

L'HISTOIRE DES RELIGIONS DU MONDE ROMAIN

ou une manière de faire de l'histoire... contemporaine

Le troisième millénaire s'ouvre dans une effervescence religieuse où d'aucuns veulent voir une « confrontation » des religions. En France, pays « laïc » depuis la loi de séparation des Églises et de l'État en 1905, les médias font périodiquement leur une avec le « retour du religieux » ; le législateur complète l'arsenal réglementaire – par exemple sur les sectes – et les gouvernements de tous bords recherchent des interlocuteurs représentatifs des religions actives sur le sol national, témoin la création récente du Conseil français du culte musulman, sur le modèle des structures existant depuis Napoléon pour les deux autres monothéismes, chrétien et juif. Dans un contexte national et international troublé par l'instrumentalisation politique du religieux, qui prend la même forme d'intégrisme ou de fondamentalisme chez des fidèles des trois religions issues d'Abraham, une approche scientifique des problèmes religieux permet d'éviter les analyses faussées par des concepts mal maîtrisés et débouchant sur des positions de violence ou d'intolérance.

Or, dans les sociétés traditionnelles comme celles de l'Antiquité, la religion était un mode d'explication du monde, les Romains disaient de l'*ordo rerum*. En délimitant le sacré dans des temps, des espaces, des personnes et des objets particuliers, en fonction de critères de pureté et de rite, les Romains ouvraient le reste du monde à leur action et à leur liberté. Les domaines religieux et social étaient donc intimement imbriqués et le religieux, qui faisait partie des structures de l'État, entrait dans les enjeux pour le pouvoir. Pourtant, au plan religieux, le monde romain est souvent défini comme un monde de « tolérance », quel que soit le caractère anachronique du terme. À l'époque impériale, c'était une structure à forte capacité d'intégration des diversités, du fait de la libéralité avec laquelle était accordée la citoyenneté romaine et parce que les autorités romaines respectaient les traditions des non-Romains/pérégrins, concédant même des privilèges juridiques à ceux qui, comme les Juifs, suivaient une réglementation religieuse con-

traignante (la Loi/*Torab*). Les relations interreligieuses qu'on y observe peuvent donc éclairer les débats d'aujourd'hui sur l'intégration et faire réfléchir sur les positions d'exclusion que certains discours actuels présentent comme la condition de la préservation des identités.

Quand il étudie à deux millénaires de distance certains dossiers, l'historien des religions du monde romain entend les échos de problèmes actuels brûlants. J'en ai choisi deux : 1) la coexistence possible entre un fort attachement identitaire et une parfaite intégration et 2) la question du rapport à la terre d'Israël dans le judaïsme palestinien d'époque impériale.

Identité et intégration

Lorsqu'Auguste installe le Principat en 27 avant notre ère, Rome est une ville cosmopolite, abritant près d'un million d'habitants originaires de tous les coins de l'empire. « Regarde un peu toute cette population que les toits de notre immense capitale suffisent à peine à abriter : la grande majorité de ces gens ne sont-ils pas des expatriés¹ ? » Pour partie, les étrangers sont attirés par la ville capitale de l'empire. Sa taille – donc le marché économique qu'elle représente –, ses fonctions – donc la concentration des pouvoirs qui s'y trouvent –, sa société emmenée par les groupes de l'élite, expliquent que des provinciaux aient pu souhaiter tenter leur chance dans la « mégapole » des bords du Tibre. Mais la grande masse des étrangers domiciliés à Rome ou des Romains d'origine étrangère provient des esclaves amenés par les guerres victorieuses et affranchis avec le temps. Les légions romaines ayant conquis tout l'Orient méditerranéen entre le II^e siècle avant notre ère et le début de l'Empire, la population étrangère de Rome est majoritairement d'origine orientale ; donc, les dieux qui les ont accompagnés aussi. La présence active des cultes pérégrins dans la Rome de l'époque tient aussi à la nature du système religieux romain : c'était un système ouvert puisque polythéiste, qui s'est donc de tout temps enrichi de nouvelles divinités. La « naturalisation » des dieux étrangers était complète quand l'État décidait d'agréger tel culte étranger au calendrier public, tout en conservant éventuellement son rituel d'origine.

