

# **Le transfert des morts dans l'antiquité romaine : aspects juridiques et religieux<sup>1</sup>.**

Arnaud PATURET

(Université de Clermont-Ferrand)

Dans son célèbre ouvrage consacré au droit funéraire romain<sup>2</sup>, F. De Visscher a omis de s'intéresser à la législation relative aux transports des morts. Afin de combler cette lacune, j'ai choisi de consacrer les quelques pages qui vont suivre à lever le voile sur certains aspects d'une pratique qui demeure peu connue des Romanistes.

Dans le monde romain antique, la translation d'un *corpus* de « tombe à tombe » est celle qui pose le plus de difficultés en raison de la conjonction du caractère religieux et de l'élément juridique. À ceci s'ajoute l'état de décomposition souvent très avancé du défunt qui constitue un obstacle matériel au bon déroulement du transport. L'action porte sur une *res religiosa*, ou juste sépulture, et c'est pourquoi il faut faire preuve d'infinies précautions. Un *responsum* de Marcien illustre bien ce principe :

---

<sup>1</sup> Ce texte est la version écrite, remaniée et mise à jour d'une communication intervenue lors de la 57<sup>ème</sup> session de la Société Internationale Fernand de Visscher pour l'Histoire des Droits de l'Antiquité, 16-21 septembre 2003. Il complète la version écrite d'une intervention faite au cours des I<sup>ères</sup> journées clermontoises d'histoire du droit : A. PATURET, *Iura sepulchrorum et contingences sociales, la translatio* antérieure à l'*illatio* rituelle, in P. GANIVET (ed.), *Identités, marginalités ou solidarités. Droits et histoire des personnes*, Actes des I<sup>ères</sup> journées clermontoises d'Histoire du droit (12-13 Juin 2003), Clermont-Ferrand, 2005, p. 232-255.

<sup>2</sup> F. DE VISSCHER, *Le droit des tombeaux romains*, Milan, 1963.

Marcien, *lib. 9. Omn. trib.*, D. 11, 7, 39

*Divi fratres edicto admonuerunt, ne justae sepulturae traditum, id est terra conditum, corpus inquietetur. Videtur autem terra conditum, et si in arcula conditum hoc animo sit, ut non alibi transferratur. Sed arculam ipsam, si res exigat, in locum commodiorem licerre transferre, non est denegandum*<sup>3</sup>.

D'après le jurisconsulte, qui s'appuie sur un édit des *Divi Fratres*, Marc-Aurèle et Lucius Verus, il convient de ne pas troubler le repos d'un défunt qui a reçu une sépulture rituelle, c'est-à-dire dont le corps a été enterré dans une *arcula*. L'inhumation dans une *arca* ou *arcula*, un coffre funéraire contenant les *reliquiae*, équivaut à la mise en terre traditionnelle et met en évidence l'utilisation d'un ensemble funéraire collectif classique de type *colombarium*<sup>4</sup>, forme sépulcrale dérivée de la tombe « a camera », dont l'utilisation est attestée bien avant le début du Haut-Empire<sup>5</sup>. Ces édifices contenaient des niches destinées à recevoir les réceptacles contenant les restes du mort. Dans ce fragment, le verbe *condere*, rarement employé dans la littérature juridique<sup>6</sup>, met en évidence un trait fondamental de l'idéologie funéraire romaine. La sépulture a pour but de protéger le corps par enfermement et aussi de le cacher, de le soustraire aux regards des vivants.

Toute inhumation effectuée sur un plan définitif assure le repos des morts<sup>7</sup> et la main de l'homme ne doit pas venir le troubler. Le

<sup>3</sup> « Les divins frères ont proclamé par une ordonnance de ne pas troubler un corps qui a reçu une juste sépulture, c'est-à-dire qui a été mis en terre. Il est censé être mis en terre alors même qu'il a été enseveli dans une urne funéraire pour toujours et non dans l'intention de le transférer ailleurs. Mais on ne doit pas refuser, si la circonstance l'exige, de transférer le coffre dans un autre lieu. »

<sup>4</sup> Un des plus connus sur le territoire de Rome était celui de la *Via Appia*, construit au début du Principat. On en trouvera une représentation dans F. DE VISSCHER, *op. cit.*, planche 3 entre les p. 8 et 9.

<sup>5</sup> Bornons-nous à renvoyer à l'exposé de F. DE VISSCHER, *op. cit.*, p. 5-11.

<sup>6</sup> F. CASAVOLA, *Scienza, potere imperiale, ordinamento giuridico nei giuristi del 2 secolo*, *Iura* 27 (1976), p. 17-32 ; p. 18-19. L'auteur indique p. 18 : « *Condere* è un verbo raro nell'uso dei giuristi : in poco più che trenta casi con il significati forti di rippore per conservare, o nascondere, e di seppelire ».

<sup>7</sup> F. DE VISSCHER, *Un texte négligé dans les controverses autour de la tombe de l'apôtre Pierre*, *SDHI* 26 (1960), p. 362-365 = *Le droit des tombeaux romains*, *op. cit.*, p. 311-314.

processus acquisitif de la religiosité est lourd de conséquences sur le plan social et religieux ; sa rupture porte corrélativement les stigmates de la situation inverse. Les morts inspirent le respect et il convient de se protéger du réveil des *dii Manes*<sup>8</sup> en plus de satisfaire aux règles élémentaires d'hygiène et de salubrité publique. C'est pourquoi le transfert est soumis à une réglementation assez stricte. En effet, durant le temps du transport, l'âme du défunt n'a plus de demeure, elle retrouve une condition fantomatique ou larvaire et peut devenir dès lors malfaisante<sup>9</sup>. La paix doit régner chez les morts de la même manière qu'elle régit le monde des vivants et la nécessaire *pietas*, « qualité nationale primordiale<sup>10</sup> » pour les Romains, comprenait des obligations envers les trépassés dont l'irrespect pouvait faire l'objet d'une sanction<sup>11</sup>. Quelques textes du Digeste, des Sentences de Paul et

<sup>8</sup> F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris, 1949, p. 303 ss ; J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1976, p. 75 ; E. JOBBE-DUVAL, *Les morts malfaisants*, « *Larvae, Lemures* », *d'après le droit et les croyances populaires des Romains*, Paris, 1924, p. 2 : « La crainte des morts domine l'histoire romaine, histoire littéraire comme l'histoire juridique ; toute l'œuvre du 'tendre et religieux Virgile' en est imprégnée. Si les Romains craignaient les morts d'une façon générale, ils redoutaient spécialement ceux qui, souffrant plus que les autres, se montraient les ennemis des hommes (...) ». Ce thème a fait l'objet d'une étude très récente : il s'agit d'une thèse de doctorat soutenue le 1er Février 2006 à l'EPHE et dirigée par le professeur J. Scheid : L. UBALDO, *A propos des conceptions romaines relatives au retour des morts*, Paris, 2006.

<sup>9</sup> Cicéron, *Tusc.*, 1, 16 ; Euripide, *Troad.*, 1085 ; Hérodote, 5, 92 ; Horace, *Odes*, 1, 23 ; Ovide, *Fastes*, 5, 483 ; Pline, *Epist.*, 7, 27 ; Servius, *Ad Aen.*, 3, 68, ou encore Suétone, *Calig.*, 59. Ce dernier témoignage est particulièrement probant. Avant que Caligula ne puisse bénéficier d'une juste sépulture, des spectres hantaient le jardin où il avait été enterré à la hâte sous une fine couche de gazon. De même, dans la *domus* où l'Empereur avait succombé, il ne se passait pas une nuit sans que des apparitions effrayantes ne viennent troubler la quiétude des lieux.

<sup>10</sup> J. SCHEID, *Le délit religieux dans le Rome tardo-républicaine*, in J. SCHEID (ed.), *Le délit religieux dans la cité antique*, Rome, 1981 (coll. EFR. 148), p. 117-118.

<sup>11</sup> Cf. par exemple à ce sujet PATON-HICKS, *Inscriptions of Cos*, n.319, cité par W. SESTON, *Encore l'inscription de Nazareth*, *Rev. De Philologie*, 9 (1937), p. 125-130, en particulier p. 129, où l'auteur fait état de l'inscription de Cos qui prévoyait une amende au fisc pour impiété envers les dieux chtoniens. Il faut aussi renvoyer à toute la législation réprimant la *violatio sepulchri* et au fameux édit (?) d'Auguste, cf. P. F. GIRARD - F. SENN, *Les lois des Romains*, Tome 2 des *Textes de droit romain*, Camerino, 1977. Les éventuelles peines pécuniaires prononcées à l'encontre des contrevenants étaient souvent affectées aux sacrifices expiatoires avant d'être attribuées à l'*aerarium*. Cf. M. MOREL, *Le sepulchrum. Etude de droit romain*, Grenoble, 1928, p. 100-102, et le c.-r. de cette partie de l'ouvrage par R. MONIER, *RHD* 8 (1929), 4ème série, p. 360.

du Code de Justinien permettent d'appréhender le régime juridique de la *translatio* postérieure<sup>12</sup>. L'exégèse de l'ensemble de ces documents dépasse le cadre de cette brève étude et il sera seulement procédé à l'examen de quelques textes fondamentaux.

Le premier contient des indications précises sur les conditions et les bénéficiaires de la *translatio* postérieure :

CJ. 3, 44, 1 (a. 213)

*Si vi fluminis reliquiae filii tui contiguntur, vel alia justa et necessaria causa intervenit, existimatione rectoris provinciae transferre eas in alium locum poteris*<sup>13</sup>.

Cette constitution sévérienne énonce la possibilité de transférer les restes d'un *corpus* dans un autre lieu, avec la permission du gouverneur de province, si la crue d'un fleuve menace l'intégrité du corps ou si cela s'avère juste et nécessaire.

Il n'est pas fait ici mention d'une sépulture religieuse, mais l'emploi du terme *reliquiae*, qui suggère un état de décomposition avancé du corps, semble indiquer que la disposition s'applique à la sépulture définitive. De plus, si la tombe n'était pas religieuse et qu'il s'agissait d'un dépôt temporaire, la demande d'autorisation ne serait pas requise car le *locus* de l'*illatio* demeure *profanus*<sup>14</sup>. Une constitution épiclassique envisage ce cas de figure et permet ces transports sans qu'aucune formalité ne soit exigée :

CJ. 3, 44, 10 (a. 290)

*Si necdum perpetuae sepulturae corpus traditum est, translationem ejus facere non prohiberis est*<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> S'imposent notamment à l'attention D. 11, 7, 39 ; 11, 7, 44, 1 ; 47, 12, 3, 4 ; CJ. 3, 44, 1 ; 3, 44, 14 et dans une certaine mesure D. 11, 7, 38 ; PS. 1, 21, 1 ; 1, 21, 3 ; 1, 21, 4. Pour une étude complète de ces textes, voir A. PATURET, *Iura sepulchrorum : la sépulture en droit romain classique*, Clermont-Ferrand, 2006 (thèse de doctorat), p. 81-157.

