs des dédicants.

Les reliefs et les inscriptions dédiés à Victoire (graphique réalisé par l'auteur).

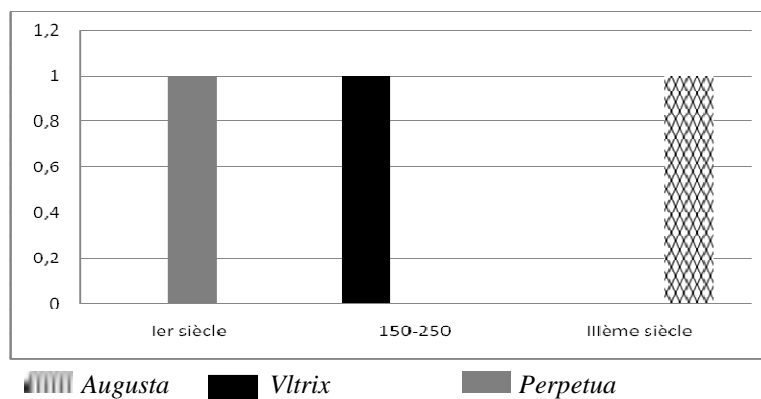


Comme pour les autres déesses gréco-romaines, la Germanie supérieure dominait largement ses voisines, aussi bien pour le nombre de reliefs que d'inscriptions. Mais quelles fonctions les dédicants recherchaient-ils chez Victoire ? Selon les mythes gréco-romains, la Victoire appartenait à la première génération des dieux. Elle était la fille de Pallas et de Styx, la sœur de Zelos (l'acharnement), de Cratos (la puissance) et Bia (la violence). Elle guidait les hommes, les héros et les dieux dans leurs exploits. En était-il de même dans notre espace d'étude⁷³² ?

Les épithètes de la déesse Victoire (graphique réalisé par l'auteur)



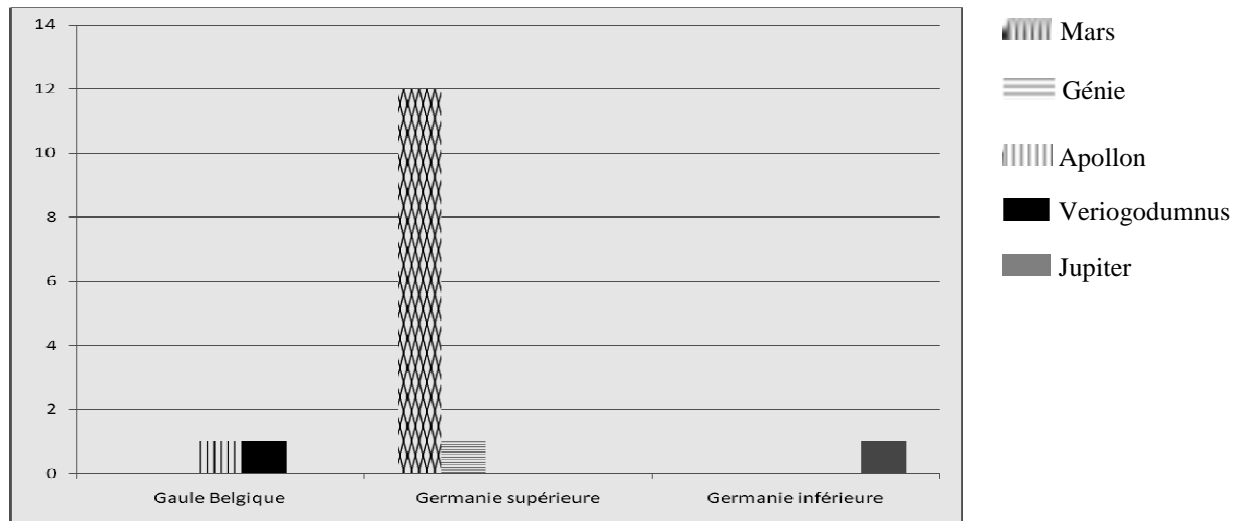
Les épithètes de la déesse Victoire (chronologie)⁷³³.



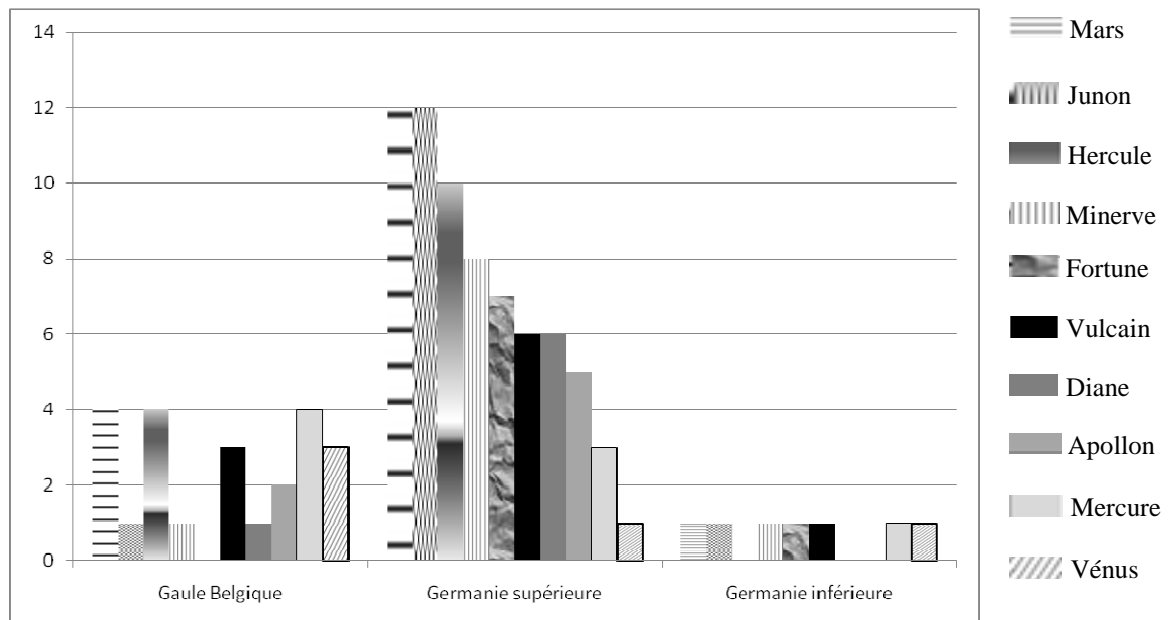
⁷³² L'ensemble des informations sur les attributs, les dieux qui lui sont associés, les épithètes proviennent des tableaux ci-après.

⁷³³ L'épithète Victrix n'a pu être datée.

Les divinités associées à Victoire dans les inscriptions (graphique réalisé par l'auteur)

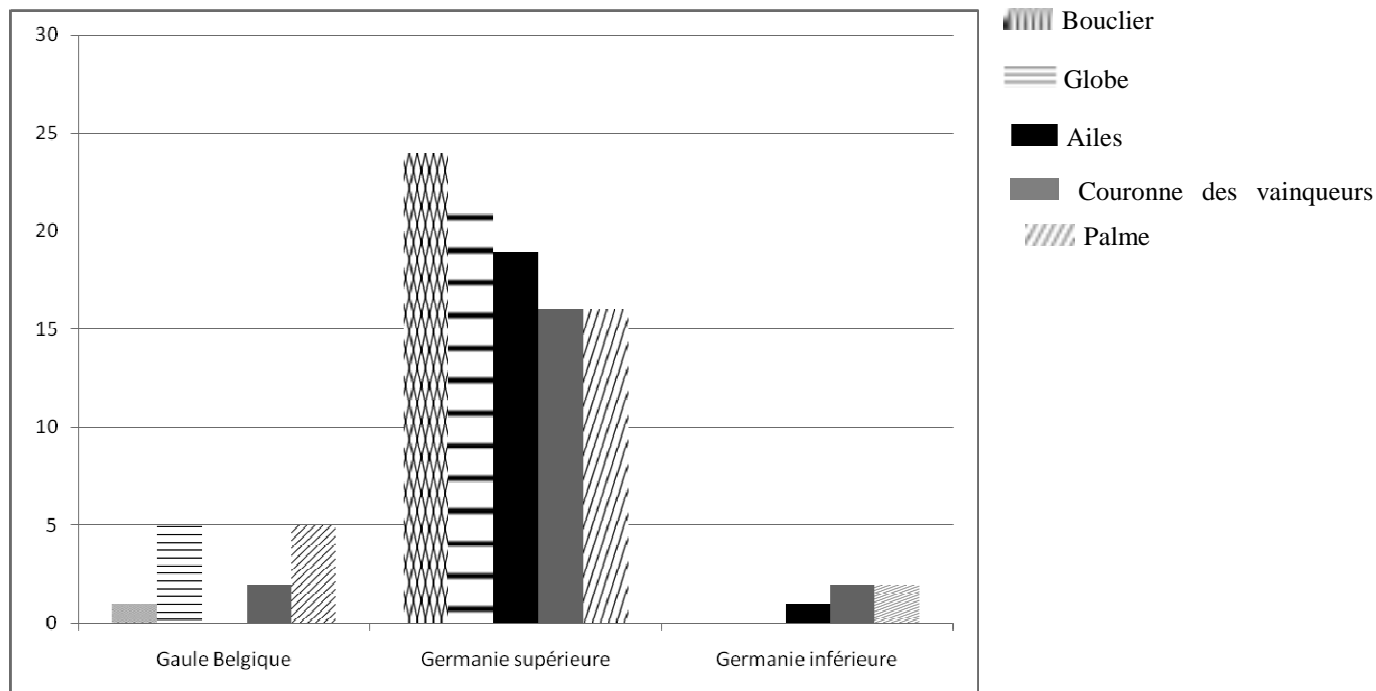


Les divinités associées à Victoire dans les reliefs⁷³⁴ (graphique réalisé par l'auteur)

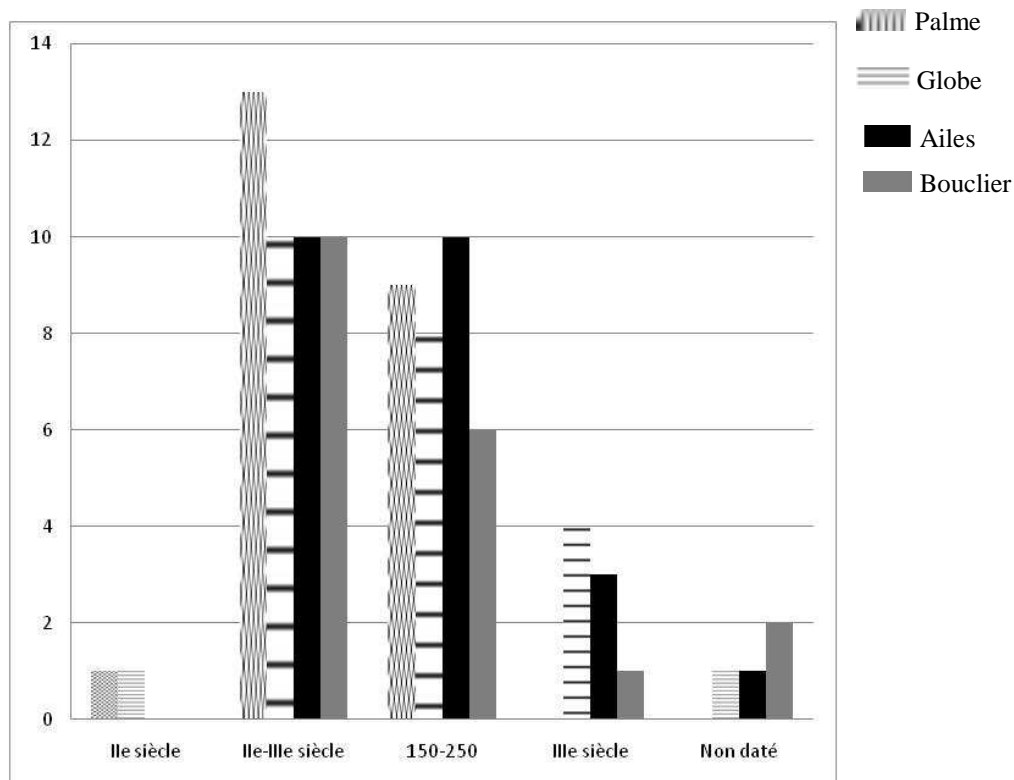


⁷³⁴ Afin de clarifier le graphique, seuls les attributs apparaissant sur un nombre significatif de reliefs ont été pris en compte.

Les attributs de Victoire⁷³⁵ (graphique réalisé par l'auteur)



Les attributs de Victoire selon la chronologie⁷³⁶ (graphique réalisé par l'auteur)



⁷³⁵ Les associations à ces divinités sont présentes quelles que soient les époques mais elles deviennent plus importantes entre 150 et 250 après J.-C. Afin de clarifier le graphique, seules les divinités apparaissant sur un nombre significatif de reliefs ont été prises en compte. Fortune est également associée, notamment en Germanie supérieure au Soleil, à la Lune, à Cérès, à Jupiter, à Saturne, au Génie et à Neptune.

⁷³⁶ Les associations à ces divinités sont présentes quelles que soient les époques mais elles deviennent plus importantes entre 150 et 250 après J.-C. Afin de clarifier le graphique, seules les divinités apparaissant sur un nombre significatif de reliefs ont été prises en compte. Fortune est également associée, notamment en Germanie supérieure au Soleil, à la Lune, à Cérès, à Jupiter, à Saturne, au Génie et à Neptune.

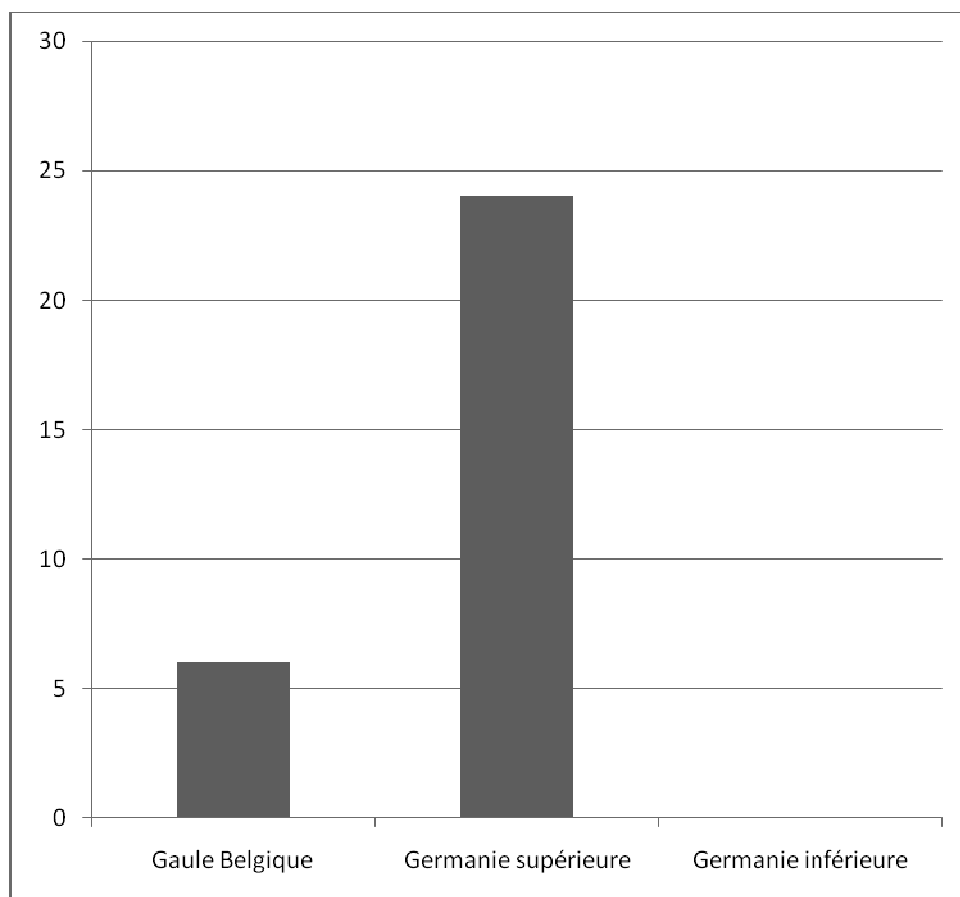
Victoire était d'abord la déesse qui donnait la victoire pendant la guerre⁷³⁷. En effet, elle était représentée avec des attributs sans aucune équivoque : le bouclier, son principal attribut – vingt cinq reliefs (39 %) –, le globe, la couronne des vainqueurs, autant d'attributs soulignant la capacité d'une divinité à assurer la victoire des hommes. Elle portait aussi l'épithète *victrix*, ce qui renforçait d'autant plus sa capacité à donner la victoire à ceux qui la vénérat. Elle avait aussi les attributs du destin et de la chance parfois, avec le gouvernail et le fait d'écrire sur un bouclier. La victoire dépendait du destin et de la façon dont la déesse Victoire contrecarrait et jouait avec le destin pour l'obtenir.

La puissance guerrière de Victoire apparaissait aussi dans les divinités avec lesquelles elle était associée dans les reliefs : Mars ou Hercule. Le premier était le dieu de la guerre, puissant, réalisateur d'exploits et de victoires militaires. Le second était un héros puissant dont les exploits étaient innombrables, et la force célèbre ; Victoire avait dû le guider au cours de ses travaux. Elle était également associée à Jupiter, Junon et Minerve, les trois divinités majeures du panthéon romain, assurant la puissance et la pérennité de Rome et de son Empire. De par sa puissance et son rôle, elle devait permettre la victoire des armées dans les batailles pour signifier aux ennemis la puissance de l'Empire et d'assurer la pérennité de ce même Empire. Enfin, considérée comme une déesse vengeresse, sa puissance guerrière apparaissait avec l'épithète *Ultrix*. Même si elle était parfois liée à d'autres divinités, Victoire est le plus souvent adorée seule. Néanmoins, comme d'autres divinités de Gaule Belgique et des Germanies, elle faisait partie des dieux et déesses représentés sur les pierres à quatre divinités⁷³⁸.

⁷³⁷ S. v. *Victoire*, Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Band VI, 1889, col. 294-302 ; s. v. *Victoria*, *LIMC*, VIII.1, p. 237-269 ; VIII.2, p. 167-194.

⁷³⁸ Pour plus d'explications sur les pierres à quatre divinités, voir le chapitre 8.

Les pierres à quatre divinités comprenant Victoire en Gaule Belgique et dans les Germanies⁷³⁹
(graphique de l'auteur).



En Gaule Belgique, les pierres à quatre divinités composaient les deux tiers des sculptures où Victoire apparaissait, et en Germanie supérieure, elles représentaient la moitié d'entre elles. Victoire avait donc pris une place essentielle dans ce culte militaire, semble-t-il, et dans la représentation du combat des divinités ouraniennes contre les divinités chthoniennes. Victoire était une alliée puissante dans la bataille afin d'assurer le succès des dieux ouraniens emmenés par Jupiter.

Victoire avait donc bien les caractéristiques de la déesse romaine.

D'autres abstractions divinisées ont été vénérées dans notre espace d'étude mais le culte était peu développé : *Virtus*⁷⁴⁰ – dix inscriptions et un relief –, *Tutela*⁷⁴¹ – quatre inscriptions –, et *Concordia*⁷⁴² et *Fama*⁷⁴³ – respectivement deux et une inscription.

⁷³⁹ Toutes les pierres à quatre divinités ou presque sont datées entre le II^{ème} siècle et le III^{ème} siècle après J.-C.

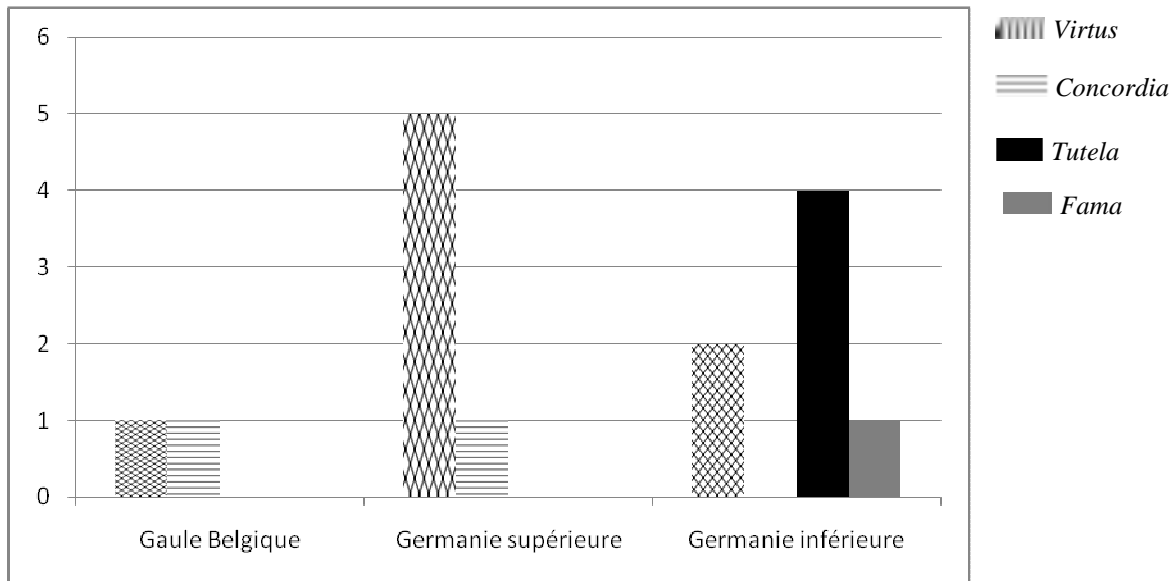
⁷⁴⁰ S. v. *Virtus*, in Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Band VI, 1889, col. 336-347 ; S. v. *Virtus*, Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, p. 926-927.

⁷⁴¹ S. v. *Tutela*, in Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Band V, 1889, col. 1304-1307 ; s. v. *Tutela*, Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, p. 553-554.

⁷⁴² S. v. *Concordia*, Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Band I.1, 1889, col. 914-922.

⁷⁴³ S. v. *Fama*, Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, p. 971-972.

Les autres abstractions divinisées en Gaule Belgique et dans les Germanies (graphique réalisé par l'auteur).



Virtus a gardé son aspect romain. En effet, la représentation de la Vertu trouvée en Germanie inférieure correspond à la représentation traditionnelle qu'en faisaient les Romains : une femme fière casquée, avec un glaive dans un fourreau ou dans une main et la lance dans l'autre main. La manière d'invoquer la divinité prouve que les fonctions qui lui étaient attribuées dans ces provinces, étaient les mêmes qu'à Rome. Les dédicants lui donnaient parfois un aspect guerrier en l'associant à Bellone. De ce fait, comme à Rome et dans l'Empire, *Virtus* était une abstraction divinisée, symbole du courage viril⁷⁴⁴. *Tutela*, elle, était une déesse protectrice car son nom signifie aide, protection, défense. Au même titre que le *Genius loci*, elle assurait la protection des lieux. Elle était aussi considérée comme la divinité protectrice des cités, ce qui explique pourquoi toutes les dédicaces ont été mises au jour dans les grandes colonies de Germanie inférieure : Cologne et Nimègue. Dans les villes, elle était aussi la protectrice des corporations, comme le montre son association avec Hercule *Saxanus*, épithète des tailleurs de pierre. *Tutela* est la seule qui déroge au schéma établi jusqu'alors, selon lequel les divinités gréco-romaines étaient plus souvent adorées en Germanie supérieure que dans les autres provinces. C'est la présence de très grands centres urbains, centres de colonies, qui explique cette différence. *Concordia*, quant à elle, était considérée comme l'une des vertus de l'empereur. C'était aussi une abstraction divinisée fortement vénérée par les soldats. Elle pouvait également être symbole de *pax*. Elle a souvent été adorée à la fin de la République et au début de l'Empire, afin de rétablir la paix entre les citoyens. Cependant, la nature et l'importance de *Concordia* semble avoir varié avec le temps. S'adresser à la

⁷⁴⁴ A Rome, *Virtus* était associée à l'Honneur de Rome car leurs deux temples étaient mitoyens.

Concorde permettait aussi d'avoir un lien avec l'empereur puisqu'il s'agissait de l'une de ses vertus, vertu classée parmi les *utilitates*⁷⁴⁵. Cependant, dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies, il semble plutôt que cela soit la concorde des cités locales qui était recherchée. En effet, la première inscription⁷⁴⁶ fait référence à la concorde de la cité et le relief de la deuxième inscription⁷⁴⁷ montre la concorde entre deux hommes issus d'un même milieu, voire d'une même famille en raison de la ressemblance frappante. Enfin, *Fama* est la dernière abstraction divinisée rencontrée en Gaule Belgique et dans les Germanies – dans les faits, uniquement en Germanie inférieure. Elle était avant tout une déesse de la religion poétique. Les auteurs anciens comme Homère ou Virgile l'utilisaient beaucoup. Il n'y avait guère d'ouvrage à caractère épique où elle ne jouait un rôle. Elle était aussi la déesse de la renommée. Malheureusement, la Germanie inférieure n'a révélé qu'une inscription, par ailleurs trop endommagée pour pouvoir aller plus loin dans nos investigations.

Les abstractions divinisées étaient donc au nombre de six à être vénérées dans les provinces de notre étude. Néanmoins, seules deux ont eu un culte particulièrement marqué : Fortune et Victoire. Particulièrement concentrées en Germanie supérieure, à l'exception de *Tutela* et *Fama*, elles avaient un impact dans les sociétés qui les vénéraient. Mais étaient-elles plus touchées par une forme de culte que par une autre ? Le culte civique prenait-il le dessus ou était-ce le culte privé, à moins qu'un culte militaire ne l'ait emporté sur tous les autres ? Nous avons déjà expliqué quels étaient les critères pour intégrer un culte au culte public ou privé⁷⁴⁸, en revanche, il nous faut définir ce qu'est un culte militaire. Un culte militaire correspond à toutes les dédicaces pratiquées par des militaires envers une divinité, si tant est que leur nombre devient imposant.

L'analyse approfondie des inscriptions permet d'identifier quels étaient, parmi ces cultes, ceux dans lesquels les abstractions divinisées ont été le plus intégrées. Néanmoins, certaines dédicaces ne sont pas exploitables car trop endommagées ou avec un formulaire trop court.

Les inscriptions aux abstractions divinisées, au formulaire incomplet ou court.

Inscriptions à formulaire incomplet

Divinité	Datation	Références
Fortune	v. 69-96	n° 407
	v. 95-250	n° 408 et n° 409.
	v. 101-125	n° 352
	v. 101-200	n° 321
	v. 101-250	n° 242, n° 306, n° 313 et n° 405.
	v. 150-250	n° 411

⁷⁴⁵ Les *utilitates* étaient avec les vertus de l'Empereur, deux éléments de la puissance de l'Empereur assurant la pérennité de sa fonction et de l'Empire.

⁷⁴⁶ Voir l'inscription n° 63.

⁷⁴⁷ Voir l'inscription n° 64.

⁷⁴⁸ Voir notamment le chapitre 2.

Divinité	Datation	Références
Victoire	v. 101-250	n° 1915, n° 1930 et n° 1952 .
	v. 150-250	n° 1920
	v. 201-250	n° 1931
	sans date	n° 1895

Inscriptions à formulaire court

Divinité	Datation	Références
<i>Concordia</i>	sans date	n° 64 ⁷⁴⁹
Fortune	v. 75-250	n° 334
	v. 101-200	n° 414
	v. 101-250	n° 351 et n° 401
Victoire	v. 150-250	n° 1905 et n° 1955.
<i>Virtus</i>	v. 101-250	n° 1970
	sans date	n° 1964

Comme nous l'avons montré, les abstractions divinisées vénérées en Gaule Belgique et dans les Germanies semblaient avoir les mêmes fonctions et caractères qu'à Rome. Nous pourrions alors raisonnablement penser que les cités et les individus, qui auraient voulu mettre en valeur leur connaissance et leur intérêt pour ce qui venait de Rome, leur auraient voué un culte important, que les cités les auraient intégrées dans leur culte public. En fait, il semble que cela ne soit pas aussi simple.

L'implication des abstractions divinisées dans le culte public.

Divinité	Datation	Formulaire	Références
<i>Concordia</i>	v. 150-250	Dédicace faite en l'honneur de la Concorde de la cité.	n° 63
Fortune	v. 71-250	Expression <i>Loco dato decreto pagi Andomensis</i> .	n° 281
	v. 101-250	Dédicace des habitants de Ririaccum.	n° 285
	v. 101-250	Groupe d'hommes de Bad Wimpfen ayant travaillé à l'entretien des eaux ⁷⁵⁰ .	n° 312
	v. 150-250	Dédicace effectuée à leurs frais par un curateur du <i>uicus</i> , un questeur et un actor (=intendant).	n° 325
	158	Reconstruction d'un <i>balineum</i> .	n° 347
	v. 171-230	Dédicace d'un décurion de la <i>colonia Vlpia Traiana</i> après avoir restauré un <i>balineum</i> .	n° 410
	205	Réalisation d'un <i>sacellum</i> (enceinte sacrée).	n° 330
	15.10.212	Réalisation d'un <i>aedes</i> et de son autel. Acte d'évergétisme.	n° 345
	13.08.232	Reconstruction d'un <i>balineum</i> .	n° 318
Victoire	248	Construction d'un <i>balineum</i> .	n° 548
	v. 150-250	Acte d'évergétisme : dédicace de deux tribunes.	n° 1893
	v. 150-250	Acte d'évergétisme d'un décurion de la cité des Vangions ⁷⁵¹ .	n° 1908
	v. 150-250	Réalisation d'un <i>aedes</i> avec des statues ⁷⁵² .	n° 1912
	v. 201-250	Dédicace pour le salut des membres du <i>uicus</i> .	n° 1906
<i>Virtus</i>	v. 201-250	Dédicace en remerciement des exemptions données par les membres du <i>uicus</i> .	n° 1919
	v. 201-250	Dédicace en remerciement de l'obtention du titre de prêtresse de la <i>Magna Mater</i> .	n° 52
	22.09.236	Dédicace des Hastifères ⁷⁵³ de la cité de Mattiacus.	n° 50

Certaines, comme *Concordia*, étaient effectivement bien intégrées au culte public. Toutefois, le cas de *Concordia* fait plutôt figure d'exception, avec la moitié des inscriptions provenant

⁷⁴⁹ Ce chiffre correspond au numéro de l'inscription dans le corpus épigraphique de chaque divinité.

⁷⁵⁰ Cela reste cependant une hypothèse car une partie de l'inscription est endommagée rendant plus difficile l'interprétation de la dédicace.

⁷⁵¹ Cette cité a pour capitale Worms/Borbetomagus.

⁷⁵² Cependant, son intégration au culte public est incertain car le formulaire de l'inscription est endommagé, ce qui l'interprétation plus difficile et aléatoire.

⁷⁵³ Les Hastifères sont des membres du clergé de Cybèle. Ils sont très importants à *Mogontiacum*.

du culte public⁷⁵⁴. Pour les autres, soit elles n'ont jamais été incorporées au culte public comme *Fama* ou *Tutela*, soit elles y étaient peu présentes comme Fortune – dix inscriptions (13 %), Victoire – cinq inscriptions (13 %) et *Virtus* – deux inscriptions (20 %). Les cités de Gaule Belgique et des Germanies, et notamment de Germanies supérieures où les exemples de dédicaces aux abstractions divinisées sont les plus nombreux, n'ont pas porté un intérêt civique majeur pour ces déesses. Cela peut s'expliquer par le fait que leurs fonctions se prêtaient peut-être plus aux intérêts privés qu'aux intérêts civiques. Cette hypothèse a pour avantage de démontrer pourquoi *Concordia* ne répond pas au schéma général ; c'est en effet une abstraction divinisée qui avait pour objectif l'entente entre les habitants de l'Empire, donc l'entente entre les habitants des cités elles-mêmes. Si notre hypothèse est la bonne, les dédicaces aux abstractions divinisées, dans le cadre du culte privé, devraient être très importantes. C'est effectivement le cas.

L'implication des abstractions divinisées dans le culte privé.

Divinité	Datation	Formulaire	Références
<i>Fama</i>	v. 150-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 280
Fortune	v. 41-54	Formule <i>pro se et suis</i> .	n° 340
	v. 71-81	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 332
	v. 71-150	Dédicace pour le salut du préfet de la IV ^{ème} cohorte des Aquitains, chevalier des citoyens Romains.	n° 320
	v. 71-250	Dédicace réalisée par les tailleurs de pierre et des clients pour la préservation du voyage de leur patron.	n° 282
	v. 71-250	Dédicace réalisée par un esclave et secrétaire pour la préservation du voyage de son patron ⁷⁵⁵ .	n° 283
	v. 71-250	Formule <i>Pro salute sua suorumque</i> .	n° 348
	v. 71-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 346
	v. 74-200	Dédicace pour une personne privée.	n° 333
	v. 79-250	Dédicace privée.	n° 304
	v. 100-150	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 322 et n° 337.
	v. 100-150	Dédicace privée.	n° 339
	v. 101-200	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 397
	v. 101-200	Formule <i>pro se et suis</i> .	n° 412
	v. 101-200	Référence à l'amélioration d'un ouvrage par des soldats de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 314
	v. 101-200	Dédicace privée.	n° 315 et n° 319
	v. 101-250	Dédicace privée.	n° 284, n° 308, n° 341 et n° 343.
	v. 101-250	Fortune porte l'épithète <i>Domestica</i> .	n° 286
	v. 101-250	Dédicace avec la mention du <i>uotum</i> et d'un ex-voto.	n° 307
	v. 101-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 324
	v. 115-150	Dédicace pour le préfet de la XXX ^{ème} légion et sa famille.	n° 413
	v. 117-250	Formule <i>pro se et suis</i> .	n° 406
	v. 131-200	Dédicace pour le salut des compagnons d'armes du dédicant.	n° 311
	v. 138-160	Dédicace pour la reconstruction de la maison d'un particulier.	n° 399
	148	Mention d'un sacrifice à la déesse sans aucune référence au culte public.	n° 310
	v. 150-250	Dédicace à titre privé.	n° 400, n° 402
	v. 150-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 335, n° 349, n° 350 et n° 404.
	v. 150-250	Dédicace avec la seule mention d'un ex-voto.	n° 403
v. 150-250	Dédicace d'un tribun pour son fils.	n° 326	
193	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 344	

⁷⁵⁴ Seules deux inscriptions à *Concordia* ont été mises au jour, dont une avec un formulaire peu exploitable.

⁷⁵⁵ Il s'agit du même personnage que la dédicace précédente.

Divinité	Datation	Formulaire	Références
Fortune	194	Dédicace privée.	n° 329
	13.01.223	Formule <i>pro se et suis</i> .	n° 309
	v. 235-238	Dédicace pour le salut des arpenteurs et des centurions de la cohorte II ^{ème} cohorte prétorienne, des soldats Bretons et Osrhoenorum.	n° 331
Tutela	v. 69-96	Dédicace privée.	n° 1856
	v. 101-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 1854
Victoire	v. 69-90	Dédicace pour la centurie dans laquelle le dédicant sert.	n° 1914
	v. 71-125	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 1951
	v. 84-89	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 1922
	v. 101-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 1896
	v. 101-250	Dédicace avec la seule mention d'un ex-voto.	n° 1904
	v. 101-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 1926
	v. 150-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 1894, n° 1903 et n° 1921.
	v. 150-250	Dédicace réalisée pour les fils du dédicant.	n° 1923
	194	Dédicace privée.	n° 329
26.05.226	Dédicace en l'honneur de deux légats d'Auguste propréteur dont l'un est aussi légat de légion.	n° 1953	
Virtus	v. 101-250	Réalisation d'un don.	n° 1968
	v. 150-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 1967, 1971
	v. 150-250	Dédicace privée.	n° 1966
	v. 150-250	Réalisation d'un don.	n° 1969
	05.11.217	Formule <i>pro salute sua et suorum</i> .	n° 1965

En effet, la majorité des abstractions divinisées, à l'exception de *Concordia* et Victoire, avait plus de la moitié de ses dédicaces absorbées par le culte privé. *Fama*, Fortune, *Tutela* et *Virtus* sont concernées à hauteur de 100 % pour la première, 56 % pour Fortune, 50 % pour *Tutela* et 60 % pour *Virtus*. En revanche, Victoire l'était seulement à hauteur de 30 %. Quant à *Concordia*, elle n'avait aucune dédicace appartenant au culte privé. L'explication a été donnée au paragraphe précédent où nous avons démontré qu'elle était presque entièrement dévolue au culte public. Il semble que *Fama*, *Virtus* et Fortune aient bien été privilégiées par les dédicants et ce, pour satisfaire des demandes privées. Fortune notamment permettait d'avoir un bon destin, de se protéger des dangers, ce qui explique qu'elle ait été vénérée par des personnes privées, pour leur propre intérêt, celui de leur famille ou de leurs proches, y compris des camarades de combat, pour les militaires des armées romaines. Néanmoins, il est plus difficile de comprendre pourquoi Victoire ne répond pas au même schéma que les autres. Certes, le culte privé y est plus important que le culte public, mais il est loin d'être majoritaire. Cela vient peut-être de sa nature même, qui était celle d'accorder la Victoire lors des guerres, mais dans le but d'assurer la pérennité et la puissance de l'Empire.

Pour le culte public ou le culte privé, le schéma n'est pas uniforme. Des disparités apparaissent entre les abstractions divinisées, même si le culte privé paraît dominer dans l'ensemble. Néanmoins, il reste à se poser la question de la place des militaires dans le culte. En effet, au début du chapitre nous avons remarqué qu'une fois encore la Germanie supérieure dominait ses voisins par le nombre de dédicaces et de reliefs. Or, nous avons

également noté que souvent, dans cette province, les militaires avaient un impact majeur sur les cultes qui s’y déroulaient. Nous pourrions nous attendre à ce qu’il en soit de même pour les abstractions divinisées, notamment pour Fortune et Victoire, dont les domaines d’action auraient été susceptibles d’intéresser des soldats.

Culte militaire aux abstractions divinisées.

Divinité	Datation	Dédicants	Références
Fortune	v. 41-54	Centurion de la IV ^{ème} légion Macédonique.	n° 340
	v. 69-96	Soldat de la X ^{ème} légion Géminienne.	n° 407
	v. 71-81	Centurion de la XIV ^{ème} légion Géminienne.	n° 332
	v. 71-150	Médecin de la IV ^{ème} cohorte des Aquitains.	n° 320
	v. 71-250	Centurion de la VIII ^{ème} légion Auguste.	n° 346
	v. 74-200	Cavalier de la I ^{ère} aile <i>Flauia</i> ⁷⁵⁶ Turme.	n° 333
	v. 100-150	Préfet de la II ^{ème} cohorte des Rètes, de citoyens Romains.	n° 337
	v. 100-150	Préfet de la II ^{ème} cohorte des Rètes.	n° 339
	v. 101-150	<i>Praepositus</i> de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 322
	v. 101-200	Centurion de la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 412
	v. 101-200	Les Bretons Triputiens de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 314
	v. 101-200	Centurion de la VIII ^{ème} légion Auguste.	n° 315
	v. 101-200	Centurion ex corniculaire de légion.	n° 319
	v. 101-250	Hospes.	n° 323
	v. 101-250	Préfet de la VII ^{ème} cohorte <i>equitata</i> des Rètes.	n° 341
	v. 112-250	Vétéran de la XXX ^{ème} légion <i>Vlpia</i> .	n° 406
	v. 131-200	Centurion des Bretons Murenses.	n° 311
	148	Centurion de la VIII ^{ème} légion Auguste, <i>praepositus</i> de la I ^{ère} cohorte des Helvètes.	n° 310
	v. 150-250	Les écuyers des consuls.	n° 400
	v. 150-250	Préfet.	n° 349
	v. 150-250	Tribun.	n° 326
	v. 150-250	Un homme de la tribu Quirina et un primipile de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 327
	158	Les Bretons Elantienses.	n° 347
	v. 180-192	Vétéran de la XXII ^{ème} légion Primigénienne, <i>negotiator gladiarius</i> .	n° 328
	194	Soldat de la XXII ^{ème} légion Primigénienne, bénéficiaire du consul.	n° 329
	v. 201-250	Tribun.	n° 316
	205	Soldat de la XXII ^{ème} légion Primigénienne, <i>strator</i> des consuls.	n° 330
	15.10.212	Ambachtus.	n° 345
13.01.223	Soldat de la XXII ^{ème} légion Primigénienne, bénéficiaire du consul.	n° 309	
13.08.232	Les explorateurs des Sturi et des Bretons, les étrangers et les officiels des Bretons, et ... des Alexandriens qui ont capitulé.	n° 318	
v. 235-238	La II ^{ème} cohorte prétorienne.	n° 331	
248	Tribun de la I ^{ère} cohorte des Germains Philippienne.	n° 317	
Tutela	190	Les soldats d’une légion stationnée à Cologne ⁷⁵⁷ .	n° 1855
	226	Un signifer, un bénéficiaire des légats, un bénéficiaire des préfet et deux <i>figlinarii</i> (= potier) dispensés de charge.	n° 1853
Victoire	v. 69-90	Soldat de la I ^{ère} légion aduitrix.	n° 1914
	v. 84-89	Soldat de la I ^{ère} cohorte des Aquitains.	n° 1922
	v. 150-250	Préfet.	n° 1913

⁷⁵⁶ Il s’agit en fait de la I^{ère} aile flavienne géminienne.

⁷⁵⁷ Ce numéro correspond au numéro de l’inscription dans le corpus propre à chaque divinité.

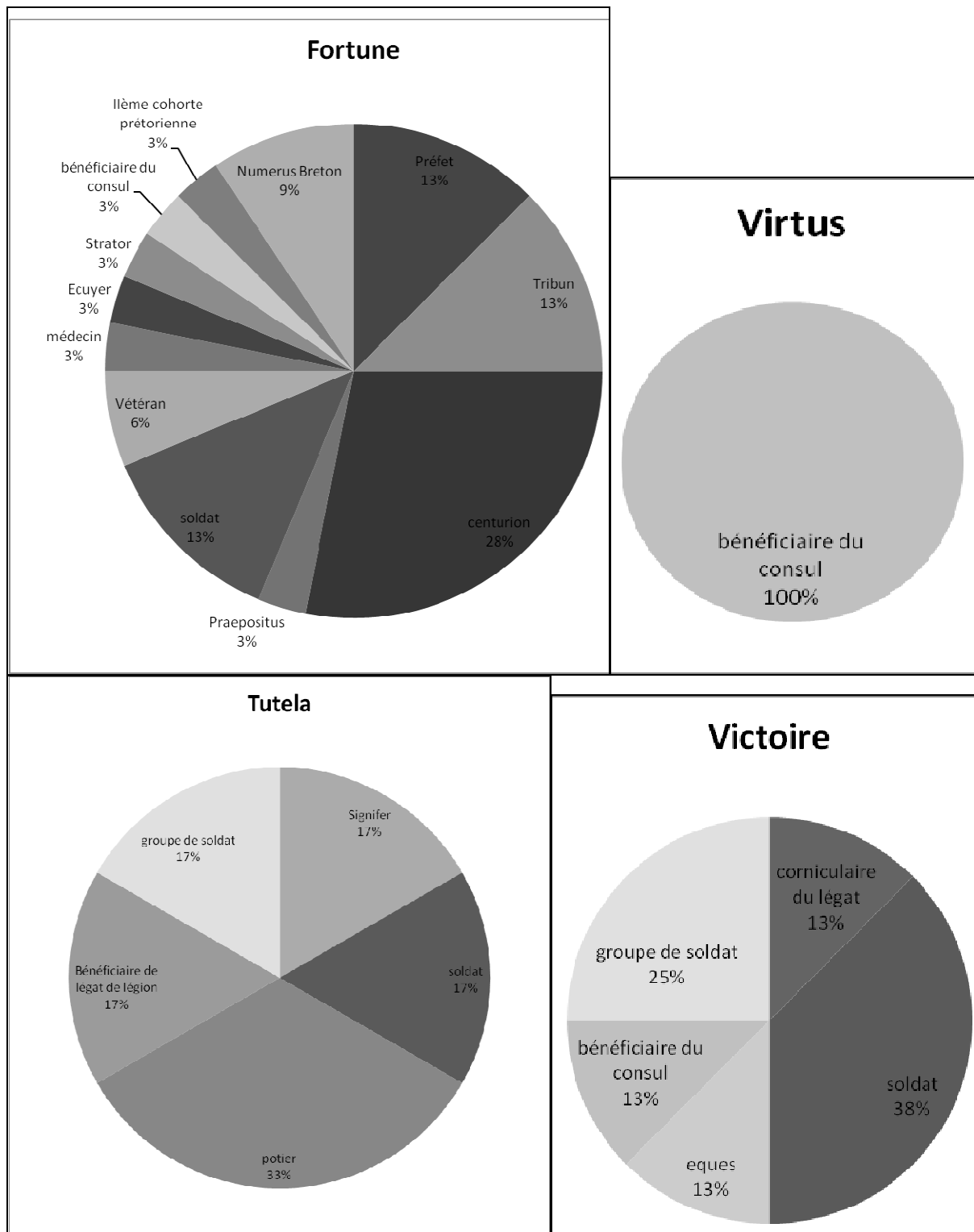
Divinité	Datation	Dédicants	Références
Victoire	v. 150-250	Corniculaire de la I ^{er} e cohorte Flavienne des Damasceniens, milliaire, <i>equitata</i> , des fabricants de flèches.	n° 1921
	v. 180-192	Un fétial.	n° 1918
	194	Soldat de la la XXII ^{eme} légion Primigénienne, bénéficiaire du consul.	n° 329
	v. 201-250	Cavalier de la III ^{eme} cohorte des Aquitains.	n° 1909
	v. 201-250	Les <i>signifieri</i> de Mattiacum.	n° 1919
	v. 208-211	Légit de la Germanie supérieure.	n° 1727
	22.05.226	Primipile de la I ^{er} e légion Minervienne.	n° 1953
	231	Clarissime, légat de légion.	n° 1954
<i>Virtus</i>	v. 150-250	Bénéficiaire du consul.	n° 1966

Les membres des armées romaines ont eu un impact sur les cultes des abstractions divinisées, qui, encore une fois, n'étaient toutes pas concernées ; celles qui l'étaient, l'étaient à des degrés divers. Fortune était la plus marquée avec trente deux dédicaces (44 %), puis, Victoire, avec onze inscriptions (28 %), et *Tutela*, avec une inscription (25 %). Enfin, nous trouvons *Virtus* avec une inscription (10 %). *Fama* et *Concordia* n'ont pas reçu de culte de la part de soldats⁷⁵⁸. Ceux-ci ont donc voué un culte important à Fortune, déesse du destin, protégeant et évitant les dangers. Il est logique que des hommes ayant choisi un métier qui les mettait tous les jours en danger aient été tentés de s'attirer la protection de la déesse du destin. Nous avons pensé dans un premier temps qu'il en aurait été de même pour Victoire. Or, même si le nombre de dédicaces faites par des militaires est important, il l'est moins que nous ne l'avons envisagé. Il semble que dans le cas de Victoire, ce soit le culte impérial qui prenne le dessus⁷⁵⁹. En revanche, tous les grades de l'armée étaient représentés chez les dédicants, comme le montre les graphiques ci-après.

⁷⁵⁸ Bien évidemment, ces pourcentages sont tributaires des découvertes recensées et peut-être n'avons-nous qu'une vision partielle de la réalité.

⁷⁵⁹ Voir les chapitres 16 et 17.

Militaires et corps de troupe impliqués dans le culte aux abstractions divinisées (graphiques réalisés par l'auteur)



Fortune et Victoire étaient celles dont les dédicants avaient les grades les plus variés, mais ceux de Victoire, en la personne de deux légats, avaient des grades extrêmement élevés.

Les abstractions divinisées étaient relativement prisées par les dédicants dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies, surtout en Germanie supérieure. Elles n'avaient cependant

pas un caractère uniforme, dans leurs fonctions bien sûr puisque chacune correspondait à une qualité particulière, mais aussi dans la manière dont elles étaient intégrées au culte public et privé, ou dans la façon dont les militaires s'étaient impliqués dans leur culte. Cependant, les abstractions divinisées n'étaient pas les dernières déesses d'origine gréco-romaines à avoir fait l'objet d'un culte dans notre espace d'étude. Quelques autres apparaissent au gré des découvertes d'inscriptions, même si les dédicaces sont beaucoup moins nombreuses que pour toutes les autres déesses de ce groupe que nous avons déjà évoquées.

Chapitre 11 : Les autres déesses gréco-romaines

Les déesses de la Triade Capitoline Junon et Minerve, les déesses de la nature : Diane, les Nymphes et *Luna*, et les abstractions divinisées : *Concordia*, *Fama*, Fortune, *Tutela*, Victoire et *Virtus* étaient loin d'être les seules déesses gréco-romaines à avoir été vénérées par les dédicants de Gaule Belgique et des Germanies. Plusieurs autres avaient aussi obtenu les faveurs des hommes et des femmes de ces provinces. Les premières⁷⁶⁰ sont les déesses proprement grecques : Hygie et Pallas, puis viennent les déesses allégoriques d'une caractéristique : Vénus pour la beauté et Némésis pour la vengeance. Ensuite, nous trouvons les divinités chthoniennes : Hécate, les Parques et Proserpine. Enfin, nous avons pu découvrir un certain nombre d'autres déesses aux fonctions variées, difficile à classer dans les autres catégories pour les provinces de notre étude : la déesse de la guerre Bellone – sous sa forme gréco-romaine –, la déesse romaine du feu et du foyer Vesta, une femme divinisée d'empereur *Liuvilla* et la déesse de la fête des *Ianuarina*. Cet ensemble est composé d'une grande variété de divinités, ce qui rend son analyse d'autant plus complexe. Chacune avait des caractères variés et des fonctions particulières, de même qu'une manière diverse de s'intégrer au culte public et privé. Il faut néanmoins essayer de dégager une vision d'ensemble.

Les déesses grecques semblent avoir été adorées de manière épisodique par les dédicants des provinces de Gaule Belgique et des Germanies puisque, pour chacune d'elle, n'a été mis au jour qu'une inscription. Ces trois déesses grecques avaient des fonctions différentes. Hygie⁷⁶¹ était la parèdre d'Asclépios et, en tant que telle, elle montrait le résultat de l'action du dieu guérisseur, à savoir la santé retrouvée. Pallas⁷⁶², elle, était l'une des épiclèses d'Athéna, reflet

⁷⁶⁰ Cet ordre n'est pas proportionnel au nombre de dédicaces reçues par chacune des divinités.

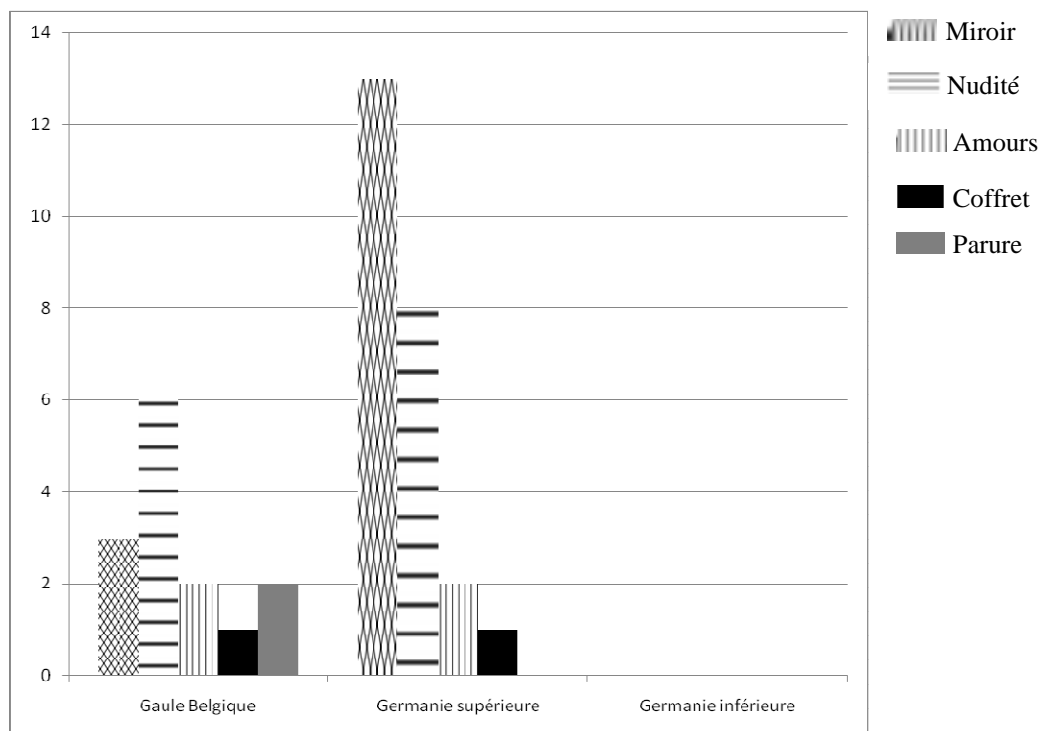
⁷⁶¹ E. Thraemer, s. v. *Hygieia*, Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Band. I, col. 2772-2792 ; M. Renard, Asclépios et Hygie en Gaule, *Actes du colloque sur les influences helléniques en Gaule*, Dijon (1958), p. 99-112 ; G. Masson, Les médecins en Gaule et dans les Germanies et les divinités Asclépios/Esclape et Hygie, DHA, 2005, 31.2, p. 107-136

⁷⁶² W. H. Roscher, s. v. *Pallas*, Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Band. V, col. 1335-1337.

de la fonction de déesse de la sagesse, des sciences et des techniques, et de celle de puissance militaire, toutes deux à rapprocher donc de Minerve. Il est fort probable que le dédicant, un centurion de Germanie supérieure stationné à Mayence, ait fait l'amalgame entre les deux déesses, peut-être justement pour faire une différence avec la Minerve généralement adorée dans cette ville.

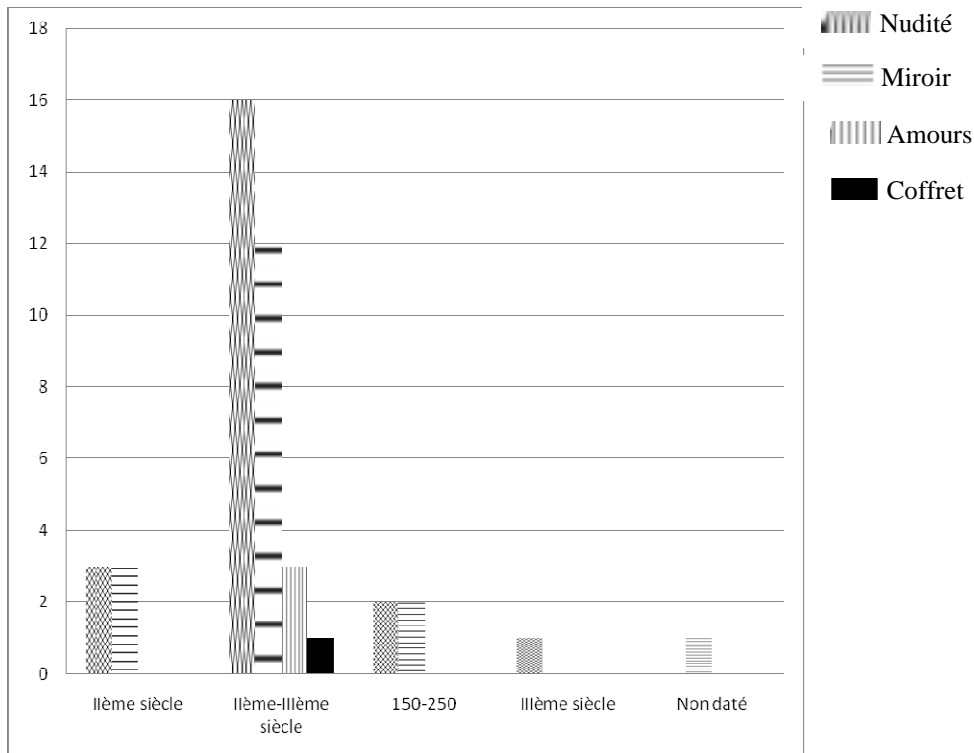
Les dédicants ont aussi marqué leur dévotion pour des déesses allégories d'une caractéristique spéciale : la beauté avec Vénus et la vengeance avec Némésis. Le culte de Vénus⁷⁶³ a un aspect particulier. En effet, les inscriptions sont très rares – trois sur l'ensemble des provinces de notre étude – alors que les reliefs sont beaucoup plus nombreux – cinquante trois au total. D'après les reliefs, Vénus était d'abord considérée comme la déesse de la beauté et de l'amour, deux caractères que lui attribuaient les Romains. En effet, sur la majorité des sculptures, elle est représentée tenant un miroir, attribut révélant un lien avec la Beauté. Vénus était donc bien perçue comme telle par les dédicants qui lui offraient des sculptures.

Les attributs de Vénus dans les reliefs (graphique réalisé par l'auteur)



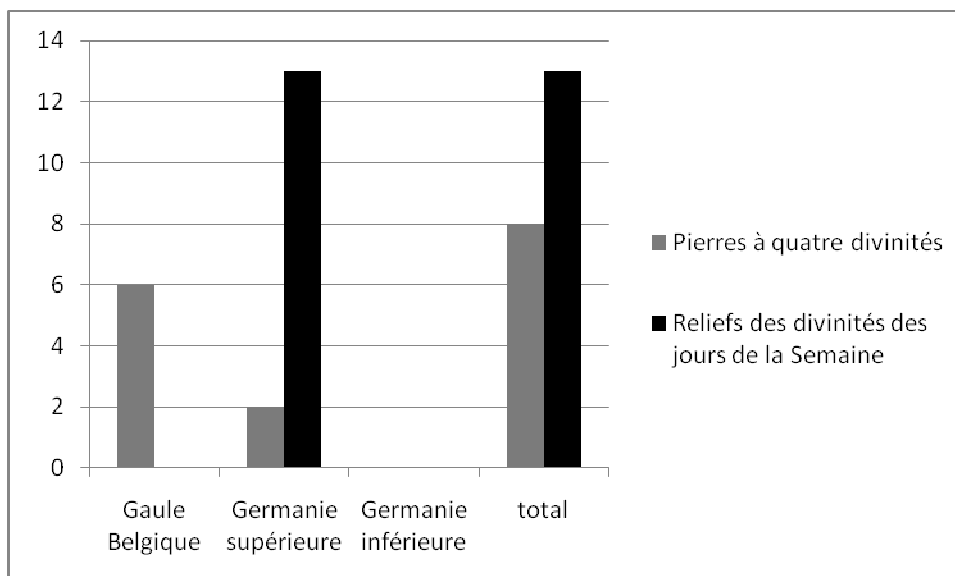
⁷⁶³ G. Wissowa, s. v. *Venus*, in Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Band. VI, col. 183-210 ; s. v. *Venus*, Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, p. 721-736.

Les attributs de Vénus (Chronologie) (graphique réalisé par l'auteur)



Cependant, les dédicants l'ont aussi représentée comme l'une des déesses des pierres à quatre divinités et ce, notamment en Gaule Belgique et en Germanie supérieure, ou sur des reliefs où elle tenait sa place de divinité des jours de la semaine et ce, particulièrement en Germanie supérieure.

Les types de monuments sculptés sur lesquels Vénus apparaît (graphique réalisé par l'auteur)



La présence de Vénus parmi les divinités des pierres à quatre divinités en faisait l'une des déesses adorées au sein de ce culte militaire, particulièrement développé dans les régions rhénanes, mais aussi en Gaule Belgique. Vénus était donc une des grandes déesses ouraniennes capable de soutenir Jupiter dans le combat des divinités ouraniennes contre les divinités chthoniennes, puisque si Vénus était considérée comme la déesse de l'amour physique, elle était aussi une déesse guerrière capable de donner la victoire. Mais, en Germanie supérieure, elle était aussi considérée comme l'une des déesses appartenant aux divinités des jours de la Semaine. C'est pourquoi, même si elle le plus souvent une apparence romaine, le culte qui lui était dévoué était complexe. Cependant, cette vision de Vénus apparaît essentiellement dans les reliefs, les inscriptions nous donnant peu d'informations. Il nous reste à expliquer pourquoi il existe une telle différence entre le nombre d'inscriptions et de reliefs. Cela semble difficile à comprendre. Peu de personnes, en dehors d'une femme en Germanie inférieure et d'un centurion en Germanie supérieure, semblent avoir voulu faire des demandes votives à Vénus. Un tel différentiel entre représentation sculptée et inscription reste néanmoins assez étrange et peu propice à trouver une explication simple. Vénus avait donc des caractères romains aussi bien dans les inscriptions que dans les reliefs. Elle apparaissait comme l'une des déesses des jours de la Semaine, un des soutiens à Jupiter sur les pierres à quatre divinités et enfin et surtout, elle avait la fonction de déesse de la Beauté. Mais, Vénus n'était pas la seule déesse à être une allégorie d'une caractéristique particulière à être vénérée dans les provinces de notre étude.

La vengeance a aussi été personnifiée sous les traits de Némésis⁷⁶⁴. Sur les trois inscriptions qui lui sont dévolues⁷⁶⁵, elle n'est jamais adorée seule, mais est toujours associée à Diane, ce qui prouve que les dédicants ont autant cherché à faire appel à la capacité vengeresse de Diane qu'à adorer Némésis pour elle-même. C'était son caractère de déesse de la vengeance, de la fureur qui a poussé les dédicants à l'associer à Diane dans leur désir de vengeance. Dans ce cas, il est plus aisé de comprendre pourquoi deux des trois dédicants étaient des soldats. Ils cherchaient vraisemblablement à exercer une vengeance pour une perte, lors d'un combat par exemple.

⁷⁶⁴ O. Rofsbach, s. v. *Nemesis*, Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Band. III, col. 117-166.

⁷⁶⁵ Pour deux d'entre elles, il est évident que les dédicants s'adressent à Némésis. Pour la troisième mise au jour en Gaule Belgique, le nom de Némésis est abrégé ce qui pose des questions quant à la restitution du nom de la déesse, car l'abréviation est loin d'être courante.

D'autres déesses gréco-romaines ont également fait l'objet d'un culte, dans notre espace d'étude : ce sont les divinités chthoniennes : Hécate, les Parques et Proserpine⁷⁶⁶. Commençons par Hécate⁷⁶⁷. Chez les Romains, elle avait deux fonctions : soit c'était celle qui donnait la victoire et qui était célébrée pour la guerre et la paix, soit c'était une déesse qui vivait dans les Enfers et qui portait comme attributs une ou deux torches. Dans les deux dédicaces – une inscription et un relief – trouvés en Gaule Belgique, Hécate était présentée comme la déesse qui vivait dans les Enfers, car la sculpture est celle d'une triple Hécate, ce qui l'apparente aux divinités infernales⁷⁶⁸. Dans le cas de l'inscription, il est plus difficile de juger, même si le dédicant a été exhorté à réaliser l'autel après une vision.

Mais Hécate n'était pas la seule divinité infernale que les dédicants ont choisi de révéler. Les Parques ont aussi été l'objet d'un culte : en fait, une dédicace leur a été offerte par un vétéran de la VIII^{ème} légion Auguste ; ce dédicant, un militaire, a dû vraisemblablement remercier les Parques de ne pas avoir écourté sa vie pendant qu'il servait l'armée de l'Empereur. En effet, les Parques étaient trois sœurs, filles de Nyx (la Nuit) ou de l'Érèbe, ou bien de Jupiter et de Thémis, ou, selon quelques poètes, filles de la Nécessité et du Destin. Elles étaient aussi vieilles que la Nuit, que la Terre et le Ciel. Elles se nommaient⁷⁶⁹ Clotho⁷⁷⁰, Lachésis⁷⁷¹ et Atropos⁷⁷², et habitaient un séjour voisin de celui des Heures, dans les régions olympiques, d'où elles veillaient non seulement sur le sort des mortels, mais encore sur le mouvement des sphères célestes, et l'harmonie du monde. Elles avaient un palais où les destinées des hommes étaient gravées sur le fer et sur l'airain, de sorte que rien ne pouvait les effacer. Immuables dans leurs desseins, elles tenaient ce fil mystérieux, symbole du cours de la vie, et rien ne pouvait les fléchir ni les empêcher d'en couper la trame. Les Parques étaient de véritables déesses chthoniennes, tout comme Proserpine dans les provinces qui nous intéressent.

Quatre inscriptions ont été offertes à Proserpine dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies⁷⁷³. Sur ces quatre inscriptions, deux sont endommagées⁷⁷⁴, ce qui rend difficile

⁷⁶⁶ Proserpine peut aussi être considérée comme une divinité nourricière mais, dans les inscriptions, elle est systématiquement associée à Pluton, ce qui montre que c'est son caractère de reine des Enfers, et donc chthonien qui est mis en valeur par les dédicants.

⁷⁶⁷ W. H. Roscher, s. v. *Hécate*, Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Band. I, col. 1885-1910.

⁷⁶⁸ Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, p. 48-52.

⁷⁶⁹ Les Romains leur donnent respectivement les noms de *Nona*, *Decima* et *Morta*. Toutefois, les noms grecs restent les plus utilisés.

⁷⁷⁰ Clotho, ainsi nommée d'un mot grec qui signifie « filer », paraît être la moins vieille, pour ne pas dire la plus jeune des Parques. C'est elle qui tient le fil des destinées humaines.

⁷⁷¹ Lachésis, nom qui en grec signifie « sort » ou « action de tirer au sort », est la Parque qui met le fil sur le fuseau.

⁷⁷² Atropos, c'est-à-dire « inévitable » en grec, coupe impitoyablement le fil qui mesure la durée de la vie de chaque mortel. Elle est la plus âgée des trois sœurs.

⁷⁷³ Une inscription a été mise au jour en Gaule Belgique, une en Germanie inférieure et deux en Germanie supérieure.

⁷⁷⁴ Voir les inscriptions n° 1715 et n° 1716.

toute interprétation des fonctions attribuées à la déesse, et une autre⁷⁷⁵ a un formulaire très court. Enfin, une dernière inscription⁷⁷⁶ qui associe Proserpine aux dieux infernaux et à Pluton, faisait d'elle la reine des Enfers et également une divinité infernale. Seule celle-ci peut nous donner des précisions sur les caractères vénérés chez Proserpine⁷⁷⁷, sans exclure le fait que les autres dédicants aient voulu s'adresser à sa fonction de déesse de la nature. Mais, en l'état actuel de notre documentation, il nous est impossible de le prouver.

Les déesses chthoniennes n'étaient pas les seules à avoir reçu un culte, d'autres déesses comme Bellone, la déesse de la guerre, ont reçu un culte dans notre espace d'étude. Dix inscriptions concernant Bellone ont été découvertes, pour la plupart en Germanie supérieure (90 %). Bellone était une déesse guerrière introduite à Rome au V^{ème} siècle avant J.-C. Elle était la parèdre de Mars en tant qu'épouse ou en tant que sœur⁷⁷⁸, ce qui est effectivement le cas en Germanie supérieure où trois inscriptions l'associent à Mars⁷⁷⁹. Dans ce cas, pourtant, il se peut qu'elle ait eu une origine gallo-germanique⁷⁸⁰. Cependant, le culte de Bellone peut aussi être lié au culte de la Bellone orientale, introduite à Rome après les guerres contre Mithridate⁷⁸¹. Dans ce cas, il s'agissait d'un culte oriental, avec un clergé de prêtres et des prêtresses cappadociens, les *Bellonari* qui, le jour des fêtes, parcouraient la ville avec des tambours et tambourins, porteurs d'un bonnet de laine noire sur la tête et d'une hache à double tranchant. Or, certaines inscriptions révèlent un lien avec une autre divinité orientale : Cybèle, puisque des hastifères⁷⁸², membres de son clergé, ont réalisé une inscription à Mayence⁷⁸³. Bellone était donc vénérée aussi bien en tant que déesse de la guerre qu'en tant que divinité orientale, ce que confirmeraient les dédicaces faites par des femmes, qui étaient toujours plus nombreuses dans les cultes orientaux que dans les cultes gréco-romains traditionnels⁷⁸⁴.

Il reste enfin quelques divinités gréco-romaines qui n'ont livré que quelques inscriptions : *Vesta* – deux inscriptions –, *Ianuarina* – une inscription – et *Livilla* – une inscription. Elles sont de nature très différente mais ont finalement laissé peu de traces en Gaule Belgique et dans les

⁷⁷⁵ Voir l'inscription n° 1717.

⁷⁷⁶ Voir l'inscription n° 1718.

⁷⁷⁷ Höfer, s. v. *Proserpina*, Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Band. V, col. 3141-3149.

⁷⁷⁸ Elle peut aussi être associée à la déesse sabine Nerio.

⁷⁷⁹ Voir les inscriptions n° 44, n° 45 et n° 51.

⁷⁸⁰ C. Sapin et Y. Le Bohec, Mars et Bellone, *Mélanges épigraphiques lingons*, *BullSHAL*, XXII, fasc 324, 1996, p. 64-68.

⁷⁸¹ Elles sont au nombre de trois : la première de 89 avant J.-C. à 85 avant J.-C. , la deuxième de 83 avant J.-C. à 81 avant J.-C., et la troisième de 74 avant J.-C. à 63 avant J.-C.

⁷⁸² Voir l'inscription n° 50.

⁷⁸³ Les hastifères sont très nombreux à Mayence.

⁷⁸⁴ Voir *infra*, partie 3 sur les divinités orientales.

Germanies. Commençons par Vesta⁷⁸⁵, déesse du feu et du foyer, feu qui assurait la pérennité de Rome. Une inscription⁷⁸⁶ qui la concerne a été mise au jour à Xanten, colonie romaine. La colonie romaine étant une partie du territoire de Rome déduit à l'étranger, il n'est pas surprenant d'y retrouver un hommage à Vesta. Les habitants de cette colonie ont voulu vouer un culte à la déesse qui protégeait le feu et qui assurait la pérennité de Rome. Cependant, dans un autre cas⁷⁸⁷, dans la colonie de Nimègue, le dédicant était maître des potiers. Même s'il vit dans une colonie romaine, son intention était probablement liée à son métier. Ce n'était pas à la déesse du feu sacré de Rome qu'il faisait appel, mais tout simplement à la déesse du feu. *Ianuarina*, quant à elle, n'a livré qu'une inscription rédigée sur le socle d'une statue⁷⁸⁸. Il est cependant difficile de savoir qui était vraiment cette déesse. Deux hypothèses sont possibles. Il peut s'agir de la personnification du mois de janvier, au cours duquel avait lieu la fête des *Ianuarina*, lors des Calendes de janvier, soit de la représentation de la Nympe Syrinx, car elle portait un syrinx⁷⁸⁹ dans ses mains. Cependant, aucune des hypothèses n'est satisfaisante et il est impossible de trancher. Enfin, une dernière déesse gréco-romaine est apparue par une inscription mise au jour à Avenches : *Liulla*⁷⁹⁰. C'est une déesse d'un genre particulier puisqu'il s'agissait la divinisation d'une femme de la famille impériale. En effet, *Liulla* ou petite Livie était la petite fille de l'impératrice Livie, la sœur de Claude, la fille de Germanicus et d'Agrippine, la brue d'Agrippa et de Tibère, la tante de Caligula, d'Agrippine la Jeune et de Britannicus. Avenches, d'où est issue la dédicace, semble avoir eu une grande importance sous les empereurs Tibère et Claude, ce qui peut expliquer la présence d'une dédicace à *Liulla*.

Les déesses gréco-romaines, que nous n'avions pas encore évoquées dans les chapitres précédents, sont nombreuses et variées dans leurs fonctions, et il est difficile d'y trouver un quelconque caractère commun. Une exception cependant, elles étaient majoritairement situées en Germanie supérieure⁷⁹¹, comme c'était le cas pour toutes les autres déesses gréco-romaines étudiées jusqu'alors.

⁷⁸⁵ G. Wissowa, s. v. *Vesta*, W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Band VI, col. 241-273.

⁷⁸⁶ Voir l'inscription n° 1892.

⁷⁸⁷ Voir l'inscription n° 1891.

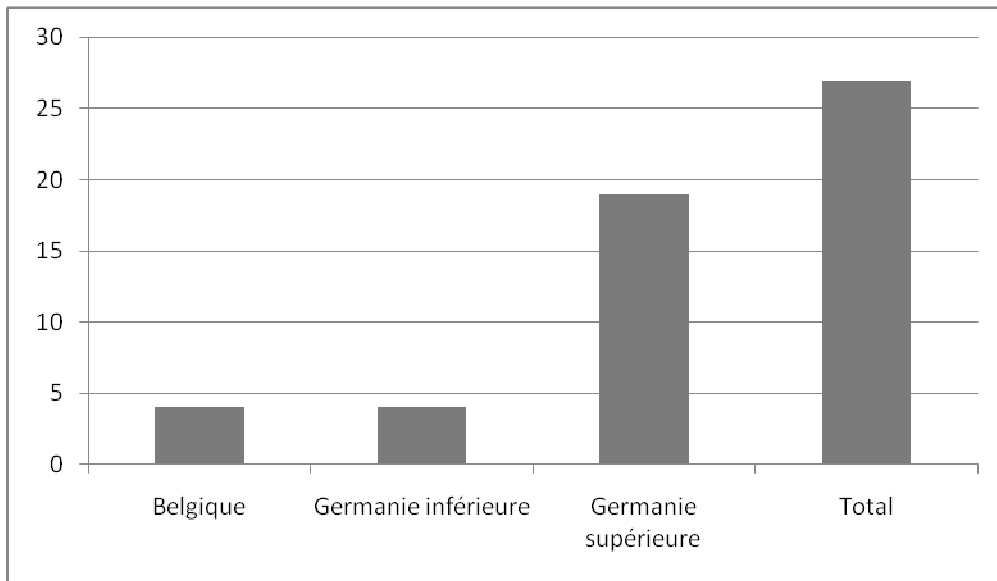
⁷⁸⁸ Voir l'inscription n° 455.

⁷⁸⁹ Un syrinx est une flûte de pan.

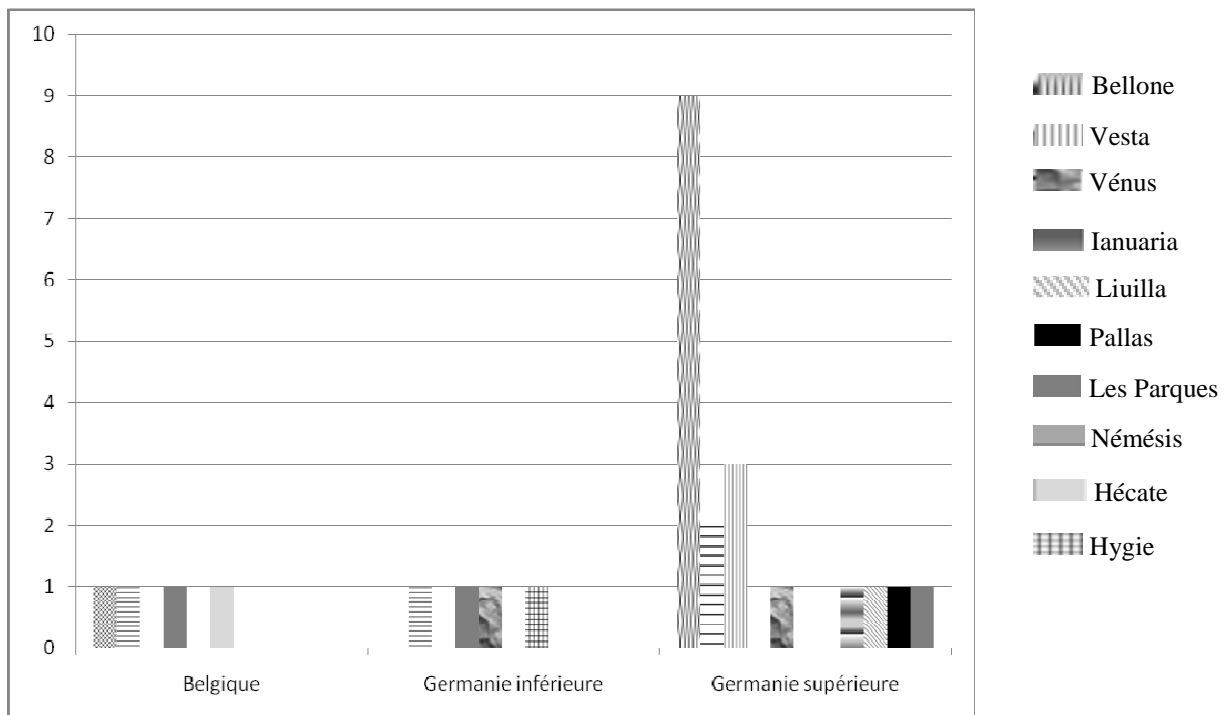
⁷⁹⁰ Voir l'inscription n° 807.

⁷⁹¹ Quelques nuances subsistent, comme le montre les graphiques ci-après.

Nombre total de dédicaces aux autres déesses gréco-romaines par province (graphique réalisé par l'auteur)



Répartition des inscriptions aux autres déesses gréco-romaines selon les provinces (graphique réalisé par l'auteur).



Un schéma global semble donc se détacher. Il faut maintenant essayer de comprendre si un modèle général se dégage quant à leur intégration dans le culte public et privé.

Une fois encore, nous nous appuyons sur les définitions données par Festus, définitions que nous avons déjà utilisées comme point de départ pour définir ce qui faisait partie du culte privé et du culte public ; nous utiliserons aussi la définitions déjà évoquée des cultes

militaires⁷⁹². De même, comme pour les autres déesses, toutes les inscriptions ne sont pas exploitables.

Les dédicaces autres déesses gréco-romaines au formulaire incomplet ou court.

Formulaire incomplet

Divinité	Datation	Références
Bellone	sans date	n° 45
Hygie	v. 101-250	n° 453
Vénus	v. 101-250	n° 1878
Proserpine	v. 151-300	n° 1716

Formulaire court

Divinité	Datation	Références
Proserpine	v. 201-250	n° 1717
Bellone	v. 101-250	n° 48
	sans date	n° 46
Vesta	v. 101-250	n° 1892

Commençons par le culte public. Il semble que ces autres déesses gréco-romaines n'étaient presque jamais vénérées dans le cadre d'un culte civique public. Seule Bellone, dans son acception orientale, a été concernée. En effet, une inscription a été offerte par les hastifères de Cybèle pour la restitution du *mons uaticanus*⁷⁹³. Plusieurs raisons peuvent expliquer une telle absence. Tout d'abord, le nombre restreint de dédicaces pour la plupart des déesses prouve que leur culte restait largement en retrait dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies, et qu'il n'a donc pas suscité un intérêt majeur parmi les dédicants réalisant des inscriptions⁷⁹⁴. En revanche, si la plupart des déesses gréco-romaines de ce chapitre étaient « exclues » du culte public, leur intégration dans le culte privé était massive, comme le prouve le tableau ci-après.

L'implication des autres déesses gréco-romaines dans le culte privé.

Divinité	Datation	Formulaire	Références
Bellone	v. 101-250	Dédicace privée.	n° 43
	v. 101-250	Le dédicant dédie l'ex-voto à son épouse.	n° 51
	v. 138-217	Dédicace pour le salut d'un couple, réalisée par leur affranchi, pour l'application d'un testament.	n° 45
	v. 150-200	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 44
	v. 150-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 49
	v. 201-250	Dédicace pour le prêtre de la <i>Magna Mater</i> .	n° 52
<i>Ianuaría</i>	v. 101-250	Dédicace avec la seule mention du <i>votum</i> .	n° 455
Némésis	v. 101-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 80 et n° 170.
	v. 101-250	Dédicace privée.	n° 177
Pallas	217	Offrande d'une table suspendue par un homme pour son adjoint.	n° 1713
Parques	v. 101-250	Dédicace pour la protection de camp de légionnaires ⁷⁹⁵ .	n° 426
Proserpine	v. 79-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 1714
Vénus	v. 101-250	Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 1886
Vesta	v. 101-250	Formule <i>pro se</i> .	n° 1891

⁷⁹² Voir le chapitre 10.