Quelle que fût leur région d'origine, les immigrants avaient des comportements similaires, qui rappellent des situations contemporaines. À leur arrivée, les nouveaux venus s'installaient plutôt à la périphérie urbaine, plus particulièrement sur les deux rives du Tibre, à l'*Emporium* (le port fluvial de Rome) et au Trastevere. C'est là qu'aboutissaient les deux voies venant d'Ostie, le port maritime de Rome, où accostaient

(1) Sénèque, *Consolation à Helvia* 6, 2.

hommes et marchandises. Les Syriens sont ainsi bien attestés sur l'Aventin et sur le Janicule. Les étrangers se regroupaient généralement par communautés d'origine, sans que l'*Vrbs* ait connu de phénomène de « ghetto ». Les quartiers historiques intra-pomériaux (à l'intérieur de la limite religieuse de Rome) reçurent aussi des lieux de culte, en particulier pour les divinités égyptiennes. Les coreligionnaires se regroupaient en *collegia* (associations), réunissant en général des membres d'une même profession (marchands ou artisans), tels les *cultores Iovis Heliopolitani Berytenses qui Puteolis consistunt*, dévots de Jupiter héliopolitain émigrés de Beyrouth et installés à Pouzzoles en Campanie¹. La familiarité ethnique s'exprimait dans le choix de la divinité protectrice du collègue, « dieu ancestral » comme l'appellent les inscriptions, selon les cas dieu d'Héliopolis, de Dolichè, de Damas, de Gaza, etc. L'organisation collégiale favorisait le maintien des traditions chez les expatriés. Mais la fidélité à leur *ethnos* d'origine n'était pas un obstacle à leur intégration dans la romanité ; témoin le bilinguisme (latin et grec, plus rarement latin et araméen) des documents épigraphiques.

La proportion élevée d'étrangers dans la Ville et l'attrait que leurs cultes, différents, pouvait exercer expliquent que ces cultes aient joué un rôle important dans la vie sociale et religieuse de la Ville. Pourtant, les étrangers – et plus spécialement les « Orientaux » – étaient confrontés à une xénophobie latente, qui s'attaquait à l'exotisme bigarré et excessif devenu l'image-repoussoir de l'Autre. Dès les derniers siècles de la République, l'aristocratie conservatrice s'inquiéta de la perte des valeurs romaines sous l'effet d'une « invasion ». Les vers des poètes en ont stigmatisé les effets ressentis comme nocifs. Au début du II^e siècle de notre ère, Juvénal dénonçait une Rome envahie de praticiens grecs qui se fauillent dans les maisons aristocratiques d'où ils évincent les Romains : « Il y a beau temps que le fleuve de Syrie, l'Oronte, s'est déversé dans le Tibre, charriant la langue, les mœurs de cette contrée » (*Satires* III, 64-66). La tradition littéraire latine se complait à décrire les cérémonies exotiques des Orientaux, retentissant de langues barbares et de musiques entêtantes, servies par des prêtres aux vêtements excentriques et aux mœurs dépravées... alors que les traces de leurs pratiques qui nous sont parvenues évoquent des réalités culturelles moins originales par rapport au monde romain ambiant.

Dans la tradition littéraire gréco-romaine, la réaction face aux étrangers épinglait d'abord leurs idiomes. Plutarque, dans sa *Vie de Marc Antoine* (27, 4), rangeait dans les peuples parlant des langues barbares les Éthiopiens, les Troglodytes, les Hébreux, les Arabes, les Syriens, les

(1) Y. Hajjar, *La Triade d'Héliopolis-Baalbek. Son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques*, Leyde, 1977 (EPRO 59/1), n° 300, pp. 395-396.

Mèdes et les Parthes. Or, les témoignages, majoritairement épigraphiques, sur leurs cultes au quotidien indiquent que la langue rituelle était souvent celle de l'empire, latin ou grec selon les provinces. Même dans les communautés juives où l'hébreu était pourtant une langue sacrée, l'usage du grec dominait dans les synagogues de Diaspora, au grand dam de certains rabbins palestiniens. L'étrangeté s'exposait dans le nom de la divinité, accolé (ou non) au générique jovien. Ce nom est souvent un toponyme obscur et de forme barbare, que le grec et le latin ont dû transcrire phonétiquement : à Rome, en latin *Balmarqodes*, *Bebeleparus*, *Bellefarus*, *Maleciabruda* ou en grec *Zeus Olybrios*, *Theos Zberthourdos* et *Iambadoulès*¹. Pour le Dieu juif, le problème de Sa dénomination était même démultiplié du fait de l'interdiction de prononcer le tétragramme (YHVH) et de la floraison de locutions pour Le désigner, qui ont déclenché des jeux étymologiques comme le rapprochement entre Sabaoth et le dieu thraco-phrygien Sabazios. Mais, l'exotisme du nom pouvait disparaître avec la romanisation : la Cybèle phrygienne de Pessinonte ne porta à Rome dès son introduction que le nom de *Magna Mater deum Idaeae* et, dans une dédicace romaine à *Sol Sanctissimus*, seule l'existence d'une version bilingue (latine et palmyrénienne) permet de reconnaître en réalité Malakbel, un dieu palmyrénien².

