

This pdf is a digital offprint of your contribution in B. Caseau and H. Monchot (eds), *Religion et interdits alimentaires*, ISBN 978-90-429-4796-2

https://www.peeters-leuven.be/detail.php?search_key=9789042947962&series_number_str=38&lang=en

The copyright on this publication belongs to Peeters Publishers.

As author you are licensed to make printed copies of the pdf or to send the unaltered pdf file to up to 50 relations. You may not publish this pdf on the World Wide Web – including websites such as academia.edu and open-access repositories – until three years after publication. Please ensure that anyone receiving an offprint from you observes these rules as well.

If you wish to publish your article immediately on open-access sites, please contact the publisher with regard to the payment of the article processing fee.

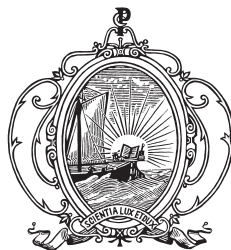
For queries about offprints, copyright and republication of your article, please contact the publisher via peeters@peeters-leuven.be

RELIGION ET INTERDITS ALIMENTAIRES

ARCHÉOZOOLOGIE ET SOURCES LITTÉRAIRES

édité par

BÉATRICE CASEAU et HERVÉ MONCHOT



PEETERS
LEUVEN – PARIS – BRISTOL, CT
2022

TABLE DES MATIÈRES

Béatrice CASEAU, Hervé MONCHOT	
Introduction	7
Youri VOLOKHINE	
Le mouton en Égypte ancienne : la question de l'interdit	15
Louis CHAIX	
Le quartier des prêtres à Karnak (Égypte ; 1000-300 BC). Alimentation et tabous	25
Andréa FESI	
Les interdits alimentaires chez les Pythagoriciens : le pythagorisme des « carnivores » et des « végétariens »	33
Katerina TRANTALIDOU	
Θύειν τε και ἐστιᾶσθαι chez les Hellènes Repères ostéoarchéologiques dans des constructions à caractère religieux	43
Emmanuel FRIEDHEIM	
La société juive en Palestine romaine face aux interdits alimentaires ou une perception plurielle de l'identité judéenne	67
Maria MOSSAKOWSKA-GAUBERT, Ewa WIPSZYCKA	
Les moines égyptiens de l'Antiquité tardive et les interdits alimentaires	77
Emmanuelle RAGA	
Interdire la viande à la table monastique entre Antiquité tardive et haut Moyen Âge en Occident. Un bricolage normatif autour de la problématique du plaisir	89
Béatrice CASEAU	
Quelques réflexions sur les interdits alimentaires dans le christianisme byzantin	99
Bruno LAURIOUX	
Interdits, interdictions et prescriptions alimentaires dans le Moyen Âge occidental : état de la question	111
Joanita VROOM	
Food Taboo or not Food Taboo, that is the Question: Changing Cooking Pots in South-Eastern Turkey and Northern Syria (ca. 3 rd -9 th Centuries)	123
Tarek OUESLATI	
Évolution du choix des viandes consommées sous l'influence de l'Islam d'après l'étude de deux occupations diachroniques à Beyrouth « Place des Martyrs » (Liban, hellénistique-abbaside), Yanouh (Liban, Hellénistique- Omeyyade) et à Rirha (Maroc, maurétanien-médiéval)	135
Marianne BRISVILLE	
Préparer et consommer la viande dans l'Occident musulman au Moyen Âge	141
Jean-Baptiste HUMBERT	
Les racines de l'interdit du vin dans le premier Islam	151

Phidaë BACHARI

Visite de monastères et consommation du vin dans la poésie musulmane du haut Moyen Âge 157

Hocine BENKHEIRA

Les interdits alimentaires en Islam. Aperçu général 165

Benoît CLAVEL, Sébastien LEPETZ

Entre Antiquité et période moderne : ce que disent vraiment les os de la consommation du cheval,
du chien et du chat en France du nord. Activité licite et illicite, boucherie et alimentation de crise 175

Sylvain LETEUX

L'hippophagie et les trois religions abrahamiques 195

Hervé MONCHOT

Le dromadaire : de son apparition au refus de sa consommation au Proche-Orient 205

Agnes A. NAGY

Le Cannibale, ce monstre fascinant

Accusations d'anthropophagie de la Grèce antique à l'Europe chrétienne – et au-delà 215

Touraj DARYAEE

Eating Meat: The Sin of Zoroastrian Primordial Heroes and Villains 237

Patrice JOSSET, Lee MI-OK

Interdits alimentaires dans le chamanisme coréen

Aliments purs pour les dieux, les esprits et les hommes 243



LA SOCIÉTÉ JUIVE EN PALESTINE ROMAINE FACE AUX INTERDITS ALIMENTAIRES OU UNE PERCEPTION PLURIELLE DE L'IDENTITÉ JUDÉENNE

Emmanuel FRIEDHEIM

(The Israel & Golda Koschitzky Department of
Jewish History and Contemporary Jewry, Bar Ilan University)

Résumé

Le rapport des Juifs et de leurs maîtres spirituels vis-à-vis des interdits alimentaires est en adéquation avec la réalité historique de l'antiquité hellénistique et romaine. Ce rapport évolue en fonction de conjonctures historiques changeantes et dynamiques. Ainsi, les sources d'avant 70 font état d'une coercition législative se radicalisant, par l'intervention d'institutions juives influentes comme le Temple, dans le but de maintenir l'isolement social des populations judéennes de leurs entourages ethniques. Cette fermeté s'est affirmée notamment dans la promulgation de lois interdisant de plus belle, tant des aliments que la commensalité avec des non-Juifs. Ce n'est qu'après 70 et les lourdes conséquences historiques qui s'en suivirent, que l'édifice religieux et identitaire des Judéens se fissura, notamment dans le cadre des interdits alimentaires. Afin de colmater la brèche, certains aux vues conservatrices usèrent davantage de la rigueur, tandis que d'autres, conscients d'une réalité sociale évolutive, traitèrent le problème en adoptant des positions bien plus souples.

