



UNIVERSITÉ DES SCIENCES HUMAINES  
DE STRASBOURG

REVUE  
DES  
SCIENCES  
RELIGIEUSES

Revue trimestrielle  
publiée sous la direction  
des professeurs de la Faculté  
de Théologie Catholique

SOMMAIRE

L. VANA, <i>Les relations entre juifs et païens à l'époque de la Mishna : la question du banquet privé</i> .....	147-170
A. MARTIN, <i>Athanase d'Alexandrie, l'Eglise et les moines : A propos de la Vie d'Antoine</i> .....	171-188
J GASCOU, <i>Les privilèges du clergé d'après la Lettre 104 de S. Basile</i> .....	189-204
F. BOESPFLUG, <i>La vision de la Trinité de Norbert de Xanta et de Rupert de Deutz</i> .....	205-229
S. KNAEBEL, <i>Discours pour le doctorat honoris causa de Guiseppe Alberigo</i> .....	230-232
G. ALBERIGO, <i>Péché et sainteté dans l'Eglise pélerine</i> .....	233-252
Chronique : Vie de la Faculté .....	253-256
Présentations d'ouvrages.....	257-265
Résumés (en français et en anglais) .....	266-269
Livres reçus.....	270-272

Revue publiée avec le Concours  
du Centre National du Livre

## COMITE D'HONNEUR

MM. Jean-Paul de **Gaudemar** (Recteur de l'Académie de Strasbourg, Chancelier des Universités). – Mgr Charles Amarin **Brand** (Archevêque de Strasbourg, Chancelier de la Faculté de Théologie Catholique). – Albert **Hamm** (Président de l'USHS). – André **Dupleix** (Recteur de l'Institut Catholique de Toulouse). – Eric **Junod** (Recteur de l'Université de Lausanne). – Mgr Christian **Ponson** (Recteur de l'Université Catholique de Lyon). – Mgr Patrick **Valdrini** (Recteur de l'Institut Catholique de Paris). – Gaston **Vandecandelaere** (Recteur de l'Institut Catholique de Lille). – Simon **Knaebel** (Doyen de la Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg).  
Mmes et MM. les Professeurs : Giuseppe **Alberigo** (Université de Bologne). – Monique **Alexandre** (Université Paris-Sorbonne, Centre Lenain de Tillemont). – Angelo **di Berardino** (Directeur de l'Augustinianum, Rome). – Henry **Chadwick** (DD, FBA, KBE, Professeur honoraire de l'Université de Cambridge). – Jean **Delumeau** (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Collège de France). – Gilles **Dorival** (Université de Provence, Centre Lenain de Tillemont). – Georges Matthieu **de Durand**, O.P. (Professeur honoraire de l'Université de Montréal). – Raymonde **Foreville** (Professeur honoraire de l'Université de Caen, Directeur de recherches au CNRS). – Maurice **de Gandillac** (Professeur honoraire de l'Université Panthéon-Sorbonne ; Centre culturel international de Cerisy). – Jaime **Garcia** (Faculté de théologie, Burgos). – Claude **Geffré**, O.P. (Institut Catholique de Paris, Directeur de Collection). – Jean **Greisch** (Institut Catholique de Paris). – Antoine **Guillaumont** (l'Institut, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres). – Pierre **Hadot** (Collège de France, Directeur de Recherches au CNRS). – Marguerite **Harl** (Professeur honoraire de l'Université de Paris-Sorbonne, Centre Lenain de Tillemont). – Moshe **Idel** (The Hebrew University of Jerusalem, Department of Jewish Thought). – Jacques **Le Goff** (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales). – Hervé **Legrand**, O.P. (Directeur du cycle des Etudes du Doctorat, Institut Catholique de Paris). – Emmanuel **Le Roy Ladurie** (Professeur au Collège de France). – Norbert **Lohfink** S.J. (Philosophisch theologische Hochschule Sankt-Georgen, Francfort). – Nicolas **Loscky** (Université de Paris X-Nanterre, Institut St-Serge, Directeur de l'I.S.E.O. à l'Institut Catholique). – Henri **Madelin** S.J. (Directeur de la Revue *Etudes*). – Michel **Meslin** (Université Paris-Sorbonne). – Edgar **Morin** (Directeur de recherches au CNRS). – Michel **Mollat du Jourdin** † (Président de la Société d'Histoire Religieuse de la France). – Jean-Luc **Nancy** (Doyen de la Faculté de Philosophie de l'Université de Strasbourg II). – Marc **Philonenko** (Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg II, Correspondant de l'Institut). – Michel **Quesnel** (Institut Catholique de Paris). – Francis **Rapp** (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Professeur honoraire de l'Université de Strasbourg II). – Pierre **Riché** (Professeur honoraire de l'Université de Paris X-Nanterre). – Paul **Ricœur**, (Professeur honoraire de l'Université de Paris X-Nanterre). – Peter **Schaefer** (Freie Universität Berlin, Institut für Judaistik). – Marcel **Sigrist**, O.P. (Directeur de l'Ecole Biblique et Archéologique de Jérusalem). – André **Vauchez** (Université de Paris X-Nanterre). – Otto **Wermelinger** (Université de Fribourg). – Jean-Paul **Willaime** (Ecole pratique des Hautes Etudes V<sup>e</sup> section, Directeur de recherches au CNRS).

## DIRECTEURS HONORAIRES

MM. les Professeurs Edmond **Barbotin**, René **Epp**, Jacques Edouard **Ménard**, Raymond **Winling**.

## COMITE DE REDACTION

Directrice : Marie-Anne **Vannier**.

Comité de rédaction : Marie-Anne **Vannier**, rédactrice en chef.  
Yannick **Courtrel**, René **Heyer**, Jean-Marie **Husser**, Roland **Minnerath**, Robert **Moldo**, Alain-Louis **Roy**, Rudolf **Schmitz-Perrin**.

Trésorier : Alain-Louis **Roy**.

Responsable des échanges de *Revue* : Jean-Marie **Husser**.

*Revue des sciences religieuses* 71 n° 2 (1997), p. 147-170

## LES RELATIONS SOCIALES ENTRE JUIFS ET PAÏENS À L'ÉPOQUE DE LA MISHNA :

### *La question du Banquet privé (משתה של גויים) (1)*

Une des préoccupations principales du traité de la Mishna '*Abodah Zarah* est l'établissement d'un *modus vivendi* entre Juifs et païens en Judée romaine, afin que la vie au quotidien puisse se dérouler le plus naturellement possible entre les deux groupes sociaux. Pour y parvenir une série de *halakhot* (2) (lois) sont décrétées. Celles-ci ont pour objectif la réglementation de tous les aspects de la vie sociale, économique commerciale et culturelle. Nous nous proposons d'analyser ici quelques unes de ces règles, notamment celles relatives à leurs rencontres. Juifs et païens entretenaient-ils des relations sociales ? A quelles occasions se rencontraient-ils ? Mangeaient-ils à la même table ? Si la réponse à la dernière question s'avère être affirmative, on se demandera alors où avaient lieu ces rencontres ou ces repas et quelle nourriture y était servie ? En d'autres termes, dans leurs relations avec les païens, quelles sont les libertés que les Juifs se sont octroyées et quelles sont les frontières qu'ils se sont fixées ?

Trois passages importants et apparemment contradictoires sur le sujet constituent le point de départ de notre recherche. L'un concerne la table des particuliers, l'autre le banquet nuptial et le troisième a trait au banquet privé des païens (3).

(1) Je tiens à remercier MM. J. SCHEID, P. GEOLTRAIN et S. MIMOUNI pour l'attention qu'ils ont portée à cette étude et pour leurs observations précieuses. Qu'ils trouvent ici l'expression de ma gratitude.

(2) Concernant cet aspect de la littérature talmudique v. Ch. TOUATI, « *La Halakha* (la norme talmudique et rabbinique) », dans *Prophètes, talmudistes, philosophes*, Paris, 1990, p. 11-18. Pour la littérature talmudique et sa terminologie v. ID., « La littérature rabbinique », dans *Ibid.*, p. 23-58 ; H. STRACK-G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, Munich 1982 (trad. frçse sous le titre *Introduction au Talmud et au Midrash*, Paris 1986).

(3) M' *Abodah Zarah* 1, 3 ; V, 5 ; ' *Abot de Rabbi Nathan* 26, 4.

## I. CHEZ LES PARTICULIERS : JUIFS ET PAÏENS À LA MÊME TABLE

Le premier passage figure dans le contexte d'une réglementation longue et complexe relative au vin selon laquelle ce produit ne doit pas être contaminé par un rite idolâtre. Les Juifs doivent veiller sur leur vin et le mettre à l'abri de tout contact avec les païens, qu'il soit destiné à un usage cultuel, sacré, profane ou à la consommation au cours d'un repas.

היה אוכל עמו על השל חן והניח לגינין על השל חן ולגין (4) על  
הדולבק (6)... והניחו ויצא... ואם אמר לו הוי מווגושותה וגו' (5)

« Lorsqu'un [fils d'Israël] prend un repas avec [un idolâtre] et que, venant à quitter [la pièce], il laisse le païen [seul alors que] des bouteilles de vin [se trouvent] sur la table et sur la desserte... s'il lui dit : "Mélange le vin [avec de l'eau] et bois etc." » (7)

D'emblée la Mishna considère comme fréquente, au point d'avoir à la réglementer par une *halakha*, la rencontre d'un Juif et d'un païen autour de la même table afin de partager un repas. Il s'agit d'une rencontre d'ordre privé, phénomène naturel et normal entre habitants d'un même pays. L'invité et son hôte mangent et boivent du vin ensemble. Une réserve de bouteilles supplémentaires se trouve à leur disposition sur la desserte. Les convives sont seuls. L'un d'eux, le Juif, venant à quitter la pièce quelques instants invite le païen à se servir du vin avant de le laisser seul...

Il est difficile de savoir quand et à quelle occasion se déroule cette scène. La Mishna ne précise pas non plus lequel des deux convives a invité l'autre, sans doute parce que ce détail ne pose aucun problème aux yeux des Sages. Etant donné l'attitude du Juif, on peut supposer qu'il agit en hôte envers son invité. Mais, il n'est pas impossible qu'un païen ait pu avoir un invité Juif à sa table. Les sources rabbiniques n'émettant aucune réserve à ce sujet, nous sommes en droit de supposer qu'un tel repas pouvait se tenir tant chez le Juif que chez le païen (8). Il va de soi que les aliments ainsi que le vin consommés par le Juif doivent être *kasher*. Dans ce cas de figure il

(4) לַגִּין : du grec ὁ λάγυρος ou du latin *lagena*, une cruche de vin.