Les fidèles, qu'ils fussent récemment émigrés ou romains plus anciens, ont adopté une forme romaine de représentation ou de culte, parce qu'ils ne cherchaient pas à se renfermer dans des dévotions rebelles à l'assimilation. Leur acculturation aboutie, qui n'était pas un « syncrétisme », peut s'expliquer par des raisons socio-politiques. Les Orientaux qui ont porté ces cultes n'étaient ni marginaux ni marginalisés dans la société romaine. Malgré une organisation structurellement inégalitaire, la société impériale n'était pas figée. Les provinciaux ont largement profité des opportunités (et des réseaux) d'insertion et de promotion qui s'offraient à eux. C'est pourquoi leurs groupes culturels recrutèrent des fidèles dans toutes les couches de la société d'Empire, en y reproduisant les mêmes inégalités sociales. L'insertion ne pouvait se réaliser sans un minimum d'adhésion aux cadres, à la fois formels et mentaux, dans lesquels les Romains se reconnaissaient. D'où l'adoption de formes religieuses romaines où la divinité étrangère gagnait en audience et en respectabilité, sans sacrifier sa personnalité. Les divinités non romaines étaient en mesure d'apporter des satisfactions supplémentaires aux réponses données par le système religieux public, en

(1) *Corpus Inscriptionum Latinarum* [désormais *CIL*] VI 403, 30 934, 31168, 36792 et *Inscriptiones Graecae Urbis Romae* [désormais *IGUR*] 131 et 132.

(2) *CIL* VI 710.

développant une forme différente de la relation à la divinité qui n'obligeait pas à rejeter la forme contractuelle de la culture dominante.

L'identité en parlant le langage de l'Autre

Les dédicaces offertes aux divinités étrangères utilisent dans leur grande majorité des formules votives empruntées aux formulaires grecs et romains, en latin la formule contractuelle : *V(otum) S(olvit) L(ibens) L(aetus) M(erito)*. Le mode relationnel correspondait à la conception religieuse romaine de partenariat entre les dieux et les hommes¹. Cette forme juridique de relation est très éloignée des descriptions brillantes de la tradition littéraire fascinée par la transe des fidèles et leurs prétendus débordements considérés comme typiquement « orientaux ». Par exemple, la Déesse Syrienne est invoquée par des citoyens romains pour assurer le salut de l'empereur : *Deae Suriae sacrum. Voto suscepto pro salute [Imperatoris...]*. La figure de cette *Dea Syria*, dont les cortèges frénétiques remplissent des pages célèbres d'Apulée (*Métamorphoses* 8, 24) et de Lucien (*Dea Syria* 43-44), accompagne l'inscription : une matrone assise habillée à la romaine² ! Son origine étrangère ne pointe que dans les deux lions qui gardent son trône et le croissant de lune qui la coiffe. Les mêmes dédicants ont offert une statue *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)*. Contrairement à ce que le théonyme pourrait suggérer, il ne s'agit pas du Jupiter capitolin romain, mais du parèdre de la *Dea Syria*, Hadad, représenté assis entre deux taureaux³. Sous Gordien III, une base inscrite offerte à Rome à Jupiter Optimus Maximus Heliopolitanus par un centurion, citoyen de la colonie d'Héliopolis voisine de Beyrouth, témoigne d'une acculturation similaire. Le bas-relief qui accompagne l'inscription figure une Tychè à la grecque, coiffée du *modius* et tenant ses deux attributs habituels, le gouvernail et la corne d'abondance⁴. Son identification avec la Déesse syrienne-Atargatis s'impose par les deux lions qui flanquent le relief. Jupiter Dolichenus, originaire de Commagène, reçoit pour sa part, en parallèle, deux types de figuration. À côté de l'iconographie de style oriental, souvent romanisée par quelques détails (une Victoire venant couronner le dieu ou une parèdre sacrifiant à la gréco-romaine avec une patère sur un autel)⁵, il apparaît souvent sous l'aspect d'un Jupiter latin avec l'aigle, debout dans une chapelle à fronton triangulaire gréco-romain orné d'une couronne. Son caractère hybride ne perce plus que dans son

(1) J. Scheid, *La Religion des Romains*, Paris, 1998.

(2) *CIL* VI, 116.

(3) Cf. Robert A. Oden, *Studies in Lucian's De Syria Dea*, Missoula (Harvard Semitic Monographs 15), 1977, pp. 47-58.

(4) Y. Hajjar, *op. cit.*, n° 290, pp. 371-375.