<sup>13</sup> « Tu pourras transférer les restes de ton fils, avec l'autorisation du gouverneur de province, dans un autre lieu si tu crains que le cours du fleuve n'atteigne l'endroit ou si intervient une autre juste et nécessaire cause. »

<sup>14</sup> Paul, *lib. 3 quaes.*, D. 11, 7, 40 *Si quis enim eo animo corpus intulerit, quod cogitaret inde alio postea transferre magisque temporis gratia deponere, quam quod ibi sepeliret mortuum et quasi aeterna sede dare destinaverit, manebit locus profanus.*

<sup>15</sup> « Si le corps n'a pas encore été déposé dans sa sépulture perpétuelle, rien n'empêche de le faire transférer ailleurs. »

Dans le cas décrit au CJ. 3, 44, 1, il s'agit d'ôter le corps d'une sépulture définitive. L'autorité compétente pour délivrer la permission de transférer se révèle invariablement étatique<sup>16</sup> au sens administratif, comme dans d'autres sources, à travers l'agrément du gouverneur de province. Pour autant, l'intervention du *rector provinciae* devait être automatique au point qu'il aurait pu être redondant d'y faire allusion. Toutefois, la constitution a pu insister sur l'idée d'une banalisation de l'interventionnisme de l'Etat romain et de son représentant direct dans des domaines qui concernent l'administration, l'ordre et la salubrité publique. En effet, les cadavres étaient susceptibles de propager diverses maladies et leur transport ne pouvait s'opérer sans qu'une tutelle des autorités locales ne vienne l'encadrer. A l'inverse d'autres sources<sup>17</sup>, l'autorité religieuse, dont on connaît pourtant les attributions dans des contextes relatifs aux matières funéraires<sup>18</sup>, n'est pas mentionnée mais il ne faut pas pour autant présumer de sa totale mise à l'écart. Certains auteurs considèrent que ce rescrit, qui ne mentionne pas l'autorité pontificale, témoigne du fait que cette dernière se verra seulement accorder un rôle subsidiaire à partir des Sévères. Cette évolution supposée aurait conduit, à l'époque de Justinien, au renforcement du rôle exercé par le pouvoir civil au détriment de l'autorité religieuse<sup>19</sup>. Cette analyse repose sur des arguments fragiles car aucun indice sérieux ne met en évidence une décadence du pouvoir pontifical, en particulier dans le domaine funéraire, à l'époque sévérienne. Au contraire, un texte d'Ulpien met en évidence la compétence des Pontifes à côté de celle du Prince et il faut souligner que ces derniers devaient délivrer un permis d'exhumer<sup>20</sup>. D'autres paramètres peuvent expliquer l'absence de

<sup>16</sup> Pour éviter tout malentendu, il faut préciser que la notion d'Etat ne désigne pas ici une organisation de pouvoir agissant de l'extérieur sur la société civile, soit pour en assurer l'ordre, soit encore pour la transformer. Il est simplement question du sens formel que lui donnent habituellement les juristes : il s'agit d'une instance d'autorisation basée sur un ordre légal fondant les droits des sujets.

<sup>17</sup> Papinien, D. 5, 3, 50 : ... *tamen principali uel pontificali auctoritate compelluntur ad obsequium supremæ uoluntatis*.

<sup>18</sup> Voir F. VAN HAEPEREN, *Le collège pontifical (3ème s. av. – 4ème s. ap. J.-C.)*, Bruxelles-Rome, 2002, p. 309-341.

<sup>19</sup> J. ADAME-GODDARD, *Sobre los sepulcros en las Sentencias de Paulo. Análisis crítico de PS. 1, 21, AMHD 15* (revue juridique en ligne : <http://juridicas.unam.mx:publica/rev/hisder/cont/15:dr/dr19htm...>, p. 3 *in fine*-4).

<sup>20</sup> F. VAN HAEPEREN, *op. cit.*, p. 317.

mention de l'autorité religieuse dans la constitution : d'abord il peut être logique que les juristes impériaux aient préféré insister sur l'autorité administrative compétente sur le plan juridique plutôt que sur le rôle joué par les Pontifes. Ensuite, il n'est pas exclu que les compilateurs, influencés par la christianisation, aient supprimé la mention originelle de l'autorité religieuse païenne dans le présent texte qui comporterait alors certaines omissions parfaitement logiques dans le contexte religieux de la rédaction du Code. À l'appui de cette idée, il existe plusieurs constitutions tardives émanant des empereurs du IV<sup>e</sup> s. qui prohibent déjà la célébration des rites et des sacrifices prescrits par le paganisme<sup>21</sup>. Néanmoins, une autorisation administrative est toujours requise, d'où la mention du *rector provinciae* que l'on retrouve dans de nombreux textes, surtout postclassiques, qui se rattachent aux thèmes les plus divers<sup>22</sup>.

Il est ensuite fait état du défunt bénéficiaire du transfert : il s'agit du *filius*. Ce terme, somme toute général, mais en même temps réducteur, n'est pas sans poser problème pour l'interprétation du fragment. Davantage spécifique que le mot *liber(i)*<sup>23</sup>, la notion de *filius* est très marquée par les cadres de la société romaine, par son rapport au régime familial romain considéré comme fondateur du régime européen du patriarcat. Cette notion dépasse la simple idée de

<sup>21</sup> Voir notamment le CT. 16, 10 *De paganis, sacrificiis et templis* et en particulier CT. 16, 10, 1 (a. 320). Dans ce dernier texte, Constantin prohibe tout particulièrement les sacrifices domestiques. Voir aussi CT. 16, 10, 5 : Constance condamne les *sacrificii nocturni* et il punira même de la *poena capitis* ceux qui célébreront des sacrifices ou le culte des idoles (CT. 16, 10, 6 a. 356). Plus clément vis-à-vis du paganisme, Julien l'Apostat (CT. 9, 17, 5 a. 363) autorise le *sacrificium* et indique que les funérailles doivent se pratiquer durant la nuit. Voir enfin CT. 9, 16, 7 (a. 364) = Brev. 9, 13, 3. Valentinien et Valens réitèrent la prohibition de pratiquer les sacrifices funéraires nocturnes.

<sup>22</sup> Voir à titre d'exemples : CJ. 1, 3, 28, 5 (a. 468) ; 1, 30, 3 (a. 492) ; 1, 36, 1pr. (a. 465) ; 1, 49, 1, 5 (a. 479) ; 1, 50, 2 (a. 427) ; 2, 4, 28 pr. (a. 294) ; 2, 7, 11, 1 (a. 460) ; 3, 26, 8 (a. 358) ; 3, 39, 3, 1 (a. 330) ; 4, 46, 3 (a. 337) ; 7, 9, 2 (Gordien) ; 7, 62, 26 (a. 385) ; 7, 62, 33 (a. 441) ; 7, 63, 2, 3 (a. 440) ; 8, 46, 5 (a. 287) ; CT. 7, 12, 3 (a. 395) ; 11, 7, 12 (a. 383) ; 12, 1, 164 (a. 399) et 12, 7, 177 pr. (a. 413).

<sup>23</sup> Pour E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome I, *Economie, parenté, société*, Paris, 1969, p. 324, le terme *liberi* « présente une double particularité : d'abord, il ne s'emploie qu'au pluriel ; ensuite et surtout, il ne désigne les enfants que par l'âge, non par la condition sociale. Néanmoins, *liberi - enfants* - n'est rien d'autre que le pluriel de l'adjectif *liber*. Il s'explique par une formule très ancienne, qui accompagnait la célébration du mariage chez Plaute ».

descendance génétique du côté mâle à travers une utilisation intensive de la part des juristes classiques et implique des variantes techniques récurrentes<sup>24</sup> avec l'adjonction d'une épithète ou d'un terme précisant l'acception originelle du mot. Dans le cas présent, il faut considérer que la mention du fils résulte de la demande formulée à la chancellerie, le rescrit se serait donc borné à formuler une réponse concise et précise à la demande d'un particulier. Ceci expliquerait pourquoi les juristes n'ont pas étendu cette disposition à des rapports autres que filiaux par d'autres termes à connotation affective comme *frater* ou *soror*. Pourtant, il est certain que l'amour conjugal, fraternel, ou même une forte amitié<sup>25</sup> peuvent moralement justifier d'un droit légitime à opérer la *translatio corporis* si la sépulture de l'être cher menace d'être frappée de dégradation ou de destruction. En suivant cette orientation, l'emploi du terme *filius* est la résultante réductrice de la casuistique romaine et désigne la sphère affective la plus intense pour, métaphoriquement, y intégrer les autres. La permission de transfert pouvait donc être sollicitée pour mettre à l'abri la dépouille de tout être cher. L'expression *reliquiae filii* peut ainsi être entendue dans un sens large, éclairé par la notion d'attachement et d'affection envers le défunt transféré.

Par ailleurs, une fois l'autorisation accordée, le transfert est accepté sans qu'il faille tenir compte des dispositions publiques ou privées relatives à la violation de sépulture. La permission de transfert exonère l'exhumant de toutes poursuites : les mesures prévues par l'édit du préteur au sujet de la *violatio sepulchri*<sup>26</sup>, ainsi que toutes les amendes ou malédictions prévues par le fondateur du sépulcre, ne s'appliquent pas dans le cadre de la *translatio corporis*. En effet, celui qui opère le transfert n'agit point par *dolus malus* mais par *pietas*, et son action est motivée par une volonté de préserver au mieux le corps du défunt et non pas de lui porter outrage ou d'endommager le *sepulchrum*.

<sup>24</sup> A. BERGER, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphie, 1953, p. 472. Voici quelques exemples des variantes évoquées *supra* : *filius + familia* ; *filius + adoptivus* ; *filius + iustus* ; *filius + naturalis* ; *filius + legitimus*.

<sup>25</sup> Le fondateur d'un tombeau pouvait l'ouvrir à un ami proche cf. *CIL*, XIV, 667 ; *CIL*, VI, 10240 = *FIRA*, III, n° 80 h, p. 244 ; *CIL*, VI, 14672 = *FIRA*, III, n° 80 l, p. 245.

<sup>26</sup> Bref exposé par J. SCHEID, *op. cit.*, p. 135-137.

Le terme *filius* fait aussi référence de manière implicite à la seule autorité agréée par la loi pour prendre la responsabilité du transfert, c'est-à-dire le *paterfamilias*, chef incontesté du culte familial et des *sacra privata*, seul habilité à prendre une telle décision qui relèverait ainsi de la *patria potestas*. La compétence du *pater* sur une situation *post mortem* ne doit pas étonner outre mesure compte tenu de l'évolution de sa position lors des premiers siècles de l'Empire<sup>27</sup>. Cette idée se trouve confortée par la conception selon laquelle le culte rendu aux morts est une nécessité qui se transmet de père en fils, elle exige en principe que chaque famille se perpétue en ligne mâle, par le sang ou par l'adoption<sup>28</sup>.

Revenons un instant sur les deux premières propositions du texte qui sont d'un intérêt tout particulier sur le plan de la construction analogique de l'argumentation. La première évoque la survenance d'un événement climatique qui peut, par ses répercussions, endommager ou détruire la sépulture. La deuxième étend cette hypothèse unique à des cas d'espèce très généraux : *vel justa et necessaria causa intervenit*. Ce passage a été soupçonné d'interpolation par S. Solazzi<sup>29</sup> et aurait pu être complété à l'époque

---

<sup>27</sup> Outre des restrictions au pouvoir du père à l'époque impériale, attestées par la quasi-disparition du thème du conflit père-fils, d'après W. SUDER, *La mort des vieillards*, in F. HINARD - M.F. LAMBERT (dir.), *La mort au quotidien dans le monde romain, Actes du colloque organisé par l'université Paris IV*, Paris, 7-9 octobre 1993, Paris, 1995, p. 40, et, plus tard, par la législation de Justinien, la *patria potestas* implique une dimension morale de protection, d'assistance et doit s'effectuer dans l'intérêt des personnes qui y sont soumises ; cf. A. BERGER, *op. cit.*, p. 621. On ne peut douter que ce devoir moral perdure après la mort d'un des membres de la *familia*.