Abstract

The relationship of Jews and their spiritual leaders to food bans is in line with the historical reality of Hellenistic and Roman antiquity. This relationship evolves in response to changing and dynamic historical circumstances. Thus, pre-70 CE sources report a radicalizing legislative coercion, through the intervention of influential Jewish institutions such as the Temple, to maintain the social isolation of Jewish populations from their ethnic surroundings. This firmness was particularly evident in the enactment of laws prohibiting food and commensality with non-Jews. It was only after 70 CE and the heavy historical consequences that followed, that the religious and identity elaboration of the Judeans cracked, particularly in the context of food bans. In order to close the gap, some with conservative views used more rigour, while others, aware of an evolving social reality, addressed the problem by adopting much more flexible positions.

Pour parler de la société juive en Palestine romaine face aux interdits alimentaires, notre approche sera historique, et pour entrer de suite dans le vif du sujet, il nous semble nécessaire d'aborder le problème sur la longue durée, pour reprendre les propos célèbres de Fernand Braudel¹, c'est-à-dire sur une trame historique, se déroulant de la fin de l'époque du second temple de Jérusalem au I^{er} siècle et ce, jusqu'au temps du Talmud, soit au IV^e siècle de notre ère.

Il est en premier lieu important de noter que les interdits alimentaires du pentateuque mentionnés en Lévitique 11 et en Deutéronome 14, taxant les contrevenants d'une souillure non clarifiée, ne présentent concrètement aucune raison justifiant leur instauration. On ne sait dire, en effet, pour quel motif le législateur biblique décida d'interdire certains animaux tandis qu'il en permit d'autres à la consommation des fils d'Israël, et l'on doit manifestement exclure,

une volonté première de légiférer, dans le but de distinguer entre la religion monothéiste yahwéiste de ce qui ne le fut pas. Cela dit, c'est au cours des générations, notamment à partir du II^e siècle avant l'ère chrétienne, que l'équation établissant une relation de cause à effets, entre les interdits alimentaires juifs d'une part et la sauvegarde de l'identité judéenne monothéiste face au polythéisme ambiant d'autre part, commença à prendre forme. C'est ainsi dans le livre de Daniel, dont la rédaction est datée généralement de la période séleucide au temps des mesures anti-juives d'Antiochus Épiphane vers 165 avant notre ère², que nous lisons : « Daniel résolut de ne pas se souiller par les mets du roi, et par le vin que le roi buvait, et il pria le chef des eunuques de ne pas l'obliger à se souiller... »³. Une marque identitaire à l'encontre de l'autre, de celui qui est différent par le biais des aliments interdits, commençait donc à se profiler

1. La vision de Braudel critiquée par l'historiographie anglo-saxonne à la fin du XX^e siècle, semble revenir à grands pas de nos jours, cf. Armitage, Guldi 2005.

2. Knibb 2001, p. 16-35 ; Moskowitz 2010, p. 97-105.

3. Daniel 1, 6-16.

au sein du judaïsme du II^e siècle avant notre ère⁴. L'auteur juif alexandrin de la Lettre d'Aristée, reflétant – on ne peut mieux – l'état d'esprit du judaïsme hellénistique, donc diasporique, vers l'an 100 avant notre ère, fut sans doute le premier à prétendre sans ambages, que les interdits alimentaires bibliques ont nettement pour objectif de prémunir les Juifs d'une assimilation sociale et religieuse aux cultures environnantes. Selon lui, « c'est pour éviter notre assimilation aux autres ethnies et pour nous prémunir de nous détourner de la mauvaise voie, que la Bible nous encadra de lois de pureté de toute part, tant sur les aliments que sur les boissons »⁵. Le livre des Jubilés, 22, 16, un texte judéen rédigé vers le tournant de notre ère, partagé notamment par les esséniens sectaires de Qumran⁶ dans le désert de Judée, élargit l'interdit en stipulant : « Observe et garde les lois de ton père Abraham, sépare toi des Nations et ne mange pas à leurs tables... car leurs actes ne sont qu'abomination et souillure ». La commensalité entre juifs et non-juifs fut donc en l'occurrence intégralement prohibée sans qu'aucune différenciation ne fût opérée, entre mets autorisés ou sanctionnés par la Bible. Ce passage

interdit, par conséquent, le simple fait de partager son repas avec un non-Juif, même si les mets étaient permis à la consommation selon les lois bibliques ! Les textes juifs deutérocanoniques de l'époque perse et hellénistique, notamment ceux de Judith et de Tobie⁷, accentuent davantage les interdits alimentaires en les élargissant à des denrées végétales, lesquelles ne sont aucunement interdites dans la Bible, comme par exemple « le pain des non-Juifs » ou le vin des païens. L'huile des non-Juifs également se voit être proscrite depuis une époque assez haute (IV^e–III^e siècles av. J.-C.), ainsi que l'atteste un passage de Flavius Josèphe⁸, ainsi que dans son *de Bello Iudaico*, II, 21 où il affirme que « tous les Juifs de Syrie se refusent à consommer de l'huile, hormis celle de leurs coreligionnaires »⁹. Cette mesure rigoriste incita notamment