(5) Nous utilisons l'édition critique de W.A.L. ELSLIE, *The Mishna on Idolatry Aboda Zara, Texts and Studies* vol. VIII n° 2, Contribution to biblical and Patristic Literature, Cambridge University Press, 1911.

(6) דְּבִיבָה du grec δελφική, desserte.

(7) M 'Abodah Zarah V, 5.

(8) Cf. *Pesiqta* 39, 2 où on voit Rabbi Me'ir manger à la table d'un très riche païen.

est même tout à fait concevable que soient servis à la même table deux menus différents l'un *kasher* pour les Juifs, l'autre non *kasher* pour les païens. La *halakha* énoncée par la Mishna permet d'affirmer qu'en Pays d'Israël non seulement il n'était pas interdit aux Juifs de partager la table avec les païens mais que ceci *se pratiquait couramment... dans un cadre privé*, chez les uns ou chez les autres. Loin d'être mal vus par les autorités religieuses juives, ces usages étaient même réglementés dans les détails comme la littérature tannaïtique en témoigne.

## II. LES FÊTES FAMILIALES

Ce que nous venons de dire au sujet de la table des particuliers ne vaut pas pour toutes les occasions où Juifs et païens se rencontrent. S'il est vrai que la Mishna autorise aux Juifs de partager la table avec les païens, il n'en va pas de même de la participation des premiers à certaines festivités familiales des derniers.

### II.1. *Les feriae singulorum*

Voici ce que dit la Mishna (9) à ce sujet :

יום תגלחת וקנו ובירתו יום שעלה בו מן הים ויום שיצא  
מבית האסורין וגוי שעשה משתה לבנו אינו אסור אלא אותו  
היום ואותו האיש בכל

« Le jour où il [le païen] se rase la barbe ou la mèche (10), rentre de voyage en mer ou sort de prison [il est interdit aux fils d'Israël d'avoir une transaction commerciale avec lui toute la journée où il célèbre cet événement]. [De même, lorsqu'] un païen offre un banquet [à l'occasion] du mariage de son fils, il est interdit d'avoir une transaction commerciale avec lui toute la journée [de cette fête] ».

Dans ce passage la Mishna dresse une petite liste de fêtes privées romaines (11), auxquelles il est interdit aux Juifs non seulement de participer mais d'y contribuer de quelque manière que ce soit. Pendant toute la journée de la fête, dit la Mishna, on n'aura avec le païen qui la célèbre aucune transaction commerciale (même si celle-ci est

(9) 'Abodah Zarah I, 3.

(10) Cp. TERTULLIEN, *De Idol.* 16 ; VARRON, *De lingua Latina* 6, 14.

(11) Concernant ces fêtes v. D.P. HARMON, « The Family Festivals of Rome », in *ANRW* II, 16.2 (1978), p. 1592-1603 ; M.P. NILSSON, *Roman and Greek Domestic Cult*, Opuscula Romana I, 1954, p. 77-85.

à l'avantage des Juifs). Il s'agit des *feriae singulorum* accompagnées, selon toute vraisemblance, d'un sacrifice. Il sera aisé de comprendre que dans ces cas les Sages cherchent à s'en éloigner, à marquer une distance par rapport au culte des idoles. D'une part, ils tentent par leur réglementation de favoriser, voire d'encourager, certaines relations conviviales en permettant aux Juifs de partager la table avec les païens et, d'autre part, ils formulent une interdiction catégorique de partager avec eux la table des idolâtres et ce, même si les Juifs n'y touchaient pas. En interdisant à ces derniers la participation à un banquet où des offrandes ou des sacrifices étaient offerts (12), les Sages établissent une frontière claire entre leurs ouailles et les pratiques cultuelles des païens.

## II.2. Le Banquet nuptial

La Mishna énumère le banquet nuptial parmi les fêtes privées romaines probablement accompagnées de sacrifices. Or, il n'est pas du tout certain que celui-ci ait été accompagné de sacrifice(s). Pourquoi la Mishna l'a-t-elle néanmoins inclut dans le passage cité ci-dessus ? Le banquet nuptial fait-il vraiment partie de la liste des fêtes privées ? L'interdiction de la Mishna le concernant est en contradiction avec ce que rapporte le traité *'Aboth de Rabbi Nathan* (13) :

רבי שמעון בן אליעזר אומר ישראל שבהוץ לארץ עובדים עבודת

אלילים בטהרה הא כיצד נכרי שעשה משתה לבנו שלה ווימן כל

היהודים שבעירו אף על פי שהן אוכלין ושותין משלהן ושמהן

שלהן עומד ומשקה עליהן מעלה עליהם הכתוב כאילו אכלו

מובחי מתים שנאמר וקרא לך ואכלת מובחי

« Rabbi Shime'on ben El'azar dit : « Les enfants d'Israël qui habitent en dehors du Pays [d'Israël] pratiquent [en quelque sorte] l'idolâtrie [en état de] pureté (14). [Dans quel cas de figure

(12) Pour le culte privé v. J. MARQUARDT, *La Vie privée des Romains*, 2 volumes, Paris, 1892 ; J. MARQUARDT, *Le Culte chez les Romains*, 2 volumes, Paris 1889. Cf. aussi A. DE-MARCHI, *Il culto privato di Roma antica*, Milan, 1896-1903. Reprint. en un seul volume, coll. *Ancient Religion and Mythology*, Arno Press, 1975 ; K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte, Handbuch der Altertumswissenschaft*, V.4, Munich, 1960, p. 89-103.

(13) Cf. 26, 4, éd. Schechter, Vienne, 1887, p. 82 ; cp. Tosefta *'Abodah Zarah* 4 (5) 6, éd. Zuckerman, p. 466 ; *Tosefet Rishonim*, II, éd. S. LIEBERMAN, p. 193.

(14) L'ensemble du passage et tout particulièrement cette phrase de Rabbi Shime'on ben El'azar résume bien la différence fondamentale entre les Sages juifs et les Pères de l'Eglise au sujet de la table des païens. Les premiers ne craignent pas l'idolâtrie mais plutôt les relations trop étroites avec les païens, tandis que les seconds ne trouvent à redire sur ces relations ; en revanche, ils craignent le pire, l'acte le plus grave : les sacrifices aux idoles et la manducation des idolâtres surtout par

cette comparaison] est-elle possible ?” – [Dans le cas où] un païen offre un banquet à [l'occasion du mariage de] son fils et, envoyant une invitation (15) à tous les Juifs de sa ville, [ceux-ci s'y rendent]. Bien qu'ils [les Juifs] mangent et boivent de leur propre nourriture et bien qu'ils soient servis par leurs propres serviteurs, ils sont considérés par l'Écriture comme ayant consommé des sacrifices offerts aux morts [les idoles] car il est dit (Ex. 34,15) : “[L'idolâtre] t'invitera et tu mangeras de ses sacrifices”.

L'attitude de Rabbi Shime'on ben El'azar (170-200) à l'égard de ses coreligionnaires de la Diaspora permet d'affirmer avec certitude que le banquet nuptial n'était pas accompagné de sacrifice et que la *halakha* le concernant n'était pas encore fixée de son temps. En exprimant son opinion personnelle à l'égard des Juifs de la Diaspora, il insiste sur les différences entre leurs pratiques et celles des Juifs du Pays d'Israël. Même en l'absence de sacrifices, et bien qu'une telle participation ne soit pas interdite, ces derniers s'abstenaient de se rendre aux banquets des païens alors que les premiers s'octroyaient cette liberté. Rabbi Shime'on ben El'azar ne reproche pas à ses coreligionnaires de la Diaspora le non respect des règles alimentaires juives (*kashrut*). Bien au contraire, il insiste sur l'observance rigoureuse de ces lois. Il ne leur reproche pas non plus de partager avec leurs hôtes la table des idolâtres ou d'être contaminés par l'impureté des idoles.

Si les Juifs de la Diaspora respectent toutes les règles, que leur reproche-t-on exactement ? L'essentiel de la pensée de Rabbi Shime'on ben El'azar est résumé dans la phrase : « *les Juifs de la Diaspora pratiquent l'idolâtrie en état de pureté* בטהרה ». Il convient de se représenter cette scène, pour le moins surprenante, où Juifs et païens, dont les traditions cultuelles et rituelles sont si différentes, se

les chrétiens d'origine païenne. Ceux-ci risquent de n'être pas choqués par les sacrifices qui font partie de leur culture, d'où les imprécations : on ne peut participer à la table des démons et à celle du Christ (eucharistie). En revanche, les Judéo-Chrétiens ne partagent pas la table avec les Gentils, cf. PSEUDO-CLÉMENT, *Homélie XIII*, 4. Je remercie M. Mimouni d'avoir attiré mon attention sur ce passage.

(15) Il est difficile de savoir si l'expression שמה ווימן fait allusion à une invitation orale ou écrite. Les deux pratiques sont attestées : pour les invitations orales, cf. P. COLLART, « Réjouissances, divertissements et artistes de province dans l'Égypte romaine », dans *Revue de Philologie* 18 (1944), p. 136-138 et J.F. GILLIAM, « Invitations to the kline of Sarapis », in *Collectanea papyrologica. Texts Published in honor of H.C. Youtie*, Vol. I, Bonn, 1976, p. 316-324 ; pour les invitations écrites, cf. J.G. MILNE, « The kline of Sarapis », in *JEA* 2 (1925), p. 9 ; sur les tessères d'invitations cf. J.-T. MILIK, *Recherches d'épigraphie proche-orientale, I : Dédicaces faites par des dieux de Palmyre, Hatra et Tyr et des thiasés sémitiques à l'époque romaine*, Paris, 1972, p. 184.

réunissent autour d'une même table, chacun mangeant dans *sa marmite*, buvant *son propre vin* et se faisant servir par *ses propres serviteurs*. (16) Quel est donc l'intérêt d'une telle réunion ? S'agissant du plaisir de retrouver ses amis, de cultiver ses relations avec ses voisins en s'associant à leurs réjouissances familiales, l'intérêt d'une telle rencontre est essentiellement et exclusivement social. Or, c'est précisément ce que Rabbi Shime'on ben El'azar reproche à ses coreligionnaires vivant en dehors du Pays d'Israël. Il est choqué par le fait même qu'ils puissent tout simplement partager les réjouissances des païens en participant à leurs banquets. A ses yeux, manger avec les païens, même en respectant rigoureusement toutes les règles de la tradition juive, équivalait à la manducation d'idolothytes (17). Le verset d'*Exode* 34,15 « (L'idolâtre) t'invitera et tu mangeras de ses sacrifices » n'est plus interprété dans son sens littérale. Il est considéré comme faisant allusion à une certaine commensalité avec les païens. L'absence de sacrifices et par conséquent d'idolothytes à la table des païens permettrait aux Juifs de prendre part à leur banquet tout en conservant leur état de pureté mais, de l'avis de Rabbi Shime'on ben El'azar ceci est répréhensible. Il est à noter que ce docteur de la Loi n'imagine pas du tout le banquet nuptial comme pouvant être associé à des sacrifices mais comme une simple fête familiale.