<sup>28</sup> Voir à ce sujet J. BAYET, *op. cit.*, p. 72. Cf. aussi A.J.B. SIRKS, *Sacra, succession and the Lex Voconia*, *Latomus* 53 (1994), p. 273-296. La fameuse *Lex Voconia* pourrait avoir répondu à la préoccupation constante d'éviter de voir les *sacra* dévolus à une femme. Sur cette question, voir J.A.J.M. VAN DER MEER, *The Voconian Law : Nova or Phoenix*, *TR* 67 (1999), p. 115-123 ; du même auteur : *The Lex Voconia. Made For Men. Mulier heres institui non potest*, Eijsden, 1996 et l'analyse de cet ouvrage par J.W. TELLEGEN et O.E. COUPERUS-TELLEGEN, *La loi Voconia et ses séquelles*, *TR* 66 (1998), p. 65-95.

<sup>29</sup> S. SOLAZZI, *Costituzioni glossate o interpolate nel codex iustinianus*, *SDHI* 24 (1958), p. 10-11. L'auteur émet l'hypothèse que l'incise *vel alia necessaria causa intervenit* aurait été ajoutée par l'annotateur des constitutions antoniniennes ou par Tribonien, et il exclut par là que l'empereur puisse avoir « fantasmé » sur l'*alia justa et necessaria causa*.

de Justinien d'après G. Longo<sup>30</sup> et J. Adame-Goddard<sup>31</sup>. Mais quoi qu'il en soit, ces remarques concernent la forme pure et ne remettent pas vraiment en cause le fond de la disposition car, s'il est vrai que le texte est une réponse apportée à une situation spécifique, la première proposition apparaît si réductrice et exclusive qu'elle contient intrinsèquement, de manière latente, la possibilité directe de l'étendre à des cas similaires. La mention du cours d'eau au début de l'argumentation fait référence au *casus fortuitus*<sup>32</sup> et témoigne de la volonté de réglementer la *translatio* autour de principes stricts. Cette notion concerne surtout le droit contractuel et constitue une limite à la responsabilité pour faute<sup>33</sup>. En l'espèce, l'utilisation qui en est faite s'oppose à ces usages courants : si le cas fortuit est à l'origine un élément exonératoire d'obligations, il se transforme ici en un élément justifiant la procédure de la *translatio* postérieure. Dans le cas évoqué, la submersion est susceptible de détériorer le corps du défunt contenu dans la tombe, de le désolidariser d'avec la *terra*<sup>34</sup>, élément où retourne toute chose après la mort<sup>35</sup> et au sein duquel les défunts doivent passer le reste de leur existence<sup>36</sup>. La référence à l'élément fortuit met en évidence un principe essentiel de la législation relative à la *translatio* : celle-ci ne doit évidemment pas s'opérer pour des

<sup>30</sup> G. LONGO, *La sepoltura dei cristiani giustiziati*, in *Ricerche romanistiche*, Milan, 1966 (= *Annali Università Macerata*, 22, 1958, p. 77 sq.), p. 241-258, p. 250.

<sup>31</sup> J. ADAME-GODDARD, *op. cit.*, p. 4 et p. 29, note 14. L'auteur admet cependant une origine classique au texte en raison du rappel de la crue du fleuve (p. 4).

<sup>32</sup> Le principe du *casus* correspond à un accident ou à un événement qui exclut l'interférence ou l'intervention humaines, cf. Ulpian, *lib. 29 Sab.*, D. 50, 17, 23 où une longue énumération est faite où figurent les inondations : ... *Animalium vero casus mortisque, quae sine culpa accidunt, fugae servorum qui custodiri non solent, rapinae, tumultus, incendia, aquarum magnitudines, impetus praedonum a nullo praestantur.*

<sup>33</sup> Cf. notamment M. TALAMANCA, v° *colpa*, *ED*, 7, Milan, 1960, p. 517-533, en particulier p. 518-519 ; M. SARGENTI, *Problemi delle responsabilità contratuale*, *SDHI* 20 (1954), p. 127-258. ; G. MUCIACCIA, *L'elemento fortuito nel diritto romano e comune*, *AG* 193 (1977), fasc. 2, p. 63-81.

<sup>34</sup> Cf. Lucain, *Phars.*, 8, 720. L'auteur ne s'exprime pas dans un contexte funéraire. Il faut par ailleurs préciser que l'opposition entre la terre et l'eau n'est pas systématique dans la littérature latine. Varron, *De ling. Lat.*, 5, 24 et 5, 157 indique que, formée d'argile, la *terra* contient l'humidité et l'eau que l'on atteint au niveau des nappes souterraines de la terre nourricière qui commence et clôt le cycle de la vie. Tout commence avec la terre et y retourne après la mort.

<sup>35</sup> Lucrèce, *Nat. Rer.*, 3, 1035.

<sup>36</sup> Cicéron, *Tusc.*, 1, 16, 36 ; Apulée, *Met.*, 2, 28.

raisons futiles de confort ou de caprice, mais pour des motifs sérieux ; il s'agit de placer l'officiant face à ses responsabilités. Ainsi, l'autorisation de transfert ne pourra pas être refusée en cas d'intervention d'un événement imprévisible, indépendant de la volonté humaine, qui serait de nature à mettre en péril l'intégrité du *sepulchrum*. La légitimité du transfert s'apprécie aussi à travers la *iusta et necessaria causa*<sup>37</sup>. La rareté de cette mention dans le domaine sépulcral, alors qu'elle existe plutôt dans le domaine contractuel ou dans des actes légaux comme le *repudium*, ne doit pas forcément étonner<sup>38</sup>. Elle trouve ici une place justifiée par l'enjeu juridico-religieux de la *translatio cadaveris* car l'idée de *iusta causa* peut servir à vérifier la bonne foi du transporteur dans sa demande de transfert<sup>39</sup>. Une fois ces remarques émises, l'emploi traditionnel de cette notion, par les jurisconsultes, peut amener à constituer plusieurs hypothèses pour l'exégèse de la constitution.

Il a été constaté que *vel alia iusta et necessaria causa intervenit* pouvait compléter le cas fortuit visé à la ligne précédente du fragment. Cette interprétation s'inscrit dans le sens d'une généralisation du critère qui fonde l'intention du transporteur<sup>40</sup>. Toutefois, le texte correctement lu et interprété pourrait avoir une signification toute différente. Si certains traducteurs<sup>41</sup> rattachent de manière exclusive la

<sup>37</sup> Les sources juridiques font régulièrement allusion à la *iusta causa*. Ces utilisations se rattachent à des concepts juridiques « acquisitifs » dans le droit des biens : *traditio*, *usucapio*, *possessio* ; à l'exemption par rapport aux *munera* à travers la *vacatio*, l'*excusatio*, l'*immunitas* (sur ce thème, se reporter à N. CHARBONNEL, *Les « munera publica » au troisième siècle, Thèse d'état*, Paris, 1972, p. 139-336). Ces emplois peuvent aussi se rapporter à une exigence requise pour effectuer des actes légaux supposant un changement d'état civil : *adoptio*, *manumissio*.

<sup>38</sup> Deux sources concernant le droit des tombeaux font référence à la *iusta causa*, la première fait l'objet de la présente étude. La seconde concerne un acte de la pratique : la fameuse sentence de Sénécion *de sepulcris*, *FIRA*, III, n° 86, p. 276-278, p. 277 ligne 11 : ... *ex causa emptionis pertinere videntur...* Cf. F. DE VISSCHER, *Le droit des tombeaux romains*, *op. cit.*, p. 80-81.

<sup>39</sup> M. KASER, *Römische Privatrecht*, Munich, 1976, p. 104. L'auteur relève que dans certains domaines, la condition de la *bona fides* s'est développée à la fin de la république en connexion avec la *iusta causa*. Il faudrait alors raisonnablement penser que, vu l'enjeu considéré dans le présent fragment, la *iusta et necessaria causa* inclut la *bona fides* de l'officiant.

<sup>40</sup> Ce que semble sous-entendre G. LONGO, *La sepultura dei cristiani giustiziati*, in *Ricerche romanistiche*, *op. cit.* p. 250.

<sup>41</sup> P.A. TISSOT, *Les douze livres du Code de l'empereur Justinien*, 1, Metz, 1807 (réimp. Aalen, 1979) p. 518 = CJ. 3, 44, 1.

*iusta causa* à l'intention de l'exhumant, la désinence du verbe *intervenit* paraît aussi concerner la *iusta causa* de manière impersonnelle.

En considérant cet état de fait, la juste cause n'est pas nécessairement dépendante de l'argumentation propre au transporteur mais peut résulter d'un élément juridique extérieur ; elle n'est pas, ainsi, réduite à des extrapolations de cas de force majeure. Elle peut, par exemple, trouver son origine dans la revendication, par le *dominus* propriétaire, du *fundus* au sein duquel le mort avait été déposé de manière illégitime. Ainsi, le rescrit correspondrait à une solution amiable au contentieux évoqué par Gaius aux D. 11, 7, 7<sup>pr</sup> et D. 11, 7, 7, 1<sup>42</sup>, qui interviendrait en amont de la procédure et des actions prévues en cas d'ensevelissement frauduleux dans le fonds ou le *sarcophagus* d'autrui, voire en cas d'enterrement opéré dans le *fundus communis* du fait d'un des copropriétaires sans le consentement des autres membres de la *communio*<sup>43</sup>.

Enfin, se pose la question du nombre de transferts possibles après l'*illatio* rituelle. Le fragment du Code ne comporte pas de sens limitatif mais l'idéologie funéraire romaine commande de ne pas multiplier ces opérations. En effet, l'outrage infligé aux divinités est conséquent et il convient de ne pas le répéter ultérieurement de manière inconsidérée. Le transporteur doit mettre les *reliquiae* à l'abri et faire en sorte de ne pas devoir renouveler l'opération quelque temps plus tard. Il lui incombe de choisir avec un soin tout particulier le nouveau lieu d'inhumation, en fonction de la protection offerte par la topographie naturelle du terrain ou en considération des facilités d'accès au *sepulchrum*, car l'accomplissement des rituels périodiques nécessitait de se rendre auprès de la tombe à intervalles réguliers.

Passons maintenant à l'examen d'un texte plus tardif provenant des Sentences de Paul qui reprend certaines des prescriptions déjà étudiées en y apportant quelques précisions :

---

<sup>42</sup> Gaius, *lib. 19 ed. prov.*, D. 11, 7, 7 : *Is qui intulit mortuum in alienum locum, aut tollere id quod intulit, aut loci pretium praestare cogitur per in factum actionem, quae tam heredi, quam in heredem competit, et perpetua est.* D. 11, 7, 7, 1 : *Adversus eum qui in alterius arcam lapideam in qua adhuc mortuus non erit conditus mortuum intulerit utilem actionem in factum proconsul dat, quia non proprie vel in sepulchrum vel in locum alterius intulisse dici potest.*

<sup>43</sup> Ulpian, *lib. 10 ad ed.*, D. 11, 7, 2, 1.

PS. 1, 21, 1

*Ob incursam fluminis, vel metum ruinae*<sup>44</sup>, *corpus iam perpetuae*<sup>45</sup>  
*sepulturae traditum, solemnibus redditis sacrificiis, per noctem in alium*  
*locum transferri potest*<sup>46</sup>.

D'après ce texte, le corps peut être transféré de nuit vers un autre lieu si un fleuve menace d'inonder la sépulture ou que celle-ci risque d'être endommagée. Le transport devra s'accompagner de l'accomplissement des sacrifices d'usage en matière funéraire.