(5) Cf. Pierre Merlat, *Jupiter Dolichenus. Essai d'interprétation et de synthèse*, Paris, 1960.

bonnet¹. Dans le culte mithriaque, le langage visuel de la tauroctonie qui trône au fond de chaque antre sacré est lui aussi bi-culturel et plus subtil que son étrangeté première ne le laisserait croire. La forme culturelle, mystérieuse et initiatique, était à l'opposé de la forme religieuse gréco-romaine publique, puisque la place dans le groupe ne dépend pas du statut juridique – comme dans la religion d'État –, mais de l'avancée dans l'initiation. Mais la double culture se retrouve dans l'idéologie religieuse du culte d'origine iranienne. Son succès, en particulier auprès des cadres militaires et civils de l'Empire, vient du fait que la divinité défendait des valeurs qui cimentaient l'ordre romain, telles que la discipline, le respect de la hiérarchie et l'espoir de promotion individuelle. L'objectif du culte rejoignait donc celui du culte officiel. L'organisation interne des conventicules s'établissait sur une base hiérarchique, dont les grades successifs pouvaient rappeler la structuration par ordres de la société romaine. Cette idéologie de la religion mithriaque justifie et explique tout à la fois la parfaite intégration des lieux de culte mithriaques dans les tissus urbains et dans les camps militaires ou à leurs abords. F. Coarelli a mis en évidence le lien entre les *mithraea* de Rome et les édifices publics (casernes, thermes, édifices de l'annone, de la monnaie et des corporations)², lien qu'on retrouve dans les provinces.

Les pratiques rituelles combinaient caractères originels et emprunts à la structure organisationnelle des Romains. À Pouzzoles, une plaque de marbre a été gravée sur l'ordre de Jupiter héliopolitain par les prêtres et les porteurs de lumières pour remercier le curateur bienfaiteur du temple des *Geremellenses*³. Les offrandes qui ont réjoui le dieu – un collier et un rideau – indiquent que le mode rituel et l'installation intérieure du sanctuaire répondaient à une conception sémitique ; le nom des associés propriétaires du temple est un ethnique sémitique, même s'il reste obscur. Mais son organisation générale, un *corpus Helio-politanorum* ouvert aux dévots de toutes origines⁴, répond aux règles collégiales gréco-romaines.

Les modes de relation au sein des communautés religieuses étrangères copiaient ceux de la tradition sociale romaine. Au Dolichenum de l'Aventin, des plaques de marbre déroulant des listes de candidats au sacerdoce sont offertes par leurs *patroni*, selon un rapport de patron à client qui a toujours structuré la société civile romaine.

(1) M. Hørig et E. Schwertheim, *Corpus Cultus Iovis Dolicheni*, Leyde, 1987 (EPRO 106), n° 515 et 514 (en Germanie).

(2) « Topografia mitriaca di Roma », *Mysteria Mithrae (Roma-Ostia 1978)*, U. Bianchi éd., Leyde, 1979 (EPRO 80), pp. 69-83.

(3) Y. Hajjar, *op. cit.*, n° 298, pp. 391-394.

(4) Y. Hajjar, *op. cit.*, n° 301, pp. 396-398.

D'après une inscription du milieu du III^e siècle¹, les charges se répartissaient en charges administratives et charges religieuses et les deux domaines étaient subdivisés hiérarchiquement. À la tête des fonctions administratives, un collège de *principes* rassemblait quelques *patroni* chargés de la gestion de l'exécutif, qui avaient eux-mêmes des positions privilégiées dans la société romaine. La structure interne était donc un miroir de la structure sociale générale. Or, l'onomastique des membres révèle une population d'origine gréco-orientale et de citoyenneté récente. Les règles de recrutement des groupes n'étaient pas romaines : les frères, comme les responsables administratifs et religieux, étaient choisis par le dieu *quos elexit I O M D sibi servire*, selon une forme relationnelle connue dans les religions non civiques. On a donc là une savante combinaison – R.L. Gordon a parlé de « compromis² » – entre le modèle oriental du service du dieu et les formes romaines de patronage.

Les divinités étrangères, frappées au sceau de l'altérité par la tradition littéraire, étaient pourtant honorées lors de rituels typiquement romains. Au sanctuaire syrien du Janicule, une mère d'origine orientale, Terentia Nikè, a célébré le *dies lustricus* de son dernier né (quand l'enfant reçoit son nom et la bulle protectrice) par un vœu à Jupiter Héliopolitain et au *Genius Forinarum*, la divinité archaïque qui résidait là où fut installé l'*Heliopolitanum*³. L'occasion du vœu – les rites romains de la naissance – et la topographie ont rapproché deux divinités bien étrangères l'une à l'autre. Au Dolichenum de l'Aventin, le *Genius loci* restait de tradition romaine. Une statue datée du début de l'époque antonine représente un personnage juvénile, vêtu d'un manteau qui lui dégage le torse ; il tient la corne d'abondance et une patère, comme le Silvanus romain, et il est coiffé de la couronne de murs qui symbolise sa protection sur le lieu. Les valeurs de prospérité et de sécurité s'accordent facilement avec les aspects principaux de la personnalité dolichénienne. Ce qui est remarquable, c'est que le dédicant ait choisi de les représenter à travers une figure romaine, alors que les dévots de l'Aventin étaient majoritairement des Orientaux.