4. À une exception près, car une telle approche est peut-être décelable, déjà, au VIII^e siècle avant notre ère, cf. Osée 9, 4 : « Ils ne resteront pas dans le pays de l'Éternel ; Éphraïm retournera en Égypte, Et ils mangeront en Assyrie des aliments impurs ». Le livre prophétique d'Osée fut probablement achevé entre 745 et 740 av. J.-C. au temps de Jéroboam II.
5. *Lettre d'Aristée*, 142 ; Herrmann 1966, p. 33. Ceci dit, la commensalité entre Juifs et païens n'est pas considérée par le judaïsme alexandrin (Aristée, Philon d'Alexandrie) comme une marque de rupture identitaire, en conséquence de quoi, elle ne fut pas prohibée, cf. Freidenreich 2011, p. 34 : « Alexandrian Jews interpret Biblical dietary laws in ways that reflect both their internalization of the mode of thinking dominant within Hellenistic culture and their heightened sensitivity regarding the differences between Jewish and gentile food practices. These Jews understand traditional food restrictions not only as expression of Israel's holiness but also as markers between Us and Them, yet they do not articulate any restrictions designed to sharpen that distinction or segregate Jews from gentiles » ; Rappaport 2012.
6. Cet ouvrage fit probablement partie de la bibliothèque qumranienne, ou du moins de la mouvance qumranienne, cf. Dupont-Sommer 1953, p. 40-48 ; Laperroussaz 1982, p. 63. Tyloch démontra d'ailleurs dans une étude comparative entre le Livre des Jubilés et les manuscrits de la Mer Morte que ce livre « pris naissance dans le milieu [de Qumran] et fut composé et écrit par un essénien », cf. Tyloch 1988, p. 352. Voir également, et ce, de manière plus nuancée, Segal 2007, p. 322 : « Similarity does not imply identity, and I therefore am not claiming that *Jubilees* was composed by a member of the Qumran sect. However, as more similarities between *Jubilees* and this literature are identified, the probability grows accordingly that *Jubilees* was redacted within the same stream of Judaism which one can locate the Qumran sect, and in a similar ideological climate ».

7. Judith 12, 1-2 ; Tobie, I, 10-11 : « ... bien que tous les autres mangeassent des mets des païens (τῶν ἄρτων τῶν ἔθνῶν), il garda son âme pure et jamais ne se souilla par leurs viandes ».
8. *Antiquitates Iudaicarum*, 12, 3, 1 : « Ils reçurent aussi des marques d'honneur des rois d'Asie, en récompense du concours qu'ils leur prêtèrent à la guerre. Séleucus Nicator, dans les villes qu'il fonda en Asie et dans la basse Syrie, et dans sa capitale même d'Antioche, leur donna droit de cité ; il les déclara égaux en droits aux Macédoniens et aux Grecs établis dans ces villes, et ce régime, dure encore. En voici la preuve : comme les Juifs ne veulent pas employer d'huile étrangère, ils touchent des gymnasiarques une certaine somme déterminée pour acheter de l'huile. Ce privilège, dont l'abolition fut demandée par le peuple d'Antioche dans la dernière guerre, leur fut conservé par Mucien, qui gouvernait alors la Syrie » (trad. J. Weill, sous la dir. de Th. Reinach, Paris, 1900).
9. Cet interdit apparaît aussi dans certaines variantes des « 18 mesures », que les membres de la classe shammaïte décrétèrent pour restreindre au maximum les relations commerciales et sociales entre Juifs et non-Juifs, cf. *Talmud de Jérusalem* [= TJ], *Shabbat*, 3c : גורר על פיתן של גרים ועל גבינתן ; ועל שמן [= on interdit le pain des Gentils, leur fromage et leur huile] ; *Talmud de Babylone* [= TB], *Shabbat*, 17b ; *Avoda Zara*, 37b. Ces mesures sont généralement datées de l'an 65-66, soit à la veille de la grande révolte des Juifs contre Rome (66-73), cf. Hoenig 1970-1971, p. 63. Selon Hoenig, l'interdiction de l'huile des Gentils, provient originellement, de son utilisation à des fins idolâtres à l'instar du vin prohibé par les Sages, ce qui n'est en rien prouvé, par les sources rabbiniques qui ne rapportent jamais ce motif en évoquant l'interdiction de l'huile, [cf. Yankelevitch 1975, p. 203-204 (héb.)]. Ceci dit, Hoenig a raison d'affirmer qu'à la veille de la grande révolte, cet interdit ne visa pas seulement l'huile en soi, mais aussi les polythéistes, produisant l'huile, interdisant de fait aux Juifs d'entretenir des relations sociales, notamment la commensalité, cf. *Ibid.*, p. 72-73 : « The decrees were now instituted against the individual pagan, i.e., even if heathen oil was prepared in Judaea with purity and without any factor of idolatry, it was now forbidden. The Eighteen Measures included the prohibition on heathen wine, bread and oil, vessels etc. The basic reason was xenophobia or segregation. The interdict therefore was not a renewal or re-inforcement applied to idolatry per se ;