Par ailleurs, les études sur le banquet nuptial chez les Romains révèlent que celui-ci n'était pas obligatoirement accompagné d'un sacrifice. Trois types ou trois formes juridiques de mariage existaient chez les Romains : *confarreatio*, *coemptio* et *usus*. Seul le premier était – peut-être (18) – accompagné d'un sacrifice animal, mais l'on ignore à quel moment des célébrations il avait lieu (19). En ce qui concerne l'époque impériale, la signature d'un contrat *tabulae nuptiales* était le type de mariage le plus courant (20). Mais là encore, la documentation sur les sacrifices qui seraient offerts au cours de la cérémonie nuptiale n'est pas très riche (21). Quant aux libations

(16) Cf. *infra* note 58.

(17) *Ps* 106, 28. Litt. « comme s'ils avaient consommé des sacrifices [offerts] aux morts ». Selon cette interprétation le mot « morts » désigne les idoles.

(18) Cf. G. DUMÉZIL, *op. cit.*, Paris, 1974, p. 603-604 ; v. aussi J. CARCOPINO, *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'empire*, New Haven 1940, p. 80-84 (trad. frçse, Paris, 1942, p. 105-114).

(19) Cf. D.P. HARMON, *op. cit.*, p. 1592-1603, surtout p. 1599. Selon l'auteur il est peu probable que ces *sacra* aient pu être accompagnées d'un sacrifice animal.

(20) *Ibid.* p. 1600 ; cp. M *Qiddushin* I, 1.

(21) D'après J. Carcopino, un sacrifice, généralement une brebis, rarement un bœuf, le plus souvent un porc, aurait été offert soit dans l'*atrium* de la maison de la mariée soit dans un sanctuaire voisin. Mais l'auteur ne cite pas les textes sur lesquels il s'appuie pour la description de la fête. Cf. *La vie quotidienne à Rome...*, p. 110.

d'usage, bien qu'elles soient considérées comme des sacrifices (22), elles ne sont pas assimilées par les docteurs de la Loi aux sacrifices d'animaux et ne constituent pas, à leurs yeux, un motif suffisant pour interdire aux Juifs de partager la table avec les païens (23).

La question du banquet nuptial revêt une importance particulière si l'on considère que la phrase de la Mishna לגוי שעשה משתה לכנו (= « un païen qui offre un banquet à l'occasion du mariage de son fils ») pose un problème rédactionnel et non seulement sociologique ou culturel. En effet, bien que l'ayant intégrée dans son édition, W.A.L. Elmslie, avec insistance et à juste titre, souligne dans son annotation l'absence de cette phrase dans la plupart des manuscrits consultés pour l'établissement du texte de la Mishna *'Abodah Zarah* (24). Notons que cette phrase ne figure que dans les manuscrits tardifs et mineurs de la Gemara babylonienne exclusivement, elle est totalement absente de ceux du Talmud de Jérusalem (25). Ceci signifie que jusqu'à la clôture du corpus mishnique la participation des Juifs au banquet nuptial n'était pas interdite du point de vue de la *halakha*, en dépit de l'attitude de certains Sages tel Rabbi Shime'on ben El'azar.

### III. LES BANQUETS PRIVÉS ET LA QUESTION DES IDOLOTHYTES

La *halakha* concernant le banquet nuptial est étroitement liée à celle du banquet privé (משתה של גויים). En hébreu biblique, le terme משתה, de la racine שתה (= boire), signifie un festin offert à l'occasion d'un événement important, privé ou public. Ainsi est-il employé pour désigner aussi bien le festin que donne Abraham à l'occasion du sevrage de son fils Isaac (26), que celui offert par le roi Assuérus à ses sujets (27), ou encore celui offert par la reine Esther à ce même Assuérus et à son ministre Haman (28). En hébreu mishnique, à l'exception des trois seuls cas où il s'agit d'une boisson (29), משתה désigne toujours un banquet ou un festin offert à l'occasion d'un mariage juif (30) ou

(22) Je remercie M. J. SCHEID d'avoir attiré mon attention sur ce point.

(23) A condition, bien entendu, que les lois alimentaires (*kashrut*) soient observées avec rigueur.

(24) Cf. ELMSLIE, *op. cit.*, p. 5.

(25) Cf. D. ROSENTHAL, *Mishna Aboda Zara – A critical Edition with introduction* (héb.), Jérusalem, 1980 (Thèse de doctorat inédite), p. 10.

(26) Cf. *Gn* 21, 8.

(27) Cf. *Esth* 1, 5.

(28) Cf. *Esth* 5, 4-5.8.12.14 ; 6, 14 ; 7, 2.

(29) Cf. M. *Yoma* I, 4 ; *Nazir* IX, 4 ; *Zabin* II, 2.

(30) Cf. M. *Nega'im* II, 2 ; *Tohorot* IX, 2 ; *Shebi'it*. VII, 4 ; *Halla* II, 7 ; *Keritot* III, 7.

païen (31), tandis que בית משתה désigne la maison où le banquet est offert à l'occasion d'une réjouissance familiale sans aucune précision spécifique. En revanche, la Tosefta ne fait pas de distinction particulière entre ces différentes expressions. Elle utilise indifféremment l'une ou l'autre pour parler d'une fête donnant lieu à un repas, un festin ou un banquet. Or, la Tosefta (32) interdit tout simplement le banquet du païen משתה שלו. D'ordre général, cette manière de formuler la prohibition est d'un grand intérêt car elle fait allusion à tout banquet privé fut-il donné par un empereur (33). Mais, il semblerait qu'au début du IV<sup>e</sup> siècle, la règle énoncée par la Tosefta n'était pas encore définitivement fixée, et son application loin d'avoir été généralisée. Un passage du Talmud de Jérusalem permet de le confirmer (34) :

גירדאי שאלון לרבי אמי יום משתה של גויים מהו וסבר משרי  
 לון מן הדא מפני דרכי שלום אמר לון רבי בא והתני רבי  
 חיייה יום משתה של גויים אסור אמר רבי אמי אילולא רבי בא  
 היה לנו להתיר עבודה זרה שלהן וברוך המקום שרי חקנו מהם

« Des tisserands (35) demandèrent à Rabbi 'Ammi : « le jour où les païens font un banquet qu'en est-il ? » Rabbi 'Ammi

(31) Cf. M. 'Abodah Zarah I, 3.

(32) Cf. 'Abodah Zarah I, 4, éd. Zuckerman, p. 460.

(33) Etant donné l'expression יחיד כרבים, deux lectures sont possibles dans le contexte de la Tosefta : soit il s'agit d'un empereur célébrant un événement privé (Cf. H. BLAUFUSS, *Römische Feste und Feiertage nach den Traktaten über fremden Dienst*, Nuremberg, 1909, p. 23, § 10), soit il est question d'un simple particulier. Dans ce cas כרבים se rattache à ce qui précède et יחיד à ce qui suit. Quelle que soit la lecture qu'on en fait, du point de vue de la *halakha*, il s'agit de toute façon d'une réjouissance à caractère privé, fut-elle celle d'un empereur.

(34) Cf. TJ 'Abodah Zarah I, 39c. Cf. parallèle dans TJ Demai IV, 24a.

(35) Ou peut-être faut-il lire גירדאי et traduire par « les habitants de Gader » ? Cf. H. GRAETZ, *Geschichte der Juden*, t. IV, Leipzig, 1908, p. 175 et p. 435 ; S. KLEIN (ED.), *Sefer ha-Yishuv*, vol. I/1, Jérusalem, 1939, p. 28-29 (en hébreu). En effet, ce n'est pas le seul cas où les lettres ג et ד de ce toponyme sont confondues, cf. par exemple אגריס הרדי au lieu de הגרי dans TB Hagiga 15b ; Genèse Rabba 65, 20 ; Exode Rabba 13, 1 ; Ruth Rabba 2, 13 ; Eikha Rabba 2. A notre avis, nul besoin de corriger le texte, il s'agit bien de גירדאי = des tisserands. Leur question pourrait s'expliquer comme venant de la part d'un corps de métier dont les ouvriers, organisés en guildes, désiraient se réunir pour festoyer ensemble. Sur le regroupement des ouvriers, cf. J.-T. MILIK, *op. cit.*, p. 121 et 157 ; sur l'organisation des réunions, cf. J. TEIXIDOR, *The Pagan God. Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, Princeton 1977, p. 133-135 ; cf. aussi J.-T. MILIK, *op. cit.*, p. 188-192. On connaît l'existence de ce genre de corporations chez les Juifs de Tibériade, Sepphoris, Lod, Alexandrie ainsi que dans d'autres communautés de la Diaspora. Cf. G. ALLON, *A History of Jews...*, p. 103-106 ; A. KASHER, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt*, Tübingen, 1985, p. 349-353. Sur les guildes en orient et dans l'empire romain v. M. ROSTOVTSSEFF, *Histoire économique et sociale de l'Empire romain*, trad. J. Andreau, Paris, 1988, p. 296 sq.

pensa l'autoriser pour la bonne concorde sociale. Mais, Rabbi Ba' ('Aba') leur dit : « Pourtant, Rabbi Hiyya a enseigné que le jour où les païens offrent un banquet est interdit ». [Alors] Rabbi 'Ammi dit : « Sans Rabbi Ba' nous avons failli autoriser leurs pratiques idolâtres, béni soit l'Eternel qui nous a éloigné d'eux » ».