⁷⁹³ Cette inscription date du 22 septembre 236. Voir le document n° 50.

⁷⁹⁴ Il reste le cas du différentiel entre les inscriptions et les sculptures à Vénus dont nous avons déjà tenté d'expliquer les raisons. Voir *supra*.

⁷⁹⁵ Le formulaire est trop endommagé, ce qui ne permet pas de savoir de quelle légion il s'agit.

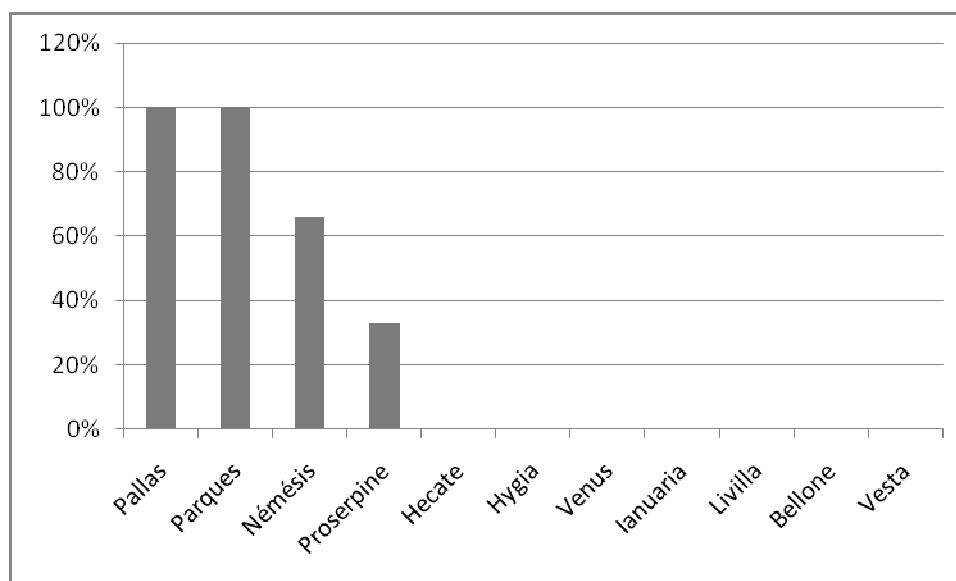
En effet, les dédicaces étaient souvent l'œuvre d'individus isolés qui faisaient des demandes et des vœux pour leur propre compte ou pour la protection de leur famille ou pour des personnes importantes à leurs yeux, comme le prêtre de la Grande Mère pour l'une des dédicants de Bellone.

Nous avons remarqué que les déesses citées dans ce chapitre étaient majoritairement vénérées en Germanie supérieure. Or, pour les autres déesses gréco-romaines déjà étudiées, nous avons montré l'importance du culte militaire et l'influence que les soldats pouvaient avoir dans la vénération de ces divinités féminines. Qu'en était-il pour celles de ce chapitre ?

Culte des militaires aux autres déesses gréco-romaines

Divinité	Datation	Dédicant	Références
Némésis	v. 101-250	Architecte de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 177
	v. 150-250	Tribun.	n° 170
Pallas	217	Centurion des écuyers du légat.	n° 1713
Parques	v. 79-250	Vétéran de la VIII ^{ème} légion Auguste.	n° 1714
Proserpine	v. 89-250	Vétéran de la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 1718
Vénus	v. 151-250	Un homme de la tribu Fabia et le préfet de la I ^{ère} cohorte des Aquitains.	n° 1877

Pourcentage de l'implication des militaires dans le culte des autres déesses gréco-romaines (graphique réalisé par l'auteur).



Cette implication n'était pas uniforme. Elle était importante pour certaines divinités et inexistante pour d'autres. Il est étrange que Bellone n'ait reçu aucun culte de la part des soldats en tant que déesse de la victoire dans la bataille, mais peut-être est-ce dû à l'état de notre corpus, ou peut-être a-t-elle été plus adorée sous un aspect oriental, ou peut-être certaines inscriptions étaient-elles des formes d'*interpretatio romana*⁷⁹⁶. Les déesses qui ont eu le plus de succès parmi les soldats étaient celles qui avaient un lien avec la destinée et les

⁷⁹⁶ C'est ce que laisse entendre Y. le Bohec en ce qui concerne les deux inscriptions trouvées chez les Lingons. Voir les inscriptions n° 44 et n° 45.

enfers : les Parques, Proserpine, la vengeance *Némésis* et la puissance militaire *Pallas*. Il est assez logique que ces hommes se soient impliqués dans les cultes de ces déesses. Pour les deux premières, ils cherchaient à préserver leur vie des dangers et pour la dernière à obtenir la puissance et la sagesse nécessaire au combat ou alors la réalisation de bons outils pour le combat.

Malgré les différents domaines dans lesquels elles intervenaient, les autres divinités gréco-romaines semblent donc répondre – malgré des nuances – au même modèle cultuel que les déesses de la Triade Capitoline – Junon et Minerve –, que les déesses gréco-romaines de la nature – Diane, les Nymphes et *Luna* – et que les abstractions divinisées. Elles étaient toutes majoritairement vénérées en Germanie supérieure, étaient assez peu présentes dans le culte public, alors qu’elles avaient un grand impact dans le culte privé. Les militaires étaient particulièrement présents dans les dédicaces, malgré des variations, mais il est fort probable que leur présence en Germanie supérieure ait été à l’origine de l’importance des déesses gréco-romaines dans le paysage cultuel et dans le panthéon de cette province⁷⁹⁷. Cependant, si un modèle cultuel émerge, il faut regarder plus précisément, au-delà des cultes, quelles étaient les pratiques rituelles et l’organisation des sanctuaires.

Chapitre 12 : Des cultes empreints de romanité

Dans leur Empire, en Gaule Belgique et dans les Germanies, les Romains ont diffusé une partie du panthéon féminin de Rome. Les déesses gréco-romaines citées dans les chapitres précédents y ont reçu un culte plus ou moins important⁷⁹⁸, comme nous le révèlent les monuments épigraphiques et les reliefs sculptés. Cependant, tout culte implique la pratique de rites, des sanctuaires et la mise en œuvre d’images divines. Ces divinités semblent être des incarnations de la romanité, mais qu’en était-il vraiment ?

Comment avoir la certitude que nous avons bien affaire à la transposition de déesses romaines, sans changements apportés par les populations de Gaule Belgique et des Germanies, sans modifications du fait de leurs pérégrinations depuis Rome et l’Italie ? La comparaison des monuments sculptés de Rome et d’Italie à ceux des provinces de Gaule Belgique et des Germanies devrait nous donner un aperçu assez clair des modifications ou de l’absence de modifications. L’annexe⁷⁹⁹ qui a été réalisée pour la mettre en œuvre laisse

⁷⁹⁷ Nous y reviendrons dans le chapitre 18 et le chapitre 21.

⁷⁹⁸ Voir les chapitres 8 à 11.

⁷⁹⁹ Voir annexe comparaison des représentations des divinités gréco-romaines à Rome et en Italie par rapport aux provinces d Gaule Belgique et des Germanies, suppléments, annexes p. 20-22. Dans cette annexe, seul un exemple ou deux par déesse a été choisi. La question de la qualité de l’image a aussi guidé les choix, mais les conclusions reposent sur une analyse globale de tous les reliefs des corpus d’images.

apparaître plusieurs conclusions⁸⁰⁰. Pour Minerve, Diane, les Nymphes, Fortune, Victoire et Vénus, les représentations étaient conformes à celles qui étaient mises au jour à Rome et en Italie. En effet, les attributs étaient les mêmes. Bien évidemment toutes les sculptures ne laissent pas apparaître chaque fois tous les attributs, mais aucun attribut ne diffère de ce qui existait au cœur de Rome et de l'Italie. Pour Junon, la plupart des représentations étaient conformes à ce qui a été mis au jour en Italie et à Rome mais, dans de nombreux cas, nous la voyons aussi jeter le contenu d'une patère dans le foyer allumé d'un autel ou tenir une patère dans sa main avec à côté d'elle un autel. La déesse était en train de pratiquer ici une libation, à savoir un rite sacrificiel. Cette image était très rare en Italie et à Rome, mais elle était omniprésente en Gaule Belgique et dans les Germanies⁸⁰¹. Le geste imagé de la libation par un dieu, ici Junon, pouvait renvoyer à différentes réalités. Les divinités à la patère pouvaient tout à fait montrer aux hommes l'exemple de ce qu'il fallait faire. En parallèle, la patère pouvait être lue comme servant, non seulement à verser, mais aussi à recevoir l'offrande libatoire dans l'espace imagé. La patère, ici, est aussi à comprendre comme l'attribut du dieu et doit donc entrer en ligne de compte dans l'analyse de ses qualités et fonctions⁸⁰². Cette représentation originale de Junon, en Gaule Belgique et dans les Germanies, signifie-t-elle pour autant que Junon avait un caractère particulier, propre à ces provinces, et qui aurait été différent de la vision de Junon venue de Rome ? C'est peu probable. En effet, dans plusieurs cas⁸⁰³, Junon est figurée en train d'accomplir ce geste d'offrande mais, pour autant, dans l'inscription qui accompagnait le relief, elle était toujours désignée sous le terme de Junon *Regina*, déesse reine de l'Olympe qui assurait la puissance et la pérennité de l'Empire. Les déesses gréco-romaines semblent donc majoritairement vénérées sous leur forme romaine, sans différence majeure d'avec la vision que les Romains de Rome pouvaient en avoir. Néanmoins, dans certains cas, il est clair qu'une *interpretatio romana*⁸⁰⁴ était à l'œuvre. Deux déesses semblent avoir subi cette *interpretatio romana* : Diane et Bellone. En effet, Diane porte à plusieurs reprises⁸⁰⁵ l'épithète *Abnoba* qui était une déesse gallo-germanique de la chasse, proche d'elle. Dans ces cas-là, Diane était marquée par l'*interpretatio romana*. De

⁸⁰⁰ Il n'a malheureusement pas été possible de trouver des représentations romaines de toutes les déesses gréco-romaines rencontrées en Gaule Belgique et dans les Germanies.

⁸⁰¹ V. Huet, Les images de sacrifice en Gaule romaine, S. Lepetz et W. Van Andringa, *Archéologie du sacrifice animal en Gaule Romaine, Rituels et pratiques alimentaires*, 2008 (Montagnac) p. 43-44 et p. 47.

⁸⁰² V. Huet, Les images de sacrifice en Gaule romaine, S. Lepetz et W. Van Andringa, *Archéologie du sacrifice animal en Gaule Romaine, Rituels et pratiques alimentaires*, 2008 (Montagnac) p. 52.

⁸⁰³ Voir les inscriptions n° 645, n° 647, n° 649, n° 650 et n° 655.

⁸⁰⁴ Pour le débat historiographique sur la question, Voir le chapitre 6.

⁸⁰⁵ Voir les chapitres 6 et 9.

même, dans le cas des inscriptions trouvées chez les Lingons, des dédicants ont donné le nom de Bellone à une déesse d'origine locale⁸⁰⁶.

En dehors de quelques cas *d'interpretatio romana*, les déesses gréco-romaines n'ont subi aucun changement depuis leur départ de Rome, du moins dans la manière de les représenter. Il s'agissait donc bien des déesses proprement romaines au moins pour les fonctions que les dédicants leur donnaient. Les pratiques cultuelles étaient-elles pour autant purement romaines ? L'observation du formulaire des inscriptions consacrées aux déesses gréco-romaines ainsi que celle d'un certain nombre de reliefs – qu'ils accompagnent ou non les inscriptions – permet de déterminer quels étaient les rites pratiqués par les dédicants qui faisaient des offrandes en l'honneur de ces divinités. Ces pratiques rituelles étaient le *uotum*, les ex-voto, les offrandes végétales, les offrandes animales sous forme de sacrifices et les libations. Comme nous l'avons déjà montré⁸⁰⁷, le *uotum* était une pratique proprement romaine qui s'était fort bien implantée en Gaule Belgique et dans les Germanies. Comme toute pratique rituelle romaine exercée à Rome et dans l'Empire, elle obéissait à des règles bien précises à respecter à la lettre pour être sûr de l'exaucement du vœu. Mais voyons d'abord quelle était l'importance du *uotum* pour les déesses gréco-romaines. Sur les quatre cent soixante-dix neuf inscriptions qui leur étaient consacrées, deux cent seize faisaient référence au *votum* dans leur formulaire⁸⁰⁸, soit une moyenne de 44 % des inscriptions.

Le *uotum* dans les inscriptions aux divinités féminines gréco-romaines

Divinité	Nombre et pourcentage	Références
Bellone	4/10, soit 40 %	N° 43, n° 44, n° 49 et n° 52.
Diane	28/53, soit 53 %	n° 2, n° 9, n° 76, n° 78, n° 80, n° 81, n° 105, n° 109, n° 112 à 115, n° 117, n° 118, n° 120, n° 123, n° 125, n° 126, n° 129, n° 133, n° 167 à 172, n° 174 et n° 176.
<i>Fama</i>	1/1, soit 100 %	n° 280
Fortune	30/73, soit 41 %	n° 281 à 283, n° 305, n° 307, n° 309, n° 310, n° 311, n° 317, n° 320, n° 322 à 324, n° 332, n° 333, n° 335 à 337, n° 340, n° 343 à 346, n° 349, n° 350, n° 397, n° 404, n° 406, n° 410 et n° 412.
<i>Ianuaria</i>	1/1, soit 100 %	n° 455
Junon	78/161, soit 48,5 %	n° 495, n° 525, n° 526, n° 528, n° 532, n° 533, n° 535, n° 540, n° 541, n° 543, n° 545, n° 546, n° 549 à 556, n° 559, n° 563 à 565, n° 570, n° 571, n° 575, n° 581 à 583, n° 588 à 590, n° 592 à 594, n° 598 à 601, n° 604, n° 607, n° 608, n° 610 à 615, n° 617, n° 621 à 626, n° 628, n° 629, n° 631, n° 636, n° 638, n° 640, n° 641, n° 647, n° 651, n° 653, n° 657, n° 659, n° 784, n° 788, n° 789, n° 792, n° 794, n° 796, n° 797, n° 799 et n° 800.
<i>Luna</i>	3/4, soit 75 %	n° 760, n° 812 et n° 813.

⁸⁰⁶ Voir le chapitre 11. Cette hypothèse se fonde sur une analyse de Yann Le Bohec dans *Inscriptions de la cité des Lingons*, Paris (2003), n° 340 et n° 609.

⁸⁰⁷ Voir le chapitre 7.

⁸⁰⁸ Le *uotum* est identifiable par la formule *uotum soluit libens merito*. La formule a des variantes : *uotum soluit, libens merito, uotum soluit libens laetus merito, uotum libens, soluit libens, uotum merito, uotum fecit laetus, uotum, libens merito posuit, posuit laetus libens merito, uotum reddidit libens merito, uouit libens laetus consacrauit, uotum retulit*. Toutes ces variantes identifiées dans les inscriptions du corpus épigraphique peuvent être déclinées au pluriel.

Divinité	Nombre et pourcentage	Références
Minerve	15/42, soit 38 %	n° 1389, n° 1392, n° 1395, n° 1396, n° 1399, n° 1432, n° 1443, n° 1438, n° 1441, n° 1443, n° 1445 et n° 1509 à 1512.
Némésis	2/3, soit 66 %	n° 80 et n° 170.
Nymphes	13/25, soit 52 %	n° 1690, n° 1693 à 1695, n° 1697, n° 1701, n° 1703 et 1706 à 1711.
Parques	1/1, soit 100 %	n° 1714
Proserpine	1/4, soit 25 %	n° 1718
<i>Tutela</i>	1/4, soit 25 %	n° 1854
Vénus	2/3, soit 66 %	n° 1877 et n° 1886.
Victoire	11/39, soit 28 %	n° 1894, n° 1896, n° 1903, n° 1906, n° 1907, n° 1909, n° 1921, n° 1922, n° 1926, n° 1928 et n° 1951.
<i>Virtus</i>	4/10, soit 40 %	n° 52, n° 1965, n° 1967 et n° 1971.

Ce pourcentage, 44 %, montre l'importance du *uotum* dans le culte des déesses gréco-romaines. Il est légèrement inférieur à celui calculé pour les déesses gallo-germaniques, 53 %, mais il n'en demeure pas moins que le *uotum* était une pratique rituelle majeure dans les cultes des divinités féminines gréco-romaines en Gaule Belgique et dans les Germanies. Il était un rite parfaitement régulé, répondant à des règles et à des étapes précises auxquelles il ne faut pas déroger, sous peine pour le dédicant de ne pas recevoir les faveurs divines escomptées. Comme nous l'avons déjà dit et montré, c'était une prière contractuelle entre les dieux et les hommes⁸⁰⁹. Le dédicant demandait à une divinité d'intervenir en sa faveur, pour la réalisation d'une demande précise et occasionnelle – pérennité de l'Empire, puissance dans la bataille, sagesse dans l'action guerrière, victoire sur l'ennemi, protection contre le mauvais destin et les dangers, protection des puissances infernales, entre autres⁸¹⁰. En échange, il lui promettait une offrande de remerciement, fixée au moment du vœu. Le *uotum* se déroule en trois temps : l'annonce du vœu, le moment où celui-ci est exaucé et enfin l'acquiescement. Cependant, le vœu étant contractuel, si la divinité ne le réalisait pas, le dédicant était délié de sa promesse. Il avait une durée limitée dans le temps, puisqu'il était fait pour obtenir quelque chose de précis, à un moment donné. Les dédicants qui se sont adressés aux différentes divinités féminines ont donc réalisé ce rite dans les moindres détails, en suivant toutes les étapes avec précision pour être sûr d'obtenir l'attention de la déesse et ce, afin que leur vœu soit satisfait⁸¹¹. C'est l'ex-voto qui était la preuve de la réalisation du vœu. Par celui-ci, le dédicant remplissait sa part du contrat en offrant à la divinité ce qu'il lui avait été promis. Il pouvait prendre plusieurs formes : sacrifice animal, offrandes végétales – de loin les plus courantes –, libation, offrande d'un temple, de sa réfection, offrande d'une statue. Les ex-voto étaient très variés, comme le montre les tableaux ci-après.

⁸⁰⁹ Nous ne reviendrons pas ici sur le débat historiographique qui touche l'analyse du *votum* puisque nous avons déjà tranché la question dans l'un des chapitres précédents.

⁸¹⁰ Nous ne citons ici que quelques exemples des différentes capacités que les déesses gréco-romaines offrent aux dédicants qui souhaitent faire appel à elle.

⁸¹¹ Il nous a paru inutile ici de répéter en détail les différentes étapes du *votum*. Pour plus d'informations sur les étapes de ce rite, voir le chapitre 7.

Sacrifices, libations et offrandes représentés sur les autels⁸¹².

1. Scènes de sacrifice et banquet

Divinité	Datation	Indices figurés	Références
Fortune	v. 71-81	Vase à deux anses, patère à manche et couteaux dans un étui.	n° 332
	v. 101-250	Poisson contenu dans un plat posé sur un autel.	n° 328
	v. 101-250	Couteau de sacrificateur, une patère à manche, un préféricule ⁸¹³ .	n° 341
	v. 235-238	Poisson et offrandes végétales, posés sur un autel.	n° 331
Junon	101-250	Trois couteaux sacrificiels dans un étui.	n° 1694
	167	Tête de taureau, vase, pains, corbeille de fruits (partie sommitale). Deux couteaux dans un étui et une hache superposés (faces latérales).	n° 550
	167	Hache de sacrificateur et couteau dans un étui.	n° 551
	179	Hache et de trois couteaux sacrificiels.	n° 544
Minerve	v. 150-250	Couteau de sacrifice et patère.	n° 1441
Nymphes	201-250	Couteau sacrificiel qui s'apprête à sacrifier un animal.	n° 1693
Nymphes	239	Scène de <i>praefatio</i> . Porcelet comme offrande sacrificielle.	n° 800
Victoire	150-250	Taureau. Hache, couteau et un homme portant ces accessoires de culte.	n° 1955
<i>Virtus</i>	150-250	Couteau sacrificiel.	n° 1967

2. Libations

Divinité	Datation	Indices figurés	Références
Fortune	v. 71-81	Vase à deux anses et patère à manche.	n° 332
	v. 101-250	Patère à manche et préféricule.	n° 341
Junon	15.03.166	Vase à anse et patère.	n° 543
	166	<i>Guttus</i> renversé dont le contenu tombe dans une patère.	n° 1689
	179	Patère et <i>guttus</i> .	n° 544
<i>Luna</i>	Janvier 276	Préféricule et patère.	n° 812
Minerve	v. 150-250	Vase et patère.	n° 1441
Nymphes	181	Patère et <i>guttus</i> .	n° 553
	v. 201-250	Deux vases.	n° 1693
Vesta	v. 101-250	Vesta verse le contenu d'une patère dans le foyer allumé d'un autel.	n° 1892
Victoire	v. 150-250	<i>Guttus</i> , patère et un homme tenant ces accessoires à libation dans les mains.	n° 1955
<i>Virtus</i>	v. 150-250	<i>Guttus</i>	n° 1967

3. Offrandes

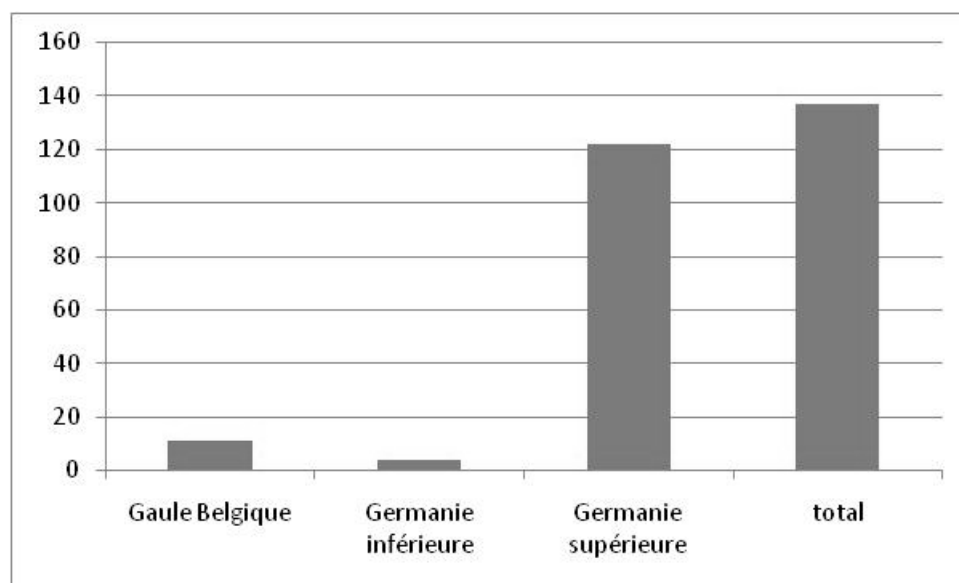
Divinité	Datation	Offrandes	Références
Diane	v. 89-205	Temple	n° 175
	v. 101-250	Ex-voto anatomiques (œil et autres organes).	n° 81
	v. 101-250	<i>Aedes</i> avec une statue.	n° 114
Fortune	v. 101-250	Poisson	n° 328
	v. 171-230	Restauration d'un <i>balineum</i> .	n° 410
	15.10.212	<i>Aedes</i> avec un autel.	n° 345
	13.08.232	Restauration d'un <i>balineum</i> .	n° 318
Fortune	v. 235-238	Poisson et offrandes végétales	n° 331
	248	Restauration d'un <i>balineum</i> .	n° 317
Junon	v. 150-250	Fruits	n° 599
	167	Tête de taureau, pains, corbeille de fruits.	n° 550
Nymphes	v. 201-250	Animal et fruits	n° 1693
	239	Porcelet	n° 800
Victoire	v. 150-250	Taureau	n° 1955
	v. 150-250	<i>Aedes</i> avec des statues.	n° 1912

⁸¹² Dans ces tableaux, ne sont cités que les autels avec une représentation caractéristique d'un banquet sacrificiel, d'un sacrifice, d'une libation ou d'une *praefatio*. Il existe des dizaines d'autels, notamment pour les *Matronae*, où les faces latérales sont décorées de fruits, de cornes d'abondance mais ils n'ont pas été retenus ici car ils ne sont pas replacés dans le contexte d'une cérémonie d'offrandes – il serait donc dangereux de les considérer comme tel : cela amènerait à la surinterprétation.

⁸¹³ Un préféricule est un vase à anse avec un large bec.

Les sacrifices d'animaux se faisaient à la mode romaine, selon des règles romaines, autant que les traces archéologiques et les gravures sur les faces latérales des autels nous permettent de le déterminer. La représentation de haches, de couteaux sacrificiels et de patères sur les faces latérales de certains autels laissent à penser que les animaux étaient bien sacrifiés selon les règles des sacrifices romains⁸¹⁴ et qu'ils étaient ensuite découpés, selon les rites appropriés, pour être partagés entre les dieux et les hommes. Les offrandes végétales, quant à elles, existaient aussi pour les déesses gréco-romaines et étaient importantes. Même si les reliefs nous en apprennent peu, l'archéologie des sanctuaires en Gaule romaine et les textes des Anciens tendent à prouver que les offrandes végétales étaient vraisemblablement les plus répandues, car le coût d'un animal sur pied qui devait être bien trop élevé pour la majorité des dédicants⁸¹⁵. Enfin, les libations sont l'une des dernières formes d'ex-voto à évoquer. Les dédicaces sur les autels et les multiples représentations de déesses gréco-romaines en train de faire une libation laissent à penser que cette pratique rituelle était très courante, notamment pour Junon.

Part des représentations de Junon faisant un sacrifice (libation) (graphique réalisé par l'auteur)



Sacrifices d'animaux, offrandes végétales, offrandes de temple, d'*aedes* ou de *balineum* et libations étaient donc l'ensemble des ex-voto qui étaient envisageables pour les déesses gréco-romaines. Les pratiques étaient celles exercées dans l'ensemble du monde romain, sans qu'un rite ne semble provenir d'une quelconque réminiscence de la religion celtique qui aurait pu avoir une influence sur les pratiques rituelles appliquées aux divinités féminines

⁸¹⁴ Pour les différentes phases du sacrifice animal chez les Romains et dans les provinces de notre étude, voir le chapitre 7.

⁸¹⁵ Voir le chapitre 7.

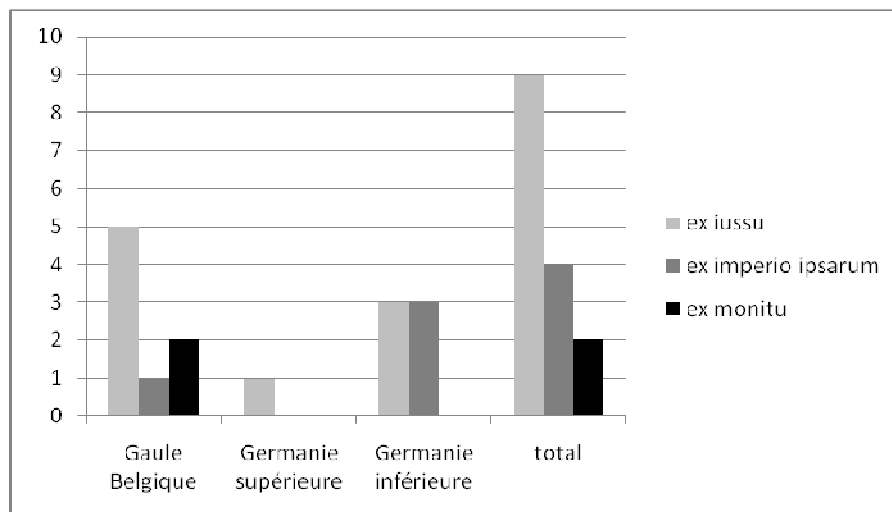
gréco-romaines⁸¹⁶. Toutefois, dans le formulaire de quinze inscriptions, les formules suivantes apparaissent *ex iussu*, *ex imperio ipsarum* ou *ex imperio ipsius*, *ex uisu monitus*.

Les dédicaces aux déesses gréco-romaines faites sur ordre de la divinité.

Divinité	<i>ex iussu</i> ⁸¹⁷	<i>ex imperio ipsius</i> ou <i>ex imperio ipsarum</i>	<i>ex visu monitus</i>
Bellone	Néant	n° 43 (Trèves)	Néant
Diane	n° 80 (Grand), n° 83 (Waldfischbach), n° 167 (Billig), n° 174 (Voorburg)	Néant	Néant
Hécate	Néant	Néant	n° 426 (Trèves)
Junon	n° 494 (Kalhouse), n° 798 (Xanten)	n° 787 (Zülpich), n° 788 (Wesseling), n° 790 (Cologne)	Néant
Luna	n° 760 (Nehwiller près Woerth)	Néant	Néant
Némésis	n° 80 (Grand)	Néant	Néant
Nymphes	Néant	Néant	n° 1685 ⁸¹⁸ (Metz)
Proserpine	n° 1715 (Trèves)	Néant	Néant
total	9 inscriptions	4 inscriptions	2 inscriptions

Ces formules, à une exception près, étaient toujours utilisées en Germanie inférieure et en Gaule Belgique.

Les formules témoignant d'un ordre de la divinité à l'origine de la dédicace (graphique réalisé par l'auteur)



Pour les déesses gréco-romaines, l'utilisation de ces formules ne répond pas tout à fait aux mêmes caractéristiques que l'utilisation qui en était faite pour les divinités féminines gallo-germaniques. Tout d'abord, elle était beaucoup moins fréquente dans le cas des divinités gréco-romaines – quinze inscriptions contre soixante et onze. Puis, alors que pour les déesses gallo-germaniques presque tous les exemples étaient concentrés en Germanie inférieure, à

⁸¹⁶ Nous avons démontré dans le chapitre 7 que les pratiques rituelles concernant les déesses gallo-germaniques étaient romaines, marquées et empreintes de romanité, et qu'elles ne créaient pas de rupture nette avec ce qui se passait à l'époque de La Tène, donc pas de résistance gauloise ou germanique et pas d'impérialisme romain non plus. Il en va de même pour les déesses gréco-romaines.

⁸¹⁷ Chacune de ces trois formules peut subir des variations. Le terme *ex* peut disparaître, de même que *ipsius* dans la deuxième formule ou *monitus* pour la dernière.

⁸¹⁸ Ici la formule utilisée est *antista somnio monita*.

quelques exceptions près⁸¹⁹, pour les divinités féminines gréco-romaines, c'est en Gaule Belgique puis en Germanie inférieure, que ces expressions étaient le plus utilisées. De plus, alors que pour les déesses gallo-germaniques l'utilisation de la formule était concentrée sur une très petite région, pour les déesses gréco-romaines, elle était très dispersée, sur plusieurs centaines de kilomètres. Enfin, pour les déesses gallo-germaniques, à quatre exceptions près, toutes les dédicaces utilisaient la formule *ex imperio ipsarum* alors que pour les déesses gréco-romaines, la formule la plus utilisée est *ex iussu*. Cette petite nuance fait en réalité une grande différence, car la première expression n'était quasiment utilisée que dans les Germanies, alors que la deuxième se retrouvait dans tout l'Empire romain⁸²⁰. Nous avons estimé, de par les recherches effectuées par G. Alföldy et de par le constat fait pour les divinités gallo-germaniques, que la formule *ex imperio ipsarum* devait être la matérialisation d'un rite antérieur à la conquête, et que l'arrivée des Romains aurait permis d'exprimer par l'épigraphie. Cette hypothèse reste toujours séduisante étant donné la rareté de l'emploi de cette formule pour les déesses gréco-romaines et étant donné que la Germanie supérieure, là où ces divinités féminines étaient le plus vénérées, restait largement en retrait. En revanche, la formule *ex iussu*, elle, de par sa large diffusion dans l'Empire romain, révèle un rite proprement romain. Cela expliquerait aussi sa large dispersion dans les provinces de notre étude. Deux rites étaient donc en présence : un provenant de l'époque de La Tène, matérialisé par l'expression *ex imperio ipsarum*⁸²¹ – ou *ex imperio ipsius* si la déesse n'était pas adorée en triplication – et un autre, romain, matérialisé par l'expression *ex iussu*. Ceux-ci étaient néanmoins proches parce qu'ils impliquaient un ordre donné par la divinité pour que le dédicant réalisât une offrande en son honneur⁸²². Il ne faut donc pas faire du premier rite une résistance gauloise ou germanique, mais un rite proche de celui pratiqué par les Romains, qui s'est matérialisé grâce à l'épigraphie.

Les rites appliqués aux déesses gréco-romaines étaient romains : *uotum*, offrandes végétales et animales, libations répondaient aux normes romaines. Les formes du culte et la vision que les Gallo-romains avaient de ces déesses n'ont pas amené des changements majeurs par rapport à leur culte à Rome et aux caractéristiques données par les Romains. Mais la romanité

⁸¹⁹ Voir le chapitre 2. Trois exceptions.

⁸²⁰ Une rapide recherche nous a permis de la trouver sur le formulaire d'inscriptions des Germanies, de Gaule Belgique, de Gaule Lyonnaise, de Bétique, de Lusitanie, d'Emilie/*Regio* VIII, d'Etrurie/*Regio* VII, du Latium et de la Campanie/*Regio* I, de la Vénétie et de l'Istrie/*Regio* X, de Pannonie supérieure, de Rétie, de Dalmatie, de Dacie et surtout de Rome (cette liste n'a pas pour prétention d'être exhaustive).

⁸²¹ En effet, trois des quatre inscriptions aux déesses gréco-romaines contenant cette expression dans leur formulaire ont été mises au jour dans le secteur où la concentration de son usage est le plus fort. Voir le chapitre 2, la carte intitulée Espace de concentration des dédicaces avec l'expression *ex imperio ipsarum* et ses dérivées

⁸²² Cela n'est pas pour autant indépendant du *votum* car les deux rites sont parfois associés sur les inscriptions.

se perçoit aussi à travers les sanctuaires et les temples, parfois mentionnés, pour certains, dans les inscriptions.

Temples aux déesses gréco-romaines avérés dans les inscriptions

Divinité	Datation	Type de temple	Localisation	Références
Diane	v. 89-250	Temple.	Muffendorf	n° 175
	v. 101-250	<i>Aedes</i> avec une statue	Bad Wimpfen	n° 114
Fortune	15.10.212	<i>Aedes</i> avec un autel.	Stockstadt	n° 345
Victoire	v. 150-250	<i>Aedes</i> avec des statues.	Walldürn	n° 1912

Quatre temples existaient avec certitude. Il est également fort probable que le capitole de Cologne, tout comme celui de Trèves, aient abrité des dédicaces à Vénus. Enfin, étant donné le nombre important d'inscriptions découvertes dans des *castra*, il est très possible qu'ici, les espaces dédiés à la religion aient accueilli des lieux de culte aux déesses gréco-romaines. Ces hypothèses sont confirmées pour la Germanie supérieure et la Germanie inférieure, comme le prouvent les tableaux ci-après⁸²³. En effet, des sanctuaires à des divinités féminines gréco-romaines – même si elles ne sont pas les seules à être adorées en ces lieux – ont été mis au jour dans les *castra* de Stockstadt, Osterburken, Öhringen et Bad Wimpfen.

Temples aux déesses gréco-romaines

1. Germanie supérieure (tableau réalisé d'après les travaux de W. Spickermann⁸²⁴)

Divinité	Type de temple	Localisation
Bellone	<i>Mons vaticanus</i>	Mayence-Kastel
	Temple de tradition celtique	Mandeuere
Diane	<i>Aedes</i>	Bad Wimpfen
	Sanctuaire avec Apollon, Minerve et Mercure.	Baden-Baden
	Temple à podium	Badenweiler
	Temple à une pièce	Friesenheim
	Sanctuaire avec Hercule	Öhringen
Fortune	Sanctuaire où elle est accompagnée de la Victoire et de Minerve et d'autres divinités gréco-romaines.	Bad Wimpfen
	Temple de tradition celtique	Ladenburg (19 rue de Domitien)
	<i>Sacellum</i>	Mayence (Schillerplatz)
	Sanctuaire des <i>beneficarii</i> avec un temple à Fortune.	Osterburken
Junon	Temple	Mayence
	Sanctuaire des <i>beneficarii</i> avec un temple à Junon.	Osterburken
	Sanctuaire des <i>beneficarii</i> avec un temple à Junon.	Stockstadt
	Place cultuelle ouverte	Worms-Dombereich
Minerve	Temple	Avenches (Forum, insula 23)
	Sanctuaire où elle est accompagnée de la Victoire et de Fortune et d'autres divinités gréco-romaines.	Bad Wimpfen
	Sanctuaire avec Apollon, Diane et Mercure.	Baden-Baden
	Sanctuaire des <i>beneficarii</i> avec un temple à Minerve.	Osterburken
	Sanctuaire des eaux	Yverdon
Nymphes	Temple à Apollon et aux Nymphes <i>Volpinae</i> . Sanctuaire des eaux	Andernach
	Sanctuaire des <i>beneficarii</i> avec un temple aux Nymphes.	Osterburken
	Temple de tradition celtique avec portique et chapelle.	Windisch

⁸²³ Faute de sources suffisantes et de recherches déjà réalisées sur le sujet, ce travail n'a pu être pour la Gaule Belgique. Une publication globale des temples de Gaule Belgique pourrait être intéressante à envisager pour de futurs travaux de recherche.

⁸²⁴ W. Spickermann, *Germania superior*, Tübingen (2003), 663 p.

Divinité	Type de temple	Localisation
Victoire	Sanctuaire où elle est accompagnée de la Minerve et de Fortune et d'autres divinités gréco-romaines.	Bad Wimpfen
	Chapelle avec Mercure	Bondorf
	<i>Aedes</i>	Walldürn
<i>Virtus</i>	<i>Mons Vaticanus</i>	Mainz-Kastel

2. Germanie inférieure (tableau réalisé d'après les travaux de W. Spickermann⁸²⁵)

Divinité	Type de temple	Localisation
Diane	Temple	Bonn-Muffendorf
	Temple à une pièce	Mechernich-Katzvey
Fortune	Sanctuaire de source de la I ^{ère} légion Minervienne.	Aix-la-Chapelle
	Sanctuaire à la Fortune salutaire, Asclépios et Hygie.	Bonn-Bad Godesberg
	Sanctuaire avec deux temples de tradition celtique.	Nimègue (Plaine de la Meuse)
Hygie	Sanctuaire à la Fortune salutaire, Asclépios et Hygie.	Bonn-Bad Godesberg
Junon	Capitole	Cologne (Sainte Marie dans le Capitole)
	Capitole	Xanten
Minerve	Temple	Bad-Münstereifel-Iversheim
	Capitole	Cologne (Sainte Marie dans le Capitole)
	Capitole	Xanten
Nymphes	Sanctuaire de source ouvert.	Heilstein bei Wollseifen
Proserpine	Sanctuaire	Bonn (domaine de Münster)
<i>Tutela</i>	<i>Aedes</i>	Cologne (Alteburg)
Vénus	Lieu de culte avec un temple de tradition celtique. Association avec Hercule <i>Magusanus</i> .	Lith-Kessel
Victoire	Présence dans le sanctuaire de Domburg.	Domburg

De même, Junon et Minerve, en Germanie inférieure en tout cas, étaient vénérées avec Jupiter dans les Capitoles des colonies de Cologne et de Xanten. Cela montre bien que dans ces cités, elles étaient considérées comme les déesses de la Triade Capitoline et révérees en tant que telles. Le reste du temps, les dédicants leur vouaient un culte dans des sanctuaires urbains, comme à Avenches, ou dans des sanctuaires construits dans l'enceinte d'un *castrum*, comme à Osterburken. Pour les autres déesses gréco-romaines, la majorité des sanctuaires semblent de type romain. Toutefois, quelques lieux de culte étaient marqués par la présence de temples de tradition celtique, comme à Mandeuere – avec Bellone et Mars vraisemblablement des divinités gauloises ayant subi l'*interpretatio romana* –, à Ladenburg – à Fortune –, à Windisch – avec les Nymphes associées à Apollon –, à Nimègue – à Fortune – et à Lith-Kessel – avec Vénus associée à Hercule *Magusanus*. Les temples de tradition celtique étaient assez peu nombreux parmi les lieux de culte dévolus aux déesses gréco-romaines mais, dans la majorité des cas, ils étaient utilisés quand les déesses étaient associées à des divinités gallo-germaniques, ou lorsqu'elles avaient subi l'*interpretatio romana*. Néanmoins, rappelons qu'ils n'étaient en rien une « résistance » gauloise. En effet, ce sont des temples qui ne sont

⁸²⁵ W. Spickermann, *Germania Inferior*, Tübingen (2008), 392 p.

apparus qu'après la conquête⁸²⁶. Les sanctuaires étaient donc marqués par la romanité, qu'ils aient été pleinement romains ou nés avec la conquête.

Dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies sous le Haut Empire romain, les déesses gréco-romaines, incarnations de la romanité, étaient bien l'expression de la conception romaine du divin comme le montre les cultes qui leur étaient rendus, les rites, les sacerdoce et les temples. Elles étaient surtout importantes en Germanie supérieure, province d'où proviennent la plus grande part des inscriptions et des reliefs, prouvant ainsi que les dédicants qui y résidaient leur accordaient un intérêt particulier. Néanmoins, certaines étaient plus mises en valeur que d'autres : Junon et Minerve, déesses de la Triade Capitoline, Diane et les Nymphes, déesses de la nature, et Fortune et Victoire, deux des sept abstractions divinisées vénérées dans les provinces de notre étude. Cependant, nous savons qu'elles étaient bien plus nombreuses que cela.

Les divinités gréco-romaines, tout comme les déesses gallo-germaniques avant elles, n'étaient qu'un des trois groupes de divinités féminines de Gaule Belgique et des Germanies. D'autres sont venus d'Orient et nous devons aussi nous y attarder à présent.

⁸²⁶ Voir le chapitre 7 et voir I. Fauduet, *Les temples de tradition celtique*, 2^o éd., 2010 (Paris), p. 143 -150.

Troisième partie : Les divinités « orientales » :

Les divinités « orientales » ne sont restées, ni cantonnées à la partie orientale de l'Empire romaine, ni à Rome. Au gré des voyages et des pérégrinations des hommes à travers l'Empire, notamment les soldats mais aussi les marchands et bien d'autres, ces divinités venues d'Orient ont voyagé jusque dans les contrées septentrionales de la partie occidentale de l'Empire romain. C'est ainsi qu'Isis et Cybèle ont vu se développer leur culte dans tout l'Empire, et notamment, dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies.

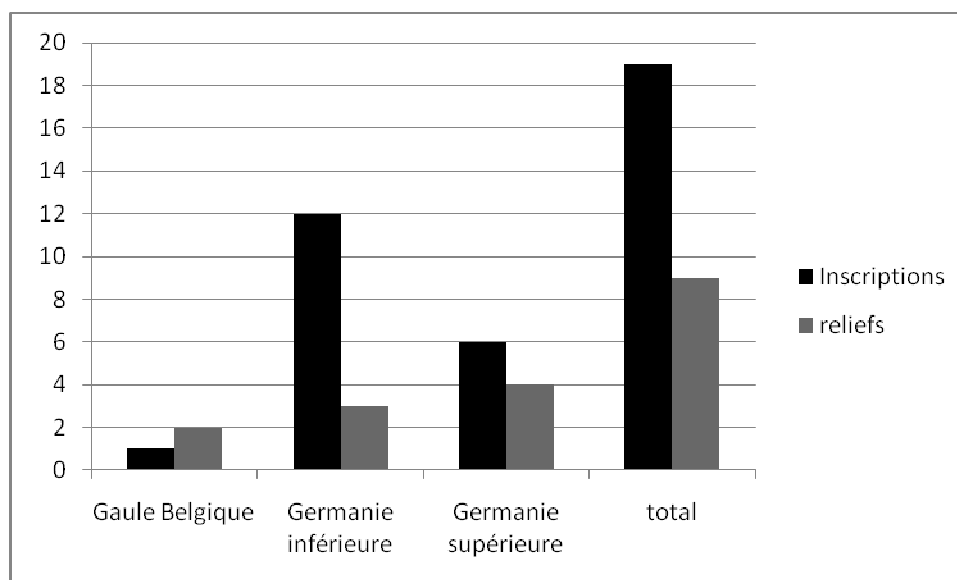
Chapitre 13 : Isis

La déesse égyptienne Isis est connue à travers le mythe d'Isis et d'Osiris dès l'Égypte pharaonique⁸²⁷. Après la conquête de ce pays par les Romains, son culte s'est diffusé dans l'ensemble de l'Empire. Il a fini par atteindre les Germanies et la Gaule Belgique.

A. La diffusion du culte isiaque en Gaule Belgique et dans les Germanies

Cependant, comme le montre le graphique ci-dessous, la présence d'Isis est variable selon les provinces.

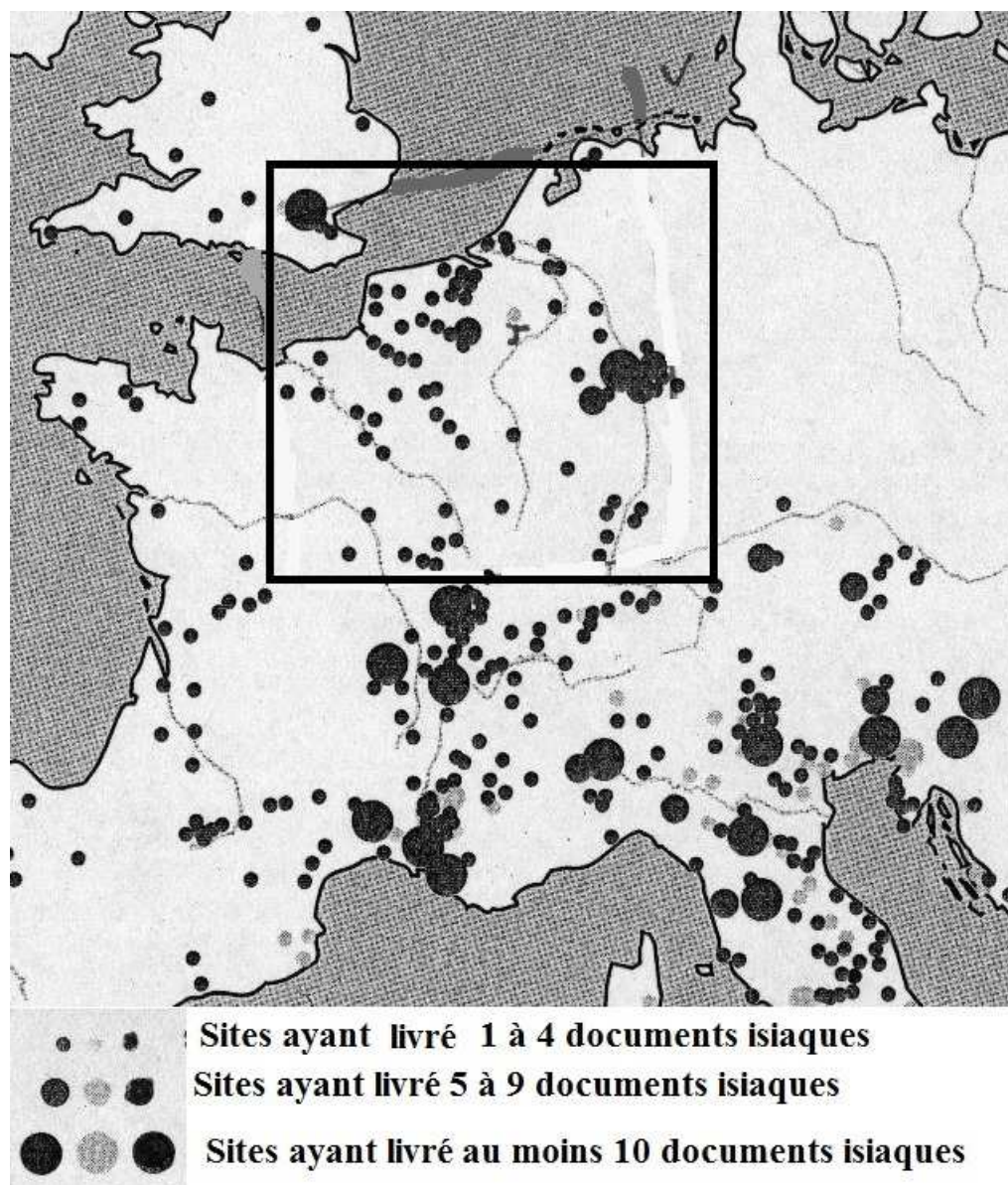
Répartition des inscriptions et des reliefs concernant Isis (graphique réalisé par l'auteur).



Les dédicaces les plus nombreuses proviennent de Germanie inférieure. Douze inscriptions, deux reliefs et des pièces de monnaies y ont été découverts. En Germanie supérieure, sept

⁸²⁷ Pour un rappel de la teneur du mythe et de l'importance d'Isis dans la civilisation pharaonique, voir F. Dunand, *Isis mère des dieux*, 2000, chapitre 1 et S. H. Heyob, *The cult of Isis among women in the graeco-roman world*, 1975, chapitre 1.

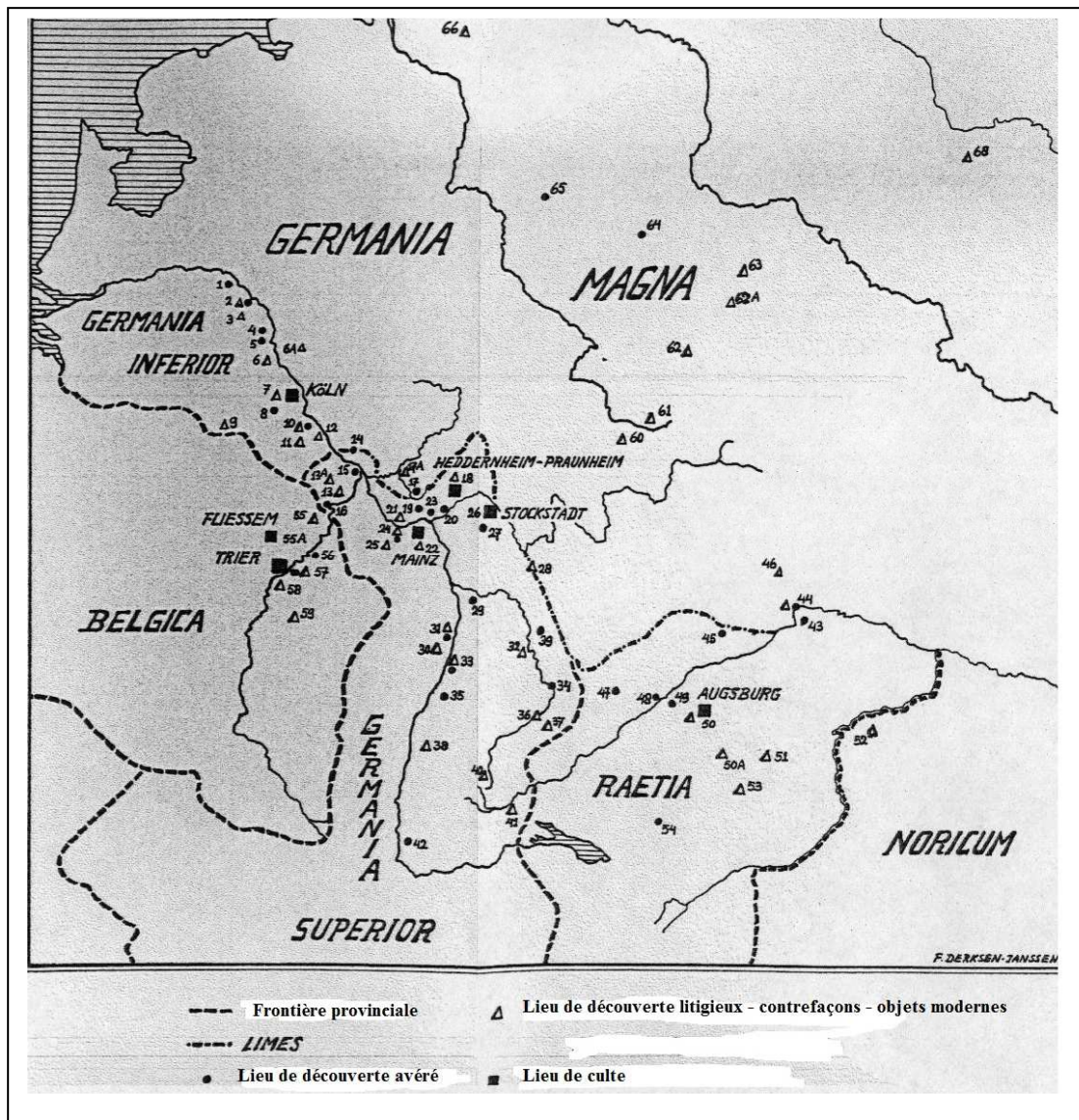
inscriptions et quatre reliefs ont été mis au jour. En Gaule Belgique enfin, seuls une inscription et deux reliefs ont été trouvés, ce qui permet de dire que le culte d'Isis était plus rare dans cette province. Les Germanies étaient donc plus profondément marquées par le culte isiaque. Toutefois, les espaces dans lesquels des dédicaces en l'honneur d'Isis sont apparues doivent être étudiés de manière plus approfondie. Les deux cartes ci-après devraient nous y aider⁸²⁸.



La diffusion des cultes isiaques en Gaule Belgique et dans les Germanies (d'après L. Bricault, *Atlas de la diffusion des cultes isiaques*, 2001).

Les découvertes de la présence d'un culte isiaque en Gaule Belgique et dans les Germanies (d'après R.E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman world*, Ithaca (1971), carte de la fin de l'ouvrage).

⁸²⁸ Voir cartes ci-après.



La liste des noms ci-dessous correspond aux lieux de découvertes avérés uniquement et aux lieux de culte.

- | | | |
|--------------------|--------------------|-----------------|
| 1. Kalkar | 17. Zugmantel | |
| 2. Xanten | 18. Heddernheim | |
| 4. Gut Lauersfort | 19. Wiesbaden | |
| 5. Krefeld-Gellep | 20. Flörsheim | |
| 7. Cologne | 22. Mayence | |
| 8. Lechenich | 23. Mayence-Kastel | 31. Rheinzabern |
| 9. Aix-la-Chapelle | 24. Bingen | 33. Karlsruhe |
| 10. Bonn | 26. Stockstadt | 35. Baden-Baden |
| 14. Niederbieber | 27. Dieburg | 39. Öhringen |
| 15. Coblence | 29. Heidelberg | 42. Badenweiler |
| 16. Brachtendorf | 30. Godramstein | 55 A. Fliessem |
| | | 56. Neumagen |
| | | 57. Trèves |

En Gaule Belgique, les inscriptions et les sculptures ont été mises au jour à Metz⁸²⁹, Trèves⁸³⁰

et Soissons⁸³¹. L'étude de la deuxième carte montre que d'autres sites ont fourni des preuves du culte d'Isis, sans qu'il s'agisse, pour autant, des inscriptions ou des statues⁸³². En Germanie Inférieure, les inscriptions proviennent essentiellement de Cologne⁸³³. La ville a en effet livré dix inscriptions avec, pour certaines, des statues – l'inscription se situe généralement sur leur socle. Une dernière inscription provient de Voorburg⁸³⁴. En revanche, toutes les sculptures sans inscriptions proviennent exclusivement de Cologne⁸³⁵. En Germanie Supérieure enfin, les inscriptions ont été découvertes à Baden⁸³⁶, à Stockstadt⁸³⁷, à Heddernheim⁸³⁸, et à Mayence⁸³⁹ où elles sont au nombre de quatre. Ces dernières ont été mises au jour à proximité du temple dédié à la *Magna Mater* et à Isis, découvert et fouillé depuis peu⁸⁴⁰. Les sculptures proviennent de Heddernheim⁸⁴¹, Faimingen⁸⁴² et Avilley⁸⁴³.

En observant les cartes, nous remarquons que les dédicaces concernant Isis étaient situées de manière privilégiée le long du Rhin et à proximité de la frontière militaire rhénane. La colonie romaine de Cologne qui abritait également un *Iseum*⁸⁴⁴, en a fourni le plus grand nombre. Toutefois, des *castella* de grande importance, comme Stockstadt et Heddernheim, ont aussi livré des inscriptions et des sculptures. Rien de surprenant puisque, dans ces deux *castella*, centres majeurs des cultes « orientaux » en Germanie Supérieure, des *mithraea* ont été identifiés. Enfin, dans deux cités de Germanie Supérieure, un lieu de culte isiaque a été découvert : un temple à Baden (*Aquae Heluetiorum*) et un sanctuaire associant *Magna Mater* et Isis, à Mayence (*Mogontiacum*). Une question se pose dès lors : quelles pouvaient être les raisons d'une telle implantation du culte ? Il semble que les Germanies ont largement fait place au culte d'Isis alors que la Gaule Belgique restait largement en retrait. Dans toutes les provinces, les milieux urbains et les grands centres militaires ont généralement privilégié le culte isiaque, y compris en Gaule Belgique où Metz (*Divodurum*), Soissons (*Augusta Suessionum*) et Trèves (*Augusta Treverorum*) semblent être les seules cités où le culte isiaque

⁸²⁹ Voir le document n° 467.

⁸³⁰ Voir le document n° 468.

⁸³¹ Voir l'inscription n° 466.

⁸³² Notre sujet est essentiellement une étude épigraphique, donc certains éléments sont volontairement laissés de côté.

⁸³³ Voir les inscriptions n°480 à 489.

⁸³⁴ Voir l'inscription n° 479.

⁸³⁵ Voir les documents n° 491 et n° 492.

⁸³⁶ Voir l'inscription n° 469.

⁸³⁷ Voir l'inscription n° 475.

⁸³⁸ Voir l'inscription n° 470.

⁸³⁹ Voir les inscriptions n° 471 à 473.

⁸⁴⁰ Le temple a été mis au jour depuis quelques années mais peu de publications font état des recherches et des fouilles pour le moment en dehors de Marion Witteyer: *Das Heiligtum für Isis und Mater Magna*. Broschüre Archäologische Denkmalpflege Mainz (2004).

⁸⁴¹ Voir les documents n° 475 et n° 476.

⁸⁴² Voir le document n° 477.

⁸⁴³ Voir le document n° 478.

⁸⁴⁴ L'orthographe *Isaeum* est également possible.

était présent. Il en va de même en Germanie Inférieure puisque la grande majorité des dédicaces proviennent de Cologne. En Germanie Supérieure, le culte isiaque s'est concentré dans les grands centres de garnison comme Mayence, ou dans des *castella* comme Heddernheim et Stockstadt. Il est donc resté cantonné dans les espaces où l'empreinte de la romanité était la plus grande : espace urbain d'une colonie, espace urbain et espace militaire. Les recherches ont également montré qu'il s'est développé à la suite des Empereurs flaviens⁸⁴⁵ qui ont fait preuve d'une grande dévotion envers Isis et Sarapis. L'impact des empereurs et de leur politique était beaucoup plus fort dans les colonies, les cités et les lieux de garnison⁸⁴⁶ qu'ailleurs. Cela expliquerait donc l'implantation du culte isiaque dans ces régions et sous cette configuration géographique.

B. La personnalité d'Isis⁸⁴⁷

Quelles que soient les provinces, les dédicants avaient des attentes particulières concernant Isis, mais lesquelles ? Quelles étaient les fonctions de la déesse qu'ils invoquaient ? A l'origine, Isis était une déesse vénérée en Egypte à l'époque pharaonique. Le mythe raconte qu'Isis était la fille de Nout, la déesse du ciel, et de Geb, le dieu de la terre. Elle était également la sœur d'Osiris, de Seth et de Nephtys. Geb décida d'offrir la terre à Osiris qui devint ainsi le premier pharaon d'Egypte. Isis, sa sœur et épouse, l'accompagna dans sa tâche. Pendant son règne, Osiris enseigna aux hommes l'agriculture et l'élevage, alors qu'Isis les déshabituait de l'anthropophagie, leur inculqua la fabrication du pain, des vêtements, et leur enseigna la magie. Pendant ce temps, Seth, le frère d'Isis et d'Osiris, fou de jalousie, complota contre son frère. Au cours d'un banquet divin auquel il l'invita, il décida de le faire tomber dans un piège. En effet, il proposa aux convives d'essayer un magnifique sarcophage qu'il proposa d'offrir à celui pour qui il serait à sa mesure. Osiris y entra à la perfection – Seth s'étant bien entendu déjà assuré que seul son frère pourrait y pénétrer. Osiris, enfermé dans le sarcophage fut jeté dans le Nil et se noya. Grâce à l'aide de sa sœur Nephtys, Isis réussit à

⁸⁴⁵ Le temple d'Isis et de *Magna Mater* à Mayence a été construit à cette époque, sur un terrain vierge. La XXII^{ème} légion Primigéniennne semblerait avoir eu une grande importance pour sa construction car de nombreuses briques ayant servi à la construction du sanctuaire étaient marquées de son nom.

⁸⁴⁶ Nous rejoignons ici Laurent Bricault qui pense que les soldats stationnés à la frontière rhénane ont joué un rôle plus important que ce que les historiens ont longtemps pensé. Cette analyse repose sur les découvertes du temple de Mayence où les dédicaces de soldats, notamment les *pausarii* – des rameurs œuvrant sur les navires patrouillant sur le Rhin et ses affluents. Voir L. Bricault, Les « religions orientales » dans les provinces occidentales sous le principat, *Question d'histoire romaine : Rome et les provinces de l'Occident*, Paris (2009), p. 148-149.

⁸⁴⁷ En plus des autres articles et ouvrages cités au cours de ce chapitre, et particulièrement les publications de L. Bricault, nous nous sommes également appuyés sur les extraits d'ouvrages suivants : s. v. *Isis*, Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, p. 577-590 ; R. Peter, s. v. *Isis*, W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Band II, col. 360-550. Bien qu'anciens, ces deux articles en restent néanmoins précieux, même s'il faut prendre un certain nombre de précautions pour leur utilisation.

retrouver le corps de son mari et à le cacher dans un marais. Seth l'apprit, et fou de rage, arriva à retrouver le corps et le découpa en quatorze morceaux qu'il dispersa aux quatre coins de l'Égypte. Aidée de Nephtys et d'Anubis, Isis partit à la recherche des morceaux du corps d'Osiris, morceaux qu'elle parvint à rassembler, à l'exception de son sexe dévoré par le poisson oxyrhynque. Après en avoir reconstitué le corps, elle battit des ailes pour lui insuffler la vie. Malgré ses pouvoirs magiques, elle échoua, mais transformée en milan, elle put être fécondée. De cette union naît Horus qui combattit Seth et le vainquit au cours d'un duel. Horus régna alors sur l'Égypte et Osiris, lui, devint le roi du royaume des morts.

De ce fait, Isis était considérée par les Égyptiens comme la déesse la plus importante de leur panthéon. De par sa fidélité envers son mari Osiris et de par le dévouement avec lequel elle éleva son enfant, Isis était naturellement vue par les anciens égyptiens comme le modèle de la mère et de l'épouse idéales. L'amour qu'elle porta à son fils et ses talents de magicienne faisaient d'elle la protectrice des mères et des enfants. Les Égyptiens lui attribuaient des pouvoirs infinis : elle était notamment capable d'ouvrir les portes de l'Au-Delà. Elle protégeait de tous les dangers et guérissait tous les maux. Voici donc la vision que les Égyptiens avaient d'Isis. Néanmoins, il n'est pas sûr que la diffusion du culte isiaque n'ait pas modifié la conception que les dédicants se faisaient d'Isis. En effet, R. Turcan disait des « cultes orientaux » – le terme de « culte oriental » est aujourd'hui largement remis en cause mais par commodité, il reste utilisé pour désigner les cultes venus d'Orient et pratiqués dans l'Empire romain – qu'ils avaient subi la « filtration hellénique »⁸⁴⁸.

Pour les dédicants de Gaule Belgique et des Germanies, Isis était d'abord vénérée comme une déesse de la nature et de la fertilité. Pour les divinités ayant ce rôle, la corne d'abondance était l'un des principaux attributs. Sur les sculptures représentant Isis, elle était soit figurée dans sa main, soit sculptée sur l'une des faces latérales de l'autel, montrant ainsi qu'elle assurait cette fonction. L'hypothèse selon laquelle Isis était une divinité de la nature et de la fertilité est également confirmée dans la littérature romaine, notamment dans le livre XI de l'ouvrage écrit par Apulée, *les Métamorphoses ou l'Ane d'or*. En effet, dans la description faite de la déesse⁸⁴⁹, Apulée expliquait qu'Isis portait dans son costume des guirlandes de fleurs et de fruits entremêlés – il s'agissait des attributs qui permettaient de reconnaître les divinités de l'abondance – qui représentaient des offrandes qui lui étaient faites, au même titre que les épis de blé, les palmes et les autres éléments liés à l'évocation de la nature. De plus, il associait à

⁸⁴⁸ R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris (1989), p. 111.

⁸⁴⁹ Apulée, *Les Métamorphoses*, XI 4.1.

Isis les noms suivants : Cérès, Déméter, la déesse mère, la *Magna Mater*⁸⁵⁰, qui étaient toutes des déesses de l'abondance et de la fertilité. Les confondre dans le personnage d'Isis prouve qu'elle était considérée comme une divinité de l'abondance et de la fertilité. Isis était également considérée comme une déesse nourricière puisqu'elle était représentée avec des enfants dans les bras⁸⁵¹. De ce fait, elle assurait la vie et la protégeait. Apulée le montre dans son texte en lui donnant le nom de Vénus qui avait pour rôle de protéger la vie des hommes⁸⁵². Si Isis alimentait la vie et la protégeait, elle était aussi au commencement de la nature. Dans le rêve de Lucius⁸⁵³, elle sortait des eaux. Ce n'est pas anodin. Les divinités créatrices de la nature étaient souvent représentées sortant des eaux, même s'il est vrai que tous les historiens n'adhèrent pas à cette thèse.

Déesse de l'abondance et déesse nourricière, elle n'en avait pas moins un autre rôle. En effet, elle était capable de faire don de la vie. Elle pouvait protéger les morts dans les Enfers et pouvait aussi influencer sur ce monde. En effet, elle était parfois représentée avec des serpents, animaux chthoniens liés aux divinités du monde d'en bas. Ce caractère apparaît chez Apulée qui disait en effet que sa coiffe était parcourue par des vipères⁸⁵⁴. Aucune sculpture de ce type n'a encore été mise au jour dans les provinces de notre étude, mais cela ne signifie pas pour autant que, dans les Germanies et la Gaule Belgique, Isis n'était pas adorée sous cette forme. Apulée associait aussi Isis à Proserpine, femme d'Hadès, dieux des Enfers. Isis était donc associée au monde de l'Au-Delà. Cela n'a rien d'étonnant puisqu'elle était la femme d'Osiris, le dieu qui régnait sur le royaume des morts, et puisque c'était elle qui lui avait donné ce pouvoir en le ramenant à la vie.

Isis assurait donc la vie, la protégeait mais avait aussi une influence sur les Enfers et le monde des morts.

Ces caractères n'étaient pas les seuls à lui être attribués puisqu'au fur et à mesure de sa diffusion dans l'Empire romain, Isis semble avoir pris des visages de plus en plus nombreux. Toutes les divinités de la nature, de l'abondance, de la protection des vivants, des Enfers paraissent s'être fondues en elle. Toutes ses capacités semblent avoir absorbé les leurs. Isis est donc devenue une déesse quasi unique, remplissant des tâches de plus en plus importantes, ayant des pouvoirs de plus en plus grands, et de laquelle toutes les autres divinités féminines auraient découlé. Cette hypothèse, émise par R. E. Witt, paraît cependant aller un peu trop

⁸⁵⁰ Cela pourrait expliquer pourquoi le temple de Mayence associe les deux déesses.

⁸⁵¹ Voir le document n° 491.

⁸⁵² Apulée, *Les Métamorphoses*, XI, 2.1.

⁸⁵³ Lucius est le personnage principal de l'ouvrage d'Apulée. Il a fait un songe dans lequel Isis lui est apparu. *Les Métamorphoses*, XI 5.2 à 5.4.

⁸⁵⁴ Apulée, *Les Métamorphoses*, XI, 3.5.

loin⁸⁵⁵. Toutefois, il est vrai qu'Isis a été associée à de très nombreuses divinités nourricières, comme le soulignait Apulée dans la prière de Lucius puis dans le songe de Lucius⁸⁵⁶ où il citait en effet toutes celles qu'Isis paraissait représenter. Ici, elle prenait donc le pas sur tous les types de déesses au rôle nourricier, liées à l'abondance, adorées dans les régions où elle était présente. Dans certains cas⁸⁵⁷, elle était accompagnée de l'épithète *Myrionymos*, terme grec signifiant celle qui a dix mille noms ou un grand nombre indéterminé de noms. Elle avait donc un rôle très large, qui englobait des fonctions multiples, mais il ne faut pas pour autant aller trop loin et ne pas en faire une divinité unique, une grande déesse mère dans laquelle toutes les autres se seraient fondues, perdant ainsi leur individualité. Multiplier les noms de la déesse, dire que ses noms étaient innombrables et présents par milliers et la confondre à plusieurs déesses nourricières renforçaient pour les dédicants la puissance d'Isis dans les régions où elle était vénérée et lui octroyaient aussi la puissance des divinités auxquelles elle était associée, afin de lui donner des pouvoirs quasi illimités⁸⁵⁸. Isis avait donc une puissance particulière. D'abord considérée comme déesse nourricière protégeant les hommes des maux, des dangers, influant sur le monde de morts, accordant la fertilité et l'abondance à qui la lui demandait, elle a fini par devenir une déesse à la puissance quasi infinie de par la multiplication des pouvoirs venus de l'association à d'autres déesses. Ce phénomène reste assez rare dans l'Empire, ce qui prouve qu'Isis avait un caractère particulier, caractère qui se retrouvait aussi dans les pratiques cultuelles.

C. Les rites

Pour la plupart, les cultes officiels de l'Empire romain étaient des cultes civiques. Dans ce cas, les prêtres étaient des magistrats élus pour un an. Ils avaient pour charge de connaître le rite et de le réaliser dans les normes prescrites pour chaque divinité. Le culte isiaque n'entrait pas dans ce cadre⁸⁵⁹. Comme beaucoup de « religions orientales », et égyptiennes en particulier, le culte d'Isis comportait un clergé, composé de prêtres qui devaient servir la déesse à vie à partir du moment où ils avaient été choisis par elle pour devenir prêtres du culte. Apulée l'a bien montré. En effet, Lucius a renoncé à son apparence romaine pour prendre celle d'un prêtre du culte isiaque c'est-à-dire s'habiller de lin blanc et avoir le crâne

⁸⁵⁵ R. De Witt, *Isis in the graeco-roman world*, 1971, p. 112 sq.

⁸⁵⁶ Apulée, *Les Métamorphoses*, XI 2.1 à XI 2.3 et XI 5.2 à 5.4.

⁸⁵⁷ Voir les inscriptions n° 466 et n° 483.

⁸⁵⁸ Les Anciens Égyptiens voyaient également Isis comme une déesse d'une immense puissance, aux pouvoirs quasi infinis. Voir *supra* et l'explication du mythe.

⁸⁵⁹ F. Van Haeperen, Fonctions des autorités politiques et religieuses romaines en matière de « cultes orientaux », C. Bonnet, G. Rüpke, P. Scarpi (dir.), *Religions orientales-Culti misterici*, Postdamer Altertumwissenschaftliche Beiträge, 16, 2005, p. 44.

rasé⁸⁶⁰. Le clergé isiaque comportait une hiérarchie interne qui s'ordonnait de la manière suivante : tout d'abord, il comprenait de simples serviteurs : les *isiaci* ou *sarapiastae* et les *Hermanubistae*, puis, venaient les pastophores qui étaient aussi les gardiens du savoir médical, et enfin, au sommet, apparaissaient les grands prêtres⁸⁶¹. En Gaule Belgique et dans les Germanies, seules deux inscriptions – une en Germanie inférieure et une en Germanie supérieure – mentionnent des prêtres d'Isis⁸⁶². Rien dans l'épigraphie et l'archéologie ne permet de savoir si les autres niveaux de la hiérarchie du clergé isiaque étaient représentés dans ces provinces, mais cela n'est pas pour autant exclu⁸⁶³. Les femmes faisaient aussi partie du clergé en tant que prêtresses d'Isis, alors qu'à Rome, en dehors des Vestales, elles n'avaient quasiment aucune possibilité d'avoir cette fonction dans le culte civique. En effet, les prêtres étaient des magistrats qui ont gravi les échelons de la carrière des honneurs, carrière interdite aux femmes. Dès lors, l'exercice d'une prêtrise leur était interdit.

L'existence d'un clergé n'était pas la seule particularité du culte isiaque. Pour participer pleinement au culte d'Isis, marqué par l'existence de mystères, pour y avoir pleinement accès, il fallait aussi être initié, être un myste, c'est-à-dire être capable de déchiffrer ces mystères. Néanmoins, certains historiens ont montré que cette initiation coûtait cher et devait être réservée aux riches personnages qui pouvaient se la payer. De ce fait, selon eux, les mystères ne constituaient pas la racine et le cœur du culte d'Isis⁸⁶⁴. Toutefois, comme toute religion prenant cette forme, le culte isiaque pose problème pour être connu de manière pleine et entière, car les rites initiatiques étaient importants pour accéder aux différents échelons du clergé isiaque. Seul Apulée nous donne les grandes lignes de l'initiation, sans pour autant dépasser les tabous qui lui étaient liés⁸⁶⁵. Il est donc impossible de savoir ce que le myste apprenait lorsqu'il pénétrait dans le cœur du sanctuaire⁸⁶⁶.

Bien que le culte isiaque ait été éloigné des formes du culte romain, il en utilisait parfois certains éléments. Isis était une divinité représentée dans le cadre de l'épigraphie et la sculpture romaine. Pourtant, à la différence de la plupart des cultes romains, une partie de son culte était caché au simple spectateur, bien que, depuis les Flaviens, Isis ait été une déesse dont les fêtes marquaient le calendrier romain et qui accompagnait les empereurs.

⁸⁶⁰ Apulée, *Les Métamorphoses*, XI, 30.4 et 30.5.

⁸⁶¹ Voir les inscriptions n° 471 et n° 481.

⁸⁶² Voir note précédente.

⁸⁶³ L'existence d'un temple dédiée à Isis à Mayence laisse supposer que l'ensemble de la hiérarchie du clergé isiaque était peut-être représenté.

⁸⁶⁴ W. Burkert, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, 2003 (Paris), p. 46-47.

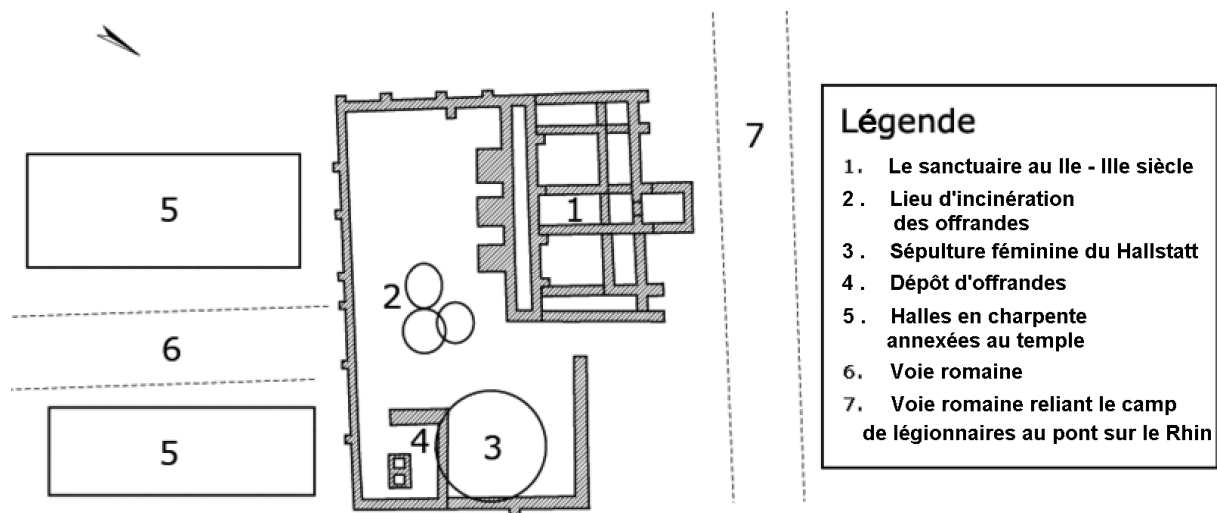
⁸⁶⁵ Apulée, *Les Métamorphoses*, XI, 18.1 à 25.5.

⁸⁶⁶ Nous n'entrerons pas ici dans les détails des cérémonies d'initiation des mystes car ce n'est pas notre sujet. Seul Apulée nous laisse entrevoir leur déroulement. Voir la note précédente.

Le culte isiaque avait également d'autres spécificités. Il avait tendance à s'implanter dans des régions à proximité d'un grand fleuve où les fêtes, semblables à celles qui avaient lieu près du Nil, pouvaient se perpétuer. Rome et le Tibre, Cologne et le Rhin étaient donc en partie choisis pour ces raisons. En effet, une partie du culte restait public, avec des fêtes comme celle de la fin de l'hiver : la fête de la procession vers le navire⁸⁶⁷, fête décrite par Apulée⁸⁶⁸. Elle consistait à amener la statue d'Isis jusqu'au fleuve ; elle y était promenée sur un navire avant le retour au temple. Cette cérémonie se faisait au grand jour mais, seuls les mystes en connaissaient la signification profonde. D'autres fêtes et processions parcouraient le calendrier d'Isis laissant les non-initiés approcher une partie du culte de la déesse. Comme les mystères ne semblent pas être le cœur du culte isiaque, si nous suivons l'avis de W. Burkert⁸⁶⁹, la plupart des dévots d'Isis – tout le monde peut être admis parmi les dévots – devaient pouvoir prendre part à la fête.

Les processions, de même que les sanctuaires, révélaient au grand jour le culte isiaque. En effet, se dressaient dans le paysage des cités des Germanies, des temples et des sanctuaires d'Isis. Même s'ils étaient rares dans les provinces de notre étude, les Germanies en abritaient trois : un *Iseum* en Germanie inférieure à Cologne, un temple à Baden (*Aquae Heluetiorum*) et un temple à Mayence (*Mogontiacum*) où Isis était associée à la *Magna Mater*. Ce dernier est celui que nous connaissons le mieux.

Sanctuaire d'Isis et de *Magna Mater* à Mayence (d'après les travaux de M. Bahman)⁸⁷⁰



Ce temple avait un plan particulier. Il n'avait pas une apparence romaine. Il n'était pas péritère et il était dépourvu de *cella*. Il était clos par un mur d'enceinte et comportait

⁸⁶⁷ Cette fête a lieu le 5 mars et lance la saison de la navigation.

⁸⁶⁸ Apulée, *Les Métamorphoses*, du chapitre 7.1 au 11.4. Voir annexes p. 116-119.

⁸⁶⁹ W. Burkert, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, 2003 (Paris), p.46

⁸⁷⁰ Voir également les suppléments, corpus de documents n° 860.

différentes pièces se partageant l'ensemble de la surface. Il était donc dans l'espace de la ville mais, comme le suggère son architecture, le fonctionnement semblait différent des temples romains. Là encore, les anciens pouvaient avoir accès au temple mais ne pouvaient réellement comprendre comment y vénérer la déesse, s'ils n'étaient pas initiés.