Jean de Gischala, l'un des leaders de l'insurrection juive de Galilée en 66/67 de notre ère, au commencement de la révolte juive contre Rome, de vendre aux Juifs de Syrie l'huile de Galilée, à un prix exorbitant¹⁰. Et Josèphe de décrire par ailleurs, une transaction similaire vis-à-vis des Juifs de la colonie de Césarée-Philippe (Panias) au pied de l'Hermon, qui – eux aussi – s'interdisaient, de toute évidence, l'huile des Grecs, « contraire à la loi »¹¹. Le vin des non-Juifs fut également proscriit depuis l'époque séleucide ainsi qu'il découle d'un passage du livre de Daniel I, 8. Le vin fut interdit en raison de son usage fréquent dans les rites païens¹². Il est intéressant de noter que le vin ne fut pas uniquement interdit à la consommation des Juifs, mais aussi l'usufruit du vin des polythéistes, fut prohibé par la loi tannaïtique¹³. Cette interdiction est caractéristique du vin et cette singularité coercitive, ne concerne pas les autres interdits alimentaires juifs. Les textes judéens mettent aussi en évidence le fait, que le vin des non-Juifs fut interdit pour endiguer le risque de relations sociales accrues entre Juifs et polythéistes¹⁴, affirmant notamment, dès le début du II^e siècle de notre ère, que le vin est à la base de la tentation et de la prostitution, le tout lié à l'idolâtrie¹⁵. L'interdit concernant la consommation d'alcool des païens est, dérivé de celui du vin, mais il date très probablement du III^e-IV^e siècle de notre ère, nous y reviendrons plus loin¹⁶. Cette vision rigoriste des interdits alimentaires, en vogue parmi les Judéens jusqu'à la destruction du second temple de Jérusalem en 70, fut aussi partagée par des prêtres Juifs, déportés à Rome mais qui, à en croire Josèphe : « même dans leurs malheurs ne passèrent outre les interdits alimentaires, ne consommant dès lors que figues et noix »¹⁷.

L'observance rigoureuse des interdits alimentaires par l'ensemble des Juifs est également attestée par des sources romaines du I^{er}-II^e siècle, notamment Tacite dans ses *Histoires*, 5, 5, lequel décrit les Juifs et leurs lois, de la sorte : « Ces rites – énonce Tacite – quelle qu'en soit l'origine, se défendent par leur antiquité : ils en ont de sinistres, d'infâmes, que la dépravation seule a fait prévaloir. [...] avec leurs frères, fidélité à toute épreuve, pitié toujours secourable ; contre le reste des hommes, haine et hostilité. Ne communiquant avec les autres ni à table, ni au lit, cette nation, d'une licence de mœurs effrénées, s'abstient pourtant des femmes étrangères ; entre eux, tout est permis ». En dépit de son caractère foncièrement judéophobe et de sa profonde méconnaissance de la tradition juive lui étant contemporaine, force est de constater que l'historien romain fut tout de même au fait, des interdits de commensalité avec des non-Juifs, constituant également selon lui, l'expression même de l'identité juive monothéiste clairement distincte de celle du monde polythéiste. Il est remarquable, à ce propos, que l'archéologie conforte ces conclusions issues des sources littéraires. Les études archéozoologiques menées ces dernières années à Jérusalem et dans ses environs, ont ainsi dévoilé la présence de nombreux restes d'animaux, parmi les immondices de la ville, jusqu'en l'an 70 de notre ère¹⁸. Il est remarquable que ces vestiges ne comportent que des restes d'animaux *cashers*, conformément à la loi juive, ce qui prouve là encore le profond respect que les Judéens vouaient aux interdits alimentaires, considérablement élargis en cette fin de I^{er} siècle de notre ère, par rapport aux interdits bibliques d'origine, dont le but essentiel fut donc désormais de démarquer ostensiblement les identités, juives d'une part – et polythéistes d'autre part. Tant les sources littéraires judéennes, diasporiques et archéozoologiques, confirment donc scientifiquement la tendance de rigorisme religieux, qui caractérise les Juifs de toute tendance, pharisienne, qumranienne voire diasporiques, envers les interdits alimentaires.

Mais voilà, tout ceci n'est valable que jusqu'en 70 de l'ère commune, car après la destruction de la cité par les Romains, un changement significatif s'opère dans ce domaine. Une rupture nette est effectivement constatable, puisque les fouilles archéozoologiques exhibent dès lors parmi les immondices de Jérusalem, la présence de restes d'animaux, proscriis à la consommation par la loi juive¹⁹. Ce bouleversement semble effectivement correspondre, et là encore, aux sources

it was to heathen persons and their goods ». Ces relations sociales pouvant, le cas échéant, déboucher sur des relations conjugales judéo-païennes, réprouvées par les Sages, cf. *TB Shabbat*, 17b : « ... גורר על פתן ושמן משום יין ועל יין : ... משום בנותיהן... » [= On interdit leur pain (= des païens) et leur huile, à cause de leur vin (et on prohiba) leur vin en raison de leurs filles...]. Sur ces mesures, voir encore : Zeitlin 1914, p. 22-36 ; Ben-Shalom 1993, p. 252-272 (héb.).