Il s'agit ici d'une *translatio* postérieure à l'inhumation rituelle car l'inhumant a déjà témoigné son intention : la séquence ternaire *perpetuae sepulturae traditum*, associée au terme *corpus* indique clairement que la disposition vise l'*illatio* perpétuelle du cadavre selon l'usage du *ritus romanus*. L'analyse de l'expression dans son ensemble met en évidence la complémentarité propre à chaque terme qui forme une symbiose dans la juxtaposition. Cette complémentarité

<sup>44</sup> Le terme *ruina* se retrouve dans les *responsa* des jurisconsultes. L'étude de quelques textes (D. 2, 12, 3 ; 2, 13, 6, 9 ; 3, 5, 21 ; 8, 6, 14, 1 ; 9, 2, 15, 1) fait état d'un usage homogène, mais qui n'a rien de typiquement juridique. D'après A. ERNOUT - A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1951 (nouvelle éd. 1964), p. 1028-1029, le nom commun *ruina* serait un dérivé du verbe *ruere* dont les principales acceptions sont « renverser, ruiner » et « s'écrouler, tomber brusquement sur ». Une autre signification est présente dans un texte du Digeste pour une autre racine : Ulpien, *lib. 32 ad ed.*, D. 19, 1, 17. Ce sens concerne les objets extraits de la *terra* et coupés sur le sol que le vendeur se réserve. Cependant, il est permis d'émettre de sérieux doutes quant à l'authenticité de cet usage qui s'oppose à l'idée décrite par Festus, L. p. 320-321. Aux PS 1, 21, 1, le terme désigne de manière polyvalente divers types d'atteintes aux tombeaux, que celles-ci résultent de facteurs naturels ou humains, en insistant sur l'analogie avec l'expression *ob incursam fluminis* et en l'étendant à d'autres événements fortuits.

<sup>45</sup> Le terme *perpetuae* renvoie à la *sedes de custodia aeterna*. Sur le plan symbolique, la tombe est la *domus* éternelle du défunt. La course du *tempus* n'a aucune incidence sur ce caractère qui demeure irréversiblement acquis pour toujours, cf. A. ERNOUT - A. MEILLET, *op. cit.*, p. 884. Il faut noter que les jurisconsultes ont préféré, de manière générale, employer *perpetuus* qui se réfère à la *perpetuitas*, c'est à dire à un temps qui avance et s'écoule sans interruption plutôt que *aeternus* ou que d'autres synonymes comme *continuus* pourtant usités dans un contexte funéraire, cf. D. 11, 7, 40. Le terme *perpetuus* est en effet plus typique de la langue du droit et il est associé par les jurisconsultes à diverses notions juridiques, comme l'*actio* (cf. par ex. D. 9, 4, 42, 2), la *causa* (cf. D. 2, 1, 7 pr. ; 3, 5, 34, 3) ou encore les *exceptiones* (cf. par ex. D. 44, 1, 3).

<sup>46</sup> « Dans le cas où un fleuve aurait changé de lit, ou dans l'inquiétude d'un désastre, il est possible de transférer dans un autre lieu le corps déposé jusque-là à titre de sépulture perpétuelle, pendant la nuit après la célébration des sacrifices habituels. »

est rendue possible grâce à l'emploi de mots judicieusement choisis ainsi qu'aux ressources de la langue latine. Chaque composante de l'expression définit un champ sémantique à la fois très ciblé et symbolique. Cette association rend compte de l'essence de la juste sépulture et de la *res religiosa* par excellence que doit être la tombe fondée selon l'usage romain : un *sepulchrum* est un *locus* au sein duquel *l'inferens* a déposé pour toujours les restes d'un homme. Le maintien de la sépulture implique que le *corpus* contenu dans le tombeau ne soit ni profané, ni déplacé.

Dans le texte des Sentences, la référence aux éléments naturels à travers l'évocation du cas fortuit déjà présent au CJ. 3, 44, 1 est invoquée comme une justification possible du transfert. L'expression *ob incursum fluminis* se réfère aux variations de l'*aquae magnitudo*, susceptibles d'inonder un *monumentum* situé à proximité de la rive, et la proposition suivante *vel metum ruinae* étend de manière expresse ce cas particulier à tout dommage pouvant frapper l'édifice. La menace du danger est suffisante sans qu'il faille attendre que la dégradation soit effective. L'opérateur se doit d'évaluer l'atteinte potentielle à l'intégrité du sépulcre, le risque doit être important et il serait surprenant que l'exhumation ainsi que le transfert ne fussent pas soumis à l'agrément de l'autorité étatique, bien que cette dernière ne soit pas mentionnée aux PS. 1, 21, 1<sup>47</sup>. Il faut peut-être comprendre que la réponse adressée au requérant a, telle qu'elle est formulée, valeur d'autorisation pour pratiquer le transport comme l'indique *potest*. Si le *responsum* concerne une contrée éloignée, il appartient sans doute aux autorités locales de vérifier que les faits énoncés correspondent à la situation réelle de la sépulture.

La mention des sacrifices funéraires à la fin de la sentence exposerait une préoccupation religieuse en totale inadéquation avec les textes du III<sup>ème</sup> s. av. J.-C. d'après J. Adame-Goddard. Cet auteur considère que ce détail aurait été ajouté entre l'an 300 et 450 de notre ère<sup>48</sup>,

<sup>47</sup> Cette autorité est présente dans d'autres sources, voir par exemple CJ. 3, 44, 1 ; D. 11, 7, 38 ; 11, 7, 39 et 47, 12, 3, 4.

<sup>48</sup> J. ADAME-GODDARD, *op. cit.*, p. 5. Et l'auteur indique à la fin de l'exégèse de ce passage : « Asimismo, podría conjeturarse que el anacronismo que implica que un texto del siglo III haga referencia a los sacrificios funerarios quizá sea una característica propia de A (le premier rédacteur des PS.), quien igualmente hace referencias a instituciones obsoletas en su tiempo como la *mancipatio* o la *actio de*

tandis que le reste de la décision serait authentique. Il est vrai que les textes juridiques classiques s'intéressent peu aux questions religieuses et aux sacrifices, et ce à la différence de sources plus anciennes<sup>49</sup>. La présence même de *sacrificium* est singulière car le sacrifice n'est pas souvent indiqué par un terme uniforme mais par des désignations diverses auxquelles correspondent les différentes formes de l'action sacrificielle<sup>50</sup>. Cela étant, les prescriptions énoncées répondent bien aux usages traditionnels du paganisme. Il n'est donc pas exclu que ce passage puisse être authentique et qu'il reprenne en substance une ancienne sentence pontificale ou un passage des livres pontificaux. En effet, il incombait aux pontifes de régler ces questions relatives au rituel, avant que le droit prétorien et les constitutions impériales ne viennent à leur tour réglementer le domaine funéraire puis le transport des corps et par là empiéter sur la compétence pontificale. L'existence de ces obligations religieuses confirme l'idée selon laquelle la *translatio cadaveris* ne peut se dérouler que sous certaines conditions rigoureusement définies<sup>51</sup>.

L'antéposition au sein de la sentence de la mention du *sacrificium* avant l'exhumation et la *translatio* souligne avec une précision

---

*modo agri*. El mismo gusto por las cosas antiguas parece reflejarse en el *Epitome Ulpiani* al referirse a la *confarreatio* prácticamente desaparecida desde el siglo I ».

<sup>49</sup> Des dispositions ordonnant l'accomplissement d'un *sacrificium* existent dans les *leges regiae*. Il en est ainsi dans une *lex* attribuée à Romulus et rapportée par Plutarque, *Rom.*, 22, 3, selon laquelle le *maritus* qui répudie sa femme doit offrir un *sacrificium* aux dieux infernaux. Cf. P.-F. GIRARD, *Les lois des Romains*, *op. cit.*, p. 11. Voir également une *lex* attribuée à Numa Pompilius (cf. Festus, L. p. 918 et Aulu-Gelle, 4, 8) recensée dans P. F. GIRARD, *op. cit.*, p. 13 : *Paelex aram Iunoni ne tangito ; si tangit, Iunoni crinibus demissis agnum feminam caedito*. D'après cette prescription, la concubine ne doit pas toucher l'autel de Junon. Dans le cas contraire, elle doit offrir une brebis à la divinité. Il faut noter que l'on retrouve, à la fin du III<sup>ème</sup> s. de notre ère, une autre mention du *sacrificium* dans une collection de textes classiques, cf. Ulp., *Epi.*, 9, 1 *Farreo convenitur in manum certis verbis et testibus X praesentibus et sollempni sacrificio facto, in quo panis quoque farreus adhibetur*. Il apparaît, d'après ce passage, que la *conventio in manu* pour *confarreatio* requiert l'emploi d'un vocabulaire précis, de témoins et aussi la réalisation d'un sacrifice. Au sujet de la répression criminelle à l'époque royale durant laquelle le fait criminel portant atteinte à la *pax deorum* pouvait impliquer un sacrifice expiatoire (lorsqu'il ne s'agissait pas d'un *scelus inexpiabile*), voir l'exposé de B. SANTALUCIA, *Osservazioni sulla repressione criminale romana in età regia*, in J. SCHEID (ed.), *Le délit religieux...*, *op. cit.*, p. 39-49, en particulier p. 40-41.

<sup>50</sup> E. BENVENISTE, *op. cit.*, II, p. 223-233.

<sup>51</sup> Cf. Marcien, *lib. 3 inst.*, D. 11, 7, 39 ; Ulpien, *lib. 25 ad ed.*, D. 47, 12, 3, 4.

analytique la rigueur, l'ordre et le formalisme qui caractérisent la *religio*.

Pour autant, les rares textes juridiques classiques qui font état de normes ou du moins d'autorisations religieuses n'apportent aucune précision sur le type de sacrifice, sur les offrandes<sup>52</sup>, sur l'éventuel banquet sacrificiel ou sur le déroulement formel et les bénéficiaires de la cérémonie religieuse qui accompagne la *translatio*. Le présent texte ne fait pas exception à ce constat. Ceci peut paraître normal car les obligations religieuses ne relèvent pas du droit au sens strict. L'auteur des *Pauli Sententiae* n'est ni grammairien, ni théologien ; son but n'est que de rappeler de manière brève les prescriptions du *ius divinum*<sup>53</sup> afin de prévenir une éventuelle rupture de la paix des dieux. En ce sens, tous les sacrifices romains, qu'ils soient expiatoires, propitiatoires, gratulatoires ou encore exploratoires des intentions divines, qu'ils soient offerts en hommage à la divinité ou en action de grâces, convergent vers un même but avoué ou latent : écarter l'*ira*

<sup>52</sup> Pour un aperçu des offrandes les plus courantes dans la religion romaine, voir la synthèse de J. SCHEID, *La religion des romains*, Paris, 1998, p. 73.