Le choix de formulaires votifs ou d'un langage iconographique plus ou moins acculturés dépend en fait de l'occasion et du contexte, privé – c'est-à-dire communautaire – ou public. Un fidèle romain de Jupiter héliopolitain, M. Antonius Gaionas, a dédié un anneau de sacrifice au

(1) Emanuela Zappata, « Les divinités dolichéniennes et les sources épigraphiques latines », G.M. Belli et U. Bianchi éd., *Orientalia Sacra Urbis Romae Dolichena et Heliopolitana*, Rome, 1996, n° 20, pp. 133-139.

(2) R. L. Gordon, « Religion in the Roman Empire: the Civic Compromise and its Limits », M. Beard et J. North éd., *Pagan Priests*, Londres, 1990, p. 246.

(3) Y. Hajjar, *op. cit.*, n° 286, pp. 357-359.

sanctuaire du Janicule ; il écrit à usage interne en grec, en ne mentionnant que son *cognomen* grec et une fonction sacerdotale de *deipnokritês*, symposiarchie des *sacra* du dieu à la façon des associations orientales¹. Quand en 186, deux jours après les *decennalia* de Comode, il dédie une colonne de marbre au même Jupiter en l'honneur de l'empereur dont le portrait devait coiffer la colonne, on ne reconnaît plus le prêtre oriental. L'inscription est en latin ; le dédicant donne une identité romaine (*tria nomina* + filiation) et ne retient plus que des fonctions administratives et religieuses romaines, un triple flaminat (augustal, claudial et quirinal) et la surveillance des rues sur la rive droite du Tibre (*cistiber*). La divinité répond à son nom romain : *I O M Heliopolitano*². La figure de Gaionas est exemplaire de ces nombreuses identités doubles. Les dévots émigrés qui n'oubliaient pas leurs dieux ancestraux réalisaient parallèlement leur intégration et leur ascension sociale, souvent dans l'administration d'Empire. Ils avaient donc aussi à cœur de se couler dans le moule romain, auquel, pour le domaine religieux, ils étaient familiarisés à travers les fonctions de *magistri* dans les collèges d'Augustales, majoritairement tenus par des affranchis orientaux depuis Auguste. Aussi, selon le contexte plus ou moins public de la dédicace, ils insistaient sur l'appartenance de leur dévotion à la romanité ou bien l'exprimaient selon ses modalités d'origine. On le voit sur un autel bilingue, offert par une famille appartenant sans doute au personnel impérial. En latin, le couple et leur fils emploient le formulaire romain du vœu : *Soli sanctissimo sacrum... votum soluerunt libens merito*. Le relief joint à l'inscription représente le buste d'Hélios, nimbé et radié, porté sur les ailes déployées d'un aigle. En revanche, la dédicace en palmyrénien est assortie d'un quadriges attelé de griffons conduits par un dieu solaire en costume oriental que couronne une victoire. Elle est dédiée par le mari seul et sa communauté ethnique (les Tadmoréens [Palmyréniens]) et s'adresse « à Malakbel et aux dieux de Tadmor » honorés conformément aux règles proche-orientales (« À leurs dieux. Paix³ »). Les deux dédicaces ne sont donc pas équivalentes. Si nous n'avions que le texte latin, nous ne pourrions pas deviner l'origine palmyrénienne de cette famille de bonne assise sociale et de romanité ancienne d'après l'onomastique (Tiberius Claudius Felix). C'est le texte palmyrénien qui nous apprend que ce citoyen romain employé d'État conservait ses solidarités d'origine. Et ce n'est que dans ce cadre communautaire qu'il exprime son identité religieuse dans une langue et un langage visuel d'origine. Quand il agit en citoyen romain, il emploie des

(1) Y. Hajjar, *op. cit.*, n° 289, pp. 367-370.

(2) Y. Hajjar, *op. cit.*, n° 292, pp. 378-380.