10. Josèphe, *De Bello Iudaico*, II, 591-592.

11. Josèphe, *Vita*, 13, 74 : « ... μή δι' ἀνάγκην Ἑλληνικῶν χρῶμενοι τὰ νόμιμα παραβαίνωσιν. Josèphe mentionne ailleurs l'interdit juif de consommer de l'huile, cf. Josèphe, *Antiquitates Iudaicae*, XII, 120.

12. *Mishna 'Avoda Zara*, 2, 3.

13. *Ibidem*.

14. *TB Shabbat*, 17b ; *'Avoda Zara*, 36b ; cf. *supra*, n. 9.

15. *Sifré sur Nmbs.*, 131 (éd. Horowitz, p. 171).

16. *TB 'Avoda Zara*, 31b. Voir notamment le commentaire des *Tosafistes*, s. v. « Pourquoi a-t-on interdit l'alcool des non-Juifs » : « L'interdiction de l'alcool n'est jamais mentionnée ni dans la *Mishna*, ni dans la *baraita* [= *Tosefta*], mais peut-être que cet interdit fut le fait des Amoraïtes (= III^e-IV^e siècle) ».

17. Josèphe, *De Bello Iudaico*, II, 13, 3.

18. Bouchnik *et al.* 2006 ; Bar-Oz *et al.* 2007.

19. Kolska-Horowitz, Lernau 2012 ; Weksler-Bdolah 2014, p. 226 (héb.).

historiques évoquant également, de par les circonstances, la disparition des décombres de Jérusalem de ce qui restait de population juive, une fois remplacée par des légionnaires de la X^e légion *Fretensis*, voire par des vétérans romains, lesquels n'étaient manifestement pas concernés par les interdits alimentaires juifs. Le contexte historique semble alors être le suivant. Au sein de la société juive évoluant en Palestine romaine à la suite de la destruction du second temple de Jérusalem en 70, nous assistons à une situation à la fois nouvelle et singulière. Il faut bien prendre en considération le fait, qu'à cette période charnière de l'histoire de la population juive de Judée, c'est-à-dire à partir de 70, nous entrons dans une nouvelle phase historique. C'est désormais le milieu rabbinique, issu du pharisaïsme d'avant 70, qui produit jusqu'au IV^e siècle l'essentiel de l'historiographie juive de Palestine romaine, une littérature pléthorique de textes législatifs et exégétiques dénommés communément sous le terme de « littérature talmudique ». Partant du principe que tout texte est lié, de près ou de loin, à un contexte précis, il nous semble que ces textes rabbiniques, dans leur grande majorité, reflètent le contexte social et culturel de la période post-70. Ceci – bien évidemment – ne signifie pas pour autant, que les Sages rabbiniques dirigeaient toute la société juive, la recherche historique ayant, du reste, démontré l'existence de nombreux groupes sociaux divergents, voire dissidents du mouvement rabbinique comme nous le verrons de suite. Mais avant tout, il est important d'essayer ici d'évaluer l'onde de choc et l'ampleur du désastre de 70 sur la cohésion sociale des Judéens. La disparition du temple, de la grande-prêtrise, du grand Sanhédrin symbolisant les plus hautes instances judiciaires juives, autant d'institutions, qui constituaient le principal rempart, refoulant jusqu'alors le gros des influences culturelles et religieuses sur l'identité juive²⁰. Ces institutions préservaient cette identité monothéiste unique en son genre, tout en la délimitant très nettement du polythéisme des alentours, tant culturellement avec des positions juridiques intransigeantes envers le paganisme ambiant que socialement avec des interdits alimentaires. Ceux-ci furent présentés comme garde-fou, empêchant assimilation voire mariages mixtes. Or voilà, qu'après 70, il n'y a plus de temple, il n'existe plus de grande-prêtrise ni de grand tribunal, à savoir le grand Sanhédrin. Avec la disparition de ces institutions fondamentales, disparaîtra aussi en grande partie, l'imperméabilité de la culture juive en Palestine face aux influences culturelles et sociales en tout genre, caractéristiques de la *Paideia* grecque. À cela s'ajoute évidemment des

facteurs démographiques et géographiques. L'insurrection de 70, causa la mort de plus d'un million de juifs, à en croire Flavius Josèphe²¹ et la révolte de Bar Kokhba entre 132 et 135/136, fit 580 000 victimes selon l'historien romain Dion Cassius, dans sa version abrégée de l'époque byzantine²². Selon son témoignage, la Judée fut alors rasée par les légions de l'empereur Hadrien, ce qui est d'ailleurs confirmé tant par les sources talmudiques, chrétiennes / patristiques que les fouilles archéologiques²³. La population juive de Judée migre alors, dans sa majorité, vers la Galilée²⁴. Ces déplacements de population considérables font place à une nouvelle donne démographique, à l'heure où davantage de Judéens vivent dans des cités romaines à population mixte, juive et non-juive²⁵, telles que Césarée-Maritime ou encore Beith-Gouvvin / Eleutheropolis située dans le sud de la Palestine romaine. Cette mixité encouragea la diversité sociale et l'on rencontre, selon les textes talmudiques, des Juifs apostats²⁶, des Juifs maudissant et insultant le dieu unique, des judéo-chrétiens²⁷, des juges ayant monnayé l'acquisition de postes²⁸ voire d'autres juifs, qui devinrent volontairement gladiateurs par impécuniosité²⁹, et à côté de cela, une société rabbinique soucieuse de garder ces Juifs sous leur férule.