Il est évident qu'il ne s'agit pas d'un banquet donnant lieu à des sacrifices, auquel cas il serait interdit aux Juifs d'y participer ou d'avoir des transactions commerciales avec le païen qui l'offre et ce pendant toute la durée de la fête. D'ailleurs, Rabbi 'Ammi (290-320) (36) aurait énoncé la règle sans la moindre hésitation. Il serait étonnant que cet Amora de Tibériade où, après la mort de Rabbi Yohanan il prit la direction de l'Académie, une des plus importantes de son temps, ignore la *halakha* relative aux banquets des païens (יום משתה של גויים), si toutefois celle-ci existait à son époque. D'autre part, au début du IV<sup>e</sup> siècle, alors que depuis longtemps le « mal de l'idolâtrie est déjà extirpé », il est difficile d'imaginer que des Juifs, en tant que groupe social, en l'occurrence des tisserands, puissent concevoir la possibilité de prendre part à des célébrations païennes donnant lieu à des sacrifices. Il est encore moins imaginable qu'ils aillent en demander l'autorisation à un grand Maître.

La question des tisserands et l'hésitation de Rabbi 'Ammi soulèvent un autre problème, celui de la participation des Juifs aux banquets privés des païens, même en l'absence de sacrifices. A notre avis, les tisserands viennent demander l'autorisation de participer à un banquet regroupant les ouvriers du même corps de métiers (37), comme ceci se pratiquait souvent. Sachant que ces banquets ne sont pas accompagnés de sacrifices aux idoles, Rabbi 'Ammi a failli, pour la bonne concorde sociale, permettre aux tisserands juifs d'y prendre part. Mais Rabbi Ba' (Aba) l'en empêche en lui transmettant l'enseignement de Rabbi Hiyya' lequel interdit la participation à tout banquet païen. Bien que la *halakha* n'ait pas été décrétée dans le sens de ce dernier, Rabbi 'Ammi peut maintenant s'appuyer sur l'ensei-

(36) D'après *Esther Rabba* II, 4 Rabbi Ammi avait un ami païen à Ashna. Pour Ashna = Beth Shean, cf. S. KLEIN (ED.), *Sefer ha-Yishuv*, Vol. I/1, Jérusalem, 1939, p. 17, n. 7c (en hébreu) et S. LIEBERMAN, « S. Klein, *Sefer ha-Yishuv* : Review », in *Sinai* 5 (1939), p. 464.

(37) Le banquet avait probablement lieu dans le temple d'un collège (cf. J.E. STAMBAUGH, « The Functions of Roman temples », in *ANRW* II, 16. 2 (1978), p. 588-591), ou dans une salle de réunion *συνμύσιον* pour les cellules consacrées à la divinité (cf. J.-T. MILIK, *op. cit.*, p. 144-148), ou dans une des nombreuses salles prévues à cet effet dans les sanctuaires. Ces salles étaient parfois louées à des fraternités séculières, cf. R. MACMULLEN, *Le Paganisme dans l'empire romain*, Paris 1987, p. 71.



gnement d'un grand Tanna de la fin du II<sup>e</sup> siècle pour fixer une nouvelle *halakha* interdisant aux Juifs de son époque de se rendre aux banquets des païens.

A la lumière de ce qui vient d'être dit, il paraît évident qu'à l'arrière plan de la décision de Rabbi 'Ammi, de l'opinion de Rabbi Hiyya' et de celle de Rabbi Shime'on ben El'azar concernant la participation des Juifs aux banquets privés des païens se trouve la question fondamentale de savoir quelles sont les relations à entretenir avec les idolâtres et dans quel cadre s'inscrivent les rapports conviviaux avec eux. Il nous semble important d'insister sur le fait que dans tous les passages cités il est exclusivement question de règles de convivialité (38), variant selon les lieux, et non d'une *halakha* concernant le rapport des Juifs à l'idolâtrie (39). Si à titre privé il était permis aux Juifs de manger à la table des païens, pourquoi la participation aux banquets privés (même lorsqu'ils ne sont pas accompagnés de sacrifices) était-elle si mal vue ? Avant de tenter de répondre à cette question, essayons de voir où avaient lieu ces rencontres.

#### IV. LES JUIFS ENTRENT DANS LE TÊMÉNOS

En toute logique nous dirions que les banquets privés se tenaient dans la maison de l'hôte. Mais une telle hypothèse supposerait que celui-ci dispose d'un espace suffisant pour y accueillir plusieurs dizaines d'invités. Or, seules les familles riches, ou appartenant à la classe des notables, possédaient une maison suffisamment spacieuse pour

(38) La question de la convivialité préoccupe également les milieux chrétiens. Cf. M. MESLIN, « Convivialité ou communion sacramentelle ? Repas mithriaque et Eucharistie chrétienne », dans *Paganisme, judaïsme, christianisme. Mélanges offerts à Marcel Simon*, Paris, 1978, p. 295-306. Il est à noter que les reproches formulés par l'apôtre Paul aux nouveaux chrétiens, dans 1 Co 8, 10 et *passim* ou par les Pères de l'Eglise, tels Tertullien ou Clément d'Alexandrie, sont totalement différents de ceux énoncés ici. Premièrement, non seulement les Juifs ne sont pas mis en garde devant la manducation des idolothytes, mais on insiste sur le respect rigoureux de leurs règles alimentaires. En revanche, si des chrétiens consomment des idolothytes – ce que certains semblent avoir fait – ils participent à la *τραπέζα* des δαίμονες (cf. 1 Co 10, 20-21 ; v. aussi PSEUDO-CLÉMENT, *Homélie IX*, 9), et c'est ce qu'on leur reproche. En second lieu, Tertullien insiste sur le fait que s'il n'y a pas de risque de sacrifice, il n'y a rien de mal à manger à la table des païens. Or, Rabbi Shime'on ben El'azar tient le discours opposé : même si la nourriture est *kasher*, même en l'absence d'idolothytes, il ne faut pas prendre part aux banquets des idolâtres. Enfin, malgré les recommandations insistantes des Pères de l'Eglise, l'abondance des exemples dans les sources chrétiennes témoignent du caractère quotidien de ces rencontres.

(39) D'ailleurs, si les coutumes évoquées avaient trait au culte des idoles ni les Juifs du Pays d'Israël, ni ceux de la Diaspora, ne se seraient arrogés le droit de transgresser la Loi et si tel était le cas, la question relèverait d'une autre législation, celle sanctionnant les Juifs se livrant à l'idolâtrie.

recevoir un grand nombre de personnes. Les simples particuliers, de situation modeste ou moyenne, ne disposaient pas chez eux d'espace suffisant pour accueillir des invités qui, conformément à l'usage romain, étaient servis allongés (40) sur des lits ou des divans. Ils ne pouvaient les recevoir que dans des salles pouvant contenir un grand nombre de personnes.

#### IV.1. Les salles de banquets

Les banquets offerts à l'occasion d'un mariage, d'une naissance ou de tout autre réjouissance se tenaient dans les seuls lieux susceptibles d'accueillir un grand nombre de personnes : les sanctuaires (41). Malgré leur caractère privé, ces « réceptions » se déroulaient dans les centres religieux (42) où les possibilités variaient selon les lieux. Certains sanctuaires disposaient de salles spécialement construites à cet effet (43), d'autres offraient des espaces en plein air (44) ou aménageaient pour la circonstance leurs jardins (45) ou les aires réservées aux banquets. Dans les deux derniers cas on les équipait de tentes (46)

(40) Cependant, une exception est signalée par J.E. STAMBAUGH, *op. cit.*, p. 577 note 167.

(41) Sur les fonctions diverses des sanctuaires cf. J.E. STAMBAUGH, *op. cit.*, p. 554-608 ; R. MACMULLEN, *op. cit.*, Paris, 1987, p. 64-76. Sur les éléments du sanctuaire et la tradition du Moyen Orient, voir également J.-M. DENTZER, « Le sanctuaire Syrien », dans *Archéologie et Histoire de la Syrie*, Paris 1989, p. 297-322 ; et J. MARGUERON, « Prolégomènes à une étude portant sur l'organisation de l'espace sacré en Orient », dans G. ROUX (ÉD.), *Temples et sanctuaires*, Lyon, 1984, p. 185-202. Sur les banquets en général, v. R. GYSELEN (ÉD.), *Banquets d'Orient*, Leuven, 1992 (= Res Orientalis 4) ; P. SCHMITT-PANTEL, *La Cité au banquet : histoire des repas publics dans les Cités grecques*, (EFR n° 157), Rome, 1992 ; et J.-M. DENTZER, *Le motif du Banquet couché dans le Proche Orient et le monde Grec du VII<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1982.

(42) J.-M. DENTZER, refuse de donner toute signification rituelle aux scènes de banquet dans la céramique. Selon lui elles évoquent les plaisirs de la vie quotidienne et profane. V. aussi P. SCHMITT-PANTEL, « Banquet et cité grecque » dans *MEFRA* 97, 1985, p. 135-158.

(43) A titre d'exemples, mentionnons qu'à Corinthe, dans le *téménos* de Déméter et de Coré, on a découvert des douzaines de salles à manger sur une terrasse de l'acropole, cf. N. BOOKIDIS, « The sanctuary of Demeter and Kore in Corinth. Excavations 1970-1972 », in *AJA* 77 (1973), 206-207 ; et trois salles à manger peintes en rouge ayant chacune onze lits repeints régulièrement et utilisés durant toute la période romaine, cf. C.A. ROEBUCK, *The Asklepieion and Lerna*, Princeton, 1951, p. 51-55.

(44) Cf. *Acta Mercelli* I : *cum omnes conviviis epularentur*, à Tingi.

(45) Et parfois des bois avec des jardins attenants, cf. A. CAQUOT, « Quelques nouvelles données palmyréennes », dans *Comptes rendus du groupe linguistique d'études chamito-sémitiques* 7 (1954-1957), p. 78 et J.-T. MILIK, *op. cit.*, p. 7. Voir également R. GYSELEN, *Jardins d'Orient*, Leuven, 1991 (= Res Orientales, 3).