Fêtes et processions, temples et sanctuaires montrent définitivement que le culte d'Isis n'était pas relégué dans l'ombre, même s'il fallait être initié pour le pratiquer. Isis était révérée au grand jour et ce, d'autant plus qu'elle était devenue, au fil du temps, une déesse privilégiée par les empereurs, ce qui explique aussi sa diffusion dans les colonies romaines et dans les lieux de garnison et donc dans les Germanies. En effet, depuis les Flaviens, les Empereurs avaient fait d'elle leur protectrice dans les batailles, lui donnant ainsi un caractère public. Ce caractère de déesse guerrière et victorieuse apparaît dans l'épithète *Invictae* présente sur certaines inscriptions⁸⁷¹. Isis était la victorieuse, celle qui était le soutien des empereurs. Elle devenait donc une déesse de la protection des militaires et vénérée comme telle, ce qui explique sa présence à Mayence où avait été construit un temple sous les Flaviens, à Stockstadt et à Heddernheim, villes de garnison. Les empereurs la présentaient aussi comme une déesse protectrice de leur règne. Cela explique aussi sa présence à Cologne où a été mis au jour un *Iseum*, et à *Aquae Heluetiorum* où un temple avait été dédié. L'importance de la vénération de Faustine, la femme d'Hadrien, envers Isis et l'utilisation de l'épithète Auguste⁸⁷², montrent, qu'à certaines occasions, Isis pouvait être liée au culte impérial⁸⁷³. De même, certains dédicants de Germanie n'ont pas hésité à demander à Isis la protection des Empereurs, de Rome et de l'armée de la région⁸⁷⁴, renforçant l'idée que le culte isiaque avait bien un lien fort avec le culte impérial, Rome et les Empereurs en particulier.

Isis avait donc un culte à la fois à mystères, compréhensible uniquement par les membres du clergé isiaque et les mystes, et un culte visible dans l'espace public à travers les fêtes et les lieux de culte qui marquaient le paysage. Elle apportait aussi son soutien aux armées et aux empereurs qui, depuis les Flaviens, lui accordaient une attention particulière.

Malgré tout, même si Isis était une divinité « orientale », même s'il fallait être myste pour entièrement comprendre le culte et pour accéder au cœur des mystères de la déesse, il n'en restait pas moins qu'Isis était aussi vénérée selon des rites romains. En effet, certains adeptes du culte isiaque utilisaient des rites proprement romains, comme le *uotum*⁸⁷⁵, en l'honneur de

⁸⁷¹ Voir les inscriptions n° 480 et n° 487.

⁸⁷² Voir l'inscription n° 481.

⁸⁷³ C'est le cas notamment sous les Flaviens, sous Hadrien, Antonin le Pieux et Commode. Ils font d'Isis leur protectrice. Les Flaviens vont jusqu'à faire construire un temple à Isis sur le champ de Mars, à Rome.

⁸⁷⁴ Voir l'inscription n° 471.

⁸⁷⁵ Voir les inscriptions n° 466, n° 472, n° 473, n° 475, n° 479 et n° 483 à 485.

la déesse. Le *uotum* est identifiable grâce à l'expression *uotum soluit libens merito* ou une de ses dérivés⁸⁷⁶. Dans le cadre du culte isiaque, 45 % des inscriptions comportent la ou les formules liées au *uotum*. Ce rite était donc fréquemment utilisé, montrant que le culte n'était pas seulement pratiqué selon les rites « orientaux », dont nous ne connaissons rien par ailleurs, mais aussi selon des modes romains. Les dédicants qui l'ont utilisé étaient-ils des mystes d'Isis ou étaient-ils des personnes qui avaient fait le choix de s'adresser à Isis, sans pour autant en être myste ? La réponse la plus probable est qu'ils étaient vraisemblablement des mystes. Toutefois, en l'absence de preuves tangibles, cela reste du domaine de l'hypothèse.

Isis, comme toutes les divinités du monde antique, a également reçu des sacrifices et des ex-voto. En effet, l'une des dédicantes annonçait sur une inscription qu'elle avait fait un sacrifice à la déesse⁸⁷⁷. Malheureusement, rien ne permet de savoir ce qui a été sacrifié. De même qu'il est impossible de savoir si le sacrifice pratiqué répondait aux normes romaines ou s'il était particulier à Isis et répondait aux règles sacrificielles de l'ancienne Egypte. Au regard des découvertes du sanctuaire de Mayence, il semble assez raisonnable de penser que les sacrifices, de même que les autres offrandes, comme les offrandes végétales, ou les autres rites, comme les libations, devaient se rapprocher de ce qui existait dans le monde romain. Il semble que la majorité des offrandes animales aient été des poulets et des oiseaux, ce qui diffère des animaux traditionnellement sacrifiés mais en aucun cas, il ne semble que les dédicants aient dérogé aux règles romaines⁸⁷⁸. Nous pouvons donc imaginer que ce qui était valable pour Mayence pouvait l'être pour d'autres sanctuaires comme celui de Cologne où a été mise au jour l'inscription mentionnée plus haut. Le rite du sacrifice animal employé dans les sanctuaires isiaques des Germanies répondait donc bien au modèle romain.

Certaines inscriptions faisaient aussi référence à des ex-voto⁸⁷⁹. Ce sont probablement des offrandes de différents types : offrandes végétales ou d'objets, comme les archéologues ont pu en trouver à Mayence. Ces ex-voto étaient très nombreux et très différents. Les archéologues ont mis au jour à Mayence⁸⁸⁰ des effigies d'autres dieux en bronze ou en argile, des statuettes en argile représentant des couples d'amants, des figurines d'animaux – servant de substitut symbolique au sacrifice d'un véritable animal vivant – ou bien encore des pièces de monnaies, des aiguilles d'os et des miniatures en bronze, des reliefs carbonisés de pâtisseries, des noyaux

⁸⁷⁶ Pour les explications détaillées sur le *uotum*, voir les chapitres 7 et 12.

⁸⁷⁷ Voir l'inscription n° 484.

⁸⁷⁸ W. Van Andringa, La cuisine du sacrifice en pays gallo-romain, S. Lepetz et W. Van Andringa, *Archéologie du sacrifice animal en Gaule Romaine, Rituels et pratiques alimentaires*, 2008 (Montagnac) p. 29.

⁸⁷⁹ Voir l'inscription n° 483.

⁸⁸⁰ Voir les travaux menés par le projet *Taberna Archaeologica-Die Initiative Römisches Mainz*.

de fruits, des noix, des céréales, des dattes et des figues, des restes de pigne, et des œufs de poule entre autres. Dans les fosses ont aussi été découverts des vases brisés, prouvant la pratique de libations. Ce qui est valable pour Mayence devrait pouvoir être transposable dans les autres lieux de culte d'Isis, notamment à Cologne et à Baden.

Le culte isiaque prenait donc aussi des formes romaines de par les rites qui y étaient accomplis, que cela ait été le *uotum*, les sacrifices d'animaux, les offrandes de tout type. Certes, il était un culte « oriental », mais il gardait des caractères romains, il était soutenu par les empereurs depuis les Flaviens et, malgré l'existence de mystères, il semblait accessible au plus grand nombre car ces derniers n'étaient pas le cœur du culte.

D. *Le culte isiaque dans le culte public et le culte privé.*

Cependant, si ce culte « oriental » avait une certaine importance, et s'il gardait des caractères romains, il faut se poser la question de la place qu'il pouvait avoir dans le culte public et le culte privé.

Isis était intégrée au culte privé domestique. Le caractère domestique du culte apparaissait dans les formulations des inscriptions, notamment la formule *pro se et suis*⁸⁸¹. Il est également fort probable que beaucoup de dédicaces aient été faites à titre privé, puisque rien dans le formulaire ne mentionne autre chose que le *uotum* ou la réalisation d'une offrande⁸⁸². Le vœu se faisait, dans ce cas, dans le cadre de la famille : la personne, ainsi, demandait la protection de la divinité pour sa personne, mais aussi pour ses proches, donc les gens de sa famille, mais aussi ses ancêtres. Déesse protectrice au cours de la vie et de la mort, des hommes et des enfants, déesse nourricière, il ne paraît pas surprenant de rencontrer Isis parmi les déesses intégrées au culte privé. Il semble que ce soit dans ce cadre là que les dédicaces ont été les plus nombreuses – huit inscriptions, soit 42 %.

Pour autant, Isis n'était pas exclue du culte public. En effet, la présence d'un *Iseum* à Cologne et à Mayence, de même que l'érection d'un temple à Baden, laissent supposer que dans ces cités, son culte entrait dans le cadre du culte public. L'existence de ces édifices religieux n'est pas le seul indice. En effet, les membres d'un *uicus* ont accepté la construction du temple de Baden⁸⁸³ et ont même donné l'emplacement, comme le démontre la formule *locus datus decreto uicanorum*, faisant du temple et de l'inscription, des éléments de l'espace civique sacré, sacrosaints, impossibles à déplacer sans leur accord. De même, à Cologne⁸⁸⁴,

⁸⁸¹ Voir l'inscription n° 479.

⁸⁸² Voir les inscriptions n° 470, n° 472 à 475, n° 484 et n° 485.

⁸⁸³ Voir l'inscription n° 469.

⁸⁸⁴ Voir l'inscription n° 483.

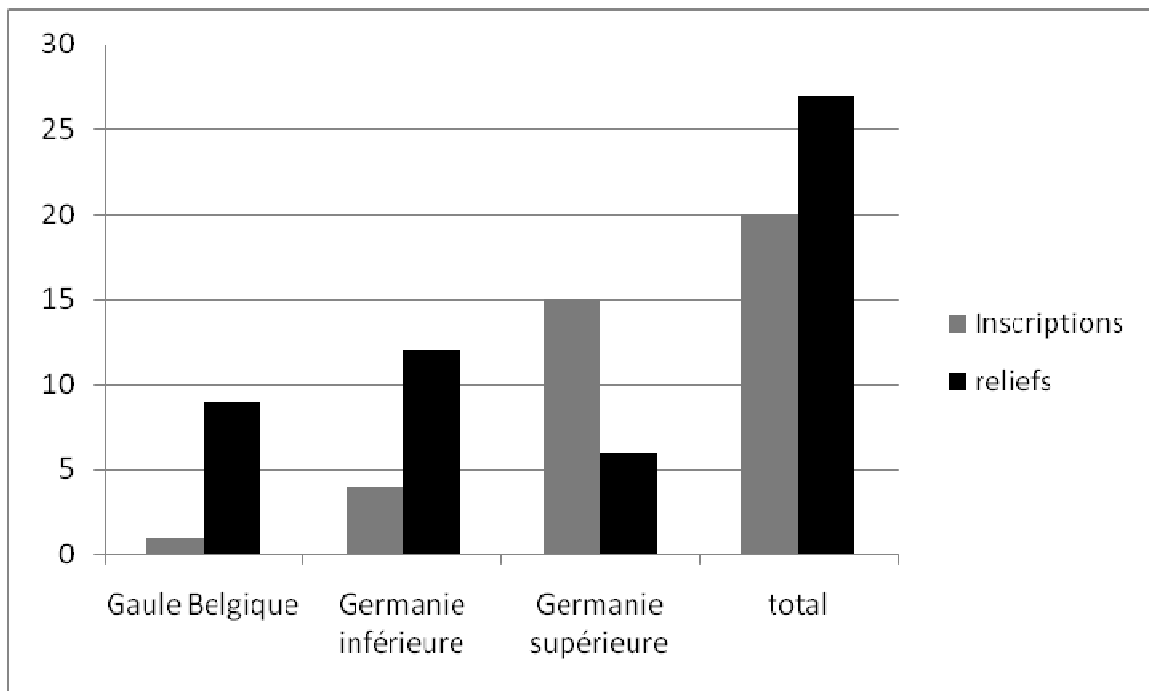
une dédicace montre que le culte isiaque était intégré au culte public ; elle portait en effet la mention *loco dato decreto decurionum*, prouvant l'intégration d'Isis dans le culte public de la colonie romaine. Cela n'a d'ailleurs rien de surprenant eu égard à l'existence d'un *Iseum* dans la capitale de la province de Germanie inférieure.

Isis était donc bien une déesse « orientale » avec des particularités : un clergé propre qui n'était en rien lié au système de la magistrature romaine, des mystères permettant à certains hommes et femmes de pénétrer tous les secrets de la déesse sans pour autant que ces mystères aient exclu du culte le plus grand nombre. Toutefois, elle était aussi une déesse dont les pratiques se faisaient au grand jour avec le soutien des Empereurs, avec des fêtes présentes dans le calendrier romain, avec des sanctuaires visibles dans l'espace public, et par une au culte public de nombreuses cités comme Cologne ou Baden. Dès lors, le culte isiaque était aussi marqué par des pratiques romaines comme le *uotum*, les *ex voto*, les sacrifices d'animaux, les offrandes végétales, les libations, entre autres. Cette déesse aux multiples facettes, aussi bien dans les fonctions que les dédicants lui attribuaient – déesse nourricière, déesse protectrice des vivants, de la mort, de l'Au-Delà, déesse apportant la fertilité et l'abondance, déesse à la puissance démesurée – que dans les pratiques cultuelles qui se rapportaient à son culte, a eu un impact dans les provinces des Germanies – la Gaule Belgique étant à peine effleurée par le culte –, même s'il était moins important que pour d'autres divinités « orientales ». Justement, il faut se demander si d'autres déesses « orientales » ont eu un culte dans la Gaule Belgique et les Germanies ; il semble que Cybèle a été l'une d'entre elles.

Chapitre 14 : Cybèle

Isis, divinité égyptienne a reçu un culte dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies, mais elle ne semble pas être la seule déesse « orientale » à avoir marqué de son empreinte ces provinces. Cybèle, déesse d'origine phrygienne, y a elle aussi fait l'objet d'un culte. Dans les faits, comme le montre le graphique ci-après, elle n'a vraiment reçu un culte que dans les Germanies, en particulier en Germanie supérieure.

Localisation des inscriptions et des reliefs à Cybèle (graphique réalisé par l'auteur)



En effet, même si la Gaule Belgique a livré des représentations de Cybèle, aucun grand relief sculpté n'a été mis au jour dans la province. Seuls un buste, une plaque et des manches en bronze ont été découverts. Des figurines en terre cuite ont aussi été retrouvées à Trèves⁸⁸⁵. De même, en Germanie inférieure, en dehors de deux grands reliefs, la majorité des représentations proviennent de Cologne et sont des figurines en terre cuite qui accompagnaient le plus souvent les morts dans les tombes⁸⁸⁶, ce qui ne peut être pris comme référence réelle à un culte. Les représentations iconographiques de Germanie supérieure sont aussi majoritairement des figurines en terre cuite.

Si les monuments figurés de grande importance sont rares, les inscriptions sont un peu plus nombreuses, mais elles sont majoritairement situées dans les Germanies, et plus particulièrement en Germanie supérieure.

⁸⁸⁵ R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, 3^{ème} éd., 2004 (Paris), p. 67

⁸⁸⁶ R. Turcan, *Ibidem*.

Localisation des découvertes (inscriptions, reliefs, figurines) concernant Cybèle et Attis, carte issue de M. J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque* VI, p. 2887



Comme le montre la carte ci-avant, les lieux de découvertes sont soit des cités avec le statut de colonie, soit des *castra*; le culte métrouaque semble s'être diffusé dans un contexte bien particulier, celui des villes et des camps militaires. Ici, les dédicants avaient des attentes bien particulières en ce qui concerne Cybèle : à nous de comprendre lesquelles.

⁸⁸⁷ Cette carte est l'une des rares qui existent sur les inscriptions, les reliefs et les figurines métrouaques. Même le corpus de M. J. Vermaseren a été remis en cause sur certains points depuis, il est néanmoins particulièrement intéressant d'utiliser ce document.

A. La déesse Cybèle

Cybèle était une déesse phrygienne ramenée à Rome en 204 avant J.-C., après consultation des livres sibyllins, afin de faire face à l'avancée d'Hannibal⁸⁸⁸. La victoire de Scipion l'Africain à Zama en 202 avant J.-C. ayant prouvé le bien fondé de son transfert depuis Pergame⁸⁸⁹, Cybèle a été intégrée au *pomoerium* par la construction de son temple sur le Palatin. Au début du I^{er} siècle avant J.-C., elle est représentée sur le monnayage officiel pour n'en disparaître qu'après la fin du règne d'Elagabal en 222 après J.-C. Toutefois, la singularité du culte de Cybèle a poussé les autorités romaines à le maintenir sous étroite surveillance et ce, jusqu'à la fin de la République. Jusqu'à cette date, le culte est resté confiné dans le temple – en dehors des processions des *Megalensia* –, il était assuré par des prêtres orientaux et les citoyens romains avaient l'interdiction formelle de participer au sacerdoce et aux rites. Ces restrictions ont été levées par Claude, lorsqu'il a autorisé la fête des *Dendrophoria*⁸⁹⁰ à entrer dans le calendrier romain. Cybèle a donc obtenu le soutien d'un certain nombre d'empereurs après Claude, ce qui a inévitablement eu un impact sur la diffusion dans les provinces du culte métrouaque et de son mythe et sur les caractères de la déesse invoqués par les dédicants.

Le mythe nous donne des informations quant à la vision qui était donnée de Cybèle. Plusieurs versions circulaient⁸⁹¹. Une première version phrygienne racontait qu'Attis était le fils de Nana, elle-même fille du dieu fleuve Sangarios (un fleuve d'Asie Mineure). Nana le conçut après avoir cueilli la fleur d'amandier jaillie des organes mâles coupés d'Agdistis/Cybèle, qui, née à la fois mâle et femelle, avait été castrée par les dieux. Quand Attis souhaita se marier, Cybèle, qui l'aimait et en était jalouse, le rendit fou, si bien qu'il se castra lui-même et se tua. Cette légende offre de nombreuses variantes qui visaient à expliquer notamment que les prêtres de Cybèle, les Galles, étaient des eunuques – ils pratiquaient des rituels d'auto-castration, tous les 24 mars, à l'occasion des *sanguinaria*. Une autre version phrygienne rapportait que Cybèle enfant a été abandonnée sur une montagne et élevée par des lions ou des léopards. Elle avait alors créé des danses et avait donné des cymbales à ses serviteurs, les Corybantes, pour célébrer ses rites. Disposant du don de guérison universel, elle protégeait les

⁸⁸⁸ A partir de cette date, elle fait partie des *peregrina sacra*. Verrius Flaccus, *apud* Festus 268 Lindsay (époque augustéenne). Voir également Jean le Lydien, *De mensibus*, IV, 59.

⁸⁸⁹ Les historiens pensent aujourd'hui que le roi Attale II avait fait transporter la pierre sacrée du Mont Ida à Pergame et que ce serait là que l'ambassade romaine serait allée la chercher.

⁸⁹⁰ Ces fêtes se déroulaient du 15 au 27 mars et avoir pour objectif de faire revivre la mort et la résurrection d'Attis, le parèdre de Cybèle.

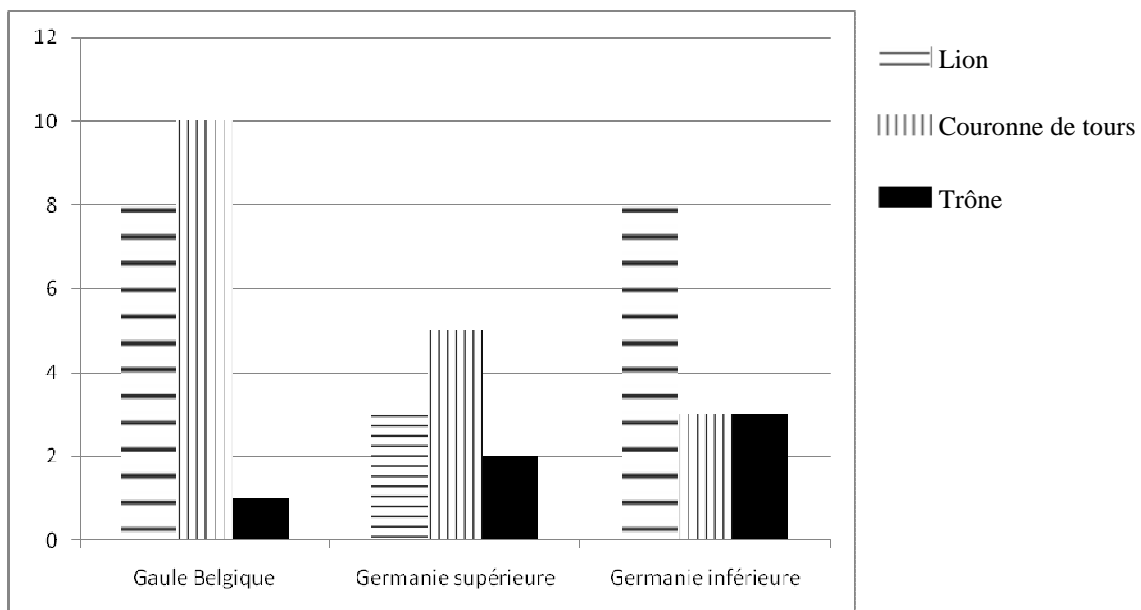
⁸⁹¹ Rapp, s. v. *Kybele*, W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Band VI, col. 1638-1672. Bien qu'anciens, ceet article est d'une grande utilité. Il faut cependant prendre un certain nombre de précautions lors de son utilisation.

enfants et les animaux sauvages. La déesse était alors tombée amoureuse d'Attis qui finit par la tromper avec la nymphe Sagaritis. Elle décida alors de le rendre fou au point qu'Attis s'émascula. Le mythe montrait donc Cybèle comme une déesse prompte à la vengeance mais protectrice des enfants, des animaux notamment. Cependant, le mythe a-t-il été suivi en tant que tel par les dédicants des provinces de Gaule Belgique et des Germanies, ou l'arrivée de Cybèle dans ces provinces a-t-elle entraîné des modifications des conceptions que les dédicants avaient de ses fonctions ?

Dans les représentations figurées, Cybèle est assise sur un trône, elle est accompagnée de lions, et porte fréquemment une couronne de tours⁸⁹². Cette représentation la reliait à son mythe⁸⁹³. Cela correspondait donc à la vision de la déesse que donnait Ovide dans les *Fastes*⁸⁹⁴. En domptant les lions, Cybèle était donc une déesse de la nature.

Dans certains cas, elle était représentée avec des cornes d'abondance ou des fruits, comme des épis de maïs ou des raisins⁸⁹⁵, attributs généralement associés aux déesses nourricières assurant aux hommes la fertilité et l'abondance de la nature.

Les attributs de Cybèle (graphique de l'auteur)



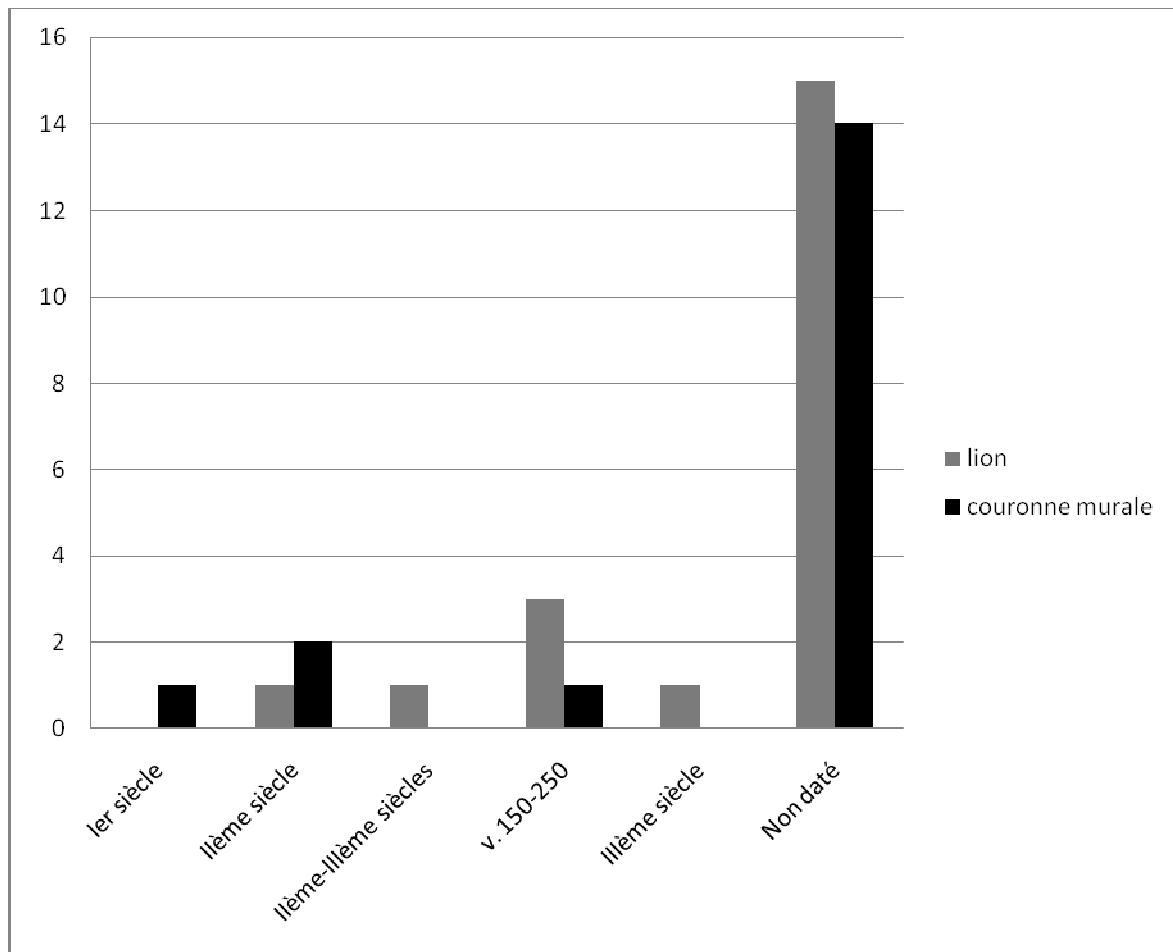
⁸⁹² Voir les documents n° 833, n° 854, n° 865, n° 871 et n° 874.

⁸⁹³ La présence des lions rappelait qu'elle avait été élevée par des lions et des léopards. La couronne de tours s'expliquerait par le fait qu'elle aurait donné les premières murailles aux premières cités.

⁸⁹⁴ Ovide, *Fastes*, IV, 215-219.

⁸⁹⁵ Voir dans le corpus les numéros suivants : n° 829 et n° 862.

Les attributs de Cybèle (Chronologie) (graphique réalisé par l'auteur)



Le mythe faisait aussi apparaître Cybèle comme une déesse qui se vengeait en rendant fou Attis, parce qu'il la trompait ou décidait se marier. Quelle que soit la version du mythe, Cybèle rendait fou Attis à tel point que celui-ci s'en émasculait. Elle lui jetait donc un sort, une sorte de malédiction. C'est sous cette apparence qu'elle était aussi adorée à Mayence. En effet, dans le sanctuaire de Cybèle et d'Isis à Mayence, trente quatre tablettes de *defixio* ont été mises au jour⁸⁹⁶. Elles appelaient la grande Mère des dieux à détruire la vie de personnes qui avaient commis un vol, une fraude ou qui avaient tout simplement trahi leurs promesses ou leurs préceptes de vie. Elles peuvent être datées entre la fin du I^{er} siècle après J.-C. et le début du II^{ème} siècle après J.-C., le sanctuaire de Mayence fonctionnant entre 71 et 130 après J.-C., ce qui est très exceptionnel⁸⁹⁷. Au tout début de la diffusion du culte, Cybèle était donc aussi perçue comme une déesse capable de venger les faibles, de les protéger en retour en

⁸⁹⁶ Voir les cinq exemples dans le corpus des inscriptions dédiées à Cybèle, inscriptions n° 9 à 13. Des sortes de « poupées vaudoues » ont également été mises au jour.

⁸⁹⁷ En effet, les inscriptions et documents de cette période sont très rares pour l'ensemble des divinités de la région.

assurant tous les tourments aux auteurs des crimes. Déesse nourricière, protectrice mais aussi vengeresse, Cybèle était donc conforme à la vision qu'en donnait le mythe venu de Phrygie, venu d'Orient.

B. *Le clergé*⁸⁹⁸

En tant que « culte oriental », le culte métrouaque a des particularités. En effet, tout comme Isis, Cybèle possédait un clergé qui lui était propre, qui reposait sur une hiérarchie qui n'était en rien celle des prêtres du culte civique. D'après les recherches, le clergé métrouaque était dirigé par un archigalle⁸⁹⁹. Cependant, si cet archigalle existait en Gaule Lyonnaise, aucun document épigraphique ne nous permet d'affirmer qu'il existait aussi dans les Germanies. Sa présence reste donc dans le domaine de la pure hypothèse. Le culte de Cybèle nécessitait aussi la présence de prêtres pour le desservir. Il s'agissait des galles. Ils avaient la particularité, à l'origine, de devoir se castrer. Les citoyens romains ne pouvaient le devenir car l'émasculatation, considérée comme une automutilation, était interdite par la loi romaine. Une inscription laisse transparaître la présence de prêtre chargés du culte de Cybèle⁹⁰⁰. Il s'agit d'une inscription mise au jour à Mayence dans le temple de Cybèle et d'Isis. Le dédicant était un affranchi qui était prêtre de Cybèle. Il peut s'agir d'un galle, voire peut-être d'un archigalle, mais rien dans l'inscription ne permet de le savoir avec certitude. Néanmoins, le fait que ce prêtre soit un affranchi et que l'inscription date de la fin du I^{er} siècle après J.-C., laisse présager qu'il était vraisemblablement un galle. De plus, l'existence d'un sanctuaire à Mayence et de plusieurs temples – un à Bad Cannstatt et un à Saalburg – permet de renforcer l'idée que les galles étaient bien présents dans les Germanies. Les Galles étaient aussi le symbole de l'existence de mystères dans le culte de Cybèle. En effet, pour le devenir, ils devaient subir une initiation, initiation qui reposait sur les mystères attachés au culte de la déesse. En l'absence d'un texte comparable à celui d'Apulée pour le culte isiaque, les chercheurs ont tenté de faire plusieurs hypothèses quant au déroulement de cette initiation.

⁸⁹⁸ L'ensemble des déductions qui sont faites dans ce paragraphe s'appuie sur l'ouvrage d'H. Graillot, *Le culte de Cybèle, mère des dieux à Rome et dans l'Empire romain*, Bibliothèque des écoles française d'Athènes et de Rome, fascicule n° 107, 1912 (Paris), 599 p. ; M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis, the myth and the cult*, 1977 (Londres), 224 p. ; A.-K. Rieger, *Lokale Tradition versus überregionale Einheit : der Kult der Magna Mater, Religioni in contatto nel mediterraneo antico, modalità di diffusione e processi di interferenza, Atti del 3° colloquio su « le religioni orientali enl mundo greco e romano »*, 26-28 maggio 2006, 2008 (Rome), p. 89-120.

⁸⁹⁹ Cette fonction aurait été créée par Claude, même si aucune trace n'est apparue avant la période antonine ; elle avait un caractère prophétique puisque l'archigalle était censé être l'interprète des vœux de Cybèle, d'où le nom de théophore qu'il portait parfois. De plus, cet homme avait pour particularité de ne pas être un eunuque ; la fonction pouvait donc et était assumée par des citoyens romains. Cette fonction a été découverte sur une inscription mise au jour à Tain en 184 après J.-C. Cette inscription fait mention de l'archigalle de Lyon.

⁹⁰⁰ Voir l'inscription n° 840.

Selon J. Alvar⁹⁰¹, le rite d'initiation devait se dérouler en deux étapes avec une préparation faite d'une instruction préalable du mythe et des mystères, d'une purification et du passage réussi de certains questionnements et tests. La première étape consiste en un banquet rituel accompagné de musique typique du culte métrouaque – flutes, cymbales, castagnettes, tambourins. La deuxième étape avait lieu après le repas, dans une chambre sacrée dans laquelle se déroulait la hiérogamie, l'union avec la déesse. Il est impossible de savoir si cette union était imaginaire ou non. A n'importe quel moment, dès lors, le pratiquant était réellement initié et avait accès à tous les secrets du culte métrouaque. A la fin, les plus « dévots » sacrifiaient leur virilité – vraisemblablement les testicules et le scrotum – à la déesse. Ils devenaient alors des Galles.

Le clergé de Cybèle comprenait aussi des collègues : les Dendrophores, les Cannophores, les hastifères⁹⁰² et un collège de musiciens, notamment les *tibicen*, et les joueurs de tambourins chargés de la musique lors des cérémonies. Les dendrophores étaient le collège des bucherons chargés d'abattre un pin et de le transporter jusqu'au sanctuaire lors du huitième jour des *Megalensia*. Ce pin coupé représentait l'arbre au pied duquel Attis s'est émasculé. Les cannophores, eux, étaient le collège des porteurs de roseaux, dont la tâche consistait à défiler dans les rues, dès le 15 mars, premier jours des *Megalensia*, en portant des roseaux coupés et en amenant au grand prêtre un taureau de six ans qu'il sacrifiait pour la fertilité des champs montagnards. Malgré l'absence d'inscriptions explicites, là encore, la présence du sanctuaire de Mayence permet de supposer qu'ils existaient et que les rites des *Megalensia* étaient pratiqués dans les provinces de notre étude de la même façon qu'à Rome. Enfin, les hastifères⁹⁰³ étaient un collège de prêtres initialement dévolu au culte de Bellone, qui a pris de plus en plus de place dans le culte de *Magna Mater* lors des cérémonies. Ils apparaissent à Mayence dans une inscription⁹⁰⁴ où ils mentionnaient avoir restauré le *mons uaticanus*, un des lieux sacrés du culte de la *Magna Mater*. Cependant, une question se pose quant à l'ensemble de ce clergé. S'il est vrai que pour Isis, les prêtres ne pouvaient absolument pas être des prêtres au sens romain du terme, à savoir des magistrats, en était-il de même pour le clergé de Cybèle ? Il est évident que pour les Galles, les dendrophores et les cannophores, les hastifères et le collège des musiciens, le lien avec les magistratures romaines était improbable. En

⁹⁰¹ J. Alvar, *Romanising Oriental Gods*, Religions in the graeco-roman world 165, 2008 (Leyde-Boston), p. 279-280.

⁹⁰² Voir inscription n° 50.

⁹⁰³ Pour plus de détails sur les débats qui ont entouré la fonction des hastifères, voir D. Fishwick, *Hastiferi*, *JRS*, 57.1, 1967, p. 142-160. A la suite de D. Fishwick, il faut préciser que la participation plus grande des *hastiferi* au culte de la *Magna Mater* n'a pas provoqué la fin de leur participation au culte de Bellone, auquel ils étaient primitivement liés.

⁹⁰⁴ Voir inscription n° 50.

revanche qu'en était-il des *sacerdotes Magnae Matris* et de l'archigalle ? Jusqu'à l'époque augustéenne, ces prêtres et prêtresses étaient majoritairement des esclaves, des affranchis⁹⁰⁵ et des pérégrins. Par la suite, il s'agissait surtout des hommes libres, citoyens romains ou encore parfois des pérégrins. D'après des inscriptions mises au jour à Cumes⁹⁰⁶ et à Lyon⁹⁰⁷, les prêtres de Cybèle étaient choisis selon deux étapes : une élection par l'ordre des décurions local et la confirmation du prêtre par les *Quindecemviri* qui lui remettaient ses insignes et délimitaient le territoire sur lequel s'exerçaient ses fonctions⁹⁰⁸. Le rattachement au culte public local est indéniable, de même qu'avec les instances religieuses de Rome. Ces prêtres avaient donc un lien avec la carrière des honneurs au moins municipale. Toutefois, comme nous n'avons aucune trace d'un *sacerdos Magnae Matris* ou d'un archigalle dans les provinces de notre étude, il est difficile de juger si la procédure était la même ou s'ils ont même existé.

C. Les rites

En dehors d'un clergé spécifique, Cybèle avait aussi des fêtes et des cérémonies qui lui étaient propres et qui étaient intégrées au calendrier romain : les *Megalensia* et les *Dendrophoria*. La première a été introduite dès les origines de l'introduction du culte métroaque à Rome entre 204 avant J.-C. et au plus tard 194 avant J.-C. et la deuxième à l'époque de Claude, qui, comme nous l'avons dit, a aussi supprimé le confinement du culte dans le temple et l'interdiction faite aux citoyens romains d'y participer. Les *Megalensia* était une fête qui durait du 15 mars au 27 mars chaque année⁹⁰⁹. Le 15 mars, les Cannophores défilaient dans les rues avec des roseaux. Le même jour était sacrifié un taureau au cours d'un *taurobolium*⁹¹⁰. S'ensuivait une semaine de continence et d'abstinence. Le 22 mars, les Dendrophores, transportaient un pin enveloppé de bandelettes et de violettes, qui représentaient à la fois le pin sous lequel Attis s'était émasculé et Attis mort. C'était la cérémonie des *Dendrophoria*. Le 24 mars, appelé *dies sanguinis*, les funérailles d'Attis étaient célébrées dans la douleur et les mutilations des Galles. Le 25 mars, avaient lieu les

⁹⁰⁵ Certains d'entre eux étaient des affranchis impériaux.

⁹⁰⁶ *CIL X*, 3698

⁹⁰⁷ *CIL XIII*, 1751

⁹⁰⁸ Cette analyse est tirée de l'article de F. Van Haeperen, Fonctions des autorités politiques et religieuses romaines en matière de « cultes orientaux », C. Bonnet, G. Rüpke, P. Scarpi (dir.), *Religions orientales-Culti misterici*, Postdamer Altertumwissenschaftliche Beiträge, 16, 2005, p. 41-42.

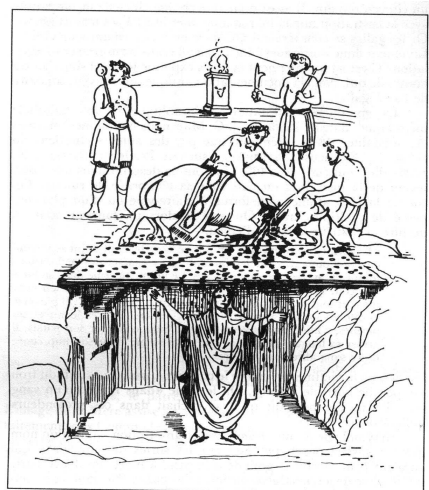
⁹⁰⁹ L'existence d'une cérémonie des *Megalensia* en Gaule Belgique et dans les Germanies n'est pas prouvée. Cependant, la présence de sanctuaires peut laisser penser qu'une fête de ce type s'y déroulait. Nous ne présentons ici que les grandes lignes. Pour une vision très détaillée, R. Turcan, *Les religions orientales dans le monde romain*, 3^{ème} éd., 2004 (Paris), p. 50-53 ou J. Alvar, *Romanising Oriental Gods*, Religions in the graeco-roman world 165, 2008 (Leyde-Boston), p. 283-293. Nous n'avons pas ici la prétention d'être exhaustive.

⁹¹⁰ Pour la description du rite, voir *infra*.

Hilaria, jour de réjouissance fêtant la résurrection d'Attis. Enfin, le 27 mars, la Grande Mère des dieux, Cybèle était elle-même purifiée par un bain (*lauatio*) dans la rivière Almo à Rome, au sud de la Porte Capène. Ces fêtes se déroulaient à Rome, mais faisant partie du calendrier romain, il n'est pas exclu qu'elles aient pu être pratiquées ailleurs, notamment en Germanie supérieure, près du temple de Mayence, ou bien à Cologne et à Trèves. La présence de fêtes dans le calendrier romain, et la présence de sanctuaires comme à Mayence, ou de temples, comme à Saalburg, montrent que le culte était largement existant dans l'espace romain. Les fêtes, sanctuaires et temples étaient accessibles à tous, initiés ou non initiés. De ce fait, comme pour Isis, les mystères n'étaient peut-être pas le cœur du culte.

Certains rites, en revanche, étaient symptomatiques du culte de Cybèle. Ce sont les tauroboles, consistant dans le sacrifice d'un taureau et les crioboles, consistant dans le sacrifice d'un bélier, selon des étapes identiques à celle du taurobole. Leur existence est prouvée par la restauration du *mons uaticanus*⁹¹¹ par les hastifères de Castel près de Mayence⁹¹². En s'appuyant sur le texte de l'auteur du IV^{ème} siècle après J.-C. Prudence⁹¹³, ce rite était couramment annoncé comme le sacrifice d'un taureau auquel les sacrifiants coupaient les testicules. Son torse était ensuite perforé par une *harpè*⁹¹⁴. Le sang s'écoulait dans une fosse dans laquelle se trouvait le futur archigalle ; il était alors complètement douché par le sang⁹¹⁵, tel que la représentation ci-après le montre.

Représentation d'un taurobole d'après M. J. Vermaseren, issue de R. Turcan, *Les religions orientales dans le monde romain*, 3^{ème} éd., 2004 (Paris), p. 56.



⁹¹¹ Le *mons uaticanus* était le lieu où étaient enterrés les testicules du taureau qui venait d'être émasculé au cours du taurobole. Voir *infra* pour l'explication du taurobole.

⁹¹² Nous ne nous appuyons pas ici sur l'inscription de Vesoul (n° 838) en raison des doutes qui planent sur la restitution de l'inscription.

⁹¹³ Prudence, *Peristephanon*, X, 1000-1050.

⁹¹⁴ Une harpè est une faucille avec des dents en acier.

⁹¹⁵ Prudence, *Peristephanon*, X, 1006-1050.

Cependant, des chercheurs, comme J. Alvar⁹¹⁶ et N. McLynn⁹¹⁷ et d'autres comme M. Beard⁹¹⁸, remettent actuellement en cause cette représentation du taurobole arguant que dans le texte de Prudence, la mention du taurobole n'était qu'un élément de plus pour répondre au *topoi* du martyr et que Prudence avait peu de connaissances du paganisme. Ils expliquent que la tendance a été à l'extrapolation du texte. De plus, J. Alvar démontre que les traces archéologiques de l'existence de fosses où se plaçait le prêtre, les *fossa sanguinis*, en fait n'en sont pas⁹¹⁹. Pour ces auteurs, il semble que le taurobole ait été un sacrifice de taureau similaire à ce qui pouvait exister dans le monde romain, à la seule différence que le taureau subissait l'ablation des testicules qui étaient par la suite enterrés, comme l'étaient ceux des Galles. De nombreux historiens ont aussi montré que le taurobole était un sacrifice de substitution par pour les Galles et surtout pour l'archigalle. Là encore, les dernières recherches ont prouvé que cela n'était pas aussi simple et tendent plutôt à le faire voir comme un sacrifice commémoratif⁹²⁰. Pour les Germanies, la certitude de la pratique du taurobole reste faible. Une inscription de Vesoul⁹²¹ mentionne la réalisation d'un taurobole, mais la reconstitution du texte porte à caution⁹²². Une inscription à Bellone mentionne, réalisée à Castel, mentionne la restauration du *mons uaticanus* par les hastifères. Quoi qu'il en soit, la pratique a pu être possible, notamment à Mayence, au niveau du sanctuaire ou à Castel, où l'inscription dédiée à Bellone⁹²³ parle de l'existence d'un *mons vaticanus*, lieu où les *uires*, c'est-à-dire les testicules de taureau, étaient enterrées, une fois le taurobole pratiqué⁹²⁴. Les historiens se sont également posé la question de la nature de ce *mons vaticanus*. Les dernières avancées de la recherche semblent indiquer qu'il s'agit d'un autel placé devant le sanctuaire de Cybèle, devant le Metroon⁹²⁵.

Fêtes, sanctuaires et tauroboles semblent donner un visage particulier au culte de Cybèle. Pour autant, les analyses précédentes ont montré que les sanctuaires n'étaient pas exclus de la romanité puisqu'ils se trouvaient dans l'espace public et que les tauroboles se pratiquaient aux yeux de tous et n'étaient pas très différents de ce que pouvaient être les autres sacrifices de taureau, en dehors du fait de l'ablation des testicules. Cependant, le culte de Cybèle était aussi

⁹¹⁶ J. Alvar, *Romanising Oriental Gods*, 2008 (Leyde-Boston), p. 262 sq.

⁹¹⁷ N. McLynn, *The Fourth-Century Taurobolium*, *Phoenix* 50, p. 312-330.

⁹¹⁸ Voir également la communication de M. Beard, *The cult of Cybele in the Roman world: the modern invention of an ancient ritual*, C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge et D. Praet (éds), *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont. Bilan historique et historiographique*, Bruxelles-Rome, (2009).

⁹¹⁹ J. Alvar, *ouvr. cité*, p. 263-264.

⁹²⁰ J. Alvar, *ouvr. cité* p. 275-276.

⁹²¹ Voir l'inscription n° 838.

⁹²² Une autre inscription de Metz mentionne un taurobole, mais le nom de la déesse n'est pas lisible, or nous savons que le taurobole, à l'origine n'est pas un rite exclusif de Cybèle.

⁹²³ Voir l'inscription n° 50.

⁹²⁴ Toutes les informations données dans ce paragraphe sont aussi valables pour le criobole.

⁹²⁵ J. Alvar, *ouvr. cité*, p. 265-266.

marqué par la romanité avec la pratique de rites purement romains comme le *uotum*. En effet, neuf des vingt inscriptions en portent les traces avec la présence de l'expression *uotum soluit libens merito* ou l'une de ses dérivées dans le formulaire de l'inscription⁹²⁶. Cela prouve donc qu'un certain nombre de dédicants ont aussi vénéré la déesse phrygienne selon des préceptes romains. Bien sûr, la nature des offrandes ou les sacrifices faits pour honorer ce vœu restent le plus souvent difficiles à appréhender : offrande végétale, sacrifice animal, peut-être taurobole ou criobole. En tout état de cause, la mention du *uotum* confirme que des rites tout à fait romains étaient pratiqués dans le cadre du culte de Cybèle. De plus, tout comme pour Isis, le lien avec la romanité, venait du soutien des empereurs pour la déesse, notamment Claude, mais aussi les dynasties Antonine et Sévérienne. Cela explique pourquoi beaucoup de documents épigraphiques datent du II^{ème} et du III^{ème} siècle après J.-C. Cependant, il semble que les empereurs aient eu à cœur de soutenir la diffusion du culte métroaque dès la fin du I^{er} siècle, comme le montre la construction du temple de Mayence qui a vraisemblablement été créé à la demande de la famille flavienne. En outre, un certain nombre de dédicants ont réalisé leur dédicace en l'honneur de la maison impériale⁹²⁷ ou pour le salut des Empereurs⁹²⁸. Enfin, le temple de Mayence portait une dédicace consacrée aux Empereurs, au peuple de Rome et à son armée⁹²⁹ ce qui témoigne de l'implication des Empereurs et du lien certain qu'ils pouvaient avoir avec la construction du temple et la diffusion du culte métroaque associé ici au culte isiaque. Grâce à ces exemples, nous pouvons donc affirmer que, dans les Germanies, le culte à Cybèle avait une connexion évidente avec le culte impérial. Ce n'est d'ailleurs pas une surprise car le culte de la déesse phrygienne était très souvent associé à la préservation de l'Empire, comme le suggèrent les tauroboles de Lectoure ou de Lyon pour les Gaules, et d'Ostie ou de Rome pour l'Italie.

Néanmoins, il faut aussi se demander quelle était la place de Cybèle dans le culte public et dans le culte privé des Germanies et de la Gaule Belgique. La présence de temple à Saalburg, à Bad Cannstatt et à Mayence⁹³⁰ prouve qu'il existait un culte public dans ces trois villes. Ces trois espaces urbains étaient tous liés à l'armée, soit parce que c'étaient des *castella*, soit parce qu'il s'agissait d'un camp de légion. L'existence d'un culte public est donc fort probable, mais celle d'un culte en lien avec les soldats l'est encore plus, comme en témoignent deux

⁹²⁶ Voir les inscriptions n° 846 à 850, n° 852, n° 861, n° 862 et n° 864.

⁹²⁷ Voir l'inscription n° 828.

⁹²⁸ Voir les inscriptions n° 840 et n° 862.

⁹²⁹ Voir l'inscription n° 840.

⁹³⁰ Pour le plan du temple de Saalburg, le document n° 859. Pour le temple de Bad Cannstatt, il nous a été impossible d'en trouver le plan. Pour celui de Mayence, voir le document n° 860.

dédicaces réalisées par des centurions à Saalburg⁹³¹ et à Baden-Baden⁹³². Néanmoins, les réelles traces de l'intégration au culte public n'apparaissent que dans l'inscription de Vesoul, avec l'expression *loco dato decreto decurionum*⁹³³. Mais la reconstitution incertaine de l'inscription nous laisse dans le doute. En revanche, il est probable que beaucoup de dédicants aient pratiqué le culte à titre privé.

Les marques du culte privé dans les inscriptions dédiées à Cybèle⁹³⁴

Formulaire	Références
Dédicace avec la seule mention du <i>uotum</i> .	n° 847, n° 848, n° 852 et n° 861.
<i>Defixio</i> . Le dédicant demande à être venger pour un affront ou une perte personnelle.	n° 841 à 845.
Formule <i>pro salute sua suorumque</i> .	n° 846
Formule <i>pro se et suis</i> .	n° 849

En étudiant l'ensemble des inscriptions, nous nous rendons compte que onze inscriptions sur vingt (55 %) ont un lien avec le culte privé. Les tablettes de *defixio* mettent notamment en lumière l'intérêt que les individus portaient à la capacité que Cybèle pouvait avoir de les venger d'un affront, d'une perte ou d'un vol. Elles soulignaient donc l'importance de cette pratique privée dans le sanctuaire de Mayence pourtant marqué par l'empreinte impériale lors de sa création. De même, nous savons que des demandes ont été faites à la déesse par de nombreux individus dans l'intention de préserver leur propre salut ou le salut des leurs. Il existe enfin des documents mixtes comme l'inscription n° 849, à la fois liée au culte public – ici la création d'un temple – et au culte privé – comme le souligne l'utilisation de la formule *pro se et suis*. Le culte métrouaque était donc fortement présent dans le culte privé mais il n'était pas pour autant absent du culte public.

Cybèle, tout comme Isis, avait gardé son caractère oriental dans les fonctions que les dédicants révéraient, dans les formes de son culte avec l'utilisation des tauroboles et des crioboles et avec la présence d'un clergé spécifique. Cependant, son lien avec la romanité semble plus profond, tout d'abord parce que l'existence de l'archigalle mettait en lien carrière des honneurs et prêtrise de Cybèle, ensuite parce que le soutien des Empereurs et la présence de fêtes intégrées au calendrier romain prouvaient son acceptation par les instances religieuses de Rome, et enfin parce qu'un certain nombre de dédicants n'hésitaient pas à utiliser des rites romains pour vénérer la déesse. Néanmoins, beaucoup d'incertitudes demeurent quant au culte de Cybèle dans les Germanies, notamment la question de l'importance de la pratique des

⁹³¹ Voir l'inscription n° 849.

⁹³² Voir l'inscription n° 852.

⁹³³ Voir *supra*.

⁹³⁴ Toutes ces tables de défixion sont à dater entre 71 et 131 après J.C., période durant laquelle le sanctuaire de Mayence est en fonctionnement. Ces dates ont notamment été établies par Marion Witteyer, *Göttlicher Baugrund – Die Kultstätte für Isis und Mater Magna unter der Römerpassage in Mainz*, Mainz (2003).

tauroboles. De même, la question de la structure du clergé de Cybèle en Gaule Belgique et dans les Germanies reste posée puisque certains prêtres ou collèges n'apparaissent pas dans les inscriptions. Nonobstant, les sanctuaires et de temples en laissent deviner la présence, sans pour autant que les pratiquants ne l'aient fait savoir. Malgré tout, le culte à Cybèle est resté aussi rare que celui d'Isis, montrant ainsi que les « déesses orientales », même si elles ont eu un impact sur les populations, ont eu une part assez peu importante dans le panthéon féminin vénéré en Gaule Belgique et dans les Germanies.

Chapitre 15 : Les divinités « orientales »

Ce chapitre aura pour but de faire une synthèse sur les divinités « orientales » et les pratiques cultuelles qui les entouraient en Gaule Belgique et dans les Germanies.

Deux déesses venues d'Orient marquaient sensiblement le paysage cultuel de ces provinces : Isis et Cybèle. Cependant, elles n'étaient pas les seules déesses « orientales » vénérées en Gaule Belgique et dans les Germanies. Bellone⁹³⁵, sous sa forme « orientale », et Sémélé⁹³⁶ ont aussi reçu un culte. Dans les faits, la Gaule Belgique était peu touchée par les cultes « orientaux » en comparaison des deux provinces de Germanies, ce qui était vraisemblablement dû au contexte dans lequel les cultes étaient effectués. En effet, aussi bien pour Isis que pour Cybèle, ils étaient majoritairement pratiqués dans des espaces urbains, dans des colonies comme Cologne (*Colonia Copia Claudia Ara Agrippinensium*) ou dans des centres de garnison comme Mayence (*Mogontiacum*), Kastel (*Mogontiacum*), Stockstadt ou Bad Cannstatt. Les lieux de découverte des traces de vénération des « divinités orientales » étaient des espaces où l'empreinte romaine était très forte, où la romanité était la plus marquée, soit par le cadre juridique de la ville, à savoir celui de colonie, soit par la présence massive de soldats dans les environs.

Les dédicants ont fait appel à ces déesses tout en leur gardant les fonctions qu'elles avaient dans leur pays d'origine. Isis est restée une déesse nourricière, protectrice des vivants, protectrice dans le monde des morts, magicienne, et une déesse d'une puissance quasi infinie comme le mythe égyptien le racontait. Cybèle, elle, est restée proche de la déesse phrygienne, marquée par l'empreinte grecque dans son apparence comme dans les fonctions que les dédicants lui prêtaient : déesse nourricière et déesse vengeresse comme les tablettes de *defixio*

⁹³⁵ Voir l'inscription n° 50. Nous avons vu que pour d'autres inscriptions, Bellone était l'*interpretatio romana* d'une déesse gauloise. Voir les chapitres 6 et 11. Ici, il s'agit bien de Bellone sous sa forme orientale car la dédicace a été réalisée par les hastifères qui participent aux cultes de Bellone et Cybèle.

⁹³⁶ Voir l'inscription n° 1804.

ont pu le montrer. Dans la seule inscription qui a été mise au jour, Sémélé était bien adorée comme la mère de Bacchus, ressuscitée tous les huit ans d'entre les morts par la puissance de son fils Dionysos. Quant à Bellone, elle a pris plusieurs visages⁹³⁷ dans les provinces de notre étude, mais les *hastifères*⁹³⁸ la vénéraient bien sous son aspect oriental. Toutes ces déesses ont donc bien gardé leur visage oriental pour les dédicants des colonies ou des centres de garnison.

Leur caractère oriental apparaissait aussi dans les spécificités des pratiques cultuelles qui les entouraient. Cybèle et Isis, de même que Bellone et Sémélé, possédaient un clergé qui leur était propre, clergé qui s'occupait de la liturgie du culte et qui était spécifique à chacune des déesses. Malheureusement, le peu d'informations contenues dans les inscriptions de Sémélé et de Bellone ne nous donne qu'une image partielle de ce que devait être le clergé de ces deux divinités dans les Germanies romaines, la Germanie inférieure pour la première et la Germanie supérieure pour la seconde. Une chose est sûre, c'est que le culte de Bellone était pratiqué par des *bellonarii* et des *hastiferi* et que le culte de Sémélé devait l'être par des bacchants, puisqu'elle était liée au culte de Bacchus. Quel que soit le cas, l'entrée dans le clergé répondait à une initiation dont il est souvent difficile de connaître la teneur car elle était frappée du sceau du secret. En tout état de cause, le membre du clergé devenait un myste et devenait un parfait connaisseur des secrets de la déesse, ce qui lui autorisait un accès au culte plein et entier. Pour autant, en tout cas pour Isis et Cybèle, il ne semble pas que les mystères soient le cœur du culte et la racine du culte⁹³⁹. Il est plus difficile d'en juger pour Bellone. En revanche, il semble que ce soit le contraire pour Sémélé : les mystères étant la racine et le cœur du culte dionysiaque.

Cependant, dans le cas de Cybèle et d'Isis, que le nombre d'inscriptions nous permet d'étudier plus en détail, l'absence de connaissance des mystères empêche la totale compréhension de subtilités du culte mais n'empêche pas la participation de tous. En effet, la présence de fêtes dans le calendrier romain, fêtes qui se déroulaient au grand jour, dans l'espace civique, au cœur des cités, aux abords de sanctuaires comme celui d'Isis et de *Magna Mater* à Mayence, montre que la plupart des gens pouvaient vénérer Isis et Cybèle. De plus, les empereurs ont apporté leur soutien au développement de ces « cultes orientaux » comme le souligne le lien étroit de ces déesses avec le culte impérial et le fait que les empereurs

⁹³⁷ En effet, elle était vénérée le plus souvent sous une image romaine parfois marquée par l'*interpretatio romana*, mais elle a aussi connu un culte s'appuyant sur son image orientale.

⁹³⁸ Nous rappelons que les *hastifères* sont des prêtres de Bellone très importants à Cologne. Ils peuvent aussi intervenir dans le culte de Cybèle. Voir notamment, U.-M. Liertz, *Die Dendrophoren aus Nida und Kaiserverehrung von Kultvereinen im Nordwesten des Imperium Romanum*, *Arctos* 2001, 35, p. 115-128.

⁹³⁹ Voir le chapitre 13 pour Isis et le chapitre 14 pour Cybèle.

eux-mêmes aient intégré des fêtes liées à ces divinités dans le calendrier officiel de Rome. En outre, de nombreux dédicants ont utilisé des rites proprement romains comme le *uotum* pour prouver leur dévotion à ces divinités féminines orientales montrant que les « pratiques orientales » n'étaient pas les seules à être utilisées dans le culte. Les sacrifices d'animaux, comme l'archéologie a pu en témoigner à Mayence, de même que les offrandes végétales et les libations, répondaient à des préceptes romains. D'autres sacrifices, comme le taurobole ou le criobole, existaient dans le culte de Cybèle, mais peu de preuves nous permettent de certifier qu'ils ont été pratiqués dans les Germanies, à l'exception de la réfection du *mons uaticanus* par les hastifères de Bellone – le *mons uaticanus* étant le lieu, vraisemblablement un autel devant le temple, où étaient enterrés les testicules des taureaux et des béliers sacrifiés. Enfin, les déesses « orientales » que sont Cybèle et Isis intervenaient aussi dans le culte public, même s'il semble que cela soit plus fréquent pour Isis que pour Cybèle. Toutes deux ont cependant été plus souvent invoquées dans le cadre du culte privé, notamment Cybèle comme les tablettes de *defixio* trouvées à Mayence l'assurent⁹⁴⁰. Cependant, bien qu'importante, la part du culte privé, respectivement 42 % pour Isis et 55 % pour Cybèle, n'est pas écrasante.

Les déesses venues d'Orient étaient le dernier groupe du panthéon féminin de la Gaule Belgique et des Germanies avec les déesses gallo-germaniques et les déesses gréco-romaines. Nous avons remarqué que chacun de ces groupes avait des spécificités, mais nous avons aussi montré que, quels qu'ils soient, l'empreinte de la romanité était forte, romanité née de l'apport des Romains par la diffusion d'une culture d'Empire et de l'influence de nuances provinciales⁹⁴¹. Toutefois, expliquer le fonctionnement des cultes dans ces trois groupes ne suffit pas à donner la pleine mesure du culte des divinités féminines dans les provinces de notre étude. Il faut aussi voir quelle était leur place dans le cadre du culte impérial. Il faut également comprendre quels ont été les vecteurs des cultes, en s'intéressant d'abord à la nette différenciation selon les provinces, puis à l'évolution chronologique des cultes. Puis, il faut démontrer quel a été l'impact de la « romanisation » ou plutôt l'impact des marques de la romanité, notamment l'importance des cités, le rôle des camps militaires. Enfin, nous ne pourrions nous départir d'une approche sociologique des cultes. Nous devons montrer qui étaient les plus prompts à participer aux cultes en étudiant le rôle des femmes – ce qui

⁹⁴⁰ J. Blänsdorf, *Die Defixionum tabellae des Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtums*, *Mainzer Archäologische Schriften : Forschungen zum Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtum 1*, Mayence (2007).

⁹⁴¹ G. Woolf, *ouvr. cité*

réservera quelques surprises –, celui des élites locales⁹⁴², celui des prêtres officiels des cultes civiques et finalement celui des familles, des affranchis et des corps de métiers qui, sauf cas exceptionnel, restent secondaires.

⁹⁴² Pourront y être incorporés les hauts dignitaires de l'Empire qui agissent dans les provinces, mais nous verrons qu'ils semblent assez peu nombreux à participer aux cultes des divinités féminines, sauf dans quelques cas particuliers.

Quatrième partie : Le culte impérial

Les trois premières parties ont permis de comprendre quelles étaient les fonctions des divinités féminines de Gaule Belgique et des Germanies, quelles étaient leurs places dans le culte public et dans le culte privé et quelles étaient les traces de romanité décelables dans leurs cultes. Pour autant, ces déesses avaient aussi un lien avec le culte impérial, culte qui avait trait de près ou de loin à la famille impériale et à l'empereur, culte qui faisait référence à son *Numen*, son Génie, sa famille ou à ses ancêtres divinisés. Mais, dès lors, plusieurs questions se posent : comment se faisait le lien entre les divinités féminines et le culte impérial ? À quels degrés ces déesses, qu'elles aient été gallo-germaniques, gréco-romaines ou « orientales », étaient-elles impliquées dans ce culte ?

Chapitre 16 : Les manifestations du culte impérial

Le lien avec le culte impérial transparait de différentes manières dans le formulaire des inscriptions : soit avec l'expression *in honorem domus diuinae* – référence à la maison impériale –, soit avec la mention *pro salute* suivi du nom de l'empereur ou des empereurs, soit avec l'utilisation du terme Auguste comme épithète de la divinité, soit avec la référence au *Numen* ou au Génie de l'empereur.

L'analyse des inscriptions a montré que la formule la plus fréquemment associée aux divinités féminines était *in honorem domus diuinae*⁹⁴³ qui faisait explicitement référence à une dévotion en l'honneur de la maison impériale. D. Fishwick⁹⁴⁴ a prouvé que l'utilisation de cette expression symbolisait une démonstration de loyauté envers la famille impériale vivante. Cela signifie donc que les *diui* n'étaient pas impliqués dans cette forme de culte, sinon D. Fishwick pense qu'il aurait été directement fait mention de leur culte dans l'inscription et que les dédicants ne se seraient pas contentés de leur rendre un simple honneur. La maison impériale qui était vénérée comprenait donc la famille impériale au sens large, soit l'empereur, sa femme, ses enfants, mais aussi ses frères, ses oncles, ses cousins et ses ancêtres entre autres. Ainsi le culte impérial prenait une dimension dynastique à laquelle les déesses de Gaule Belgique et des Germanies étaient liées, lorsque leur nom était associé à la formule *in honorem domus diuinae*,.

⁹⁴³ Voir les inscriptions n°9, n° 50, n° 63, n° 78, n° 111, n° 120, n° 121, n° 123, n° 124, n° 305, n° 316, n° 336, n° 338, n° 461, n° 464, n° 494, n° 538, n° 539, n° 567 à 569, n° 604, n° 616, n° 627, n° 635, n° 812, n° 876, n° 883, n° 1430, n° 1431, n° 1436, n° 1443, n° 1446, n° 1450, n° 1687, n° 1692, n° 1698, n° 1700, n° 1715, n° 1726, n° 1730, n° 1736, n° 1738, n° 1744, n° 1755 à 1758, n° 1788, n° 1813, n° 1820, n° 1906, n° 1907, n° 1909, n° 1910, n° 1913, n° 1916, n° 1917, n° 1923, n° 1927 à 1929, n° 1959 à 1961 et n° 1965.

⁹⁴⁴ D. Fishwick, *The imperial cult in the Roman Latin West*, vol. 2.1, 1991 (Leyde), p. 432-435.

Les femmes de la famille impériale

Impératrices	Autres femmes de la famille impériales
Livie, femme d'Auguste et divinisée	Liulla, petite fille de Livie et divinisée
Cesonia, femme de Caligula	Drusilla, sœur de Caligula et divinisée
Messaline, femme de Claude	Claudia, fille de Néron et Poppée et divinisée
Agrippine, femme de Claude et mère de Néron	Julie, fille de Titus et divinisée
Domitilla, femme de Vespasien et divinisée	Marciana, sœur de Trajan et divinisée
Sabina, femme d'Hadrien et divinisée	Matidia, nièce de Trajan
Faustine, femme d'Antonin le Pieux et divinisée	Julia Soaemia, mère d'Elagabal
Faustine, femme de Marc Aurèle et divinisée	Julia Maesa, grand-mère d'Elagabal et de Sévère
Crispina, femme de Commode	Alexandre et divinisée
Julia, femme de Septime Sévère et divinisée	Julia Mamaea, mère de Sévère Alexandre
Julia Domna, femme de Septime Sévère	
Plautilla, femme de Caracalla	
Vlpia Seuerina, femme d'Aurélien	
Octacilia Seuera, femme de Philippe le Père	
Marcia Octacilia Seuera, femme de Philippe I ^{er}	
Herennia Etruscilla, femme de Dèce	

D. Fishwick a également expliqué que cette formule a été majoritairement utilisée dans les provinces de Bretagne, de Gaule Belgique, des Germanies et de Rétie, ce qui tendrait à expliquer l'importance de son utilisation pour marquer le lien entre divinités féminines et culte impérial dans l'espace de la Gaule Belgique et des Germanies.

Néanmoins, les dédicants ont aussi invoqué les divinités féminines pour le salut de l'empereur⁹⁴⁵ ou des empereurs régnants⁹⁴⁶. Ici, le dédicant cherchait à demander et à garantir la protection de la ou des déesses pour l'Empereur, pour que rien ne lui arrive et que l'Empire reste protégé, sans vacances du pouvoir ou du commandement militaire dans des périodes plus sombres – comme celles de Marc Aurèle, de Gordien entre autres –, périodes durant lesquelles la formule était le plus fréquemment utilisée.

Pour relier les divinités féminines au culte impérial, un autre moyen était employé par les dédicants, à savoir faire de la déesse, la déesse de l'Auguste ou des Auguste⁹⁴⁷ – c'est surtout valable pour Victoire – ou d'apposer l'épithète Auguste au nom de la déesse⁹⁴⁸. Dans le premier cas, c'était le caractère divin de l'empereur qui était mis en valeur⁹⁴⁹. Dans le second cas, selon D. Fishwick⁹⁵⁰, à l'avis duquel nous nous rangeons, l'utilisation de l'épithète *Augustus/Augusta* aurait eu pour but d'affecter les pouvoirs de la déesse à l'empereur et à sa famille. Dès lors, la divinité était invoquée pour la protection de l'empereur et de sa famille.

⁹⁴⁵ Voir les inscriptions n° 21, n° 166, n° 328, n° 339, n° 442, n° 471, n° 785, n° 898, n° 1081, n° 1337, n° 1691, n° 1699, n° 1918 et n° 1954.

⁹⁴⁶ Voir les inscriptions n° 133, n° 576, n° 620, n° 811, n° 841, n° 862, n° 1437, n° 1728, n° 1893, n° 1911 et n° 1924.

⁹⁴⁷ Voir les inscriptions n° 1925 et n° 1927.

⁹⁴⁸ Voir les inscriptions n° 22, n° 71 et n° 481.

⁹⁴⁹ D. Fishwick, *ouvr. cité*, p. 446.

⁹⁵⁰ D. Fishwick, *ouvr. cité*, p. 448-449.

Les dédicants pouvaient aussi associer les déesses au Génie⁹⁵¹ ou au *Numen*⁹⁵² de l'empereur. Ici, ils avaient deux objectifs différents. Dans le cadre de l'association des déesses au Génie, ils s'adressaient aux qualités innées que l'empereur possédait et qui étaient vitales pour la protection de cet homme dirigeant un empire immense. Dans le cadre de l'association des déesses au *Numen*, ils prodiguaient la plus haute forme d'honneur dévolu dans le culte impérial et mettaient en valeur l'empereur, sa puissance intérieure ainsi que son œuvre et sa puissance. En revanche, en aucun cas, ils ne faisaient de l'empereur un dieu⁹⁵³.

Enfin, en Germanie supérieure, à Avenches, un affranchi a adressé un culte à *Liulla* divinisée, une des femmes divinisées⁹⁵⁴ de la famille impériale. C'est le seul culte à une *diua* relevé dans cette province, et aucun culte de ce type n'a été rendu en Germanie inférieure et en Gaule Belgique.

Les divinités féminines de Gaule Belgique et des Germanies étaient donc liées de plusieurs manières au culte impérial, soit par l'intermédiaire de l'expression *in honorem domus diuinae*, soit par l'utilisation de l'épithète Auguste pour les déesses, soit par le lien avec le Génie ou le *Numen* de l'empereur, soit par le culte à une femme de la famille impériale divinisée. Pour autant, il faut se demander quelle était l'importance de ces déesses dans le culte impérial, qu'elles aient été gallo-germaniques, gréco-romaines ou « orientales ».

Chapitre 17 : Les divinités féminines dans le culte impérial

Les divinités féminines ne semblent pas avoir toutes eu la même place dans le culte impérial. Des variations apparaissent entre les divinités gallo-germaniques, les divinités gréco-romaines et les divinités « orientales ».

A. Les divinités gallo-germaniques

Dans les premiers chapitres, l'étude de leurs fonctions a permis de montrer l'existence de trois catégories de divinités gallo-germaniques : les déesses nourricières, les déesses des sources et des eaux et les déesses protectrices de voyageurs. La question se pose de savoir quelle était leur place dans le culte impérial. Il semble qu'elle ait été réduite puisqu'une analyse des

⁹⁵¹ Voir les inscriptions n° 399 et n° 629.

⁹⁵² Voir les inscriptions n° 38, n° 77, n° 78, n° 323, n° 495, n° 524 et n° 1754.

⁹⁵³ D. Fishwick, *ouvr. cité*, p. 481 à 486.

⁹⁵⁴ Quelques autres femmes de la famille impériale ont été divinisées : Livie, Drusilla, Claudia, Domitilla, Marciana, Sabina, Faustine, Faustine la Jeune, Julia, Julia Maesa, Julie, Marianiana, Paulina. Voir R. Cagnat, *Cours d'épigraphie latine*, 1814, 4^{ème} éd. (Paris), chapitre Impératrices et femmes de la maison impériale.

documents a permis de dire que seuls 20 % des inscriptions sont liés au culte impérial avec respectivement 19 % pour les divinités nourricières, 18,5 % pour les divinités des sources et des eaux et 23 % pour les divinités protectrices des voyageurs. Pour autant, à l'intérieur de ces grands groupes de divinités, il n'est pas question d'uniformité. Il faut donc s'intéresser séparément à chaque type de déesses.

Les divinités nourricières étaient assez peu liées au culte impérial puisque sur les six cent quarante neuf inscriptions dévolues aux déesses nourricières, seules trente neuf appartiennent au culte impérial, soit 19 %. Le lien entre les déesses nourricières et ce culte se faisait toujours par l'entremise de la formule : *In honorem domus diuinae*⁹⁵⁵. En outre, pour ce type de déesses, il n'est jamais fait mention du salut de l'empereur. Seule une inscription adjoint le terme *Augusti* au nom de la divinité, à savoir ici les *Matres*⁹⁵⁶. Ce n'était donc pas l'empereur en tant que tel qui était associé à la divinité. Avec la mention de la maison impériale, le dédicant cherchait à reconnaître la souveraineté du pouvoir impérial et la divinité nourricière⁹⁵⁷. Toutefois, dans deux inscriptions, l'une dédiée à *Nehalennia*⁹⁵⁸ et l'autre aux *Matronae*⁹⁵⁹, la dédicace était faite par un sévir augustal, renforçant ainsi encore plus la reconnaissance de la souveraineté impériale par des hommes qui connaissaient fort bien les rouages des cérémonies du culte impérial puisqu'ils en étaient les prêtres. Néanmoins, le contexte des dédicaces n'était pas le même. Dans le cas du sévir de Cologne, il s'agissait d'un acte public face à l'ensemble de la cité, avec l'accord des décurions, alors que dans celui de *Nehalennia*, il s'agissait d'un acte privé, pour la protection des siens, comme le montre la formule *pro se et suis*. Dans cette dernière dédicace, il s'agissait bien pour un homme qui maîtrisait le fonctionnement du culte impérial de faire une demande à *Nehalennia* pour la protection de sa famille, à laquelle il adjoignait celle de l'empereur. Toutefois, un constat surprenant apparaît pour les divinités nourricières dans le cadre du culte impérial ; celles qui ont connu les cultes les plus importants en Gaule Belgique et dans les Germanies, comme les déesses Mères – sous l'appellation *Matres* et *Matronae* – et *Nehalennia*, étaient parmi les moins concernées alors que pourtant le nombre de dédicaces qui leur était dédié dépassait la centaine. Cette conclusion est d'autant plus inattendue pour les déesses Mères que nombreux étaient les soldats présents parmi les dédicants. Il semble donc que, pour ce culte, ces hommes, ont utilisé d'autres rites et vénéré d'autres divinités.

⁹⁵⁵ Voir le chapitre 16.

⁹⁵⁶ Voir l'inscription n° 844.

⁹⁵⁷ W. Van Andringa, *Piété et religion en Gaule*, 2002 (Paris), p. 174-175.

⁹⁵⁸ Voir l'inscription n° 1669 Colijnsplaat).

⁹⁵⁹ Voir l'inscription n° 1074 (Cologne).

Au-delà de ces constats, il faut dresser un tableau des différentes divinités nourricières⁹⁶⁰ associées au culte impérial, en essayant de comprendre pourquoi les disparités étaient aussi importantes entre elles. Onze divinités nourricières étaient concernées⁹⁶¹ : *Viroddis* (100 % des inscriptions), *Epona* (58 %), *Nantosuelta* (50 %), *Rosmerta* (33 %), *Maia* (27 %), *Artio* (25 %), *Herecura* (20 %), *Hludana* (20 %), les *Matres* (7 %), *Nehalennia* (6,3 %), et les *Matronae* (0,8 %). Certaines, comme *Viroddis*, *Epona* et *Nantosuelta*, étaient fortement touchées par le culte impérial ; la moitié des inscriptions ou plus avaient un lien avec lui. Pour *Viroddis*, la seule inscription mise au jour y est liée. Le dédicant était une femme qui n'a mentionné que son *cognomen*. La forme de l'autel et le formulaire de l'inscription permettent de le dater de la première moitié du III^{ème} siècle. Il semble complexe de trouver et d'expliquer les raisons qui ont poussé cette femme à dédier un monument à cette déesse et à le lier au culte impérial par la présence de la formule *In honorem domus diuinae*. La même difficulté d'interprétation apparaît avec *Nantosuelta*, déesse seulement visible dans la représentation associée à l'inscription, inscription ne comportant que la formule *in honorem domus diuinae*. Il s'agit d'une forme assez surprenante assurant l'association de la divinité et du culte impérial. Là encore, il est compliqué d'en connaître les raisons. En revanche, l'interprétation est plus facile pour *Epona*. C'était une déesse nourricière, mais comme nous l'avons dit aussi une déesse cavalière, au caractère psychopompe. L'association de cette divinité à la famille impériale paraissait renforcer la puissance de la souveraineté impériale. Il est toutefois difficile d'aller plus loin dans l'analyse.

L'étude des inscriptions a cependant révélé quelques surprises. En effet, les déesses dont le culte était le plus développé, soit les déesses Mères - sous la dénomination *Matres* et *Matronae* – et *Nehalennia*, étaient paradoxalement celles qui étaient le moins associées au culte impérial, soit respectivement 0,8 % et 6,3 % des inscriptions. Ces divinités étaient extrêmement importantes, de par le nombre de dédicaces et les types de dédicants. Si l'on s'attache aux *Matronae*, nous avons démontré précédemment que ces déesses étaient assez marquées par le culte public⁹⁶², que des hauts dignitaires de l'Empire leur faisaient des dédicaces aussi bien à titre privé que public et que les soldats étaient très importants parmi leurs dédicants. Les *Matronae Aufaniae* possédaient même un temple à Bonn à proximité du camp de la I^{ère} légion *Minerua*. Or, très peu de traces du culte impérial, aucune inscription pour le salut de l'empereur, n'ont été mises au jour dans ce sanctuaire. Il apparaît donc que

⁹⁶⁰ Pour la liste des divinités de cette catégorie, voir le chapitre 2.

⁹⁶¹ Toutes les inscriptions de ce tableau sont à dater entre le I^{er} et le III^{ème} siècle après J.-C., avec une plus forte propension aux II^{ème} et III^{ème} siècles.

⁹⁶² Voir le chapitre 2.

ces déesses, qui faisaient office de protectrices de certaines cités ou *uici*, n'aient pas été intégrées au culte impérial. Dès lors, la présence de dédicaces faites par des sevir augustaux pour *Nehalennia* et les *Matronae Aufaniae* est assez paradoxale. Cependant, l'importance des *Matronae Aufaniae* dans le culte public de la colonie de Cologne expliquerait l'attention particulière portée par un sévir augustal de cette ville. Ici, le sévir associait au culte impérial officiel une des divinités du culte public de la colonie afin de renforcer la révérence envers la souveraineté impériale, en adjoignant à l'empereur l'une des divinités les plus fortes de la région, bien connue des soldats de la I^{ère} légion Minervienne et des habitants de la colonie de Cologne. Une déduction similaire peut être faite dans le cas de *Nehalennia*, divinité protectrice très puissante dont le culte était très important pour les marchands de la région. Le sévir a donc recherché cette protection d'autant plus assurément qu'il s'agissait ici d'une dédicace à titre privé. Par rapport au schéma général qui se dessine pour ces deux divinités, les inscriptions des deux sévirs augustaux sont cependant des exceptions notables. Une question se pose alors : était-ce leur origine celtique ou germanique qui a empêché une pleine et entière association au culte impérial ? Cela paraît probable. Cela permettrait de comprendre pourquoi les déesses d'origine celtique étaient peu présentes dans le culte impérial – *Nantosuelta* et *Viroddis* n'ont dans les faits qu'un nombre très restreint d'inscriptions –, à l'exception d'*Epona*⁹⁶³, déesse vénérée aussi dans le nord de l'Italie et de *Rosmerta* et de *Maia* – là, il semble que ce soit l'association à Mercure qui a amené ces divinités à avoir un assez grand nombre de dédicaces vouées au culte impérial. Cette hypothèse peut être corroborée par l'idée qu'en Italie et à Rome, très peu de places ont été laissées aux divinités du monde celtique et germanique. Ce sont les divinités méditerranéennes qui ont eu les faveurs des dédicants d'Italie et de Rome⁹⁶⁴. Il est donc possible de penser qu'en raison de la faible présence des divinités celtiques et germaniques dans le culte public de Rome, l'association de ces divinités au culte impérial ne pouvait se concevoir vraiment. A Rome, seules les grandes divinités gréco-romaines y ont laissé une empreinte. Ce qui est vrai à Rome paraît aussi être vrai dans les provinces de Gaule Belgique et de Germanies⁹⁶⁵.

Les divinités nourricières étaient donc peu liées au culte impérial, y compris pour des déesses comme les *Matronae* ou *Nehalennia* qui marquaient sensiblement le paysage religieux, mais il semble que d'autres déesses, comme celles des sources et des eaux⁹⁶⁶,

⁹⁶³ *Epona* serait la seule exception car c'est une divinité qui s'est assez bien implantée dans l'Empire et notamment en Italie. Cela pourrait donc expliquer la relative importance de cette divinité dans le culte impérial.

⁹⁶⁴ D. Fishwick, *The imperial cult in the Roman Latin West*, vol. 2.1, Leide (1992), p. 432-435.

⁹⁶⁵ Nous verrons quand nous traiterons des divinités gréco-romaines comme Junon ou Minerve que la part du culte impérial est assez forte.