(3) *CIL* VI, 710 = *Corpus Inscriptionum Semiticarum* II, 3903.

codes et des formes religieux romains. La cohabitation de figures empruntées à des univers culturels différents renvoie à ce que F. Dunand a appelé récemment la « coexistence des images ». Elle explique ainsi la présence contemporaine dans un sanctuaire égyptien d'époque antonine, mais de structure traditionnelle, à Douch dans l'oasis de Kharga, d'Osiris et Isis figurés à l'égyptienne sur le mur du fond du sanctuaire, alors que l'inscription dédicatoire est en grec et honore Sérapis et Isis, représentés selon les canons alexandrins dans les statues du trésor du temple. « Ces habitants de l'Égypte romaine, quelle que soit leur origine, voient leurs dieux sous des formes diverses, qui ne sont ni exclusives ni contradictoires¹. »

Dans les milieux de la synagogue, ces interférences culturelles ont souvent été relevées, en particulier pour la Diaspora². Les bâtiments synagogaux regroupaient des installations propres au rituel juif, comme les banquettes et la tribune de lecture (*bēma*), et des salles habituelles dans les *scholae* des *collegia*, comme le triclinium offert par Claudius Tiberius Polycharmos à Stobi (Macédoine) au III^e siècle³. En tant que groupe social, les Juifs aussi se réglaient sur les conduites dominantes, en particulier pour la collation des honneurs à leurs bienfaiteurs. La proédrrie dont ils honoraient certains évergètes faisait s'asseoir au premier rang des non-Juifs et même des femmes, telle Julia Severa, prêtresse du culte impérial qui fit construire la synagogue d'Acmonia en Phrygie⁴. La belle inscription d'Aphrodisias a montré que des bouleutes non-Juifs s'étaient volontiers affichés avec leur fonction parmi les dédicants du lieu, certes en tant que craignant-Dieu⁵. Même le milieu orthodoxe des rabbins de Palestine avait adopté les codes gréco-romains, devenus universels, d'expression et de représentation. Le pavement mosaïqué de la belle synagogue de Hammath-Tibéris en Galilée figure Hélios à l'intérieur du zodiaque avec des réminiscences incontestables de la représentation du *Sol Invictus* païen⁶. Il prouve qu'au tout début du IV^e siècle (la synagogue date des années 286-320), lorsque les patriarches portaient le même titre que les nobles romains, les commissionnaires juifs du pavement baignaient sans impureté dans une ambiance culturelle d'inspiration religieuse radicalement opposée. Ils étaient bi-

(1) F. Dunand, « Synchrétisme ou coexistence : images du religieux dans l'Égypte tardive », *Les Synchrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique (Actes du Colloque International F. Cumont)*, C. Bonnet et A. Motte éd., Bruxelles-Rome, 1999, pp. 97-116, 105 et 112 pour les citations.

(2) T. Rajak, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction*, Leyde-Boston-Cologne, 2001, en part. pp. 355-478.

(3) *Corpus Inscriptionum Judaicarum* [désormais *CIJ*] I, 694.

(4) *CIJ* II, 766.

(5) J.M. Reynolds et R.F. Tannenbaum, *Jews and Godfearers in Aphrodisias*, Cambridge, 1987.

(6) Cf. M. Dothan, *Hammath Tiberias. Early Synagogues and the Hellenistic and Roman Remains*, Jérusalem, 1983, pp. 40-70.

culturels et hellénisés : six des huit donateurs portent des noms latins ou grecs¹. L'utilisation de la formule grecque votive εὐχόμενος, au lieu de la formule habituelle dans les inscriptions juives en grec, ὑπὲρ/ ἐξ/ ἔνεκεν εὐχῆς, en administre une autre preuve. Mais les évergètes continuent à penser selon des schémas juifs comme l'indique l'acclamation ζῆση (qu'il vive) qui clôt les inscriptions. Ils se sentaient suffisamment forts dans leur foi et leurs pratiques pour ne pas hésiter à utiliser une sémiotique d'origine païenne notoire².

Les Juifs palestiniens d'époque impériale et leur rapport à la terre d'Israël

Pourtant, depuis l'échec des révoltes des deux premiers siècles de notre ère et la destruction du Temple, les rabbins ont dû reconstituer le judaïsme autour de la Torah et renforcer les marqueurs identitaires comme l'attachement à la terre d'Israël, alors même que l'État juif avait vécu. Un commentaire stipule : « Un homme vivra en *Eretz Israel*/Palestine, même dans une ville comptant une majorité de Gentils, plutôt qu'à l'étranger, serait-ce dans une ville entièrement juive. Parce que vivre en Palestine est comme [accomplir] tous les commandements de la Torah » (Tosefta *Avodah Zarah* IV, 3-4). Les Sages ont vanté la fertilité du pays qui « ne manque de rien », en commentant la formule biblique du « pays où coule le lait et le miel » (Talmud de Babylone *Berakhot* 36b). La multiplication de ces commentaires sur la richesse infinie du pays est un indicateur de la nécessité pour les Sages de continuer d'affirmer la centralité du territoire face à la paganisation du pays devenu province romaine au I^{er} siècle de notre ère. Les communautés juives, rapidement reconstituées après la défaite de 135, ne se mélangeaient pas à leurs concitoyens païens, du moins dans les moments de la vie sociale qui impliquaient des activités religieuses. Cette cohabitation sans rencontre a été entretenue par le principe antique de l'organisation communautaire, qui favorisait les concentrations ethniques sans pour autant développer une culture du ghetto, car les « temps » de fermeture et d'ouverture étaient décidés par les communautés elles-mêmes.