<sup>53</sup> Les textes des juristes romains s'occupent peu de réglementer les pratiques religieuses. Pourtant, la prière était au moins aussi « codifiée » que le droit. Les Tables Eugubines décrivent par exemple avec une infinie précision, de manière « positive » et prescriptive, toutes les obligations en rapport avec les opérations rituelles [voir sur ce point C. GUITTARD, *L'expression du délit dans le rituel archaïque de la prière*, in *Du châtiement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Rome, 1984 (coll. EFR. 79), p. 9-20, en particulier p. 10-11]. Deux raisons pourraient justifier l'absence de référence aux obligations religieuses dans les sources juridiques : d'une part, le *ius civile* s'inscrit globalement dans un processus de déplacement des concepts religieux vers la technique de gestion patrimoniale. Il est donc logique qu'il ne s'occupe pas des prescriptions liturgiques qui ne concernent dès lors plus le domaine juridique. D'autre part, et cette remarque complète la première observation, les *formulae*, les *precationes* du culte public et privé connaissaient, depuis la fin du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., une remarquable stabilité, en dehors de légers remaniements opérés à la fin de la république. Cf. C. GUITTARD, *Recherches sur le carmen et la prière dans la littérature latine et la religion romaine*, Tome V (thèse d'état), Paris 4, 1995, p. 1761-1762, qui ne note aucune innovation notable même à la faveur du culte des grands hommes à la fin de la République et au début du Principat. En ce sens, l'ensemble des obligations rituelles était bien connu des Romains, en particulier dans le domaine funéraire. Conformément à cette idée, l'opinion du pseudo-Paul aux PS. 1, 21, 1 fait état d'une certaine redondance sur le sujet en mentionnant *solemnibus redditis sacrificiis*, à moins que le juriste ait constaté une désuétude de la *pietas* en ce domaine à la fin du III<sup>e</sup> s. de notre ère et qu'il désirait, par ce rappel, redonner vigueur à ces pratiques et stimuler l'esprit religieux romain.

*deorum* et assurer le maintien de la *pax deorum*<sup>54</sup>. En l'espèce, les prescriptions rituelles devaient être connues de l'officiant à travers la transmission sociale d'une pratique ancestrale<sup>55</sup> bien qu'il existât à Rome « une variété infinie de modalités sacrificielles selon la divinité, le lieu et le temps concernés, selon le contexte et l'intention<sup>56</sup> ». Le sacrifice envisagé correspond à une situation particulière justifiée par le contexte du transfert et ce genre de scénario rituel n'est pas des plus courants. Il se détache par sa singularité et son originalité. Par ailleurs, il faudrait croire que le sacrifice n'est pas unique comme l'indique le terme *sacrificii*. L'utilisation du pluriel pourrait mettre en évidence une pluralité d'animaux sacrifiés à la manière des *ambarualia* où les victimes du suovétaurile sont triples : un porc, un bélier et un taureau. Mais il n'était pas d'usage dans le *ritus romanus* d'évoquer les différentes *hostiae*, afin de préserver l'unité du sacrifice par un mot désignant la cérémonie dans son ensemble<sup>57</sup>. Il est donc peu probable que le rédacteur des sentences ait voulu détailler les différentes *hostiae* d'un sacrifice en employant *sacrificii*. De plus, cette exégèse s'oppose à la tradition rituelle en matière funéraire qui préconisait l'utilisation d'un porc pour les expiations<sup>58</sup>.

Une autre interprétation doit être préférée pour expliquer l'emploi du pluriel : il convient en réalité d'exécuter deux sacrifices distincts, le premier intervenant avant l'exhumation du corps et le second au moment de l'inhumation dans le nouveau sépulcre. Cette pluralité sacrificielle se justifie par la multiplicité des actes accomplis par l'homme sur l'espace divin<sup>59</sup>. Elle se retrouve dans la procédure

<sup>54</sup> Cf. en ce sens G. DUMEZIL, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1974, p. 140 ou encore K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, Munich, 1960, p. 40. La *pax deorum* est fréquemment associée à des contingences sociales par la doctrine romanistique. Cf. P. VOCI, *Diritto sacro in età arcaica*, *SDHI* 19 (1953), p. 38-103, en particulier p. 53-54. Voir enfin les conclusions de J. SCHEID, *Quand faire c'est croire*, Mayenne, 2005, p. 275-284, qui complètent cette vision d'ensemble.

<sup>55</sup> Cicéron, *De leg.*, 2, 53-55.

<sup>56</sup> L'expression est de J. SCHEID, *op. cit.*, p. 15.

<sup>57</sup> Dans le traité de Caton, *De Agr.*, 141, les victimes du *sacrificium* ne sont jamais expressément nommées. Le terme employé est toujours *suovitautilia* pour désigner l'ensemble des victimes sacrificielles : *Mars pater, eiusdem rei ergo macte hisce suovitautilibus lactentibus esto ; macte suovitautilibus immolandis esto.*

<sup>58</sup> J. SCHEID, *La religion des romains*, *op. cit.* p. 73.

<sup>59</sup> On peut ici établir un parallèle avec d'autres rituels accompagnant une action humaine qui porte sur un territoire divin et notamment la prière pour faire une *conlucatio* dans un *lucus* décrite par Caton, *De Agr.*, 139-140. Le sacrifice est aussi

religieuse relative à la pénétration de l'homme dans un *lucus*, chaque nouvelle intrusion humaine dans un bois sacré nécessitant de renouveler un sacrifice expiatoire<sup>60</sup>. Dans la présente hypothèse, il est permis de penser par exemple à un premier sacrifice offert aux mânes du défunt, pour expier l'exhumation par anticipation. Un second serait offert à Cérès au moment de la nouvelle inhumation comme pour symboliser l'« ancrage » du défunt dans un nouveau *locus* souterrain. La charge du sacrifice revient vraisemblablement au *paterfamilias* ou à l'héritier du défunt qui ont le devoir de *iusta facere*<sup>61</sup>. Dans le cadre funéraire, tout était prévu pour favoriser la pérennité et la perpétuité du culte<sup>62</sup> et il s'agit ici d'un sacrifice privé effectué dans le cadre domestique.

Le *sacrificium* en question concerne un acte à accomplir et non un acte antérieur, il prétend racheter par anticipation une atteinte à la divinité : il convient d'expier la future violation du *ius manium*. Peut-être faudrait-il rapprocher la cérémonie exceptionnelle antérieure au transfert avec la fête des *Parentalia*, *Feralia* (sacrifice-banquet en

---

dans ce cas un *piaculum operis faciendi* et rachète un acte à accomplir de manière anticipée. De plus, à chaque opération, par exemple pour travailler la terre, il faut renouveler un *sacrificium*. Il en est de même lors d'une interruption de travail occasionnée par la survenance d'une fête publique ou domestique. Sur l'intrusion de l'homme au sein des bois sacrés, voir l'ouvrage de J. SCHEID, *Romulus et ses frères. Le collègue des frères Arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, coll. EFR 275, Rome, 1990, p. 553-640. Cf. aussi *Les bois sacrés. Actes du colloque international organisé par le centre J. Bérard et l'EPHE (5ème section)*, Naples, 23-25 nov. 1989, Naples, 1993, 206 p. (avec une préface de O. de Cazanove et J. Scheid).

<sup>60</sup> Caton, *Agr.*, 140-141. Il s'agit aussi, dans ce dernier cas, de l'immolation d'un porc.

<sup>61</sup> L. DESCHAMPS, *Rites funéraires de la Rome républicaine*, in F. HINARD - M.F. LAMBERT (dir.), *op. cit.*, p. 179. Cf. aussi J. SCHEID, *La religion des romains*, *op. cit.*, p. 72 ; l'auteur précise que, dans le cadre domestique, il appartient au *paterfamilias* d'opérer, mais cette autorité peut, le cas échéant, être déléguée à des remplaçants qu'il aura pris soin de désigner. Le sacrifice se pratique également avec l'assistance d'appariteurs et d'esclaves qui se chargent de certaines opérations.

<sup>62</sup> Voir à ce sujet les règles de dévolution décrites par Cicéron au *De Leg.*, 2, 19. A la mort du père de famille, la charge du sacrifice revenait à l'héritier puis au légataire. S'il n'y a pas d'héritier, c'est la personne recevant la plus grande partie des biens du défunt qui doit s'en occuper. Le cas échéant, il sera fait appel au créancier qui aura récupéré la part la plus importante des biens du mort. Le dernier représentant sera celui qui, cette fois, était débiteur du trépassé et qui ne l'a pas payé. Ce protagoniste sera réputé avoir reçu cet argent, ce qui l'oblige à s'acquitter les devoirs du sacrifice.

l'honneur du défunt) et *Caristia* ou *Cara cognitio*<sup>63</sup>, même s'il est admis que les *Parentalia* sont une répétition au moins partielle du *funus*<sup>64</sup>. Or, dans le cas présent, il ne s'agit pas de refaire des funérailles déjà accomplies. De plus, les fêtes annuelles et périodiques des morts interviennent à des moments définis tandis que la *translatio cadaveris* peut se produire à n'importe quel instant. Il conviendrait donc plutôt de rapprocher le rituel pratiqué à cette occasion des célébrations extraordinaires comme les *parentationes*. Examinons sommairement ces deux hypothèses qui, il faut bien en convenir, sont conjecturales, car le texte des Sentences ne donne aucune précision sur la cérémonie courante à laquelle le sacrifice pourrait se rattacher.

1) Le *sacrificium* de la *translatio* postérieure peut être rapproché de funérailles dites « simplifiées ».

Dans le cadre du processus funéraire, la *translatio* postérieure intervient après les funérailles puisque ces dernières ont lieu, la plupart du temps, au plus tard neuf jours après le décès. Il n'était donc pas utile ni souhaitable de recommencer toutes les opérations rituelles dont font état les sources littéraires au sujet du *funus*<sup>65</sup>. Ainsi, les rites concernant la *familia* souillée par le décès d'un des siens et tenue de

<sup>63</sup> Pour une comparaison détaillée entre les rites des funérailles et les fêtes des morts, voir J. SCHEID, *Quand faire c'est croire*, *op. cit.*, p. 323, tableau n° 6.

<sup>64</sup> J. SCHEID, *Quand faire c'est croire*, *op. cit.*, p. 178.

<sup>65</sup> Pour une description du *funus* cf. principalement Virgile, *Aen.*, 3, 64-66 ; 6, 224-225 ; Catulle, 59 ; Apulée, *Flor.*, 19 ; Cicéron, *De leg.*, 2, 55-57 ; Festus, L. p. 296-298. Pour la doctrine, voir entre autres J. SCHEID, *Contraria facere : renversements et déplacements dans les rites funéraires à Rome*, *AION (archeol.)* 6 (1984), p. 117-139, ces travaux concernent essentiellement la *religio* familiale et son rapport au groupe social à travers l'évocation de la famille devenue *funesta* ou *funestata* du fait de la mort d'un de ses membres. La *familia* endeuillée doit alors remédier rituellement à son état d'exclusion. Cf. également J. MAURIN, *Funus et les rites de séparation*, *AION (archeol.)* 6 (1984), p. 191-208 ; cet essai met en évidence le fait que les rites forment un ensemble cohérent marqué par une tension émotionnelle intense, une sorte de vide social dans lequel la séparation d'avec le défunt n'est pas assumée ; L. DESCHAMPS, *Rites funéraires de la Rome républicaine*, in F. HINARD - M.F. LAMBERT (dir.), *La mort au quotidien...*, *op. cit.*, p. 171-180 ; J. BODEL, *Death on Display : Looking at Roman Funerals*, in B. BERGMANN - C. KONDOLEON (ed.), *The Art of Ancient Spectacle*, New Haven-London, 1999, p. 259-281 ; F. FABBRINI, *Res divini iuris*, *NNDI*, 15, Turin, 1968, p. 526-527 et le fameux exposé d'E. CUQU, *Funus*, in C. DAREMBERG - REMBAGLIO, *Dict. des Antiquités Grecques et Romaines*, tome 2, partie 2, Paris, 1877-1919, p. 1367-1409.

se purifier<sup>66</sup> ne doivent pas être renouvelés. En conséquence, la *nouemdialis cena* ainsi que le sacrifice d'un bélier au Lare domestique, fameux rites conclusifs de la neuvaine funéraire, ne doivent pas être répétés. En revanche, il n'est pas exclu que la fondation d'une nouvelle sépulture puisse être soumise à l'immolation d'une truie, la fameuse *porca praesentanea*, en l'honneur de Cérès. Cet acte, en plus de participer à la purification familiale<sup>67</sup>, confère au *sepulchrum* son statut de tombe à part entière d'après Cicéron<sup>68</sup>. Comme l'a montré N. Belayche, « ... ce rituel semble marquer précisément le moment où le mort bascule de la présence à l'absence, où il est corporellement extrait du monde des vivants et agrégé à celui des morts<sup>69</sup> ». Lors de la *translatio*, le défunt effectue un retour parmi les vivants, il est soustrait pour un moment du monde d'en bas et il conviendrait donc de réitérer un rituel spécifique afin de l'intégrer de nouveau au royaume des morts lorsqu'il est déposé dans sa nouvelle sépulture. Quant à l'éventuel banquet sacrificiel, dont l'omniprésence est connue dans les coutumes funéraires romaines, il devient difficile de savoir si une telle réunion culinaire se répète dans le rituel qui accompagne le transfert. Le *silicernium* est une étape importante de la purification pour la famille endeuillée mais il n'a pas lieu de figurer dans la procédure que nous décrivons, puisque la *familia* s'est auparavant acquittée de ses obligations rituelles dans le cadre des funérailles. Le risque de pollution n'est pas ici familial mais communautaire, il ne se rattache pas au décès de la personne déjà « rituellement » expié par la *familia* mais à la nature même du corps du trépassé exhumé. La seule atteinte véritable est celle qui frappe les mânes du défunt transféré lors de l'exhumation.