21. *De bello Iudaico*, 6, 9, 3 : « Le nombre total des prisonniers faits pendant toute la guerre s'éleva à quatre-vingt-dix-sept mille ; celui des morts, pendant tout le siège, à onze cent mille (... τῶν δὲ ἀπολομένων κατὰ πᾶσαν τὴν πολιορκίαν μυριάδες ἑκατὸν καὶ δέκα). La plupart étaient des Juifs, mais non tous de la ville même ; beaucoup étaient venus de tout le pays à la fête des Azymes quand la guerre les enveloppa soudain ». Bien que le chiffre semble être largement exagéré (selon Tacite, *Historiae*, 5, 13, 3, il s'agirait de 600 000 victimes, ce qui est aussi difficilement acceptable), il est toutefois certain que des dizaines de milliers de Juifs trouvèrent la mort lors du siège de Jérusalem, cf. Levine 2002, p. 410.

22. *Historia romana*, 59, 11-15 ; Sartre 2001, p. 605.

23. Schwartz 2001.

24. Safrai 2014, p. 278ff.

25. Friedheim 2006, p. 10-11.

26. Friedheim 2006, p. 21-67 ; Costa 2012.

27. Jaffé 2005 ; Mimouni 2008 et 2013.

28. Friedheim 2004.

29. R. Shimon b. Laquish, Amora palestinien œuvrant dans la seconde moitié du III^e siècle, témoigna que dans sa jeunesse il s'adonna au *ludus*, cf. *TJ Teroumot*, 8, 5 (45d) ; *TJ 'Avoda Zara*, 2, 3 (41b) ; Wasserstein 1980, p. 197-198 (héb.). Ce sage utilisa l'expérience acquise dans l'amphithéâtre en débattant d'un sujet halakhique en évoquant le banquet offert au gladiateur (*cena libera*), où l'on acquiesçait aux requêtes de ce dernier, cf. *TB Guittin*, 47a ; Brettler, Poliakoff 1990. Il semblerait que la décision de ce personnage de participer à ces combats, fut motivée par de graves problèmes économiques, cf. Avi-Yonah 1970, p. 92 (héb.) ; Beer 1988, p. 111 (héb.). On apprend effectivement de sources halakhiques que des Juifs de Palestine s'investirent dans les jeux du cirque pour des raisons de précarité économique, cf. *TJ Guittin*, 4, 9 (46a-b). De manière

Cette assimilation palpable des Juifs et d'une frontière peu étanche entre les communautés juives et polythéistes, apparaît aussi dans les textes talmudiques concernant les interdits alimentaires. Ainsi le Talmud de Babylone, 'Avoda Zara, 59a, rapporte que les Sages de Palestine se firent l'écho, au III^e siècle de notre ère, d'une communauté juive locale, dans la cité de Gabala probablement sur le littoral phénicien, qui socialement ne se démarquait pas de la population païenne. Ainsi R. Hiyya b. Abba déclara au III^e siècle : « leurs fils bâtards, leur vin interdit, leur préparation du lupin comme étant une cuisson non-juive, car ils ne sont pas scrupuleux des commandements ». Ailleurs le Talmud de Jérusalem ('Avoda Zara, 2, 6 41d) stipule que « l'huile des gentils » fut finalement autorisée car les membres de la communauté ne respectaient plus l'interdit et qu'on ne peut instaurer d'interdits qu'à la seule condition qu'ils soient applicables et respectés par la majorité³⁰. On remarquera également que le vin des non-Juifs, d'ordinaire strictement prohibé, fut néanmoins permis à la consommation, dans le cas où l'on traite de vin en bouteille scellée, consommé parmi les non-Juifs [בקרנות של נכרים]³¹.

Certes, cette autorisation ne concerne que les membres du patriarcat juif et non l'ensemble des masses judéennes³². Quant à l'alcool, on permit la consommation de cidre de pomme [יין תפוחים] au temps de R. Judah le Prince (180-222)³³. Ces sources prouvent que les interdits devinrent plus couplants, et pour certains d'entre eux caducs, au III^e siècle de notre ère, précisément en raison de leur non acceptation par les masses juives et la proximité sociale entre les différentes ethnies de Palestine romaine. Comme nous l'avons vu précédemment, les rabbins du Talmud affirmèrent que les interdits alimentaires extra bibliques tels que le fromage, l'huile et le vin ne

furent promulgués que pour éloigner les membres de la communauté juive des femmes polythéistes ainsi que les unions conjugales judéo-polythéistes³⁴ ! Ceci montre, là encore, que le motif de ces interdits fut essentiellement pour lutter contre les mariages mixtes et la fusion sociale interethnique. La plupart des Sages luttèrent contre la transgression des interdits alimentaires par la coercition et la rigueur des interdits. Mais voilà que d'autres tentèrent une autre voie, celle de l'autorisation de repas en commun entre Juifs et non-Juifs. Certains de ces rabbins donnèrent même l'exemple. R. Méir, œuvrant après la débâcle de Bar-Kokhba en 135 de l'ère commune, prend part à un banquet de païen, organisé pour tous les habitants de la ville, auquel il fut invité, où l'on servit « de tout ce que Dieu créa lors des six jours de la création »³⁵. R. Shimon bar Yohai, bien que généralement réputé pour son extrême piété, fut convié à partager la table d'une connaissance non-juive, ainsi que nous l'apprenons d'un passage exégétique galiléen du midrash Rabba sur le livre d'Esther³⁶.