(46) Cf. L. ROBERT, *Le Sanctuaire de Sinuri près de Mylasa*, Vol. I. *Les inscriptions grecques*, Paris, 1945, p. 49. Cf. aussi ORIGÈNE, *Contre Celse* 3, 17, qui parle des magnifiques tentes autour des temples égyptiens.

ou d'un abri dans lequel se trouvaient une tonnelle pour dîner dehors (47), un portique et une citerne (48), ou tout simplement on y installait des tonnelles protégeant les lits en pierre (49). Les salles étaient parfois équipées de cuisines. Dans certains cas elles étaient dotées de cuisiniers (50), ou même d'un chef cuisinier (*archimageiros*) (51). « En Syrie, même un petit sanctuaire rural pouvait avoir jusqu'à cinq salles à manger distinctes » (52). Lorsque les lieux de culte étaient construits par des groupes de personnes organisées en congrégation ou par des mécènes (53), certaines conditions pouvaient être imposées dont la construction de salles de banquets. Ce fut le cas en Dacie, dans la cité de Dolichè, à Rome et ailleurs, où les donateurs équipèrent leurs temples respectifs de salles à manger (54). Ceux de Doura, sur l'Euphrate, l'ont doté d'un péristyle et d'une cave à vin (55). Ainsi que R. MacMullen le souligne à plusieurs reprises dans son ouvrage, « les centres de culte, où qu'ils se trouvent :

(47) Des installations similaires auraient été utilisées en milieu juif dans l'espace dépendant de la maison d'étude בית המדרש. Ceci, si on accepte l'interprétation donnée par I. MAYTLES à l'inscription découverte à Qaçrin au Nord d'Israël : הדין רבנותא = [U]zi a fabriqué cette RBW'[H]. רבנותא est terme hébraïque inconnu par ailleurs. Cet *hapax* est interprété par I. MAYTLES comme désignant une sorte de pavillon ou d'abri destiné à accueillir un grand nombre de personnes, allongées sur des lits, pour prendre un repas ensemble. Cette construction précaire à parois amovibles était installée, selon les besoins notamment avant le début du *shabbat*, dans la cour (ou le jardin ?) de la maison d'étude. Cf. I. MAYTLES, « Petite note sur la signification de la רבנותא de Qaçrin » (en héb.), dans *Tarbiz* 53 (1983-1984), p. 465-466. Je tiens à remercier U.Z. Ma'oz d'avoir attiré mon attention sur cette note. Une autre inscription du IV<sup>e</sup> siècle découverte à Stobi en Yougoslavie, atteste l'existence d'une salle de banquet à quatre colonnes attenante à la synagogue de la ville. Cf. P. J.-B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum* II, Vatican, 1936-1952, p. 332-335, n° 1404.

(48) Dans un temple au sud de Tripoli, cf. J.-P. REY-COQUAIS, « Une inscription du Liban nord », dans *MUSJ* 47, (1972), p. 87 et p. 93 ; P. PERDRIZET, « Lettre au R.P. Séjourné sur des inscriptions de Syrie publiées dans la Revue biblique », dans *RB* 9 (1900), p. 429-443.

(49) Cf. R. MACMULLEN, *op. cit.*, Paris, 1987, p. 71.

(50) Cf. TERTULLIEN, *Apol.* 39,15.

(51) Dans le temple de Baal à Damas, cf. P. PERDRIZET, *op. cit.*, in *RB* 9 (1900), p. 441.

(52) R. MACMULLEN, *op. cit.*, Paris 1987, p. 69, donne plusieurs exemples de salles de banquets découvertes dans un nombre important de temples tant en Italie que dans les différentes provinces de l'Empire romain.

(53) Selon R. MACMULLEN « Dans les villes la majeure partie de la construction des lieux de culte incombait aux riches », cf. *ibid.* p. 175.

(54) Cf. *ibid.*, p. 70-71.

(55) Cf. *ibid.*, p. 239 n. 194. Pour le temple d'Aphlad à Doura, cf. F. CUMONT, *Les Fouilles de Doura Europos (1922-1923)*, Paris, 1926, p. 396.

c'étaient les lieux où un nombre important de gens pouvaient s'installer pour manger et boire ensemble » (56).

En réalité, les salles de banquets situées dans les sanctuaires ne sont rien d'autre que nos « salles de réceptions » ou salles de fêtes. Elles se situaient de manière générale dans l'espace « profane » des sanctuaires. C'est là ou dans les jardins du *téménos* que l'hôte pouvait recevoir ses invités venus s'associer à sa fête (57). C'est sans doute là que les Juifs de la Diaspora se rendaient avec leur propre nourriture (*kasher*), leur propre vin (*kasher*) et leurs serviteurs (58) pour s'associer aux banquets de leurs amis païens. Outre ce que nous avons dit plus haut, ce qui choque Rabbi Shime'on ben El'azar n'est donc pas le fait-même de partager un repas avec les idolâtres ou de participer à leurs banquets (59) mais l'idée-même que l'on puisse accepter leurs

(56) Cf. R. MACMULLEN, *op. cit.*, Paris 1987, p. 66. L'archéologie a mis au jour les salles de banquets des sanctuaires d'Artémis à Ephèse, d'Aphrodite à Cnide, de Zeus Panamara et d'Atargatis à Hierapolis. De même des salles de banquets ont été découvertes à Baalbeck, à Palmyre et à Doura sur l'Euphrate (où la présence d'une communauté juive très active est attestée). Dans bon nombre de ces salles on a trouvé en quantité importante des os d'animaux de différentes sortes. Cf. F. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles 1896-1899, vol. I, p. 68 ; Id., « Découvertes nouvelles au mithréum de Saint-Clément à Rome », dans *CRAI* 1915, p. 206 ; M.J. VERMASEREN, *Corpus Inscriptionum et monumentorum religionis mithriacae*, Vol. I, La Haye, 1956, p. 185 et Vol. II, La Haye, 1960, p. 79 et p. 213 ; R.J. BULL, « The Mithraeum at Caesarea Maritima », in *Mithriac Studies. Proceedings of the First International Congress*, Manchester 1975, Leyde, 1978, p. 75-90. D'autres salles étaient remplies de tessons de coupes à vin. Cf. J. STARCKY, « Autour d'une dédicace palmyrène à Sadrafa et à Du'anat », dans *Syria* 26 (1949), p. 62 et J.T. MILIK, *op. cit.*, p. 141 (Kasr Semrine), p. 142 (IGLS, 584, 129). Les découvertes ont permis aux chercheurs de se prononcer avec certitude quant à l'affectation des salles et de reconstituer une partie du « menu » des convives.

(57) A cela il convient d'ajouter d'autres circonstances : les repas près des tombes en souvenir des morts, cf. P.-A. FÉVRIER, « A propos du repas funéraire : culte et sociabilité » dans *Cahiers archéologiques* 26 (1977), p. 29-45. Au sujet des tables de pierre construites à côté des tombes, particulièrement chez les Nabatéens du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècles, cf. A. NEGEV, « The Nabataean necropolis of Mampsis (Kurnub) », in *IEJ* 21 (1971), p. 111 et p. 127-129.

(58) Sans doute pour ne pas utiliser le personnel des temples. Concernant le personnel de service pour les salles, cf. J.-T. MILIK, *op. cit.*, p. 151-154.

(59) M. P. Geoltrain m'a fait remarquer qu'on pourrait aussi penser que ces banquets finissent en beuverie, que les païens s'y font servir par des hommes à peine vêtus... etc. dans une ambiance de luxe et de luxure (cf. la description qu'en donne Philon, *De Vita Contemplativa* § 40-63), que ceci est un scandale aux yeux d'un Juif pieux comme Rabbi Shime'on ben El'azar. Certes, et je le remercie de cette remarque. Cependant, dans notre cas précis ce docteur de la Loi ne formule pas de tels griefs. Bien au contraire, il considère ses coreligionnaires de la Diaspora comme « pratiquant l'idolâtrie en état de pureté ». C'est précisément parce qu'ils respectent toutes les règles qu'il ne peut leur faire le moindre reproche, si ce n'est le non-respect de l'esprit de la Loi telle qu'il l'interprète.



invitations, s'associer à leurs fêtes familiales, à leurs réjouissances, à leurs banquets au point de pénétrer dans le *téménos*.

Un siècle plus tard, des tisserands de Galilée, souhaitant sans doute répondre à l'invitation de leurs collègues païens ou s'associer à leurs réunions, s'adressent à Rabbi 'Ammi pour savoir s'ils pouvaient participer à un tel banquet. Rabbi 'Ammi, allant dans le sens de la normalisation des relations entre les deux groupes sociaux, n'a aucune raison halakhique pour formuler une interdiction. Aussi, « pour la bonne concorde sociale » il a failli donner aux tisserands une réponse affirmative si... Rabbi Ba' (Aba) ne lui avait fait part de l'enseignement de Rabbi Hiyya', un contemporain de Rabbi Shime'on ben El'azar...

Nous sommes parfaitement conscients de ce que notre conclusion pourrait avoir de surprenant, voire de choquant, pour ceux qui auraient du mal à imaginer des Juifs du II<sup>e</sup> siècle de notre ère entrer dans les lieux de culte des idolâtres. Mais la Mishna, elle, le conçoit. Les cas sont nombreux et nous allons en présenter quelques uns.

#### IV.2. Les bains et les jardins

עבודה זרה שהיה לה גנה או מרחץ נהנין מהן שלא בטובה ואין  
נהנין מהן בטובה היה שלה ושל אחרים נהנין מהן בין בטובה  
ובין שלא בטובה

« Une idole ayant un jardin ou un bain, il est permis d'en jouir s'il ne faut pas en être reconnaissant et on n'en jouit pas s'il faut en être reconnaissant. [Mais] si [le jardin ou le bain] appartenait [à l'idole] ainsi qu'à d'autres [propriétaires], on en jouit s'il faut en être reconnaissant ou non. » (60)

Quel est ce jardin « appartenant » à une idole dont il est permis aux Juifs de jouir (61) et envers quelle idole ne faut-il pas être « reconnaissant » ? Comme l'explique le Talmud de Jérusalem (62), la « reconnaissance » est vis à vis des prêtres הכוּמְרִין qu'il fallait parfois rémunérer. Dans quel but un particulier, de surcroît Juif, aurait-il eu l'idée de payer un prêtre païen tout simplement pour pouvoir « jouir » d'un jardin ? A notre avis, le jardin dont il est ques-

(60) Cf. M 'Abodah Zarah IV, 3.

(61) Selon la terminologie halakhique, dans ce contexte, « permis » ou « interdit » s'applique à la « jouissance » dans l'acception juridique du terme. Il est permis ou interdit de tirer profit directement ou indirectement de ce qui a trait aux idoles ou au matériau dont elles sont fabriquées.

(62) Cf. 'Abodah Zarah IV, 43d.

tion est celui d'un sanctuaire dont les prêtres étaient chargés de l'entretien. Dans certains lieux les jardins étaient peut-être même loués à des particuliers afin que ceux-ci puissent y célébrer des événements privés. En effet, à partir des inscriptions des règlements sur les murs de certains sanctuaires, R. MacMullen se pose la question de savoir si des fraternités séculières ne louaient pas certaines parties d'un temple pour leurs rassemblements (63). La Mishna fournit des éléments tendant à apporter une réponse affirmative à cette question. La *halakha* énoncée dans notre passage tente de réglementer l'accès des Juifs aux jardins des sanctuaires païens. Elle leur autorise l'accès au *téménos* et la jouissance de ses jardins à la seule condition de ne pas contribuer à l'enrichissement des sanctuaires des idoles ou de leurs prêtres, c'est à dire l'enrichissement de tout ce qui a trait au culte des idoles.