⁹⁶⁶ Pour la liste des divinités de cette catégorie, voir le chapitre 3.

n'aient pas eu, elles aussi, plus de lien avec le culte impérial. En effet, une question se pose : ces divinités en étaient-elles parties prenantes, en étaient-elles exclues ou étaient-elles marginales ? Le tableau ci-dessous permet de faire le récapitulatif des inscriptions concernées. Elles sont au nombre de quinze, soit 18,5 % du nombre total d'inscriptions.

Les divinités des sources et des eaux et le culte impérial

Divinité	Datation	Formulaire	Références
<i>Aueta</i>	v. 150-250	Formule <i>numinibus augustorum</i>	n° 38
<i>Damona</i>	sans date	Epithète Auguste.	n° 71
<i>Icovellauna</i>	v. 101-250	Formule <i>In honorem domus diuinae</i>	n° 461
<i>Inciona</i>	v. 201-250	Formule <i>In honorem domus diuinae</i>	n° 464
<i>Maia</i>	v. 150-250	Formule <i>In honorem domus diuinae</i>	n° 883
	v. 201-250	Formule <i>In honorem domus diuinae</i>	n° 876
<i>Rosmerta</i>	v. 150-250	Formule <i>In honorem domus diuinae</i>	n° 1788
	v. 201-250	Formule <i>In honorem domus diuinae</i>	n° 1756 à 1759 ⁹⁶⁷ , n° 17662, n° 1786 et n° 1789.
<i>Sirona</i>	v. 150-250	Formule <i>In honorem domus diuinae</i>	n° 1813
	201	Formule <i>In honorem domus diuinae</i>	n° 1820

A deux exceptions près, la mention du culte impérial se fait par une référence à la maison divine par la formule *In honorem domus diuinae* dans le formulaire de l'inscription, ce qui est très banal en Gaule et dans les Germanies⁹⁶⁸. Cependant, toutes les divinités des sources et des eaux n'étaient pas concernées de la même façon par ce culte. *Rosmerta* concentre à elle seule plus de la moitié des inscriptions. Trois de ces inscriptions proviennent même du sanctuaire du culte impérial de Niederemmel – cependant, il est difficile de savoir si c'est la fonction nourricière qui est prise en compte ou la fonction guérisseuse. Nonobstant, les divinités des sources et des eaux, surtout celles qui n'avaient que cette fonction, étaient assez peu liées au culte impérial. Les raisons peuvent être nombreuses mais, comme nous l'avons expliqué pour les déesses nourricières, les divinités gallo-germaniques y étaient généralement peu intégrées car les dédicants ont privilégié les divinités présentes et acceptées et courantes à Rome ce qui n'était pas le cas de ces déesses gallo-germaniques des sources et des eaux.

Les déesses des sources et des eaux, tout comme les divinités nourricières, étaient peu touchées par le culte impérial ce qui semble également se confirmer pour les déesses protectrices des voyageurs⁹⁶⁹. Pourtant, certaines dédicaces semblent avoir un lien avec ce culte. Il est tout à fait possible que les dédicants aient voulu honorer les empereurs ou la famille impériale afin que ceux-ci les protègent lors de leurs voyages. Une première inscription doit attirer notre attention. Il s'agit d'une dédicace à *Hludana* associée au salut de

⁹⁶⁷ Les inscriptions n° 1757 à 1759 proviennent du même sanctuaire à Niederemmel. Il est possible d'y voir un sanctuaire du culte impérial où *Rosmerta* aurait été choisie comme divinité pour protéger l'empereur, en utilisant les eaux ou non.

⁹⁶⁸ Voir le chapitre 16.

⁹⁶⁹ Pour la liste des divinités de cette catégorie, voir le chapitre 4.

l'empereur Sévère Alexandre et de sa mère⁹⁷⁰. Elle était l'œuvre d'une vexillation qui a probablement voulu protéger l'empereur pendant un déplacement – l'empereur ayant beaucoup voyagé notamment en Syrie mais aussi dans de nombreuses provinces de l'Empire. Il est donc fort probable que cette vexillation a fait cette dédicace en signe de révérence et de loyauté envers l'empereur, pour le protéger lors de ces déplacements dans l'Empire. Pour les autres inscriptions, il est plus difficile de se prononcer⁹⁷¹. Néanmoins, le cumul de plusieurs divinités pour assurer la sauvegarde d'un dédicant était courant dans l'Empire romain ; la volonté des dédicants était vraisemblablement de multiplier les protections. La révérence envers l'empereur, son *numen* ou la famille impériale – tous étant garants de la pérennité et de la sûreté dans l'Empire – était l'un des moyens de protection les plus sûrs lors des voyages. De plus, dans le cas de *Viradecdis*, le lien avec le culte impérial provient de la nature même de la déesse qui était une des déesses tutélaires des Trévires, peuple de passeurs.

Toutefois, si pour les divinités précédentes, la part du culte impérial semble faible, il faut se poser la question de l'importance qu'y avaient les *Quadruviae*, déesses des carrefours des Confins de l'Empire. Contrairement au résultat attendu, en raison de la place majeure des soldats parmi les dédicants, les *Quadruviae* y étaient peu présentes. S'assurer de la pérennité de l'Empire n'a pas poussé les soldats et les autres habitants des Germanies à associer massivement les *Quadruviae* au culte impérial. Seules six inscriptions sur trente quatre sont concernées, soit 18 % – une partie était l'œuvre de soldats – et la majorité d'entre elles datent de la première moitié du III^{ème} siècle.

Les *Quadruviae* et le culte impérial

Datation	Formulaire	Références
v. 101-250	Dédicace réalisée pour le salut des Empereurs.	n° 1728
v. 201-250	Formule <i>In honorem domus diuinae</i> .	n° 1726, n° 1736 et n° 1738
14.03. 221	Formule <i>In honorem domus diuinae</i> .	n° 1730
29.12.230	Formule <i>In honorem domus diuinae</i> .	n° 1744

En dehors d'une inscription, la plupart des dédicants ont associé les déesses à la maison impériale. Avec la mention de la maison impériale, le dédicant cherche à reconnaître la souveraineté du pouvoir impérial et la divinité protectrice des voyageurs⁹⁷². Cette faiblesse relative peut à nouveau s'expliquer par le fait que, dans le culte impérial, les dédicants privilégiaient l'association avec des divinités romaines ou originaires d'Italie.

Les divinités gallo-germaniques, quelle que soit la catégorie à laquelle elles appartenaient, n'étaient que peu impliquées dans le culte impérial. Or, nous avons montré

⁹⁷⁰ Voir l'inscription n° 442.

⁹⁷¹ Voir les inscriptions n° 1754 et n° 1959 à 1961.

⁹⁷² W. Van Andringa, *Piété et religion en Gaule*, 2002 (Paris), p. 174-175.

que, généralement, les dédicants y privilégiaient les divinités venues de Rome et d'Italie, il se pourrait donc que les divinités gréco-romaines y aient été fortement intégrées.

B. Les divinités gréco-romaines

Là encore, les divinités gréco-romaines ne sont pas intégrées de manière uniforme dans le culte impérial. Des nuances apparaissent selon qu'il s'agit des déesses de la Triade Capitoline, des déesses gréco-romaines de la nature, des abstractions divinisées ou des autres déesses gréco-romaines. Pour autant, en dehors de quelques exceptions que nous détaillerons par la suite, et contre toute attente, les divinités gréco-romaines y étaient peu présentes. En effet, les statistiques réalisées à partir des documents montrent que seuls 18 % des inscriptions aux divinités gréco-romaines avaient un lien avec ce culte et ce, malgré quelques nuances – 24 % pour les divinités de la nature, 20,5 % pour les abstractions divinisées, 13 % pour la Triade Capitoline et 12,5 % pour les autres divinités gréco-romaines.

Ces conclusions offrent donc des surprises puisque ce n'était ni Junon et Minerve, ni les abstractions divinisées qui étaient le plus souvent associées au culte impérial, et pourtant il s'agissait de divinités romaines de grande importance.

Dans le cas des déesses de la Triade Capitoline, seuls 10,5 % des inscriptions à Junon et 19 % des inscriptions à Minerve sont concernées. Quelles pouvaient être les raisons d'une si faible présence ? Seule une hypothèse semble pouvoir répondre à cette question : les divinités féminines prenaient une part bien moindre dans le culte impérial que les divinités masculines, privilégiées par les dédicants. Il est cependant difficile d'avancer d'autres hypothèses. En revanche, il est plus aisé d'expliquer ce que recherchaient les dédicants en associant Junon et Minerve au culte impérial.

Les déesses de la Triade Capitoline et le culte impérial

1. Junon

Datation	Formulaire	Références
v. 101-250	Formule <i>Pro salute domus diuinae</i> .	n° 522
v. 110-260	Dédicace d'un sevir augustal.	n° 580
v. 150-250	Formule <i>In honorem domus diuinae</i>	n° 567 à 569 et n° 604.
v. 161-170	Association aux Numens des Augustes.	n° 524
v. 161-180	Association à Marc Aurèle ⁹⁷³	n° 632
170	Formule <i>In honorem domus diuinae</i>	n° 649
v. 171-230	Association aux numens des Augustes	n° 495
v. 171-250	Formule <i>In honorem domus diuinae</i>	n° 616
188	Inscription pour le salut de l'Empereur Commode.	n° 166
15.07.189	Association au Génie de l'Empereur Commode.	n° 629
v. 201-250	Formule <i>In honorem domus diuinae</i>	n° 494, n° 627 et n° 635.
v. 218-222	Inscription pour le salut de l'Empereur Elagabal	N° 785 : CIL 13, 8811
219	Formule <i>In honorem domus diuinae</i>	n° 538 et n° 539.

⁹⁷³ Le formulaire étant fortement endommagé, il est impossible de savoir si le dédicant s'adresse au *Numen* ou au Génie de l'Empereur.

2. Minerve

Datation	Formulaire	Références
v. 151-200	Formule <i>Pro salute imperatori</i>	n° 1437
v. 150-250	Formule <i>pro salute domus diuinae</i>	n° 1508
v. 151-250	Formule <i>In honorem domus diuinae</i>	n° 1436 ⁹⁷⁴
v. 201-202	Formule <i>In honorem domus diuinae</i>	n° 1430
v. 201-250	Formule <i>In honorem domus diuinae</i>	n° 1431 et n° 1446
212	Formule <i>In honorem domus diuinae</i>	n° 1443
232	Formule <i>In honorem domus diuinae</i>	n° 1450

Comme le prouvent les tableaux ci-avant, il semble que, comme pour les divinités gallo-germaniques, les dédicants ont majoritairement associé Junon et Minerve à la maison impériale ; leur objectif était de montrer leur attachement et leur loyauté envers elle, en lui octroyant la force et la protection de divinités puissantes comme Junon ou Minerve, sachant que la première a pour fonction d'assurer la pérennité de l'Empire. C'était aussi le même genre d'objectifs que poursuivaient les dédicants lorsqu'ils s'adressaient aux abstractions divinisées dans le cadre du culte impérial. Toutefois, à l'exception de Victoire, les abstractions divinisées y étaient elles aussi peu présentes puisque seuls 20,5 % des inscriptions y étaient liés. Le tableau ci-dessous souligne cependant des disparités d'une abstraction divinisée à l'autre.

Les abstractions divinisées et le culte impérial

Divinité	Datation	Formulaire	Références
Fortune	v. 101-250	Dédicace aux Numens des Augustes.	n° 323
	v. 138-160	Dédicace en l'honneur du Génie de Marc Aurèle.	n° 399
	v. 150-250	Dédicace d'un sévir augustal.	n° 398
	v. 180-192	Dédicace pour le salut de l'empereur Marcus Aurelius Commodus Antoninus.	n° 328
	v. 201-250	Formule <i>In honorem domus diuinae</i>	n° 305, n° 316 et n° 336
	250	Formule <i>In honorem domus diuinae</i> . Inscription pour le salut des Empereurs	n° 338
<i>Tutela</i>	226	Dédicace en l'honneur de l'Empereur Severus.	n° 1854
Victoire	v. 101-250	La Victoire porte l'épithète Auguste.	n° 1925
	v. 150-250	Formule <i>In honorem domus diuinae</i>	n° 1907, n° 1913, n° 1916, n° 1917 et n° 1923.
	v. 150-250	Dédicace pour le salut des Augustes.	n° 1912
	v. 151-230	Formule <i>In honorem domus diuinae</i> .	n° 1929
	v. 180-192	Dédicace pour le salut de l'Empereur Commode.	n° 1918
	v. 201-250	Formule <i>In honorem domus diuinae</i> .	n° 1906, n° 1909 et n° 1928.
	v. 201-250	Formule <i>In honorem domus diuinae</i> . Epithète Auguste.	n° 1927
	v. 208-211	Dédicace pour les Empereurs Pertinax et Marc Aurèle et Geta et Iulia Domna Auguste, mère des Augustes. Le dédicant déclare être dévoué aux Numens impériaux.	n° 1924
	v. 213-215	Formule <i>In honorem domus diuinae</i> .	n° 1910
231	Dédicace pour le salut de l'empereur Sévère Alexandre et de Iulia Mamaea, sa mère et de son armée	n° 1954	
<i>Virtus</i>	05.11.217	Formule <i>In honorem domus diuinae</i>	n° 1965

Dans les faits, seule la Victoire était au liée le culte impérial – seize inscriptions (42 %). Les dédicaces pouvaient directement être vouées aux empereurs afin que la divinité leur accorde

⁹⁷⁴ L'inscription est trop endommagée pour mener des analyses plus précises.

le salut, protège leurs armées et les camps de leurs légions, mais elles pouvaient aussi associer la déesse à la maison impériale ou affecter les pouvoirs de la déesse à l'empereur et sa famille en lui donnant l'épithète Auguste. Quelle qu'ait été la manière de procéder, dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies, la Victoire était donc d'abord considérée comme une abstraction divinisée dont le rôle était de protéger l'Empereur et sa famille, de leur assurer la victoire – la victoire militaire, mais aussi celle sur tous les pièges du pouvoir et de l'Empire – afin de préserver la puissance et l'intégrité de l'Empire dans lequel les dédicants vivaient et que certains protégeaient – ce qui explique l'importance du nombre de soldats parmi les dédicants⁹⁷⁵. Pour les autres abstractions divinisées, le culte impérial, même s'il était présent, restait en retrait – huit inscriptions pour Fortune (11 %), une inscription pour *Tutela* (25 %) et une inscription pour *Virtus* (10 %). Dans certains cas, comme pour *Fama*, il était totalement absent. Les fonctions de cette déesse⁹⁷⁶ s'appliquant mal au pouvoir impérial, ce constat est donc peu surprenant.

Déeses de la Triade Capitoline et abstractions divinisées ne tenaient donc qu'une place relative dans le culte impérial. Il en est de même pour les divinités gréco-romaines qui n'appartiennent ni à ces deux catégories ni à celle des divinités gréco-romaines de la nature, puisque seules trois inscriptions sont concernées. Toutefois, l'une d'entre elles, dédiées à *Liulla*, prouve l'existence d'un culte aux membres divinisés de la famille impériale, puisque *Liulla*, petite fille de Livie, était une *diua*. Enfin, les déesses gréco-romaines de la nature⁹⁷⁷ ont tenu une place un peu plus importante que les autres, sans pour autant que le lien avec le culte impérial soit majoritaire dans les inscriptions.

Les divinités gréco-romaines de la nature et le culte impérial

Divinité	Datation	Formulaire	Références
Diane	v. 101-250	Associant aux Numens des Augustes.	n° 77
	v. 151-250	Formule <i>In honorem domus diuinae</i> .	n° 111
	188	Inscription pour le salut de l'Empereur Commode.	n° 166
	193	Formule <i>In honorem domus diuinae</i> .	n° 9
	v. 201-250	Formule <i>In honorem domus diuinae</i> . Association avec le <i>Numen</i> de l'empereur.	n° 78
	v. 201-250	Formule <i>In honorem domus diuinae</i> .	n° 123
	204	Dédicace pour le salut des Augustes Severus et Antoninus et du César Geta.	n° 132
	15.07.205	Formule <i>In honorem domus diuinae</i> .	n° 120
	13.01.208	Formule <i>In honorem domus diuinae</i> .	n° 121
13.12.232	Formule <i>In honorem domus diuinae</i> .	n° 124	
Luna	v. 150-250	Dédicace pour le salut des Augustes.	n° 811
	Janvier 276	Formule <i>In honorem domus diuinae</i> .	n° 812
<i>Nymphes</i>	187	Dédicace pour le salut et la Victoire de l'empereur Commodus Antoninus Augustus.	n° 1699
<i>Nymphes</i>	v. 201-250	Formule <i>In honorem domus diuinae</i> .	n° 1692 et n° 1698.

⁹⁷⁵ Voir le chapitre 10.

⁹⁷⁶ Voir le chapitre 10.

⁹⁷⁷ Pour la liste des divinités appartenant à cette catégorie, voir le chapitre 9.

Divinité	Datation	Formulaire	Références
Nymphes	v. 222-235	Dédicace pour le salut de l'empereur César Marcus Aurelius Severus.	n° 1691
	22.11.223	Formule <i>In honorem domus diuinae</i> .	n° 1687
	v. 238-244	Dédicace pour notre maître l'empereur Gordien ⁹⁷⁸ .	n° 1696
	04.12.241	Formule <i>In honorem domus diuinae</i> .	n° 1700

Diane a reçu dix dédicaces (19 %) pouvant la relier au culte impérial, contre sept (28 %) pour les Nymphes et deux (50 %) pour *Luna*. Pour Diane et les Nymphes, du fait de l'importance des militaires dans leur culte, nous aurions pu nous attendre à ce que les traces du culte impérial soit plus nombreuses. Il semble donc que ces hommes ont utilisé d'autres rites et vénéré d'autres divinités pour ce culte. Toutefois, une fois encore, les dédicants ont majoritairement associé des divinités féminines à la maison impériale. L'association des divinités gréco-romaines de la Nature à la formule *In honorem domus diuinae* permettait aux dédicants d'honorer ces divinités et l'Empire⁹⁷⁹. Cependant, le lien de ces divinités avec le culte impérial a pu se faire par un autre biais. Dans certaines inscriptions, six au total (32 %), le dédicant a demandé aux déesses gréco-romaines de la nature d'assurer le salut de l'Empereur – ou des empereurs ou de l'empereur et du César⁹⁸⁰.

Les divinités gréco-romaines, à l'exception de la Victoire, avaient donc une place limitée dans le cadre du culte impérial. Toutefois, toutes celles que les dédicants ont invoqué l'ont été afin de préserver et de protéger la famille régnante ou les empereurs, afin de protéger les dynasties en place et d'assurer l'intégrité de l'Empire, et ce plus particulièrement encore à partir du règne de Commode. Dès lors que les divinités gréco-romaines sont faiblement représentées dans ce culte, il est fort probable qu'il en soit de même pour les divinités « orientales ».

C. Les divinités orientales

Isis et Cybèle étaient les deux seules divinités « orientales » liées au culte impérial, et ce pour plusieurs raisons. Tout d'abord, elles ont reçu toutes deux le soutien des empereurs : Isis de la part des dynasties flavienne et antonine, et Cybèle de la part des dynasties antonine et sévérienne. Ces dynasties ont participé au développement des deux cultes. Les Flaviens ont encouragé et pratiqué le culte isiaque, notamment en intégrant certaines fêtes au calendrier romain. Pour Cybèle, ce fut Claude qui fit les premiers pas en levant les restrictions⁹⁸¹ qui marquaient le culte, mais ce furent les Antonins et les Sévères qui permirent le

⁹⁷⁸ Il s'agit vraisemblablement de Gordien III, les règnes de Gordien I et II ayant été extrêmement brefs.

⁹⁷⁹ D. Fishwick, *ouvr. cité*, p. 432-435.

⁹⁸⁰ Voir le chapitre 16.

⁹⁸¹ Voir le chapitre 14.

développement du culte le plus large. Ensuite, le fort lien avec le culte impérial, Rome et les Empereurs, est aussi apparu dans les deux dédicaces du temple de Mayence qui liaient Isis⁹⁸² et Cybèle⁹⁸³ à la protection des empereurs, de Rome et de l'armée romaine stationnée en Germanie supérieure. Enfin, des inscriptions ont été réalisées en associant Isis au salut de l'empereur⁹⁸⁴ ou en lui attribuant l'épithète Auguste⁹⁸⁵ ou en associant Cybèle à la maison impériale⁹⁸⁶ et au salut des empereurs⁹⁸⁷. Toutefois, le nombre d'inscriptions concernées reste faible : deux pour Isis et trois pour Cybèle et, même si le temple construit à Mayence semble avoir un lien avec la dynastie flavienne, la place des divinités « orientales » dans le culte impérial reste très réduite.

Les divinités féminines, quelle qu'elles aient été, étaient donc peu liées au culte impérial. Le lien n'est pas pour autant inexistant mais il restait ténu. Les dédicants choisissaient de faire appel à elles pour des intérêts plus privés, plus éloignés des préoccupations du culte impérial. Cependant, s'arrêter aux fonctions des divinités, à leur place dans le culte impérial, au fonctionnement des rites ne suffit pas, il faut aussi s'intéresser aux vecteurs des cultes, en expliquant pourquoi il existait une telle diversité provinciale des cultes, et en recherchant qu'elle a été leur évolution. Puis, il faut comprendre quel a été l'impact des marques de la romanité, notamment l'importance des cités, le rôle des camps militaires. Enfin, une approche sociologique des cultes est indispensable. Nous devons montrer qui participait aux cultes en analysant le rôle des femmes, celui des élites locales⁹⁸⁸, celui des prêtres et des desservants des cultes et finalement celui des familles, des affranchis et des corps de métiers.

⁹⁸² Voir l'inscription n° 471.

⁹⁸³ Voir l'inscription n° 840.

⁹⁸⁴ Voir l'inscription n° 471.

⁹⁸⁵ Voir l'inscription n° 481.

⁹⁸⁶ Voir l'inscription n° 828.

⁹⁸⁷ Voir les inscriptions n° 840 et n° 862.

⁹⁸⁸ Pourront y être incorporés les hauts dignitaires de l'Empire qui agissent dans les provinces, mais nous verrons qu'ils semblent assez peu nombreux à participer aux cultes des divinités féminines, sauf dans quelques cas particuliers.

Cinquième partie : Les vecteurs du culte

Chapitre 18 : La diversité provinciale

L'étude des différentes catégories de divinités féminines en Gaule Belgique et dans les Germanies a montré que, même si les trois provinces partageaient globalement le même panthéon, elles ne vénéraient pas tout à fait les mêmes divinités et n'avaient pas la même propension à participer à leurs cultes. La Gaule Belgique était une province surtout marquée par les cultes gallo-germaniques, la Germanie inférieure était écrasée sous le poids des déesses Mères, et enfin, la Germanie supérieure, elle, était la province de prédilection des cultes gréco-romains.

A. La Gaule Belgique⁹⁸⁹

Commençons par un inventaire du nombre d'inscriptions et de sculptures. Les premières sont au nombre deux cent soixante-dix huit et les secondes au nombre de trois cent neuf, soit 21 % du nombre total des inscriptions et 36 % du total des sculptures⁹⁹⁰. Le nombre d'inscriptions place la Gaule Belgique en retrait par rapport aux autres provinces – 43 % pour la Germanie inférieure et 36 % pour la Germanie supérieure. En revanche, si elle a nettement moins de sculptures que la Germanie supérieure, elle devance largement la Germanie inférieure sur ce point. Nous voici donc face à un paradoxe. Pourquoi les habitants de Gaule Belgique ont-ils laissé plus de sculptures que d'inscriptions comme traces d'un culte pour les divinités féminines ? Il pourrait s'agir d'une question d'origine des divinités : les dédicants privilégiant les sculptures pour les uns et laissant les inscriptions aux autres. C'est probable. En effet, le plus grand nombre d'inscriptions – deux cent trente et une – a été voué aux déesses gallo-germaniques et le nombre de sculptures vouées aux déesses gallo-germaniques – cent quatre-vingt huit – est un peu supérieur à celles vouées aux déesses gréco-romaines – cent dix huit⁹⁹¹. Une autre hypothèse serait de dire que les habitants des espaces urbains ont fait plus d'inscriptions que de reliefs, et inversement que ceux des espaces ruraux ont fait plus de

⁹⁸⁹ L'ensemble des analyses repose sur des observations faites sur les sources. Cependant, un certain nombre d'ouvrages ont aussi été utilisés : M.-Th. Raespaet-Charlier, *La Gaule Belgique d'Auguste à Commode*, Y. le Bohec (dir.), *Questions d'histoire : Rome et les provinces d'Occident*, p. 309-346 ; Ch.-M. Ternes et P. F. Burke (éd.), *Roman religion in Gallia Belgica and the Germaniae : actes des 4^{es} rencontres scientifiques de Luxembourg*, 1994 (Luxembourg), 200 p. ; E. M. Wightman, *Gallia Belgica*, 1983 (Londres), 385 p. ; E. M. Wightman, *Pagan cults in the Province of Belgica*, *ANRW II*, 18.1, 1989, p. 542-589.

⁹⁹⁰ En comparaison, la Germanie inférieure compte 42 % des inscriptions et 14 % des sculptures contre 36 % des inscriptions et 50,5 % des sculptures pour la Germanie supérieure.

⁹⁹¹ La grande différence provient du grand nombre de sculptures (70) mises au jour dans les sanctuaires de Nehalennia à Domburg et Colijnsplaat.

sculptures que d'inscriptions, et donc que l'espace dans lequel le culte avait lieu pouvait avoir une influence sur la réalisation d'une inscription ou d'une sculpture. Cette hypothèse est partiellement satisfaisante car des colonies, comme Trèves, ont livré quantité d'inscriptions et de sculptures et des inscriptions ont été mises au jour dans lieux isolés, comme à Flemalle Haute. L'explication de ce phénomène reste très difficile à trouver et demeure souvent du domaine de la conjecture. Il se peut tout simplement que les habitants de Gaule aient eu un plus grand intérêt pour les reliefs sculptés que pour l'épigraphie qui nécessitait la présence d'artisans maîtrisant bien le latin, ce qui était peut-être plus compliqué dans certains lieux isolés, loin d'une grande cité où les habitants avaient beaucoup plus de contacts avec le Latin, et où beaucoup plus d'artisans, en tout cas, s'approprièrent suffisamment la langue latine pour réaliser des monuments épigraphiques. La représentation figurée anthropomorphe d'une divinité demandait seulement la reproduction visuelle d'un modèle. C'est donc le contact ou le manque de contact avec les ateliers d'épigraphistes qui pourrait expliquer que, pour un certain nombre de dédicants, le choix se soit plutôt porté sur la sculpture. Malheureusement, en l'absence de noms sur les sculptures, il est difficile de confirmer cette hypothèse qui paraît séduisante, mais qui ne peut être totalement vérifiée.

Les sites de découvertes d'inscriptions et de sculptures à des divinités féminines en Gaule Belgique⁹⁹².

1. Les inscriptions

Lieu de découverte	Nombre d'inscriptions
Bitburg, Bruxelles, Dompierre-sur-Authie, Ernstweiler, Graux, Heingerath, Heraple, Kalhouse, Kirschnaumen, Le Corgebin, Liévin, Maastricht, Mâlain, Möhn, Morelmaison, Naix, Niedaltdorf, Niederanven, Pachten, Pelm, Reinsport, Rinxent, Saint Dié, Saint-Avold, Scarponna, Senlis, Sion, Tongres, Waldfishbach-Burgalben, Wasserbillig et Weilerbach.	1
Amiens, Feyen, Hochscheid, Pantenburg, Sarrebourg et Soissons.	2
Grand, Ihn, Niederemmel et Soulosse.	3
Dalheim	4
Langres	7
Bourbonne-les-Bains	9
Metz et son territoire	12
Domburg	25
Trèves et son territoire	28
Colijnsplaat	117

⁹⁹² Toutes les inscriptions et les reliefs auxquels il est fait référence ici sont à dater entre le I^{er} et le III^{ème} siècle avec une très forte propension entre le milieu du II^{ème} siècle et le milieu du III^{ème} siècle.

2. Les sculptures

Lieu de découverte	Nombre de sculptures
Abbeville, Altrier, Amiens, Archettes, Arlons, Berg-les-Tongres, Bermeraing, Bertich, Bierbach, Bourbonne-les-Bains, Boulogne-sur-Mer, Bovigny, Brauvillers, Bressey-sur-Tille, Brouch, Brunehaut-Liberchies, Butzel, Chapelle-les-Herlaimont, Cocheren, Condren, Conteren, Craonne, Cutry, Dombrot le sec, Echternach, Ehrang, Elewijt, Eppenbrunn, Ethe, Freyhousse, Grandcourt, Grundhorf, Hambach, Havange, Idar, Kirkel-Neuhäusel, Kirschnaumen, Klüsserath, Kongen, Kyllburgweiler, Laneuveville-devant-Nancy, Le Donon, Les Fontaines, Limbach, Maastricht, Malmaison, Mont, Mont Berny, Noyon, Otrang, Peppange, Roberlmont, Roisin, Saint-Avold, Sarreguemines, Soissons, Soulosse, Thil Châtel, Tongres, Toul, Udelfangen, Vanvrey-sur-Ource, Velosnes, Verdun, Voivres, Vosges, Waldfischbach-Burgalben, Weiler-Saint-Laurent, Welschbillig et Wolkerange.	1
Anthée, Bavai, Bettwiller, Bitburg, Bitche, Bois de Chevillon, Clausen, Elouges, Hagondange, Hochscheid, Lammerey, Langres, Messancy, Montcy-Saint-Pierre, Saarunion, Sainte-Fontaine, Sarrebourg, Scarponna, Sengscheid, Sommeville, Theley et Thionville	2
Dalheim, Dijon, Grand, Heraple et Sénon.	3
Virton	4
Naix, Sarrebrück et Vertault	5
Le Châtelet	6
Reims	11
Luxembourg	13
Domburg	21
Metz et son territoire	24
Trèves et son territoire	35
Colijnsplaat	49

Le nombre de sites où des dédicaces aux divinités féminines ont été mises au jour, qu'il s'agisse de sculptures ou d'inscriptions, est impressionnant, cent trente au total. Malgré ce, quelques centres religieux et sanctuaires d'importance apparaissent : certains sont dévolus en priorité à une déesse, comme Dombourg et Colijnsplaat⁹⁹³ pour *Nehalennia*, mais d'autres sont touchés par plusieurs cultes, comme Trèves (*Augustra Treuerorum*) ou Metz (*Diuodurum*).

⁹⁹³ Nous nous rangeons ici à l'avis de M.-Th. Raepsaet-Charlier, La Gaule Belgique d'Auguste à Commode. Perspectives historiques, *Questions d'histoire : Rome et l'Occident II^{ème} siècle avant J.-C. au II^{ème} siècle apr. J.-C.*, p. 329 et P. Stuart et J. E. Bogaers, *Nehalennia. Römische Steindenkmäler aus der Oosterschelde bei Colijnsplaat*, 2001 (Leyde), Einleitung pour situer les sanctuaires de *Nehalennia* en Gaule Belgique à la limite du territoire des Ménapiens. Nous remercions également Mme Raepsaet-Charlier pour nous avoir fait part de ces dernières recherches sur la question. En effet, l'association de l'archéologie et des travaux des géologues montrent que le cours de l'Escaut a évolué entre l'Antiquité et nos jours et que les sanctuaires devaient se situer à la limite du territoire des Ménapiens car le bras de l'Escaut, appelé Westerschelde n'existait pas dans l'Antiquité. Voir également les articles suivants : A. Beenhakker, 'Zompig Moerasland', *Zeeuws Tijdschrift* 58, 2008, p. 45-51 ; B. P. M. Wil, Lases en Adriaan, M. J. de Kraker, De Westerschelde, natuurlijk? Verdieping van en ontpoldering langs de Westerschelde in historisch perspectief geplaatst, *Tijdschrift voor Waterstaatsgeschiedenis*, 18.2 2009, p. 25-39 ; W. De Clercq et R. M. van Dierendonck, Extrema Galliarum. Zeeland en Noordwest-Vlaanderen in het Imperium Romanum, *Zeeuws Tijdschrift* 2008, 58.3-4, p. 6-34 ; W. De Clercq, L'habitat gallo-romain en Flandre orientale (Belgique). Recherches (1990-2001) dans les civitas Menapiorum et Nerviorum (1990-2001), *Archéologie de la Picardie et du Nord de la France (Revue du Nord)*, 85, 2003, n° 353, p. 161-179.

Les grands centres des cultes aux divinités féminines.

Lieu de découverte	Nombre d'inscriptions	Nombre de sculptures
Bourbonne-les-Bains	9	0
Colijnsplaat	117	49
Domburg	25	21
Luxembourg		13
Metz et son territoire	12	24
Reims		11
Trèves et son territoire	28	35

Il n'est pas étonnant de rencontrer parmi ces grands centres la capitale de la province, Trèves (*Augusta Treverorum*), et une autre grande cité, Metz (*Divordurum*), notamment en raison de la présence du sanctuaire du Sablon. Les plus grands foyers se situaient en milieu urbain, à l'exception de Domburg et de Colijnsplaat, les deux grands sanctuaires de *Nehalennia* sis sur la route des personnes qui décidaient d'embarquer vers la Bretagne, ce qui explique l'importance du culte voué à *Nehalennia* et l'importance des deux centres cultuels de la déesse⁹⁹⁴. Il semble donc que les grandes cités, les grands centres urbains, où le contact avec la romanité était le plus présent, étaient au cœur du culte des divinités féminines de Gaule Belgique. Il en va de même pour les grands carrefours routiers ou maritimes, comme le montrent parfaitement Domburg et Colijnsplaat. Néanmoins, beaucoup d'inscriptions et de sculptures restent dispersées à travers la Gaule Belgique, un grand nombre de sites n'ayant livré tout au plus qu'une ou deux inscriptions, ou qu'une ou deux sculptures. Cette dispersion peut s'expliquer par la faible empreinte urbaine dans la province, à la différence des deux autres provinces où le nombre de cités importantes, ou de camps militaires dans le cas de la Germanie supérieure, a pu amener les dédicants à concentrer leurs actions votives au même endroit.

Supériorité du nombre de sculptures par rapport au nombre d'inscriptions, faiblesse des centres cultuels en raison du petit nombre de cités, la Gaule Belgique paraissait donc avoir un visage assez différent des deux autres provinces pour la structure des lieux de culte et le type d'offrandes mais qu'en était-il pour la composition du panthéon féminin ? Les déesses gallo-germaniques en composaient le cœur. En effet, sur les quarante neuf divinités recensées, vingt-neuf étaient d'origine gallo-germaniques et comptaient à elles-seules deux cent trente et une des deux cent soixante-dix huit inscriptions, soit 83 % du total, et cent quatre-vingt huit des trois cent trente neuf reliefs, soit 61 %. Leur place était donc écrasante.

⁹⁹⁴ Le contexte de découverte fait aussi que beaucoup d'autels ont été préservés, ce qui n'est peut-être pas le cas dans des villes comme Trèves ou Metz dont l'occupation a été continue depuis l'Antiquité.

Les déesses gallo-germaniques dans le panthéon de la Gaule Belgique⁹⁹⁵.

1. Les inscriptions

Divinité	Nombre d'inscriptions
<i>Ammaca, Artio, Atesmerta, Burorina, Caiua, Camlorigae, Gamaleda, Inciona, Maiia, Mogontia, Nantosuelta, Obela, Vercana et Meduna, Vihansa, Visucia et Xulsigiae.</i>	1
<i>Alauna, Aueta, Boudina, Suleuae</i>	2
<i>Matronae et Matres, et Epona.</i>	4
<i>Icouellauna</i>	6
<i>Ritona Pritona</i>	7
<i>Ancamna et Sirona.</i>	8
<i>Damona</i>	9
<i>Rosmerta</i>	15
<i>Nehalennia</i>	143

2. Les sculptures

Divinité	Nombre de sculptures
<i>Maiia et Nantosuelta.</i>	2
<i>Sirona</i>	4
<i>Rosmerta</i>	15
<i>Matronae et Matres</i>	32
<i>Epona</i>	48
<i>Nehalennia</i>	68

L’empreinte gallo-germanique dans le panthéon religieux était donc impressionnante. Nous pouvons nous demander pourquoi elle l’était à ce point. Il faut se garder de donner une explication trop simpliste et bien souvent utilisée : celle de la résistance celtique ou germanique. Il n’en est rien. Nous avons montré⁹⁹⁶ que les pratiques religieuses et les images données aux divinités étaient empreintes de romanité, marquées par le contact avec le monde romain et la culture romaine qui se diffusait dans l’Empire entre le I^{er} et le III^{ème} siècle après J.-C. Alors quelles pouvaient être les raisons d’une présence aussi forte des divinités gallo-germaniques ? Tout d’abord, il s’agissait des déesses dont le culte existait avant l’arrivée des Romains et qui est apparu au grand jour grâce à l’épigraphie et à la sculpture – souvent dévolue aux déesses avec le culte le plus important. Ensuite, la faible présence urbaine et la faible présence militaire n’a peut-être pas permis aux habitants de Gaule Belgique d’avoir un contact important avec les divinités gréco-romaines et orientales pour lesquelles nous avons pu voir que l’existence de grands centres urbains, comme les colonies, ou que l’existence de camps militaires avaient eu un impact certain pour la propagation et l’importance du culte⁹⁹⁷. Néanmoins, le contact avec la romanité, avec ses pratiques culturelles

⁹⁹⁵ Toutes les inscriptions et les reliefs auxquels il est fait référence ici sont à dater entre le I^{er} et le III^{ème} siècle avec une très forte propension entre le milieu du II^{ème} siècle et le milieu du III^{ème} siècle.

⁹⁹⁶ Voir le chapitre 20.

⁹⁹⁷ Voir *supra*.

et rituelles a permis de faire passer un certain nombre de déesses gallo-germaniques d'un culte oral à un culte gravé dans la pierre. Pour certaines, même, comme *Nehalennia*, *Epona* ou les déesses Mères, le contact avec la romanité a fait croître de manière exponentielle les marques de dévotion. Toutefois, par manque de contact très fort avec le panthéon importé de Rome et d'Italie, ce sont les déesses gallo-germaniques qui ont profité d'un culte plus grand. Pour autant, les déesses gréco-romaines et « orientales » n'étaient pas totalement absentes de Gaule Belgique.

Les déesses gréco-romaines dans le panthéon de la Gaule Belgique⁹⁹⁸.

1. Les inscriptions

Divinité	Nombre d'inscriptions
Bellone, <i>Concordia</i> , Hécate, <i>Luna</i> , Némésis, <i>Nemetona</i> , Nymphes, Proserpine et Virtus.	1
<i>Fortuna</i>	2
Victoire	4
Junon	5
Minerve	7
Diane	8

2. Les sculptures

Divinité	Nombre de sculptures
<i>Dea Copia</i> , Hébé et Hécate.	1
<i>Luna</i> et Nymphes.	2
Hygie	3
Victoire	9
<i>Fortuna</i>	17
Venus	20
Diane	27
Junon	28
Minerve	37

Les « divinités orientales » dans le panthéon de la Gaule Belgique⁹⁹⁹.

Divinité	Nombre d'inscriptions	Nombre de sculptures
Cybèle ou Magna Mater	1	9
Isis	1	2

Comme le montrent les tableaux ci-avant, les déesses gréco-romaines ont livré trente cinq inscriptions (12,5 % du total) et cent quarante huit sculptures (48 % du total) alors que pour les « divinités orientales » ont seulement reçu deux inscriptions (0,7 % du total) et onze reliefs (3,5 % du total). La présence des déesses venues d'Orient est extrêmement faible, ce qui prouve que les habitants de la province n'ont pas montré un grand intérêt pour elles, peut-être

⁹⁹⁸ Toutes les inscriptions et les reliefs auxquels il est fait référence ici sont à dater entre le I^{er} et le III^{ème} siècle avec une très forte propension entre le milieu du II^{ème} siècle et le milieu du III^{ème} siècle.

⁹⁹⁹ Toutes les inscriptions et les reliefs auxquels il est fait référence ici sont à dater entre le I^{er} et le III^{ème} siècle avec une très forte propension entre le milieu du II^{ème} siècle et le milieu du III^{ème} siècle.

en raison du manque de contacts avec des hommes et des femmes qui auraient pu ramener ces cultes de leurs voyages, et encore une fois en raison de la faiblesse du cadre urbain, qui semblait indispensable au développement de tels cultes¹⁰⁰⁰. Les déesses gréco-romaines, elles, ont connu un faible succès si nous nous en tenons aux seules inscriptions, en revanche si nous nous référons aux représentations figurées, nous pouvons dire qu'elles ont suscité un grand attrait. Pourquoi ? Il nous faut renouveler l'hypothèse que nous avons fait pour la Gaule Belgique dans sa globalité.

Localisation des inscriptions aux déesses gréco-romaines en Gaule Belgique.

Lieu de découverte	Liste des divinités
Amiens	Junon, Victoire
Archettes	Minerve
Dalheim	Fortune, Minerve (2 inscriptions), Némésis, Victoire
Echternach	Diane
Grand	Diane, Fortune, Victoire
Hiéraple	Diane (2 inscriptions)
Kalhouse	Junon
Kirschnaumen	Diane
Liévin	Virtus
Mâlain	Junon
Metz	Concordia, Les Nymphes
Rinxent	Junon
Senlis	Diane
Trèves	Bellone, Diane (2 inscriptions), Hécate, Junon, Minerve (4 inscriptions), Némétone, Proserpine, Victoire
Waldfishbach	Diane

Toutefois, même si Trèves, capitale de la province, regroupait un grand nombre de dédicaces aux déesses gréco-romaines, le plus grand nombre en fait, et même si certains sanctuaires comme Dalheim ont livré un certain nombre d'inscriptions, nous pouvons dire que les autres inscriptions étaient assez isolées. Cependant, les lieux de découvertes étaient soit assez proches du territoire de Metz et de Trèves d'une part, soit concentrés dans la partie ouest de la province d'autre part. Toute la partie centrale de la Gaule Belgique était dépourvue d'inscriptions aux déesses gréco-romaines. Les villes de Metz (*Diouodurum*) et de Trèves (*Augusta Treuerorum*) ont eu une influence sur un vaste territoire ce qui explique que nous trouvons des inscriptions réparties tout autour d'elles. En revanche, en ce qui concerne la partie ouest, c'était moins la présence urbaine que la présence du réseau d'Agrippa qui était responsable de l'influence romaine dans la région. En effet, les inscriptions se trouvaient à proximité des voies allant de Rouen (*Rotomagus*) à Amiens (*Samarobriua*) et Boulogne (*Gesoriacum*), de Rouen (*Rotomagus*) à Paris (*Lutetia*), et d'Amiens (*Samarobriua*) à Bavai (*Bagacum*). Les allées et venues le long de ces routes, notamment de marchands, mais aussi de dignitaires romains, peuvent expliquer pourquoi nous avons des traces d'un culte aux divinités gréco-romaines dans la partie ouest de la province, ce qui expliquerait donc

¹⁰⁰⁰ Voir *supra*.

l'absence d'inscriptions dans la partie centrale de la Gaule Belgique. Néanmoins, la cité de Reims (*Durocortorum*) n'a livré aucune trace d'inscriptions alors qu'il s'agit d'une cité importante, nœud de communication intense du réseau d'Agrippa. Un problème se pose : comment confirmer que les villes et le réseau routier sur lequel se déplaçaient de nombreuses personnes empreintes de romanité, avaient une influence sur le développement des cultes aux divinités féminines gréco-romaines ? Pourquoi Reims n'a-t-elle pas livré d'inscriptions aux déesses gréco-romaines ? Cela reste très difficile à expliquer¹⁰⁰¹. En revanche, la ville a livré au moins trois pierres à quatre divinités, montrant que le culte aux déesses gréco-romaines n'était pas absent, mais simplement qu'il n'a pas été fait par le biais d'inscriptions¹⁰⁰². En tout état de cause, l'hypothèse que venons d'émettre semble correspondre assez bien à la situation des cultes aux divinités féminines gréco-romaines en Gaule Belgique ; en effet, le centre de la province, marqué par une faible présence urbaine et par peu de grandes routes commerciales, n'a fourni que peu d'inscriptions, mais en revanche plus de sculptures. Cela confirme donc l'idée selon laquelle, l'influence des villes et des grandes voies de communication a favorisé le développement de l'utilisation de l'épigraphie dans le culte, alors que l'éloignement a poussé les hommes, non pas à rejeter les cultes, mais à préférer la représentation anthropomorphe des divinités au culte matérialisé par des inscriptions.

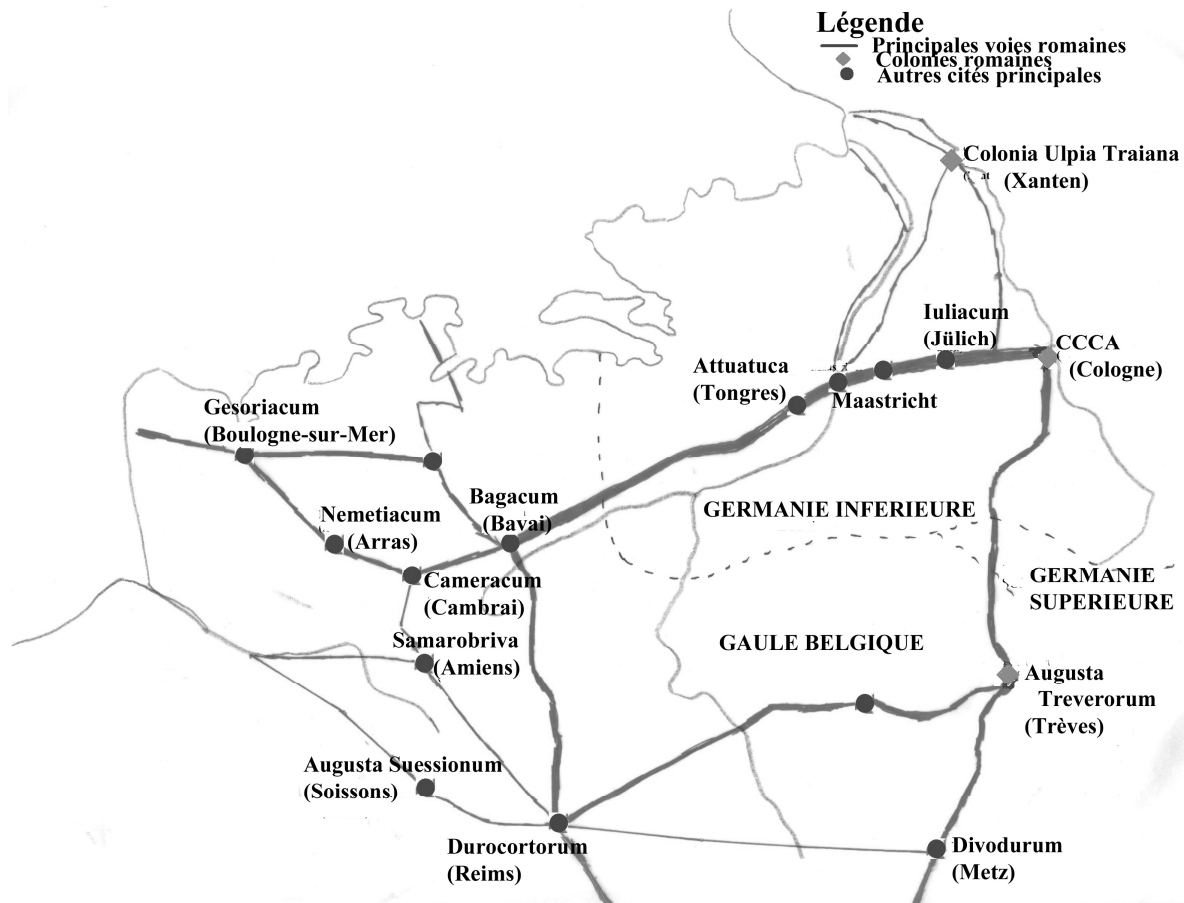
En résumé, la Gaule Belgique était une province où les dédicants ont majoritairement choisi de rendre un culte aux divinités gallo-germaniques, en utilisant des pratiques communes à l'ensemble du monde romain, sans impérialisme romain ni résistance celtique. En revanche, ils n'ont eu qu'un intérêt minime pour les cultes orientaux dont les marques étaient assez faibles en dehors du territoire de la capitale provinciale. Cependant, les divinités gréco-romaines ont été vénérées dans les villes et à proximité des grandes routes du réseau d'Agrippa, pour ce qui était de la forme épigraphique du culte, alors que les habitants qui en vivaient plus éloignés ont privilégié la représentation anthropomorphique des dieux à la réalisation d'inscriptions. Si nous nous en tenons à l'épigraphie, le culte des déesses gréco-romaines était en retrait, mais il devenait beaucoup plus important si nous nous intéressons aux reliefs sculptés. Nous pouvons donc affirmer que les habitants de la Gaule Belgique dans leur ensemble et ce, quelle que ait été la divinité, ont réalisé beaucoup moins d'inscriptions que ceux de Germanie supérieure et de Germanie inférieure, alors qu'ils ont

¹⁰⁰¹ En dehors de Mars *Camulus*, peu d'inscriptions font référence aux grandes divinités masculines gréco-romaines, en dehors de Mars avec l'épithète *Camulus*.

¹⁰⁰² Néanmoins, les inscriptions ont peut-être existé, mais les aléas et les hasards des découvertes archéologiques n'ont pas encore permis de les mettre au jour.

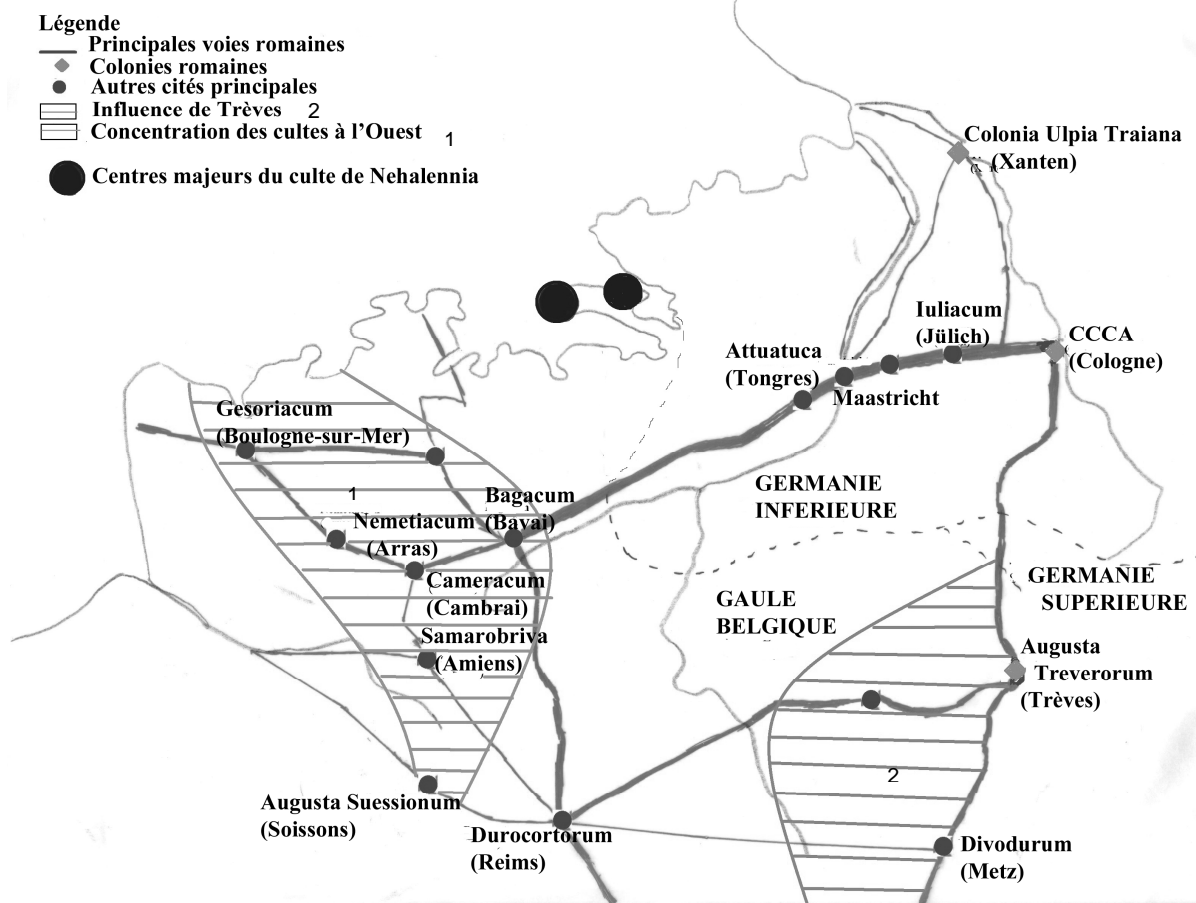
attaché un intérêt particulier à la représentation anthropomorphe des dieux¹⁰⁰³. La Gaule Belgique reste donc en retrait par rapport à ses voisines germaniques qu'il nous faut maintenant aborder.

La Gaule Belgique (réalisée par l'auteur).



¹⁰⁰³ Les sculptures sont presque trois fois plus nombreuses en Gaule Belgique qu'en Germanie inférieure mais elles restent en retrait par rapport à la Germanie supérieure.

Influence des cités et des voies de communication sur les cultes (carte réalisée par l'auteur)



B. La Germanie inférieure¹⁰⁰⁴

Le profil de la Germanie inférieure est légèrement différent de celui de la province précédente. Nous pourrions dire qu'il est inversé. Le nombre d'inscriptions y est conséquent : cinquante et une, soit 43 % du total, alors que le nombre de sculpture est plutôt faible avec cent quatre reliefs, soit seulement 14 % du total. Pour expliquer ce différence notable, nous pourrions renverser l'hypothèse proposée pour la Gaule Belgique, hypothèse selon laquelle le faible tissu urbain et le faible nombre de grandes cités sur un territoire assez vaste avait limité l'impact de la maîtrise et de l'utilisation du Latin et, de ce fait, la présence de monuments épigraphiques ; les dédicants privilégiaient, en contrepartie, les reliefs sculptés. En Germanie inférieure, nous sommes à l'inverse dans un espace marqué par plusieurs colonies

¹⁰⁰⁴ L'ensemble des informations repose sur des analyses précises des sources et l'utilisation des travaux suivants : Baatz, Herrmann, *Die Römer in Hessen*, 1982 (Stuttgart), 532 p. ; R. M. Derolez : *Götter und Mythen der Germanen*, Benziger Verlag, 1963 (Cologne), 334 p. ; R. Haensch, Les capitales des provinces germaniques et de la Rhétie : De vieilles questions et de nouvelles perspectives, *Simulacra Romae. Roma y las capitales provinciales del occidente Europeo: Estudios Arqueológicos*, 2000, p. 300 sq. ; M.-Th. Raepsaet-Charlier, Les Gaules et les Germanies, C. Lepelley (dir.), *Rome et l'intégration de l'Empire : 44 avant Jésus-Christ-260 après Jésus-Christ*, tome 2, 1998 (Paris), p. 143-196 ; W. Spickermann : Götter und Kulte in Germanien zur Römerzeit, G. Franzius (hrgs) *Aspekte römisch-germanischer Beziehungen in der Frühen Kaiserzeit*, 1993 (Osnabrück), p. 119-154 ; W. Spickermann, *Germania inferior*, 2008 (Tübingen), 392 p.

romaines comme Nimègue (*Nouiomagus*), Cologne (*Colonia Copia Ara Agrippinensium*), Xanten (*Colonia Vlpia Traiana*), par de grands camps militaires comme à Bonn ou à *Vetera* (près de Xanten), mais aussi par une multitude de forts tout le long de la frontière militaire rhénane comme Neuss et bien d'autres¹⁰⁰⁵. Tout cela fait que la province était radiée par des espaces urbains, par des espaces où les soldats étaient nombreux et par des espaces où le Latin, notamment écrit, était très fréquemment utilisé. Cela explique donc pourquoi les inscriptions étaient si abondantes et les sculptures beaucoup moins. De plus, les lieux dans lesquels des dédicaces ont été mises au jour étaient nombreux certes, mais nous remarquons que beaucoup d'entre eux concentraient une part importante d'inscriptions.

Les lieux où sculptures et inscriptions ont été mises au jour en Germanie inférieure¹⁰⁰⁶.

1. Les inscriptions

Lieu de découverte	Nombre d'inscriptions
Aix-la-Chapelle, Alem, Andernach, Bettenhofen, Billig, Bocklemund, Erfstadt-Friesheim, Flemalle-Haute, Floisdorf, Frenz, Gleuel, Heerlen, Holdeurn, Honingen, Kapel-Avezaath, Kessel, Kircheim, Krefeld-Gellep, Lipp, Merten, Müddersheim, Putzdorf, Rheinbach, Ripsdorf, Rohr, Strée-lez-Huy, Valkenburg, Wollseifen, Zennewijnen et Zundert.	1
Born Buchten, Bornheim, Dormagen, Kornelimünster, Merchenich-Kommern, Monterberg, Müchengladbach, Remagen, Rindern et Voorburg.	2
Antweiler, Blanckenheim, Meckenheim et Tetz.	3
Bürgel, Neuss, Pesch-Iversheim et Rövenich.	4
Nettersheim-Zingsheim, Pier et Vechten.	5
Thorr et Vetweiss	6
Grypswald	7
Berkum	8
Nideggen-Abenden et Rödingen.	9
Düren et Nimègue	10
Nideggen-Embken	11
Euskirchen	14
Jülich	16
Nettersheim	17
Xanten	20
Pesch et Zülpich et sa région (Zülpich-Enzen, Zülpich-Hoven, Zülpich-ober-Elvenich, Zülpich-Wollersheim)	25
Eschweiler-Fronhoven	27
Morken-Harff	34
Bonn	67
Bonn-Lessenich	5
Bonn-Merzenich	4
Bonn-Odendorf	1
Bonn-Üllekoven	3
Bonn-Wesseling	2
Cologne	80
Deutz (Cologne)	4

¹⁰⁰⁵ Voir carte ci-après.

¹⁰⁰⁶ Toutes les inscriptions et les reliefs auxquels il est fait référence ici sont à dater entre le I^{er} et le III^{ème} siècle avec une très forte propension entre le milieu du II^{ème} siècle et le milieu du III^{ème} siècle.

2. Les sculptures

Lieu de découverte	Nombre de sculptures
Alsdorf, Berkum, Bettenhofen, Bocklemund, Bürgkastell, Gleuel, Heerlen, Jülich, Kessel, Klein-Bouslar, Müddersheim, Mülfort, Münchengladbach, Neckar (confluence), Nierendorf, Pesch, Remagen, Saint-Odiliënberg, Thorr, Utrecht, Walheim, Winseling,	1
Bretten, Düren, Eschweiler-Fronhoven, Grypswald, Nideggen-Embken,	2
Nettersheim, Rödingen, Vetweiss,	3
Zülpich	4
Zülpich-ober-Elvenich	1
Cologne	14
Bonn	20

Centres religieux majeurs de la province de Germanie inférieure¹⁰⁰⁷.

Lieu de découverte	Nombre d'inscriptions	Nombre de sculptures
Cologne et sa région	84	14
Bonn et sa région	81	20
Morken-Harff	34	
Pesch et sa région	29	1
Eschweiler-Fronhoven	27	2
Zülpich et sa région	25	5
Nettersheim et sa région	22	3
Nideggen et sa région	20	2
Xanten	20	
Jülich	16	1
Euskirchen	14	
Nimègue	10	
Düren	9	2
Rödingen	9	3
Berkum	8	1
Grypswald	7	2

Plusieurs grands centres religieux apparaissent. La capitale de la province, capitale de la colonie romaine *Colonia Copia Claudia Ara Agrippinensium*, Cologne était le plus grand avec quatre-vingt quatre¹⁰⁰⁸ inscriptions et quatorze sculptures. La colonie possédait un autre centre culturel majeur sur son territoire : la cité de Bonn (*Bonna*), cité où était stationnée la I^{ère} légion Minervienne, et où a été découvert un total de quatre-vingt une inscriptions et vingt sculptures. Deux autres colonies se détachaient, Xanten, avec vingt inscriptions, et Nimègue, avec dix inscriptions. D'autres centres religieux se font jour également autour des sanctuaires de Nettersheim, Pesch, Euskirchen, Zülpich, Morken-Harff et Eschweiler-Fronhoven¹⁰⁰⁹. Ces derniers – ils étaient parfois plusieurs dans la même ville – ont concentré un grand nombre de dédicaces et de reliefs sculptés à l'attention des déesses Mères, le plus souvent vénérées sous la dénomination *Matronae*. Or, ces déesses, au cœur du panthéon de la Germanie inférieure, y

¹⁰⁰⁷ Toutes les inscriptions et les reliefs auxquels il est fait référence ici sont à dater entre le I^{er} et le III^{ème} siècle avec une très forte propension entre le milieu du II^{ème} siècle et le milieu du III^{ème} siècle.

¹⁰⁰⁸ Ce chiffre est la somme du nombre des inscriptions de Cologne même et de Deutz, le *castellum* romain situé de l'autre côté du Rhin.

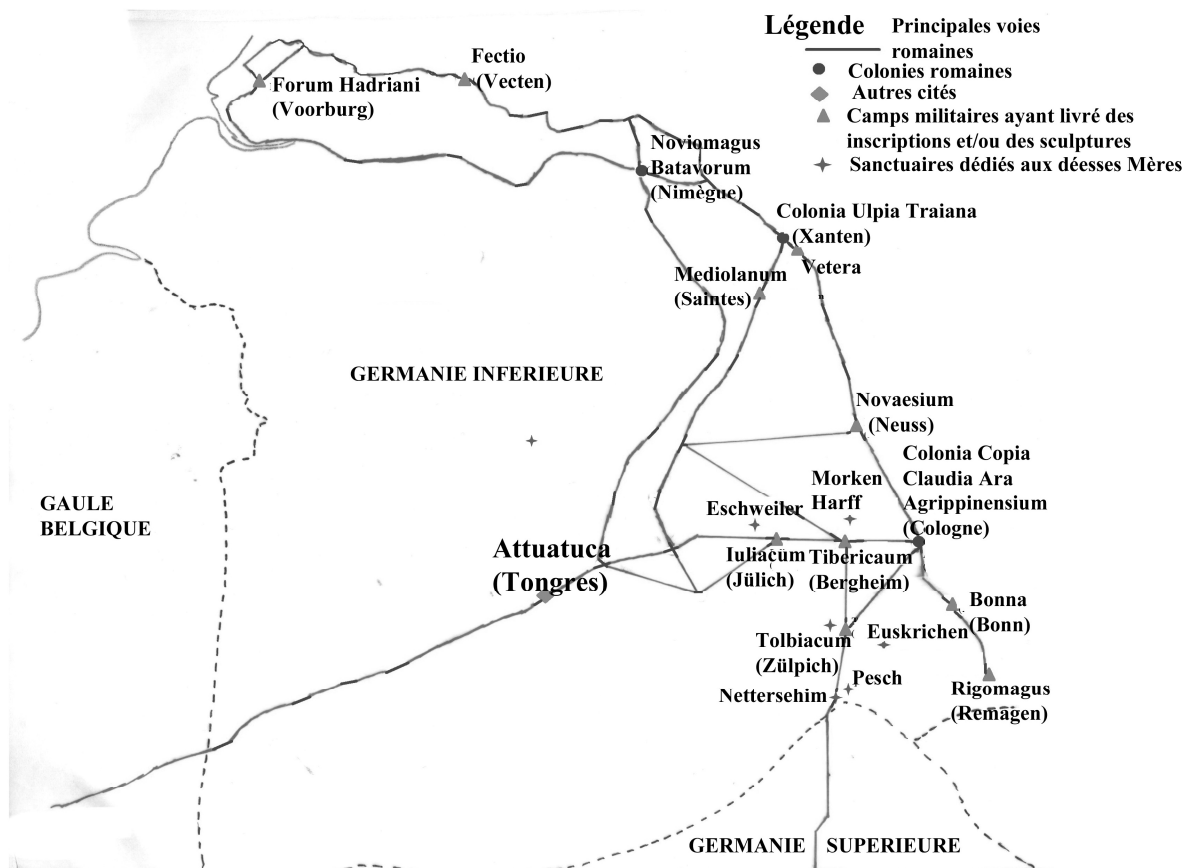
¹⁰⁰⁹ Voir carte ci-après.

règnaient en maître ; elles sont les divinités féminines qui font du panthéon gallo-germanique, la partie la plus importante du panthéon divin de la province. En effet, sur les cinq cent cinquante inscriptions mises au jour, quatre cent quarante cinq sont dédiées aux divinités féminines gallo-germaniques ; quatre cent onze d'entre elles – soit 90 % des inscriptions aux déesses gallo-germaniques et 73 % du nombre total pour la province – étaient uniquement attachées aux déesses Mères désignées sous l'appellation *Matres* ou *Matronae* – désignation de loin la plus courante. Il en va de même pour les sculptures puisque, sur les cent vingt reliefs découverts en Germanie inférieure, soixante trois concernaient les déesses gallo-germaniques, soixante et un sont uniquement dédiés aux déesses Mères – soit 97 % des sculptures pour les déesses gallo-germaniques et 51 % du total des reliefs trouvés dans la province. Les déesses Mères régnaient presque sans partage sur le panthéon de la Germanie inférieure. Les centres culturels les plus importants voués aux déesses Mères étaient du Nord au Sud de la province, Nimègue, Xanten, Cologne, Bonn, Eschweiler-Fronhoven, Morken-Harff, Zülpich, Euskirchen, Pesch et Nettersheim ; il s'agissait des plus grands centres religieux de la province. Ils se situaient soit dans les grandes colonies, comme Nimègue, Xanten, Cologne et Bonn, soit à proximité de camps militaires, comme Bonn, Xanten, Zülpich, soit dans des zones rurales toutefois proches des voies de communication près du *limes*, comme Eschweiler-Fronhoven, Morken-Harff, Euskirchen, Pesch et Nettersheim. C'est donc le culte des déesses Mères qui déterminait le paysage religieux de la Germanie inférieure. Pourquoi une telle importance dans cette province, et surtout dans une portion réduite de celle-ci, celle appartenant au territoire des Ubiens¹⁰¹⁰ ? Pour l'expliquer, nous invoquerons plusieurs raisons : d'abord, la présence de la capitale de la province, puis celle du camp de la I^{ère} légion à Bonn dont l'impact était certain, et enfin celle des camps militaires de Jülich (*Iuliacum*) et de Zülpich (*Tolbiacum*). Les soldats ont donc joué un rôle particulièrement¹⁰¹¹ important dans le développement de ce culte, comme le montre également la présence de dédicaces à Xanten.

¹⁰¹⁰ En dehors de Nimègue et de Xanten, la majorité des inscriptions ont été mises au jour sur le territoire des Ubiens.

¹⁰¹¹ Voir H. Lehner, *Römische Steindenkmäler von Bonner Münsterkirche*, *BJ* 135, 1930, p. 1-48 et H. Horn, *Bilddenkmäler des Matronenkult im Ubiergebiet*, *Matronen und Verwandte Gottheiten*, *BJ (Beihefte)* 44, 1987, p. 33-54.

La Germanie inférieure (réalisée par l'auteur).



Cependant, cela ne peut être la seule explication. Comme la carte ci-avant le laisse deviner, les camps militaires étant largement répartis sur l'ensemble de la province, la seule présence des soldats ne pouvait justifier la concentration aussi forte de ce culte dans le sud de la province. Il est fort probable que les soldats aient permis le développement de manière exponentielle d'un culte propre aux différentes entités du territoire des Ubiens. Mais il est indéniable que c'est la présence antérieure de ce culte dans la région qui a autorisé un essor aussi large, aussi bien par le nombre d'inscriptions que par le nombre d'épithètes – soixante treize – attribuées aux déesses.

Liste des épithètes des déesses Mères¹⁰¹².

Epithète latine : *Augustae, Campestres, Domesticae, Iulae* et *Noricae*.

Epithète celtique : *Abiमारcae, Abirenes, Aflia, Alaferhuia, Alagabiae, Albiahenae* ou *Alhiahenae, Amrahenae, Amfratiniae, Andrusteihiae, Anesaminehae, Annanepiae, Arvagastae, Aserecinehae* ou *Asericinehae, Atufrafinehae, Audrinehae, Authrinehae, Autriaehnae, Aufaniae Austriaehnae, Axsinginehae, Berguiaehnae* ou *Berhuiaehnae, Boudunn(ae), Brittae, Caimenae, Cantrusteihiae, Chuchenahae, Eburnicae, Fachinehae, Fernovineae, Frisavae, Gabiae, Gavadae, Gesahenae, Hamavehiae, Lanehiae, Leudinae, Lubicae, Mahalinehae (Malhinehae), Masanae, Mediotautehae, Naitinae, Octocannae, Ratheihae, Rumanehae, Saithamiae, Secannehae, Seno, Suebae, Teniauhae, Trevera, Tummaestiae, Vdravarinehae, Vlauhinahae,*

¹⁰¹² Ces listes ont été réalisées à l'aide des ouvrages suivants : N. Jufer et Th. Luginbühl, *Répertoire des dieux gaulois, les noms des divinités celtiques connues par l'épigraphie, les textes antiques et la toponymie*, 2001 (Paris), 130 p. ; P.-Y. Lambert, *La Langue gauloise*, 2003, 2^{ème} éd. (Paris), 248 p. ; X. Delamarre, *Dictionnaire de la langue gauloise*, 2^{ème} éd., 2003 (Paris), 440 p. ; A. Holder, *Alt-Celtischer Sprachschatz*, 1961-1962 (Graz), 3 vol. (en prenant de très grandes précautions lors de son utilisation).

Vacallinehae, Vacav, Vallabneihiae, Vallamaeneihiae, Vallabniae, Vanaminaehae, Vapthiae, Vataranae, Vataranehae, Vatviae, Veteranehae et Vesuniaheneae.

Épithète d'origine inconnue¹⁰¹³ : *Alineahe, Almaviaheneae, Amnesaheneae, Avivae, Aumenahe, Chandrumanehae, Gratic, Guinehae, Hav, Hiannanef et Hiheraiae.*

Les déesses Mères sont donc au cœur du panthéon de la Germanie inférieure, aussi bien par le nombre d'inscriptions - quatre cent onze -, par le nombre de sculptures – soixante cinq – que par le nombre d'épithètes – soixante-dix sept – qui leur étaient associées. Elles en étouffaient même les autres divinités gallo-germaniques qui n'avaient guère plus d'une inscription¹⁰¹⁴.

Nous l'avons dit, en Germanie inférieure, les déesses Mères avaient un culte écrasant dont l'importance était vraisemblablement liée à la présence de soldats. Dès lors, nous pourrions penser que la présence de ces légions et autres corps de troupe, tout comme la présence de colonies romaines – trois en Germanie inférieure (Nimègue, Xanten, Cologne) – encourageait le développement de cultes gréco-romains. Ce n'est pas tout à fait le cas. En effet, les divinités gréco-romaines restaient relativement en retrait dans la province.

Liste des divinités gréco-romaines vénérées en Germanie inférieure¹⁰¹⁵.

1. Les inscriptions

Divinité	Nombre d'inscriptions
Fortune	18
Junon	18
Diane	14
Minerve et Nymphes	7
Victoire	5
<i>Tutela</i>	4
Némésis et <i>Virtus</i>	2
Fama, Hygie, Proserpine, Terra et Venus	1

2. Les sculptures

Divinité	Nombre de sculptures
Minerve	16
Fortune et Junon	7
Vénus	3
Diane et Victoire	2
Hygie et <i>Virtus</i>	1

Seules quatre-vingt inscriptions et trente neuf sculptures ont été mises au jour dans la province, ce qui en comparaison des déesses Mères est bien peu. Seules quelques grandes déesses romaines, comme Diane, Fortune, Junon, Victoire, Minerve, les Nymphes ou Victoire, y sont très attestées. Toutes ces déesses gréco-romaines étaient le plus souvent adorées dans les grandes cités, comme Cologne, ou dans les camps militaires, comme à Bonn par exemple. Toutefois, nous pouvons nous demander pourquoi ces déesses gréco-romaines

¹⁰¹³ Il se peut que certaines de ces épithètes soient germaniques mais rien ne nous a permis de le confirmer.

¹⁰¹⁴ Sunuxalis, *Vagdavercustis*, les *Suleuae Hludana et Viradecdis* faisant exception avec respectivement onze, cinq, quatre, quatre et trois inscriptions

¹⁰¹⁵ Toutes les inscriptions et les reliefs auxquels il est fait référence ici sont à dater entre le I^{er} et le III^{ème} siècle avec une très forte propension entre le milieu du II^{ème} siècle et le milieu du III^{ème} siècle.

n'ont pas eu plus de succès, n'ont pas eu de cultes plus développés. A notre sens, c'est l'importance du culte des déesses Mères qui en est la raison. En effet, ces divinités étaient considérées comme des déesses nourricières, protectrices de la vie et de la mort, protectrice des enfants, pourvoyeuses de l'abondance, entre autres, autant de fonctions qui entraient en concurrence avec les capacités accordées à Junon, Fortune, les Nymphes ou Diane. Cependant, cette hypothèse ne peut s'appliquer au culte de Minerve et de Victoire, deux cultes pour lesquels nous aurions pu nous attendre à trouver beaucoup de traces. Il est fort probable que les soldats se soient tournés vers d'autres divinités, peut-être des divinités masculines comme Mars¹⁰¹⁶. En tout état de cause, les déesses gréco-romaines ont été peu invoquées dans la province de Germanie inférieure, vraisemblablement parce que l'ensemble de la population s'est tourné vers le culte des déesses Mères et ce, au dépend des autres divinités. Les « divinités orientales » semblent suivre le même schéma que les divinités gréco-romaines.

Liste des divinités orientales vénérées en Germanie inférieure¹⁰¹⁷.

Divinité	Nombre d'inscriptions	Nombre de sculptures
Cybèle	4	12
Isis	11	2
Sémélé	1	0

La majorité des inscriptions et des sculptures ont été mise au jour à Cologne ou dans les environs. Nous savons que la capitale de la province abritait un *Iseum*, sanctuaire dédié à Isis, ce qui explique la relative importance de culte dans cette colonie. Néanmoins, les « cultes orientaux » dépassaient rarement les frontières urbaines, révélant ainsi que seules des personnes ayant un profond lien avec la romanité et les influences gréco-romaines ont pu avoir un intérêt pour ces cultes venus d'Orient et transformés par l'époque hellénistique et par leur passage à Rome. L'influence des empereurs sur ces cultes n'a cependant pas permis leur développement dans la région.

La Germanie inférieure était donc écrasée sous le poids des déesses Mères qui étaient les maîtresses du panthéon de la province, à tel point que les autres cultes, notamment ceux des divinités féminines gréco-romaines, mais aussi ceux des autres déesses gallo-germaniques, sont restés dans l'ombre, sans parler de ceux des « divinités orientales ». Toutefois, ce schéma était propre à la Germanie inférieure car en Germanie supérieure, le panthéon féminin et la géographie des cultes avaient un tout autre visage.

¹⁰¹⁶ Il faudrait faire une étude de la répartition des dédicaces à Mars dans la région pour voir si cette hypothèse peut être vérifiée. Une rapide recherche montre l'existence de dix sept inscriptions à Mars : cinq à Cologne, trois à Xanten et à Ripsdorf, deux à Bonn, une à Remagen, Neuss et Roermond, plus une de provenance inconnue.

¹⁰¹⁷ Toutes les inscriptions et les reliefs auxquels il est fait référence ici sont à dater entre le I^{er} et le III^{ème} siècle avec une très forte propension entre le milieu du II^{ème} siècle et le milieu du III^{ème} siècle.

C. La Germanie supérieure¹⁰¹⁸

La Germanie supérieure est de loin la province qui a livré le plus de vestiges des cultes aux divinités féminines avec quatre cent soixante huit, soit 36 % du total et quatre cent trente-sept sculptures, soit 50,5 % du nombre total. Elle était donc la province où les dédicants ont laissé le plus de traces de leur vénération envers les divinités féminines. De plus, le foisonnement du nombre de dédicaces n'était que l'une des particularités de la province. Le nombre de sites de découverte est aussi remarquable puisque des traces de cultes aux divinités féminines de tous les horizons ont été mises au jour sur deux cent quatre-vingt dix sites¹⁰¹⁹.

Liste des lieux de découverte des inscriptions et des sculptures en Germanie supérieure¹⁰²⁰.

1. Les inscriptions

Lieu de découverte	Nombre d'inscriptions
Allmendingen, Amorbach, Antre, Bad Bertrich, Baden, Bâle, Becherbach, Benningen am Neckar, Bermel, Bingen, Blankenheim, Bockingen, Bonfeld, Brackenheim, Brumath, Budesheim, Bullau, Burgbrohl, Butzbach, Cressier, Dampierre, Degenfeld, Dieburg, Ems, Freinsheim, Gemersheim, Gimmeldingen, Gingen an der Fils, Godramstein, Grafenhausen, Grossbottwar, Gross-Gerau, Grunwinkel, Güglingen, Hagenschieß, Heddersdorf, Heunenbourg, Hochheim, Horburg, Hornegg, Ingelheim am Rhein, Kaiseraugst, Kalbertshausen, Kusterdingen, Lausanne, Lorsch, Magny-Lambert, Mandeure, Marbach, Marienhausen, Maudach, Neckargemünd, Nehwiller-pres-Woerth, Neidenstein, Neueheim, Nied, Niederberg, Oberbetschdorf, Oberscheidental, Oberschefflenz, Oppenheim, Pfaffenhoffen, Pforzheim, Rheinzabern, Roetenberg, Saint-Geosme, Saint-Léon, Saint-Vit, Salmaise, Sandweier, Schlossau, Seligenstadt, Selongey, Seltz, Sinkingen, Source de la Marne, Spechbach, Stettfeld, Strassenheim, Sulzbach, Trebur, Trenfurt, Uess, Unterliederbach, Vertault, Vesoul, Villars-le-Grand, Waldmössingen, Walheim, Wasselonne, Weinheim, Weisenau, Wetzikon, Zellhausen et Zürich.	1
Augst, Badenweiler, Beire-le-Châtel, Bern, Coblenze, Heidelberg, Heilbronn, Kongen, Kruft, Lembach, Moirans, Mudau, Neustadt an der Hardt, Oberflorstadt, Payerne, Saverne, Solothurn, Steinbach, Steinheim et Zugmantel.	2
Altdorf, Andernach, Besançon, Eisenberg, Inconnu, Kapersburg, Luxueil-les-Bains, Niederbieber, Niederbronn-les-Bains, Saalburg et Walldurn.	3
Altrip, Bad Kreuznach, Friedberg, Grosskrotzenburg, Miltenberg, Moudon, Muehlenbach, Mühlburg, Neckarburken, Obernburg am Main, Rottenburg, Wiesbaden et Windisch.	4
Brohl, Spire	5
Bad Wimpfen, Ohringen et Strasbourg.	6

¹⁰¹⁸ L'ensemble des informations repose sur des analyses précises des sources et l'utilisation des travaux suivants : R. M. Derolez : *Götter und Mythen der Germanen*, Benziger Verlag, 1963 (Cologne), 334 p. ; R. Haensch, Les capitales des provinces germaniques et de la Rhétie : De vieilles questions et de nouvelles perspectives, *Simulacra Romae. Roma y las capitales provinciales del occidente Europeo : Estudios Arqueológicos*, 2000, p. 300 sq. ; D. Planck, B. Cämmerer, *Die Römer in Baden-Württemberg*, 1986 (Stuttgart), 653 p. ; H. Cüppers, *Die Römer in Rheinland-Pfalz*, 1990 (Stuttgart), 710 p. ; M.-Th. Raepsaet-Charlier, Les Gaules et les Germanies, C. Lepelley (dir.), *Rome et l'intégration de l'Empire : 44 avant Jésus-Christ-260 après Jésus-Christ*, tome 2, 1998 (Paris), p. 143-196 ; W. Spickermann : *Götter und Kulte in Germanien zur Römerzeit*, G. Franzius (hrsgs) *Aspekte römisch-germanischer Beziehungen in der Frühen Kaiserzeit*, 1993 (Osnabrück), p. 119-154 ; W. Spickermann, *Germania Superior*, 2003 (Tübingen), 663 p.