À propos de ces témoignages concernant la commensalité entre Juifs et polythéistes, nous rappellerons ici succinctement un passage évocateur que nous avons déjà étudié ailleurs plus en détails³⁷. Il s'agit d'une anecdote figurant en *TJ Demai*, 4 4 (24a) et parallèles, où nous lisons :

les habitants de Gadara demandèrent à Rabbi Ami : Est-il permis de participer au banquet de non-Juifs ? Rabbi Ami pensa le leur permettre pour des raisons de paix (de bon voisinage). Rabbi Abba lui dit : Mais voilà que Rabbi Hiyya a déjà enseigné que le banquet des non-Juifs est interdit ? Rabbi Ami dit alors : sans Rabbi Abba, qui nous a rappelé l'enseignement de Rabbi Hiyya, on aurait permis leur idolâtrie et soit-loué Dieu qui nous a éloignés d'eux.

Les habitants juifs de Gadara [ou Hammat Gader], sur le versant sud-est du plateau du Golan, demandèrent à R. Ami (III^e siècle) s'il était permis ou non de participer (voire négocier) à un banquet de païens³⁸.

générale, il semblerait que les Rabbins connaissaient fort bien le milieu des gladiateurs, cf. par exemple : *Gen. Rabba*, 96 (éd. Theodor-Albeck, 1200) : בנורא שבעולם אין לו דור : « D'ordinaire, un gladiateur ne rédige pas de testament ». Voir encore : *TB Shabbat*, 10a ; *TB Pessahim*, 12b ; *TB Guittin*, 46b ; *Ibidem*, 47a.

30. Friedheim 2014, p. 64-65, n. 34.

31. *TB Shabbat*, 122a.

32. Les patriarches entretenaient des relations de grande proximité avec les autorités romaines en Palestine aux III^e-IV^e siècles de notre ère. Ce phénomène débute déjà au II^e siècle mais semble s'accroître au cours du III^e siècle de notre ère, cf. *Tosefta Sota*, 15, 8 (éd. Lieberman, p. 242 – selon le manuscrit de Vienne) : « On autorisa à la maison de Rabban Gamaliel d'enseigner à leurs fils le grec, car ils sont proches du pouvoir » ; *Sota*, 15, 8 (éd. Lieberman, p. 241 – selon le manuscrit d'Erfurt) ; *TJ Shabbat*, 6, 1 (7d) ; 'Avoda Zara, 2, 2 (41a) ; *TB Baba Qamma*, 83a ; *Sota*, 49b. Voir notamment : Levine 1996 et 2009.

33. *TB 'Avoda Zara*, 31b ; *Ibidem*, 40b.

34. *TB 'Avoda Zara*, 31b : משום חתנות.

35. *Pesikta de Rav Kahana*, 6, 2 (éd. Mandelbaum, p. 115 et variantes).

36. *Esther Rabba*, 2, 4.

37. Friedheim 2014, p. 51-59.

38. On notera d'emblée que ce genre d'interrogation est caractéristique d'une cité à majorité païenne comprenant également en son sein une population juive, laquelle côtoyait un monde religieux polythéiste. Il est certain que R. Ami connaissait la teneur culturelle du banquet en question, ainsi qu'il découle nettement de la fin de l'anecdote [R. Ami/Imi dit : « Sans R. (A)bbā on aurait autorisé leur idolâtrie ». Et pourtant R. Ami pensa *a priori* le leur permettre, car il y avait là un autre argument de poids : « pour des raisons de paix »].

En définitive, l'autorisation ne fut pas délivrée, puisque R. Ami apprit qu'au temps des Tannaïtes (II^e siècle) on avait déjà interdit la participation au banquet des païens. Cela dit, la position première de R. Ami est des plus intéressantes. Cette anecdote démontre qu'une autorisation, voire simplement l'intention de légitimer la participation à un rassemblement polythéiste, qui semble avoir été déjà interdit au temps des Tannaïtes, n'est pas la résultante de la disparition de l'aspect cultuel du banquet. Bien au contraire, tant l'essence païenne que la forme rituelle du banquet sont indiscutables. Autrement dit, si l'interdiction finale de R. Ami se fonde sur l'aspect fondamentalement païen du banquet, il faut donc conclure que l'autorisation première de R. Ami, fut aussi promulguée en fonction de cette même réalité historique. Il est important de faire ici remarquer que dans un *responsum* chrétien, illustrant deux moines, Barsanuphe et Jean de Gaza, œuvrant au VI^e siècle près de Gaza à proximité du monastère de l'abbé Séridos, on relève une dialectique semblable :

Si un Juif ou un païen m'invite au banquet pendant sa fête ou s'il m'envoie des présents, dois-je les accepter ou les refuser ? Décline-les, car cela est contraire à l'injonction de la sainte église... Que faire alors ? Si mon ami est un homme respectable et qu'il m'envoie des cadeaux ou qu'il me convie à sa table pour déjeuner et qu'il risque d'être peiné si je décline son invitation, [à comparer avec l'argument de R. Ami pour permettre : « pour des raisons de paix »] que devrais-je donc lui dire ? Dis-lui [comme suit] : Mon bien-aimé sait que les craignant de Dieu doivent obéir à ses règles... et nous partageons une injonction divine, une tradition ancestrale, selon laquelle, nous ne participerons, en aucune manière, aux réjouissances des païens³⁹.