Il en va de même des bains situés dans l'enceinte des sanctuaires. Les Juifs se rendaient souvent aux bains romains même lorsque ceux-ci étaient décorés de statues représentant des dieux du panthéon gréco-romain (cf. *infra*). Il est important d'insister sur le fait que nulle part la littérature rabbinique n'en interdit l'usage. Elle n'émet aucune réserve ni la moindre restriction (64) quant à l'entrée d'un Juif dans un établissement de bains fut-il décorés de statues, fut-il situé dans un sanctuaire. Bien au contraire, à l'époque de la Mishna les bains romains sont très appréciés et considérés comme une nécessité des plus importantes au point qu'une *barayta* interdit aux docteurs de la Loi « d'habiter une ville qui n'aurait pas de tribunal... de synagogue ou de bain... » (65). Le bain est même considéré comme

(63) Cf. R. MACMULLEN, *op. cit.*, Paris 1987, p. 71.

(64) Ceci vaut pour l'époque de la Mishna. Quant à celle du second Temple, les avis sont partagés. Selon certains, les Juifs auraient manifesté une réticence vis à vis des bains romains lors de leur apparition au Pays d'Israël. Perçus comme des établissements concurrents au *Miqweh* (bain rituel), une *halakha* ancienne, non explicite, aurait interdit leur utilisation ; en conséquence, les Juifs se seraient abstenus de les fréquenter. Cf. R. REICH, « The Hot Bath House (Balneum) and the Jewish Community in the Second Temple Period » in A. KASHER et al. (éd.), *Greece and Rome in Eretz Israel*, (héb.) Jerusalem, 1989, p. 207-211 ; ID., « The Hot Bath House (Balneum), the *Miqweh* and the Jewish Community in the Second Temple Period » in *JJS*, 39 (1988), p. 102-107. V. aussi I. NIELSEN, *Thermae et Balnea*, I, Aarhus, 1990, p. 103, note 56. Cependant, bien avant R. REICH, E.R. GOODENOUGH avait fait une analyse similaire des textes mais celle-ci l'a conduit à des conclusions opposées : les Juifs auraient toujours fréquenté les bains romains, passant outre une réglementation ancienne. Cf. E.R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in Greco-Roman Period*, IV, New York 1953, p. 17. En revanche, Y.Z. ELIAV, rejette les conclusions de R. REICH car rien dans les textes ne permet d'affirmer qu'une telle *halakha* avait existé, cf. « Les Juifs étaient-ils réticents face aux bains publics lors de leur apparition ? » (héb.), *The Jerusalem Cathedra* 75 (1995), p. 3-35.

(65) Cf. TB *Sanhedrin*, 17b ; TJ *Qiddushin*, IV, 12, 66d.

un des plus grands plaisirs que puissent éprouver les êtres humains (66).

En effet, la seule condition émise par la Mishna pour la fréquentation des bains est celle mentionnée précédemment, à savoir, l'interdiction de contribuer à l'enrichissement des temples des idoles. C'est dans un de ces bains sans doute situé à l'intérieur d'un sanctuaire que se trouvait Rabban Gamliel lorsqu'il eut sa fameuse discussion avec Proclus le Philosophe (67). Ce dernier s'étonne de voir le Patriarche (68) dans les bains d'Aphrodite situés dans la ville d'Acre-Ptolémaïs (69) :

שאל פרוקלוס בן פלוסופוס את רבן גמליאל בעכו שהיה רוחץ במרחץ של אפרודיטי אמר [לו] כתוב בתורתכם ולא ידבק בידך מאומה מן החרם מפני מה אתה רוחץ במרחץ של אפרודיטי אמר לו אין משיבין במרחץ וכשיצא אמר לו אני לא באתי בגבולה היא באה בגבולי אין אומרין נעשה מרחץ לאפרודיטי נוי אלא אומרין נעשה אפרודיטי נוי למרחץ דבר אחר אם נותנין לך ממון הרבה אי אתה נכנס לעבודה זרה שלך שרום ובעל קרי ומשתין בפניה וזו עומדת על פי הביב וכל העם משתינין לפניה לא נאמר אלא אלהיהם את שנוהג בו משום אלוה אסור את שאינו נוהג בו משום אלוה מחד

« Proclus fils de philosophe demanda à Rabban Gamliel à Acre lorsque celui-ci se baignait dans les bains d'Aphrodite : « N'est-il pas écrit dans votre Tora "que rien de l'anathème ne reste attaché à tes mains" ? Pourquoi donc te baignes-tu dans les bains d'Aphrodite ? »

Il [lui] dit : « On ne discute pas [de ces sujets] dans les bains (70) ». Lorsqu'il fut sorti il lui dit : « Ce n'est pas moi

(66) Cf. *Qohelet Rabba*, 2, 8 ; TB *Gittin* 60a ; v. également *Lévitique Rabba* 34, 3, éd. Margaliout, p. 776-777.

(67) Cf. *Abodah Zarah* III, 4.

(68) Le texte ne permet pas d'affirmer avec certitude si Proclus a reconnu le Patriarche ou s'il était tout simplement étonné de voir un Juif se baigner devant la statue d'une déesse.

(69) Un établissement de bain de l'époque byzantine construit sur un autre plus ancien de l'époque romaine ainsi qu'une partie du *téménos* d'un sanctuaire ont été découverts sur le site de l'ancienne Acre Ptolémaïs cf. Z. GOLDMAN, « Accho », in *Ha-Encyclopedia hahadasha lahafirof Erez Israel*, Jérusalem, 1992, p. 1232-1233. L'auteur signale la présence d'un nombre important d'os d'animaux et suggère d'y voir l'enclos à bœufs de la carte de Marino.

(70) Rabban Gamliel II met en avant un point halakhique important : étant dans un lieu où tout le monde est nu, il est interdit, par respect pour la Tora de discuter de la Loi, même s'il s'agit de *halakhot* concernant les bains eux-mêmes, cf. TB *Shabbat* 10a.

qui suis venu dans son territoire (71) c'est elle [Aphrodite] qui est venue dans le mien. On ne dit pas "faisons des bains pour orner Aphrodite" mais "érigions une Aphrodite pour orner les bains". Autre interprétation : Quand bien même on te donnerait beaucoup d'argent tu n'entrerais pas dans ton temple nu ou après une pollution nocturne ou uriner devant ton idole. Or, celle-ci [Aphrodite] se tient devant les égouts et tout le monde urine devant elle. Il n'est question que de "leurs dieux". Ceux envers lesquels les païens se conduisent comme envers des dieux sont interdits, ceux envers lesquels les païens ne se conduisent pas comme envers des dieux sont permis. »

Ce n'est pas le lieu d'analyser ce passage riche en informations, ni les réponses formulées par le Patriarche. Cependant, deux points relevant de la *halakha* méritent attention. Lorsque Rabban Gamliel (72) dit : « je ne suis pas venu dans son territoire, c'est elle (l'idole = Aphrodite) qui est venue dans le mien », par conséquent, rien selon la loi juive ne lui interdit de s'y baigner, il entend par là que le bain, malgré la présence de la statue d'Aphrodite, n'est pas le domaine « privé » de l'idole mais un espace public. N'étant pas le lieu où on la vénère, le bain n'est pas un espace sacré mais profane. C'est également ainsi que ce lieu est considéré par les idolâtres eux-mêmes, dit le patriarche. D'ailleurs leur comportement non conforme aux règles présidant à l'entrée dans les lieux de culte en témoigne. Si les païens entrent dans les bains, nus, en état d'impureté et urinent devant la statue d'Aphrodite, c'est bien la preuve qu'ils ne considèrent pas ce lieu comme un espace sacré mais bel et bien comme un espace profane. Pourquoi donc les Juifs considéreraient-ils les bains autrement ? Aussi, sont-ils autorisés de fréquenter ces établissements même lorsqu'ils sont décorés de statues. C'est dans cet espace profane et public qu'il faut comprendre « l'intrusion d'Aphrodite dans le domaine de Rabban Gamliel » (73). L'idole a « pénétré » dans un espace « profane ».

(71) En hébreu גבול est un terme désignant un territoire délimité ou ayant des frontières.

(72) Il s'agit de Rabban Gamliel II dit Rabban Gamliel de Yabné (80-110). Cependant, selon A. WASSERSTEIN il s'agirait de Rabban Gamliel III (220-250), cf. « Rabban Gamliel et Proclus de Néocrates », in *Zion* 45 (1980), p. 257-267 (en héb.). Son interlocuteur serait le sophiste Proclus de Néocrates. Mais, cet aspect de la question n'a pas d'implication sur les enjeux halakhiques évoqués dans notre texte mais sur la datation de la *aggada*.

(73) Il est évident que l'on pourrait également comprendre sa réponse comme faisant allusion à l'occupation romaine : ce n'est pas Rabban Gamliel qui est venu dans les bains d'Aphrodite, mais c'est elle (l'idolâtrie des Romains) qui est venue s'installer sur la terre du Patriarche. Toutefois, cette réponse n'explique pas sa présence devant une idole, présence qui étonne Proclus.

Par une deuxième réponse, également halakhique, le patriarche opère une distinction entre les idoles vénérées et les statues érigées dans un but décoratif (74). Les premières sont bien entendu interdites les secondes sont permises (75). Il n'existe pas de bain, dit Rabban Gamliel, construit comme lieu de culte pour une divinité. De ce fait la présence de la statue d'Aphrodite dans celui d'Acre-Ptolémaïs n'en fait pas pour autant un lieu de culte. La fonction de l'idole est purement décorative et en tant que telle elle ne fait pas difficulté pour un Juif. Ce n'est d'ailleurs pas le seul cas dans la littérature talmudique où la présence d'idoles (76) dans les bains, très appréciés par les Juifs (77), n'empêche pas leur utilisation, les exemples dans la littérature talmudique étant nombreux. D'ailleurs les bains romains étaient toujours décorés de statues représentant différentes divinités (78). Sur ce point non plus il n'y a aucune restriction halakhique à l'époque de la Mishna.

Quant à l'expression מרחץ של אפרודיטי (= les bains d'Aphrodite), elle est pour le moins surprenante. De manière générale les bains portaient le nom de leurs fondateurs (79) ou de leur propriétaires (80), rarement celui d'une divinité (81) – et la Mishna connaît bien ces usages. W.A.L. Elmslie cite quelques cas rares où la beauté particulière de la statue placée dans des bains donna son nom à ces derniers (82). Il n'est pas impossible que ce fut le cas à Acre-Ptolémaïs,

(74) Cf. L. VANA, « Problème d'identité : l'étranger en Judée » dans *Annuaire de l'EPHE*, t. 100 (1991-1992), p. 239-243.