2) Le *sacrificium* de la *translatio* postérieure peut être rapproché d'une fête commémorative des morts comme celle des *parentalia* ou peut-être d'une *parentatio*.

Les *parentalia* n'apparaissent pas vraiment différentes des funérailles et elles se réfèrent plutôt aux rites finissant ces dernières

<sup>66</sup> Sur ce point, voir J. SCHEID, *Quand faire c'est croire*, op. cit., p. 168-177.

<sup>67</sup> Cf. Veranius cité par Festus, L. p. 296-298.

<sup>68</sup> Cicéron, *De leg.*, 2, 55.

<sup>69</sup> N. BELAYCHE, *La neuvaine funéraire à Rome ou la « mort impossible »*, in F. HINARD - M.F. LAMBERT (dir.), *La mort au quotidien...*, op. cit., p. 163.

qui définissaient le statut du défunt. Dans les deux cas, les sacrifices pouvaient impliquer des bœufs, des moutons ou des porcs<sup>70</sup>. Mais il faut convenir que l'esprit qui anime ces rites s'allie à celui d'une commémoration, la *parentatio* étant un *sacrificium* pour rendre hommage aux dieux mânes d'un individu déterminé<sup>71</sup>. Il est à constater que ce sacrifice est inconditionnel dans le sens où aucun acte de l'homme ne le commande. Seule l'action du *tempus* pousse l'officiant à agir dans le cadre du calendrier liturgique romain, ou pour commémorer le décès d'une personne déterminée.

Il est donc difficile de se prononcer en faveur de l'une ou l'autre des hypothèses évoquées ci-dessus. Les rites du jour de l'enterrement gardent pour vocation de clore le processus de l'introduction du défunt parmi les mânes, et de fonder religieusement la tombe. Le sacrifice de la *porca praesentanea* accompagnait peut-être la réintroduction du défunt dans le monde des morts pour conclure le transfert. D'un autre côté, il ne s'agit pas de recommencer des funérailles ; en ce sens, le caractère inconditionnel des *parentalia* est peut-être en meilleure adéquation avec le caractère souvent imprévisible de la *translatio cadaveris* et il faudrait donc rapprocher le rituel accompagnant le transfert de cette dernière cérémonie.

A la vue des circonstances de la *translatio*, quelques traits peuvent être tracés au sujet de la nature des sacrifices évoqués aux PS. 1, 21, 1. Ceux-ci demeurent inconditionnels et se rattachent à toutes les translations postérieures<sup>72</sup>. Compte tenu des dernières remarques

<sup>70</sup> Au sujet de ce rite, il conviendra de se reporter au récit d'Ovide, *Fast.*, 2, 537-541 et à l'inscription de Pise au *CIL*, XI, 1420, l. 16-25.

<sup>71</sup> J. SCHEID, *Quand faire c'est croire*, op. cit., p. 181 et p. 193-200.

<sup>72</sup> Pour J.-P. VERNANT, *Sacrifice et mise à mort dans la thusia grecque*, in O. REVERDIN - J. RUDHART, *Le sacrifice dans l'Antiquité. Entretiens de la Fondation Hardt* 27, 25-30 Août 1980, Vandoeuvres Genève, 1981, p. 1-39, le sacrificiant attend de la cérémonie qu'elle apporte une situation nouvelle, une sorte de transformation ou de qualité religieuse inédite. Dans le cas présent, il s'agit sans doute de protéger le défunt transféré et de lui conserver la protection des divinités lors de la *translatio*. En outre, l'orant se protège lui aussi, par le *sacrificium*, de l'outrage fait aux divinités infernales, susceptible d'attirer sur lui les foudres des dieux souterrains. Il ne s'agit pas ici de se rapprocher de la sphère divine du sacré selon l'idée généralement rattachée au sacrifice par M. MAUSS - H. HUBERT, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, *Ann. Soc.* 2 (1899), p. 29-138 = *Mélanges d'histoire des religions. De quelques résultats de la sociologie religieuse, le sacrifice, l'origine des pouvoirs magiques, la représentation du temps*, Paris, 1929<sup>2</sup>, p. 1-130

formulées, il pourrait s'agir ici, de même que dans la *lex coloniae Genetivae* (chap. 73)<sup>73</sup>, d'un *piaculum operis faciundi*<sup>74</sup> organisé en l'honneur des mânes auxquels les tombeaux font l'objet d'une forme de *derelictio* d'après Gaius<sup>75</sup>. L'atteinte aux divinités est, dans cette hypothèse, assez grave et implique des précautions religieuses poussées à leur paroxysme.

Le fragment ne nous informe pas non plus sur la nature des *hostiae* en cause, mais comme le sacrifice s'accomplit en l'honneur des mânes, la règle de l'analogie<sup>76</sup> ou de la victime propre, caractéristique du *ritus romanus*, doit dès lors s'appliquer<sup>77</sup>.

Enfin les deux dernières lignes du texte énoncent une disposition inexplicable avec des arguments juridiques : la *translatio* doit se faire pendant la nuit *per noctem*. Certains rituels relatifs au monde des trépassés se déroulent pendant la nuit. Il est permis de penser en ce sens aux *Lemuria* du mois de Mai qui étaient des fêtes nocturnes. Selon la description donnée par Ovide<sup>78</sup>, le *paterfamilias* se levait pieds nus et claquait vigoureusement des doigts pour éloigner les ombres. Après avoir fait une pirouette sur lui-même, il jette derrière

---

[[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html).]

Cette conception a été vigoureusement contestée par J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958, p. 295-296. Voir aussi, en dernier lieu, sur le sacrifice dans le cadre du culte impérial, S.R.F. PRICE, *Between Man and Gods. Sacrifice in the Roman Imperial Cult*, *JRS* 70 (1983), p. 28-43. Sur le sacrifice et le banquet, on trouvera une riche bibliographie dans J. SCHEID, *Quand faire c'est croire*, *op. cit.*, p. 327-346.

<sup>73</sup> Cf. P.-F. GIRARD - F. SENN, *Les lois...*, *op. cit.*, p. 205-206.

<sup>74</sup> Sur le rôle du *piaculum*, cf. J. SCHEID, *Religion et piété à Rome*, Paris, 2001<sup>2</sup>, p. 45.

<sup>75</sup> Gaius 2, 4 : ... *diis manibus relictæ sunt*.

<sup>76</sup> J. CHAMPEAUX, *La religion romaine*, Paris, 1998, p. 112-113 souligne qu'il faut une adéquation entre le dieu honoré et la victime sacrificielle suivant deux critères : celui du sexe et suivant qu'il s'agit de dieux supérieurs ou inférieurs. Dans notre cas, il s'agit indubitablement de dieux inférieurs à qui l'on sacrifie une victime noire ou au pelage sombre. Il était aussi possible, dans le culte romain traditionnel, faute de pouvoir sacrifier les animaux rigoureusement prescrits, de leur substituer des simulacres en pâte, cf. J. MARQUARDT, *Le culte chez les Romains*, Paris, 1889, p. 206. Sur les victimes symboliques, voir aussi J. BAYET, *op. cit.*, p. 31 ; G. CAPDEVILLE, *Substitution de victimes dans les sacrifices d'animaux à Rome*, in *MEFRA*, 83, Rome, 1971, p. 283-323.

<sup>77</sup> Dans le cadre funéraire, on devait sacrifier une *porca* à Cérès d'après Cicéron, *De leg.*, 2, 57, et un bélier aux dieux Lares (2, 55).

<sup>78</sup> Ovide, *Fast.*, 5, 419-44.

lui des fèves noires et conjure à neuf reprises les mânes de ses pères de quitter la maison. La prescription rapportée aux Sentences est donc, selon toute vraisemblance, une résurgence des exigences propres au *ritus romanus*, bien que la *nox* ne soit pas le dénominateur commun à toutes les opérations funéraires, dans la mesure où les funérailles intervenaient souvent le jour<sup>79</sup>. La raison d'un transfert *nocte* est sans doute liée à l'idée de souillure. De plus, la fraîcheur de la nuit pouvait ralentir la décomposition des chairs, tandis que pendant la période diurne, la chaleur serait propice à une corruption fétide plus rapide, surtout pendant la saison estivale, réputée beaucoup plus chaude. Mais cette remarque ne peut s'appliquer qu'au transfert d'un individu décédé depuis peu et non au transfert des ossements ou *reliquiae* de quelqu'un mort depuis longtemps, car en ce cas les chairs sont déjà retournées à la poussière. Sur le plan matériel, la contrainte technique de la *nox* pouvait se révéler, par certains côtés, difficile à respecter dans le cas d'un long périple. Cette considération conduit à penser que la *translatio* postérieure de tombe à tombe se pratiquait la plupart du temps sur un trajet relativement court, destiné à mettre la dépouille à l'abri des dangers qui menacent son intégrité. En considérant que la durée de la nuit est à peu près égale à celle du jour et en prenant en compte le critère retenu par les juristes qui est d'accorder un jour pour accomplir un parcours de 20 milles<sup>80</sup>, il est raisonnable d'établir que le trajet possible pour le transfert est à peu près égal à 30 kilomètres. Il faut sans doute retrancher le temps nécessaire au rituel d'extraction du corps et à sa préparation. Face à cet état de fait, on peut considérer que le mort doit pouvoir être transporté sur au moins 20 ou 25 kilomètres, distance nettement suffisante pour mettre la dépouille à l'abri des dangers potentiels qui la menacent. Un autre texte met en évidence l'idée selon laquelle il ne faut pas soustraire un corps à sa sépulture et l'exposer à la lumière du jour :

---

<sup>79</sup> D'après J.-C. DUMONT, *L'enlèvement du cadavre*, in F. HINARD - M.F. LAMBERT (dir.), *La mort au quotidien...*, op. cit., p. 185 au sujet du *funus acerbum*, il faut écarter l'idée de funérailles nocturnes en dehors de rares exceptions mentionnées par l'auteur.

<sup>80</sup> Ulpien, *lib. 2 ad ed.*, D. 50, 16, 3.