Juifs et Romains avaient au moins une chose en commun : une définition identitaire structurellement liée à la notion d'espace. Chez les Romains, la circonscription spatiale était l'acte politique fondateur : la limite pomériale – donc sacrée – de Rome se retrouvait dans toutes les fondations coloniales ultérieures. Du côté juif, la topographie du

(1) Cf. L. Di Segni, "The Inscriptions of Tiberias", *Tiberias from its Foundation to the Muslim Conquest*, Y. Hirshfeld éd., Jérusalem, 1988, pp. 70-95.

(2) Cf. B. Narkiss, "Pagan, Christian and Jewish Elements in the Art of Ancient Synagogues", L.I. Levine, *The Synagogue in Late Antiquity*, Philadelphie, 1987, pp. 183-188.

Temple de Jérusalem figurait en microcosme la conception spatiale de l'ancien Israël d'après les Écritures : elle découpait l'espace de façon concentrique suivant un degré toujours plus élevé de sainteté jusqu'au Saint des Saints. Une inscription retrouvée à Jérusalem stipule : « Qu'aucun étranger (ἀλλογενῆ) ne pénètre à l'intérieur de la balustrade et de l'enceinte qui entoure le sanctuaire¹. » En partant du Temple, même détruit, la *halakha* – c'est-à-dire la règle – détermina les limites de la terre d'Israël-*Eretz Israel*, « les frontières de cette partie d'Israël qui fut occupée par les exilés au retour de Babylone » (Talmud de Jérusalem *Shebiith* 6, 1). Car son statut saint particulier a des implications dans tous les domaines de la vie juive, religieux ou non. C'est donc un concept religieux qui fondait les statuts halakhiques/réglementaires des différents lieux et déterminait leurs statuts rituels. C'est pourquoi, la Samarie était impure et n'appartenait pas à *Eretz Israel*, car, au retour de Babylone, les Juifs de Samarie, qui n'avaient pas été déportés, ont refusé de reconnaître l'unicité du Temple de Jérusalem reconstruit.

Cette taxinomie concentrique qui enregistrait des degrés différents de sainteté des territoires a dû se complexifier à cause de la situation historique. Lorsque les rabbins, à l'extrême fin du II^e siècle de notre ère, ont mis par écrit la géographie religieuse dans la *Michna*, qui constitue le premier noyau du *Talmud*, ils ont dû prendre en compte la situation historique, c'est-à-dire une présence nombreuse de populations païennes, considérée comme porteuse d'impureté. Or, à l'issue de l'échec des deux révoltes de 70 et 135, la population juive palestinienne a été décimée quantitativement. De plus, en 135, les Romains expulsent les Juifs de leur cœur territorial, la Judée et Jérusalem. Ils sont donc partis dans deux directions, le sud : l'ancienne Idumée (le pays d'Hérode) et le nord : la Galilée, qui avait déjà une forte tradition juive – comme l'apprend le ministère de Jésus de Nazareth – et qui devint la région juive par excellence. La normalisation de la province dans l'ensemble romain et l'installation d'une nombreuse population fonctionnaire, militaire et civile, a réparti les populations païennes – le « rite étranger », dit une *michna* – sur l'ensemble du territoire provincial. Du coup, les zones concentriques, définies de façon homogène au point de vue des règles rituelles sur la base de la Torah, se trouvaient désormais truffées d'enclaves païennes au sujet desquelles les rabbins durent légiférer. Au cas par cas, ils ont établi, dans les territoires d'*Eretz-Israel* devenus impurs par suite de la présence païenne, des zones permises à l'installation et des zones interdites. Par exemple, Ptolémaïs, l'ancienne Akko, au nord de l'actuelle Haïfa, appartenait à la province de Syrie pour les

(1) *CJ* 1400.

Romains. Mais, pour les rabbins, sur la base de la réinstallation au retour de Babylone, elle était considérée comme la ville frontière au nord d'*Eretz Israel*, et ce malgré sa refondation grecque sous les Ptolémées puis sa transformation en colonie romaine sous Claude.