¹⁰¹⁹ En comparaison, la Gaule Belgique n'en comptait que cent trente quatre et la Germanie inférieure que quatre-vingt quinze.

¹⁰²⁰ Toutes les inscriptions et les reliefs auxquels il est fait référence ici sont à dater entre le I^{er} et le III^{ème} siècle avec une très forte propension entre le milieu du II^{ème} siècle et le milieu du III^{ème} siècle.

Lieu de découverte	Nombre d'inscriptions
Alzey et Baden-Baden.	7
Jagsthausen	8
Avenches	10
Bad Cannstatt et Worms.	12
Ladenburg	13
Stockstadt	22
Heddernheim et Osterburken.	25
Mayence	105
Mayence (Kastel)	14

2. Les sculptures

Lieu de découverte	Nombre de sculptures
Allmendingen, Arnheiter Hof, Avilley, Bahnbrücken, Beihingen, Benningen am Neckar, Bermel, Biebelsheim, Bierstadt, Birkenfeld, Böhming, Buch, Büchelberg, Büchig, Burgstall, Chalmessin, Châtenois, Dannstadt, Durlach, Dürmenz, Eckartsweier, Eichenn, Ell, Ettlingen, Essey, Faimingen, Frankenholz, Frankenthal, Gangloff, Geroksrue, Gniebel, Gnotzheim, Grafenhausen, Gross-Bieberau, Grosseicholzheim, Gross-Gerau, Grosssachsenheim, Güglingen, Heideilsburg, Heidelberg, Heidenhübel, Heinzenhausen, Hemmingen, Höchst, Holzbronn, Holzhausen, Hördt, Iggelheim, Ingelheim am Rhein, Jagsthausen, Kaiseraugst, Kalkberg, Kapersburg, Karlsruhe, Kerzenheim, Kesselstadt, Kirchheim der Eck, Kleinsteinbach, Klingenberg, Königsbach, Kriegsfeld, Lausanne, Lembach, Lorsch, Lützelwiebelsbach, Lütz, Lutzelbourg, Mathay, Meckenheim, Mertzwiller, Metzwiller, Möglingen, Mühlburg, Mümling-Grumbach, Mussid-Vicenz, Nanzweiler, Neckarau, Neckarelz, Neuenstein, Niedermodern, Niederwürzbach, Nussdorf, Oberbetschdorf, Oberohmbach, Obernburg am Main, Obernheim, Oberriexingen, Oberwesel, Osterburken, Ostheim, Ottenhausen, Pfaffenhoffen, Plaidt, Plattenhardt, Pleidelsheim, Radheim, Rathskirchen, Remchingen, Rimbürg, Rudenau, Sainte-Fontaine, Saverne, Schlossau, Schöllbronn, Schorndorf, Schierstein, Schriesheim, Schweighausen, Schweinschied, Seegraben, Selongey, Seltz, Soleure, Stein, Steinegg, Steinfurt, Steinheim, Stockheim, Stuttgart, Sulzbach, Theisbergstegen am Glan, Troinex, Ubstadt, Unterheimbach, Unterliederbach, Waiblingen, Waldbullau, Waldmühlbach, Weil, Weissenburg, Weissenhof, Wimsheim, Windisch, Woerth, Yverdon, Zazenhausen, Zeilhard et Zürich.	1
Altdorf, Alteburg, Altstadt, Baden-Baden, Böblinger Stadtwald, Brackenheim, Brumath, Butterstadt, Dunzweiler, Eisenberg, Kästrich, König, Landstuhl, Langensoultzbach, Luxueil-les-Bains, Maulbronn, Miltenberg, Nehwiller-pres-Woerth, Neustadt an der Hardt, Pforzheim, Rockenhausen, Rülzheim, Stettfeld, Weinsberg, Weisenheim am Sand et Wolfstein.	2
Altrip, Au-am-Rhein, Bern, Bingen, Brötzingen, Dudenhofen, Glanmünchweiler, Inconnu, Mannheim, Marbach, Mosbach, Nassenfels, Nöttingen et Worms.	3
Besançon, Dieburg, Kongen, Mandeuere, Ohringen et Saalburg.	4
Wiesbaden	5
Niederbronn-les-Bains, Spire, Stockstadt et Strasbourg.	6
Alzey, Ladenburg et Rheinzabern.	7
Bad Kreuznach et Godramstein.	8
Rottenburg	9
Bad Cannstatt	15
Heddernheim	25
Mayence	56
Mayence (Kastel)	8

Cela signifie donc que l'ensemble du territoire de la province est marqué par les cultes des divinités féminines. Pour autant, quelques centres d'importance se détachent.

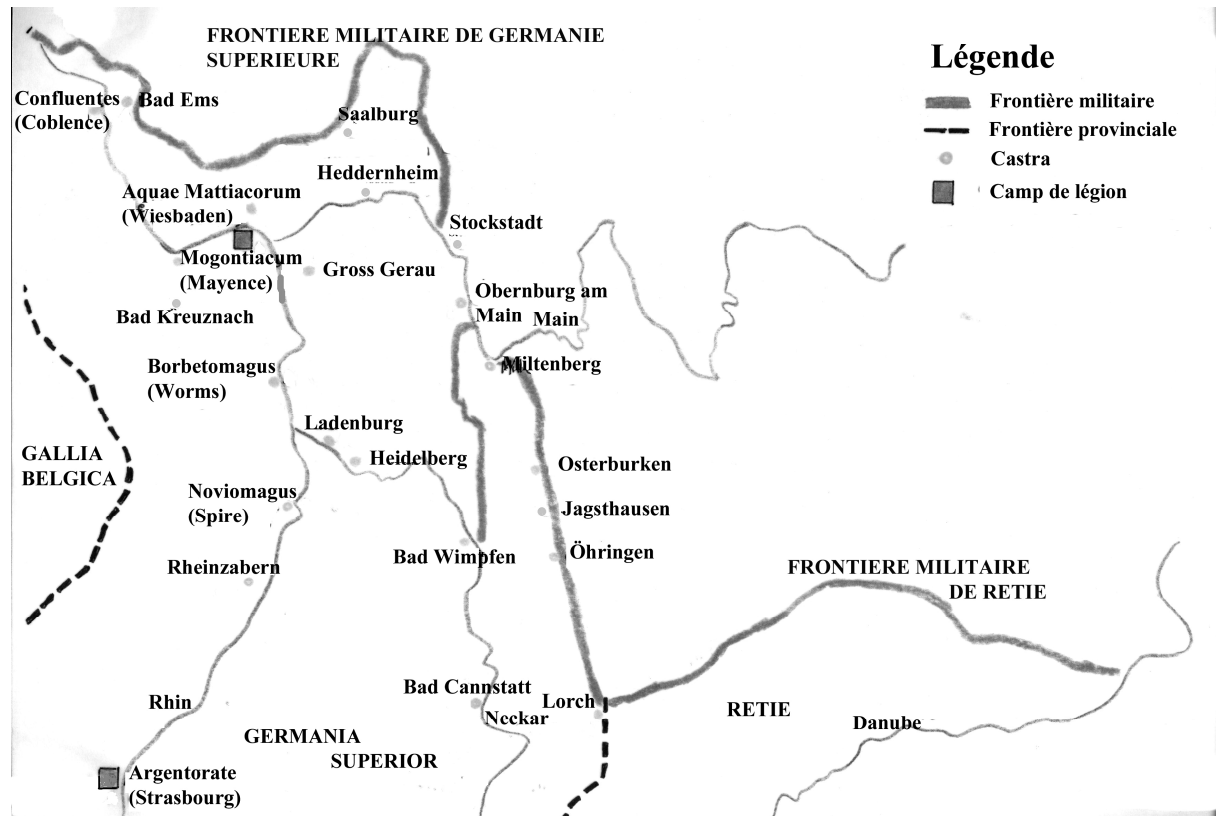
Les grands centres culturels des divinités féminines en Germanie supérieure¹⁰²¹

Lieu de découverte	Nombre d'inscriptions	Nombre de sculptures
Mayence	105	56
Mayence (Kastel)	14	8
Heddernheim	25	25
Osterburken	25	1
Stockstadt	22	6
Ladenburg	13	7
Bad Cannstatt	12	15
Avenches	10	
Jagsthausen	8	1
Alzey	7	7
Langres	7	2
Bad Wimpfen	6	
Strasbourg	6	6
Spire	5	6
Altrip	4	3
Bad Kreuznach	4	8
Rottenburg	4	9
Godramstein	1	8

A eux seuls, ils ont fourni deux cent quatre vingt sept inscriptions –57 % des inscriptions de la province – et cent soixante neuf reliefs – 28 % des reliefs de la province. Tous ces lieux sont des *castella*. Comme le montre la carte ci-après, ils étaient principalement localisés sur les rives du Rhin, du Main et du Neckar, les trois grands fleuves de la région où se situait la majorité des *castella* et des camps romains.

¹⁰²¹ Toutes les inscriptions et les reliefs auxquels il est fait référence ici sont à dater entre le I^{er} et le III^{ème} siècle avec une très forte propension entre le milieu du II^{ème} siècle et le milieu du III^{ème} siècle.

Localisation des grands centres religieux de Germanie supérieure (réalisée par l'auteur)



L'influence des soldats pour les cultes des divinités féminines de la province était donc particulièrement forte. Nous notons également l'importance de la capitale provinciale Mayence, qui n'était pas une colonie, et qui, à elle-seule, comptabilisait plus du cinquième des inscriptions et un dixième des reliefs. L'impact de la capitale dans les cultes était donc flagrant. Toutefois, Mayence avait pour particularité d'être aussi une ville de garnison avec l'un des plus grands camps de légion de la Germanie supérieure, ce qui renforce l'idée selon laquelle les soldats avaient une part conséquente dans le développement des cultes aux divinités féminines dans cette province. Cependant, les soldats et les habitants de la province dans leur sillage ne vénéraient pas n'importe quelles déesses. Contrairement aux deux provinces précédentes, ce n'étaient pas les déesses gallo-germaniques qui recevaient le culte le plus important. Elles étaient plutôt en retrait : en effet, elles ne représentaient que 24 % des inscriptions et 27 % des sculptures, ce qui est relativement peu si nous comparons avec la Gaule Belgique et la Germanie inférieure où elles étaient concernées par 83 % des inscriptions et plus de 50 % des reliefs sculptés¹⁰²². De plus, comme le montre le tableau ci-après, aucune ne prend vraiment le pas sur les autres comme *Nehalennia* pouvait le faire pour la Gaule Belgique et les déesses Mères pour la Germanie inférieure.

¹⁰²² En Gaule Belgique, 83 % des inscriptions et 57 % des sculptures leur étaient adressés. En Germanie inférieure, 83 % des inscriptions et 59 % des sculptures leurs étaient adressés.

Le panthéon féminin gallo-germanique en Germanie supérieure¹⁰²³

1. Les inscriptions

Divinité	Nombre d'inscriptions
<i>Anixilomarae, Aueta, Caiua, Lucena, Lucreta, Magisena, Maluisae, Sequana, Vercana et Meduna, Viroddis, Visucia et Visuna.</i>	1
<i>Brixta, Naria Nousantia, Titaca et Viradecdis.</i>	2
<i>Artio, Candida</i>	3
<i>Aventia</i>	4
<i>Epona et Suleuae.</i>	8
<i>Damona, Rosmerta et Sirona.</i>	9
<i>Abnoba, Herecura et Maia.</i>	10
Déeses Mères : <i>Matronae, Matres</i>	20
<i>Quadruuiae</i>	27

2. Les sculptures

Divinité	Nombre de sculptures
<i>Abnoba, Artio, Candida, Nantosuelta, Naria Nousantia et Quadruuiae.</i>	1
<i>Sirona</i>	2
<i>Herecura</i>	6
<i>Maia</i>	11
<i>Rosmerta</i>	19
Déeses Mères : <i>Matronae, Matres</i>	24
<i>Epona</i>	37

Quelques unes semblent cependant l'emporter sur les autres. Les déesses Mères font partie des plus importantes. Il faut penser ici que la diffusion de leur culte s'est faite depuis la Germanie inférieure, et que les soldats et les marchands, par exemple, allaient souvent d'une province à l'autre. *Maia, Rosmerta, Damona et Sirona*, déesses liées au monde des sources et de la guérison étaient aussi parmi les plus vénérées. Elles ont attiré les dédicants dans les grands sanctuaires des eaux ou dans les lieux comme Niedaltdorf où une source a pu donner lieu à la création d'un sanctuaire privé. Parmi les plus importantes, il faut noter la présence d'*Epona*, déesse des chevaux et des cavaliers qui, même si elle était plus souvent représentée sur des reliefs que mentionnée dans des inscriptions, a dû être assez prisée par les soldats. Enfin *Herecura* était la dernière déesse à avoir reçu un culte assez conséquent dans la région. Mais il est vrai qu'aucune d'entre elles, ne dépasse plus de 20 % du nombre total de reliefs et d'inscriptions. Les déesses gallo-germaniques ont donc connu un engouement modéré dans la province. En revanche, nous assistons à une explosion du nombre de dédicaces aux déesses gréco-romaines avec trois cent quinze inscriptions – 67 % du total de la province – et quatre cent trente reliefs – 75 % du total de la province.

¹⁰²³ Toutes les inscriptions et les reliefs auxquels il est fait référence ici sont à dater entre le I^{er} et le III^{ème} siècle avec une très forte propension entre le milieu du II^{ème} siècle et le milieu du III^{ème} siècle.

Liste des divinités gréco-romaines vénérées en Germanie supérieure¹⁰²⁴.

1. Les inscriptions

Divinité	Nombre d'inscriptions
<i>Concordia, Ianuaria, Livilla, Pallas</i> et Parques.	1
<i>Nemetona</i> , Proserpine et Vénus.	2
<i>Luna</i>	4
<i>Virtus</i>	5
Bellone	7
Nymphes	17
Minerve	24
Victoire	29
Diane	31
Fortune	49
Junon	140

2. Les sculptures

Divinité	Nombre de sculptures
Nymphes	1
Hygie	2
<i>Luna</i>	22
Vénus	29
Diane	33
Victoire	48
Fortune	49
Junon	156
Minerve	157

Plusieurs cultes se détachent particulièrement mais celui qui était le plus présent était celui de Junon, déesse de la Triade Capitoline, assurant la puissance et la pérennité de l'Empire, et ayant naturellement une place de premier plan dans cette province fortement marquée par l'empreinte militaire. Les autres grandes déesses du panthéon gréco-romain, influentes dans la province, étaient Fortune, Diane, Victoire, Minerve – sous son aspect militaire, Vénus – mais quasiment uniquement sous la forme de sculptures. C'était la protection de l'Empire et la protection de leur sort dans le métier de soldats qui a poussé la plupart des militaires de la province à avoir recours à ce type de culte¹⁰²⁵. Les autres habitants de la province ont pu y rechercher les mêmes attrait mais c'était surtout la protection de l'Empire, et celle des personnes que recherchaient les hommes et les femmes de Germanie supérieure. Enfin, l'importance des soldats, des espaces urbains et notamment la puissance de Mayence (*Mogontiacum*) dans les cultes aux divinités féminines, expliquent aussi le fait que les

¹⁰²⁴ Toutes les inscriptions et les reliefs auxquels il est fait référence ici sont à dater entre le I^{er} et le III^{ème} siècle avec une très forte propension entre le milieu du II^{ème} siècle et le milieu du III^{ème} siècle. Pour chaque divinité, le nombre correspond au nombre de sculpture ou d'inscriptions dans laquelle la déesse apparaît (un certain nombre de documents comprennent plusieurs divinités à la fois).

¹⁰²⁵ Voir article à paraître issu de la communication de l'auteur au V^{ème} colloque international sur l'armée romaine.

« divinités orientales » aient eu un poids plus grand dans cette province que dans les autres, même si, au demeurant, leur culte demeurait assez discret. Deux déesses étaient concernées : Isis et Cybèle ; Mayence était l'un des centres majeurs de leur culte avec un temple double dédié sous les Flaviens et dont le fonctionnement s'est arrêté en 130 après J.-C.

Les « divinités orientales » en Germanie supérieure¹⁰²⁶.

Divinité	Nombre d'inscriptions	Nombre de sculptures
Cybèle	19	6
Isis	7	4

Le rôle des soldats était là encore indéniable : les principaux vestiges des « cultes orientaux » ont été découverts à Mayence, à Heddernheim – *castellum* qui était, par ailleurs, un grand centre du culte de Mithra – et à Baden-Baden (*Aquae Heluetiorum*) qui était en revanche moins une ville de garnison que l'une des plus grandes villes du territoire Helvète.

La Germanie supérieure était donc la province qui a livré le plus de traces des cultes aux divinités féminines mais, contrairement aux deux autres provinces, elle était largement marquée par les divinités féminines gréco-romaines et moins par les divinités gallo-germaniques. L'influence des soldats n'était pas étrangère à cet état de fait.

Chaque province avait un visage différent, un panthéon différent lié aux réalités locales, mais aussi aux différentes influences qui avaient pu s'y exercer. Néanmoins, ce tableau semble avoir subi une évolution au fil du temps avec un faible développement des cultes aux divinités féminines au cours du I^{er} siècle après J.-C., avant de connaître une accélération au cours du II^{ème} siècle après J.-C. et subir une explosion durant la période 150-250 après J.-C. avant de disparaître assez vite, sans pour autant que la disparition des témoignages épigraphiques et les sculptures ne signifie l'arrêt des cultes.

Chapitre 19 : L'évolution

Les cultes se sont développés de manière différenciée selon les provinces, nous l'avons vu, mais la différenciation ne s'est pas faite que dans l'espace, elle a aussi eu lieu dans le temps. En effet, au fil de l'analyse des inscriptions et des reliefs, le constat suivant apparaît : les documents étaient plutôt rares au cours du I^{er} siècle après J.-C., puis le nombre de dédicaces s'est accru au début du II^{ème} siècle après J.-C. pour connaître une véritable explosion entre le milieu du II^{ème} siècle après J.-C. et le milieu du III^{ème} siècle après J.-C. avant un coup d'arrêt des dédicaces aux environs des années 250 après J.-C., sans que cela signifie pour autant la disparition totale des cultes aux divinités féminines.

¹⁰²⁶ Toutes les inscriptions et les reliefs auxquels il est fait référence ici sont à dater entre le I^{er} et le III^{ème} siècle avec une très forte propension entre le milieu du II^{ème} siècle et le milieu du III^{ème} siècle.

A. *Rareté des documents au I^{er} siècle après J.-C. :*

Les premiers siècles de l'occupation romaine ont laissé assez peu de traces épigraphiques et de monuments sculptés. Ces nouvelles contrées, sous domination romaine depuis 51 avant J.-C. pour la Gaule Belgique et certaines parties des Germanies, notamment le territoire helvète ou le territoire des Ubiens, ou sous domination romaine depuis le règne d'Auguste pour les territoires les plus à l'Est dans les Germanies, ont donc mis du temps à utiliser l'épigraphie et la sculpture anthropomorphique pour matérialiser leur vénération de divinités féminines.

Cependant, comme le tableau et les graphiques ci-après le prouvent, le I^{er} siècle après J.-C. n'était pas totalement exempt de monuments sculptés et d'inscriptions. Les historiens ont eu tendance à dire que cette période n'était que peu marquée par l'épigraphie et la sculpture. Le schéma chronologique généralement admis insiste sur le fait que l'épigraphie et la sculpture apparaissent surtout au II^{ème} siècle après J.-C. Pour autant, la présence de documents – quarante sept inscriptions et cent trente trois sculptures – datant du I^{er} siècle après J.-C. est la preuve d'une originalité des provinces de Gaule Belgique et des Germanies. L'originalité est encore plus frappante pour les divinités « orientales ». R. Turcan, R. E. Witt, M. J. Vermaseren¹⁰²⁷ ont montré que l'arrivée des cultes « orientaux » en Gaule daterait du II^{ème} siècle mais nos recherches prouvent qu'un temple et des dédicaces à Cybèle et Isis, toutes deux vénérées dans un temple double à Mayence, sont bien apparues au cours du I^{er} siècle. En Germanie supérieure, les cultes « orientaux » sont donc apparus bien plus tôt que les historiens l'avaient cru jusqu'alors. Les documents apparus au I^{er} siècle modifient donc la perception du schéma général de la chronologie des cultes sans pour autant le bouleverser complètement. Toutefois, un certain nombre n'a pu être daté comme le montre le tableau suivant.

Les documents sans date

1. Les inscriptions

Divinité	Nombre d'inscriptions	Références
<i>Abnoba</i>	1	n° 5
<i>Ammaca et Gamaleda</i>	1	n° 13
<i>Artio</i>	1	N° 28
<i>Aueta</i>	1	n° 40
<i>Bellone</i>	2	n° 46 et n° 47
<i>Concordia</i>	1	n° 64
<i>Dea</i>	2	n° 74 et n° 75
<i>Herecura</i>	1	n° 432

¹⁰²⁷ R. E. Witt, *Isis in the Graeco-roman world*, 1971 (Londres), 336 p. ; R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, 1992, rééd. 2004 (Paris), 397 p. ; M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis, the myth and the cult*, 1977 (Londres), 224 p.

Divinité	Nombre d'inscriptions	Références
<i>Isis</i>	4	n° 466, n° 479, n° 486 et n° 489.
<i>Junon</i>	5	n° 496, n° 497, n° 523, n° 557 et n° 577.
<i>Maia</i>	2	n° 882 et n° 884.
<i>Matres</i>	1	n° 906.
<i>Matronae</i>	19	n° 987, n° 988, n° 1036, n° 1081, n° 1083, n° 1119, n° 1204, n° 1232, n° 1248, n° 1258, n° 1265, n° 1278, n° 1298 à 1301, n° 1304 et n° 1305.
<i>Minerve</i>	6	n° 1390, n° 1393, n° 1394, n° 1429, n° 1444 et n° 1448.
<i>Nemetone</i>	1	n° 1682
<i>Nymphes</i>	1	n° 1705
<i>Quadruviae</i>	1	n° 1743
<i>Victoire</i>	2	n° 1895 et n° 1920.
<i>Virtus</i>	1	n° 1964

2. Les sculptures

Divinité	Nombre de sculptures	Références
Cybèle	14	n° 829 à 837, n° 853, n° 854, n° 865, n° 866 et n° 875.
Diane	14	n° 89, n° 90, n° 94, n° 104, n° 131, n° 135, n° 137, n° 139, n° 148, n° 150, n° 154, n° 159 et n° 160.
Epona	28	n° 188, n° 199, n° 200, n° 205 à 207, n° 209 à 212, n° 216 à 218, n° 220, n° 225, n° 231, n° 251, n° 252, n° 255, n° 257 à 260, n° 266, n° 268, n° 269 et n° 276.
Fortune	7	n° 163, n° 295, n° 358, n° 370, n° 371, n° 374 et n° 381.
Junon	18	n° 301, n° 518, n° 663, n° 665, n° 672, n° 676, n° 697, n° 707, n° 716, n° 717, n° 719, n° 735, n° 736, n° 746, n° 775, n° 776, n° 783 et n° 1415.
Luna	1	n° 760
Maia	2	n° 894 et n° 1797.
Matronae	14	n° 912, n° 921, n° 931, n° 933, n° 934, n° 940, n° 961, n° 966, n° 967, n° 970, n° 978, n° 1372, n° 1375 et n° 1377
Minerve	24	N° 518, n° 663, n° 664, n° 667, n° 676, n° 697, n° 701, n° 704, n° 705, n° 717, n° 723, n° 746, n° 751, n° 1454, n° 1459, n° 1462, n° 1467, n° 1468, n° 1475, n° 1487, n° 1490, n° 1492, n° 1504 et n° 1520.
Rosmerta	6	n° 879, n° 894, n° 1778, n° 1795, n° 1797 et n° 1799.
Vénus	2	n° 1880 et n° 1882.
Victoire	3	N° 751, n° 1939 et n° 1942.

Les documents au jour au I^{er} siècle après J.-C.

1. Les inscriptions

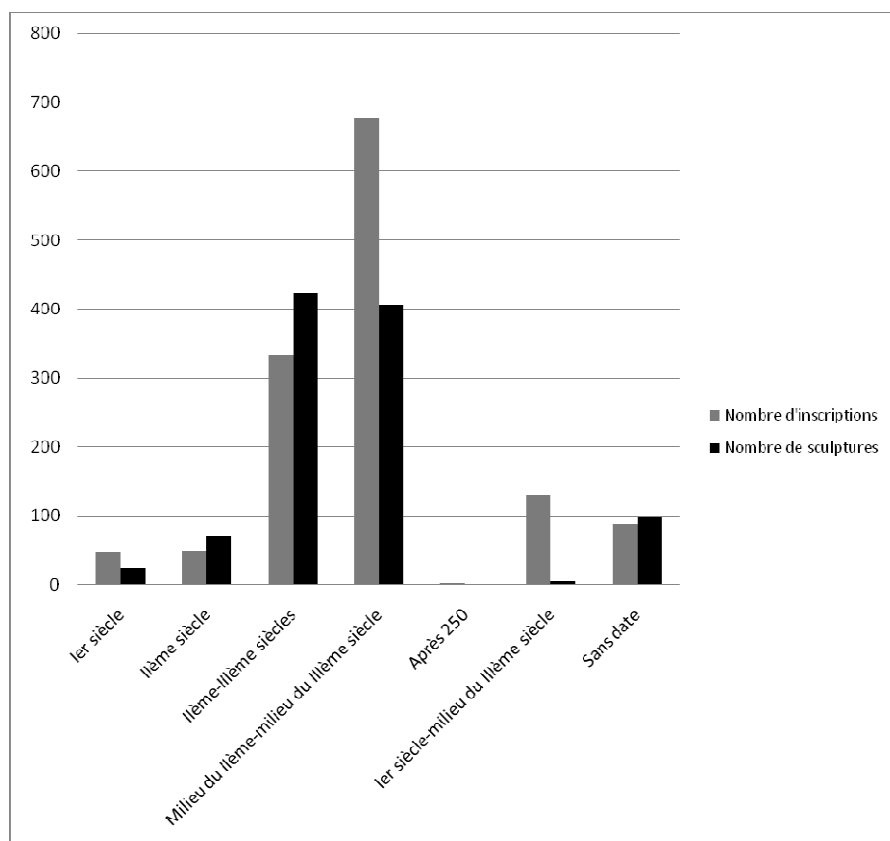
Divinité	Datation	Références	Nombre d'inscriptions
Abnoba	v. 89-96	n° 3	1
Cybèle	v. 69-79	n° 839	8
	v. 71-100	n° 840	
	v. 71-130	n° 841 à 845	
	Epoque flavienne	n° 852	
Diane	v. 40-69	n° 125	1
Fortune	v. 41-54	n° 340	4
	v. 69-96	n° 407	
	v. 71-81	n° 332	
	v. 71-150	n° 320	
Isis	v. 71-130	n° 471 à 474	4
Junon	v. 71-100	n° 643	2
	v. 81-96	n° 598	
Maia	v. 100	n° 886	1
Matres	v. 70-104	n° 1155	2
	v. 70-120	n° 981	
Matronae	v. 71-120	n° 900 à 903 et n° 1209	7
	v. 74-134	n° 728	
	v. 83-89	n° 947	
Minerve	Période Julio-Claudienne	n° 1445	4
	v. 51-150	n° 1392	

Divinité	Datation	Références	Nombre d'inscriptions
Minerve	v. 71-92	n° 1432	
	v. 74-82	n° 1433	
Némétone	83	n° 1684	1
Nymphes	v. 71-116	n° 1701	2
	v. 81-96	n° 1697	
Quadruuiae	99	n° 1745	
Suleuae	I ^{er} siècle	n° 1834	4
	v. 71-100	n° 1831	
	v. 71-117	n° 1155	
	v. 89-96	n° 1829	
Tutela	v. 69-96	n° 1856	1
Vénus	v. 84-122	n° 1877	1
Victoire	v. 69-90	n° 1914	3
	v. 84-89	n° 1922	
	Fin du I ^{er} -début du II ^{ème} siècle	n° 1951	

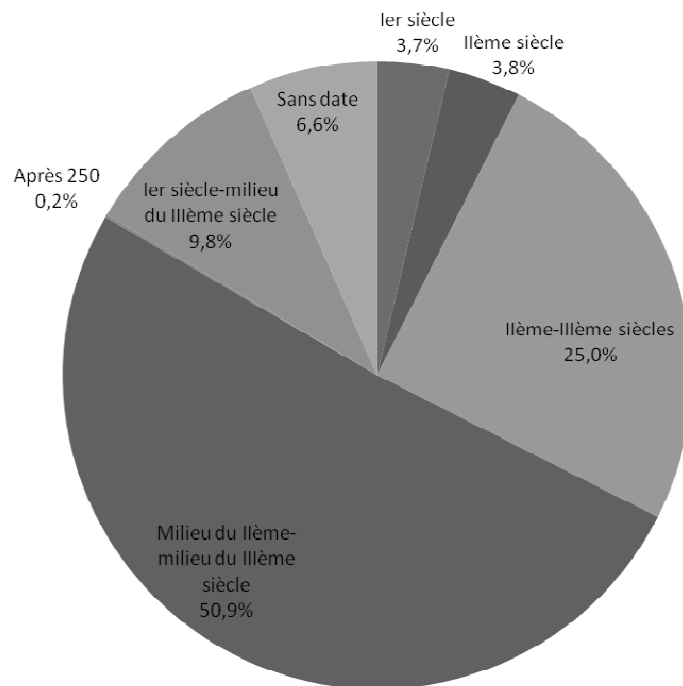
2. Les sculptures

Divinité	Datation	Références	Nombre de sculptures
Cybèle	Fin du I ^{er} siècle	n° 856	1
Diane	I ^{er} siècle	N° 91 et n° 145.	2
Fortune	I ^{er} siècle	n° 359, n° 376 et n° 752.	3
Matronae	I ^{er} siècle	n° 924, n° 959, n° 962, n° 974 et n° 976.	9
	Fin du I ^{er} siècle	N° 920	
	Fin du I ^{er} siècle-début du II ^{ème} siècle	n° 935, n° 936 et n° 973.	
Minerve	Fin du I ^{er} siècle-début du II ^{ème} siècle	n° 1405, n° 1407, n° 1418, n° 1419, n° 1424, n° 1461, n° 1472, n° 1480 et n° 1491.	9
Rosmerta	I ^{er} siècle-début du II ^{ème} siècle	n° 1774	1

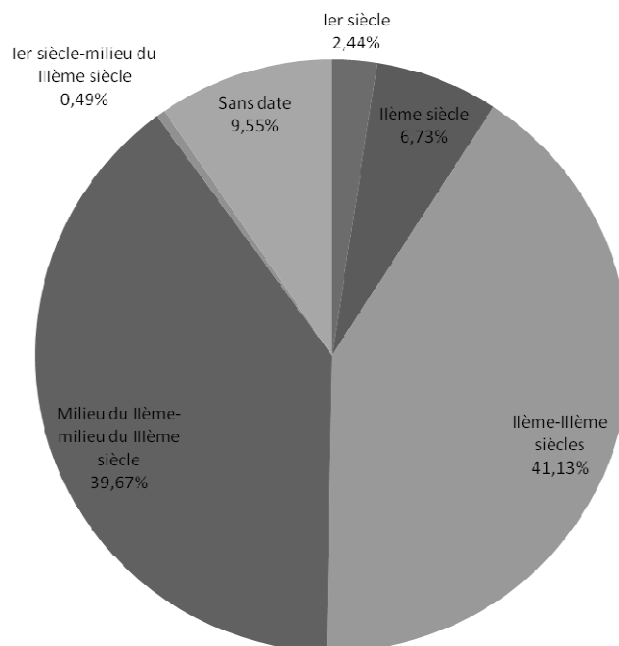
Datation des inscriptions et des sculptures (graphique réalisé par l'auteur)



Nombre d'inscriptions sous le Haut-Empire (graphique réalisé par l'auteur)



Nombre de sculptures sous le Haut-Empire (graphique réalisé par l'auteur)



La rareté des documents au I^{er} siècle est donc bien avérée avec environ une centaine de sculptures et une cinquantaine d'inscriptions. Or, sur la centaine de divinités rencontrées au cours de nos recherches, celles vénérées au cours du I^{er} siècle de notre ère étaient assez peu nombreuses, dix sept au total. De plus, parmi elles, ce sont les déesses gréco-romaines, les déesses Mères et les divinités « orientales » Isis et Cybèle qui ont livré le plus de vestiges.

Les divinités gallo-germaniques au I^{er} siècle après J.-C.

Divinité	Inscriptions	Sculptures
Abnoba	1	0
Maia	1	0
Matres	2	0
Matronae	8	9
Rosmerta	0	1
Suleva	3	0
Total	15	10

Les « divinités orientales » au I^{er} siècle après J.-C.

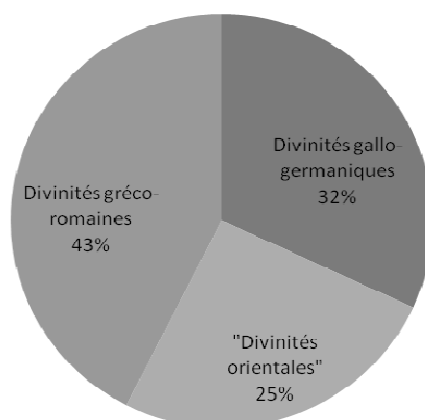
Divinité	Inscriptions	Sculptures
Cybèle	8	1
Isis	4	0
Total	12	1

Les divinités gréco-romaines au I^{er} siècle après J.-C.

Divinité	Inscriptions	Sculptures
Diane	1	0
Fortune	4	3
Junon	3	0
Minerve	4	9
Némétone	1	0
Nymphes	2	0
Tutela	1	0
Vénus	1	0
Victoire	3	0
Total	20	12

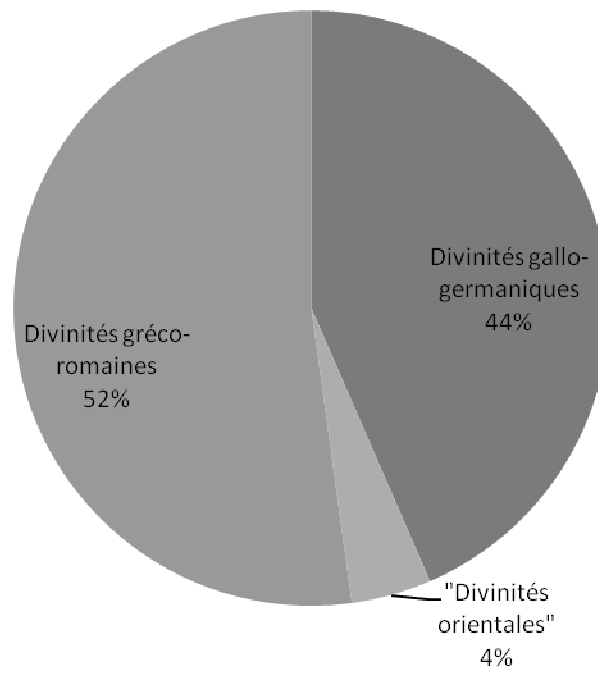
Il semble donc que celles qui ont connu les cultes les plus importants pendant tout le Haut Empire aient vu leur culte apparaître dès les premiers temps de la présence romaine à l'époque impériale. Les divinités gréco-romaines ont eu un grand succès dès les origines, de même que les déesses Mères qui représentaient plus de la moitié des dédicaces destinées aux divinités gallo-germaniques pour cette période. Un décalage apparaît pour les divinités « orientales » entre le nombre d'inscriptions et le nombre de sculptures, démontrant ainsi que les dédicants ont eu une utilisation plus rapide du modèle épigraphique pour celles-ci que pour les autres déesses et ont eu moins accès aux images qu'ils pouvaient reproduire¹⁰²⁸.

Proportion des documents datant du I^{er} siècle (graphique réalisé par l'auteur)



¹⁰²⁸ Cela peut également venir du fait qu'il est souvent difficile de dater les reliefs, notamment les petites figurines en terre cuite ou en bronze ou les manches en bronze.

Proportion des sculptures datant du I^{er} siècle (graphique réalisé par l'auteur)



Quelles sont les raisons qui peuvent expliquer non seulement la faiblesse des dédicaces durant cette période, mais aussi l'existence d'une domination des divinités gréco-romaines et d'une domination des déesses Mères ? Le contact avec le monde romain s'est fait, dans un premier temps, par le contact avec les armées venues occuper les territoires, armées dont la plupart des engagés venaient de Rome ou d'Italie au début de l'Empire, ou par l'entremise des marchands romains se déplaçant depuis l'Italie vers les nouvelles provinces de Gaule et des Germanies. L'une des premières raisons expliquant le phénomène pourrait être le fait que ces hommes ont emmené avec eux les divinités qu'ils connaissaient et vénéraient. Toutefois, nous savons aussi que les empereurs ont eu un rôle à jouer : l'Empereur Claude a eu un rôle important ; nous remarquons qu'aucune inscription ou sculpture ne semble antérieure à son règne. De même, si nous observons les dédicaces dont la datation peut être estimée entre le I^{er} siècle après J.-C. et le III^{ème} siècle après J.-C., le règne de Claude sert de *terminus ante quem*. L'impulsion que la dynastie flavienne a donné pour les cultes isiaque et métraque montre également l'importance du rôle des empereurs ; nous avons prouvé que la majorité des dédicaces datant du I^{er} siècle pour ces cultes provenaient du temple de Mayence construit sous l'impulsion des Flaviens.

Les dédicaces datables entre le I^{er} siècle après J.-C. et le III^{ème} siècle après J.-C.

1. Les inscriptions

Divinité	Datation	Références	Nombre d'inscriptions
Abnoba	v. 71-200	n° 1	3
	v. 71-250	n° 2	
	v. 101-250	n° 10	
Ancamna	v. 71-200	n° 14	1
Anixilomara	I ^{er} -III ^{ème} siècles	n° 22	1
Arcanua	v. 101-300	n° 25	1
Brixta	Epoque claudienne jusqu'au tout début du III ^{ème} siècle	n° 53 et n° 54	2
Cybèle	I ^{er} -III ^{ème} siècles	n° 848	1
Diane	89-première moitié du III ^{ème} siècle	n° 168 et n° 175	6
	v. 69-250	n° 131	
	v. 71-250	n° 108, n° 110 et n° 122.	
Fortune	v. 71-250	n° 281 à 283, n° 346 et n° 348.	9
	v. 75-250	n° 159	
	v. 79-250	n° 304	
	v. 95-250	n° 408 et n° 409	
Junon	I ^{er} -III ^{ème} siècles	n° 529, n° 578 et n° 633.	9
	v. 40-260	n° 579	
	v. 70-250	n° 795	
	v. 71-250	n° 644	
	v. 77-250	n° 597	
	v. 79-260	n° 585 et n° 586.	
Matres	v. 70-233	n° 982 et n° 983.	11
	v. 71-233	n° 989, n° 991, n° 992, n° 1143, n° 1146 et n° 1155.	
	v. 83-233	n° 995, n° 996 et n° 1154.	
Matronae	v. 71-255	n° 990, n° 993, n° 994, n° 1037, n° 1046, n° 1050, n° 1051, n° 1052 à 1054, n° 1066, n° 1086 à 1088, n° 1094, n° 1155, n° 1157 à 1160, n° 1163, n° 1173, n° 1174, n° 1180 à 1185, n° 1193 à 1198, n° 1200, n° 1201, n° 1205, n° 1206, n° 1210 à 1216, n° 1219, n° 1220, n° 1225 à 1227, n° 1228, n° 1233 à 1236, n° 1238 à 1240, n° 1247, n° 1254 à 1256, n° 1259 à 1263, n° 1267 à 1269, n° 1275, n° 1277, n° 1307 et n° 1353.	74
	Deuxième moitié du I ^{er} siècle-255	n° 1288, n° 1302 et n° 1303.	
Minerve	v. 40-250	n° 1439	2
	v. 70-250	n° 1314	
Nymphes	v. 50-250	n° 1709	1
Parques	v. 79-250	n° 1714	1
Proserpine	v. 89-250	n° 1718	1
<i>Quadruviae</i>	v. 71-250	n° 1721	2
	v. 81-250	n° 1745	
Rosmerta	v. 50-250	n° 1762	1
<i>Suleua</i>	v. 51-200	n° 1830	1
Victoire	v. 150-250	n° 1921	1

2. Les sculptures

Divinité	Datation	Références	Nombre de sculptures
Abnoba	v. 101-250	n° 10	1
Junon	v. 71-250	n° 116	2
	v. 90-260	n° 701	
Matronae	I ^{er} -III ^{ème} siècles	n° 922 et n° 923.	2

Rien d'étonnant à ce que ces empereurs aient eu un rôle prépondérant vu l'importance de Claude et de la dynastie flavienne dans le développement des cultes dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies. L'histoire a montré que Claude était attaché à la Gaule, notamment à Lyon, et que sa femme, Agrippine la Jeune, avait eu un intérêt particulier pour la colonie de Cologne, à qui elle a donné son nom. Les Flaviens, Vespasien, Titus et Domitien, ont favorisé l'expansion de l'Empire, étaient de très bons généraux et surtout ont réorganisé les frontières de la Gaule Belgique en créant les deux Germanies. Leur impact sur l'ensemble des provinces de notre étude était tel, aussi bien au point de vue de l'organisation administrative que de l'organisation militaire, qu'il n'est pas surprenant de voir se développer les cultes, ou du moins des traces épigraphiques et des traces de sculptures, surtout à partir de leurs règnes.

Mais, ce modèle est-il propre à la Gaule Belgique et aux Germanies, ou est-ce un schéma assez généralement admis ? Les épigraphistes et les archéologues ont généralement démontré, au moins pour les Gaules, que les dédicaces étaient assez rares au I^{er} siècle de notre ère, puis connaissaient une légère accélération au cours du début du II^{ème} siècle avant de connaître une véritable explosion entre le milieu du II^{ème} siècle après J.-C. et le milieu du III^{ème} siècle après J.-C., les années 250 marquant généralement un coup d'arrêt net et brutal des inscriptions et des sculptures. Dans notre espace d'étude, pour le I^{er} siècle, le fonctionnement semble être assez conforme au modèle général – à l'exception peut-être des cultes « orientaux » –, modèle dont il faut vérifier la validité pour les siècles suivants.

B. Développement dans la première moitié du II^{ème} siècle

Assez peu de documents remontent à la première moitié du II^{ème} siècle ; cela tient surtout au fait qu'il est difficile de pouvoir donner des dates précises pour beaucoup d'inscriptions et de sculptures. Nous avons cependant réussi à prouver qu'un certain nombre d'entre elles seraient exclusivement du II^{ème} siècle, c'est-à-dire qu'elles n'entrent que peu ou pas dans la période qui englobe aussi celle allant du milieu du II^{ème} siècle au milieu du III^{ème} siècle après J.-C.

Les dédicaces au cours du II^{ème} siècle.

1. Les inscriptions

Divinité	Datation	Références	Nombre d'inscriptions
Abnoba	v. 90-150	n° 4	1
Arcanua	v. 101-150	n° 24	1
<i>Caiua</i>	10.10.124	n° 56	1
Camloriga	II ^{ème} siècle	n° 59	1
Cybèle	v. 139-161	n° 849	1
Damona	II ^{ème} siècle	n° 65 à 70.	6
Fortune	74-fin du II ^{ème} siècle	n° 333	15
	Début du II ^{ème} siècle	n° 352	
	v. 101-200	n° 397, n° 314, n° 315, n° 319, n° 321, n° 412, n° 414	
	v. 101-150	n° 61, n° 322 et n° 337	
	v. 115-150	n° 413	
	v. 131-200	n° 311	
	148	n° 310	
Junon	v. 101-150	n° 587	1
Lucreta	II ^{ème} siècle	n° 809	1
Magisena	II ^{ème} siècle	n° 827	1
Maia	II ^{ème} siècle	n° 877	2
		142	
Matres	89-161	n° 904, n° 905, n° 942 à 946, n° 948 et n° 954.	10
	II ^{ème} siècle	n° 1056	
Matronae	v. 148-177	n° 956	1
Nymphes	v. 101-150	n° 1694	2
	v. 101-200	n° 1685	
Rosmerta	II ^{ème} siècle	n° 1770	1
Sequana	II ^{ème} siècle	n° 1805	1
Sirona	v. 100-150	n° 1819	2
	II ^{ème} siècle	n° 1807	
Suleuae	II ^{ème} siècle	n° 1835	1

2. Les sculptures

Divinité	Datation	Références	Nombre de sculptures
Cybèle	II ^{ème} siècle	n° 867 et n° 868	2
Diane	II ^{ème} siècle	n° 93, n° 103, n° 141, n° 142, n° 144, n° 147, n° 179 et n° 500.	8
Epona	Début du II ^{ème} siècle	n° 228 et n° 365.	
	II ^{ème} siècle	n° 186, n° 198, n° 212 et n° 253.	
Fortune	Fin du I ^{er} -début du II ^{ème} siècle	n° 135, n° 300 et n° 377.	27
	Début du II ^{ème} siècle	n° 352, n° 378 et n° 391.	
	II ^{ème} siècle	n° 287, n° 289, n° 294, n° 296, n° 299, n° 355, n° 357, n° 362, n° 365, n° 368, n° 373, n° 375, n° 382, n° 388, n° 414, n° 415, n° 417, n° 418 et n° 523.	
Hygie	Fin du I ^{er} -début du II ^{ème} siècle	n° 450	2
	II ^{ème} siècle	n° 448	
Junon	II ^{ème} siècle	n° 508 et n° 767.	2
Luna	II ^{ème} siècle	n° 93 et n° 382.	2
Maia	II ^{ème} siècle	n° 879	1
Matronae	II ^{ème} siècle	n° 906, n° 927 et n° 980.	3
Minerve	II ^{ème} siècle	n° 378, n° 500, n° 761, n° 1402, n° 1401, n° 1411, n° 1415, n° 1427, n° 1493, n° 1498, n° 1503, n° 1506, n° 1515 et n° 1523.	14

Divinité	Datation	Références	Nombre de sculptures
Rosmerta	II ^{ème} siècle	n° 1773 et n° 1793.	2
Vénus	Début du II ^{ème} siècle	n° 352	3
	II ^{ème} siècle	n° 375 et n° 382.	
Victoire	II ^{ème} siècle	n° 1936	1

Comme ce tableau et les graphiques du paragraphe précédent ont pu le montrer, le nombre d'inscriptions n'était guère plus élevé qu'au I^{er} siècle mais le nombre de sculpture s'est accru de manière assez rapide puisqu'en cinquante ans environ, il était supérieur à celui du siècle précédent. Les dédicants se sont donc particulièrement intéressés à ce mode d'expression pour matérialiser leur vénération envers les divinités. Cela confirme aussi une hypothèse émise dans le chapitre sur la diversité provinciale¹⁰²⁹, selon laquelle les dédicants, quand ils avaient moins de moyens d'entrer en contact avec des lieux où le Latin était beaucoup utilisé, faisaient plus facilement des représentations anthropomorphes des divinités que des inscriptions. En effet, l'utilisation de la langue latine a dû être progressive avec un accroissement du nombre de pratiquants au II^{ème} siècle, mais les représentations sous forme de sculptures étaient beaucoup plus vite accessibles, y compris à un homme ou une femme ne parlant ni ne comprenant la langue des Romains. Cela explique donc le fait que l'augmentation ait été un peu plus rapide pour les sculptures que pour les inscriptions. Néanmoins, le nombre de dédicaces restait encore faible.

L'hypothèse que nous venons de vérifier était particulièrement vraie pour les divinités gréco-romaines qui, au cumulé des inscriptions et des sculptures, étaient celles qui étaient le plus évoquées, surtout par un nombre remarquable de sculptures.

Les divinités gallo-germaniques au début du II^{ème} siècle

Divinité	Nombre d'inscriptions	Nombre de sculptures
<i>Abnoba</i>	1	0
<i>Arcanua</i>	1	0
<i>Caiua</i>	1	0
<i>Camloriga</i>	1	0
<i>Damona</i>	6	0
<i>Epona</i>	0	6
<i>Lucreta</i>	1	0
<i>Magisena</i>	1	0
<i>Maia</i>	2	1
<i>Matres</i>	10	0
<i>Matronae</i>	1	3
<i>Rosmerta</i>	1	2
<i>Sequana</i>	1	0
<i>Sirona</i>	2	0
<i>Suleua</i>	1	0
Total	30	12

¹⁰²⁹ Voir le chapitre 18.

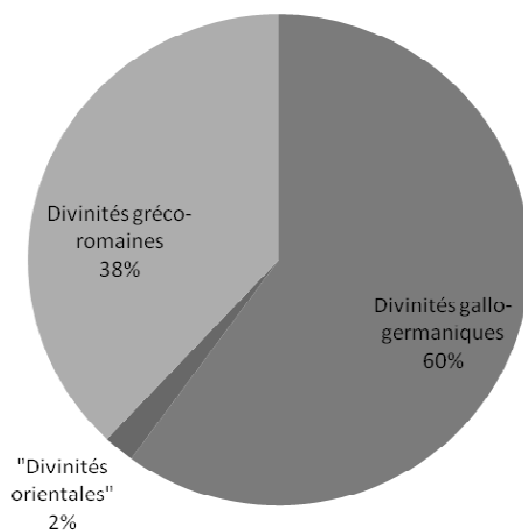
Les « divinités orientales » au début du II^{ème} siècle

Divinité	Nombre d'inscriptions	Nombre de sculptures
Cybèle	1	2

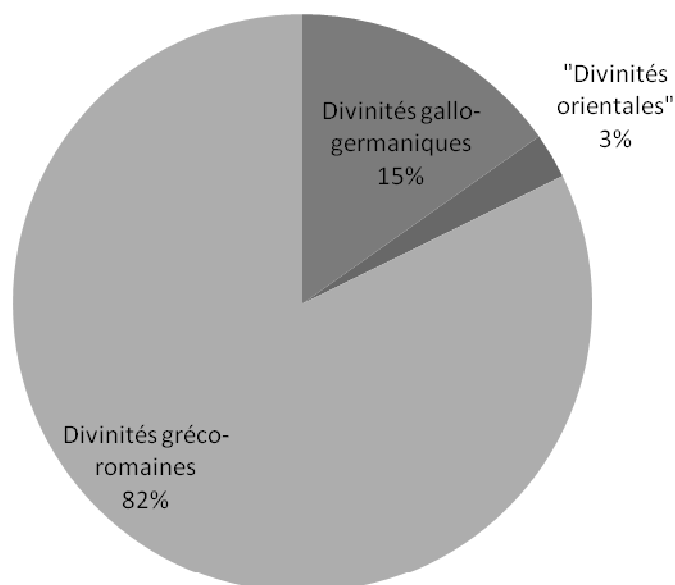
Les divinités gréco-romaines au début du II^{ème} siècle

Divinité	Nombre d'inscriptions	Nombre de sculptures
Diane	0	8
Epona	0	6
Fortune	15	27
Hygie	0	2
Junon	1	2
Luna	0	2
Minerve	0	14
Nymphes	2	0
Vénus	0	4
Victoire	1	0
Total	19	65

Nombre d'inscriptions au II^{ème} siècle



Nombre de sculptures au II^{ème} siècle.



Les déesses gréco-romaines demeuraient les plus importantes et le nombre de sculptures à leur effigie était en train d'exploser. La quantité de dédicaces aux déesses gallo-germaniques augmentait aussi mais d'une manière différente : les reliefs sculptés étaient à peu près identiques à la période précédente alors que les inscriptions étaient plus abondantes et que les déesses à qui elles étaient adressées étaient plus nombreuses et variées. Les déesses « orientales », elles, étaient nettement en retrait.

Ce schéma n'est pas très étonnant. Les déesses gréco-romaines continuaient à tenir le devant de la scène et accroissaient leur importance en ce début du II^{ème} siècle. L'intérêt des populations se tournait en masse vers leur représentation figurée alors que le nombre d'inscriptions restait semblable à celui de la période précédente. Les déesses gallo-germaniques commençaient à bénéficier du contact avec la culture romaine d'Empire, notamment la diffusion du latin ce qui explique pourquoi les dédicaces étaient plus importantes et surtout pourquoi beaucoup plus de déesses d'origine gauloise ou germanique étaient touchées. Pour quelle raison les sculptures n'ont-elles pas augmenté par ailleurs ? Les représentations figurées n'existant pas dans les peuples celtiques et germaniques, il faut vraisemblablement avoir une certaine connaissance des attributs utilisés par les Gréco-Romains pour les adapter aux fonctions des divinités gallo-germaniques. Là encore, il s'agit d'une question de pénétration de la culture romaine d'Empire dans les nouvelles provinces. Une dernière interrogation apparaît : pourquoi les dédicaces aux divinités « orientales » ont-elles autant diminué en proportion ? Au I^{er} siècle, c'était l'impulsion impériale qui avait permis leur développement à Mayence et à Cologne. Ici, il est fort probable que les premiers empereurs de la dynastie antonine, au moins jusqu'à Hadrien (117-138 après J.-C.), n'ont porté qu'un intérêt limité à la diffusion des cultes « orientaux » dans l'Empire.

Néanmoins, malgré les nuances que nous pouvons apporter pour ces dernières divinités, nous ne nous éloignons pas du schéma général de l'évolution chronologique des dédicaces dans les Gaules et les Germanies. De même, nous pouvons affirmer que l'explosion du nombre des dédicaces a bien eu lieu au cours de la période englobant le II^{ème} et le III^{ème} siècle après J.-C.

C. Une explosion du milieu du II^{ème} siècle au milieu du III^{ème} siècle après J.-C.

La période s'étendant du II^{ème} au III^{ème} siècle de notre ère est marquée par un accroissement exponentiel des inscriptions et des sculptures avec une période de croissance fulgurante entre

le milieu du II^{ème} siècle après J.-C. et du III^{ème} siècle après J.-C., comme le soulignent les tableaux et les graphiques ci-après.

Les dédicaces mises au jour au cours des II^{ème}-III^{ème} siècles

1. Les inscriptions

Divinité	Datation	Références	Nombre d'inscriptions
Ancamna	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 15 et n° 19	2
Argenta	II ^{ème} -milieu du III ^{ème} siècle	n° 27	1
Artio	v. 101-250	n° 29	1
Auentia	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 34 à 37	4
Bellone	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 43, n° 48 et n° 51.	3
Burorina	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 55	1
Caiua	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 58	1
Cybèle	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	N° 838, n° 848, n° 861 et n° 863.	4
Damona	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 72	1
Diane	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 2, n° 76, n° 77, n° 79 à 82, n° 106, n° 107, n° 109, n° 112 à 115, n° 126 à 128, n° 130, n° 169, n° 177 et n° 1180.	22
Epona	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 233 et n° 234.	2
Fortune	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 284 à 286, n° 306, n° 307, n° 323, n° 324, n° 341, n° 342 ¹⁰³⁰ , n° 343, n° 351 et n° 401.	16
	v. 100-250	n° 308	
	v. 101-250	n° 312 et n° 313.	
	v. 110-250	n° 405	
	v. 117-250	n° 406	
Hécate	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 426	1
Herecura	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 428, n° 430, n° 433 et n° 434.	6
	v. 101-250	n° 429 et n° 436.	
Hludana	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 443, n° 444 et n° 446.	3
Hygie	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 453	1
Ianuarua	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 455	1
Icouellauna	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 456 à 461.	6
Idbans Gabia	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 462	1
Isis	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 469, n° 480 et n° 481.	3
Junon	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 493, n° 522, n° 524, n° 530, n° 547, n° 548, n° 562, n° 645, n° 786 à 789, n° 794 et n° 796.	24
	v. 117-230	n° 563	
	v. 101-250	n° 536, n° 549, n° 558 à 561, n° 606, n° 634 et n° 636.	
	v. 110-260	n° 580	
Lucreta	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 810	1
Luna	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 813 et n° 814.	2
Maia	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 887 et n° 888.	2
Mairae	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 896	1
Matres	v. 100-233	n° 997, n° 998 et n° 1068.	8
	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1069	
	v. 117-233	n° 1067 et n° 1148 à 1150.	
Matronae	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 949, n° 955 et n° 957.	60
	v. 100-255	n° 796, n° 950, n° 984, n° 985, n° 999 à 1011, n° 1038, n° 1048, n° 1057, n° 1059 à 1066, n° 1132, n° 1144, n° 1162, n° 1164 à 1167, n° 1169, n° 1172, n° 1175, n° 1177, n° 1186, n° 1192, n° 1208, n° 1217, n° 1218, n° 1231, n° 1237, n° 1241, n° 1249, n° 1250, n° 1270 à 1273, n° 1279, n° 1308 et n° 1322.	
	v. 117-255	n° 1313	

¹⁰³⁰ L'inscription a été réalisée un 1^{er} novembre.

Divinité	Datation	Références	Nombre d'inscriptions
Minerve	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1389, n° 1391, n° 1395, n° 1397 à 1399, n° 1428, n° 1440 et n° 1447.	16
	v. 101-250	n° 1434, n° 1435 et n° 1513.	
	v. 117-250	n° 1509 à 1511.	
	v. 119-300	n° 1449	
Nymphes	v. 117-250	n° 1706	7
	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1688, n° 1702, n° 1707, n° 1708, n° 1710 et n° 1711.	
Nantosuelta	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1527	1
Naria	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1530 et n° 1531.	2
Nehalennia	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1532 à 1535, n° 1541, n° 1545, n° 1548, n° 1560, n° 1571, n° 1574, n° 1577, n° 1579, n° 1580, n° 1582, n° 1585 à 1587, n° 1589 à 1603, n° 1610 à 1618 et n° 1678.	43
Némésis	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 80 et n° 177.	2
Obela	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1712	1
Quadruuiae	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1719, n° 1720, n° 1722, n° 1728, n° 1731 à 1735, n° 1737, n° 1739 à 1741 et n° 1746 à 1750.	19
	v. 101-250	n° 1725	
Rosmerta	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1762 à 1767, n° 1769, n° 1771, n° 1785 et n° 1790.	12
	v. 101-250	n° 1787 et n° 1791.	
Sandraudiga	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1803	1
Sirona	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1808, n° 1810 à 1812, n° 1814, n° 1817, n° 1818 et n° 1821 à n° 1825.	12
Suleua	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 493, n° 1826, n° 1828, n° 1832, n° 1833, n° 1836 et n° 1837.	7
Sunuxalis	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1838 et n° 1846.	2
Titaca	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1851	1
Travalhae	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1852	1
Tutela	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1854	1
Vagdauercustis	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1857, n° 1859 et n° 1860.	3
Vénus	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1878 et n° 1886.	2
Vercana et Meduna	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1889	1
Vesta	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1891 et n° 1892.	2
Victoire	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1896, n° 1904, n° 1915, n° 1925 et n° 1952	7
Viradecdis	II ^{ème} -III ^{ème} siècle	n° 1962	1
Visucia	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1972 et n° 1973.	2
Virtus	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1968 et n° 1970.	2
Visuna	v. 101-250	n° 1974	1
Xulsigiae	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1975	1

2. Les sculptures

Divinité	Datation	Références	Nombre de sculptures
Artio	v. 101-250	n° 29	1
Cybèle	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 858	1
Diane	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 10, n° 81, n° 82, n° 87, n° 88, n° 92, n° 95 à 97, n° 100, n° 102, n° 130, n° 136, n° 138, n° 140, n° 143, n° 146, n° 151, n° 153, n° 155, n° 156, n° 165, n° 656, n° 1412 et n° 1897.	26
Epona	II ^{ème} -III ^{ème} siècle	n° 184, n° 185, n° 187, n° 189 à 194, n° 196, n° 197, n° 201 à 204, n° 208, n° 214, n° 215, n° 219, n° 221 à 224, n° 227, n° 229, n° 230, n° 240, n° 241 à 250, n° 254, n° 256, n° 261 à 264, n° 267 et n° 270 à 274.	49
Fortune	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 157, n° 351, n° 356, n° 360, n° 363, n° 369, n° 372, n° 379, n° 385, n° 416 et n° 420.	12

Divinité	Datation	Références	Nombre de sculptures
Herecura	v. 101-250	n° 436	1
Ianuarua	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 455	1
Isis	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 467, n° 468, n° 476 à 478, n° 491 et n° 492.	7
Junon	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 289, n° 368, n° 498, n° 499, n° 501, n° 502, n° 505, n° 507, n° 517, n° 638, n° 643, n° 645, n° 660 à 664, n° 667 à 671, n° 673, n° 677, n° 679 à 693, n° 695, n° 696, n° 698 à 700, n° 702 à 706, n° 709, n° 710, n° 712, n° 714, n° 718, n° 720, n° 721 à 724, n° 738, n° 741 à 744, n° 748, n° 750 à 752, n° 755, n° 757 à 760, n° 762, n° 765, n° 766, n° 769, n° 770, n° 778, n° 782, n° 783, n° 801, n° 802, n° 1469 et n° 1864.	85
Luna	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 355, n° 476, n° 816 à 825, n° 1456, n° 1862 et n° 1880.	16
Maia	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 819, n° 890, n° 893 et n° 895.	4
Matronae	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 909, n° 913 à 919, n° 925, n° 926, n° 928 à 930, n° 932, n° 938, n° 939, n° 958, n° 960, n° 963 à 965, n° 968, n° 969, n° 971, n° 972, n° 975, n° 1370, n° 1373, n° 1374 et n° 1378.	30
Minerve	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 92, n° 501, n° 502, n° 505, n° 661, n° 662, n° 666, n° 668, n° 677, n° 679 à 681, n° 683, n° 686, n° 687, n° 689 à 693, n° 695, n° 696, n° 698 à 700, n° 702, n° 703, n° 706, n° 710, n° 714, n° 716, n° 720, n° 724, n° 741 à 744, n° 755, n° 758 à 760, n° 762, n° 765, n° 769, n° 770, n° 775, n° 1399, n° 1400, n° 1403, n° 1404, n° 1406, n° 1408, n° 1409, n° 1412, n° 1417, n° 1420 à 1422, n° 1426, n° 1455 à 1457, n° 1460, n° 1465, n° 1469, n° 1470, n° 1473 à 1475, n° 1477, n° 1478, n° 1481, n° 1488, n° 1497, n° 1499, n° 1500, n° 1505, n° 1516, n° 1517, n° 1521 et n° 1524.	79
Nymphes	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1702	1
Nantosuelta	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1527 et n° 1529.	2
Naria	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1531	1
Nehalennia	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1610 à 1618.	9
Rosmerta	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 420, n° 502, n° 642, n° 818, n° 819, n° 978, n° 990, n° 1403, n° 1771, n° 1775 à 1777, n° 1779 à 1783, n° 1790, n° 1791, n° 1792, n° 1798 et n° 1801.	22
Sirona	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1814 et n° 1825.	2
Vénus	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 88, n° 95, n° 99, n° 147, n° 355, n° 712, n° 816 à 821, n° 823, n° 825, n° 1403, n° 1455, n° 1456, n° 1862 à 1876, n° 1879, n° 1881, n° 1883 et n° 1884.	36
Vesta	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 1892	1
Victoire	II ^{ème} -III ^{ème} siècles	n° 92, n° 99, n° 143, n° 146, n° 164, n° 361, n° 420, n° 476, n° 499, n° 643, n° 660, n° 684, n° 685, n° 693, n° 700, n° 1403, n° 1875, n° 1897, n° 1899, n° 1900, n° 1932 à 1934, n° 1935, n° 1937, n° 1938, n° 1940, n° 1941, n° 1943 à 1947 et n° 1950.	34

Les dédicaces mises au jour entre le milieu du II^{ème} siècle et le milieu du III^{ème} siècle.

1. Les inscriptions

Divinité	Datation	Références	Nombre d'inscriptions
Abnoba	v. 151-250	n° 6 et n° 7.	4
	v. 171-230	n° 8	
	193	n° 9	
Alauna et Boudina	v. 166/169-232	n° 11 et n° 12.	2
Ancamna	v. 150-250	n° 16, n° 20 et n° 21.	5
	v. 171-250	n° 17 et n° 18.	
Apadeua	v. 150-225	n° 23	1
Ardbinna	v. 164-242	n° 26	1
Artio	v. 200	n° 31	2
	v. 200-250	n° 30	
Atesmerta	III ^{ème} siècle	n° 33	1

Divinité	Datation	Références	Nombre d'inscriptions
Aueta	v. 150-250	n° 38	2
	v. 166/169-232	n° 39	
Bellone	v. 150-200	n° 44	5
	v. 150-250	n° 49	
	Marc Aurèle à Caracalla	n° 45	
	v. 201-250	n° 52	
	22.09.236	n° 50	
Caiua	v. 196-250	n° 57	1
Candida	v. 171-200	n° 60	3
	v. 171-230	n° 61	
	v. 220-225	n° 62	
Concordia	v. 150-250	n° 63	
Cybèle	Postérieur à 150	n° 851	6
	v. 150-250	n° 862 et n° 864.	
	v.171-230	n° 847	
	v. 201-250	n° 828	
	250	n° 850	
Damona	v.101-250	n° 73	1
Diane	Postérieur à 150	n° 83, n° 133, n° 134, n° 167, n° 170 à 172 et n° 174.	24
	v. 150-250	n° 105, n° 111	
	13.08.178	n° 117 et n° 118	
	188	n° 166	
	193	n° 9	
	196	n° 119	
	v. 201-250	n° 78, n° 123 et n° 173	
	204	n° 132	
Diane	15.07.205	n° 120	
	13.01. 208	n° 121	
	212	n° 116	
	13.12.232	n° 124	
	250	n° 129	
Epona	Postérieur à 150	n° 182, n° 235	10
	202	n° 239	
	v. 210	n° 180	
	19.09.219	n° 232	
	v. 201-250	n° 183 et n° 236 à 238.	
	18.03.250 ou 251	n° 181	
Exomna	v. 150-250	n° 279	1
Fama	Postérieure à 150	n° 280	1
Fortune	v. 138-160	n° 399	28
	v. 150-250	n° 325 à 327, n° 335, n° 349, n° 350, n° 398, n° 400, n° 402 à 404 et n° 411.	
	158	n° 347	
	v. 170-230	n° 410	
	v. 180-192	n° 328	
	193	n° 344	
	194	n° 329	
	v. 201-250	n° 305, n° 316 et n° 336.	
	205	n° 330	
	15.10.212	n° 345	
	13.01.223	n° 309	
	13.08.232	n° 318	
	v. 235-238	n° 331 :	
	248	n° 317	
250	n° 338		
Hariasas	187	n° 425	1
Herecura	v. 151-250	n° 437	3
	v. 201-250	n° 431 et n° 435.	
Hludana	197	n° 445	2
	v. 222-235	n° 442	
Hurstrga	v. 151-250	n° 447	1

Divinité	Datation	Références	Nombre d'inscriptions
Inciona	v. 201-250	n° 463	1
Iseneucaega	11.03.222	n° 465	1
Isis	v. 150-200	n° 482 et n° 483	8
	v. 171-230	n° 475	
	v. 200	n° 484 et n° 485.	
	v. 150-250	n° 470	
	III ^{ème} siècle	n° 487 et n° 488.	
Junon	v. 131-260	n° 602	118
	v. 151-200	n° 541	
	v. 150-250	n° 271, n° 525 à 527, n° 531 à 535, n° 537, n° 540, n° 542, n° 564 à 569, n° 581 à 583, n° 588 à 595, n° 599, n° 600, n° 604, n° 609, n° 638 à 642, n° 652, n° 653, n° 656, n° 657, n° 659, n° 790 à 792, n° 797 et n° 798.	
	v. 161-170	n° 584	
	v. 161-180	n° 632	
	13.03.166	n° 543	
	167	n° 550 et n° 551.	
	170	n° 649	
	v. 170-200	n° 552 et n° 610 à 612	
	v. 170-230	n° 495, n° 570, n° 613 à 615 et n° 628.	
	v. 171-250	n° 603, n° 616	
	v. 171-260	n° 605	
	174	n° 617	
	179	n° 544	
	181	n° 553	
	23.03.182	n° 554	
	26.08.182	n° 555	
	183	n° 556	
	15.07.183	n° 618	
	185	n° 571	
	186	n° 545	
	188	n° 166	
	189	n° 799	
	15.07.189	n° 629	
	192	n° 572	
	v. 197-235	n° 601	
	05.01.200	n° 619	
	v. 200-260	n° 608, n° 648	
	201	n° 620	
	v. 201-250	n° 494 , n° 621, n° 622, n° 627, n° 635, n° 646	
	v. 201-300	n° 596	
	202	n° 623	
	15.07.206	n° 658	
	v. 211-222	n° 793	
	15.07.212	n° 624	
	217	n° 647	
	04.04.218	n° 573	
	v. 218-222	n° 785	
	219	n° 538 et n° 539.	
	220	n° 574	
	221	n° 546	
	13.01.221	n° 630	
	16.01.223	n° 631	
v. 223-224	n° 625		
225	n° 650		
23.12.227	n° 575		
23.01.231	n° 607		
238	n° 626		
01.07.239	n° 800		
22.09.239	n° 528		
07.11.239	n° 654		
13.03.240	n° 655		
v. 244-249	n° 784		
23.12.246	n° 651		

Divinité	Datation	Références	Nombre d'inscriptions
Liulla	v. 150	n° 807	1
Lucena	Postérieur à 150	n° 808	1
Luna	v. 150-250	n° 811	1
Maia	v. 150-200	n° 881	4
	v. 150-250	n° 883	
	v. 201-250	n° 876 et n° 885.	
Mairae	18.03.250/251	n° 181	1
Maluisa	v. 180-192	n° 898	2
	v. 201-250	n° 897	
Matres	v. 150-233	n° 1332, n° 1333	10
	v. 150-250	n° 1022	
	III ^{ème} siècle	n° 907, n° 1079	
	v. 201-250	n° 899	
	v. 218-233	n° 1033	
	223	n° 1085	
227	n° 1342		
Matronae	v. 139-222	n° 1151	202
	v. 150-225	n° 1117, n° 1121, n° 1122, n° 1124 à 1131, n° 1133 à 1135, n° 1334, n° 1336 et n° 1337.	
	v. 150-233	n° 1138 à 1140	
	v. 150-255	n° 952, n° 986, n° 1012 à 1021, n° 1023, n° 1032, n° 1034, n° 1039, n° 1049, n° 1070 à 1073, n° 1089 à 1093, n° 1095 à 1116, n° 1118, n° 1120, n° 1123, n° 1141, n° 1145, n° 1147, n° 1152, n° 1153, n° 1161, n° 1171, n° 1178, n° 1179, n° 1199, n° 1202, n° 1215, n° 1229, n° 1230, n° 1251 à 1253, n° 1257, n° 1264, n° 1266, n° 1274.	
Matronae	v. 150-255	n° 1275, n° 1280, n° 1283, n° 1285, n° 1287, n° 1281, n° 1283, n° 1284, n° 1286, n° 1289 à 1297, n° 1306, n° 1309 à 1312 et n° 1347.	
	164	n° 1084 et n° 1315.	
	v. 166-233	n° 1279	
	v. 164-255	n° 1024 à 1029, n° 1039, n° 1040, n° 1042 à 1045, n° 1170, n° 1176, n° 1187, n° 1189 à 1191, n° 1203, n° 1221 à 1224, n° 1242 à 1246, n° 1316 à n° 1321, n° 1323, n° 1325 à 1331, n° 1335 à 1340, n° 1343 à 1354, n° 1356, n° 1357 à 1368 et n° 1371.	
	v. 180-192	n° 1074	
	v. 180-200	n° 1203	
	Fin du II ^{ème} siècle	n° 1075	
	Fin du II ^{ème} siècle- début du III ^{ème} siècle	n° 1076	
	Fin du II ^{ème} siècle-255	n° 1077	
	III ^{ème} siècle	n° 1276	
	Début du III ^{ème} siècle	n° 1078, n° 1142	
	v. 201-250	n° 897	
	204	n° 1030	
	205	n° 1031	
	211	n° 951	
	218	n° 1342	
	235	n° 1324	
252	n° 1082		
255	n° 1035		
Minerve	Postérieur à 150	n° 1508	15
	v. 150-200	n° 1396, n° 1437	
	v. 151-250	n° 1436, n° 1441, n° 1442, n° 1451 et n° 1452.	
	v. 191-250	n° 1438	
	v. 201-250	n° 1431 et n° 1446.	
	201 et 202	n° 1430	
212	n° 1443		

Divinité	Datation	Références	Nombre d'inscriptions
Minerve	232	n° 1450	
	240	n° 1512	
Mogontia	Postérieur à 150	n° 1526	1
Nantosuelta	v. 150-250	n° 1528	1
Nehalennia	v. 151-250	n° 1536 à 1540, n° 1542 à 1544, n° 1546, n° 1547, n° 1549 à 1559, n° 1561 à 1570, n° 1572, n° 1574 à 1576, n° 1578, n° 1581, n° 1583, n° 1584, n° 1588, n° 1609 et n° 1619 à 1668.	100
	v. 164-255	n° 1624	
	188	n° 1669	
	v. 201-250	n° 1604 à 1607, n° 1670, n° 1671 et n° 1679.	
	223	n° 1672	
	227	n° 1608	
Némésis	Postérieur à 150	n° 170	1
Némétoine	v. 150-250	n° 1683	1
Nymphes	v. 150-250	n° 1695 et n° 1703.	12
	166	n° 1689	
	178	n° 1690	
	187	n° 1699	
	v. 201-250	n° 1692, n° 1693 et n° 1698.	
	v. 222-235	n° 1691	
	22.11.223	n° 1687	
	v. 238-244	n° 1696	
04.12.241	n° 1700		
Pallas	217	n° 1713	1
Proserpine	v. 151-300	n° 1716	3
	v. 201-250	n° 1715 et n° 1717	
Quadruviae	v. 131-230	n° 1727	11
	v. 150-250	n° 1723, n° 1724, n° 1729, n° 1742 et n° 1751.	
	v. 201-250	n° 1726, n° 1736 et n° 1738.	
	14.03.221	n° 1730	
	29.12.230	n° 1744	
Ritona	v. 150-250	n° 1753 et n° 1754	3
	v. 201-250	n° 1755	
Rosmerta	v. 150-250	n° 1768 et n° 1788.	10
	v. 201-250	n° 1756 à 1759, n° 1772, n° 1786 et n° 1789.	
	232	n° 1760	
Sémélé	III ^{ème} siècle	n° 1804	1
Sibulca	v. 150-250	n° 1806	1
Sirona	v. 150-250	n° 1809 et n° 1813.	3
	201	n° 1820	
Suleuae	v. 150-250	n° 1827	1
Sunuxalis	v. 150-250	n° 1839 à 1842, n° 1844, n° 1845 et n° 1847.	8
	239	n° 1843	
Terra	v. 150-250	n° 1849	1
Titaca	v. 201-250	n° 1850	1
Tutela	190	n° 1855	2
	226	n° 1853	
Vagdavercustis	v. 122-250	n° 1858	2
	164	n° 1861	
Vercana et Meduna	v. 201-250 (11.05)	n° 1888	1
Victoire	Après 150	n° 1893	23
	v. 151-230	n° 1929	
Victoire	v. 150-250	n° 1894, n° 1903, n° 1905, n° 1907 à 1909, n° 1911 à 1913, n° 1917, n° 1920, n° 1923 et n° 1955.	
	180-192	n° 1918	
	194	n° 329	
	III ^{ème} siècle	n° 1931	
	v. 201-250	n° 1906, n° 1919, n° 1927 et n° 1928.	
	v. 208-211	n° 1924	
	v. 213-215	n° 1910	
	26.05.226	n° 1953	
	231	n° 1954	

Divinité	Datation	Références	Nombre d'inscriptions
Vihansa	v. 201-300	n° 1956	1
Vincia	v. 150-250	n° 1957	1
Viradecdis	v. 150-250	n° 1958	4
	v. 201-250	n° 1959 à 1961.	
Viroddis	v. 201-250	n° 1963	1
Virtus	Postérieur à 150	n° 1966	7
	v. 150-250	n° 1967, n° 1969 et n° 1971.	
	v. 201-250	n° 52	
	05.11.217	n° 1965	
	22.09.236	n° 50	

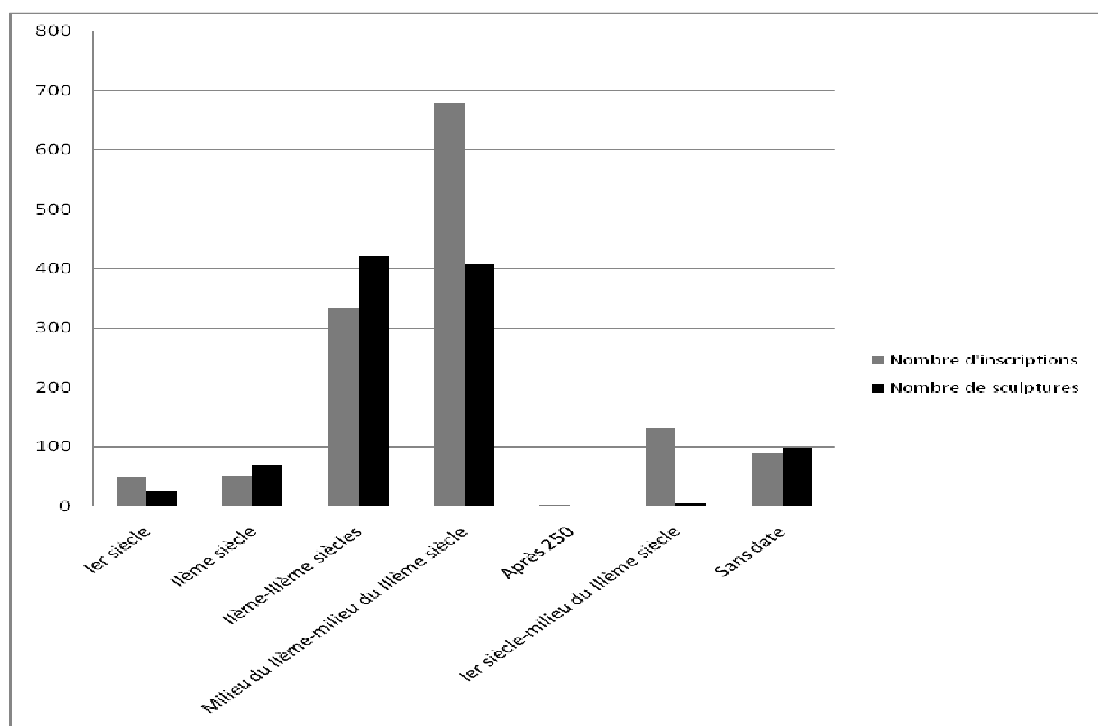
2. Les sculptures

Divinité	Datation	Références	Nombre de sculptures
Artio	v. 200	n° 31	1
Candida	v. 220-225	n° 62	1
Cybèle	v. 150	n° 871	5
	v. 150-200	n° 872 et n° 874.	
	III ^{ème} siècle	n° 869	
Damona	v. 201-250	n° 73	1
Diane	Postérieur à 150	n° 83, n° 133, n° 134, n° 142, n° 149, n° 152, n° 153, n° 157, n° 158, n° 161 à 164 et n° 178.	21
	v. 150-250	n° 84 à 86 et n° 99.	
	III ^{ème} siècle	n° 98 et n° 101.	
	204	n° 132	
Epona	Postérieur à 150	n° 235	4
	v. 150-250	n° 275	
	202	n° 239	
	v. 210	n° 180	
Fortune	v. 150-250	n° 161, n° 349, n° 350, n° 364, n° 386, n° 387, n° 390, n° 392, n° 394 et n° 419.	29
	Fin du II ^{ème} siècle	n° 288, n° 290	
	Fin du II ^{ème} siècle-début du III ^{ème} siècle	n° 291, n° 298, n° 353, n° 354, n° 361, n° 367, n° 380 et n° 389.	
	III ^{ème} siècle	n° 292, n° 297, n° 383, n° 384, n° 393, n° 421 et n° 648.	
	13.03.240	n° 953	
Hécate	Fin du II ^{ème} siècle-début du III ^{ème} siècle	n° 427	1
Herecura	v. 151-250	n° 437	1
Hurstrga	11.03.222	n° 447	1
Hygie	Fin du II ^{ème} siècle	n° 449 : Espérandieu, V, n° 4454	4
	Fin du II ^{ème} siècle-début du III ^{ème} siècle	n° 451, n° 452 et n° 454.	
Isis	Fin du II ^{ème} - début du III ^{ème} siècle.	n° 475	1
Junon	v. 150-200	n° 519	80
	v. 150-250	n° 157, n° 161, n° 162, n° 271, n° 360, n° 390, n° 392, n° 419, n° 515, n° 641, n° 642, n° 652, n° 653, n° 656, n° 674, n° 678, n° 694, n° 725 à 728, n° 739, n° 745, n° 747, n° 749, n° 756, n° 763, n° 768, n° 771 à 774, n° 777, n° 779 à 781, n° 1482 et n° 1483.	
	170	n° 649	

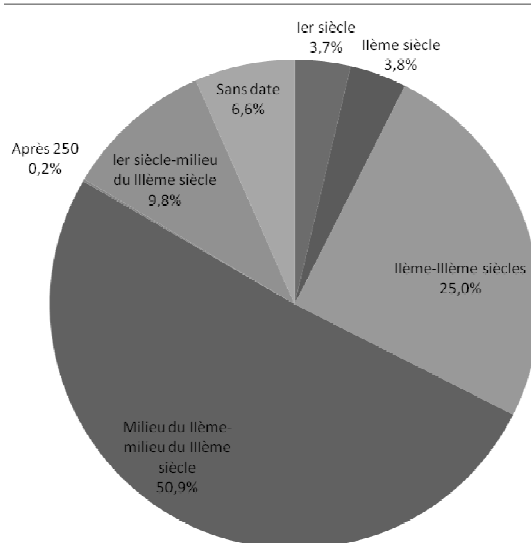
Divinité	Datation	Références	Nombre de sculptures
Junon	Fin du II ^{ème} siècle-début du III ^{ème} siècle	n° 503, n° 506, n° 510 à 513, n° 516, n° 521, n° 639, n° 713, n° 715, n° 729, n° 730, n° 754, n° 764 et n° 806.	
	v. 200-230	n° 711	
	v. 200-250	n° 646, n° 675	
	v. 200-260	n° 648	
	III ^{ème} siècle	n° 378, n° 708, n° 731, n° 733, n° 734, n° 737, n° 740, n° 753 et n° 803 à 805.	
	206	n° 1489	
	15.07.206	n° 658	
	217	n° 647	
	225	n° 650	
	01.07.239	n° 800	
	07.11.239	n° 654	
	13.03.240	n° 655	
	23.12.246	n° 651	
Luna	v. 150-250	n° 52, n° 360, n° 648, n° 726 et n° 737.	7
	III ^{ème} siècle	n° 892	
Maia	v. 150-250	n° 178, n° 887 et n° 889.	7
	v. 171-230	n° 878	
	III ^{ème} siècle	n° 891 et n° 892.	
	v. 201-250	n° 876	
Matronae	v. 150-225	n° 1334	49
	v. 150-250	n° 910, n° 911, n° 977 et n° 979.	
	164	n° 1315	
	v. 164-255	n° 1316 à 1321, n° 1323, n° 1325 à 1331, n° 1335 à 1340, n° 1343, n° 1344 à 1348, n° 1350 à 1354, n° 1356, n° 1357 à 1364, n° 1366 à 1368, n° 1371 et n° 1376.	
	235	n° 1324	
Minerve	v. 150-250	n° 162, n° 178, n° 383, n° 384, n° 386, n° 387, n° 419, n° 506, n° 511, n° 515, n° 642, n° 646, n° 653, n° 669, n° 674, n° 675, n° 678, n° 694, n° 708, n° 713, n° 715, n° 726 à 728, n° 731 à 733, n° 737, n° 745, n° 747, n° 749, n° 754, n° 763, n° 764, n° 768, n° 771 à 774, n° 777, n° 779 à 781, n° 1410, n° 1413, n° 1414, n° 1416, n° 1423, n° 1425, n° 1451, n° 1458, n° 1463, n° 1464, n° 1466, n° 1471, n° 1479, n° 1482 à 1485, n° 1494 à 1496, n° 1501, n° 1519, n° 1522 et n° 1525.	80
	v. 171-230	n° 516, n° 806	
Minerve	III ^{ème} siècle	n° 739, n° 804, n° 805 et n° 1518.	
	v. 200-230	n° 711	
	206	n° 1489 et n° 1502.	
	26.02.221	n° 1453	
	225	n° 650	
	232	n° 1450	
	13.03.240	n° 655	
	242	n° 1486	
Nantosuelta	150-250	n° 1528	1
Nehalennia	v. 151-250	n° 1578, n° 1609, n° 1619 à 1668, n° 1672.	55
	188	n° 1669	
	v. 201-250	n° 1604, n° 1606, n° 1670, n° 1671 et n° 1679	
	227	n° 1608	
Nymphes	v. 150-250	n° 1704	2
	III ^{ème} siècle	n° 1686	
Quadruuiaie	29.12.230	n° 1744	1
Rosmerta	v. 150-250	N° 642, n° 889 et n° 1794.	7
	III ^{ème} siècle	n° 892 et n° 895.	
	v. 201-250	n° 1772	
Sirona	v. 150-250	n° 1813, n° 1815 et n° 1816.	3

Divinité	Datation	Références	Nombre de sculptures
Vagdavercustis	164	n° 1861	1
Vénus	v. 150-250	n° 162, n° 178, n° 360, n° 419, n° 513, n° 726 et n° 737	11
	III ^{ème} siècle	n° 1885 et n° 1887.	
	13.03.240	n° 655	
Victoire	v. 150-250	n° 149, n° 157, n° 158, n° 161, n° 364, n° 383, n° 394, n° 419, n° 641, n° 729, n° 773, n° 774, n° 893, n° 949 et n° 1463.	23
	170	n° 649	
	III ^{ème} siècle	n° 764, n° 1898, n° 1901, n° 1902, n° 1931 et n° 1948.	
	13.03.240	n° 655	
Virtus	v. 150-250	n° 1971	1

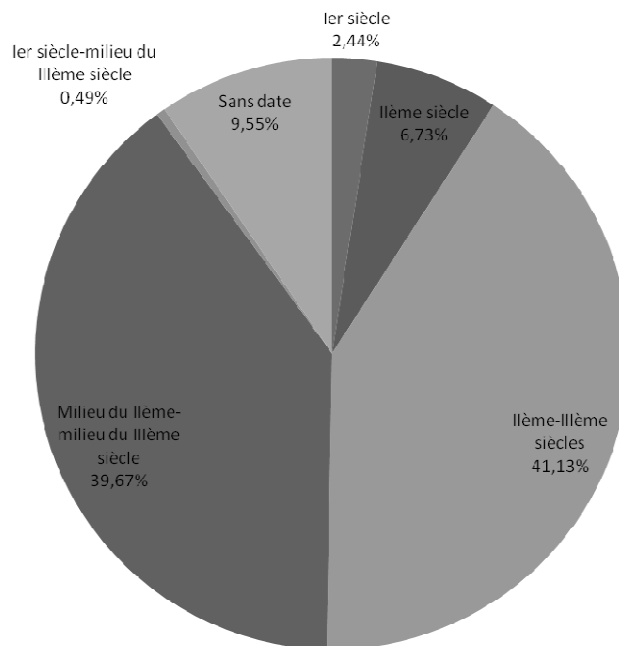
Datation des inscriptions et des sculptures (graphique réalisé par l'auteur)



Nombre d'inscriptions sous le Haut-Empire (graphique réalisé par l'auteur)



Nombre de sculptures sous le Haut-Empire (graphique réalisé par l'auteur)



Parmi les déesses les plus présentes, nous trouvons les déesses Mères, *Nehalennia*, Epona, *Rosmerta* et *Sirona* pour les déesses gallo-germaniques, Junon, Minerve, Fortune, Diane et Victoire pour les déesses gréco-romaines, et nous assistons au retour des cultes « orientaux » de Cybèle et d'Isis, même si elles restent assez discrètes dans les Germanies et en Gaule Belgique. Les déesses gréco-romaines étaient parmi les plus vénérées de ces trois provinces ce qui semble logique, puisqu'elles ont été les premières à recevoir un culte¹⁰³¹. Les déesses Mères étaient aussi celles qui ont le plus marqué cette période, mais là encore, rien d'étonnant, puisqu'elles faisaient aussi partie des premières à avoir été honorées dans la région. Des cultes, notamment celui de *Nehalennia*, ont pris cependant une ampleur considérable entre le milieu du II^{ème} et le milieu du III^{ème} siècle de notre ère. En effet, certaines déesses gallo-germaniques, alors peu connues, sont apparues sur la scène religieuse de cette période et ont parfois eu, comme *Nehalennia*, un culte majeur. Les déesses Mères, concentrées dans l'ancien territoire des Ubiens, étaient aussi concernées par le même phénomène ; même si leur culte existait avant, il est marqué par une croissance exponentielle entre 150 et 250 après J.-C.