(75) Cf. *ibid.*

(76) Le rapport des Juifs aux idoles et à l'idolâtrie a considérablement changé aux cours des premiers siècles de notre ère. Cf. l'article magistral de E.E. URBACH, « The Rabbinical Laws on Idolatry in the 2nd and 3rd Centuries », in *IEJ* IX (1959), p. 149-165 et p. 229-245.

(77) La littérature talmudique abonde en exemples. Sur le rapport des Juifs aux bains, cf. Y.Z. ELIAV, « Les Juifs étaient-ils réticents face aux bains publics... ? », p. 3-35 ; v. aussi M. GICHON, « Roman Bath-Houses in Eretz-Israel », in *Qadmoniot* 11 (1978), p. 37-54 (en hébreu).

(78) Cf. DAREMBERG-SAGLIO (ÉD.), s.v. « Balneum », in *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, 1877-1919, I, p. 633 ; « Bath », in *Encyclopaedia Judaica* IV (1971), col. 319-321 ; S. KRAUSS, « Bad und Badewesen », in *Hakedem* 1 (1907), p. 87-111 et p. 171-194 ; J. PREUSS, *Biblische-Talmudische Medizin*, 1911, p. 617 (réimp. New York, 1971 et 1978). Cf. également H. MANDERSCHIED, *Die Skulpturenausstattung der kaiserzeitlichen Thermenanlagen (Monumenta Artis Romanae)*, Berlin, 1981 ; et J. DELAINE, « Recent Research on Roman Baths », *Journal of Roman Archaeology*, 1 (1988), p. 25-27.

(79) Comme par exemple les bains de Caracalla à Rome.

(80) Cf. H. JORDAN, « Der Ludus Aemilius », in *Hermes* IX (1875), p. 417, qui cite de nombreux cas de bains appelés du nom de leurs propriétaires. La Mishna connaît d'ailleurs cet usage, cf. *'Abodah Zarah* I,9.

(81) Comme, par exemple, le *balneum Dianae*. Cf. H. JORDAN, *op. cit.*, in *Hermes* IX (1875), p. 418.

(82) Cf. W.A.L. ELMSLIE, *op. cit.*, p. 48.

mais les preuves manquent pour soutenir une telle affirmation. En revanche, le texte que nous venons de citer permet de proposer une autre explication. Il nous semble que l'étonnement de Proclus n'est pas dû au fait que Rabban Gamliel se baigne devant une idole, mais qu'un Juif puisse se baigner dans le bain « de l'idole », « appartenant à l'idole », à savoir, situé dans le sanctuaire de la divinité. Sur ce point précis le Patriarche répond : « on ne dit pas "construisons des bains pour Aphrodite" mais "plaçons une Aphrodite comme ornement pour les bains" ». L'explication insiste sur le rapport entre la déesse et les bains et fait allusion, à notre avis, à leur emplacement dans le sanctuaire dédié à Aphrodite. (83) Par l'expression מרחץ של אפרודיטי les « bains d'Aphrodite » Proclus désigne, selon notre interprétation, les « bains situés dans le *téménos* d'Aphrodite » de la ville d'Acre-Ptolémaïs (84). Ceux-ci étaient tout naturellement ornés de la statue

(83) On notera qu'à l'exception de la niche où sera placée l'idole, les Juifs étaient autorisés à construire des bains pour les païens (cf. *'Abodah Zarah* I, 7). Car bien qu'ils y placent des idoles, les païens ne construisent pas des bains *en l'honneur* de leurs dieux. Autrement dit, aux yeux des Sages les bains ne sont pas un lieu de culte. C'est également ainsi qu'ils interprètent l'attitude des païens à l'égard de ces établissements. Les explications de Rabban Gamliel et les *halakhot* concernant l'utilisation de cet espace public et profane que sont les bains romains donnent un poids supplémentaire à la thèse de M. J. SCHEID, « Sanctuaires et thermes sous l'empire » dans *Les Thermes Romains*, FER, vol. 142, 1991, p. 205-216. Nous sommes d'accord avec lui lorsqu'il dit : « Tout édifice et tout espace faisant partie d'un lieu sacré ne sont pas forcément et également sacrés, surtout lorsqu'il s'agit d'un édifice marginal par rapport au sanctuaire proprement dit ; or tel est toujours le cas des bains liés à un sanctuaire » (p. 206), car nos textes le confirment. L'auteur conclut qu'il n'y a aucune différence entre Rome, l'Italie et les provinces, ni entre la République et l'Empire, les coutumes grecques ou romaines, si ce n'est du point de vue architectural. La *halakha* concernant l'utilisation des bains des païens par les Juifs permet de confirmer ses conclusions sur le point suivant : les bains situés dans les sanctuaires ne sont pas des lieux de cultes.

(84) Notons par ailleurs que sur certaines monnaies locales du III<sup>e</sup> siècle une Aphrodite est représentée debout sous une niche entre un caducée à droite et un Eros chevauchant un dauphin à gauche. Cf. L. KADMAN, *Corpus Nummorum Palaestinae*, t. IV, Jérusalem, 1961, p. 27 (n° 204, 205, 238, 253, 265). L'auteur fait observer qu'une telle représentation constitue un phénomène rarement attesté dans la numismatique et que la monnaie correspond avec une précision étonnante à la description des sources, cf. t. IV, p. 71. Pour les monnaies d'Acre-Ptolémaïs, cf. également : A. KASHER, G. FUKS et U. RAPPAPORT (ÉD.), *Greece and Rome in Eretz-Israel*, Jérusalem, 1989, p. 51-67 ; L. KADMAN, *The Coins of Akko-Ptolemais*, Jérusalem, 1961 ; H. SEYRIG, « Antiquités Syriennes : Divinités de Ptolémaïs », in *Syria* 39 (1962), p. 193-207 ; A. LEMAIRE, « Le monnayage de Tyr et celui dit d'Akko dans la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle avant J.C. », in *Revue numismatique* 18 (1976), p. 11-24 ; A. KINDLER, « Akko, A City of Many Names », *BASOR* 231 (1978), p. 51-55 ; W. MOORE, « A Bronze Half-Unit of Cleopatra Thea and Antiochus VIII from Akko-Ptolemais », in *Israel Numismatic Journal* 9 (1986-1987), p. 27-28. Souvent identifiée à Astarté (Cf. M.-J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 456), Aphrodite figure – comme cela est le cas sur les monnaies de Césarée de Palestine, à la même époque (Cf. L. KADMAN, *op. cit.*, t. II, Jérusalem, 1961, p. 52-

de la déesse dont la fonction, ainsi que nous l'avons déjà dit, n'était pas culturelle mais décorative. La question de Proclus porte donc sur la présence d'un Juif, en l'occurrence de Rabban Gamliel II, dans le *téménos* du sanctuaire d'Aphrodite.

L'usage des bains publics (85) et, à plus forte raison privés, n'est donc pas interdit aux Juifs ni lorsque ces établissements sont situés à l'intérieur d'un sanctuaire ni lorsqu'ils sont ornés de statues représentant des divinités. La Mishna (86) va encore plus loin en autorisant, avec ou sans la rémunération des prêtres, l'usage d'un jardin ou d'un bain appartenant à la fois à un particulier et à un sanctuaire, lorsque les deux ensemble constituent une sorte de « copropriété » :

היה שלה ושלא חרים נהנין מהן בין בשובה ובין שלא בשובה

« ... Si [le jardin ou le bain] appartiennent [à l'idole] ainsi qu'à d'autres [propriétaires], on en jouit s'il faut en être reconnaissant ou non. »

Dans ce cas précis, la *halakha* vise, à notre avis, les sanctuaires construits par des particuliers ou par des groupes culturels. Parfois, ce type de sanctuaire était édifié sur des terres privées (87) : celles des bienfaiteurs ou des familles appartenant à l'aristocratie. Les sanctuaires étaient alors construits soit par les propriétaires terriens eux-mêmes, soit par des personnes de situation modeste organisés en congrégation auxquelles les premiers donnaient l'autorisation d'édifier sur leur propriété un temple à leur divinité. Cette pratique, fréquente au II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, avait également cours chez les esclaves et les pauvres ne possédant pas de terre (88). La *halakha* reflète ici

53) – sous les traits de la déesse sémitique. Celle-ci, très populaire en Syrie, avait un temple à Sidon. Concernant les divinités de cette ville, cf. M. AVI-YONAH, « Syrian Gods at Ptolemais-Accho », in *IEJ* 9 (1959), p. 1-12. V. aussi B. LIFSHITZ, « Etudes sur l'histoire de la province romaine de la Syrie », in *ANRW* II, 8 (1977), p. 24 et F. MILLAR, « The problem of Hellenistic Syria », in A. KUHRT & S. SHERWIN-WHITE (éd.), *Hellenism in the East*, Londres, 1987, p. 12 ; B. Lifshitz distingue dans cette région les déesses Astarté, Atargatis, Juno Regina, Aphrodite et Dea Syria. La présence d'Aphrodite sous ses traits romains sur les monnaies d'Acre-Ptolémaïs ne saurait être fortuite. Elle témoigne, en effet, de sa popularité et d'un honneur particulier dont jouissait la déesse à laquelle un temple était dédié dans cette colonie romaine à forte population païenne, où stationnaient des unités militaires de l'Empire.

(85) Pour certaines *halakhot*, la littérature talmudique opère une distinction entre les bains publics et les bains privés qu'elle désigne respectivement par le grec δημοσιον (δουτρόν) et le latin *privatum* *privata*, cf. TJ *Shebi'it* VIII, 38b. Le préposé au bain est toujours désigné par le grec βλανεύς, cf. Mishna *Shebi'it*, VIII, 5.

(86) 'Abodah Zarah IV,3.

(87) Cf. J.E. STAMBAUGH, *op. cit.*, surtout p. 588-591.