PS. 1, 21, 4

*Qui corpus perpetuae traditum, vel ad tempus alicui loco commendatum nudaverit et solis radiis ostenderit, piaculum committit. Atque ideo si honestior sit, in insulam, si humilior in metallum dari solet*<sup>81</sup>.

D'après l'auteur, celui qui soustrait le *corpus* d'un *sepulchrum* et l'exhibe aux rayons du *sol* ou le transporte ailleurs temporairement est coupable de *piaculum*. L'expression *corpus perpetuae traditum* met en évidence qu'il est question dans la sentence d'un ensevelissement définitif et non d'un dépôt temporaire de type conservatoire. Comme dans le texte des PS. 1, 21, 1 étudié plus haut, l'inhumant a témoigné son intention de faire bénéficier le défunt du régime de protection propre aux *res religiosae*. Dans l'éventualité d'un transport du *corpus*, il est évident que le futur lieu d'inhumation doit avoir vocation à devenir un *locus religiosus*, une tombe définitive : après une première *illatio* rituelle, il ne conviendrait pas, sur le plan religieux et social, de transférer un mort d'une *justa sepultura* vers un lieu d'ensevelissement temporaire. Il s'agirait là d'une offense impardonnable envers le défunt et les dieux mânes. L'indéfini *qui* employé au début, associé à l'énoncé de la sanction qui conclut la sentence, donne un caractère brutal et coercitif au texte, à la mesure de l'outrage évoqué. Par rapport à la décision rapportée aux PS. 1, 21, 1 qui s'occupe de régir les transferts « bienveillants » opérés par des proches, il s'agit ici de réprimer l'action des profanateurs de tombes ou des transporteurs trop négligents qui n'effectuent pas la *translatio* dans les règles, ou qui n'ont pas obtenu le permis d'exhumer de la part des autorités. Il faut alors considérer que la *translatio cadaveris* opérée sans autorisation équivaut à une forme de violation de sépulture<sup>82</sup>.

Le fragment paraît animé par un souffle religieux comme le suggèrent les expressions *solis radiis* et *piaculum committit*. La première désigne, dans une métaphore poétique très rare dans les

---

<sup>81</sup> « Quiconque a déterré un corps confié à une sépulture perpétuelle et l'a exposé aux rayons du soleil, ou l'a déposé pour quelque temps dans un autre lieu, a commis un crime (qui mérite expiation). Et d'ailleurs, pour cette raison, il est d'usage de le condamner à la déportation sur une île s'il est de classe supérieure ; aux mines s'il est de basse condition. »

<sup>82</sup> Sur ce point, voir A. PATURET, *Iura sepulchrorum*, *op. cit.*, p. 831-965, en particulier p. 939-941.

sources juridiques, le *dies* lumineux par opposition à la *nox*. Il pourrait s'agir ici de la seule référence juridique connue au *sol invictus*<sup>83</sup>. Des attestations sûres de la diffusion idéologique de cette croyance datent du I<sup>er</sup> siècle de l'Empire<sup>84</sup> et mettent en scène une divinité appelée Mithra qui représente le soleil. Il faudra toutefois attendre le règne d'Elagabal pour constater une reconnaissance étatique du culte solaire avec l'érection du temple de *Sol Invictus* sur le Palatin et la création de la charge de *Pontifex Solis* autour d'un collège pontifical exclusivement dédié au puissant astre du jour. Le rayonnement de ces croyances venues d'Orient, dont l'importance a été diversement appréciée selon l'époque concernée<sup>85</sup>, fut considérable au Bas-Empire. Au IV<sup>ème</sup> siècle, l'Empereur Constantin fut adepte du culte solaire avant de devenir chrétien ; Julien Auguste fut lui aussi au départ dévoué à Cybèle et au soleil. Sensiblement à la même époque, l'écrivain Macrobe<sup>86</sup> élabore une théorie influencée par le néoplatonisme représentant le *Sol* comme la déité qui regroupe tous les dieux et selon laquelle toutes les divinités du paganisme ne sont, sous des noms différents, qu'un seul et même *deus* : le soleil.

La séquence *solis radiis* s'inscrit donc bien dans le courant idéologique et religieux en vigueur au moment présumé de la

<sup>83</sup> D'après Varron, *De Ling. Lat.*, 5, 74, le nom de cette divinité est d'origine sabine comme c'est le cas pour bon nombre de dieux romains.

<sup>84</sup> Stace, *Théb.*, 1, 717-720.

<sup>85</sup> F. DE VISSCHER, *Le droit des tombeaux romains, op. cit.*, p. 38 et p. 154, émet des doutes sur l'importance du rôle joué par la théologie solaire au sein du paganisme avant le II<sup>ème</sup> siècle de notre ère. Il admet toutefois l'importance de cette croyance au moment présumé de la rédaction des *Pauli Sententiae*.

<sup>86</sup> Cf. Macrobe, *Saturnales*, 1, 17-23. Il est question notamment de Liber-Dionysos, Apollon, Mars, Mercure, Esculape, Hercule, Sarapis, Osiris, Horus, Adonis, Némésis, Pan, Saturne, Adad et même de Jupiter. Cf. la traduction de C. GUITTARD parue aux Belles Lettres : *Les Saturnales, livres I-III*, Paris, 1997. Voir en particulier 1, 17, 1 où Vettius Agorius Praetextatus affirme que le soleil préside à tous les cultes « *sacrorum omnium* ». Cf. aussi sur ce thème R. MACMULLEN, *Paganism in the Roman Empire*, Londres, 1981, p. 188-199 et la contribution de F. CUMONT, *La théologie solaire du paganisme romain*, in *Mémoires de l'Acad. des Inscriptions et Belles Lettres*, 12, 1919, p. 447-479 ; M. CLAUSS, *The Roman Cult of Mithras : The God and its Mysteries*, trad. de R. Gordon, Edimburgh, 2000, 198 p., ainsi que la rééd. de l'ouvrage de R. TURCAN, *Mithra et le mithriacisme*, Paris, 2000, 195 p. P. SCHMIDT, *Sol Invictus. Betrachtungen zu spätromischer Religion und Politik*, *Eranos Jahrbuch* 10 (1944), p. 169-252. Voir enfin en dernier lieu, R.M. KRILL, *Roman Paganism Under the Antonines and Severans*, in *ANRW*, 2, 16, 1, Berlin-New-York, 1978, p. 27-44 et surtout p. 37-38.

rédaction des *Pauli Sententiae* à la fin du III<sup>e</sup> s. ap. J.-C. Cette référence souligne l'enjeu religieux de la *translatio cadaveris* à travers la prise en compte des syncrétismes helléniques<sup>87</sup> et orientaux chroniques du *ritus romanus*.

La seconde expression, qui intègre le vocable *piaculum*<sup>88</sup>, est rare dans la littérature juridique, en particulier à l'époque classique<sup>89</sup>, et aucun juriste n'a pris la peine de définir cette notion. Ce terme typique du vocabulaire religieux est ambivalent et se réfère, de manière métonymique et par une forme de renversement, à la faute commise, génératrice de l'offense, comme origine d'un nécessaire moyen expiatoire pour la réparer. *Piaculum* désigne donc à la fois la faute religieuse et le moyen d'éviter l'affront ou, le cas échéant, la procédure visant à apaiser la divinité outragée. Certains auteurs affirment que *piaculum* est un terme caractéristique de la littérature juridique du IV<sup>e</sup> siècle<sup>90</sup>. Le texte original des Sentences aurait, suivant cette idée, fait l'objet de modifications à cette époque. L'existence de ce mot et son emploi fréquent dans la littérature latine de l'époque républicaine et impériale<sup>91</sup>, le plus souvent dans un

<sup>87</sup> G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, Munich, 1971 (réimp. de Munich, 1912), p. 315, qui donne à ce culte une origine grecque.

<sup>88</sup> W. EHLERS, *Piaculum*, in *Paul. Wiss. Real. Enc.* 20-1, Stuttgart, 1941, col. 1179-1182, a mis en évidence l'enjeu propre et originaire du *piaculum* qui est d'effacer la faute de l'homme vis-à-vis de la divinité, indépendamment de toute manifestation de *pietas* ; voir aussi la notice de la dernière version de cette encyclopédie : A.V. SIEBER, *Piaculum*, *Der Neue Pauly*, 9, Stuttgart-Weimar, 2000, p. 999-1002, avec les principales contributions sur la question.

<sup>89</sup> Il s'agit ici du seul exemple où *piaculum* est associé au verbe *committtere*. Sauf ignorance grossière, un seul usage de *piaculum* est présent au Digeste : Ulpien, *lib. 70 ad ed.*, D. 28, 8, 7, 3 : *In causae autem cognitione hoc vertetur, an iusta causa sit, ut deminuere praetor permittat. Ergo et funeris causa deminui permittet, item eorum quae sine piaculo non possunt praeterini (...)* Les mentions les plus fréquentes proviennent de sources post-classiques : CJ. 9, 16, 7 (a. 374) ; 9, 17, 2<sup>pr</sup> (a. 349) ; 16, 10, 12<sup>pr</sup> (a. 392) ; 9, 19, 5, 1 (a. 363) ; CT. 9, 14, 1 (= Brev. 9, 11, 1) ; 9, 17, 5<sup>pr</sup> (a. 363) ; 12, 1, 122 (a. 390) ; NT. 3, 1 ; PS. 1, 24, 1. Dans ces textes, la valeur religieuse du terme est presque toujours conservée pour désigner, par exemple, des actes en rupture avec la religion chrétienne. Mais ceci n'est pas exclusif ; au CT. 9, 14, 1, il est question de la désignation de l'infanticide.

<sup>90</sup> J. ADAME-GODDARD, *op. cit.*, p. 11.

<sup>91</sup> Voir Q. Ennius, *Trag. Frag.*, 331 ; Tite-Live, 2, 38, 4 ; 8, 9, 10 ; 8, 10, 12 ; 8, 10, 13 ; 21, 10, 11 ; 45, 10, 13 ; 45, 23, 17 ; Cicéron, *De leg.*, 2, 57 ; Varron, *De ling. Lat.*, 6, 7, 53 ; Tacite, *Ann.*, 1, 49, 3 ; Aulu-Gelle, *Noct. Att.*, 10, 15, 10 ; 19, 13, 5 ; etc. Il serait facile de multiplier ces exemples.

contexte religieux, impliquent qu'il était connu des jurisconsultes classiques même s'ils l'utilisèrent peu. Sa présence dans un texte datant de la fin du troisième siècle n'est pas forcément suspecte, *a fortiori* dans le contexte religieux qui anime la décision. La signification de *piaculum* est ici duale, à l'inverse de l'idée quelque peu réductrice émise par certains traducteurs des Sentences<sup>92</sup> qui traduisent par « sacrilège », alors que *piaculum* revêt un double sens que ne restitue pas la notion de *sacrilegium*. Il s'agit d'une part de mettre en évidence la responsabilité de celui qui commet l'acte délictueux en qualifiant le délit générateur de la sanction<sup>93</sup>. Il s'agit d'autre part de montrer que l'agissement a porté préjudice à la déité et qu'il convient de réparer l'offense par un rituel curatif et expiatoire qui rachètera la faute humaine. De cette réparation religieuse, le juriste ne souffle mot et conclut en indiquant que le coupable sera puni par la relégation *in insulam* s'il fait partie des *honestiores* ou condamné aux travaux forcés s'il appartient aux *humiliores*. Cette différenciation des peines suivant la condition du contrevenant est des plus courantes ; elle se retrouve aux PS. 5, 26, 3<sup>94</sup> au sujet d'agissements qui tombent sous le coup de la *lex Iulia de vi privata* ou encore aux PS. 5, 19a<sup>95</sup>.