Pour quelles raisons y a-t-il eu un tel accroissement du nombre d'inscriptions et de sculptures ? Une explication vient immédiatement à l'esprit : l'essor de l'épigraphie et de la

¹⁰³¹ Nous avons montré dans le chapitre 18, la différence qu'il pouvait y avoir entre les provinces, nous n'y reviendrons donc pas ici.

sculpture a eu lieu grâce à la propagation de la culture romaine, diffusée jusqu'aux confins de l'Empire, empruntant et se nourrissant des particularités des provinces traversées. Seul cet élément peut expliquer l'augmentation exponentielle du nombre de dédicaces vouées aux déesses gallo-germaniques, mais aussi l'accroissement rapide de leur nombre jusqu'à atteindre une cinquantaine de divinités différentes. L'accès plus large au latin, la maîtrise plus précise des symboles graphiques et le goût que les Gallo-Romains ont eu pour la culture impériale permet de comprendre ce foisonnement d'inscriptions et de sculptures entre 150 et 250 après J.-C.

Toutefois, ce schéma n'a rien d'inhabituel dans l'Empire et encore moins dans les Gaules. De plus, comme ailleurs, seules quelques inscriptions ont franchi la barrière de l'année 260 et toutes les sculptures, passée cette date, ont disparu. De plus, les seules inscriptions qui ont pu être mises au jour après cette date concernaient Junon et *Luna*¹⁰³², deux divinités gréco-romaines. Pour autant, les archéologues et les historiens, à leur suite, ont montré que la fin de l'utilisation de l'épigraphie et l'arrêt de réalisation de sculptures, ne voulait pas dire pour autant la fin des pratiques cultuelles. En effet, certains sanctuaires concernant les déesses Mères¹⁰³³ ont fonctionné jusqu'à la fin du IV^{ème} siècle, voire au début du V^{ème} siècle après J.-C. Il semble que les invasions et les crises au cours du III^{ème} et du IV^{ème} siècle après J.-C. ont porté un coup d'arrêt à l'utilisation de l'épigraphie car les personnes devaient vraisemblablement faire preuve de thésaurisation, mais cela ne signifie pas pour autant que les hommes et les femmes de ces provinces ont cessé de pratiquer des cultes envers les déesses que nous avons rencontré au cours de notre périple, y compris après l'arrivée du Christianisme.

Les cultes des divinités féminines en Gaule Belgique et dans les Germanies ont donc commencé à apparaître dans le paysage de ces provinces au I^{er} siècle de notre ère avec l'apparition de quelques dédicaces et sculptures. Après un démarrage un peu lent au début du II^{ème} siècle, une véritable accélération a eu lieu entre le milieu du II^{ème} et le milieu du III^{ème} siècle, faisant se couvrir le sol de Gaule Belgique et des Germanies d'un « véritable manteau de sculptures et d'inscriptions épigraphiques ». Cependant, tout ce modèle est lié à l'impact de la « romanisation »¹⁰³⁴ et c'est elle qui en guide l'orientation et les schémas.

¹⁰³² Seules deux inscriptions sont postérieures à 260 après J.-C. : une dédiée à Junon – n° 576 – et une dédiée à Luna – n° 812.

¹⁰³³ Voir le chapitre 2.

¹⁰³⁴ Nous mettons ce terme entre guillemets puisqu'il est aujourd'hui largement remis en cause mais aucun autre terme n'ayant été unanimement reconnu pour le remplacer, nous continuons à l'utiliser par commodité de langage, même si scientifiquement le terme de romanité semble plus porteur des réalités.

Chapitre 20 : L'apport de la romanité

Les Romains, en conquérant la Gaule et les Germanies et en réussissant à maintenir dans le giron de l'Empire une partie des territoires conquis sous César et Auguste, ont provoqué des transformations des sociétés et des espaces. Ils ont apporté avec eux une culture, une romanité faite de valeurs et de comportements propres, qui ont pourtant évolué, et se sont enrichis au cours de l'expansion impériale et lors des contacts avec les nouvelles civilisations rencontrées. De ce fait, la culture romaine qui est arrivée en Gaule Belgique et dans les Germanies était une culture romaine d'Empire¹⁰³⁵. Mais celle-ci, qui comprenait aussi bien les rites religieux, l'architecture des villes, des valeurs, comme la *romanitas*, que des statuts juridiques particuliers, comme celui de colonie romaine, n'en était pas moins à l'origine d'une concentration spatiale particulière des cultes aux divinités féminines dans les trois provinces de notre étude. En effet, les villes et les camps militaires semblent avoir exercé une influence majeure sur l'implantation et le développement de ces cultes.

A. L'importance de l'armature urbaine

L'arrivée des Romains en Gaule Belgique et dans les Germanies a donné un élan majeur dans la construction urbaine¹⁰³⁶. La multiplication des villes, leur monumentalisation au cours des trois premiers siècles de notre ère ont fait entrer les hommes et les femmes des trois provinces de notre étude dans l'*urbanitas*¹⁰³⁷. Par ailleurs, ces nouvelles villes ont exercé une influence de plus en plus grande sur la région dans laquelle elle se trouvait, influence plus ou moins forte selon leur taille et leur statut juridique – le plus souvent, une colonie romaine, capitale de province avait plus d'impact qu'un *vicus*. L'emprise que la ville a sur son territoire s'insinue dans tous les domaines de la vie : la vie politique, le commerce, l'éducation mais aussi la religion.

En Gaule Belgique et dans les Germanies, les premières villes à avoir eu le plus d'influence dans le domaine de la religion étaient les colonies romaines, à savoir des morceaux du territoire de Rome déduits sur un territoire étranger et peuplés de citoyens romains qui jouissaient de la totalité de leurs droits. Trois colonies romaines ont particulièrement marqué de leur empreinte les cultes de Gaule Belgique et de la Germanie inférieure : il s'agissait de Trèves (*Colonia Augusta Treuerorum*), Cologne (*Colonia Copia Claudia Ara*

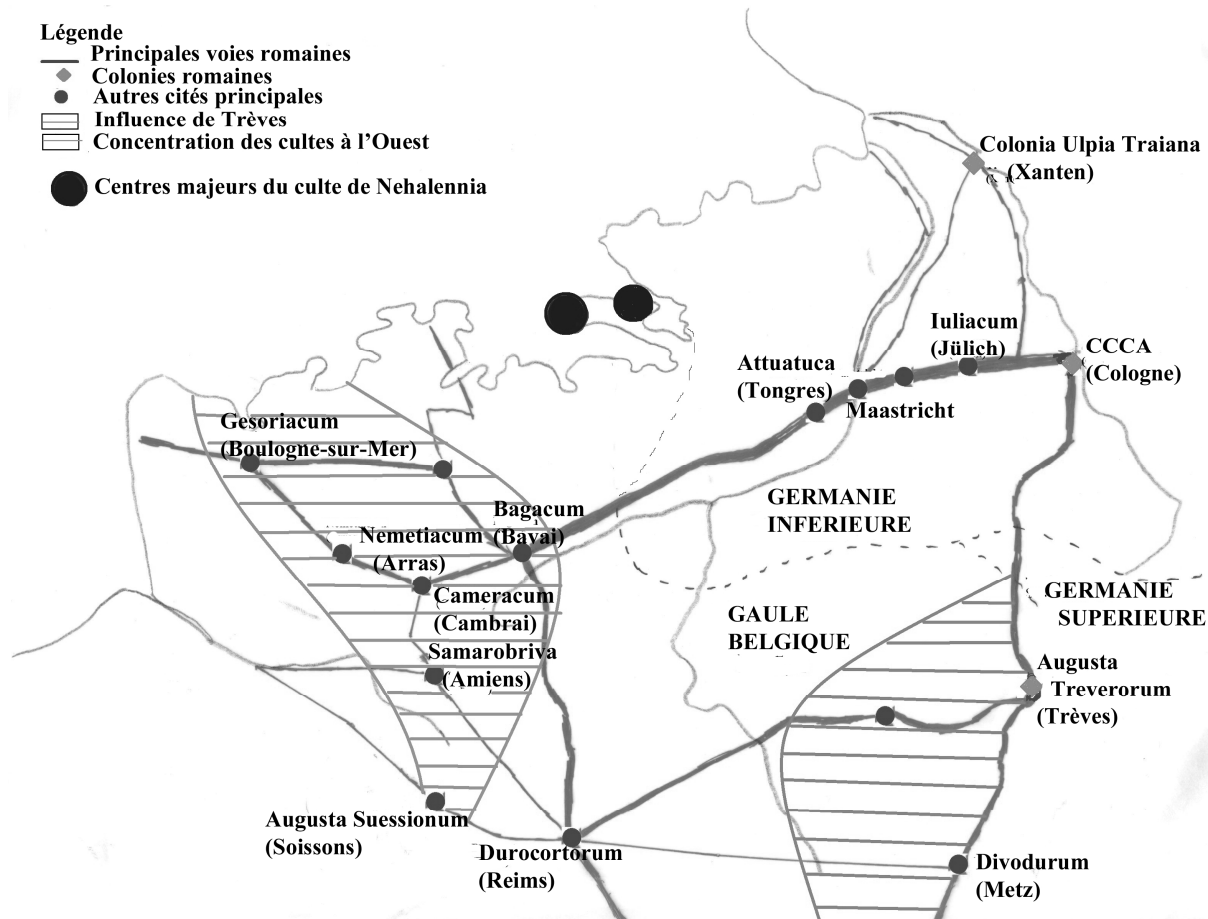
¹⁰³⁵ G. Woolf, *op. cit.*

¹⁰³⁶ Il existe déjà des ensembles urbains avant la conquête : les *oppida*. Toutefois, l'arrivée des Romains a multiplié les centres urbains de petite, moyenne et grande importance. De plus, les cités construites après l'arrivée des Romains sont marquées par la monumentalité, ce qui était peu ou pas le cas dans les *oppida* antérieurs à la conquête. J.-L. Brunaux, *Les religions gauloises : nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante*, 2000 (Paris), 272 p. et Y. Le Bohec, *Peuples et fédérations en Gaule (58-51 avant J.-C.)*, 2009 (Paris) 51 p.

¹⁰³⁷ Cicéron, *Brutus*, XLVI, 170-171.

Agrippinensium) et Bonn (*Colonia Iulia Bonna*). A Trèves, ont été mis au jour vingt huit inscriptions et trente cinq reliefs concernant des divinités aussi nombreuses que variées. Parmi les divinités gallo-germaniques, nous avons pu trouver *Aueta*, *Epona*, *Icouellauna*, des *Matronae*, *Nehalennia*, *Obela* et *Visucia*, parmi les déesses gréco-romaines : Bellone, Diane, Fortune, Hécate, Junon, Minerve et Vénus, et la déesse « orientale » Isis qui y a elle aussi fait l'objet d'un culte. En dehors des deux centres cultuels de *Nehalennia* à Domburg et à Colijnsplaat qui regroupaient au total cent quarante trois inscriptions et soixante dix reliefs, Trèves, colonie romaine et capitale provinciale, était le plus grand centre religieux de la province de Gaule Belgique. Elle exerçait une emprise sur la partie Est puisque la majorité des inscriptions et des reliefs étaient concentrés dans une zone qui lui étaient proche, comme le prouve cette carte.

Villes et cultes en Gaule Belgique (carte réalisée par l'auteur)



Dans cette région proche de la frontière des Germanies que Trèves dominait, un autre centre religieux apparaît, Metz, qui semble lui aussi subir l'influence de la capitale provinciale.

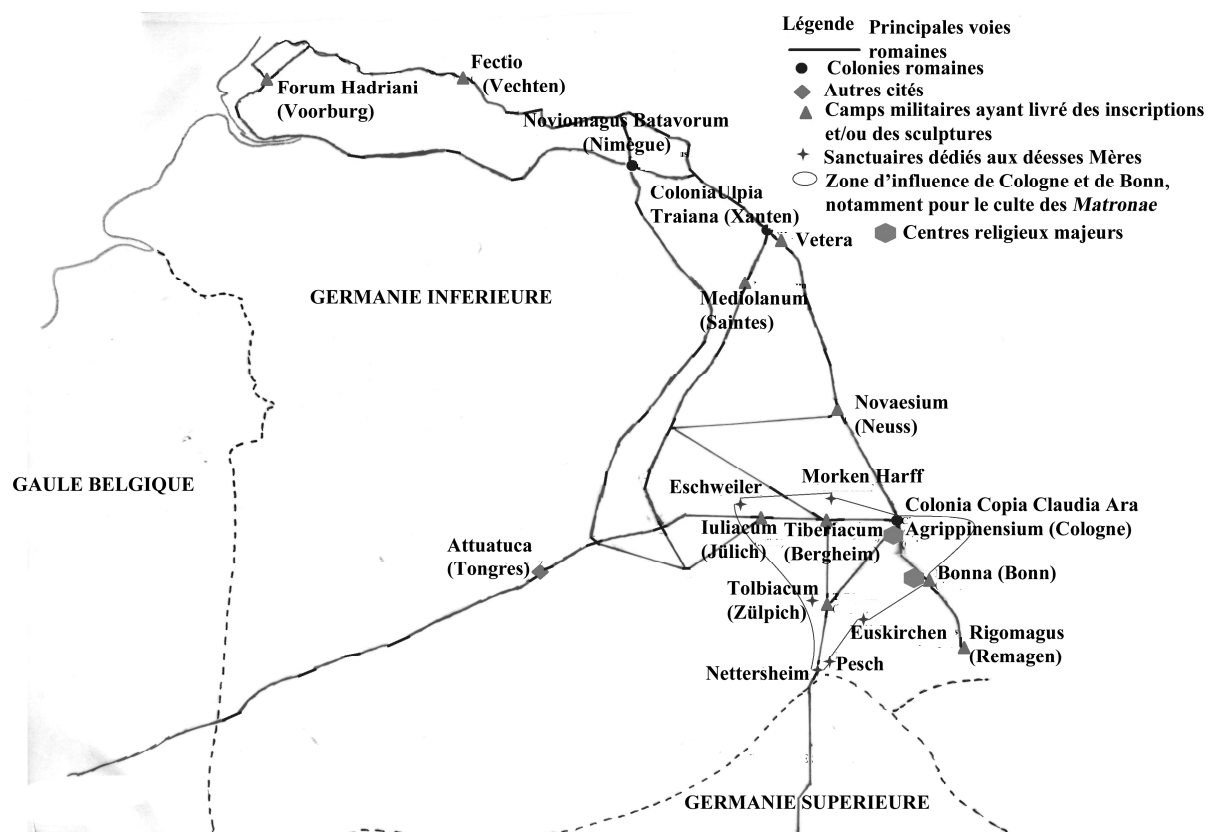
Par ailleurs, dans les Germanies, les colonies avaient aussi un poids central dans la vie religieuse. En Germanie inférieure, deux colonies ont également marqué le paysage religieux de leur empreinte, Cologne (*Colonia Copia Claudia Ara Agrippinensium*) et Bonn (*Colonia Iulia Bonna*). En effet, elles concentrent à elle deux 30 % des inscriptions et 42,5 % des sculptures de la province. Ce sont deux centres majeurs, éloignés de 25 kilomètres environ. Ces deux sites sont donc caractérisés par la concentration des dédicaces dans le paysage de la cité, mais aussi par la diversité des divinités qui y étaient vénérées. Tout d'abord, il faut remarquer qu'aucune divinité féminine venue d'Orient n'a laissé d'empreinte à Bonn, ni Isis, ni Cybèle n'ont reçu un culte dans cette cité. Cologne a vraisemblablement été le centre des cultes « orientaux » féminins dans la région et dans la province. Les déesses gréco-romaines étaient particulièrement importantes, Diane, Fortune, Hygie, Junon, *Luna*, Minerve, Proserpine, *Tutela*, Vénus et Victoire. Les déesses gallo-germaniques étaient en moins grand nombre : *Sunuxalis*, *Sibulca*, les déesses Mères sous la dénomination de *Matres* et de *Matronae* qui étaient de loin les plus nombreuses en raison du culte particulièrement développé pour les *Matronae Aufaniae*, fortement prisées par les soldats de la I^{ère} légion minervienne qui avait leur camp à proximité qui leur ont voué un sanctuaire dans la ville. La diversité des divinités, malgré l'absence des divinités « orientales », et la puissance religieuse de la colonie de Bonn n'avaient d'égale que celles de Cologne. Dans la *Colonia Copia Claudia Ara Agrippinensium*, les divinités étaient aussi fort abondantes et diverses. Les divinités gréco-romaines marquaient de leur empreinte le paysage religieux de la colonie. Junon était la plus vénérée, mais des dédicaces à Diane, à Fortune, à Minerve, à Némésis, aux Nymphes, à *Tutela*, à Vénus, à Victoire et à Virtus ont aussi été mises au jour sur le territoire de la cité. Les déesses gallo-germaniques sont aussi massivement représentées, même si là encore les déesses Mères – *Matres* et *Matronae* – étaient de loin celles qui ont reçu le culte le plus imposant. Les archéologues ont pu découvrir un certain nombre de vestiges des cultes à *Apadeua*, à *Argenta*, aux déesses Mères, à *Hariasas*, à *Lucreta*, aux *Maluisae*, à *Nehalennia*, à *Sunuxalis*, aux *Suleuae*, à *Traulalha* et à *Vagdavercustis*. Cologne était aussi un centre important pour les cultes « orientaux » puisque Cybèle, Isis et Sémélé y ont reçu un culte.

Les divinités à Trèves, Bonn et Cologne

Cité	Divinités gallo-germaniques	Divinités gréco-romaines	Divinités "orientales"
Trèves	<i>Aueta</i> <i>Epona</i> <i>Icouellauna</i> <i>Matronae</i> <i>Nehalennia</i> <i>Obela</i> <i>Visucia</i>	Bellone Diane Fortune Hécate Junon Minerve Vénus	Isis
Bonn	<i>Matres</i> <i>Matronae</i> <i>Sibulca</i> <i>Sunuxalis</i>	Diane Fortune Hygie Junon Luna Minerve Némésis Proserpine <i>Quadruuiae</i> <i>Tutela</i> Vénus Victoire	
Cologne	<i>Apadeua</i> <i>Argenta</i> <i>Hariasa</i> <i>Lucreta</i> <i>Maluisae</i> <i>Matres</i> <i>Matronae</i> <i>Nehalennia</i> <i>Suleuae</i> <i>Sunuxalis</i> <i>Traulalhae</i> <i>Vagdauercustis</i>	<i>Diane</i> <i>Fortune</i> <i>Junon</i> <i>Minerve</i> <i>Némésis</i> <i>Nymphes</i> <i>Quadruuiae</i> <i>Terra</i> <i>Tutela</i> <i>Vénus</i> Victoire <i>Virtus</i>	Cybèle Isis Sémélé

Le panthéon féminin de Cologne était encore plus développé que celui de Bonn, mais nous pouvons décèler que celui de Bonn était identique à une partie de celui de la capitale de la province. Cologne, tout comme Bonn, était un centre religieux majeur qui a exercé une influence sur sa région, notamment pour le culte des déesses Mères, comme le montre la carte ci-après.

Centres religieux majeurs en Germanie inférieure¹⁰³⁸ (carte réalisée par l'auteur)



L'influence de Cologne et de Bonn était donc importante mais elle se concentrait essentiellement sur le sud-est de la province. D'autres colonies, notamment Nimègue (*Colonia Noviomagus Batavorum*) et Xanten (*Colonia Ulpia Traiana*) et des camps militaires, sont à lier aux cultes dans le nord de la province et sur le nord du cours du Rhin.

Toutefois, si les colonies avaient une grande influence, les capitales de province avaient également une forte prépondérance, comme nous avons pu le voir avec Trèves et Cologne, qui cumulaient le statut de colonie et celui de capitale de province. Cependant, en Germanie supérieure, la capitale provinciale, Mayence (*Mogontiacum*) ne semble pas avoir eu une colonie romaine¹⁰³⁹. Avec son camp militaire de Deutz (*Divitia*), elle comptabilise à elle seule cent dix neuf inscriptions et soixante quatre reliefs, soit 25 % des inscriptions et 15 % des reliefs de la province. *Mogontiacum*, la capitale provinciale, était donc l'un des centres majeurs de la Germanie supérieure, contrôlant une large part des cultes de la province. Comme toute grande cité, son panthéon était très varié. Comme dans l'ensemble de la

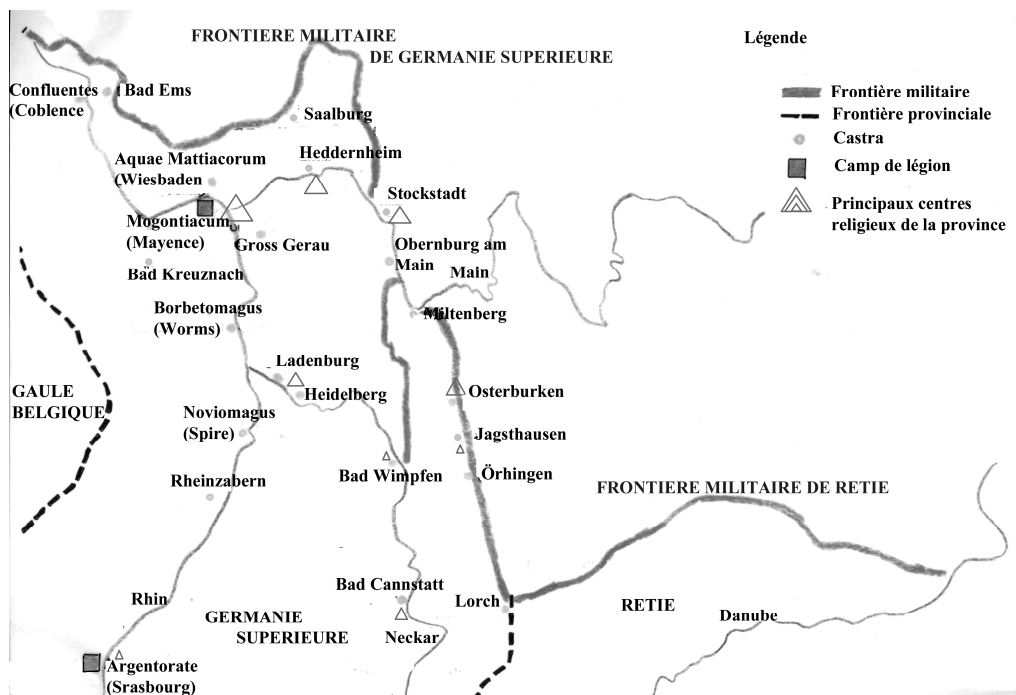
¹⁰³⁸ Cette carte a été réalisée à l'aide de l'analyse des sources mais aussi en s'appuyant sur l'ouvrage de W. Spickermann, *Germania Inferior*, 2008 (Tübingen), 362 p.

¹⁰³⁹ Il semble en effet que Mayence n'a jamais obtenu le statut de colonie romaine au cours du Haut Empire. Aucune inscription, ni aucune autre source ne nous permet de l'affirmer. En l'absence de preuves, nous ne retiendrons ici que son rôle de capitale de la province de Germanie supérieure. Voir R. Haensch, art. cité, p. 307 et Ammien, *Mil.* IV.

province, les déesses gréco-romaines dominaient, aussi bien par leur nombre que par le nombre de dédicaces qui leur étaient adressées : il s'agissait de Bellone, Diane, Fortune, Hécate, Hygie, Junon, *Luna*, Minerve, Némétone, les Nymphes, Pallas, Vénus et Victoire¹⁰⁴⁰. Les déesses gallo-germaniques étaient présentes à Mayence mais, par le nombre d'inscriptions et de sculptures, elles étaient largement en retrait par rapport aux divinités venues de Rome et de Grèce. Nous retrouvons les *Matronae* et les *Matres*, mais nous avons pu mettre au jour des cultes à *Epona*, *Herecura*, *Lucena*, *Maia*, *Rosmerta* et *Sirona*. Enfin, aux deux premiers siècles de notre ère, Mayence a été dans la province un centre majeur pour le culte de Cybèle et d'Isis.

Capitale de provinces, colonies romaines étaient donc le cœur religieux de chaque province, mais l'armature urbaine, faite parfois de villes plus petites, jouait aussi un rôle majeur dans l'implantation des cultes. En effet, comme le montre les cartes de Gaule Belgique et de Germanie inférieure ci-avant, et celle de Germanie supérieure ci-après, plus l'armature urbaine et les réseaux de communication entre les villes étaient denses, plus les cultes étaient nombreux et concentrés.

Principaux centres religieux en Germanie supérieure (carte réalisée par l'auteur)¹⁰⁴¹



Dans chacune des provinces, c'était le long des principaux axes routiers et là où l'armature urbaine était la plus forte que les centres culturels étaient les plus importants. Le Rhin, le Main

¹⁰⁴⁰ Pour certaines d'entre elles, notamment Bellone, il s'agissait parfois d'une forme d'*interpretatio romana*.
¹⁰⁴¹ La carte ne couvre pas la Suisse. Il faudrait donc y rajouter Avenches (*Auenticum*). Cette carte a été réalisée à l'aide de l'analyse des sources et de l'ouvrage de W. Spickermann, *Germania superior*, 2003 (Tübingen), 663 p.

et le Neckar jouaient un rôle de premier ordre quelle qu'ait été la province qu'ils traversaient. Pour la Gaule Belgique, les villes de l'Ouest attiraient une grande partie des cultes, laissant le centre, moins radié par les axes de communication et moins marqué par l'urbanité, plus vide de traces de cultes. Cependant, nous pouvons dire que l'armature urbaine n'était pas le seul élément ayant une influence considérable sur l'organisation spatiale des cultes : la présence de camps militaires a aussi eu un impact majeur.

B. L'impact des camps militaires¹⁰⁴²

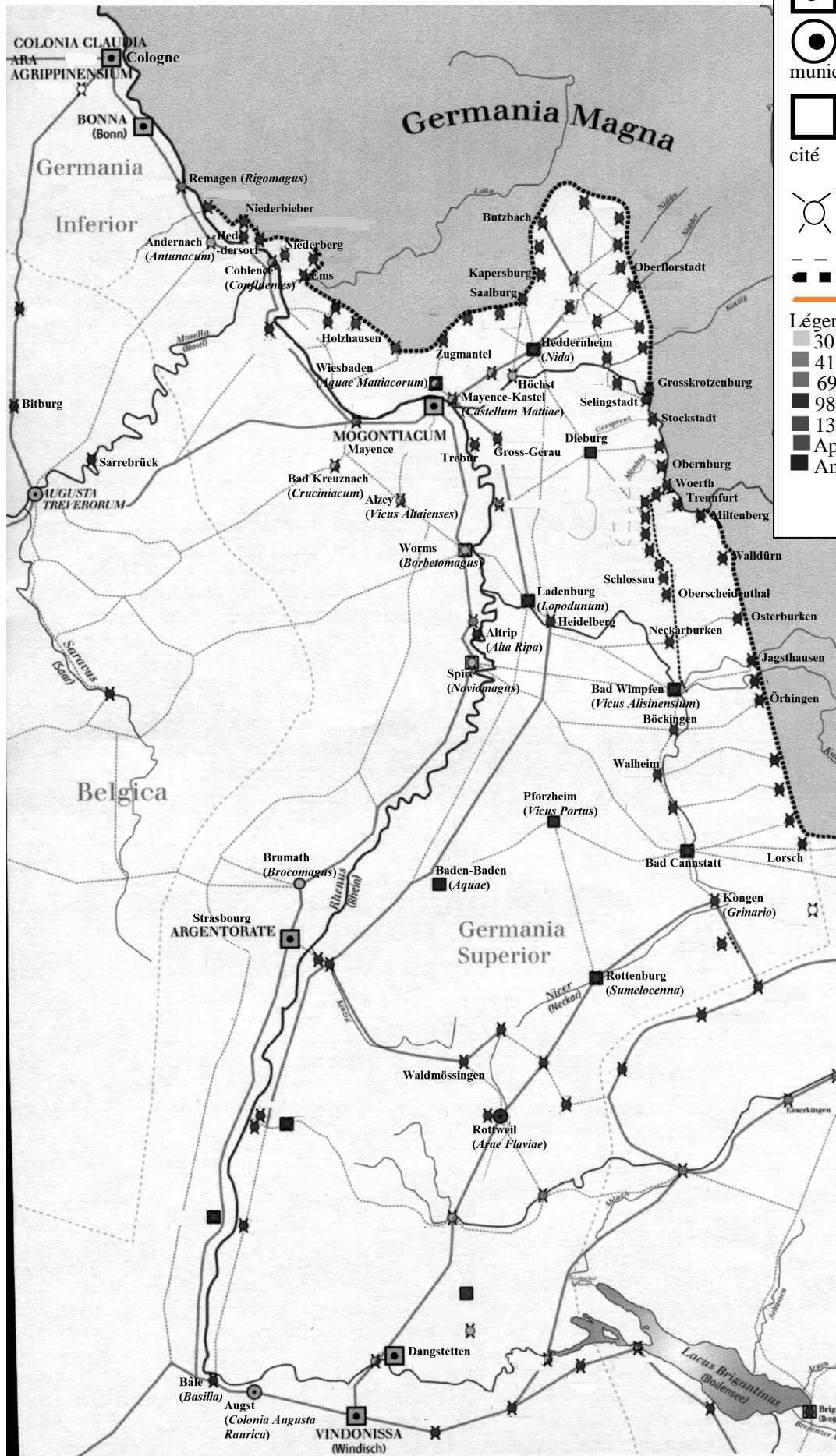
Si la Gaule Belgique avait assez peu de camps militaires sur son territoire, ce n'était pas le cas des Germanies marquées par la présence de camps de légions et de *castra* tout au long de leur territoire et particulièrement le long des fleuves, notamment le Rhin, le Main et le Neckar. Sur les cartes que nous avons présentées au cours de ce chapitre, nous avons localisé ceux qui étaient les plus importants pour les cultes des divinités féminines, et nous pouvons remarquer que parmi les plus grands centres religieux de Germanie supérieure et de Germanie inférieure, nous avons souvent rencontré des *castra* et des camps de légion. Toutefois, la Gaule Belgique n'était pas totalement dépourvue d'exemples, comme le montre le tableau ci-après.

Camps de légion et camps d'auxiliaires et les cultes des divinités féminines




	<i>Castellum</i>	Camp de légion
Gaule Belgique	Bitburg, Sarrebrück	
Germanie inférieure	Vechten, Jülich, Bergheim, Aix-la-Chapelle, Zülpich, Remagen et Andernach.	Nimègue, Xanten-Vetera, Neuss, Cologne et Bonn.
Germanie supérieure	Altrip, Alzey, Andernach, Bad Cannstatt, Bad Kreuznach, Bad Wimpfen, Baden-Baden, Bâle, Bingen, Böckingen, Brumath, Butzbach, Coblenze, Dieburg, Ems, Friedberg, Gross-Gerau, Grosskrotzenburg, Heddernheim, Heddersdorf, Heidelberg, Höchst Holzhausen, Jagsthausen, Kapersburg, Kongen, Ladenburg, Lorsch, Mayence, Mayence (Kastel), Miltenberg, Neckarburken, Niederberg, Niederbieber, Oberflorstadt, Obernburg am Main, Oberscheidental, Osterburken, Pforzheim, Rottenburg, Saalburg, Schlossau, Seligenstadt, Spire, Stockstadt, Strasbourg, Sulzbach, Trebur, Trenfurt, Waldmössingen, Walldurn, Walheim, Wiesbaden, Windisch, Woerth, Worms et Zugmantel	Mayence, Strasbourg, Windisch

Carte de la page suivante : Les légions, leurs camps et le développement des cultes aux divinités féminines (Seuls ceux qui sont nommés sont concernés).

¹⁰⁴² L'ensemble de ce paragraphe s'appuie, notamment pour les cartes, sur les travaux suivants : C. Cichorius, *Alae*, *RE* 1.1, 1893, col. 1223-1269 et *Cohors*, *RE* 4.1, 1900, col. 231-356 ; G. Alföldy, *Die Hilfstruppen der römischen Provinz Germania Inferior*, *ES* 4, 1967, 238 p. ; E. Ritterling, *s. v. Legio*, *RE*, 12, 2, 1925, col. 1211-1829. ; D. Baatz, *Der römische Limes*, 2000 (Berlin), 364 p. ; M. Réddé, R. Brulet, R. Fellmann (dir.), *Les fortifications militaires*, 2006 (Bordeaux), 477 p. ; Y. Le Bohec et C. Wolff, *Les légions sous le Haut-Empire romain*, 2000 (Lyon).



Légende :

-  Camp de légion
-  Ville (colonie ou municipale)
-  Ville principale d'une cité

 Castellum

- - - - - Frontière de province
- ■ ■ ■ ■ Frontière militaire
- Voies romaines

- Légende des couleurs
- 30 av. J.-C. - 37 apr. J.-C.
 - 41 apr. J.-C. - 68 apr. J.-C.
 - 69 apr. J.-C. - 96 apr. J.-C.
 - 98 apr. J.-C. - 138 apr. J.-C.
 - 138 apr. J.-C. - 161 apr. J.-C.
 - Après 161 apr. J.-C.
 - Antiquité tardive

Les camps de légion, de même que les *castella*, avaient un grand effet sur le développement des cultes dans les Germanies – ils semblent avoir joué peu de rôle pour la Gaule Belgique. En effet, en Germanie inférieure, nous avons pu mettre en évidence que cinq camps de légion et sept *castella* étaient impliqués de manière importante dans le culte à des divinités féminines, soit 12,5 % des sites de la province. En Germanie supérieure, leur nombre était encore plus impressionnant avec trois camps de légion et cinquante sept *castella*, soit 20,5 % des sites de la province. Ces chiffres montrent déjà le poids que ces lieux tenus par des militaires avaient pour les cultes aux divinités féminines. Mais, si nous nous intéressons aux nombres d'inscriptions et de sculptures qui y ont été mis au jour, l'effet est encore plus spectaculaire. En effet, en Germanie inférieure, y ont été découvertes trois cent cinquante inscriptions, soit 71 % du total de la province et deux cents sculptures, soit 47 % du total de la province. En Germanie supérieure, dans les camps de légion et les *castella* ont été trouvées deux cent quarante neuf inscriptions, soit 48,5 % du total provincial et quarante et une sculptures, soit 51 % du total provincial. Bien entendu, toutes les dédicaces que nous venons de mentionner n'étaient pas l'œuvre de militaires mais elles ont été réalisées dans des espaces largement placés sous leur autorité. Cela démontre donc que ces camps de légion et les *castella* ont eu un réel impact sur les dédicants et les lieux qu'ils choisissaient pour y réaliser leurs dédicaces, qu'ils aient été soldats ou non.

La « romanisation », ou du moins les valeurs de la romanité véhiculées par les villes, notamment les grandes colonies et les capitales de provinces, et par les camps de légion et les *castella*, explique aussi en grande partie la géographie des cultes. Plus le contact et l'appropriation de cette culture, par le biais de différentes influences, étaient forts, plus le nombre de dédicaces augmentaient et plus une région était riche en inscriptions, en sculptures, en sanctuaires. Mais pour que ces influences aient porté leurs fruits, il a fallu que les dédicants y aient été réceptifs, ce qui semble avoir été le cas en Gaule Belgique et dans les Germanies. Néanmoins, l'uniformité n'étant pas de mise chez les divinités, elle ne l'était pas non plus chez les dédicants.

Chapitre 21 : La sociologie des dédicants

Hommes et femmes de l'Antiquité avaient leur vie quotidienne marquée par la pratique religieuse, qu'elle ait été civique ou privée. Chaque divinité, féminine ou masculine, avait des dédicants qui en appelaient à son pouvoir pour exercer des vœux de protection, de fertilité, de puissance. Nous avons vu jusqu'à présent pourquoi, quand, comment et où les divinités féminines étaient vénérées en Gaule Belgique et dans les Germanies ; demandons-nous qui

étaient ceux qui leur vouaient un culte. Les femmes étaient-elles nombreuses contrairement à ce qui se passait pour les dieux ? Quelle était l'importance des élites locales ? Les prêtres officiels étaient-ils très présents et particulièrement actifs dans les cultes féminins ? Quel était le rôle joué par les soldats ? Et enfin, les corps de métiers, les familles, les affranchis et les esclaves avaient-ils eu une vocation particulière dans les cultes ou pour certains d'entre eux ?

A. *Rareté des femmes*

Des historiens, en particulier W. Spickermann¹⁰⁴³, ont montré que les femmes étaient peu présentes parmi les dédicants des Gaules, des Germanies et de Rhétie. Néanmoins, nous sommes en droit de nous demander si les cultes aux divinités féminines n'ont pas attiré plus de femmes que les autres cultes. Il semble que cela n'ait pas été le cas, sauf pour quelques exemples particuliers que nous allons exposer ici. Au total, neuf cent soixante cinq dédicants ont pu être identifiés¹⁰⁴⁴. Parmi eux, seuls cent vingt sept sont des femmes, soit 13 % du nombre total des dédicants. C'est peu. De plus, sur quatre-vingt onze divinités féminines recensées, seules trente sont concernées par des dédicaces faites par des femmes, à savoir Artio, Bellone, Caiua, Damona, Diane, Epona, Fortune, Herecura, Isis, Junon, les Nymphes, Luna, Magna Mater, Mairae, Matres, Matronae, Minerve, Nehalennia, Proserpine, les Quadruviae, Rosmerta, Sémélé, Sirona, les Suleuae, Sunuxalis, Terra, Vénus, Victoire, Viradecdis, Viroddis.

Les dédicantes étaient donc peu nombreuses parmi les dédicants de Gaule Belgique et des Germanies. Mais qui étaient-elles ? Elles faisaient majoritairement leur vœu seules – 60 %. Elles le faisaient aussi beaucoup en couple – 35 %. Dans les autres cas, le plus souvent, elles agissaient par groupe de deux ou plus. Pour la plus grande majorité, elles étaient aussi issues de familles de citoyens romains, qu'elles en aient été la fille ou l'épouse¹⁰⁴⁵. En effet, 90 % d'entre elles peuvent être classées dans cette catégorie. Cela signifie donc que les dédicantes étaient marquées par la romanité, qu'elles avaient accès aux différentes valeurs, pratiques et aux différents comportements qui en faisaient le cœur de cette *romanitas*. Dans le monde romain, les femmes, celles de l'aristocratie et des classes élevées, étaient éduquées, apprenaient à écrire le latin. Dans le monde gallo-romain, il est fort probable qu'il en ait été de même. L'accès au latin se faisait donc plus facilement pour celles issues des familles de

¹⁰⁴³ W. Spickermann, *Mulieres ex-voto*, 1994, 514 p.

¹⁰⁴⁴ Le chiffre ne correspond pas au nombre total d'inscriptions car un certain nombre est trop endommagé ou a un formulaire trop court pour pouvoir identifier ne serait-ce que le nom du dédicant.

¹⁰⁴⁵ Le terme *ciuis* en latin est un terme masculin. Une femme ne peut être citoyenne romaine. Elle doit être la fille et la femme d'un citoyen romain pour pouvoir transmettre la citoyenneté romaine à son ou ses fils. Parler de citoyenne romaine relève donc l'erreur historique.

citoyens romains. Nous savons aussi que les inscriptions faites par des femmes ont souvent été mises au jour dans les grandes cités comme Cologne, Bonn, ou dans les grands sanctuaires, comme ceux des *Matronae*, là où l'accès à des ateliers d'artisans sachant parler et graver le Latin était plus facile. De plus, la dédicace d'un autel coûtait cher donc les femmes qui désiraient l'offrir seules devaient aussi avoir un certain niveau de vie, suffisamment élevé pour pouvoir être indépendante. Pour autant, rien ne permet d'affirmer qu'elles ne participaient pas au culte, nous pouvons juste constater qu'elles ne dédiaient pas des autels en pierre, mais qu'elles pouvaient très bien faire des offrandes végétales dont il ne reste que peu de traces et pour lesquelles il est impossible de donner le nom du dédicant. Il en va de même pour les ex-voto en terre cuite. Il faut donc se garder de donner une vision trop caricaturale, néanmoins il est vrai que les traces épigraphiques des dédicaces faites par des femmes étaient rares en Gaule Belgique – et encore plus dans cette dernière que dans les autres provinces – et dans les Germanies.

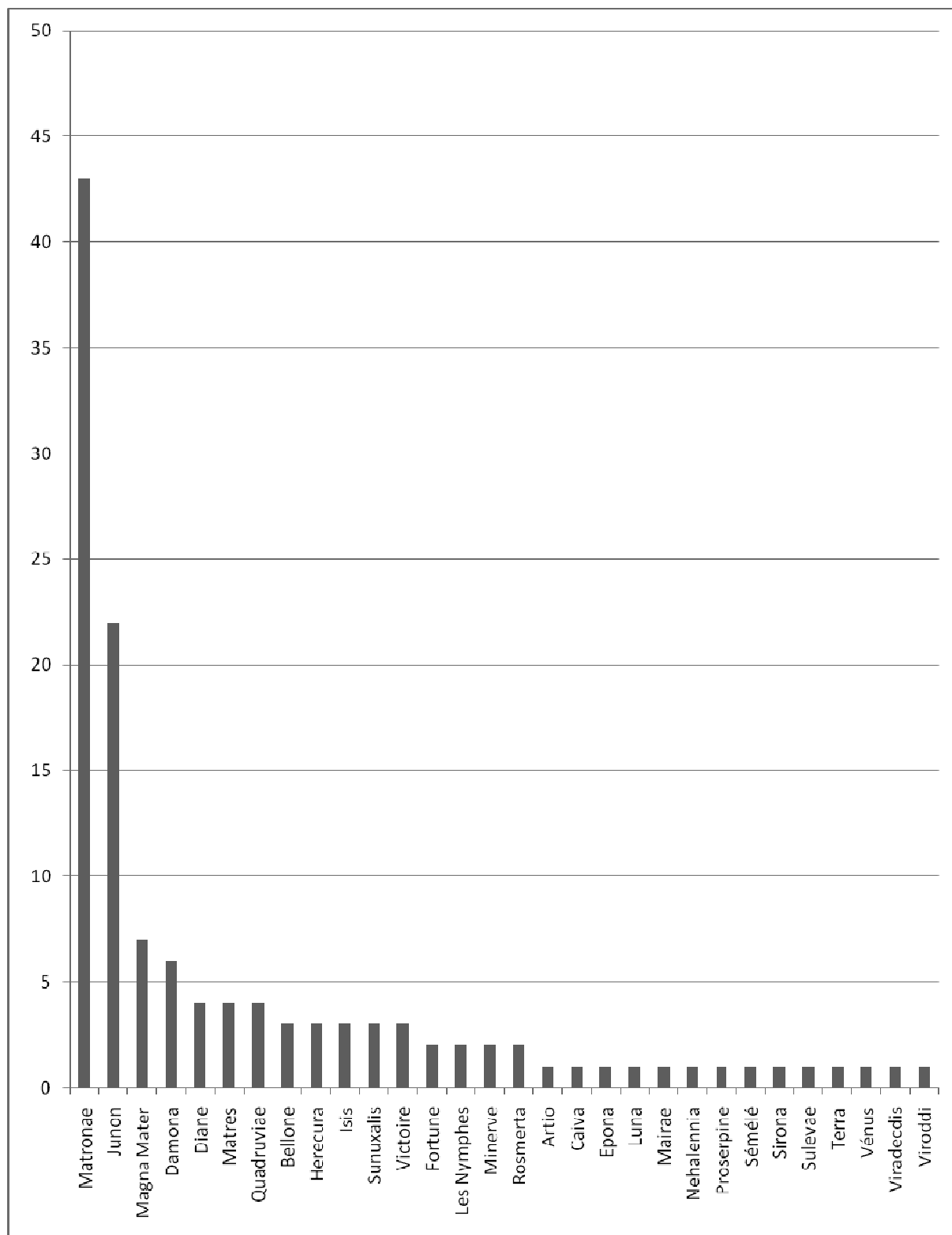
Les dédicantes ont donc faiblement participé au culte dans ces provinces et se concentrées sur une trentaine de déesses. Parmi ces dernières, quelques divinités féminines ont eu plus de succès que d'autres comme le montre le tableau ci-après.

Les femmes dans les cultes des divinités féminines

Divinité	Dédicaces de femmes ¹⁰⁴⁶
Artio, Caiua, Epona, Luna, Mairae, Nehalennia, Proserpine, Sémélé, Sirona, Suleuae, Terra, Vénus, Viradecdis et Viroddi.	1
Fortune, Les Nymphes, Minerve et Rosmerta.	2
Bellone, Herecura, Isis, Sunuxalis et Victoire.	3
Diane, Matres et les <i>Quadruuia</i> .	4
Damona	6
Magna Mater	7
Junon	22
Matronae	43
Total	127

¹⁰⁴⁶ Ici, sont regroupées l'ensemble des dédicaces de femme qu'elles aient été faite seules, en couple ou en groupe. 75 dédicaces ont été faites par une femme seule, 44 en couple, 4 à deux femmes et 4 en groupe.

Les divinités féminines vénérées par les femmes¹⁰⁴⁷



Les déesses les plus vénérées étaient les déesses Mères – surtout sous la dénomination *Matronae* – et Junon qui étaient, de loin, celles qui ont reçu le plus de témoignages de dévotion, puis Cybèle et Damona, qui sont à classer parmi les divinités qui ont le plus retenu

¹⁰⁴⁷ L'ensemble des inscriptions évoquées ici datent du II^{ème}-III^{ème} siècle après J.-C.

l'attention des dédicants. Il est intéressant de voir que les déesses nourricières, comme les déesses Mères ou Cybèle, ou la déesse de la Triade capitoline protectrice de l'intégrité de l'Empire mais aussi protectrice des femmes, Junon, et que la parèdre de Boruo, déesse des eaux, *Damona*, ont été celles qui ont eu le plus la faveur des femmes. Nous pouvons comprendre assez facilement que le choix des dédicantes se soit porté sur ces déesses. Pour Junon et les déesses Mères, il faut aussi remarquer qu'il s'agissait de deux des cultes les plus importants des provinces de notre étude, le premier étant particulièrement centré sur la Germanie supérieure et le second sur la Germanie inférieure. L'engouement pour ces déesses dans les provinces des Germanies, et le fait que le nombre de personnes touchées était plus grand, expliquent aussi pourquoi les femmes ont pu être attirées par ces cultes. Dans le cas de Cybèle, c'est peut-être la nature orientale du culte qui a favorisé l'accès des femmes, non pas parce que c'était un culte du Salut mais parce que, tout comme pour Isis, les femmes pouvaient devenir prêtresse ce qui était beaucoup plus difficile pour les autres divinités de l'Empire, principalement gérées par des magistrats ayant gravi les échelons de la carrière des honneurs, aussi bien municipale que sénatoriale. Pour autant, les élites qu'elles aient été municipales ou impériales semblent avoir peu participé au culte des divinités féminines et restaient cantonnées aux divinités majeures des provinces ou de la région où elles vivent.

B. Notables municipaux, chevaliers et sénateurs

Les élites étaient peu nombreuses parmi les dédicants. En associant les notables municipaux et les chevaliers et sénateurs, nous arrivons à un total de cinquante trois dédicants pour les inscriptions réalisées individuellement, soit 5,5 % de tous les dédicants. Celles-ci sont particulièrement concentrées dans les provinces de Germanies. Aux dédicaces individuelles, il faut ajouter quatorze dédicaces faites par des *uici* – dix inscriptions¹⁰⁴⁸ –, une *regio*¹⁰⁴⁹ et le *Conventus Helvetiorum*¹⁰⁵⁰. Seules soixante et onze inscriptions sont concernées – soit 5,5 % du total des inscriptions¹⁰⁵¹. Les notables municipaux¹⁰⁵² étaient légèrement plus nombreux, puisqu'ils étaient à l'origine de cinquante trois inscriptions¹⁰⁵³ (59,5 %), alors que les

¹⁰⁴⁸ Voir l'inscription n° 183 dédiée à Epona, les inscriptions n° 522, n° 643, n° 648 et n° 787 dédiées à Junon, l'inscription n° 1687 dédiée aux Nymphes, l'inscription n° 1275 dédiée aux *Matronae*, l'inscription n° 1725 dédiée aux *Quadruviae*, l'inscription n° 1765 dédiée à Rosmerta et l'inscription n° 1959 dédiée à *Viradecdis* pour laquelle deux *uici* se sont associés.

¹⁰⁴⁹ Voir l'inscription n° 1531 dédiée à Naria Nousantia.

¹⁰⁵⁰ Voir l'inscription n° 811 dédiée à Luna.

¹⁰⁵¹ Rappelons que le total des inscriptions est de 1307. Si nous nous en tenons au pourcentage des dédicants, cela revient à 9 %.

¹⁰⁵² Par notables municipaux, nous entendons tous les hommes ayant une charge de magistrats, étant membres du conseil des décurions, d'une curie dans une cité, un *pagus*, un *uicus* ou les membres d'une *regio*.

¹⁰⁵³ Ce chiffre comprend les dédicaces réalisées individuellement et celles offertes par les *vici* et la *regio*.

chevaliers et sénateurs¹⁰⁵⁴ n'ont réalisé que trente six inscriptions (40,5 %). Les historiens tenants de la romanisation ont tendance à penser que les notables municipaux reproduisaient les gestes et les attitudes des chevaliers et sénateurs. Dans les provinces de notre étude, il semble que les notables municipaux soient plus nombreux à entreprendre des vœux en direction des divinités féminines que les chevaliers et les sénateurs présents dans la province. De plus, le panthéon vénéré n'était pas tout à fait le même pour les deux groupes et il était assez varié.

Notables municipaux	Chevaliers et sénateurs
Auentia	Auentia
Epona	Diane
Fortune	Epona
Hurstrga	Fortune
Junon	Iseneucaega
Luna	Luna
Magna Mater	Magna Mater
Matronae	Matres
Minerve	Matronae
Naria Nousantia	Minerve
Nehalennia	Nemetone
Nymphes	Nymphes
Rosmerta	Quadruuiae
Sirona	Vagdauercustis
Titaca	Victoire
Victoire	
Viradecdis	
Visucia	

Les notables municipaux et les chevaliers et les sénateurs avaient un panthéon assez variés. Néanmoins, au niveau municipal, les divinités gallo-germaniques – onze déesses sur dix-huit – dominaient, alors qu'au niveau des chevaliers et sénateurs, les divinités gréco-romaines étaient les plus nombreuses – sept divinités sur quinze. Les *uici* se partageaient de manière quasi parfaite entre divinités gallo-germaniques et divinités gréco-romaines, largement dominées par Junon.

Les divinités vénérées par les *uici*

Divinité	Vicus
Epona, Nymphes, Matronae, Quadruuiae et Viradecdis.	1
Rosmerta	2
Junon	4

Cette organisation des panthéons montrent donc que même s'ils prenaient part aux cultes des divinités gréco-romaines, les notables municipaux n'ont pas renoncé à certaines divinités topiques, comme *Auentia* à Avenches ou à certaines déesses majeures de leur province, comme *Nehalennia* ou les *Matronae*. Mais il faut se demander qui étaient ceux qui, parmi les notables municipaux ou parmi les chevaliers et sénateurs, ont participé au culte des divinités citées dans le tableau ci-après.

¹⁰⁵⁴ Par chevaliers et sénateurs, nous faisons référence à toute personne ayant une charge impériale aussi bien administrative que militaire, et dont le grade et le rang sont suffisamment importants pour avoir une influence notable sur la province.

Les dédicants chez les notables municipaux

Divinité	Décursion	Duumvir	Questeur	Prêtre de la colonie de Cologne	Haruspice	Curateur du uicus	Curateur de colonie
Auentia							4
Fortune	1		1				
Hurstrga	1						
Junon	4						
Luna	1					1	
Matronae	3	1	1	1			
Minerve		1	1				
Nehalennia	1						
Rosmerta	1						
Titaca	1						
Victoire	1				1		
Visucia	1						
Total	15	2	3	1	1	1	4

Pour les dédicaces individuelles, la majorité des dédicants étaient des décursions – quinze au total. Ces derniers, membres du sénat local, étaient donc les plus enclins à participer au culte des divinités féminines. Parmi eux, ce sont ceux de la colonie de Cologne qui semblent avoir été les plus actifs¹⁰⁵⁵. L'ensemble des magistratures du *cursus honorum* municipal est aussi représenté à l'exception des édiles. Les questeurs sont au nombre de trois, ils étaient originaires de la colonie de Cologne, d'Orhingen et de Mayence¹⁰⁵⁶. Deux inscriptions réalisées par un *duumvir* de Cologne et une par un *duumvir* de la colonie des Morins ont également été mises au jour¹⁰⁵⁷. En dehors, du *cursus honorum*, la cité d'Avenches a livré quatre inscriptions réalisées par des curateurs de la colonie¹⁰⁵⁸. Enfin, nous avons pu trouver un prêtre de la colonie de Cologne et un haruspice venant de Bad Wimpfen. L'ensemble des notables municipaux participait donc au culte des divinités féminines même si les magistrats les plus hauts placés provenaient généralement de grandes colonies romaines comme Cologne, de capitale de province comme Mayence ou de grands centres militaires comme Orhingen. Il faut également remarquer que parmi ces hommes, ceux qui vivaient dans les colonies, notamment Cologne, étaient de loin les plus dynamiques. Les colonies avaient donc un impact sur l'importance de l'implication des notables municipaux dans tous les cultes, y compris les cultes aux divinités féminines, ce qui semble moins le cas ailleurs. Enfin, il arrivait que des *uici*, soit dans leur entier, soit par l'intermédiaire de leurs membres, aient décidé de participer aux cultes des déesses féminines.

¹⁰⁵⁵ Quatre inscriptions ont été dédiées par des décursions de Cologne.

¹⁰⁵⁶ Voir l'inscription n° 1315 dédiée aux *Matronae*, l'inscription n° 1450 dédiée à Minerve et l'inscription n° 325 dédiée à Fortune.

¹⁰⁵⁷ Voir l'inscription n° 1013 dédiée aux *Matronae* et l'inscription n° 1513 dédiée à Minerve.

¹⁰⁵⁸ Pour le rôle de ces curateurs, voir A. Ferlut, *Le culte de Dea Auentia, Mélanges en l'honneur du professeur Y. Le Bohec*, à paraître.

Le groupe des chevaliers et sénateurs, lui, se compose de grands personnages du sénat ou de l'ordre équestre venus exercer des charges civiles ou des charges militaires en Gaule Belgique et dans les Germanies – qui ont livré la quasi-totalité des exemples.

Les divinités vénérées par les sénateurs et chevaliers

Divinité	Sénateurs	Chevaliers	Autres
Diane	2		
Epona		1	
Fortune		13	
Iseneucaega	1		
Magna Mater			1
Matronae	1	1	
Minerve	3		
Némétone	2		
Nymphes	2		1
Quadruuiae			1
Victoire	2		
Vagdauercustis		1	
total	13	16	3

Plusieurs hommes étaient particulièrement haut placés dans la hiérarchie impériale : un légat de Germanie supérieure¹⁰⁵⁹, un légat d'Auguste propréteur¹⁰⁶⁰, un consul *quindecemvir* sodale augustal, flavial et titial¹⁰⁶¹ et un préfet du prétoire¹⁰⁶². Il s'agissait ici d'hommes parmi les plus hauts dignitaires de l'Empire après l'empereur. Parmi les sénateurs et chevaliers, des dédicaces ont aussi été réalisées par des légats de légion¹⁰⁶³, des tribuns de légion et de cohorte¹⁰⁶⁴, et des préfets, généralement préfets de légion¹⁰⁶⁵. Tous ont fait leur dédicace dans des villes de garnison, soit dans des villes abritant des camps de légion, comme à Bonn ou à Cologne, ou abritant des *castella*, comme à Obernburg et Grosskrotzenburg. De plus, les sénateurs et chevaliers ont majoritairement révééré les divinités gréco-romaines ou les divinités gallo-germaniques fortement développées dans les régions où se trouvaient les camps des légions comme les *Matronae* ou *Vagdauercustis*.

Sénateurs et chevaliers et notables municipaux étaient donc assez peu présents dans les inscriptions. Ils vénéraient des panthéons à la composition variée sans pour autant comporter les mêmes divinités. Les raisons qui expliquent la pratique du culte semblent aussi assez différentes des aux autres sans qu'il semble y avoir interaction entre les deux, à part peut-être

¹⁰⁵⁹ Voir l'inscription n° 1924 dédiée à Victoire.

¹⁰⁶⁰ Voir l'inscription n° 1924 dédiée à Victoire, découverte à Bonn.

¹⁰⁶¹ Voir l'inscription n° 1684 dédiée à Némétone et découverte à Mayence.

¹⁰⁶² Voir l'inscription n° 1861 dédiée à Vagdauercustis et découverte à Cologne.

¹⁰⁶³ Voir les inscriptions n° 1014 (Bonn), n° 1026 (Bonn) et n° 1074 (Cologne) dédiées aux *Matronae*. Voir l'inscription n° 1924 (Bonn) dédiée à Victoire. Voir l'inscription n° 1745 (Bonn) dédiée aux *Quadruuiae*.

¹⁰⁶⁴ Voir l'inscription n° 235 (Mayence) dédiée à Epona. Voir les inscriptions n° 317 (Jagsthausen), n° 316 (Jagsthausen) et n° 326 (Mayence) dédiées à Fortune. Voir l'inscription n° 465 (Zennewijnen) dédiée à *Iseneucaega*.

¹⁰⁶⁵ Voir l'inscription n° 1029 (Bonn) dédiée aux *Matronae*. Voir les inscriptions n° 320 (Obernburg), n° 337 (Kapersburg), n° 339 (Saalburg), n° 341 (Niederberg), n° 349 (Miltenberg) et n° 413 (Krefeld-Gellep) dédiées à Fortune.

à Cologne. Enfin, sénateurs et chevaliers et notables municipaux s'intéressaient majoritairement aux divinités qui ont reçu la plus grande attention dans les provinces. Toutefois, parmi eux, les prêtres officiels étaient rares.

C. Les prêtres et les desservants des cultes

Les prêtres et les desservants des cultes dans les cultes des divinités féminines¹⁰⁶⁶

Divinité	Prêtres des cultes orientaux	Prêtre de Rome et d'Auguste	Prêtre d'une colonie	Sacerdoce public de Rome ¹⁰⁶⁷	Sévirs augustaux
Bellone	1				
Epona					1
Fortune					1
Isis	1				
Junon					2
Matronae			1		1
Minerve		1			
Nehalennia					4
Nemetone				1	
Rosmerta					3
Victoire					
Total	2	1	1	1	12

Les prêtres et desservants des cultes ont fait peu de dédicaces aux divinités féminines. Ils ne représentaient donc que 1,8 % des dédicants. Seules dix-sept inscriptions sont concernées. Mais qui étaient ces hommes ? La majorité d'entre eux, douze, étaient des sévirs augustaux. Liés au culte impérial, ils étaient chargés, dans les colonies et les municipes, du culte des Lares Augustes, c'est-à-dire les esprits des défunts de la famille impériale. Les anciens *Augustales* formaient un ordre dont le rang était immédiatement inférieur à celui des décurions mais ils ne pouvaient célébrer le culte impérial public d'une cité, charge réservée au flamme de Rome et d'Auguste ou aux magistrats municipaux¹⁰⁶⁸. Cependant, d'autres prêtres et desservants des cultes apparaissent parmi les dédicants.

Parmi eux, un homme était prêtre de la colonie de Cologne et un autre, prêtre de Rome et d'Auguste. Tous deux étaient des prêtres municipaux, le deuxième étant chargé du culte impérial public. Ce sont les deux seules inscriptions où des prêtres municipaux sont mentionnés. Cela montre donc la rareté de leur implication dans les cultes aux divinités féminines. Quelques prêtres et desservants des cultes « orientaux » ont aussi fait des dédicaces. Ce fut le cas d'un prêtre d'Isis et des hastifères chargés du culte de Bellone. Enfin, dans une inscription, apparaît un sénateur qui était à la fois *quindecemvir* et sodale augustal et

¹⁰⁶⁶ Toutes les inscriptions auxquelles il est fait référence ici sont à dater entre le I^{er} et le III^{ème} siècle avec une très forte propension entre le milieu du II^{ème} siècle et le milieu du III^{ème} siècle.

¹⁰⁶⁷ Ici, nous faisons référence à une inscription réalisée par un sénateurs qui est aussi *quindecemvir*, sodale augustal, flavial et titial.

¹⁰⁶⁸ J. Scheid, *La religion des Romains*, 1998 (Paris), p. 135.

flavial titial. Il cumulait donc plusieurs sacerdoce publics de Rome en appartenant à un collège et plusieurs sodalités. En tant que *quidecemuir*, il était chargé de la conservation et de l'interprétation des livres sibyllins et faisait partie du collège chargé d'un certain nombre de rites publics. Il appartenait à deux sodalités, celle des *sodales augustales* et celle des *flaviales titiales*. Dans un cas comme dans l'autre, il était chargé du culte envers des empereurs divinisés, à savoir Auguste puisqu'il était sodal augustal et Vespasien et Titus puisqu'il était sodale flavial titial¹⁰⁶⁹.

Quoi qu'il en soit, les prêtres et desservants des cultes étaient rares parmi les dédicants, et les prêtres municipaux ou appartenant à des collèges de Rome étaient encore plus rares. Nous pouvons donc nous demander pourquoi ils étaient aussi discrets ? Il est difficile de se prononcer. Pourtant, une hypothèse peut être émise : la faible présence des divinités féminines dans le culte public et dans le culte impérial a peut-être peu incité les prêtres et desservants des cultes à faire mention de leur fonction dans les dédicaces. Cela ne va dire pour autant qu'ils n'en ont pas fait. Ils n'ont juste que très rarement mentionné leur fonction. Autre hypothèse : ces hommes ont peut-être privilégié les divinités masculines.

Jusqu'ici, la sociologie des dédicants a montré que les femmes, les notables municipaux, les sénateurs et les chevaliers, et les prêtres et les desservants des cultes étaient peu nombreux parmi les dédicants. En revanche, il semble, notamment dans les provinces de Germanie, que les soldats ont été parmi les plus prompts à participer aux cultes des divinités féminines.

D. Rôle majeur des soldats

Les soldats étaient parmi les dédicants les plus nombreux dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies. Ils étaient particulièrement attachés aux cultes aux divinités gréco-romaines, comme le montre les listes ci-après.

Les militaires dans le culte de Junon

Datation	Dédicant	Références
v. 43-260	Vétéran de la XXII ^{ème} légion.	n° 578
v. 71-250	Speculator de la VIII ^{ème} légion Auguste.	n° 644
v. 81-96	Décursion de la II ^{ème} cohorte de citoyens Romains et ses compagnons d'armes.	n° 598
v. 101-250	Centurion de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 559
v. 117-230	Bénéficiaire du consul.	n° 563
v. 150-250	Vétérans de la cohorte des volontaires.	n° 642
v. 150-250	Bénéficiaire du consul.	n° 540
v. 150-250	Vétéran et sa femme	n° 582
v. 150-250	Soldat de la VIII ^{ème} légion Auguste, bénéficiaire du consul.	n° 599
v. 150-250	Centurion de la VII ^{ème} cohorte <i>equitata</i> des Rètes.	n° 600
v. 151-250	Centurion de la I ^{ère} cohorte des Germains.	n° 541
v. 151-250	Vétéran et sa femme.	n° 653

¹⁰⁶⁹ J. Scheid, *La religion des Romains*, 1998 (Paris), p. 113-117.

Datation	Dédicant	Références
v. 161-180	Membre de la I ^{ère} cohorte des Trévires.	n° 632
13.03.166	Bénéficiaire du consul.	n° 543
167	Bénéficiaire du consul.	n° 550 et n° 551
v. 171-200	Bénéficiaire du consul.	n° 552 et n° 610
v. 171-200	Soldat de la VIII ^{ème} légion Auguste, bénéficiaire du consul.	n° 611 et n° 612
v. 171-230	Centurion de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 570
v. 171-230	Soldat de la XXII ^{ème} légion Primigénienne, bénéficiaire du consul.	n° 613
v. 171-230	Bénéficiaire du consul.	n° 614 et n° 615
v. 171-250	Vétéran et sa femme.	n° 616
174	Soldat de la III ^{ème} légion italique, bénéficiaire du consul.	n° 617
179	Soldat de la VIII ^{ème} Auguste, bénéficiaire du consul.	n° 544
181	Bénéficiaire du consul.	n° 553
23.03.182	Bénéficiaire du consul, soldat de la VIII ^{ème} légion Auguste.	n° 554
26.08.182	Bénéficiaire du consul.	n° 555
183	Soldat de la XXII ^{ème} légion Primigénienne, bénéficiaire du consul d'un stipendium de 5	n° 556
15.07. 183	Bénéficiaire du consul	n° 618
185	Signifer de la XXII ^{ème} légion Primigénienne, option des vaisseaux.	n° 571
186	Soldat de la XXII ^{ème} légion Primigénienne, bénéficiaire du consul d'un stipendium de 26.	n° 545
15.07.189	Soldat de la VIII ^{ème} légion Auguste, bénéficiaire du consul.	n° 629
192	Soldat pour le salut de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 572
197-235	Centurion de la VIII ^{ème} cohorte <i>equitata</i> des Rètes.	n° 601
05.01.200	Soldat de la XXII ^{ème} légion Primigrénienne, bénéficiaire du consul.	n° 619
v. 201-250	Bénéficiaire du consul.	n° 621 et n° 622
201	Soldat de la XXII ^{ème} légion Primigrénienne, bénéficiaire du consul.	n° 620
202	soldat de la XXII ^{ème} légion Primigrénienne, bénéficiaire du consul.	n° 623
15.07.206	Bénéficiaire du consul, soldat de la VIII ^{ème} légion Auguste.	n° 658
211-222	Référence à un transfert vers la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 793
15.07.212	Soldat de la VIII ^{ème} légion Auguste, bénéficiaire du consul.	n° 624
219	Soldat de la VIII ^{ème} légion auguste et bénéficiaire du consul.	n° 538 et n° 539
220	Vétéran de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 574
221	Signifer.	n° 546
13.01. 221	Soldat de la VIII ^{ème} légion Auguste, bénéficiaire du consul.	n° 630
16.01. 223	Soldat de la VIII ^{ème} légion Auguste, bénéficiaire du consul.	n° 631
223-224	Soldat de la VIII ^{ème} légion Auguste, bénéficiaire du consul.	n° 625
225	Soldat du numerus des Caddarens.	n° 650
23.12.227	Bénéficiaire des légats de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 575
23.01.231	Soldat de la VIII ^{ème} légion Auguste, bénéficiaire du consul.	n° 607
238	Citoyen Trévire, soldat de la XXII ^{ème} légion Primigénienne, bénéficiaire du consul.	n° 626

Les militaires dans le culte de Minerve

Datation	Dédicant	Références
-27 à 68	Soldat de la flotte Auguste, Germanique.	n° 1443
v. 71-92	Soldat de la XIII ^{ème} légion.	n° 1432
v. 74-82	Dédicace en l'honneur du préfet de la V ^{ème} cohorte des Hispaniques.	N° 1433
v. 101-250	Centurion de la XXIII ^{ème} cohorte des volontaires des citoyens romains.	n° 1435
v. 101-250	Signifer de la I ^{ère} cohorte des Aquitains, vétérane, de cavalerie.	n° 1447
v. 117-250	Soldat de la XXX ^{ème} légion <i>Vlpia</i> , maître des chauxfourniers.	n° 1509
v. 117-250	Soldat de la XXX ^{ème} légion <i>Vlpia</i> .	n° 1510
v. 117-250	Vexillation de la XXX ^{ème} légion <i>Vlpia</i> .	n° 1911
v. 119-300	La vexillation de la XXX ^{ème} légion <i>Vlpia</i> .	n° 1449
v. 150-200	<i>Les librarii</i> .	n° 1437
v. 150-250	Deux centurions dont un ex corniculaire.	n° 1451
v. 150-250	<i>Les librarii</i> .	n° 1452
v. 150-250	Strator du légat.	n° 1441
v. 191-250	Les sonneurs de trompette de la I ^{ère} cohorte <i>equitata</i> des Séquanes et des Rauraques.	n° 1438

Datation	Dédicant	Références
201-202	Option des princes, librarius des princes.	n° 1430
212	<i>Magister plumarium</i> .	n° 1443
240	Soldat de la XXX ^{ème} légion <i>Vlpia</i> , exempté de charge par les consuls.	n° 1512

Culte des militaires aux abstractions divinisées.

Divinité	Datation	Dédicant	Références
Fortune	v. 41-54	Centurion de la IV ^{ème} légion Macédonique.	n° 340
	v. 69-96	Soldat de la X ^{ème} légion Géminienne.	n° 407
	v. 71-81	Centurion de la XIV ^{ème} légion Géminienne.	n° 332
	v. 71-150	Médecin de la IV ^{ème} cohorte des Aquitains.	n° 320
	v. 71-250	Centurion de la VIII ^{ème} légion Auguste.	n° 346
	v. 74-200	Tacilus, cavalier de la I ^{ère} aile Flavia ¹⁰⁷⁰ Turme.	n° 333
	v. 100-150	Préfet de la II ^{ème} cohorte des Rètes, de citoyens Romains.	n° 337
	v. 100-150	Préfet de la II ^{ème} cohorte des Rètes.	n° 339
	v. 101-150	<i>Praepositus</i> de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 322
	v. 101-200	Centurion de la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 412
	v. 101-200	Les Bretons Triputiens de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 314
	v. 101-200	Centurion de la VIII ^{ème} légion Auguste.	n° 315
	v. 101-200	Centurion ex corniculaire de légion.	n° 319
	v. 101-250	Hospes.	n° 323
	v. 101-250	Préfet de la VII ^{ème} cohorte des Rétiens équestre.	n° 341
	v. 112-250	Vétéran de la XXX ^{ème} légion Ulpienne.	n° 406
	v. 131-200	Centurion des Bretons Murenses.	n° 311
	148	Centurion de la VIII ^{ème} légion Auguste, <i>praepositus</i> de la I ^{ère} cohorte des Helvètes.	n° 310
	v. 150-250	Les écuyers des consuls.	n° 400
	v. 150-250	Préfet.	n° 349
	v. 150-250	Tribun.	n° 326
	v. 150-250	Primipile de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 327
	158	Les Bretons Elantienses en l'honneur du légat d'Auguste propréteur.	n° 347
	v. 180-192	Vétéran de la XXII ^{ème} légion Primigénienne, marchand de glaive.	n° 328
	194	Soldat de la XXII ^{ème} légion Primigénienne, bénéficiaire du consul.	n° 329
	v. 201-250	Tribun.	n° 316
	205	Soldat de la XXII ^{ème} légion Primigénienne, strator des consuls.	n° 330
	15.10.212	Ambachtus.	n° 345
	13.01.223	Soldat de la XXII ^{ème} légion Primigénienne, bénéficiaire du consul.	n° 309
	13.08.232	Les explorateurs des Sturi et des Bretons, les étrangers et les officiels des Bretons, et ... des Alexandriens qui ont capitulé.	n° 318
	v. 235-238	La II ^{ème} cohorte prétorienne.	n° 331
	248	Tribun de la I ^{ère} cohorte des Germains.	n° 317
Tutela	190	Les soldats d'une légion stationnée à Cologne.	n° 1855
	226	Un Signifer, un bénéficiaire des légats, un bénéficiaire des préfets, deux <i>figlinarii</i> (= potier) dispensés de charge.	n° 1853
Victoire	v. 69-90	Soldat de la I ^{ère} légion aduitrix.	n° 1914
	v. 84-89	Soldat de la I ^{ère} cohorte des Aquitains.	n° 1922
	v. 150-250	Préfet.	n° 1913
	v. 150-250	Corniculaire de la I ^{ère} cohorte llavienne des Damasceniens, milliaires, <i>equitata</i> , des fabricants de flèches.	n° 1921
	v. 180-192	Un fétial, à savoir le prêtre chargé des déclarations de guerre.	n° 1918
	194	Soldat de la la XXII ^{ème} légion Primigénienne, bénéficiaire du consul.	n° 329
	v. 201-250	Cavalier de la III ^{ème} cohorte des Aquitains.	n° 1909
	v. 201-250	Les signifers de Mattiacum.	n° 1919
	v. 208-211	Légat de la Germanie supérieure.	n° 1924
	22.05.226	Primipile de la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 1953
231	Un clarissime, légat de légion.	n° 1954	
Virtus	v. 150-250	Bénéficiaire du consul.	n° 1966

¹⁰⁷⁰ Il s'agit en fait de la I^{ère} aile flavienne géminienne.