(88) Cf. R. MACMULLEN, *op. cit.*, Paris, 1987, p. 174 et p. 275, n. 474.

certains aspects de la vie quotidienne et des réalités sociales attestées par d'autres sources. Les docteurs de la Loi savent reconnaître les sanctuaires privés ou ceux installés sur des propriétés privées. Ils autorisent aux Juifs l'utilisation des jardins et des bains qui y sont construits, même s'il faut rémunérer les prêtres lors de l'utilisation de ces installations :

בשובה הכומרין ושלא בשובה הכומרין

« Il est permis d'en jouir s'il faut en être reconnaissant aux prêtres ou s'il ne faut pas leur en être reconnaissant. » (89)

En d'autres termes, la *halakha* interdisant la contribution des Juifs à l'enrichissement des prêtres et des lieux de culte des idoles ne s'applique pas aux sanctuaires privés ou à leurs prêtres lorsqu'il s'agit de l'utilisation des bains ou des jardins dont ils sont équipés.

#### IV.3. Les fontaines

Un autre passage de la Tosefta (90) confirme notre hypothèse : les Juifs, en respectant certaines règles et conditions dictées par la *halakha*, entraient dans le *téménos* :

מעין היוצא מבית עבודה זרה לא יהא שוחה לפניו ושוחה לפניו ושותה מפני שגראה כשוחה לעבודה זרה אבל הופך לאחוריו ושוחה ובמקום שאינו נראה מותר

« Lorsqu'une fontaine jaillit d'un sanctuaire d'idoles (91), on ne se courbe pas en sa direction pour boire car on aurait l'air de se prosterner devant l'idole [vénérée dans le sanctuaire], mais on lui tourne le dos et on boit... »

Il est évident que si un Juif pouvait se trouver si près d'un édifice consacré à l'idole (le temple ?), cela implique qu'il entrait dans l'espace qui l'entourait, qu'il pénétrait dans le *téménos*. Ceci ne surprend pas du tout les Sages. D'ailleurs, ils n'interdisent ni l'accès à l'espace du sanctuaire ni l'utilisation des fontaines. En revanche, il est important à leurs yeux que les Juifs veillent sur leurs gestes, même en se courbant pour boire. Devant les fontaines qui y sont placées, les Juifs doivent adopter une attitude différente de celle de toute autre personne. Il leur est demandé de rester conscients de leur présence dans un sanctuaire : en se penchant pour boire, ils doivent tourner le dos au temple afin de ne pas donner l'impression de se prosterner devant un lieu où l'on vénère des idoles.

(89) Cf. TJ 'Abodah Zarah IV, 43d.

(90) Cf. 'Abodah Zarah 6(7)5, éd. Zuckerman, p. 469.

(91) Litt. « sort de la maison d'une idole ».

#### IV.4. Les auberges

Aux abords des temples, hormis ce qui a trait directement aux besoins du culte sacrificiel (bêtes, enclos etc.), des jardins étaient aménagés, un ou plusieurs bains étaient construits, des aires réservées aux banquets ou des salles construites dans ce but et des cuisines. Dans certains cas il pouvait y avoir des marchés et un théâtre. On y trouve également des auberges (92) où visiteurs, pèlerins (93) et malades (94) pouvaient se loger. En Italie et dans différentes provinces de l'empire les autorités municipales construisaient des auberges et des bains chauds près des sanctuaires pour attirer du monde vers leurs villes (95).

Les Juifs, eux aussi, se logeaient dans ces auberges et la Mishna ni la *halakha* même ultérieure n'émettent aucune restriction quant à leur utilisation. Bien au contraire, les textes en parlent comme d'une pratique courante et normale lors d'un voyage (96). Une fois de plus la *halakha* témoigne de l'absence de crainte du danger que pourrait présenter l'idolâtrie pour les Juifs. L'utilisation des auberges, même celles des sanctuaires des idoles n'est pas interdite.

\*  
\*\*

Souhaitant éviter une coupure totale avec le monde ambiant et cherchant à établir un *modus vivendi* avec les païens, les Juifs à l'époque de la Mishna mettent en place un dispositif de lois ayant pour objectif la réglementation des relations entre les deux groupes sociaux. Étudiée du point de vue de la *halakha*, la question des relations sociales entre Juifs et païens en Judée romaine nous a conduit à un certain nombre de conclusions notamment concernant l'attitude des Juifs envers les sanctuaires des idoles, le banquet privé des païens, le banquet nuptial chez les Romains et les bains situés dans les sanctuaires.

(92) Cf. R. MACMULLEN, *op. cit.*, Paris, 1987, p. 55 et sq.

(93) A Jérusalem, on a mis au jour une inscription décrivant des installations destinées à accueillir les pèlerins et voyageurs, cf. S. SAFRAI et al. (ÉDS.), *The Jewish People in the First Century*, I, Philadelphia, 1974, p. 192. Voir également Z. SAFRAI, « The Communal Functions of the Synagogue in the Land of Israel in the Rabbinic Period » in D. URMAN & P.V.M. FLESHER (ÉDS.), *Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery*, Leiden, 1955, p. 181-205.

(94) Cf. PAUSANIAS, *Description de la Grèce* IX, 39,5.

(95) Cf. PLINE LE JEUNE, *Épîtres* 8, 6 ; *IGR*, I, 420 ; *CIL*, II, 1545 ; 9, 981.

(96) Cependant, la Mishna interdit aux Juifs de laisser leurs bêtes dans les enclos des auberges. La restriction est expliquée par le fait que « les idolâtres sont soupçonnés d'entretenir avec les animaux des relations contre nature », Cf. *'Abodah Zarah* II, 1.

Notre étude a révélé que parmi les nombreux lieux où Juifs et païens avaient l'occasion de se rencontrer on pouvait également compter les sanctuaires des païens. Les Juifs avaient l'habitude d'entrer dans ces lieux et personne n'y trouvait à redire. La *halakha* ne l'interdit pas, bien au contraire, elle régleme avec minutie l'utilisation des « services » qui y sont offerts. En respectant certaines règles, les Juifs étaient *autorisés* de pénétrer dans le *téménos* et profiter des installations. Ils pouvaient y utiliser les bains même lorsque ceux-ci étaient décorés de statues, boire aux fontaines même lorsqu'elles étaient modelées en formes d'animaux ou représentaient des divinités, se loger dans les auberges, entrer dans les jardins à condition de ne pas alimenter les caisses des temples des idoles ni rémunérer leurs prêtres. Ainsi les docteurs de la Loi ont-ils concilié les règles de vie juive avec les coutumes sociales et religieuses des païens. De manière générale, l'attitude de la *halakha* au sujet des bains situés dans les sanctuaires des païens montre avec évidence que ce type d'établissement n'était pas considéré comme un lieu de culte idolâtre.

Nos textes ont également révélé que Juifs et Païens mangeaient à la même table. Non seulement la commensalité n'était pas interdite mais elle se pratiquait couramment dans un cadre privé chez des particuliers, Juifs ou païens à condition que la nourriture soit conforme aux règles alimentaires juives (*kashrut*). Les relations personnelles entre les individus des deux groupes sociaux étaient maintenues, entretenues, voire clairement réglementées par la Mishna. Ces relations étroites et conviviales ainsi que cette commensalité surprenante méritent d'être soulignées.

La situation est plus complexe lorsqu'il s'agit des banquets privés des païens. A l'époque de la Mishna la *halakha* les concernant n'était pas encore fixée. Vers la fin du II<sup>e</sup> siècle de n.è. différentes pratiques locales avaient cours : les Juifs de la Diaspora prenaient part à ces rencontres sociales lorsque l'absence d'idolâtres à la table des banquets était assurée. Ils se rendaient alors aux salles de banquets situées dans le *téménos* avec leur nourriture, leur vin et leurs serviteurs, veillant ainsi au respect rigoureux des règles de la *kashrut*. En revanche, les Juifs du pays d'Israël refusaient d'agir de la sorte et désapprouvaient l'attitude de leurs coreligionnaires de la diaspora. Alors que Rabbi Shime'on ben El'azar (170-200) exprime son mécontentement en considérant ces derniers comme « pratiquant l'idolâtrie en état de pureté », la Tosefta et Rabbi Hiyya' Rabba (170-200) interdisent tout simplement la participation des Juifs aux banquets des païens. Mais, aucune de ces positions n'a eu force de loi, la *halakha* n'ayant pas été formulée dans leur sens.

Un siècle plus tard, Rabbi 'Ammi (290-320), recteur de l'Académie de Tibériade, sera tenté « pour la bonne concorde sociale » d'autoriser officiellement et explicitement la participation des Juifs aux banquets païens lorsque les festivités ne sont pas accompagnées de sacrifices. Mais, s'appuyant sur l'opinion de Rabbi Hiyya, il finira par l'interdire. Sa décision ne sera motivée ni par des impératifs religieux, ni par la crainte d'un contact avec l'idolâtrie, ni par le refus d'une commensalité mais plutôt par la nécessité de limiter les rapports entre Juifs et païens lors de leurs rencontres sociales surtout lorsque celles-ci avaient lieu dans des salles de banquets situées dans les sanctuaires des idoles. Cependant, la table des particuliers est restée permise.

La décision de Rabbi 'Ammi fut déterminante pour la fixation de la *halakha* relative au banquet nuptial romain. Lorsque le patriarche Rabbi Yehuda II clôturait le corpus mishnique vers 220 de n.è., il n'était pas interdit aux Juifs de participer à un banquet nuptial. C'est ce qui résulte de l'examen de la question du point de vue de la *halakha*. Mais, une fois la règle concernant le banquet privé de manière générale fut fixée par Rabbi 'Ammi, elle fut également appliquée au banquet nuptial. Par conséquent, à sa clôture, le traité *'Abodah Zarah* ne pouvait contenir la phrase *וגוי שעשה משתה לבנו וגו'*. Notre conclusion corrobore avec l'étude des manuscrits. En effet, cette phrase ne figure jamais dans les manuscrits de la Mishna relevant du Talmud de Jérusalem mais uniquement dans ceux, tardifs et mineurs, dépendant du Talmud de Babylone. A notre avis, elle fut introduite postérieurement à la clôture du Talmud de Jérusalem (399). Sous l'influence du premier, lequel, pendant des siècles, s'est imposé au monde juif au détriment du second, la phrase a été introduite dans le texte de la Mishna. C'est ainsi qu'on la retrouve dans bon nombre d'éditions du traité *'Abodah Zarah*. Une nouvelle édition critique de la Mishna devrait tenir compte de ces éléments.

Enfin, grâce aux données *halakhiques* il a été possible d'affirmer qu'à la fin du II<sup>e</sup> siècle le banquet nuptial chez les Romains n'était pas accompagné de sacrifices. Les sources juives nous éclairent donc sur un point important de la vie culturelle et sociale des Romains au Pays d'Israël.

Liliane VANA  
Ecole pratique des Hautes Etudes  
Section des Sciences Religieuses