### Conclusion

Arrivés au terme de cette brève étude sur le transfert des corps, il convient d'en dégager les quelques apports et traits essentiels. La *translatio corporis* est une institution complexe qui forme un domaine particulier dans le droit des tombeaux et qui s'inscrit en rupture avec le processus acquisitif de la religiosité selon lequel il faut ensevelir un

<sup>92</sup> Selon l'idée et la traduction de P.A. TISSOT et A.G. DAUBANTON, *Le trésor de l'ancienne jurisprudence romaine*, Metz, 1979 (réimpr.), p. 166 = PS. 1, 23, 4.

<sup>93</sup> Cette idée a été mise en évidence par P. CUNEO, *La législation du Bas-Empire sur les tombeaux et la pensée de F. De Visscher*, in H. JONES (dir.), *Le monde antique et les droits de l'homme*, Bruxelles, 1996, p. 27 note 4, qui a souligné « l'utilisation du terme *piaculum* dans un syntagme qui le dénote clairement comme un fait délictueux qui cause une peine ».

<sup>94</sup> PS. 5, 26, 3 : ... *Quibus omnibus convictis, si honestiores sint, tertia pars bonorum eripitur, et in insulam relegantur, humiliores in metallum damnantur.*

<sup>95</sup> PS. 5, 19a : *Rei sepulchrorum violatorum, si corpora ipsa extraxerint vel ossa eruerint, humilioris quidem fortunae summo supplicio adficiuntur, honestiores in insulam deportantur : alias autem relegantur aut in metallum damnantur.*

corps pour créer un *locus religiosus*<sup>96</sup>. Il s'agit là du seul moyen légal de rompre l'immutabilité de la juste sépulture constituée selon l'usage et les rites romains.

Par sa nature, cet acte se situe à la convergence du *ius humanum* et du *ius divinum*, c'est pourquoi les sources régissant ces transferts présentent un substrat religieux rare dans la littérature juridique. Ces références à la *religio* apparaissent à travers le vocabulaire employé par les juristes de l'Empire. L'utilisation de termes propres à la langue religieuse (*sacrificium*, *piaculum*) soulignent cette immixtion ; d'autres prescriptions sur le caractère nécessairement nocturne de la translation la confirment. L'existence de ces insertions témoigne du génie et des ressources propres à la langue latine autant qu'elle anime la froide rigueur des textes juridiques en leur conférant un aspect solennel et lyrique.

Au fond, les préoccupations fondamentales de la *translatio* s'articulent autour de deux idées maîtresses dictées par l'eschatologie romaine : il s'agit de ne pas produire d'*insepulti* et de ne pas porter atteinte à la communauté des vivants.

À l'inverse d'une idée admise par certains historiens<sup>97</sup>, la peur de l'*insepultus* n'a pas pénétré un domaine juridique en le modelant car les obligations religieuses sont au moins aussi anciennes que le droit avec lequel elles n'ont parfois fait qu'un. Preuve en est que les allusions présentes dans les textes rapportent une tradition religieuse et sociale antérieure à la rédaction de ces derniers<sup>98</sup>.

Le droit de la *translatio cadaveris* est d'essence publique : la part d'autonomie laissée aux personnes privées ne doit pas leurrer<sup>99</sup>. Même si l'exhumant prend l'initiative de la demande de transfert vers un lieu

<sup>96</sup> Ulpian, *lib. 25 ad ed.*, D. 11, 7, 2, 5 : *Sepulchrum est, ubi corpus ossave hominis condita sunt. Celsus autem ait : non totus qui sepulturae destinatus est, locus religiosus, sed quatenus corpus humatum est.*

<sup>97</sup> O. ESTIEZ, *La translatio cadaveris. Le transport des corps dans l'antiquité romaine*, in *La mort au quotidien...*, *op. cit.*, p. 101-108.

<sup>98</sup> F. de Visscher rappelle que « les devoirs qu'un peuple rend à ses morts ne dépendent pas des particularités ou des accidents de la technique juridique. C'est à celle-ci de s'accommoder des impératifs religieux » : F. DE VISSCHER, *Le caractère religieux des tombeaux romains et le § 2 du Gnomon de l'Idiologue*, *RIDA* 1 (1948), p. 203 [= *Le droit des tombeaux romains*, *op. cit.*, p. 225-238].

<sup>99</sup> J. SCHEID, *Religion et piété à Rome*, Paris, 2001<sup>2</sup>, p. 31, a souligné l'autonomie du culte familial. Cependant, l'intervention des pouvoirs publics était possible car la cité était concernée par le bon déroulement de ces rites privés.

de son choix, toute action entreprise reste soumise à l'agrément des pouvoirs publics : prince, pontifes ou, le cas échéant, gouverneur de province. En échange, une fois l'autorisation accordée, l'autorité publique donne un environnement juridique au transfert comme l'indique Ulpien au D. 11, 7, 38<sup>100</sup> : puisque la *translatio* implique que le mort voyage physiquement d'un point à un autre, le corps ou les ossements ne devront pas être arrêtés ou retenus pendant la durée du transport.

De cette dernière remarque émergent deux idées fondamentales : en plus du rôle joué par la *familia* pour garantir ses rites funéraires et la tombe des siens, l'Etat veille lui aussi sur la *religio* des tombeaux et la paix des défunts à travers un rôle régulateur du bien commun. Cette surveillance se prolonge de sanctions en cas de manquements aux règles fondamentales régissant la *translatio*. L'évocation, par Paul aux PS. 1, 21, 2<sup>101</sup>, de la *cognitio extra ordinem* intervenant en cas de transport d'un corps dans la ville à des fins d'inhumation souligne la mise en place d'un système coercitif pour sanctionner les contrevenants.

Les précisions contenues dans les textes témoignent de la volonté romaine de s'appliquer à toutes les situations de fait possibles tout en intégrant les préceptes sociaux et religieux fondamentaux.

Au final, les raisons légitimes pour justifier un transfert postérieur du corps peuvent sembler nombreuses, mais elles rejoignent surtout,

---

<sup>100</sup> Ulpien, *lib. 9 omn. trib.*, D. 11, 7, 38 : *Ne corpora aut ossa mortuorum detinerentur, aut vexarentur, neve prohiberentur, quominus via publica transferrentur, aut quominus sepelirentur, praesidis provinciae officium est.*

<sup>101</sup> PS. 1, 21, 2 : *Corpus in civitatem inferri non potest, ne funestentur sacra civitatis : et qui contra ea fecerit, extra ordinem punitur.* Le verbe *inferre* employé dans ce fragment induit deux significations différentes : soit le *corpus* est simplement porté à travers la ville, soit il s'agit de l'usage typiquement funéraire du terme, cf. Cicéron, *De leg.*, 2, 64, le corps serait alors transporté dans la ville pour être inhumé en son sein. En l'occurrence, le verbe *sepelire*, très usité dans les sources littéraires (Cicéron, *Tusc.*, 1, 103 ; Tite-Live, 27, 42, 7) et juridiques (voir par exemple Ulpien au D. 11, 7, 39), aurait normalement pu être employé pour décrire un tel dessein. Les traductions récentes de ce texte ne mettent pas en évidence les différentes acceptions du verbe *inferre*. J. ADAME-GODDARD, *op. cit.*, p. 6, pense qu'il est fait référence à un enterrement. Voici la traduction que l'auteur propose pour PS. 1, 21, 2 : « No se permite enterrar cadáveres dentro de la ciudad para no ser deshonrados los cultos de ésta ; quien contravenga esta disposición será castigado por vía extraordinaria, es decir cognitoria. ». Le commentaire qui suit (p. 7) est essentiellement axé sur la prohibition bien connue d'ensevelir *in urbe*.

en plus des raisons indépendantes de la volonté de l'homme, le dessein de préserver à long terme l'intégrité du *corpus*. L'accomplissement de l'acte requiert la survenance d'un motif sérieux, comme le montre la présence de la notion de *justa et necessaria causa* au CJ. 3, 44, 1, dont l'existence est contrôlée par l'autorité publique. Les sources ne donnent pas une énumération limitative des motifs éventuels de la *translatio* car ces derniers pouvaient être divers, c'est-à-dire résulter des circonstances, de la préservation du *monumentum*, de l'*utilitas publica*, de la *pietas* et d'une manière générale, du haut respect dû aux morts. Malgré l'affirmation du christianisme au cours de l'Empire, les règles de la *translatio* évoluent peu, comme le montre la reprise dans le droit postclassique de principes et de normes déjà connus depuis fort longtemps, comme l'interdiction de transfert sans autorisation des autorités compétentes<sup>102</sup>.

Dans le monde antique, la *translatio cadaveris* fut ainsi une composante essentielle du droit des tombeaux et de la gestion au quotidien de la mort, dont F. Hinard dit qu'elle était « une réalité quotidienne de laquelle il fallait bien s'accommoder. »<sup>103</sup> L'étendue géographique de l'Empire et la diversité des provinces conduisaient à des situations complexes à administrer. Il fut alors indispensable

---

<sup>102</sup> Ce principe perdure avec toute sa rigueur à l'époque postclassique, que l'on sait animée et troublée en matière funéraire par le culte des reliques. La règle est rappelée dans toute sa solennité au CT. 9, 17, 7 (a. 386) : *Humatum corpus nemo ad alterum transferrat*. Le fragment n'est pourtant pas axé sur la *translatio cadaveris* mais mentionne les règles qui la régissent pour réguler le culte des martyrs et le commerce des reliques. L'ancienne norme est rappelée à titre incident pour renforcer l'interdiction de spéculer sur ces dernières, pratique qui passe le plus souvent par un transfert dolosif des corps. En ce sens le CJ. ne retient que la deuxième partie du texte : cf. CJ. 1, 2, 3 (a. 386) *Nemo martyres distrahat, nemo mercetur*.

<sup>103</sup> F. HINARD, *La loi de Pouzzoles et les pompes funèbres*, in F. HINARD - M.F. LAMBERT, *La mort au quotidien...*, op. cit., p. 212.

d'élaborer un véritable *ius commune* du transport des cadavres jusqu'à leur dernière demeure, dont les grandes lignes seront développées dans le droit moderne<sup>104</sup>.

---

<sup>104</sup> La *translatio cadaveris* fait aujourd'hui l'objet en France d'une réglementation fournie. Elle est grandement facilitée par le développement de la thanatopraxie moderne. Le dépôt temporaire est régi, avant la mise en bière, par l'article R-361-37 du code des communes et une place importante est faite, dans l'article R-361-38 aux autorités de police et de gendarmerie ainsi qu'aux maires des communes. Les frais funéraires sont à la charge des familles ou de l'établissement de santé lorsque le directeur a demandé le transfert (a. R-361-40). Après la mise en bière, l'autorité compétente pour le transfert est, suivant les cas, le maire de la commune du lieu de fermeture du cercueil ou le commissaire de la république du département en cas de décès en dehors de la métropole (cf. a. R-363-22 et 23). Une harmonisation commune a été prévue par le biais d'une convention internationale sur le transfert des corps signée à Berlin le 10 Février 1937 et ratifiée par la France le 20 Juillet de la même année. Cette disposition commune facilite la *translatio* et le transit des corps entre les pays. Sur le plan européen, l'accord sur le transfert des corps des personnes décédées a été conclu à Strasbourg le 26 octobre 1973 par les états membres du Conseil de l'Europe. La France ne l'a pas signé.