Les militaires dans les cultes des déesses gréco-romaines de la nature

Divinité	Datation	Dédicant	Références
Diane	v. 40-69	Un homme de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 125
	v. 89-205	Légit des Augustes de la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 175
	v. 89-250	Centurion de la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 168
	v. 101-250	Centurion de la XXII ^{ème} légion.	n° 169
	v. 101-250	Architecte de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 177
	v. 101-250	Vétéran de légion.	n° 106
	v. 101-250	Les explorateurs des Triboques et des Boiens	n° 112
	v. 150-250	Centurion de la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 171
	13.08.178	Le numerus des Bretons et les explorateurs Nemaningenses.	n° 118
	13.08.178	Centurion de la XXII ^{ème} légion Primigénienne et son option avec les membres de sa famille.	n° 117
	188	Centurion de la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 166
	196	Soldat de la XXII ^{ème} légion Primigénienne, contrôleur des basiliques.	n° 119
	v. 201-250	Centurion de la VI ^{ème} légion Victorieuse.	n° 173
	204	Centurion de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 132
	15.07. 205	Soldat de la XXII ^{ème} légion Primigénienne, bénéficiaire du consul.	n° 120
	13.01.208	Soldat de la XXII ^{ème} légion Primigénienne, bénéficiaire du consul.	n° 121
	Nymphes	212	La vexillation de la XXII ^{ème} légion Antoninienne.
v. 71-116		Centurion de la I ^{ère} Cohorte des citoyens romains.	n° 1701
v. 81-96		Vétéran de la XI ^{ème} légion Claudienne.	n° 1697
v. 101-150		La II ^{ème} cohorte des Rètes, citoyens romains.	n° 1694
v. 101-250		Le numerus des Bretons Triputens.	n° 1688
v. 101-250		Vétéran.	n° 1695
v. 101-250		Un homme de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 1702
v. 117-250		Signifer de la XXX ^{ème} légion <i>Vlpia</i> .	n° 1706
178		Option de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 1690
187		Centurion de la VIII ^{ème} légion Auguste.	n° 1699
v. 201-250		Gaius Carantinius Maternus, préfet de l'aqueduc.	n° 1693
04.12.241		Chevalier romain, préfet de la I ^{ère} cohorte septimienne des Belges.	n° 1700

Les militaires dans les cultes aux autres déesses gréco-romaines

Divinité	Datation	Dédicant	Références
Némésis	v. 101-250	Architecte de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 177
	v. 150-250	Tribun.	n° 170
Pallas	217	Centurion des écuyers du légat.	n° 1713
Parques	v. 79-250	Vétéran de la VIII ^{ème} légion Auguste.	n° 1714
Proserpine	v. 89-250	Vétéran de la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 1718
Vénus	v. 151-250	Un homme et le préfet de la I ^{ère} cohorte des Aquitains.	n° 1877

Les militaires dans le culte des divinités gallo-germaniques

Divinité	Datation	Dédicant	Références
<i>Abnoba</i>	v. 89-96	Centurion de la I ^{ère} légion Auxiliaire, de la II ^{ème} légion Auxiliaire, de la III ^{ème} légion Auguste, de la IV ^{ème} légion Flavienne, de la XI ^{ème} légion Claudienne et de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 3
<i>Candida</i>	v. 171-200	Soldat de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 60
	v. 171-230	Soldat de la VIII ^{ème} légion Auguste, bénéficiaire du consul.	n° 61
	v. 220-225	Centurion de la II ^{ème} cohorte des Rètes.	n° 62
<i>Epona</i>	v. 150-250	Tribun militaire de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 235
	19.09.219	Soldat de la XXII ^{ème} légion Antoninienne.	n° 232
	18.03.250/251	Secrétaire de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 181
	v. 210	Bénéficiaire du légat de la XXII ^{ème} légion Primigénienne.	n° 180
<i>Hludana</i>	v. 222-235	La vexillation de la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 442
	197	Soldat de la XXX ^{ème} légion Ulpienne.	n° 445
<i>Iseneucaega</i>	11.03. 222	Tribun de la XXX ^{ème} légion <i>Vlpia</i> .	n° 365
<i>Maluisa</i>	v. 180-192	Légit d'Auguste et légat la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 898

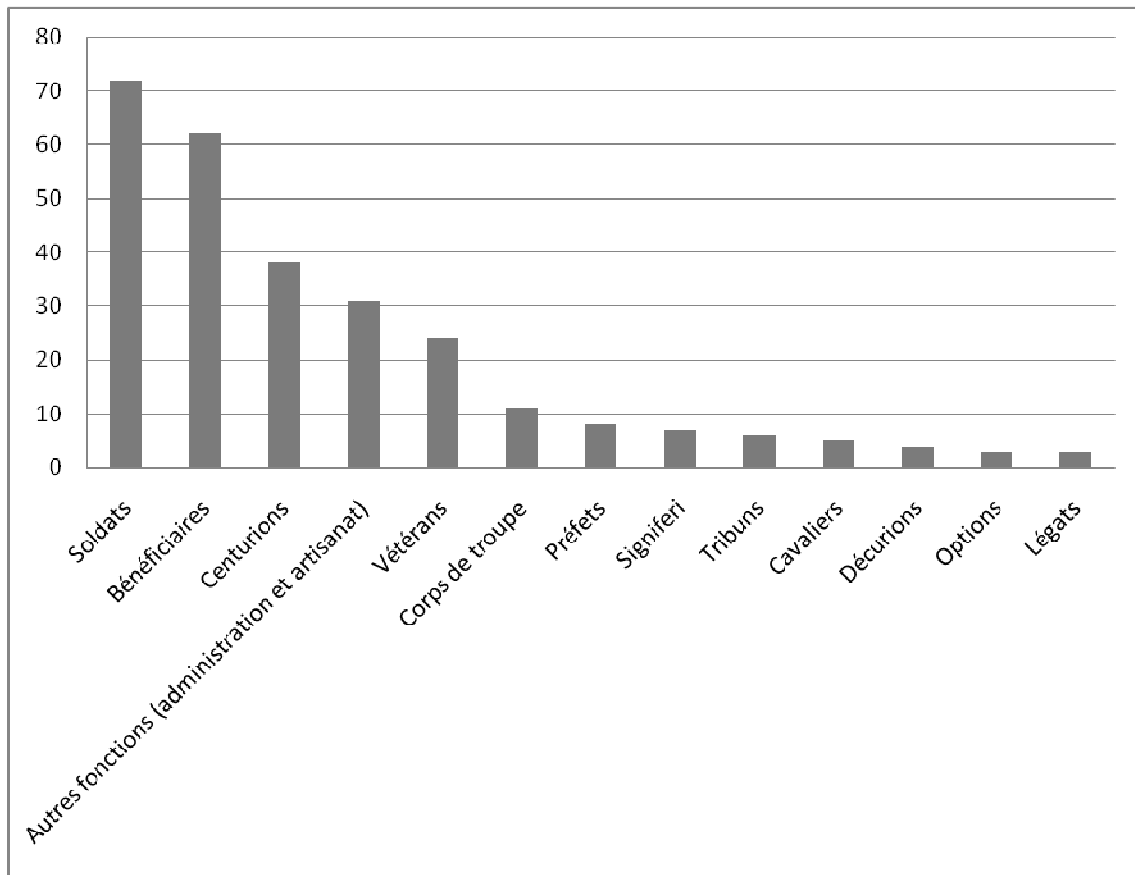
Divinité	Datation	Dédicant	Références
<i>Matres</i>	v. 70-220	Soldat de la flotte Germanique.	n° 981
	v. 83-233	Soldat de la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 995, n° 996 et n° 1154
	v. 101-200	Vétéran de la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 1056
	v. 101-233	Centurion de la XXX ^{ème} légion <i>Vlpia</i> .	n° 1068
	v. 117-233	Soldat de la XXX ^{ème} légion <i>Vlpia</i> .	n° 1148 et n° 1150
	v. 117-233	Corniculaire du légat de la XXX ^{ème} légion <i>Ulpia</i> .	n° 1149
	v. 150-250	Vétéran de la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 1022
	233	<i>Optio</i> de la XXX ^{ème} légion <i>Ulpia</i> .	n° 1147
<i>Matronae</i>	v. 71-220	Cavalier de la VI ^{ème} légion <i>Victrix</i> , corniculaire.	n° 902
	v. 74-134	Soldat de la III ^{ème} cohorte des <i>Vindelicori</i> .	n° 953
	v. 83-89	Soldat de la XXI ^{ème} légion <i>Rapax</i> .	n° 947
	v. 83-255	Soldat de la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 1174
	v. 100-255	Soldat de la I ^{ère} Légion Minervienne.	n° 1060 et n° 1208
	v. 100-255	Cavalier de l'aile des <i>Asturi</i> , soldat en Mysie.	n° 1064
	v. 117-255	Soldats de la XXX ^{ème} légion <i>Vlpia</i> .	n° 1313
	v. 139-222	Un signifier et un vétéran de la XXX ^{ème} légion <i>Vlpia</i> .	n° 1151
	v. 148-175	La I ^{ère} cohorte des <i>Helvètes</i>	n° 956
	v. 150-250	Bénéficiaire du légat d'Auguste.	n° 1274
	v. 150-250	Soldat de la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 1017
	v. 161-280	Soldat de la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 1316
	v. 164-255	Soldat de la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 1246, n° 1359
	v. 164-255	Préfet de la I ^{ère} légion Minervienne et sa femme.	n° 1029
	v. 164-255	Centurion de la I ^{ère} légion Minervienne et de la VII ^{ème} légion <i>Claudienne</i>	n° 1024
	v. 164-255	Soldat envoyé en congé de fin de service.	n° 1329
v. 164-255	Soldat de la I ^{ère} légion Minervienne, bénéficiaire du consul.	n° 1340	
	sans date	Un courrier de l'Etat et un vétéran et curateur du <i>numerus</i> des <i>Bretons</i> .	n° 1081
<i>Quadriviae</i>	v. 81-250	Bénéficiaire du légat de la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 1745
	v. 101-250	Vétéran de l'aile de <i>Norique</i> .	n° 1746
	v. 101-250	Vétéran de légion.	n° 1722
	v. 101-250	Vétéran de la XXII ^{ème} légion <i>Primigénienne</i> .	n° 1733
	v. 101-250	Bénéficiaire du consul.	n° 1732
	v. 150-250	Vétéran de la XXX ^{ème} légion <i>Vlpia</i> .	n° 1751
	v. 150-250	Centurion de la XXII ^{ème} légion <i>Primigénienne</i> .	n° 1729
	v. 201-250	Soldat de la VIII ^{ème} légion <i>Auguste</i> .	n° 1738
	14.03.221	Bénéficiaire du consul	n° 1730
29.12.230	Bénéficiaire du consul	n° 1744	
<i>Suleuae</i>	v. 89-96	Vétéran de la XXII ^{ème} légion <i>Primigénienne</i> .	n° 1829
<i>Sunuxalis</i>	v. 150-250	<i>Optio</i> de la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 1841
<i>Vihansa</i>	v. 201-300	Centurion de la III ^{ème} légion <i>Cyrénaïque</i> .	n° 1956
<i>Vagdauercustis</i>	v. 101-250	Décursion de l'aile des <i>Voconces</i> de l'armée de <i>Bretagne</i> .	n° 1860
	v. 122-250	Un homme de la XXX ^{ème} légion <i>Vlpia</i> .	n° 1858
	164	Préfet du prétoire, homme très éminent.	n° 1861

Les militaires dans les cultes des « divinités orientales »

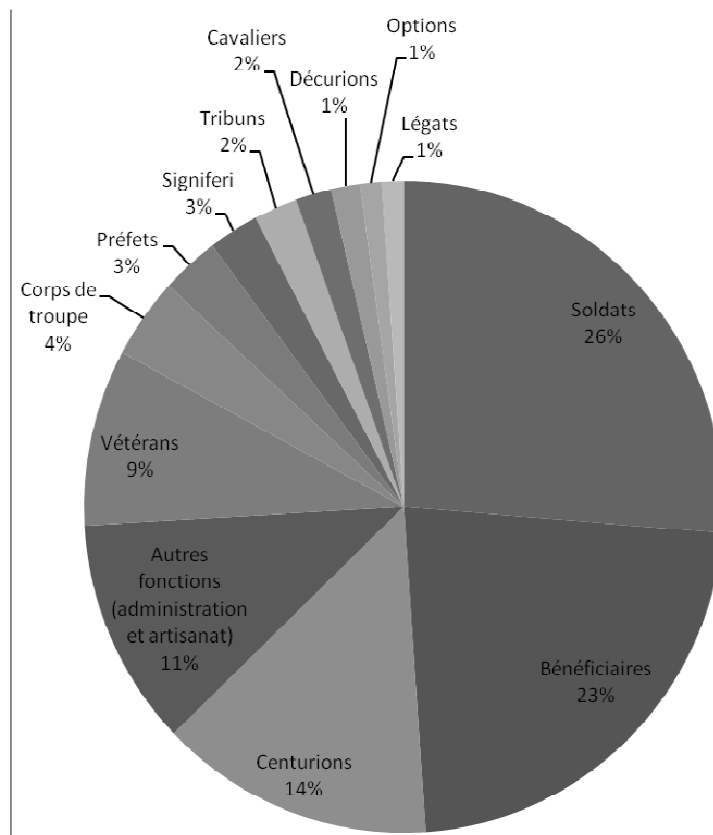
Divinité	Datation	Formulaire	Références
Cybèle	v. 139-161	Centurion de la XXII ^{ème} légion <i>Primigénienne</i> .	n° 849
Isis	sans date	Centurion de la I ^{ère} légion Minervienne.	n° 479

Les soldats sont deux cent soixante dix neuf à avoir fait une inscription en l'honneur d'une divinité féminine, soit 29 % des dédicants. A lui-seul, ce chiffre montre à quel point ils étaient importants pour le développement des cultes des déesses de Gaule Belgique et des Germanies, même si ce sont les Germanies qui ont livré le plus de monuments. Cependant, tous les membres des légions ne sont pas impliqués de la même manière dans la vénération des divinités féminines.

Les fonctions des dédicants dans l'armée romaine



Part des différents groupes de l'armée dans les cultes aux divinités féminines



Les deux graphiques montrent clairement que les groupes qui interviennent le plus dans les cultes des divinités féminines étaient les soldats, les centurions et les vétérans. Les simples soldats et les centurions étaient ceux qui combattaient le plus sur le terrain des opérations, ce qui peut expliquer l'importance des inscriptions qu'ils ont faites. Les centurions, eux, faisaient partie des officiers d'une légion. En tant que membre de la chaîne de commandement, il est logique qu'ils aient demandé la protection de dieux, et particulièrement celle des déesses protectrices de l'Empire ou octroyant la force militaire comme Junon ou Minerve par exemple. Quant aux vétérans, ils ont quitté le service actif et remercient probablement les déesses de les avoir protégés pendant leurs vingt cinq années de service.

Un autre groupe était particulièrement bien représenté parmi les dédicants venues des légions romaines : il s'agissait des bénéficiaires qu'ils soient bénéficiaires de consul – de loin les plus nombreux –, bénéficiaires de légats ou bénéficiaires de préfets. Leur présence était vraisemblablement due à la structure même de l'armée dans les Germanies, provinces dans lesquelles les bénéficiaires semblent très nombreux pour assurer diverses tâches en lien avec le monde de l'armée¹⁰⁷¹.

En revanche, les hommes qui portaient les plus hauts grades ne forment que 8 % des dédicants issus du monde de l'armée romaine. Ceux-ci étant des membres de l'aristocratie impériale, il est fort probable qu'ils s'adressaient à d'autres divinités que les divinités féminines. Ils préféreraient peut-être les grandes divinités masculines ou le culte impérial¹⁰⁷². Cependant, Yann Le Bohec¹⁰⁷³ a montré que, dans les armées d'Afrique, les dédicaces des simples soldats ne se faisaient pas sans l'intervention des supérieurs, et surtout du légat. En effet, nombre d'inscriptions faites par de simples soldats dans les provinces d'Afrique portaient la mention *dedicante legato*. Pourtant, dans les provinces de notre étude, cette expression n'apparaît jamais sur les monuments que nous avons référencés. Les dédicaces des simples soldats aux divinités féminines se faisaient donc sans l'intervention des supérieurs. Cela tendrait donc à confirmer l'hypothèse selon laquelle, ces hauts gradés se tournaient peu vers les divinités féminines.

Si certains groupes au sein de l'armée romaine étaient plus enclins à participer aux cultes des divinités féminines, il semble que certaines légions aient aussi eu une grande attirance pour eux. Quatre légions se détachent particulièrement : la I^{ère} légion Minervienne¹⁰⁷⁴ stationnée à

¹⁰⁷¹ Le chapitre 8 donne plus de détails sur la fonction des *beneficiarii*.

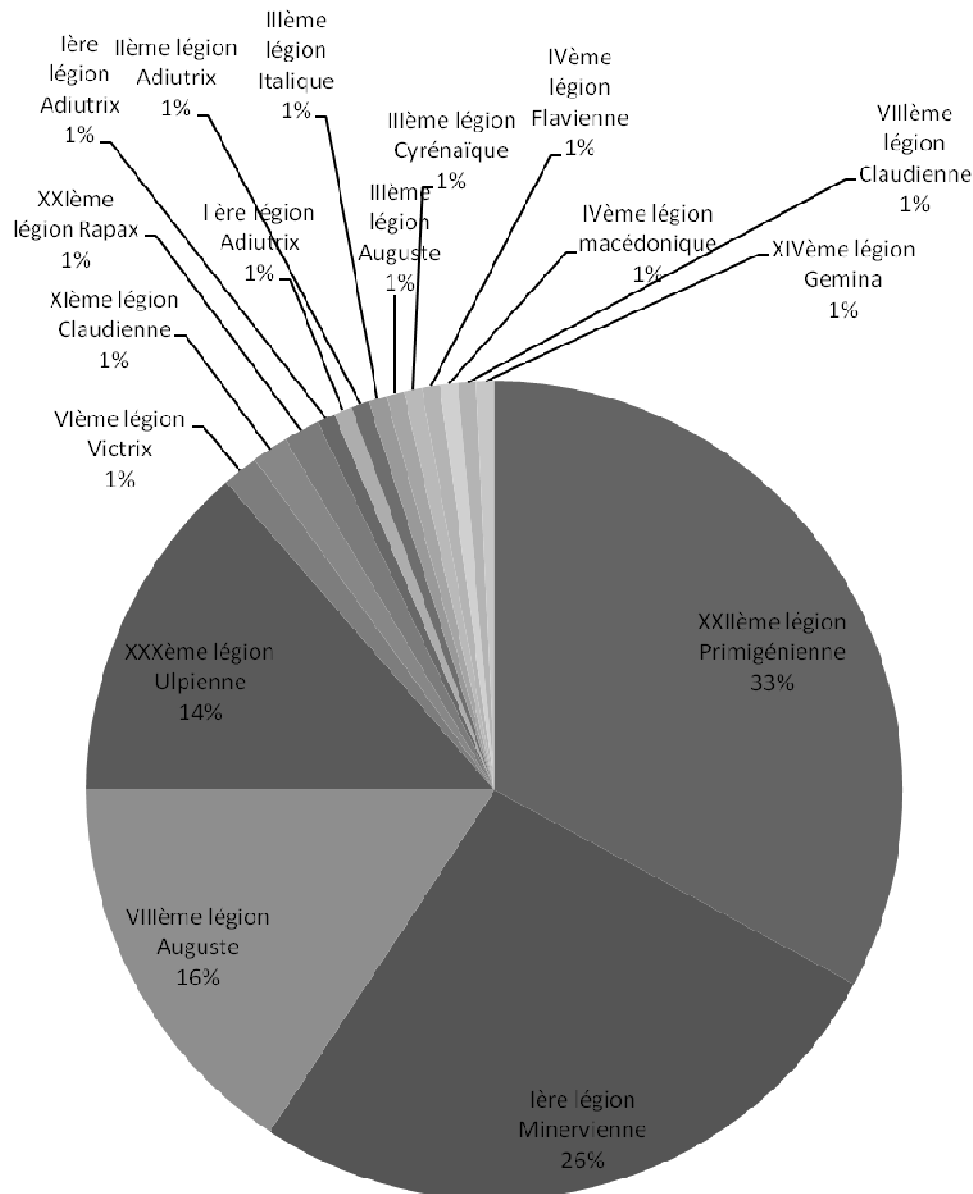
¹⁰⁷² Il s'agit ici de pures hypothèses qui ouvrent un travail de recherche sur la participation des membres les plus hauts gradés de l'armée dans les cultes de Germanie.

¹⁰⁷³ Y. Le Bohec, *La III^{ème} légion Auguste*, Paris (1989), 632 p.

¹⁰⁷⁴ E. Ritterling, s. v. *Legio*, *RE*, 12, 2, 1925, col. 1420-1434 ; Eck, *Die Legio I Minervia*. Militärische und zivile Aspekte ihrer Geschichte im 3 Jh. n. Chr., Y. Le Bohec et C. Wolff, *Les légions de Rome sous le Haut Empire*,

Bonn de 83 après J.-C. jusqu'au IV^{ème} siècle après J.-C., la VIII^{ème} légion Auguste¹⁰⁷⁵ stationnée à Strasbourg de 96 après J.-C. jusqu'au IV^{ème} siècle après J.-C., la XXII^{ème} légion Primigénienne¹⁰⁷⁶ stationnée à Mayence de 41 après J.-C. à 71 après J.-C. et de 92 après J.-C. jusqu'au début du IV^{ème} siècle après J.-C. et à Xanten de 71 après J.-C. à 92 après J.-C. et la XXX^{ème} légion Ulpienne¹⁰⁷⁷ stationnée à Xanten de 117 après J.-C. jusqu'au IV^{ème} siècle après J.-C.

Part des légions dans les cultes des divinités féminines



2000 (Lyon), p. 87-93 ; Y. Le Bohec, *Legio I Minervia*. (I^{er}-II^{ème} siècles), Y. Le Bohec et C. Wolff, *Les légions de Rome*, 2000 (Lyon), p. 83-85.

¹⁰⁷⁵ E. Ritterling, s. v. *Legio*, *RE*, 12, 2, 1925, col. 1642-1664 ; S. Février et Y. Le Bohec, La VIII^{ème} légion Auguste et Langres, *AKB*, 29, 2, p. 257-259. ; M. Reddé, *Legio VIII Augusta*, Y. Le Bohec et C. Wolff, *Les légions de Rome*, 2000 (Lyon), p. 119-126

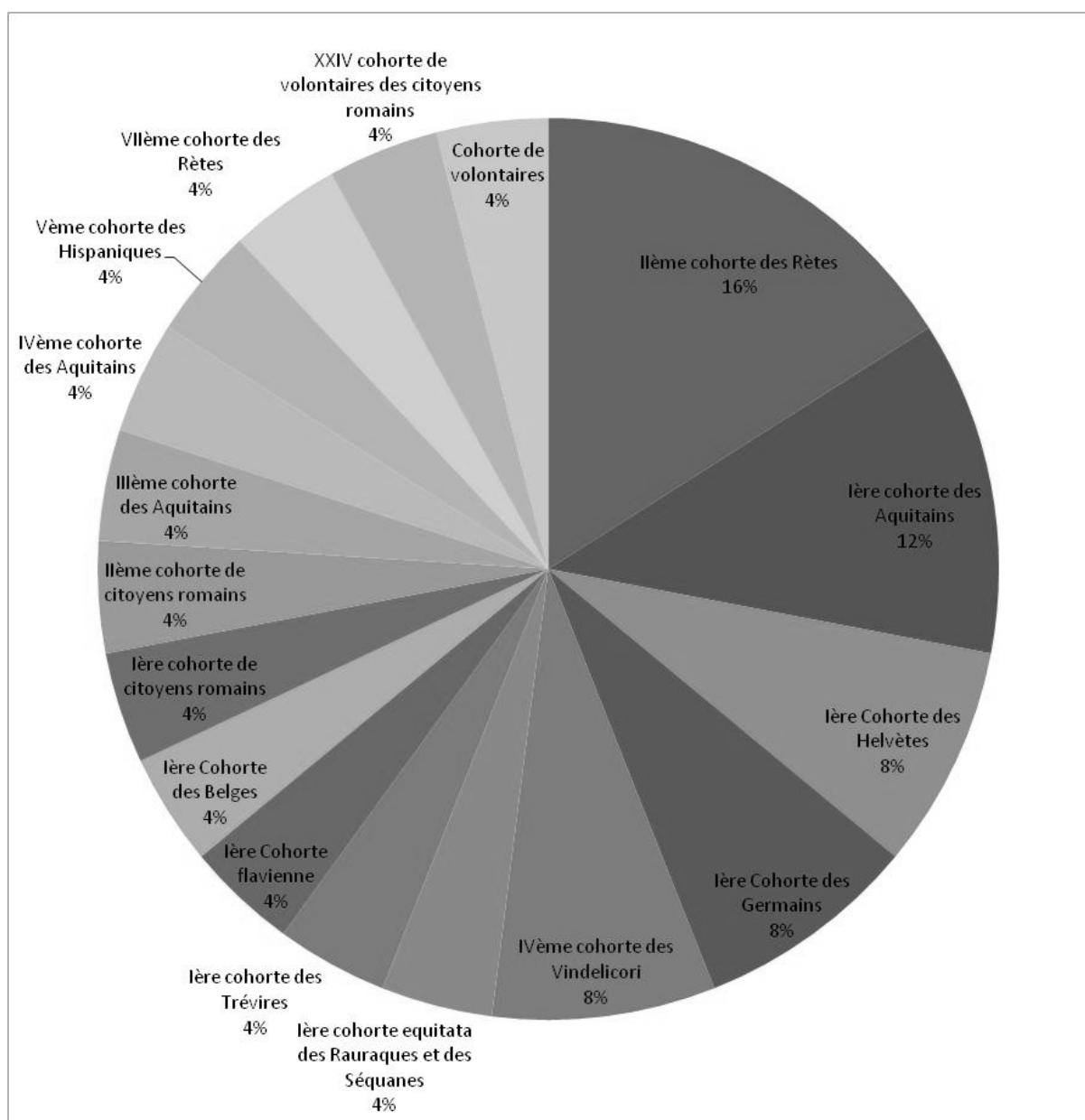
¹⁰⁷⁶ E. Ritterling, s. v. *Legio*, *RE*, 12, 2, 1925, col. 1797-1820 ; Th. Franke, *Legio XXII Primigenia*, Y. Le Bohec et C. Wolff, *Les légions de Rome*, 2000 (Lyon), p. 95-104.

¹⁰⁷⁷ E. Ritterling, s. v. *Legio*, *RE*, 12, 2, 1925, col. 1821-1829 ; Y. Le Bohec, *Legio XXX Ulpia*, Y. Le Bohec et C. Wolff, *Les légions de Rome*, 2000 (Lyon), p. 71-74.

Comme le graphique ci-avant le souligne, ce sont ces quatre légions qui ont donné le plus de dédicants. Cela s'explique aisément par le fait qu'elles ont été présentes de manière beaucoup plus durable que les autres légions ; elles sont en effet restées près de trois siècles sur le territoire des Germanies alors que, par comparaison, la I^{ère} légion *Adiutrix* n'a été stationnée que vingt cinq ans en Germanie supérieure.

De même, quatre cohortes semblent avoir été plus particulièrement impliquées dans les cultes aux divinités féminines, même si le nombre de dédicants ne dépasse pas quatre : la I^{ère} cohorte des Helvètes, la I^{ère} cohorte des Germains, la I^{ère} cohorte des Aquitains et la II^{ème} cohorte des Rètes, la plus active.

Part des cohortes dans les cultes aux divinités féminines



Stationnement des cohortes dans les Germanies.

Nom	Région	Date
I ^{re} cohorte des Helvètes ¹⁰⁷⁸	Germanie supérieure	148-177 après J.-C. ¹⁰⁷⁹
I ^{re} cohorte des Germains ¹⁰⁸⁰	Germanie supérieure	Milieu du II ^e siècle après J.-C.-III ^e siècle après J.-C. ¹⁰⁸¹
I ^{re} cohorte des Aquitains ¹⁰⁸²	Germanie	84-122 après J.-C.
II ^e cohorte des Rètes ¹⁰⁸³ (<i>Raetorum</i>)	Germanie	82-225 après J.-C.

A l'exception de celle des Helvètes, ce sont les cohortes qui sont restées le plus longtemps en poste dans les Germanies qui ont livré le plus grand nombre de dédicants et de dédicaces.

L'armée romaine et les soldats avaient donc un rôle majeur en tant que dédicants des divinités féminines. Comme nous l'avons montré dans des chapitres précédents, ils ont favorisé le développement et la diffusion des cultes. De plus, comme ils étaient les dédicants les plus nombreux et les plus actifs, ils ont permis aux divinités féminines de se faire une place plus grande dans le panthéon gallo-romain. Certaines légions et cohortes semblent avoir privilégié les cultes féminins. Enfin, si nous nous concentrons sur les tableaux présentés en début de paragraphe, nous pouvons remarquer que ces soldats se sont particulièrement intéressés aux déesses gréco-romaines, notamment Junon, Minerve, Fortune et Victoire, ou aux divinités gallo-germaniques sur lesquelles un grand nombre de dédicants ont pu leur attention, comme les déesses Mères en Germanie inférieure. Si ces hommes jouaient un rôle prépondérant dans les cultes des divinités féminines, certains groupes de personnes jouaient un rôle très secondaire, encore bien moins important que les femmes ou les prêtres et les desservants des cultes, il s'agissait des familles, des affranchis et des corps de métiers.

E. Familles, affranchis et corps de métiers.

Dans le monde romain, l'homme, citoyen romain ou citoyen de sa cité, restait celui qui dominait la vie de sa famille. Il s'occupait de la gestion des biens de la famille, nourrissait et entretenait sa famille et participait à la vie politique de sa cité ou de Rome. Dans le culte public, c'est lui qui faisait le plus souvent les dédicaces, et dans le culte privé, c'est lui qui était le maître de cérémonie. L'homme citoyen était donc au cœur de la vie romaine et donc

¹⁰⁷⁸ C. Cichorius, s. v. *Cohors*, *RE*, 4.1, 1900, col. 294.

¹⁰⁷⁹ L'étude des inscriptions présentes dans l'année épigraphique et des diplômes militaires dans M. Roxan et P. A. Holder, *Roman Military Diplomas*, 5 vol. (1994-2006) permet de compléter la date de la Realencyclopädie évoquée dans l'article *cohors* cité *supra* et de montrer que cette cohorte a progressé le long de la frontière militaire rhénane depuis le milieu du II^{ème} siècle après J.-C.

¹⁰⁸⁰ C. Cichorius, s. v. *Cohors*, *RE*, 4.1, 1900, col. 293-294.

¹⁰⁸¹ Il s'agit peut-être de détachements venus en Germanie inférieure depuis le camp de *Capadiua* en Mésie inférieure, camp dans lequel cette cohorte s'est installée aux environs de 142-143 après J.-C.

¹⁰⁸² C. Cichorius, s. v. *Cohors*, *RE*, 4.1, 1900, col. 242.

¹⁰⁸³ C. Cichorius, s. v. *Cohors*, *RE*, 4.1, 1900, col. 327.

gallo-romaine, ce qui explique la faiblesse de nombre d'inscriptions réalisées par des affranchis ou par des familles. En effet, les affranchis – auxquels nous avons associé les esclaves – ne comptent que pour 1,8 % des dédicants et les familles que pour 1 %.

Les inscriptions réalisées par des affranchis et des esclaves

1. Les affranchis

Divinité	Datation	Références
Bellone	v. 161-217	n° 45
Isis	v. 71-130	n° 471
Liulla	v. 150	n° 807
<i>Magna Mater</i>	v. 71-100	n° 840
	250	n° 129
<i>Matres</i>	v. 150-250	n° 1069
<i>Nehalennia</i>	v. 100-250	n° 1532
	v. 150-250	n° 1543
Nymphes	v. 100-250	n° 1711
<i>Ritona Pritona</i>	v. 150-250	n° 1754
Rosmerta	v. 51-250	n° 1761
	v. 200-250	n° 1758
Virtus	v. 150-250	n° 1971

2. Les esclaves

Divinité	Datation	Références
Fortune	v. 71-235	n° 283
Isis	sans date	n° 466
Sequana	v. 101-200	n° 1805

Les inscriptions réalisées par des familles

Divinité	Datation	Références
Isis	v. 100-250	n° 469
Junon	v. 101-250	n° 560
	v. 171-250	n° 616
	23.12.246	n° 651
Minerve	v. 101-200	n° 1508
<i>Sirona</i>	201	n° 1820
<i>Suleuae</i>	I ^{er} siècle	n° 1834
	II ^{ème} siècle	n° 1835
	v. 100-250	n° 1828 et n° 1832

Dans le cas des affranchis, comme dans celui des familles, aucune divinité ne semble prendre le dessus sur les autres, même si le panthéon était plus varié chez les affranchis. La faible part que les familles et les affranchis avaient dans la pratique religieuse peut s'expliquer d'abord par la place faite à l'homme citoyen dans la société romaine¹⁰⁸⁴, mais aussi, pour les affranchis et les esclaves, par le coût financier que représentait la réalisation d'un autel sur pierre. Cependant, comme pour les femmes, la faiblesse du nombre d'inscriptions ne veut pas dire que les familles, les affranchis et les esclaves étaient absents des sanctuaires, qu'ils ne pratiquaient pas le culte, mais cela signifie que les offrandes qu'ils utilisaient ne nous sont pas parvenues ou qu'elles n'étaient pas nominatives.

¹⁰⁸⁴ Voir *supra*.

Un autre groupe, celui des corps de métiers, jouait également un rôle secondaire. En effet, comme le montre le tableau ci-après, assez peu d'inscriptions réalisées par des corps de métiers sont parvenues jusqu'à nous.

Les corps de métiers dans les cultes des divinités féminines

Dédicants	Datation	Références
Négociant en craie de Bretagne	v. 100-250	n° 1533
	v. 151-250	n° 164
Commerçant de Bretagne	v. 151-250	n° 1533 et n° 1630
Commerçant en fer	v. 151-250	n° 1652
Commerçant en saumure de poisson	v. 151-250	n° 1646 et n° 1658
	v. 200-250	n° 1604
Commerçant en sel	v. 151-250	n° 1546 et n° 1634
Commerçant en sel de la colonie de l'Autel d'Agrippine (Cologne)	v. 151-250	n° 1632 et n° 1636
Commerçant	v. 151-250	n° 1558 et n° 1649
Naute	v. 100-250	n° 1962 ¹⁰⁸⁵
	v. 151-250	n° 1654
Pilote de bateau	v. 100-250	n° 1541
Planteur de Gauenta	v. 151-250	n° 1572

Les commerçants composaient la majorité de ce groupe avec dix huit dédicants, soit 1,8 % des dédicants. Toutes leurs dédicaces sont concentrées sur une seule divinité : *Nehalennia*. La raison en était simple : ses sanctuaires se trouvaient sur l'un des bras de l'estuaire du Rhin, sur les routes maritimes en direction de la Bretagne, sur les routes de la traversée de la Manche (*Mare Britannicum*). Un autre corps de métier, celui des Nautes, est resté particulièrement en retrait alors que dans d'autres provinces, comme en Lyonnaise, ses membres ont été beaucoup plus nombreux à faire des inscriptions. Il est difficile de comprendre pourquoi ils étaient si peu présents parmi les dédicants alors que la Gaule Belgique et les Germanies étaient largement parcourues par les fleuves. Une hypothèse serait qu'ils privilégiaient les divinités masculines¹⁰⁸⁶. La faiblesse de la présence des corps de métiers¹⁰⁸⁷ parmi les dédicants peut aussi s'expliquer par le coût d'une inscription. Cependant, nous pourrions nous attendre à en trouver plus. Là encore, les corps de métiers ont peut-être privilégié les divinités masculines.

Les dédicants étaient donc nombreux mais, comme dans la plupart des cultes de l'Empire romaine, les hommes qui restaient les maîtres de la pratique religieuse, les femmes restaient en retrait et, le plus souvent, ne réalisaient des dédicaces que dans les grands centres urbains. Au-delà de ces généralités, quelques visages particuliers se dessinent pour les divinités féminines. Tout d'abord, les notables municipaux et les chevaliers et les sénateurs restaient

¹⁰⁸⁵ Toutes les dédicaces du tableau sont dédiées à *Nehalennia* à l'exception de celle-ci dédiée à *Viradecdis*.

¹⁰⁸⁶ Seule une étude approfondie des dédicaces des nautes pourrait nous aider à vérifier cette hypothèse.

¹⁰⁸⁷ Nous faisons abstraction ici des corps de métiers en lien direct avec l'armée, qui ont été intégrés au paragraphe sur l'armée.

relativement en retrait, de même que les prêtres et les desservants des cultes, mais, en revanche, l'armée romaine, elle, jouait un rôle de premier plan, même si là encore les personnages les plus hauts gradés restaient en retrait. Enfin, certains groupes, les familles, les affranchis et les esclaves et les corps de métiers, avaient des rôles tout à fait secondaires, soit en raison du fonctionnement de la société romaine, soit en raison d'un attrait plus important exercé par les divinités masculines.

Quoi qu'il en soit, ce tableau des dédicants nous montre qu'au-delà des caractères généraux proches de ceux des divinités masculines, les divinités féminines n'avaient pas tout à fait les mêmes catégories de personnes comme dédicants. Si les dédicants ne donnaient pas une image uniforme, nous avons pu voir que l'uniformité n'était jamais de mise ni du point de vue géographique ni du point de vue chronologique. Ainsi, les cultes des divinités féminines n'auraient jamais eu l'apparence que nous avons tentée de faire apparaître ici sans l'impact de la « romanisation » et sans les contacts des hommes avec la romanité.

Conclusion

Généralités

La religion est l'un des moyens les plus sûrs pour pénétrer au cœur des civilisations antiques. La civilisation gallo-romaine n'échappe donc pas à cette règle. Ainsi, l'étude des divinités féminines nous permet de découvrir l'un des pans du panthéon de la religion gallo-romaine qui, jusqu'à présent, – sans pour autant avoir été négligée par les historiens – n'avait fait l'objet d'aucune synthèse dans les provinces de Gaule Belgique et des Germanies sous le Haut Empire romain.

Au commencement de notre recherche, l'objectif était de comprendre qui étaient les divinités féminines de ces provinces, en évoquant l'importance de leur nombre, en tentant de découvrir leur nature et en montrant la différence de leurs origines. Il semblait aussi indispensable de relier la mythologie, les pratiques cultuelles et les dédicants, afin de ne pas verser dans un catalogue conférant au dictionnaire – même si un tel travail peut se révéler fort intéressant et fort utile. Enfin, il apparaissait comme essentiel d'intégrer les dédicants à notre analyse, afin d'avoir un tableau complet de ce qu'étaient les cultes des divinités féminines dans les trois provinces de l'espace à étudier.

Pour cela, il a été nécessaire de regrouper des centaines d'inscriptions, de les traduire, de les analyser d'un œil neuf, et de réaliser des données statistiques indispensables à l'interprétation d'un corpus de cette ampleur – 1307 inscriptions et 866 reliefs. Il a aussi fallu croiser les informations fournies par les données archéologiques, épigraphiques et par les quelques rares sources littéraires à notre disposition. Néanmoins, tout cela n'est pas l'essentiel des apports de notre sujet.

Sociologie des dédicants.

Il aurait pu paraître logique d'envisager l'hypothèse suivante : les dédicants des cultes aux divinités féminines devaient majoritairement être des femmes. Dans les faits, il n'en est rien. Nous avons bien montré que les dédicants étaient majoritairement des hommes et, de surcroît, citoyens romains pour la majorité d'entre eux. En effet, les femmes étaient assez rares dans les inscriptions, à l'exception des cultes des « divinités orientales » où elles étaient assez nombreuses et cela, vraisemblablement à cause de la possibilité pour elles de devenir des prêtresses, et à l'exception des cultes des grandes divinités nourricières comme les

déeses Mères ou Junon. Celles qui y apparaissaient étaient, soit issues de familles de citoyens romains – la majorité de leurs dédicaces a été réalisée dans les colonies romaines et à l'attention des divinités gréco-romaines –, soit liées à une divinité gallo-germanique ou « orientale » ayant des propriétés particulières ou rares. Nous constatons que la sociologie des dédicants est assez proche des analyses faites pour les divinités masculines. Les dédicants étaient généralement des hommes, citoyens romains pour la plupart. Il s'avère aussi que les cultes des divinités féminines se sont le plus développés, et ce quelle qu'ait été l'origine de la déesse, dans les provinces marquées par l'influence de l'armée romaine et de ses soldats : dans notre cas les Germanies. Enfin, les notables municipaux et les sénateurs et chevaliers, et les prêtres et les desservants des cultes se sont assez peu impliqués dans les cultes des divinités féminines. Si nous comparons ici avec les divinités masculines, nous pouvons dire que c'est une particularité des déesses de la Gaule Belgique et des Germanies. Mais, la sociologie des dédicants n'est pas le seul domaine où des découvertes ont pu être faites.

Les déesses protectrices et nourricières.

Parmi l'ensemble des divinités étudiées – 91 divinités pour être exacte –, il semble que les divinités nourricières et protectrices formaient le groupe le plus large. En effet, que les déesses aient été gallo-germaniques, gréco-romaines ou « orientales », elles avaient, dans leur grande majorité, un lien avec la fécondité et la nature ou avec la protection de la vie et la mort. Même si d'autres caractéristiques apparaissaient parmi elles, comme la fonction guerrière chez Minerve ou Victoire, la plupart avaient pour fonction d'être nourricières et protectrices. Parmi les principales, nous avons pu recenser les déesses Mères, *Nehalennia*, *Rosmerta*, *Sirona*, Junon, Isis, Cybèle, Proserpine. Cette forte attraction pour les divinités nourricières et protectrices montre que c'était ce rôle-là qui était privilégié par les dédicants. Ce rôle, particulier chez les divinités féminines, était peut-être moins prégnant chez les dieux. Il faut cependant se garder de regrouper toutes ces divinités sous la dénomination déesses Mères¹⁰⁸⁸, ou de dire qu'il s'agissait de déclinaisons d'une seule et unique Déesse Mère. Elles étaient trop variées et trop diverses pour être réduites à une seule entité.

Si les dédicants paraissaient s'intéresser à cette fonction particulière – nourricière et protectrice – des divinités féminines, ils montraient des pratiques cultuelles assez unifiées.

Les pratiques cultuelles

¹⁰⁸⁸ A notre sens, seules les *Matres* et les *Matronae* méritent cette appellation.

La multitude des divinités et la variété de leurs origines pourraient laisser penser que les rites étaient tout aussi variés, mais il n'en est rien. Il s'avère que les rites empreints de la romanité étaient utilisés pour l'ensemble des divinités étudiées, y compris pour les divinités « orientales »¹⁰⁸⁹.

Pour les hommes et des femmes qui vivaient dans ces provinces avant l'arrivée des Romains, cet intérêt pour les rites et les pratiques cultuelles romains n'est pas dû à une volonté de Rome de les imposer, mais à un désir des habitants des provinces de Gaule Belgique et des Germanies de les adopter. Il ne s'agissait pas non plus de pratiques totalement nouvelles, inconnues des habitants de ces lieux, mais souvent de rites qui marquaient une continuité avec ce qui existait à l'époque celtique – en dehors de l'épigraphie et de la sculpture anthropomorphe. En effet, les populations installées dans ces provinces ont choisi d'utiliser l'épigraphie, la sculpture anthropomorphe et les rites romains comme le *uotum*. Cependant, quelques pratiques typiquement romaines, comme l'épigraphie et la représentation anthropomorphe des divinités, ont permis aux dédicants de rendre visible leur dévotion, ce que les anciennes pratiques ne leur permettaient pas toujours – ainsi les Gaulois et les Germains ne représentaient pas leurs dieux. Nonobstant, les pratiques religieuses et les rites employés par les Gallo-Romains, s'ils ont subi une évolution au cours du temps, en s'enrichissant des contacts avec Rome, n'étaient qu'une continuité de ce que leurs ancêtres pratiquaient avant la conquête. Le contact avec la romanité a seulement permis certaines modifications sans impérialisme, sans résistance et sans grand retournement de situation¹⁰⁹⁰.

Nous avons aussi évoqué le cas des divinités « orientales » pour lesquelles les dédicants pratiquaient aussi le culte sur des modes romains. Certains objecteront que les divinités « orientales » étaient principalement concernées par les cultes à mystères mais, c'est loin d'être aussi simple. Il est bien évident que les mystères, les rites et les cérémonies qui leur étaient attachés étaient inhérents aux divinités « orientales ». Pour autant les pratiques et les rites romains n'étaient pas absents. Comme l'a montré l'étude de différents monuments épigraphiques, certains dédicants adoptaient les rites romains pour leurs dédicaces¹⁰⁹¹. Plusieurs raisons peuvent en être à l'origine : soit il s'agissait de personnes qui n'étaient pas initiées et qui voulaient faire appel à la protection de la déesse et, dans ce cas, ils utilisaient

¹⁰⁸⁹ Effectivement, certains dédicants s'adressent aux divinités orientales sans être mystes. N'étant pas initiés, ils utilisent pour adorer ces divinités, des rites proprement romains.

¹⁰⁹⁰ Pour un tel travail, il a fallu combiner les avancées dans l'archéologie du rite et les analyses sur les rituels et les pratiques religieuses dans les religions gauloises. Ici, nous nous sommes heurtés à la difficulté d'une telle recherche, car l'archéologie du rite est un champ nouveau, difficile à mettre en place sur des lieux de culte fouillés de longue date, où les indices concrets des rituels – restes d'offrandes par exemple – ont le plus souvent disparu.

¹⁰⁹¹ Voir l'inscription n° 849 dédiée à Cybèle.

les rites les plus courants, soit il s'agissait de mystes, voire de prêtres du culte¹⁰⁹² qui marquaient ainsi leur dévotion afin que tous puissent la voir et la comprendre.

De ce fait, quelles qu'aient été les divinités féminines¹⁰⁹³, les rites et les pratiques cultuelles issus de la romanité étaient des éléments fondamentaux du culte. Cependant, la « romanisation » a laissé sur ces cultes d'autres empreintes.

Le cas des inscriptions isolées.

Avant de voir les autres signes de la « romanisation » sur ces cultes, il faut évoquer la question des inscriptions isolées concernant une ou deux divinités. Ici, il est nécessaire de préciser que la carence en monuments épigraphiques ou graphiques ne veut pas nécessairement dire l'absence de culte puisqu'une seule inscription permet de connaître certaines divinités gallo-germaniques¹⁰⁹⁴. Il semble donc raisonnable de dire que ces déesses devaient être vénérées dans la région sous une forme ou sous une autre et que, pour les « dévots » les plus romanisés, l'aboutissement de leur dévotion a été la réalisation d'un monument graphique ou épigraphique. Il serait hasardeux, à notre sens, de négliger cette hypothèse.

Une nuance doit être apportée dans le cas où les divinités ont reçu peu d'inscriptions. Quelquefois, la représentation graphique a pris le pas sur l'épigraphie : c'est notamment le cas de Vénus¹⁰⁹⁵. La représentation graphique peut être l'un des premiers pas dans l'adoption des formes romaines de pratiques cultuelles avant l'épigraphie. L'éloignement des grands centres, où la pratique du latin était importante, et où des ateliers de graveurs parlant latin existaient, explique aussi le fait que, parfois, les sculptures étaient plus nombreuses que les inscriptions. Cependant, la romanité laisse apparaître beaucoup d'autres empreintes sur les cultes des divinités féminines.

L'impact de Rome

Dans les provinces, les traces de la romanité étaient visibles par la présence de cités, de colonies et d'armées. Les provinces de Gaule Belgique et des Germanies ne semblaient pas déroger à cette règle. En effet, de l'ensemble de nos recherches, nous pouvons émettre le constat suivant : dans les provinces où l'armée était la plus présente, comme la Germanie

¹⁰⁹² Voir l'inscription n° 481 dédiée à Isis

¹⁰⁹³ Pour les divinités romaines et gréco-romaines non liées à des cultes à mystères, l'emploi des rites et des pratiques romains relève de la logique. Voilà pourquoi nous ne sommes pas entrés dans les détails ici.

¹⁰⁹⁴ Voir les chapitres 1 à 5.

¹⁰⁹⁵ Voir le chapitre 11.

supérieure, le nombre de divinités représentées et le nombre de dédicaces aux divinités féminines étaient parmi les plus conséquents. En revanche, en Gaule Belgique, une province où les armées étaient peu présentes, les dédicaces étaient moins abondantes. L'armée était donc une formidable machine à développer et à diffuser les pratiques cultuelles et les divinités, qu'elles aient été gréco-romaines ou non¹⁰⁹⁶, et à faire croître le nombre de dédicaces en l'honneur des divinités féminines.

Si les armées étaient importantes pour véhiculer ces modèles, la présence de cités et surtout de colonies était une marque de la romanité tout aussi précieuse. Les provinces qui avaient le plus de colonies et de cités étaient généralement celles où les dédicaces mises au jour ont été les plus nombreuses, ce qui nous emmène sur les traces des vecteurs et de l'impact de la transmission de la romanité. Les modèles romains administratifs ainsi que les mimétismes des cités de province avec Rome permettaient de transmettre des modèles religieux, plus facilement et plus rapidement intégrés par ces populations qui adoptaient, par choix, ces modes de vie. Les villes étaient aussi plus enclines à intégrer la culture romaine d'Empire, notamment la pratique du latin ou la réalisation de sculptures, et donc à permettre la diffusion plus grande des cultes car l'épigraphie et la statuaire les rendaient plus visibles.

Différenciations spatiales et chronologiques.

Tout cela nous amène à une dernière conclusion. Il ne faut pas faire un ensemble uniforme des cultes des divinités féminines en Gaule Belgique et dans les Germanies. Notre thèse a bien démontré qu'il y avait des nuances. Aucune province ne fonctionnait de la même façon, même si des similitudes apparaissaient. Il faut donc se méfier de la systématisation des constats en matière de religion gallo-romaine. Beaucoup de traits étaient communs, mais le panthéon féminin et les divinités qui le composaient n'étaient pas identiques d'une province à l'autre. Cette différenciation devait probablement s'étendre à l'ensemble des provinces de la Gaule voire de l'Empire. Evoquer les Gaules et les Germanies pour les cultes des divinités féminines est donc fondamental. En effet, la Gaule Belgique restait en retrait et centrée sur les divinités gallo-germaniques. Mais, par rapport aux autres provinces, une nette différence apparaît entre le nombre d'inscriptions assez faible et celui des sculptures plutôt élevé. La Germanie inférieure, elle, était marquée par le règne des déesses Mères qui dominaient quasiment sans partage la province. A la différence de la Gaule Belgique, les sculptures y étaient peu développées. Enfin, la Germanie supérieure se distingue par le foisonnement des

¹⁰⁹⁶ Ici, les références concernent aussi bien le culte de Junon, de Minerve, de Fortune que celui des déesses Mères, particulièrement celles vénérées sous le nom de *Matronae*.

monuments épigraphiques et des monuments figurés, et par l'importance accordée aux divinités gréco-romaines, particulièrement Vénus. En revanche, dans le temps, il semble que pour les trois provinces, les cultes ont majoritairement pris de l'ampleur au cours des II^{ème} et III^{ème} siècles après J.-C., avec un pic entre les années 150 et 250 après J.-C. avant de voir disparaître toute trace épigraphique et toute sculpture, ce qui ne signifie pas pour autant la mort des sanctuaires et la fin des cultes aux divinités féminines. Cela concorde donc bien avec les autres études chronologiques sur la religion gallo-romaine, études qui démontraient que les cultes étaient les plus présents pendant la période des deux derniers siècles du Haut Empire.

Bilan général

Les divinités féminines en Gaule Belgique et dans le Germanies étaient donc des divinités marquées par la romanité et ce, quelle qu'ait été leur origine et malgré les nuances apportées par les « religions orientales ». Les déesses ayant une fonction nourricière et protectrice des hommes dans la vie et dans la mort étaient les plus nombreuses, et les dédicants étaient principalement des hommes, les femmes n'étant que peu représentées.

Il est cependant nécessaire de nuancer selon les provinces et de montrer que le paysage culturel et religieux était en grande partie lié à la présence d'entités représentatives de la culture romaine impériale dans la province – colonies, cités, armées. En revanche, et ce, quelle que soit la province, la période de développement des cultes restent les II^{ème} et III^{ème} siècles après J.-C., avec un coup d'arrêt après le milieu du III^{ème} siècle après J.-C. Néanmoins, ce *terminus post quem* n'était pas le même pour toutes les divinités et pour tous les lieux.

Enfin, souvent, dans le domaine des études religieuses en Gaule Belgique et dans les Germanies, la tendance était de dire que les cultes s'arrêtaient après ce milieu du III^{ème} siècle après J.-C. Il faut revoir cette analyse, car si la crise du III^{ème} siècle après J.-C. a touché de plein fouet ces provinces et a marqué un coup d'arrêt pour la production de sculptures et de monuments épigraphiques, le fonctionnement de certains sanctuaires jusqu'à la fin du IV^{ème} siècle après J.-C., voire le V^{ème} siècle, démontre que les cultes des divinités féminines ne se sont pas éteints avec la fin des représentations épigraphiques et des bas-reliefs, mais qu'ils ont pris une autre forme. Les divinités féminines et leurs cultes étaient donc toujours actifs pendant l'Antiquité tardive, mais le visage des cultes avait changé, un visage nouveau qu'il faudrait s'attacher à découvrir.

Bibliographie

A Liste des abréviations utilisées :

Les abréviations utilisées dans le mémoire pour les ouvrages et les revues sont de l'Année philologique mais voici ci-après la liste des principales abréviations utilisées.

AC : *L'Antiquité Classique*
AE : *Année Epigraphique*
AKB : *Archäologisches Korrespondenzblatt*
ANRW : *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*
Ant. Class. : *Antiquité Classique*
BCH : *Bulletin de correspondance hellénique*
BJ : *Bonner Jahrbücher des Rheinischen Landesmuseums in Bonn und Vereins Von Alterstummfreunden in Rheinlande*
BJ (Beihefte) : *Beihefte der Bonner Jahrbücher des Rheinischen Landesmuseums in Bonn und Vereins Von Alterstummfreunden in Rheinlande*
BN : *Beiträge zu Namenforschung*
BRGK : *Bericht der Römisch-Germanisch Kommission des Deutschen Archäologischen Instituts*
CIL : *Corpus Inscriptionum Latinarum*
CIR : *Corpus Inscriptionum Rhenanorum*
CRAI : *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*
ES : *Epigraphischen Studien*
FBW : *Fundberichte aus Baden-Württemberg*
ILB : *Inscriptions latines de Belgique*
ILS : *Inscriptiones Latinae Selectae*
ILing : *Inscriptions de la cité des Lingons*
ILTG : *Inscriptions Latines des Trois Gaules*
JOAI : *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts*
LIMC : *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*
MEFRA : *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*
RAE : *Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est*
RE : *Real-Encyclopädie*
REA : *Revue des Études Anciennes*
TZ : *Trierer Zeitschrift*

B Bibliographie :

A. Dictionnaires, Encyclopédie, Atlas, Catalogues d'exposition

Y. Bonnefoy (dir.), *Dictionnaire des mythologies*, Paris (1981), 1199 p.
Cartes archéologiques de la Gaule.
Rome et les Barbares, la naissance d'un nouveau monde, catalogue de l'exposition du Palazzo Grassi, 2008 (Venise), 693 p.
Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, 11 vol., 1876-1919 (Paris).
X. Delamarre, *Dictionnaire de la langue gauloise*, 2^{ème} éd., 2003 (Paris), 440 p.
Frezouls, *Les villes antiques de la France*, 3 vol., 1982-1988 (Paris).
R. Gandilhon, *Bibliographie générale des travaux historiques et archéologiques publiés par les sociétés savantes de France*, 3 vol., 1944-1971 (Paris).
R. de Lastérye, E. Lefebvre de Pontalis et A. Vidier, *Bibliographie générale des travaux historiques et archéologiques publiés par les sociétés savantes de France*, 3 vol., 1888-1916 (Paris).
Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, 8 vol. 1981-1999 (Düsseldorf)
Pauly et Wissowa, *Paulys Realencyclopädie der Classischen Alterumswissenschaft*, 24 vol., 1893-1962 (Stuttgart).
J.-P. Petit, *Atlas des agglomérations secondaires de la Gaule Belgique et de la Germanie*, 1994 (Paris), 292 p.
W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 6 vol., 1879-1889 Leipzig.

B. Ouvrages

- G. Alföldy, Die Hilfstruppen der römischen Provinz Germania Inferior, *ES* 4, 1967, 238 p.
- G. Alföldy, Epigraphische aus dem Rheinland II, *ES* 4, 1967, p. 1-43.
- G. Alföldy, Epigraphische aus dem Rheinland III, *ES* 5, 1968, p. 33-92.
- J. Alvar, *Romanising Oriental Gods*, 2008 (Leyde), 486 p.
- Année Epigraphique*
- D. A. Arya, *The goddess Fortuna in imperial Rome*, 2002 (Austin), 424 p.
- Baatz, Herrmann, *Die Römer in Hessen*, 1982 (Stuttgart), 532 p.
- G. Bauchhenss et P. Noelke, Die Jupitersäule in den germanischen Provinzen, *BJ Beihefte*, 41, 1981, 513 p.
- M. Bauhman, Travaux en cours de publication sur le temple d'Isis à Mayence.
- M. Beard et J. North (éd.), *Pagan Priests, religion and power in the Ancient World*, 1990 (Londres), 260 p.
- M. Beard et J. North (éd.), *Religions of Rome*, 2 tomes, 1998 (Londres), 454 p. et 416 p.
- Mary Beard, The cult of Cybele in the Roman world: the modern invention of an ancient ritual, C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge et D. Praet (éds), *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont. Bilan historique et historiographique*, 2009 (Bruxelles-Rome), p. 165-183.
- J. Beaujeu, Le paganisme sous le Haut-Empire, *ANRW*, II, 16.1, 1986, p. 3-26.
- Beenhakker, 'Zompig Moerasland', *Zeeuws Tijdschrift* 58 (2008), p. 45-51.
- N. Belayche, « Dea Suriae Sacrum », La romanité des cultes orientaux, *Revue Historique*, 2000, 615-616.2, p. 565-592.
- N. Belayche et E. Rebillard, « Cultes orientaux » et pluralisme religieux. Introduction thématique, C. Bonnet, S. Ribichini et D. Steuernagel (éd.), *Religioni in contatto nel mediterraneo antico, modalità di diffusione e processi di interferenza, Atti del 3° colloquio su « le religioni orientali enl mundo greco e romano »*, 26-28 maggio 2006, 2008 (Rome), p. 137-140.
- C. Bémont, A propos d'un nouveau monument de Rosmerta, *Gallia* I, 27, 1969, p. 23-24.
- C. Bémont, A propos des couples mixtes gallo-romains, *Bulletin de correspondance hellénique*, supplément n° 14, 1986, p. 132-142.
- C. Bémont, M. Jeanlin et Chr. Lahanier, *Les figurines de terre cuite gallo-romaine, document d'archéologie française* 38, 1993 (Dijon), 307 p.
- A. Ben Abed, J. Scheid, Nouvelles recherches archéologiques à Jebel Oust (Tunisie), *CRAI* 2005, p. 321-349.
- A. Bendlin, Peripheral Centers – Central Peripheries: Religious Communication in the Roman Empire, A. Cancik et J. Rüpke, *Römische Reichreligion und Provinzialreligion*, 1997 (Tübingen), p. 35-70.
- F. Benoît, *Art et dieux de la Gaule*, 1969 (Paris), 198 p.
- F. Bérard, La légion XXI Rapax, Y. Le Bohec et C. Wolff, *Les légions de Rome sous le Haut Empire, Actes des Congrès de Lyon*, 2 vol., 2000 (Lyon), p. 49-67.
- E. Bickel, Die Matronenhaube am Niederrhein als Fruchtbarkeitzeremonial in Vegetationskult, *BJ* 143/144, 1938-1939, p. 209-220.
- F. Biller, Die sogenannten Katzensteine bei Merhcnich-Katzvey. Zeugnisse römischer Präsenz am Rand der Nordeifel, W. Spickermann, *Rom, Germanien und das Reich, Pharos XVIII*, 2006, p. 271-276.
- W. Binsfeld, « Caiva Dea », *Archäologisches Korrespondenzblatt*, 17, 1987, p. 373-375.
- W. Binsfeld, K. Goethert-Polaschek et L. Schwinden, *Katalog der römischen Steindenkmäler des Rheinischen Landesmuseums Trier*, 1988 (Mainz-am-Rhein), 262 p. et 126 pl.
- E. Birley, Religion of the Roman Army, *ANRW* II, 16.2, 1978, p. 1506-1541.
- J. Blänsdorf, Cybèle et Attis dans les tablettes de defixio inédite de Mayence, *Comptes-rendus des séances de l'année 2005- Académie des Inscriptions et des Belles Lettres*, 2005, 149.2, p. 673.
- J. Blänsdorf, Die *Defixionum tabellae* des Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtums, *Mainzer Archäologische Schriften : Forschungen zum Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtum* 1, 2007 (Mayence), p. 47-70.
- J. H. F. Bloemers, Lower Germany, military organisation and its role in the study of a frontier zone, *14 Intern. Limeskongr.*, 1986, p. 111-120.
- H. Bögli, Problemi urbanistici di Aventicum, *Atti del Centro Studi e Documentazione sull'Italia Romana*, V, 1973-1974, p. 271-279.
- H. Bögli, Il Capitolium di Aventicum, *Atti del Convegno internazionale per il XIX centenario della dedizione del Capitolium e per il 150° anniversario della sua scoperta Brescia 27-30 settembre 1973*, 1975 (Brescia), p. 145-149.
- H. Bögli, *Aventicum, la ville romaine et le musée*, Pro Aventico, 1985 (Avenches), 82 p.
- B. Bonnet, J. Rüpke, P. Scarpi (éd.), *Religions orientales-Culti misterici*, 2006 (Stuttgart), 269 p.
- M. Bossert, *Die Rundskulpturen von Aventicum, Acta Bernensia*, IX, 1983 (Berne), 81 p.
- Cl. Bourgeois, *Divona, tome 1 : Divinités et ex-voto du culte gallo-romain de l'eau*, 1991 (Paris), 308 p.
- Cl. Bourgeois, *Divona, tome 2 : Monuments et sanctuaires du culte gallo-romain de l'eau*, 1992 (Paris), 314 p.
- R. Brandt et J. Slofstra (dir.), *Roman and Natives in the Low Countries: Spheres of interaction*, 1998 (Oxford), BAR, 222 p.

- L. Bricault, Fonder un lieu de culte, C. Bonnet, S. Ribichini et D. Steuernagel (éd), *Religioni in contatto nel mediterraneo antico, modalità di diffusione e processi di interferenza*, Atti del 3° colloquio su « le religioni orientales enl mundo greco e romano », 26-28 maggio 2006, 2008 (Rome), p. 49-64.
- L. Bricault, Les « religions orientales » dans les provinces occidentales sous le Principat, Y. Le Bohec (dir.), *Questions d'histoire, Rome et les provinces d'Occident*, 2009 (Paris), p. 133-157.
- L. Bricault, *Atlas de la diffusion des cultes isiaques (IVe s. av. J.-C.-IVe s. apr. J.-C.)*, 2001 (Paris), 192 p.
- L. Bricault, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques (RICIS)*, 2005 (Paris), 3 vol.
- Ph. Bridel, *Le sanctuaire du Cigognier, Pro Aventico*, 1992 (Avenches), 2 tomes, 277 p. et 40 p.
- Ph. Borgeaud, *La Mère des dieux, de Cybèle à la Vierge Marie*, 1996 (Paris), 262 p.
- M. Bossert, Ausgewählte Steindenkmäler aus dem römischen Tempelbezirk von Thun-Allmendingen, *Archäologie der Schweiz*, 18, 1995, p. 1-24.
- E. Bouley, Les théâtres culturels de Belgique et des Germanies, *Latomus*, 1943, 42, p. 546-571.
- J.-L. Brunaux, Les bois sacrés des Celtes et des Germains, O. Cazanove et J. Scheid, *Les bois sacrés, Actes du colloque international du centre Jean Bérard*, 1993 (Naples), p. 57-65.
- J.-L. Brunaux, *Les gaulois, sanctuaires et rites*, 1986 (Paris), 154 p.
- J.-L. Brunaux, *Les religions gauloises : rituels celtiques de la Gaule indépendante*, 1986 (Paris), 216 p.
- J.-L. Brunaux, Religion gauloise et religion romaine, la leçon des sanctuaires de Picardie, *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, VI, 1995, p. 139-161.
- J.-L. Brunaux, *Les religions gauloises : nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante*, 2000 (Paris), 272 p.
- J.-L. Brunaux, *Les Druides, des philosophes chez les barbares*, 2006 (Paris), 386 p.
- O. Buchsenschutz, Les Celtes et la formation de l'Empire romain, *Annales HHS*, 59.2, 2004, p. 337-361.
- W. Burkert, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, 1992 (Paris), 161 p.
- Y. Burnand, *Les Gallo-romains*, 1996 (Paris), 127 p.
- Y. Burnand et H. Lavagne, *Signa Deorum, l'iconographie divine de la Gaule romaine*, Gallia Romana IV, 1999 (Paris), 123 p.
- Y. Cabuy, *Les temples gallo-romains des cités des Tongres et des Trévires*, Amphora XII, 1991 (Bruxelles), 364 p.
- Y. Cabuy, Les sanctuaires de tradition indigène en Belgique romaine, Ch. Goudineau, I. Fauduet et G. Coulon, *les sanctuaires de tradition indigène en Gaule romaine, actes du colloque d'Argentomagus, octobre 1992*, 1994 (Paris), p. 24-32.
- H. Cancik et J. Rüpke, *Römische Reichreligion und Provinzialreligion*, 1997 (Tübingen), 318 p.
- H. Cancik, A. Schäfer et W. Spickermann, *Zentralität und Religion*, 2006 (Tübingen), 319 p.
- H. Cancik, Haus, Schule, Gemeinde : Zur Organisation von „fremder Religion“ in Rom (1.-3. Jh. N. Chr.), J. Rüpke, *Gruppenreligionen im römische Reich*, 2007 (Tübingen), p. 31-48.
- Ch. Card, Nouvelles données sur les productions des ateliers de potiers gallo-romains de Luxeuil-les-Bains (Haute-Saône) : la vaisselle en céramique non sigillée, *RAE* 57, 2008, p. 205-226.
- J. Champeaux, *Fortuna: Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César. I. Fortuna dans la Religion archaïque*, *MEFRA* 64, 1982 (Rome), 526 p.
- C. Cichorius, Alae, *RE* vol. 1.1, 1893, p. 1223-1269.
- C. Cichorius, Cohors, *RE* vol. 4.1, 1900, p. 231-356.
- M. Clauss, Neue Inschriften im Rheinischen Landesmuseums Bonn, *ES* 11, 1976, p. 1-42.
- Corpus Inscriptionum Latinarum XIII*
- Collectif, *La romanisation et la question de l'héritage celtique, Actes de la table ronde de Lausanne du 17-18 juin 2005*, 2006 (Bribracte), 246 p.
- Collectif, *Religion et société en Gaule, III^{ème}-I^{er} siècle av. J.-C.*, 2006 (Paris), 222 p.
- A.-R. Congès, Culte de l'eau et dieux guérisseurs en Gaule romaine, *Journal of Archaeology*, 7, 1994, p. 397-407.
- G. Coulon, *Les Gallo-romains : Métiers, vie quotidienne, religion, tome 2*, 1990 (Paris), 239 p.
- C. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain : conférences faites au Collège de France en 1905*, 1929 (Paris), 339 p.
- H. Cüppers, *Die Römer in Rheinland-Pflaz*, 1990 (Stuttgart), 710 p.
- Czysz, Dietz, Fischer und Kellner, *Die Römer in Bayern*, 1995 (Stuttgart), 520 p.
- G. De Boes, Un exemple de Vicus, Grobbendonk, *Le vicus gallo-romain, Casearodunum 11*, 1976, p. 9-18.
- W. De Clercq et R.M. van Dierendonck, Extrema Galliarum. Zeeland en Noordwest-Vlaanderen in het Imperium Romanum, *Zeeuws Tijdschrift* 2008, 58.3-4, p. 6-34.
- W. De Clercq, L'habitat gallo-romain en Flandre orientale (Belgique). Recherches 1990-2001 dans les civitas Menapiorum et Nerviorum (1990-2001), *Archéologie de la Picardie et du Nord de la France (Revue du Nord)*, 85, 2003, n°353, p. 161-179.
- S. J. De Laet, Nehalennia, déesse germanique ou celtique ?, *Helinium* IX, 1971, p. 154-162.
- B. De Sury, L'ex-voto d'après l'épigraphie, contribution à l'étude des sanctuaires, Ch. Goudineau, I. Fauduet et G. Coulon, *les sanctuaires de tradition indigène en Gaule romaine, actes du colloque d'Argentomagus, octobre 1992*, 1994 (Paris), p. 169-173.
- J. de Vries, *La religion des Celtes*, 1963 (Paris), 277 p.
- A. Deman et M.-Th. Raepsaet-Charlier, *Inscriptions latines de Belgique (ILB)*, 1985 (Bruxelles), 230 p.

- J.-M. Demarolle et J.-L. Coudrot, Recherches sur la collection inédite de figurines de terre cuite du Musée de Metz, *TZ* 56, 1993, p. 67-118.
- S. Demougin, Les vétérans dans la Gaule Belgique et la Germanie inférieure, M. Dondin-Payre et M.-Th. Raepsaet-Charlier, *Cités, municipes et colonies*, 1999 (Paris), p. 355-380.
- T. Derks, La perception du panthéon romain par une élite indigène, le cas des inscriptions votives de la Germanie inférieure, *MEFRA*, 1992.1, p. 7-23.
- T. Derks, *Gods, Temples and Ritual practices. The transformations of religious ideas and values in the roman Gaul*, Amsterdam Archaeological Studies 2, 1998 (Amsterdam), 325 p.
- H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae (ILS)*, 1892-1916 (Berlin), 3 vol.
- J. de Vries, *Die Interpretatio romana der gallischen Götter*, *Indogermania, Festschrift für W. Krause*, 1960 p. 204-213.
- X. Delamarre, *Les noms de personnes celtiques dans l'épigraphie classique*, 2007 (Paris), 237 p.
- R. M. Derolez, *Götter und Mythen der Germanen*, Benziger Verlag, 1963 (Cologne), 334 p.
- S.-A. Deyts, Sources sacrées, stations thermales et ex-voto de guérison, in R. Chevalier (éd.), *Les eaux thermales et les cultes des eaux en Gaule et dans les provinces voisines*, Actes du colloque du 28-20 septembre 1990, 1992 (Tours), p. 55-61.
- S. Deyts, *Images des dieux de la Gaule*, 1992 (Paris), 159 p.
- S. Deyts, Cultes et sanctuaires des eaux en Gaule, *Archeologia* 37, 1986, p. 9-30.
- S. Deyts, Différents types de statuettes en pierre, offrandes et ex-voto principalement dans le Nord-Est de la Gaule, Ch. Goudineau, I. Fauduet et G. Coulon, *les sanctuaires de tradition indigène en Gaule romaine, actes du colloque d'Argentomagus, octobre 1992*, 1994 (Paris), p. 153-160.
- S. Deyts, Un atelier de grande statuaire entre Mayence et Langres, *RAE* 35, 1984, p. 113-123.
- M. I. Di Stefano, *Avidum mare nautis. Un naufragio nel porto di Odessus e altre iscrizioni*, *MEFRA* 1999, 111-1, p. 79-106.
- Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XXII, 9.
- Critères de datation épigraphique pour les Gaules et les Germanies, M. Dondin-Payre et M.-Th. Raepsaet-Charlier, *Cités, municipes et colonies*, Paris (1999), p. III-XIX.
- M. Dondin-Payre, Religion et identité sociale des notables dans les Trois Gaules, *Pouvoir et religion dans le monde romain, en hommage à J.-P. Martin*, 2006 (Paris), p. 303-314.
- M. Dondin-Payre et M.-Th. Raepsaet-Charlier, *Cités, municipes et colonies*, 1999 (Paris), 483 p.
- M. Dondin-Payre, Magistratures et administration municipale dans les Trois Gaules, M. Dondin-Payre et M.-Th. Raepsaet-Charlier, *Cités, municipes et colonies*, 1999 (Paris), p. 127-230.
- P. F. Dorcey, *The cult of Silvanus: a study in Roman folk religion*, 1992 (New York), 193 p.
- G. Dottin, *La langue gauloise*, 1920 (Paris), XVII-364 p.
- W. Drack et R. Fellmann, *Die Römer in der Schweiz*, 1988 (Stuttgart), 648 p.
- J. F. Drinkwater, *Roman Gaul: the three provinces*, 1983 (Londres), X-256 p.
- G. Drioux, Comment concevoir une monographie religieuse de cité gallo-romaine, *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1934, vol. 20, numéro 89, p. 537-552.
- G. Drioux, *Les cultes indigènes des Lingons*, 1934 (Paris), 227 p.
- G. Drioux, *Les Lingons : textes et inscriptions antiques*, 1934 (Paris), 200 p.
- G. Dubosc, Minerve et l'argent, *Pallas*, n° 60, 2002, p. 381-393.
- M. Ducos, La hiérarchie militaire dans les sources littéraires, *La Hiérarchie (Rangordnung) de l'armée romaine sous le Haut-Empire*, 1995 (Lyon), p. 47-51.
- G. Dumézil, *Iuno S.M.R.*, *Eranos* 1954 LII, p. 105-119.
- F. Dunand, Le syncrétisme isiaque à la fin de l'époque hellénistique, *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Actes du colloque de Strasbourg, 9-11 juin 1971, p. 79-93.
- F. Dunand, *Isis, mère des dieux*, 2000 (Paris), 200 p.
- R. Duthoy, *The Taurobolium. Its evolution and terminology*, *EPRO* 10, 1969 (Leyde), 129 p.
- P.-M. Duval, *La Gaule jusqu'au milieu du V^{ème} siècle*, 2 tomes, in *Les sources de l'histoire de France*, 1971 (Paris), 865 p.
- P.-M. Duval, Art celtique, quelques caractères religieux de la représentation, *Dictionnaire des Mythologies*, 1981 (Paris), p. 143-145.
- P.-M. Duval, Celtes continentaux, la religion et les mythes des Gaulois, *Dictionnaire des mythologies*, 1981 (Paris), p. 132-139.
- P.-M. Duval, Déesses mères et divinités collectives dans le monde celtique et celto-romain, *Dictionnaire des mythologies*, Paris (1981), p. 277.
- P.-M. Duval, *Les dieux de la Gaule*, 1957, 4^{ème} édition 1993 (Paris), 169 p.
- P.-M. Duval, *La Gaule pendant la paix romaine*, 1989 (Paris), 372 p.
- P.-M. Duval, *Travaux sur la Gaule (1946-1986)*, 2 vol., 1989 (Rome), 1272 p.
- P.-M. Duval, Religion gauloise et religion romaine, P.-M. Duval, *Travaux sur la Gaule (1946-1986)*, vol. 2, 1989R (ome), p. 402-419.
- P.-M. Duval, notice 71, *Trente ans de chroniques gallo-romaines*, tome 1, 1993 (Paris), p. 427.
- Eck, *Die Legio I Minervia. Militärische und zivile Aspekte ihrer Geschichte im 3 Jh. n. Chr.*, Y. Le Bohec et C. Wolff, *Les légions de Rome sous le Haut Empire*, Actes des Congrès de Lyon, 2 vol., 2000 (Lyon), p. 87-93.
- W. Eck, *La romanisation de la Germanie*, 2008 (Paris), 103 p.
- M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, 1974 (Paris), 2 tomes, 268 p. et 266 p.
- E. Espérandieu, *Recueil général des Bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine*, tomes III-X, 1910-1928 (Paris).