Les villes et villages permis, dont l'inscription mosaïquée de Rehov près de Beth Shean-Scythopolis donne une liste¹, étaient ouverts à l'installation juive sans impureté, mais ne pouvaient pas être soumis aux prescriptions relatives à la dîme et à l'année sabbatique qui pesaient sur les territoires purs d'*Eretz Israel*. Ils étaient donc dispensés de ces obligations, mais n'étaient pas pour autant soumis aux dispositions qui concernaient la terre des *goyim*/nations. Du coup, au plan fiscal, ils devenaient attractifs pour les Juifs. C'est ainsi que Césarée Maritime, ville grecque impure digne d'Edom, dont la population juive avait été massacrée en 66 au début de la première révolte, vit se reconstituer une communauté juive à partir du III^e siècle, quand Rabbi Juda Hanasi, le rédacteur de la Michna, l'eut ouverte à l'installation, en même temps que d'autres cités grecques prospères². Mais la décision ne rendait pas tout son territoire loisible aux Juifs. Le Talmud distingue par exemple l'est de Césarée, du tétrapyle au pressoir d'huile, qui était impur, sans doute parce qu'il abritait des lieux de culte païens, alors que le portique oriental, selon Rabbi Juda le boulanger, était pur. Le débat sur la pureté ou l'impureté du port de Césarée, donc des produits qu'on y échangeait, était quotidien, puisque Rabbi Abbahu, le plus grand Sage césarien du III^e siècle, fut appelé à juger de la validité d'un divorce qui avait été prononcé sur le port. Compte tenu de ces interdictions d'une complexité infinie, la communauté juive de Césarée devint très florissante. Du coup, son statut halachique changea et elle en arriva à être comptée dans *Eretz Israel*. Ses rabbins furent parmi les plus réputés de leur temps et l'académie de Césarée participa sans doute à la rédaction du Talmud avec l'académie de Tibérias, siège du Patriarce/Président, le *Nasi*.

Cette situation n'est qu'apparemment paradoxale. Elle résulte de la superposition de conceptions spatiales intervenant à des niveaux différents, religieux pour les Juifs, administratif pour les Romains. Pour leur réglementation interne, les rabbins ne se fondaient pas sur les limites utilisées par Rome, le pouvoir en place. Mais pour la vie quotidienne, et en particulier ses implications juridiques civiles, ils devaient adopter

(1) Elle date du VI^e-VII^e siècle et rassemble des lois religieuses relatives aux zones géographiques soumises aux obligations de l'année sabbatique, cf. J. Sussmann, "An Halachic inscription from the Beth-Shean valley", *Tarbiz* 43, 1974, pp. 88-158 (hébr.).

(2) E. Habas, "The Halachic Status of Caesarea as Reflected in the Talmudic Literature", A. Raban et K.G. Holum ed., *Caesarea Maritima. A Retrospective after two Millennia*, Leyde-New York-Cologne, 1996 (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 21), pp. 454-468.

les délimitations romaines. Ce fut encore plus vrai à partir de la période sévérienne, au premier quart du III^e siècle, car les empereurs élevèrent au rang de cité des villes où les Juifs étaient nombreux, sinon majoritaires, et ils les autorisèrent à entrer dans les curies, c'est-à-dire les administrations municipales. Donc à Diocésarée, Diospolis, Tibérias, etc., les Juifs qui étaient bouleutes devaient assurer la gestion locale en fonction des critères territoriaux d'une cité grecque.

Un dernier exemple illustrera ces formes d'intégration culturelle réussie sans abandon des traditions nationales. Au I^{er} siècle de notre ère, dans le royaume du Bosphore, les maîtres juifs d'esclaves ont transposé dans leur système religieux et rituel les traditions grecques d'invocation de la divinité et de vente fictive au temple, en l'occurrence pour eux à la *proseuchè* (synagogue). Des certificats juifs d'affranchissement conservés épigraphiquement utilisent la formule grecque du serment ὑπὸ Δία, Γῆν, Ἥλιον (par Zeus, Gè et Hélios) après une invocation Θεῶ Ὑψίστω (au Dieu Très Haut), sans du tout manifester de religiosité syncrétiste judéo-païenne. Dans ces actes de droit privé porteurs de conséquences juridiques d'ordre public, le sacré convoqué à témoigner était celui de la culture dominante, du *nomos* du lieu dans lequel le serment était prêté. Plus tard, le Talmud de Jérusalem (*Sota* 7, 1) stipulera que le serment imposé par voie juridique sera énoncé d'après la pensée de celui qui le défère, non d'après celui qui le prête.

Le monde romain nous apprend que ce ne sont pas les revendications identitaires qui sont porteuses de ferments d'hostilité à l'intérieur de sociétés multi-culturelles, mais les prétentions à l'universalisme qui sont – ou sont ressenties comme – génératrices d'exclusion ou de négation de l'Autre. L'histoire du christianisme naissant au sein du monde romain en est une belle preuve. Parmi toutes les religions de l'Empire, polythéistes ou monothéistes, seul le christianisme a subi à partir des II^e-III^e siècles une hostilité qui s'est muée en persécution, parce que l'Évangile annonçait une universalité que l'Empire romain, et son représentant l'empereur, estimaient être les seuls à devoir assumer.

Nicole Belayche