- E. Espérandieu et R. Lantier, *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine*, tomes XI-XV, 1938-1966 (Paris).
- E. Espérandieu et R. Lantier, *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine*, tome XVI, 1981 (Paris)
- E. Espérandieu, *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Germanie romaine*, 1931 (Paris), 126 p.
- E. Espérandieu, *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de Germanie*, 1931 (Paris) 485 p.
- D. E. Evans, *Gaulish Personal Names : a study of continental celtic formation*, 1967 (Oxford), 492 p.
- G. Faider-Feytmans, *Recueil général des bronzes de Bavai*, 1957 (Paris), 140 p.
- G. Faider-Feytmans, *Les bronzes romains de Belgique*, 1979 (Mainz am Rhein), 2 vol.
- I. Fauduet, *Atlas des sanctuaires romano-celtiques de Gaule, les fanums*, 1993 (Paris), 140 p.
- I. Fauduet, *Les temples de tradition celtique en Gaule romaine*, 1993 (Paris), 159 p.
- I. Fauduet, *Les temples de tradition celtique en Gaule romaine*, 2010 (Paris), 345 p.
- I. Fauduet, Divinités honorées dans les sanctuaires des Trois Gaules, R. Häußler, *Romanisation et épigraphie*, 2008 (Montagnac), p. 95-111.
- R. Fellmann, Quelques aspects de syncrétisme en territoire helvète, F. Dunand et P. Lévêque, *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité*, colloque de Besançon 22-23 octobre 1973, 1975 (Leyde), p. 200-203.
- R. Fellmann, Le site gallo-romain de Biesheim-Oedenburg dans le cadre des camps et postes militaires dans la plaine méridionale du Haut-Rhin, *Militaires romains en Gaule civile, Actes de la Table-Ronde de mai 1991*, 1993 (Lyon), p. 73-81.
- R. Fellmann, Die 11 Legion Claudia Pia Fidelis, Y. Le Bohec et C. Wolff, *Les légions de Rome sous le Haut Empire, Actes des Congrès de Lyon*, 2 vol., 2000 (Lyon), p. 127-131.
- A. Ferlut, *Le culte des déesses Mères en Gaule du Nord-Est, Mémoire de maîtrise*, Université Lyon 3 (2001), 200 p.
- A. Ferlut, Le culte de Dea Aventia dans la colonie romaine d'Aventicum, *Mélanges en l'honneur de Yann Le Bohec*, (à paraître).
- A. Ferlut, Les soldats et les divinités féminines dans les Germanies, *Actes du 5^{ème} colloque international sur l'armée romaine*, 2010 (Lyon), (à paraître).
- S. Février et Y. Le Bohec, La VIII^{ème} légion Auguste et Langres, *AKB*, 29, 2, p. 257-259.
- S. Fichtl, *Les Gaulois du Nord de la Gaule (150-20 avant J.-C.)*, Paris (1994), 190 p.
- S. Fichtl, Relations entre sites fortifiés et sanctuaires en Picardie et en Haute-Normandie, in *Archéologie aujourd'hui, dossier de protohistoire n° 3 : les sanctuaires celtiques et le monde méditerranéen, actes du colloque de Saint-Riquier (8-11 novembre 1990)*, Paris (1991), p. 22-27.
- Les figurines en terre cuite d'Altrier, collection du Musée National d'histoire et d'art du Luxembourg, <http://www.mnha.lu/culture/mnha/collection/link4b.html>
- Les figurines en terre cuite de la Gaule romaine, *Revue archéologie sites, Hors Série n° 2*, p. 106-125 et p. 181-183.
- H. Finke, Neuen Inschriften, *BRGK* 17, 1927, p. 1-107 et 198-231
- D. Fishwick, Hastiferi, *JRS*, 57.1, 1967, p. 142-160.
- D. Fishwick, *The imperial cult in the Latin West*, Leyde (1987-1992), 4 vol.
- A.-B. Follmann-Schulz, Die römischen Tempelanlagen in der Provinz Germania Inferior, *ANRW* II, 18.1, 1989, p. 672-793.
- Th. Franke, *Legio XIV Gemina*, Y. Le Bohec et C. Wolff, *Les légions de Rome sous le Haut Empire, Actes des Congrès de Lyon*, 2 vol., 2000 (Lyon), p. 191-202.
- Th. Franke, *Legio XXII Primigenia*, Y. Le Bohec et C. Wolff, *Les légions de Rome sous le Haut Empire, Actes des Congrès de Lyon*, 2 vol., 2000 (Lyon), p. 95-104.
- R. Frei-Stolba, Die Personennamen für Aventicum, *Mélanges à Raymond Chevallier, Caesarodunum XXIX*, 1995, p. 35-42.
- R. Frei-Stolba et A. Biemann, Musée romaine d'Avenches : Les inscriptions, 1996 (Lausanne), 114 p.
- R. Frei-Stolba, Recherches sur les institutions de Nyon, Augst et Avenches, M. Dondin-Payre et M.-Th. Raepsaet-Charlier, *Cités, municipales et colonies*, 1999 (Paris), p. 25-95.
- N. D. Fustel de Coulanges, *La Gaule romaine*, 1994 (Paris), 328 p.
- J. Gagé, *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations culturelles des femmes de l'ancienne Rome*, *Latomus LX*, 1963 (Paris), 289 p.
- B. et H. Galsterer, Neue Inschriften aus Köln, Funde der Jahre 1974-1979, *ES* 12, 1981, p. 225-265.
- B. et H. Galsterer, Neue Inschriften aus Köln II, Funde der Jahre 1980-1982, *ES* 13, 1983, p. 167-207.
- J.-L. Girard, La place de Minerve dans la religion romaine au temps du principat, *ANRW* II, 17.1, 1981, p. 203-232.
- J.-L. Girard, Les origines du culte de Minerve, *Revue des Etudes Latines*, XLVIII, 1970, p. 469-472.
- F. Glinister, What's a sanctuary?, *Les Cahiers du Centre Gustave Glotz*, VIII, 1997, p. 61-80.
- J. Gomez-Pantoja, *Legio IIII Macedonica*, Y. Le Bohec et C. Wolff, *Les légions de Rome sous le Haut Empire, Actes des Congrès de Lyon*, 2 vol., 2000 (Lyon), p. 105-117.
- J. Gomez-Pantoja, *Legio X Gemina*, Y. Le Bohec et C. Wolff, *Les légions de Rome sous le Haut Empire, Actes des Congrès de Lyon*, 2 vol., 2000 (Lyon), p. 169-190.
- C. González Rodríguez y F. Marco Simón, Divinidades y devotos indígenas en la *Tarraconensis: las dedicaciones colectivas*, *Acta Palaeohispanica X, Palaeohispanica* 9 (2009), p. 65-81.
- R. Gordon, From Republic to Principate: priesthood, religion and ideology, M. Beard et J. North (éd.), *Pagan Priests, religion and power in the Ancient World*, 1990 (Londres), p. 179-198.

- R. Gordon, *The Veil of power: Emperors, sacrificers and benefactors*, M. Beard et J. North (éd.), *Pagan Priests, religion and power in the Ancient World*, 1990 (Londres), p. 201-234.
- R. Gordon, *Religion in the Roman Empire: the civic compromise and its limits*, M. Beard et J. North (éd.), *Pagan Priests, religion and power in the Ancient World*, 1990 (Londres), p. 235-255.
- E. Gose, *Der gallo-römische Tempelbezirk im Altbachtal zu Trier*, 1972 (Mainz), 2 vol. (Textband und Abbildungen), 117 p. et 277 p.
- Chr. Goudineau, V. Guichard, G. Kaenel, *Celtes et Gaulois : l'Archéologie face à l'Histoire, colloque de synthèse au collège de France 3 au 7 juillet 2006*, 2010 (Bibracte), 236 p.
- Ch. Goudineau, I. Fauduet et G. Coulon, *Les sanctuaires de tradition indigène en Gaule romaine, actes du colloque d'Argentomagus, octobre 1992, 1994* (Paris), 201 p.
- H. Graillot, *Le culte de Cybèle, mère des dieux à Rome et dans l'Empire romain*, Bibliothèque des écoles française d'Athènes et de Rome, fascicule n° 107, 1912 (Paris), 599 p.
- A. Grenier, *La Gaule province romaine*, 2000 (Paris), 126 p.
- G. Grimm, *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente in römischen Deutschland*, 1969 (Leyde), 303 p.
- J. Guerrier, Onomastique et société dans la civitas des Sénon, *RAE* 30, 1979, p. 212-232.
- J. Guerrier-Declos, Les inscriptions des Sénon, état de la question, F. Bérard et Y. Le Bohec, *Inscriptions latines de Gaule lyonnaise, Actes de la Table ronde de novembre 1990, 1992* (Lyon), p. 91-97.
- J.-P. Guillaumet et Ph. Barral, Le sanctuaire de Mirebeau sur Bèze (Côte-d'Or), *Archéologie aujourd'hui, dossier de protohistoire n° 3 : les sanctuaires celtiques et le monde méditerranéen, actes du colloque de Saint-Riquier (8-11 novembre 1990)*, 1991 (Paris), p. 193-195.
- Ch.-J. Guyonvarc'h et F. Le Roux-Guyonvarc'h, Remarques sur la religion gallo-romaine, rupture et continuité, *ANRW*, II, 18.1, 1989, p. 423-425.
- M. Haase, Kulte der Isis in den Germanischen Provinzen, *Isis en Occident, actes du colloque international sur les études isiaques, Lyon III, 16-17 mai 2002*, 2004 (Lyon), p. 107-136.
- R. Haensch, Les capitales des provinces germaniques et de la Rhétie : De vieilles questions et de nouvelles perspectives, *Simulacra Romae. Roma y las capitales provinciales del occidente Europeo: Estudios Arqueológicos*, 2000 (Madrid), p. 300-325.
- L. Hahl, Zu Matronenverehrung in Niedergermanien, *Germania* 21, 1937, p. 253-264.
- L. Hahl, Zur Erklärung der niedergermanischen Matronen, *BJ* 160, 1960, p. 9-48.
- M.-Th. Hanoteau, Epona, déesse des chevaux, figurations découvertes en Suisse, *Helvetica Archeologica*, 41, 1980, p. 2-20.
- J. Harnecker, Nicht nur die Varusschlacht! Römische Funde aus der älteren Kaiserzeit bis zur Völkerwanderungszeit in Osnabrücker Land, W. Spickermann, *Rom, Germanien und das Reich, Pharos XVIII*, 2006, p. 174-192.
- J.-J. Hatt, Esquisse d'une sculpture régionale de Gaule romaine principalement dans le Nord-Est de la Gaule, *REA* 59, 1957, p. 76-107.
- J.-J. Hatt, *Les sculptures gauloises : 600 avant Jésus-Christ-400 après Jésus-Christ*, 1966 (Paris), 95 p.
- J.-J. Hatt, *Histoire de la Gaule : colonisation ou colonialisme ?*, 1966 (Paris), 405 p.
- J.-J. Hatt, Essai sur l'évolution de la religion gauloise, *REA* 67, 1965, p. 80-125.
- J.-J. Hatt, *Les Celtes et les Gallo-romains*, 1970 (Paris), 338 p.
- J.-J. Hatt, Les deux sources de la religion gauloise et la politique religieuse des empereurs romains, *ANRW*, II, 18.1, 1989, p. 410-422.
- J.-J. Hatt, *Mythes et dieux de la Gaule*, 1989 (Paris), 285 p.
- R. Häußler, Signes de la « romanisation » à travers l'épigraphie : possibilités d'interprétations et problèmes méthodologiques, in R. Häußler, *Romanisation et épigraphie*, 2008 (Montagnac), p. 9-29.
- I. Haynes, Religion in the Roman army: unifying aspects and regional trends, A. Cancik et J. Rüpke, *Römische Reichreligion und Provinzialreligion*, 1997 (Tübingen), p. 113-129.
- F. M. Heichelheim, s. v. *Quadruviae*, *RE* XXIV, 1963, col. 711-719.
- H. Heinen, *Trier und das Trevererland in römische Zeit*, Band I, 1985 (Trèves), 590 p.
- J. Helgeland, Roman Army Religion, *ANRW* II, 16.2, 1978, p. 1470-1505.
- E. Henzel, Der Matronenkult bei den Ubien, *JOAI* 56, 1985, p. 125-136.
- H. Hermann Steenker, Funktion, Bedeutung und Verortung der *ara Ubiorum* in römischen Köln – ein *status questionis*, W. Spickermann, *Rom, Germanien und das Reich, Pharos XVIII*, 2006, p. 104-149.
- S. K. Heyob, *The cult of Isis among women in the Graeco-Roman World*, *EPRO* 51, 1975 (Leyde), 140 p.
- R. Hingley, *Globalising Roman culture: unity, diversity and Empire*, 2005 (Londres et New-York), 208 p.
- A. Holder, *Alt-Celtischer Sprachschatz*, 1961-1962 (Graz), 3 vol.
- Hondius-Crone, *The Temple of Nehalennia at Domburg*, 1955 (Amsterdam), 123 p.
- I. Hopfner, Die Göttin Vercana, *Philologie Wissenschaft*, 1933, p.558-560.
- H. G. Horn, Bilddenkmäler des Matronenkult im Ubiergebiet, *Matronen und Verwandte Gottheiten, BJ (Beihefte)* 44, 1987, p. 33-54.
- H. G. Horn, *Die Römer in Nordrhein-Westfalen*, 1987 (Stuttgart), 698 p.
- P. D. Horne, Roman or Celtic temples? A case study, M. Henig, *Pagan gods and shrines of the Roman Empire*, 1986 (Oxford), p. 15-24.
- H. Hubert, Nantosuelta, déesse à la ruche, *Mélanges Cagnat: recueil de mémoires concernant l'épigraphie et les antiquités romaines; dédié par ses anciens élèves du Collège de France à René*

- Cagnat, à l'occasion du 25e anniversaire de sa nomination comme professeur au Collège de France, 1912 (Paris), p. 286-292.
- V. Huet, J. Scheid et alii, s.v. *sacrifice romain*, *ThesCRA*, I, p. 183 sq.
- V. Huet, Les images du sacrifice en Gaule Romaine, S. Lepetz et W. Van Andringa (dir.), *Archéologie du sacrifice animal en Gaule Romaine, Rituels et pratiques alimentaires*, 2008 (Montagnac), p. 43-74.
- F. Hurllet (dir.), *Rome et l'Occident (II^{ème} siècle av. J.-C. - II^{ème} siècle apr. J.-C.)*, *Gouverner l'Empire*, 2009 (Rennes), 527 p.
- M. Ihm, s. v. *Quadriviae*, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, vol. IV, col. 1-7.
- B. Isaac, Hierarchy and command structure in the Roman Army, *La Hiérarchie (Rangordnung) de l'armée romaine sous le Haut-Empire*, 1995 (Lyon), p. 23-31.
- F. Jacques, *Le privilège de liberté. Politique impériale et autonomie municipale dans les cités d'Occident romain (161-244)*, 1983 (Paris), 868 p.
- F. Jacques, L'empire et la cité : Permanence de l'autonomie locale dans l'Occident romain à la fin du Haut Empire, *L'information historique* 47, 1985, p. 45-55.
- F. Jacques, Les curateurs des cités africaines au III^{ème} siècle, *ANRW II*, 10.2, 1982-1988, p. 62-135.
- N. Jufèr et Th. Luginbühl, *Répertoire des dieux gaulois, les noms des divinités celtiques connues par l'épigraphie, les textes antiques et la toponymie*, 2001 (Paris), 130 p.
- C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, t. 1 à 6, 1909-1932 (Paris).
- C. Jullian, *Histoire de la Gaule : culture et civilisation*, vol. VI, 1964 (Bruxelles), 558 p.
- I. Kajanto, *Fortuna*, *ANRW II*, 17.1, 1981, p. 503-558.
- I. Kajanto, *Latin Cognomina*, 1982 (Helsinki), 417 p.
- I. Kajanto, *Supernomina*, 1967 (Helsinki), 88 p.
- I. Kajanto, Epigraphical evidence of the cult of Fortuna in Germania Romana, *Latomus*, 1988, 47, p. 554-583.
- I. Kajanto, Interpreting Fortuna Redux, *Homenagem a J. M. Piel*, 1988 (Tübingen), p. 35-50.
- A. Kakoschke, Agrippinenser an der Nordsee. Zur Inschrift AE 1997, 11161 aus Colijnsplaat (NL), W. Spickermann, *Rom, Germanien und das Reich, Pharos XVIII*, 2006, p. 256-270.
- M. Kandler, Das Heiligtum des Silvanus und der Quadriviae im Petroneller Tiergarten, *JOEAI (Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien)* LVI, 1985, p. 143-168.
- H. Kenner, Ein Matteredelief in Köln, *JOAI* 56, 1956, p. 11-30.
- H. Kerner, Ein Matteredelief in Köln, *JOAI* 59, 1989, p. 11-30.
- L. Keppie, *Legiones II Auguste, VI Victrix, IX Hipana, XX Valeria Victrix*, Y. Le Bohec et C. Wolff, *Les légions de Rome sous le Haut Empire, Actes des Congrès de Lyon*, 2 vol., 2000 (Lyon), p. 25-37.
- F. S. Klein, The sanctuary of Matronae Aufaniae in Bonn and the tradition of votives arches in the roman world, *BJ* 191, 1991, p. 199-224.
- H.-G. Kolbe, Die Neuen Matroneninschriften von Morken-Harff, Kr. Bergheim, *BJ* 160, 1960, p. 50-124.
- H.-P. Kuhnen (éd.), *Religio Romana. Wege zu den Göttern im antiken Trier*. Rheinisches Landesmuseum Trier, 1996 (Trèves), 285 p.
- J. Lacroix, *Les noms d'origine gauloise, la Gaule des dieux*, 2007 (Paris), 286 p.
- P.-Y. Lambert, *La Langue gauloise*, 2003, 3^{ème} éd. (Paris), 248 p.
- P. Lambrechts, *Contributions à l'étude des divinités celtiques*, 1942 (Brugge), 197 p.
- P. Lambrechts, Epona et les Matres, *Antiquité Classique*, 1950, p. 103-112.
- L. Lamoine, *Le pouvoir local en Gaule Romaine*, 2009 (Clermont-Ferrand), 468 p.
- Y. Le Bohec, Pour servir à l'étude de la hiérarchie militaire, *La Hiérarchie (Rangordnung) de l'armée romaine sous le Haut-Empire*, 1995 (Lyon), p. 11-14.
- Y. Le Bohec, Legio XXX Ulpia, Y. Le Bohec et C. Wolff, *Les légions de Rome sous le Haut Empire, Actes des Congrès de Lyon*, 2 vol., 2000 (Lyon), p. 71-74.
- Y. Le Bohec, Legio I Minervia. (I^{er}-II^{ème} siècles), Y. Le Bohec et C. Wolff, *Les légions de Rome sous le Haut Empire, Actes des Congrès de Lyon*, 2 vol., 2000 (Lyon), p. 83-85.
- Y. Le Bohec, *L'armée romaine*, 1989 ; 3^{ème} éd. 2005 (Paris), 287 p.
- Y. Le Bohec, *Inscriptions de la cité des Lingons*, 2003 (Paris), 368 p.
- Y. Le Bohec, Romanisation ou romanité au temps du principat : question de méthodologie, *Revue des Etudes Latines*, tome 86, 2008, p. 127-138.
- M. Le Glay, *La religion romaine*, 1971 ; rééd. de 1997 (Paris), 296 p.
- M. Le Glay, Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne, F. Dunand et P. Lévêque, *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg, 9-11 juin 1971*, 1973 (Paris), p. 123-151.
- F. Le Roux et Ch.-J. Guyonvarc'h, *La civilisation celtique*, Ogam, 1979 (Rennes), 166 p.
- P. Le Roux, La Romanisation en question, *Annales. HSS*, 59^{ème} année, vol. 2, 2004, p. 287-311.
- J. Leclant, La diffusion des cultes isiaques en Gaule, *Isis en Occident, actes du colloque international sur les études isiaques*, Lyon III, 16-17 mai 2002, 2004 (Lyon), p. 95-105.
- H. Lehner, Das Heiligtum der Matronae Aufaniae bei Nettersheim, *BJ* 119, 1910, p. 301-321.
- H. Lehner, Die antiken Steindenkmäler der Provinzialmuseums, *Kommission der Buchhandlung F. Cohen*, 1918 (Bonn), 512 p.
- H. Lehner, Der Tempelbezirk der Matronae Vacallinae bei Pesch, *BJ* 125/126, 1919, p. 74-162.
- H. Lehner, Römische Steindenkmäler von Bonner Münsterkirche, *BJ* 135, 1930, p. 1-48.
- L. Lepage, Une statuette gallo-romaine trouvée à Perthes (Haute-Marne), *RAE* 15, fasc. 3-4, juillet-décembre 1964, p. 242-243.

- S. Lepetz et W. Van Andringa (dir.), *Archéologie du sacrifice animal en Gaule Romaine, Rituels et pratiques alimentaires*, 2008 (Montagnac), 305 p.
- L. Lerat, Le nom de la parèdre de Luxovius, *RAE I*, 1950, p. 207-213.
- P. M. Leunissen, Römische Götternamen und einheimische Religion der Provinz Germania Superior, *FBW 10*, 1985, p. 155-183.
- P. Lévêque, Essai de typologie des syncrétismes, F. Dunand et P. Lévêque, *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité, colloque de Besançon 22-23 octobre 1973*, 1975 (Leyde), p. 179-187.
- U.-M. Liertz, Die Dendrophoren aus Nida und Kaiserverehrung von Kultvereinen im Nordwesten des Imperium Romanum, *Arctos 2001*, 35, p. 115-128.
- E. Linckeheld, Une déesse mère provenant du Grand Ballenstein, *REA 31*, 1929, p. 161-173.
- K. M. Linduff, Epona, a Celt among Romans, *Latomus 38*, 1979, fasc. 4, p. 817-837.
- J. Loicq, A propos d'une nouvelle dédicace à la déesse Viradecthis, *Revue Belge Philologie et d'Histoire*, 1967 XLV, p. 566-567.
- J. Loicq, Les cultes de la *civitas Tungrorum*, *Bulletin des Antiquités Nationales 15*, 1984, p. 127-185.
- M. P. Loicq-Berger et M. Renard, Sur les traces d'Héra-Junon en Occident, M. L. Gualandi (éd.), *Studi Arias*, 1982, p. 97-103.
- B. Lörincz, Legion I Adiutrix, Y. Le Bohec et C. Wolff, *Les légions de Rome sous le Haut Empire, Actes des Congrès de Lyon*, 2 vol., 2000 (Lyon), p. 151-158.
- E. Maas, Heilige Nacht, *Germania 12*, 1928, p. 59-69.
- N. McLynn, The Fourth-Century Taurobolium, *Phoenix 50*, 1996, p. 312-330.
- R. Magnen, *Epona, déesse gauloise des chevaux et des cavaliers*, 1956 (Paris), 71 p. et 66 pl.
- M. Malaise, *Les conditions de la diffusion des cultes égyptiens en Italie*, 1972 (Leyde), *EPRO 22*, 529 p.
- M. Malaise, La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire romain, *ANRW II*, 17.3, 1984p. 1615-1691.
- Chr. Marchand, Sanctuaires picards et territoires, *Archéologie aujourd'hui, dossier de protohistoire n° 3 : les sanctuaires celtiques et le monde méditerranéen, actes du colloque de Saint-Riquier (8-11 novembre 1990)*, 1991 (Paris), p. 14-18.
- G. Masson, Les médecins en Gaule et dans les Germanies et les divinités Asclépios/Esculape et Hygie, *Dialogue d'Histoire Ancienne 31.2*, 2005, p. 107-136
- N. Mathieu, La religion, les notables, les dévots : onomastiques et romanité dans les Trois Gaules, *Pouvoir et religion dans le monde romain, en hommage à J.-P. Martin*, 2006 (Paris), p. 315-329.
- S. Mattingly, *Dialogues in Roman imperialism: Power, discourses and Discrepant experiences in the Roman Empire*, 1997 (Portsmouth), 200 p.
- Ph. Méniel, Sacrifices d'animaux, traditions gauloises et influences romaines, S. Lepetz et W. Van Andringa, *Archéologie du sacrifice animal en Gaule Romaine, Rituels et pratiques alimentaires*, 2008 (Montagnac), p.147-154.
- H. Mertens, Das Geschriebene Sicksal, zu einer römischen Terrakotten von Domfreihofs in Trier, *TZ 61*, 1998, p. 121-128.
- J. Mertens, *La Belgique à l'époque romaine*, service national des fouilles, 1968 (Bruxelles), 28 p.
- H. Mertens, das Matronenheiligtum von Kottenheim, Kr. Mayen-Koblenz, *TZ 52*, 1989, p. 133-170.
- R. Merkelbach, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten*, 1963 (Meisenheim), 79 p.
- R. Merkelbach, *Isis Regina-Zeus Sarapis, die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, 1995 (Stuttgart und Leipzig), 722 p.
- J. Metzler, Sanctuaires gaulois en territoire trévire, *Archéologie aujourd'hui, dossier de protohistoire n° 3 : les sanctuaires celtiques et le monde méditerranéen, actes du colloque de Saint-Riquier (8-11 novembre 1990)*, 1991 (Paris), p. 28-41.
- M. Millett, *The Romanization of Britain: an essay in Archaeological interpretation*, 1990 (Cambridge), 255 p.
- G. Moitrioux, *Hercules in Gallia*, 2002 (Paris), 518 p.
- F. Muthmann, *Mütter und Quelle*, 1975 (Mainz), 526 p. et 48 pl.
- N. Nedoma, Matronae Amfratninae, *BN 1989*, fasc. 3-4, p. 292-294.
- J. Nelis-Clément, *Les beneficiarii : militaires et administrateurs*, 2000 (Paris), 557 p.
- S. Nemeti, Eine donauländische ikonographische Variante der Göttin Nantosuelta, *Latomus 60*, 2001, p. 160-166.
- Ch. Nerzic, *La sculpture en Gaule romaine*, 1989 (Paris), 344 p.
- H. Nesselhauf, Neue Inschriften aus dem römischen Germanien und dem angrenzenden Gebieten, *BRGK 27*, 1937, p. 51-134
- H. Nesselhauf et H. Lieb, Dritter Nachtrag zu CIL XIII, Inschriften aus dem Germanischen Provinzen und den Trevergebiet, *BRGK 40*, 1959, p. 120-129.
- A. D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient world*, 1972 (Oxford), 2 vol., 1029 p.
- P. Noelke, Ara et Aedicula : Zwei Gattungen von Votivdenkmäler in den Germanischen Provinzen, *BJ 190*, 1990, p. 192-234.
- L. S. Oaks, The Goddess Epona: concept of sovereignty in changing landscape, M. Henig et A. King, *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire*, 1986 (Oxford), p. 77-83.
- S. Oelschig, Helvetii Publice, *Rom, Germanien und das Reich : Festschrift zu Herren von Wiegels, Pharos, XVIII*, 2005, p. 224-255.
- C. Oelschlägel, *Die Tierknochen aus dem Tempelbezirk des römischen Vicus in Dalheim, Luxembourg, Dossier d'archéologie du musée d'histoire et d'art, VIII*, 2006 (Luxembourg), 422 p.
- J. Ott, *Die beneficiarier*, 1995 (Stuttgart), 245 p.

- J. Ott, Die Mechanismen bei der Beförderung von Beneficiaren der Statthalter, *La Hiérarchie (Rangordnung) de l'armée romaine sous le Haut-Empire*, 1995 (Lyon), p.285-290.
- P. Ouzoulias et L. Tranoy (dir.), *Comment les Gaules devinrent romaines*, 2010 (Paris), 319 p.
- D. Paunier, Eaux thermales en Suisse romaine, R. Chevalier (éd.), *Les eaux thermales et les cultes des eaux en Gaule et dans les provinces voisines, Actes du colloque du 28-20 septembre 1990*, 1992 (Tours), p. 385-401.
- D. Paunier (dir.), *La romanisation et la question de l'héritage celtique : actes de la table ronde de Lausanne, 17-18 juin 2005*, 2006 (Paris), 247 p.
- L. Pechoux, *Les sanctuaires de périphérie urbaine en Gaule romaine*, 2010 (Montagnac), 500 p.
- E. A. Philippon, Der germanische Mütter- und Matronenkult am Niederrhein, *The Germanic Review* 19, 1944, p. 81-142.
- W. Piepers, Neue Matronensteine aus Morcken-Harff, Ldkr. Bergheim (Erft), *Germania* 37, 1959, p. 37.
- F. Piret, Les dévotions des centurions de l'armée romaine du Rhin au miroir de la documentation épigraphique, *La Hiérarchie (Rangordnung) de l'armée romaine sous le Haut-Empire*, Lyon (1995), p. 231-237.
- D. Planck, B. Cämmerer, *Die Römer in Baden-Württemberg*, 1986 (Stuttgart), 653 p.
- E. Planson, Un nouveau groupe de trois divinités découvert aux Bolards (Nuits-Saint-Georges, Côte d'Or), *CRAI*, 1974, p. 487-495.
- E. C. Polomé, Müttergottheiten in Alten Westeuropa, *BJ (Beihefte)* 44, 1987, p. 201-212.
- G. Poma, « *Incolae* : alcune osservazioni », *Rivista Storica dell'Antichità* 28, 1998, p. 135-147.
- R. Radford Ruether, *Goddesses and the divine feminine*, 2005 (Berkeley), 381 p.
- M.-Th. Raepsaet-Chalier, les Gaules et les Germanies, C. Lepelley (dir.), *Rome et l'intégration de l'Empire : 44 av. J.-C.-260 ap. J.-C.*, tome 2, 1998 (Paris), p. 143-196.
- M.-Th. Raepsaet-Charlier, Nouveaux « cultores » de Nehalennia, *AC* 72, 2003, p. 291-302.
- M.-Th. Raepsaet-Charlier, *Diis deabusque sacrum : formule votive et datation dans les trois Gaules et la Germanie*, 1991 (Paris), 95 p.
- M.-Th. Raepsaet-Charlier, Les Gaules et les Germanies, C. Lepelley (dir.), *Rome et l'intégration de l'Empire : 44 avant Jésus-Christ-260 après Jésus-Christ*, tome 2, 1998 (Paris), p. 143-196.
- M.-Th. Raepsaet-Charlier, Les institutions municipales dans les Germanies sous le Haut-Empire : Bilan et questions, M. Dondin-Payre et M.-Th. Raepsaet-Charlier, *Cités, municipes et colonies*, 1999 (Paris), p. 271-354.
- M.-Th. Raepsaet-Charlier, Les dévots dans les lieux de culte de Germanie supérieure et la géographie sacrée de la province, M. Dondin-Payre et M.-Th. Raepsaet-Charlier, *Sanctuaires, pratiques culturelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, 2006 (Bruxelles), p. 347-436.
- M.-Th. Raepsaet-Chalier, Institutions et religion en Germanie romaine, *Pouvoir et religion dans le monde romain, en hommage à J.-P. Martin*, 2006 (Paris), p. 331-355.
- M.-Th. Raepsaet-Charlier, La Gaule Belgique d'Auguste à Commode, Y. le Bohec (dir.), *Questions d'histoire : Rome et les provinces d'Occident*, 2009 (Paris), p. 309-346.
- M. Reddé, Le camp de Mirebeau et l'histoire de la VIII^{ème} légion Auguste sous les Flaviens, *Militaires romains en Gaule civile, actes de la Table ronde de mai 1991 organisée par le CERGR*, 1992 (Lyon), p. 44-50.
- M. Reddé, Legio VIII Augusta, Y. Le Bohec et C. Wolff, *Les légions de Rome sous le Haut Empire, Actes des Congrès de Lyon*, 2 vol., 2000 (Lyon), p. 119-126.
- M. Reddé, R. Brulet, R. Fellmann (dir.) *Les fortifications militaires*, 2006 (Bordeaux), 477 p.
- S. Reinach, *Répertoire des reliefs grecs et romains, tome 3 : Italie-Suisse*, 1912 (Paris), 566 p.
- M. Renard, Asclépios et Hygie en Gaule, *Actes du colloque sur les influences helléniques en Gaule*, 1958 (Dijon), p. 99-112.
- Ch. Renel, *Les religions de la Gaule avant le Christianisme*, 1906 (Paris), 419 p.
- V. Rey-Vodoz, Les offrandes dans les sanctuaires gallo-romains, *Archéologie aujourd'hui, dossier de protohistoire n° 3 : les sanctuaires celtiques et le monde méditerranéen, actes du colloque de Saint-Riquier (8-11 novembre 1990)*, 1991 (Paris), p. 215-220.
- V. Rey-Vodoz, La Suisse dans L'Europe des sanctuaires gallo-romains, Ch. Goudineau, I. Fauduet et G. Coulon, *les sanctuaires de tradition indigène en Gaule romaine, actes du colloque d'Argentomagus, octobre 1992*, 1994 (Paris), p. 7-16.
- S. Reymond, « Religion et population à Aventicum », *Chronozones* I, 1994, p. 49-62.
- O. Richier, *Centuriones ad Rhenum*, 2004 (Paris), 773 p.
- A.-K. Rieger, Lokale Tradition versus überregionale Einheit : der Kult der Magna Mater, *Religion in contatto nel mediterraneo antico, modalità di diffusione e processi di interferenza, Atti del 3° colloquio su « le religioni orientali enl mundo greco e romano »*, 26-28 maggio 2006, 2008 (Rome), p. 89-120.
- E. Ritterling, s. v. *Legio*, *RE*, 12.2, 1925, col. 1211-1829.
- G. Roche-Bernard et A. Ferdière, *Costumes et textiles en Gaule romaine*, 1993 (Paris), 162 p.
- J. F. Rodriguez Neila, La situación socio-política de los *incolae* en el mundo romano, *Memorias de Historia Antigua* II, 1978, p. 147-169.
- C. Rolley, Nattes, Rubans et pendeloques, *BCH* 94, 1970, p. 551-565.
- D. et Y. Roman, *Histoire de la Gaule : VI^{ème} siècle avant J.-C. - I^{er} siècle après J.-C.*, 1997 (Paris), 791 p.
- M. Rouvier-Jeanlin, Les figurines gallo-romaines, *Art de France* II, 1962, p. 57-65.
- M. Rouvier-Jeanlin, *Les figurines en terre cuite au Musée des Antiquités Nationales, XXIV^{ème} supplément à Gallia*, 1972 (Paris), 428 p.

- N. Roymans, *Tribal societies in Northern Gaul: An anthropological Perspective*, 1990 (Amsterdam), 290 p.
- C. B. Rügner, Gallisch-germanischen Kurien, *ES* 9, 1970, p. 251-260.
- C. B. Rügner, Inschriftenfunde der Jahre 1975-1979 aus dem Rheinland, *ES* 12, 1981, p. 287-309
- C. B. Rügner, Römische Inschriftfunde aus dem Rheinland 1978-1982, *ES* 13, 1983, p. 207- fin.
- C. B. Rügner, Beobachtung zu den Epigraphischen Belegen der Müttergottheiten in den Lateinischen Provinzen des Imperium Romanum, *BJ (Beihefte)* 44, 1987, p. 1-30.
- J. Rüpke, Römischen Religion un Reichreligion: Begriffsgeschichtliche und methodische Bemerkungen, A. Cancik et J. Rüpke, *Römische Reichreligion und Provinzialreligion*, 1997 (Tübingen), p. 3-24.
- J. Rüpke, Integrationsgeschichten: Gruppenreligionen in Rom, J. Rüpke, *Gruppenreligionen im römische Reich*, 2007 (Tübingen), p. 113-126.
- D. B. Saddington, *The Development of the Roman Auxiliary Forces from Caesar to Vespasian (49 B.C- A.D. 79)* 1982 (Harare, Zimbabwe), 287 p.
- D. B. Saddington, Roman soldiers, local god and *Interpretatio Romana* in roman Germany, *Acta Classica* XLII, 1999, p. 155-169.
- W. Sage, Nachgrabung in der „Basilika“ des Heidentempels bei Pesch, Gemeinde Nöthen, Kr. Schleiden, *BJ* 164, 1964, p. 288-296.
- W. Sage, Eine Neues Matronenheiligtum bei Zingsheim, Kr. Schleiden, *BJ* 164, 1964, p. 297-302.
- St. Boucher, *Les bronzes figurés antiques*, 1983 (Chalon-sur-Saône), 189 p.
- H. E. Sauvage, Les figurines en terre cuite gallo-romaine du Musée de Boulogne-sur-Mer, *Bulletin de société académique de Boulogne* VII, 1904-1907, p. 309-320.
- G. Schauerte, Terrakotten Mütterlichen Gottheiten, Formen und Werkstätten rheinischen und gallischen Tonstatuetten der römischen Kaiserzeit, *BJ (Beihefte)* 45, 1985, 353 p.
- G. Schauerte, Darstellungen mütterlichen in dem römischen Nordwest Provinzen, *Matronen und verwandte Gottheiten, BJ (Beihefte)* 44, 1987, p. 55-102.
- J. Scheid, Les prêtres officiels sous les Empereurs Julio-Claudiens, *ANRW* II, 16.1, 1978, p. 610-654.
- J. Scheid, Sanctuaires et territoire dans la Colonia Augusta Treverorum, *Archéologie aujourd'hui, dossier de protohistoire n° 3 : les sanctuaires celtiques et le monde méditerranéen, actes du colloque de Saint-Riquier (8-11 novembre 1990)*, 1991 (Paris), p. 42-57.
- J. Scheid, Sanctuaires et thermes sous l'Empire, *Les thermes romains, EFR* 142, 1991 (Rome), p. 205-216.
- J. Scheid, Epigraphie et sanctuaires guérisseurs en Gaule, *MEFRA*, 104, 1, 1992, p. 25-40.
- J. Scheid, Qu'est-ce qu'un bois sacré, O. Cazanove et J. Scheid, *Les bois sacrés, Actes du colloque international du centre Jean Bérard*, 1993 (Naples), p. 13-20.
- J. Scheid, Les temples de l'Altbachtal à Trèves : « un sanctuaire national » ?, *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, VI, 1995, p. 226-243.
- J. Scheid, Les espaces cultuels et leur interprétation, *Klio*, 77, 1995, p. 424-432.
- J. Scheid, La piété des procurateurs des Gaules et des Germanies, *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, IX, 1998, p. 265-275.
- J. Scheid, Comment identifier un lieu de culte, *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, VIII, 1997, p. 51-59.
- J. Scheid, *La religion des Romains*, 1998 (Paris), 176 p.
- J. Scheid, Aspect religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales, M. Dondin-Payre et M.-Th. Raepsaet-Charlier, *Cités, municipales et colonies*, 1999 (Paris), p. 381-423.
- J. Scheid, Pour une archéologie du rite, *Annales-HSS* 55.3, 2000, p. 615-622.
- J. Scheid, Réflexions sur la notion de lieu de culte dans les Gaules romaines, W. Van Andringa (dir.), *Archéologie des sanctuaires en Gaule romaine*, 2000 (Saint-Etienne), p. 19-21.
- J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, 1985, 2^{ème} éd. 2001 (Paris), 189 p.
- J. Scheid, *Quand faire, c'est croire*, 2005 (Paris), 348 p.
- H. Schoppa, Römischen Götterdenkmäler in Köln, Cologne (1959), 74 p.
- C. Schultz, *Sanctissima femina* : Gesellschaftliche Klassifizierung und religiöse Praxis von Frauen in der römischen Republik, in J. Rüpke, *Gruppenreligionen im römische Reich*, 2007 (Tübingen), p. 7-31.
- E. Schwertheim, Die orientalischen Religionen im römischen Deutschland. Verbreitung und synkretistische Phänomene, *ANRW* II, 18.1, 1986, p. 794-813.
- L. Schwinden, Der römische Tempelbezirk von Niedaltdorf/Ihn – Kultzentrum oder Villenheiligtum?, *TZ* 58, 1995, p. 511-523.
- L. Schwinden, Muttergöttin der Treverer: Ritona, Sabine Faust et al., *Religio Romana: Wege zu den Göttern im antiken Trier*. Rheinisches Landesmuseum Trier, 1996, p. 160-195.
- G. Th. Schwarz, *Die Kaiserstadt Aventicum*, 1964 (München), 144 p.
- E. Smadja, CR de J. Nelis-Clément, Les beneficiarii : militaires et administrateurs, *Dialogues d'histoire ancienne*, 27.2, 2001, p. 206
- H. Solin et O. Salomies, *Repertorium nominum gentilium et cognominum latinarum*, 1988 (Hildersheim-Zürich-New-York), X-474 p.
- M. Sommer, Das Heiligtum der Matronae Veteranehae bei Abenden, *BJ* 185, 1985, p. 313-352.
- S. Spaet, *The roman goddess Ceres*, 1996 (Austin), 256 p.
- W. Spickermann, Götter und Kulte in Germanien zur Römerzeit, G. Franzius (hrsg) *Aspekte römisch-germanischer Beziehungen in der Frühen Kaiserzeit*, 1993 (Osnabrück), p. 119-154.

- W. Spickermann, *Mulieres ex voto, Untersuchungen zur Götterverehrung von Frauen in Römischen Gallien, Germanen und Rätien (1-3 Jahrhunderts n. Chr.)*, Bochumer historische Studien, *Alte Geschichte Nr. 12*, 1994 (Bochum), 514 p.
- W. Spickermann, Aspects d'une "neue" régionale Religion und der Prozess der „interpretatio“ in römischen Germanien, Rätien und Noricum, A. Cancik et J. Rüpke, *Römische Reichreligion und Provinzialreligion*, 1997 (Tübingen), p. 145-169
- W. Spickermann, *Germania Superior*, 2003 (Tübingen), 663 p.
- W. Spickermann, A. Cancik et J. Rüpke, *Religion in den germanischen Provinzen Roms*, 2001 (Tübingen), 447 p.
- W. Spickermann, Mysteriengemeinde und Öffentlichkeit: Integration von Mysterienkulte in die lokalen Panthea in Gallien und Germanien, J. Rüpke, *Gruppenreligionen im römische Reich*, 2007 (Tübingen), p. 127-160.
- W. Spickermann, Kultplätze auf privatem Grund in den beiden Germanien, *Dedicanti e « cultores » nelle religioni celtiche, VIII workshop FERCAN, Gargnano del Garda (9-12 maggio 2007)*, 2008 (Milan), p. 305-328.
- W. Spickermann, *Germania inferior*, 2008 (Tübingen), 392 p.
- W. Spickermann, Romanisierung und Romanisation am Beispiel der Epigraphik der germanischen Provinzen, R. Häußler, *Romanisation et épigraphie*, 2008 (Montagnac), p. 307-320.
- Cl. Stercks, Les épicleses de la Diane Gallo-Romaine, *Mélanges à Carl Déroux, vol. 4*, p. 540-546.
- H. Stolte, Der Religiösen Verhältnisse in Niedergermanien, *ANRW*, II, 18.1, 1989, p. 592-669.
- P. Stuart, A new temple of Nehalennia. A preliminary report, *OMRL (Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheiden te Leiden)* LII, 1971, p. 76-78.
- P. Stuart et J. E. Bogaers, *Nehalennia Römische steindenkmäler aus der Oosterschelde bei Colijnsplaat*, vol. 1 (Textband) et vol. 2 (Tafelband), 2001 (Leyde), 222 p. et 118 p.
- S. A. Takács, *Isis and Sarapis in the Roman World*, *EPRO* 154, 1995 (Leyde), 235 p.
- I. Tassignon, Les témoins des cultes romano-orientaux en Belgique et au Luxembourg, *Les Etudes Classiques*, LX, 1992, p. 39-54
- Ch.-M. Ternes, La typologie des établissements thermaux en Germanie, R. Chevalier (éd.), *Les eaux thermales et les cultes des eaux en Gaule et dans les provinces voisines, Actes du colloque du 28-20 septembre 1990*, 1992 (Tours), p. 101-116.
- Ch.-M. Ternes, Sanctuaires et cultes en pays trévire et rhénan, *Caesarodunum*, 9, 1974, p. 246-248.
- Ch.-M. Ternes, Le vicus d'époque gallo-romaine en pays trévire et rhénan, *Le vicus gallo-romain, Casearodunum* 11, 1976, p. 18-31.
- Ch.-M. Ternes, La romanisation de la Gaule du Nord-Est et des Germanies, *Bulletin des Antiquités nationales*, VIII.3-4, 1976, p. 162-179.
- Ch.-M. Ternes et P. F. Burke (éd.), *Roman religion in Gallia Belgica & the Germaniae : actes des 4^{es} rencontres scientifiques de Luxembourg*, 1994 (Luxembourg), 200 p.
- E. Thévenot, *Divinités et sanctuaires de la Gaule*, Paris (1968), 245 p.
- E. Thévenot, L'interprétation « gauloise » des divinités romaines, *Hommages à A. Grenier*, Latomus, 1962, vol. 3, p. 1476-1490.
- J. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire romain, tome 1, les provinces latines*, 1967 (Rome), 473 p.
- J. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire romain, tome 2 : les cultes orientaux*, 1967 (Rome), 270 p.
- R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, 1992, rééd. 2004 (Paris), 397 p.
- C. Vaillat, *Les cultes des sources dans la Gaule Antique*, 1932 (Brionne), 117 p.
- M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis, the myth and the cult*, 1977 (Londres), 224 p.
- M. J. Vermaseren, *Corpus cultus Cybelae Attidisque (CCCA)*, vol. 5, 1986 (Leyde), 226 p.
- M. J. Vermaseren, *Corpus cultus Cybelae Attidisque (CCCA)*, vol. 6, 1989 (Leyde), 212 p.
- H. Vertet, Les statuettes en terre cuite gallo-romaines, *Revue du Louvre et des Musées de France* VIII, 1963, p. 129-136.
- H. Vertet et T. Zeyer, Les statuettes en terre cuite du Musée de Langres, *Revue Archéologique Sites*, Hors série n° 10, 1983 (Avignon), 112 p.
- W. Van Andringa, Cultes publics et statuts juridiques de la cité des Helvètes, *Bulletin des Antiquités Luxembourgeoises*, XXII, 1994, p. 169-194 et cartes.
- W. Van Andringa, Observations sur les associations de citoyens romains dans les Trois Gaules, *Cahiers du Centre Gustav Glotz* IX, 1998, p. 165-175.
- W. Van Andringa, Prêtres et cités dans les Trois Gaules et les Germanies sous le Haut-Empire, M. Dondin-Payre et M.-Th. Raepsaet-Charlier, *Cités, municipes et colonies*, 1999 (Paris), p. 425-446.
- W. Van Andringa, *La religion en Gaule, Piété et politique (I^{er}-III^{ème} siècle apr. J.-C.)*, 2002 (Paris), 335 p.
- W. Van Andringa, Nouvelles combinaisons, nouveaux statuts. Les dieux indigènes dans le panthéon des cités des Gaule romaine, D. Paunier (dir.), *La romanisation et la question de l'héritage celtique : actes de la table ronde de Lausanne, 17-18 juin 2005*, 2006 (Paris), p. 119-232.
- W. Van Andringa, La cuisine du sacrifice en pays gallo-romain, S. Lepetz et W. Van Andringa, *Archéologie du sacrifice animal en Gaule Romaine, Rituels et pratiques alimentaires*, 2008 (Montagnac) p. 27-42.
- F. Van Haepelen, Fonctions des autorités politiques et religieuses romaines en matière de « cultes orientaux », C. Bonnet, G. Rüpke, P. Scarpi (dir.), *Religions orientales-Culti misterici*, Postdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 16, 2005, p. 38-60.
- Ph. Van Zaben (éd.), *La civilisation romaine de la Moselle à la Sarre, exposition au Musée de Luxembourg*, 1983 (Luxembourg), 359 p.

- J. Vendryes, L'unité en trois personnes chez les Celtes, *CRAI*, 1935, p. 324.
- P. Veyne, « Titulatus Praelatus » : offrandes, solemnisation et publicité dans les ex-voto gréco-romains, *Revue Archéologique*, 1983, fasc. 2, p. 281-300.
- L. Vidman, Träger des Isis- und Sarapiskultes in den römischen Provinzen, *Eirene* V, 1966, p. 107-116.
- L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, 1979 (Berlin), 189 p.
- Ch. Vogler, Les officiers de l'armée romaine dans l'œuvre d'Ammien Marcellin, *La Hiérarchie (Rangordnung) de l'armée romaine sous le Haut-Empire*, 1995 (Lyon), p. 389-404.
- R. Vollkommer, s. v. *Quadriviae*, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, VII.1, p. 611 et VII.2, p. 489.
- A. Von Domaszewski, *Religion des römischen Heeres*, 1975 (New York), 125 p.
- H. von Petrikovits, Ein Madchenkopf und anderen Plastiken aus dem Heiligen Bezirk in Zingsheim, *BJ* 165, 1965, p. 192-234.
- Dr. G. Weber, Les sanctuaires de tradition indigène en Allemagne romaine, Ch. Goudineau, I. Fauduet et G. Coulon, *les sanctuaires de tradition indigène en Gaule romaine, actes du colloque d'Argentomagus, octobre 1992*, 1994 (Paris), p. 17-23.
- J. Webster and N. Cooper, *Roman Imperialism: Post Colonial Perspective*, 1996 (Leicester), 144 p.
- L. Weisgerber, Der Dedikantkreis der Matronae Austriahenae, *BJ* 162, 1962, p. 107-138.
- P. Whittacker, The German frontier of Gaul on both side of the *Limes*, D. Paunier (dir.), *La romanisation et la question de l'héritage celtique : actes de la table ronde de Lausanne, 17-18 juin 2005*, 2006 (Paris), p. 233-247.
- E. M. Wightman, *Roman Trier and the Treveri*, 1970 (Londres), 320 p.
- E. M. Wightman, *Gallia Belgica*, 1983 (Londres), 385 p.
- E. M. Wightman, Pagan cults in the Province of Belgica, *ANRW* II, 18.1, 1989, p. 542-589.
- B. P. M. Wil, Lases en Adriaan, M. J. de Kraker, De Westerschelde, natuurlijk? Verdieping van en ontpoldering langs de Westerschelde in historisch perspectief geplaatst, *Tijdschrift voor Waterstaatsgeschiedenis*, 18.2, 2009, p. 25-39.
- G. Wissowa, Matronae, *RE* XIV.2, 1930 (Stuttgart), col. 2213-2250.
- R. E. Witt, *Isis in the Graeco-roman world*, 1971 (Londres), 336 p.
- M. Witteyer, *Göttlicher Baugrund – Die Kultstätte für Isis und Mater Magna unter der Römerpassage in Mainz*, Mainz (2003), 15 p.
- M. Witteyer, *Das Heiligtum für Isis und Mater Magna*. Broschüre Archäologische Denkmalpflege Mainz (2004), 66 p.
- G. Woolf, Polis-Religion and its alternative in the Roman provinces, A. Cancik et J. Rüpke, *Römische Reichreligion und Provinzialreligion*, 1997 (Tübingen), p. 71-84.
- G. Woolf, *Becoming Roman: The Origin of provincial civilization in Gaul*, 1998 (Cambridge), 296 p.
- P. Wuilleumier, *Inscriptions Latines des Trois Gaules (ILTG)*, 1930 (Paris), II-256 p.

Index

- A
- Abnoba*, 117, 123, 167, 211
abstractions divinisées, 3, 28, 142, 178, 179, 180,
191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200,
210, 220, 259, 260, 261, 330
Actéon, 167
aedes, 215
aediculae, 18
Agdistis, 237
Aix-la-Chapelle, 139, 219, 223
Alauna, 31, 75, 78, 80, 91, 100
Albachtal, 63, 139
Alem, 92
Alföldy, 60, 93, 99
Altbachtal, 47, 67
Altdorf, 58, 94
Alvar, 241, 242, 244
Alzey, 149
Ambiens, 3
Amiens, 145
Ammaca, 30, 91
Amrates, 93, 99
Ancamna, 14, 31
Andernach, 139, 218
Andre Arya, 11
Anextlomara, 31, 115, 116
Anextlomarae, 92
anthropomorphisation, 120
Antonin le Pieux, 26
Antweiler, 58, 59, 98, 139
Anubis, 226
Apadeva, 30, 92, 100, 123
Apollinares, 170
Apollon, 31, 66, 67, 68, 74, 87, 101, 167, 168, 170
Apulée, 226, 227, 228, 229, 230
Arcanua, 92, 100, 123
archigalle, 240, 242, 243, 244, 246
Ardbinna, 92, 101, 123
Argenta, 123
Artio, 35, 52, 54, 123, 255
Arvagastes, 93, 99
Atesmerta, 31, 91, 101, 115, 116, 123
Atrébates, 3
Attis, 236, 237, 239, 241, 242
Au-Delà, 40
Auentia, 63, 67
Augst-Schönbühl, 139
Auguste, 10, 22, 44, 47, 85, 156, 158, 160, 161,
163, 173, 175, 185, 196, 197, 204, 209, 231, 251,
252, 253, 257, 260, 261, 263
auteurs anciens
 Horace, 122
 Juvénal, 122
auteurs modernes
 B. de Sury, 122
Avenches, 89, 92, 102, 218, 219
Aventia, 31, 87, 88, 89, 91, 92, 101, 102, 103, 129
Aventicum, 87, 88, 103
Aveta, 62, 67, 68, 70, 71, 123, 257
Avilley, 224
- B
- B. et H. Galsterer*, 8
Baatz, 11, 273, 348
Bacchus, 248
Bad Cannstatt, 240, 245, 247
Bad Godesberg, 219
Bad Wimpfen, 218, 219
Baden, 223, 224, 230, 233, 234
Baden Baden, 63, 67
Baden-Baden, 92, 218, 223, 246
Badenweiler, 218, 223
Bad-Münstereifel-Iversheim, 219
banquet, 127, 130
Bataves, 33, 77, 78, 80
Beard, 244, 348
Bellonarii, 248
Bellone, 192, 211, 212, 216, 218, 219, 247, 248
Bellovaques, 3
Bémont, 9, 348
beneficiarius Voir bénéficiaire consulaire
Benoît, 108
Berkum, 95, 139
Bern, 92
Berne, 139
Bickel, 6
Billig, 98
Bingen, 223
Birley, 154, 176
Bitburg, 69
Biviae, 81
Blanckenheim, 58
Blankenheim, 98
Bondorf, 219
Bonn, 44, 45, 47, 58, 59, 92, 94, 95, 96, 97, 98,
139, 141, 223, 255
Born-Buchten, 92
Bornheim, 98
Borvo, 31, 66, 67
Boudina, 31, 75, 78, 80, 91, 100
Bourbonne les Bains, 67
Bourbonne-les-Bains, 92, 101
Bourgeois, 10, 11, 31, 32, 348
Brachtendorf, 223
Brandt, 130, 348
Brennus, 120
Bricault, 12, 222, 225
Brixta, 31, 64, 65, 67, 68, 70, 71, 92, 101, 102, 115,
116, 123
Brunaux, 104, 111, 120, 125, 131, 132
Budesheim, 92
Bürgel, 96, 97
Burkert, 12, 229, 230, 349
Burnand, 10
Burorina, 77, 78, 79, 80, 91, 101, 123
- C
- C. B. Rüger*, 8
Caiva, 91, 92, 101, 103, 123
Camloriga, 31, 123
Camlorigae, 91, 101
Cämmerer, 11, 280, 355
Cancik, 112, 357
Canninefates, 33
Cannophores, 241, 242
Card, 64
Carnuntum, 83
castella, 143, 163, 218, 224, 245

castellum, 173
castra, 144
 Catalauni, 3
cella, 230
 Celtes, 125
 Cérès, 37, 227
 Cernunnos, 181
 César, 5, 13, 61, 107, 116, 117, 120, 131, 151, 154, 163
 chevalier, 175
 civilisation romaine, 120
 Claude, 237, 240, 242, 245
 Coblenz, 223
 Coblenz-Stadtwald, 139
 Colijnsplaat, 9, 20, 44, 48, 58, 59, 77, 78, 80, 92, 139, 254
 Cologne, 26, 44, 58, 59, 92, 95, 96, 97, 98, 101, 139, 216, 218, 219, 223, 224, 230, 231, 232, 233, 234, 247, 248, 254, 256, 273, 280, 350
Concordia, 179, 191, 192, 194, 195, 196, 198
 Congès, 10, 31, 349
 Cooper, 130, 358
 corne d'abondance, 34, 35, 40, 42
Cressier, 92
 Creuznach, 149
 criobole, 244, 245
Cugerni, 33
 culte impérial, 11, 15, 28, 42, 51, 71, 172, 185, 198, 231, 233, 245, 248, 249, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263
 culte isiaque, 221, 222, 224, 226, 228, 229, 230, 231, 233, 234
 culte métrouaque, 236, 237, 240, 242, 245, 246
 culte privé, 155, 156, 157, 158, 160, 233
 culte public, 129, 147, 155, 156, 157, 158, 160, 233, 234
 Cumont, 11
 Cüppers, 11, 280, 349
 curie, 93, 99
 Cybele
Magna Mater, 248
 Cybèle, 12, 28, 116, 119, 194, 205, 208, 221, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 262
Magna Mater, 224, 225, 227, 230

D

Dacie, 81, 83
 Dalheim, 128, 133
 Dalmatie, 81
Damona, 66, 67, 68, 70, 71, 92, 100, 101, 103, 257
 de Vries, 107, 109
 décurions, 155, 156
 déesses gallo-germaniques, 121, 123, 125, 126, 129
 déesses Mères, 4, 6, 7, 9, 14, 17, 18, 25, 26, 30, 36, 37, 38, 40, 41, 44, 47, 49, 53, 55, 56, 57, 60, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 113, 114, 172, 255
defixio, 239, 246, 247, 249
 Delamarre, 63, 67
 Déméter, 37, 227
 Dendrophores, 241, 242
Dendrophia, 237, 242
 Deneuvre, 67
 Derks, 111
 Derolez, 273, 280
 Deutz, 94, 97
 Deyts, 9, 10, 31, 62, 350
 Deyts S.-A., 10
 Dhronnecken, 139

Diane, 14, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 173, 175, 177, 178, 211, 212, 216, 218, 219, 220, 262
 Dieburg, 223
 Diodore de Sicile, 120, 131, 350
 Dionysos, 248
Dis Pater, 31, 32, 167, 181
 divinités orientales, 5, 7, 11, 28, 221, 234, 247
 Divona, 10, 11, 31, 32, 348
 Domburg, 7, 20, 48, 77, 78, 91, 92, 139, 219, 352
Domestica, 186
 Dorcey, 83, 350
dorsuale, 126
 Drioux, 87
 Dubosc, 154
 Dunand, 12, 109, 221, 350, 351, 354
 Düren, 58, 94, 95, 97, 139
 Duthoy, 13, 350
 Duval, 4, 7, 108, 109

E

E. Henzel, 9
 Eischweiler-Fronhoven, 139
 Eliade, 61
 Elvenich, 93, 94, 99
 Enée, 61
 épigraphie, 119, 121, 122, 132, 133, 140
Epona, 4, 7, 9, 36, 37, 38, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 52, 54, 57, 58, 61, 114, 255, 256
 Ernstweiler, 63, 67
 Eschweiler-Fronhoven, 47, 58, 94, 95
 Esculape, 65, 68
 Espérandieu, 5
 Euskirchen, 97, 98
ex imperio ipsius, 216, 217
Ex imperio ispasrum, 58, 59
ex iussu, 216, 217
ex visu monitus, 216
 ex voto, 64, 65
Exomna, 92, 101, 123
exta, 127
 ex-voto, 121, 122, 125, 129, 130, 132, 212, 213, 215

F

F. Le Roux, 149, 168
 F. S. Klein, 8
 Faimingen, 224
Fama, 179, 191, 193, 195, 196, 198, 212, 261
 fanum, 140, 141
 Fauduet, 122, 138, 139, 140
 Fellmann, 109
 Festus, 43, 50, 69, 70, 157, 237
 Fishwick, 16, 241, 251, 252, 253, 256, 262
 Fliessem, 223
 Flörsheim, 223
 Fortuna, 11, 14
 Fortune, 10, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 189, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 211, 212, 214, 218, 219, 220, 260, 261, 349
Conservatrix, 184
Gubernatrix, 184
Redux, 184
Regina, 186
Respiciens, 184
Salutaria, 184
fossa sanguinis, 244
 Frédéric Hurlet, 121, 353
 Frei-Stolba, 88, 89

Friesenheim, 218
fruits, 34, 35, 36, 37, 41, 42
Fustel de Coulanges, 5, 13

G

G. Alföldy, 8
G. Moitrieux, 149
G. Schauerte, 9, 26
Galles, 119, 237, 241, 242, 244
Gamaleda, 30, 91
Gauenta, 77
Gaule, 10, 31, 108, 111, 113, 356
Gaule Belgique, 3, 4, 6, 8, 10, 11, 13, 14, 16, 17, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 32, 33, 42, 43, 47, 57, 59, 61, 81, 83, 86, 87, 92, 106, 114, 116, 117, 118, 119, 121, 125, 127, 134, 137, 139, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 150, 153, 154, 155, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 178, 180, 181, 182, 185, 186, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 208, 210, 211, 212, 213, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 229, 234, 235, 238, 242, 245, 247, 249, 251, 252, 253, 254, 256, 261, 264
Geb, 225
Génie, 84, 89, 144, 182, 189, 251, 253, 259, 260
Germanie inférieure, 32, 33, 73, 74, 92, 99
Germanie Inférieure, 3, 6, 8, 18, 20, 26
Germanie supérieure, 32, 81, 89, 91, 92
Germanie Supérieure, 3, 8, 20, 23, 26, 114
Germanies, 111, 113, 114
Gesationes, 93, 99
Gey, 92
Girard, 11, 150, 351
Godramstein, 223
González Rodríguez, 52, 122
Gordien, 252, 262
Gournay sur Aronde, 131
Graillot, 12, 13, 352
Gripswald, 58, 59
Grobbendonk, 139
Grypswald, 97, 139
Gut Lauersfort, 223
Guyonvarc'h, 110, 111, 113

H

H. G. Horn, 9
H. G. Horn, 19
H. G. Kolbe, 8
Haensch, 88, 157
Hahl, 6
Hannibal, 237
Hariasa, 92, 101, 123
Hastifères, 194
Hastiferi, 248
Hatt, 7, 25, 26, 107, 108
Hausen an der Zaber-Brackenkeim, 50
Haverfield, 130
Hécate, 216
Heddernheim, 44, 46, 58, 59, 139, 223, 224, 231
Heichelheim, 81, 82, 83
Heidelberg, 223
Heilbronn, 98
Heilstein bei Wollseifen, 219
Helvètes, 3
Hercule, 56, 61, 77, 87
Herecura, 31, 36, 41, 50, 51, 52, 54, 56, 57, 123, 255
Hermanubistae, 229

Herrmann, 11, 273, 348
Heyob, 12, 221, 352
Hilaria, 243
Hingley, 130, 352
Hludana, 38, 52, 54, 75, 78, 79, 80, 123, 255, 257
Hochscheid, 139
Hoeylaert, 47
Hondius-Crone, 7, 352
Horace, 130
Hoven, 47, 98
Hubert, 38, 352
Hurstrga, 43, 44, 49, 54, 92, 101, 103, 123
Hygie, 65, 68, 73, 219

I

Ianuarina, 212
Icovellauna, 14, 31, 65, 67, 68, 70, 71, 91, 101, 103, 123, 257
Idbans Gabia, 92, 101
I^{ère} légion, 85
Ière légion Minervienne, 175
Ihm, 81, 82
Ihn, 72
immolatio, 127
in honorem domus diuinae, 251, 253, 255
In honorem domus diuinae, 15, 254, 255, 257, 258
Inciona, 31, 66, 67, 68, 91, 101, 257
incolae, 88, 89
interpretatio celtica, 108, 109
interpretatio gallica, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 141
interpretatio romana, 5, 28, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 141, 149, 151, 167, 212, 219
Iseneucaega, 92, 101, 103, 123
Iseum, 224, 230, 231, 233
isiaci, 229
Isis, 12, 28, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 239, 240, 241, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 262, 352, 354, 358

J

J. Scheid, 126, 127
J.-L. Brunaux, 19
James, 13
Jean le Lydien, 237
Jebel Oust, 63
Julian, 5, 13
Jülich, 58, 92, 96, 97, 98, 139
Jullian, 61, 130
Junon, 5, 10, 14, 15, 16, 17, 24, 40, 50, 105, 117, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 162, 163, 165, 176, 186, 190, 200, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 256, 259, 260
Jupiter, 5, 17, 24, 25, 142, 144, 145, 147, 149, 150, 151, 153, 167, 169
Iupiter Optimo Maximo, 17

K

Kajanto, 11, 181, 185, 353
Kalbertshausen, 92
Kalkar, 223
Kapel-Avezaath, 92
Kapersburg, 58, 59
Karlsruhe, 223
Kastel, 223, 244, 247

Kornelimünster, 139
Krefeld-Gellep, 223

L

La Tène, 120, 131, 132
Ladenburg, 218, 219
Lambrecht, 4
Lambrechts, 4, 107, 353
Lares Compitales, 81
Lausanne, 174
Lausanne-Vidy, 139
Lavagne, 10
Le Bohec, 52, 81, 122, 130, 353
Le Corgebin, 91
Le Roux, 110, 111, 130, 353
Le Roux-Guyonvarc'h, 110
Lechenich, 223
lectisternes, 133
légat d'Auguste, 175
Lehner, 6, 93, 99
Les Nymphes, 117
Leucques, 3
Lévêque, 109, 113, 351, 354
libation, 127, 128, 130, 132, 211, 213, 214, 215
libations, 121, 126, 212, 215, 217
Linduff, 9, 354
Lingones, 33
Lingons, 3, 67, 70, 92, 212
Lipp, 99
litatio, 127
Lith-Kessel, 219
Lucena, 92, 102
Lucius, 227, 228
Luckmann, 113
Lucretia, 92, 102, 123
Luna, 164, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 212, 216, 262
Luxovius, 31, 64, 65, 67, 68
Luxueil-les-Bains, 64, 65, 67, 68, 92, 101

M

M. Sommer, 8
M.-Th. Raepsaet-Charlier, 19
Maastricht, 91
Magisena, 92
magistrats, 157
Magna Mater, 168
Magnen, 7, 354
Maia, 31, 37, 38, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 52, 54, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 115, 116, 118, 123, 138, 255, 256, 257
Main, 32, 81, 144, 176
Mainz-Kastel, 218, 219
Mairae, 10
Malvisae, 123
Mandeure, 139, 218, 219
Marc Aurèle, 16, 23, 83, 176, 252, 259, 260
Marco Simón, 52, 122
Mariaweiler-Hoven, 139
Mars, 31, 32
Matrae, 9
Matres, 9, 17, 31, 37, 44, 46, 49, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 94, 124, 139, 172, 254, 255
Matronae, 6, 8, 9, 17, 26, 31, 35, 37, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 60, 61, 86, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 103, 115, 116, 118, 124, 127, 128, 129, 133, 139, 141, 144, 145, 172, 214, 254, 255, 256

Matronae Alaferhuiae, 47, 115
Matronae Albiahenae, 93, 94, 99
Matronae Amfratninae, 47, 93, 95, 99, 100
Matronae Amrahenae, 93, 95
Matronae Aufaniae, 6, 8, 44, 45, 46, 47, 49, 93, 95, 99, 100, 115, 129, 141, 255, 256
Matronae Austriahenae, 93, 96, 99, 100
Matronae Berhuivahenae, 44, 49
Matronae Eburnicae, 93, 96
Matronae Etrahenae, 47
Matronae Gesahenae, 93, 97, 99, 100
Matronae Leudinae, 47
Matronae Lubicae, 93, 97
Matronae Malvisae, 44, 49
Matronae Noricae, 93, 97, 99
Matronae Ollogabiae, 99
Matronae Seno, 93
Matronae Suebae, 93, 98
Matronae Treverae, 93, 98, 99
Matronae Vacallinehae, 47, 93, 98, 99, 100
Matronae Veteranehae, 93, 100
Vacallinehae, 6
Matronae Aufaniae, 116, 139
Mattiaci, 33
Mattingly, 130, 354
Mayence, 88, 92, 96, 97, 139, 174, 218, 223, 224, 225, 227, 230, 231, 232, 233, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249
Mechernich-Katzvey, 219
Médiomatrices, 3
Megalensia, 237, 241, 242
Ménapes, 3
Menapi, 33
Mercure, 30, 31, 66, 67, 68, 74, 118, 149, 154
Merkelbach, 12, 354
Mésie, 81
Metz, 65, 88, 91, 145, 223, 224, 244
Millett, 130, 354
Minerve, 4, 5, 10, 11, 13, 14, 24, 40, 117, 142, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 176, 190, 200, 201, 210, 211, 213, 214, 218, 219, 220, 256, 259, 260
Mithraeum, 224
Mogontia, 31, 87, 88, 91, 102
Mommsen, 130
mons vaticanus, 244, 249
Mont Afrique, 63, 67
Morini, 33
Morins, 3
Morken-Harff, 8, 18, 58, 96, 99, 139
Moselle, 26
Muffendorf, 173, 176, 219
Münchengladbach, 97
Myrionymos, 228

N

Nantosuelta, 10, 31, 37, 38, 42, 54, 62, 92, 102, 124, 128, 255, 256
Naria Nousantia, 44, 45, 48, 49, 54, 92, 102, 103, 124
nautes, 77, 78, 79
Neckar, 32, 81, 144, 176
Nehalennia, 4, 7, 9, 10, 14, 20, 30, 35, 36, 38, 42, 44, 48, 49, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 61, 76, 77, 78, 79, 80, 86, 92, 102, 103, 106, 115, 124, 128, 129, 133, 254, 255, 256, 352
Nehalennia, 115
Némésis, 169, 213, 216
Nemetes, 33

Némètes, 3
 Nemeti, 10, 38, 354
Nemetona, 31, 124
 Nephlys, 225
 Neptune, 77
Neruii, 33
 Nerviens, 3
 Nerzic, 25
 Nettersheim, 6, 93, 96, 139
 Nettersheim-Zingsheim, 47, 139
 Neumagen, 223
 Neuss, 97, 98, 139
 Niddeggen-Abenden, 98
 Nideggen-Abenden, 139
 Nideggen-Embken, 58, 59, 94, 139
 Niedaltdorf, 52, 72, 122, 139
 Niedaltdorf-Ihn, 139
 Niederanven, 91
 Niederbieber, 223
 Niederbronn, 139
 Niederremmel, 44, 58, 59, 257
 Nimègue, 79, 96, 139, 219
 Norique, 81, 85
 Nout, 225
Numen, 181, 251, 253, 259, 261
Nutrix, 10
 Nymphes, 164, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174,
 177, 178, 211, 213, 216, 218, 219, 220, 262
 Hamadryades, 170
 Néréides, 170

O

Obela, 75, 78, 80, 92, 102, 124
 offrande, 120, 122, 125, 126, 127, 130, 213, *Voir*
 offrandes
 offrande végétale, 130
 offrandes, 121, 122, 126
 offrandes animales, 212
 offrandes végétales, 212, 215, 217
 Ogmios, 149
 Öhringen, 218, 223
 Osiris, 221, 225, 227
 Osterburken, 218, 219
 Ostie, 245
 Ovide, 130, 238

P

P.-M. Duval, 153, 154
pagus, 69, 93
 Pallas, 187
 Pannonie supérieure, 81, 83, 84
 Pantenburg, 91
 parèdre, 30, 31, 32, 33
 Parques, 213
 pastophores, 229
 patère, 36
 Pelm, 91
Peristephanon, 243
 Pesch, 6, 8, 47, 58, 98, 139
 Pesch-Iversheim, 139
 Petronell, 83
 Pforzheim, 144
 Philippson, 7
 Pier, 92, 96, 139
 Planck, 11, 280, 355
 Pommern, 139
 Pomponius Mela, 63
praefatio, 127, 128, 133, 214

pratiques culturelles, 119, 121
 prêtres, 157
pro salute sua, 85
pro se et suis, 79, 85, 100, 101, 102
 Proserpine, 213, 216, 219
 Prudence, 243, 244

Q

Quadriviae, 14, 81, 82, 83, 84, 85, 124, 258, 358
Quindecemviri, 242

R

Raepsaet-Charlier, 10, 14, 15, 16, 17, 19
Rauraci, 33
 Rauraques, 3, 32
Regina, 186
 Rèmes, 3
 Rétié, 81
 Reymond, 89
 Rey-Vodoz, 38
 Rheinzabern, 223
 Rhin, 32, 62, 67, 81, 144, 176
 Ribemont sur Ancre, 131
 Rinxent, 47
 rite grec, 127, 132, 133
 rite romain, 126, 132, 133
Ritona, 92, 102
Ritona Pritona, 31, 75, 78, 80
 Rödingen, 58, 59, 97, 99, 139
 romanisation, 111, 113, 130
 romanité, 119, 130, 132, 210, 216, 217, 220, 353
 Rome, 237, 241, 242, 244, 245, 246, 348
 Roscher, 37, 147, 150
Rosmerta, 4, 9, 14, 30, 31, 36, 37, 44, 45, 47, 48,
 49, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 66, 67, 68, 69, 70, 71,
 73, 74, 87, 116, 118, 139, 181, 255, 256, 257,
 348
 Rövenich, 139
 Roymans, 130, 356
 Rüger, 93, 99
 Rüpke, 112, 357

S

Saalburg, 240, 243, 245
 Sablon, 65, 67, 88, 91
 sacrifice, 211, 212, 213, 215
 sacrifice animal, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132,
 353, 354
 sacrifices, 121, 128, 129
 Saddington, 112, 356
 Sagaritis, 238
 Saint Dié, 47
 Salmaise, 92
Salus, 66, 68, 74
Sandraudiga, 92, 102, 103
sanguinaria, 237
sarapiastae, 229
 Sarrebourg, 92
 scène de sacrifice, 18
 Scheid, 10, 31, 38, 40, 63, 64, 104, 356
 Schwertheim, 11, 356
 Scipion l'Africain, 237
 sculpture, 119, 121, 132, 133, 140
 Sémélé, 247, 248
 Sénèque, 61, 68, 130
Sequana, 31, 62, 67, 70, 91, 92, 102, 124
 Séquanés, 3

Sequani, 33
 Servius, 61
 Seth, 225
Sibulca, 92, 102, 115, 116, 124
Silvanae, 82
Silvanus, 83, 168
Sirona, 31, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 87, 257
 Slofstra, 130, 348
 Soissons, 91, 224
Sol, 172, 177
 soldat, 175
 soldats, 144, 153, 154, 157, 160
 Soulosse, 69
 Spaet, 11
 Spaeth, 11, 356
 Spechbach, 69
 Spickermann, 5, 112, 113, 114, 135, 136, 139
 Spire, 139
 Stace, 130
 Stockstadt, 218, 223, 224, 231, 247
 Strabon, 131
Strasbourg, 92
Sucellus, 31
 Suessions, 3
Sugambri, 33
Sulevae, 115, 117, 124
Sunuci, 33
Sunuxalis, 42, 92, 124
Sunuxsalis, 115

T

Tacite, 107, 116
 Tassignon, 12, 357
 taurobole, 243, 244, 245
 Ternes, 113
 Tetz, 97, 139
 Texuandri, 92
 Thévenot, 4, 7, 108, 110, 357
 Thil-Châtel, 47
 Thorr, 58, 59, 94, 95, 97, 139
 Thrace, 81
 Thun-Allmendingen, 139
tibicen, 241
 Titus Claudius Iustus, 45, 47
 Tongres, 3, 92, 139
 Toutain, 10, 11, 357
Travalalvae, 92
Treveri, 33
 Trèves, 91, 92, 98, 139, 223, 224, 235, 243
 Trévires, 3, 33
 Triade Capitoline, 28, 40, 142, 147, 150, 151, 172, 200, 210, 219, 220, 259, 261
 Triboques, 3, 32
Triviae, 81
Tungri, 33
 Turcan, 11, 226, 235, 242, 243
Tutela, 179, 180, 181, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 200, 213, 219, 260, 261

U

Ubiens, 3, 8
Ubii, 33
Usipii, 33
utilitates, 193

V

V. Huet, 211

Vacalli, 93, 98, 99
Vagdavercustis, 124
 Valenborn, 67, 69
 Van Andringa, 11, 37, 89, 111, 121, 126, 127, 131, 138, 254, 356, 357
 Van Haeperen, 242
 Vangiones, 3, 33
 Vechten, 97
 Vénus, 211, 213, 218, 219
Veraudnus, 31, 66, 67
Vercana, 62, 67, 69, 71, 124, 352
 Vermaseren, 13, 236, 243
 Vettweiss, 59, 99, 139
 Vetweiss, 47
 vexillation, 258
 Victoire, 14, 142, 178, 180, 181, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 211, 213, 214, 218, 219, 220, 252, 260, 261, 262
Ultrix, 190
victrix, 190
vicus, 43, 44, 45, 46, 49, 69, 70, 84, 85, 86, 91, 93
 Vicus Nidiensis, 94
Vihansa, 92, 102, 103
 VIII^{ème} légion, 85
Vincia, 92, 102
Viradecdis, 31, 76, 77, 79, 80, 124, 258
 Virgile, 63
Viroddi, 92, 102
Viroddis, 31, 124, 255, 256
 Viromanduis, 3
Virtus, 117, 142, 178, 180, 191, 192, 194, 195, 196, 198, 200, 213, 214, 219, 260, 261
Visucia, 31, 66, 67, 68, 69, 70, 124
Visuna, 31, 62, 67, 71, 92, 102, 124
 Vollkommer, 81, 82
 Voorburg, 224
Voroius, 31, 32
vozum, 85, 121, 123, 124, 125, 130, 132, 140, 141, 212, 213, 217, 232, 245, 246, 249
 Vries, 108, 109
 Vulcain, 149, 154

W

W. Sage, 8
 W. Spickermann, 5, 113, 273, 280, 356
 W. Van Andringa, 126, 127, 128, 353, 354
 Walldürn, 219
 Webster, 130, 358
 Wiesbaden, 223
 Wightman, 4, 264
 Windisch, 218, 219
 Wissowa, 109, 113
 Witt, 12, 222, 227, 228, 287, 358
 Woolf, 130, 134, 140, 249, 358
 Worms, 218

X

Xanten, 47, 139, 216, 219, 223
Xulsigiae, 124
 XXII^{ème} légion, 85
 XXIIème légion Primigénienne, 175
 XXX^{ème} légion, 84, 85

Y

Y. le Bohec, 153
 Yann Le Bohec, 212

Yverdon, 218

Z

Zennewijnen, 92

Zugmantel, 223

Zülpich, 47, 58, 59, 94, 95, 97, 98, 99

Zundert, 92

Table des matières

Introduction	3
Première partie : Les divinités gallo-germaniques.	30
Chapitre 1 : La prédominance des divinités sans parèdre	30
Chapitre 2 : Les divinités nourricières	34
Chapitre 3 : Les divinités des sources et des eaux	61
Chapitre 4 : Les divinités protectrices des voyageurs	74
A. Premier groupe de divinités protectrices	74
B. Les <i>Quadruiiae</i> , déesses des carrefours des confins	81
Chapitre 5 : Les divinités topiques	87
Appendices : Des fonctions difficilement identifiables :	104
Chapitre 6 : <i>L'interpretatio romana</i> et <i>l'interpretatio gallica</i>	106
Chapitre 7 : Les rites	119
A. Les modes d'expression des dédicants :	120
B. Les rites romains	121
C. Temples et sanctuaires, un autre pas dans la romanité	134
Deuxième partie : Les divinités romaines et gréco-romaines :	142
Chapitre 8 : Les déesses de la Triade Capitoline :	142
Chapitre 9 : Les divinités de la nature	164
Chapitre 10 : Les abstractions divinisées	178
Chapitre 11 : Les autres déesses gréco-romaines	200
Chapitre 12 : Des cultes empreints de romanité	210
Troisième partie : Les divinités « orientales » :	221
Chapitre 13 : Isis	221
A. La diffusion du culte isiaque en Gaule Belgique et dans les Germanies	221
B. La personnalité d'Isis	225
C. Les rites	228
D. Le culte isiaque dans le culte public et le culte privé	233
Chapitre 14 : Cybèle	234
A. La déesse Cybèle	237
B. Le clergé	240
C. Les rites	242
Chapitre 15 : Les divinités « orientales »	247
Quatrième partie : Le culte impérial	251
Chapitre 16 : Les manifestations du culte impérial	251
Chapitre 17 : Les divinités féminines dans le culte impérial	253
A. Les divinités gallo-germaniques	253
B. Les divinités gréco-romaines	259
C. Les divinités orientales	262
Cinquième partie : Les vecteurs du culte	264
Chapitre 18 : La diversité provinciale	264
A. La Gaule Belgique	264
B. La Germanie inférieure	273
C. La Germanie supérieure	280
Chapitre 19 : L'évolution	286
A. Rareté des documents au I ^{er} siècle après J.-C. :	287
B. Développement dans la première moitié du II ^{ème} siècle	294
C. Une explosion du milieu du II ^{ème} siècle au milieu du III ^{ème} siècle après J.-C.	298
Chapitre 20 : L'apport de la romanité	311
A. L'importance de l'armature urbaine	311
B. L'impact des camps militaires	317
Chapitre 21 : La sociologie des dédicants	319
A. Rareté des femmes	320
B. Notables municipaux, chevaliers et sénateurs	323
C. Les prêtres et les desservants des cultes	327
D. Rôle majeur des soldats	328
E. Familles, affranchis et corps de métiers	337
Conclusion	341
Bibliographie	347
A Liste des abréviations utilisées :	347
B Bibliographie :	347

A. Dictionnaires, Encyclopédie, Atlas, Catalogues d'exposition.....	347
B. Ouvrages.....	348
Index.....	359
Table des matières.....	366