Tant les Sages du Talmud que les maîtres chrétiens proscrivirent la participation au banquet des païens, car il s'agissait, à n'en pas douter, d'une manifestation polythéiste. Il découle, par conséquent, que la première tentative de R. Ami de permettre ne fut pas fondée sur le caractère prétendument « non-cultuel », du « banquet des païens » ! La démarche de Rabbi Ami visant à permettre la participation à un rassemblement polythéiste, exprime en réalité une tentative différente, pour affronter une menace socioreligieuse concrète, au moment où d'autres paramètres entraient en ligne de compte, comme par exemple : le souci de conserver de bonnes relations avec les non-Juifs, face à l'idolâtrie ou encore l'effort de concilier les Juifs de Gadara qui étaient vraisemblablement attirés par

ces festivités locales. Il nous semble que – sur le principe – R. Ami partageait la règle halakhique, selon laquelle « la force de la concession est préférable » (כח דהיתרא עדיף) à la coercition, et particulièrement dans ce genre de cas. On citera, pour preuve, le passage suivant du Talmud de Jérusalem, qui met également en exergue certaines habitudes culinaires non-juives et leur problématique halakhique :

Quelle est la règle concernant leur pâte ? On apprend la règle du cas suivant : R. Ami s'en alla avec R. Judah Nessia II à Hamath-Gader et autorisa leur pâte⁴⁰.

R. Ami permit donc aux Juifs de Gadara – en l'occurrence avec succès et visiblement avec le soutien du patriarche – de faire usage d'un mets préparé par des païens qui aurait dû être pros crit. Ceci nous enseigne jusqu'à quel point la communauté juive locale fut de toute manière considérablement attirée par la gastronomie des natifs non-Juifs, qu'il s'agisse d'une participation active à leur banquet ou de la consommation de leurs spécialités culinaires. Dans les deux cas, R. Ami décida de concéder, apparemment en raison de la pression sociale, dont il ne sut se défaire entièrement.

Pour conclure ce passage on dira que la position indulgente – du moins au niveau de la préconception – de R. Ami fut probablement motivée par deux facteurs principaux :

1. un véritable désir de maintenir les relations conviviales avec les polythéistes de Gadara, où ils constituaient à l'évidence la majorité de la population locale dans la seconde moitié du III^e siècle, en dépit de l'accomplissement d'actes rituels formellement polythéistes, exigeant normalement une interdiction halakhique conséquente ;
2. le dilemme de savoir comment préserver la confiance des membres de la communauté juive dans l'autorité rabbinique galiléenne, car celui qui cherche à savoir s'il existe une possibilité halakhique lui autorisant de prendre part à une manifestation tant polythéiste, comme une festi-vité païenne, témoigne d'une part qu'il est encore désireux de se conformer à l'injonction rabbinique. Mais d'autre part, le fait même de poser ce genre de question, démontre que le requérant souhaite obtenir une autorisation.

Il convient ici de rapporter également la source suivante, illustrant peut-être une conjoncture judéenne du III^e siècle de l'ère commune, où les Sages discutèrent

39. Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance*, 775-776 (trad. L. Regnault, P. Lemaire, B. Outier), Abbaye de Solesmes, 1972, Paris, 2002 ; Dan 2006, p. 28.

40. TJ Avoda Zara, 2, 6 (42a).

de l'éventualité de racheter un judéen s'étant vendu aux jeux du cirque, liant de près ce cas à la question des interdits alimentaires, en dépit d'une loi juive du II^e siècle énoncé dans la Mishna selon laquelle : « quiconque se vend, lui-même et ses fils aux païens, ne sera pas racheté » :

Cet homme qui s'est vendu aux gladiateurs [ללוחאי suivant les versions imprimées et le manuscrit Vatican 130], il se rendit chez R. Ami et lui dit : Rachète-moi. Il [= R. Ami] lui répondit : On a enseigné dans la Mishna [= Guittin 4, 9] : 'Celui qui se vend lui-même et ses fils à des non-Juifs, on ne le rachète pas mais on délivre [= par rachat] les fils de peur qu'ils ne se dépravent [Rashi : [de crainte] qu'ils ne s'assimilent parmi les païens et soient influencés par leurs mœurs], et *a fortiori* en l'occurrence, où il y a de fortes chances pour que le père soit tué [= puisqu'il est gladiateur]. Les Sages dirent à R. Ami : Ce Juif est un apostat [dans les manuscrits Vatican et Oxford : hérétique (משומד)] car nous l'avons vu consommer [de la viande de] charognes et d'animaux impurs, [et donc, il ne faut pas racheter ce Juif apostasié]. Il leur dit : Ce juif mange parce qu'il a faim [il n'y a donc pas de preuve de son hérésie] ; ils lui dirent : Mais voilà qu'il y a parfois devant lui de la nourriture autorisée jouxtant de la nourriture interdite et qu'il mange précisément celle qui est impure en écartant celle qui est permise ! [c'est par conséquent un véritable apostat]. R. Ami dit à cet homme : Vas-t-en, on ne me laisse pas te racheter – לא קא שבקי לי דאפרקינך⁴¹.

Une fois encore et de manière assez ressemblante avec l'affaire des Juifs de Gadara, le même R. Ami essaya également dans le cas présent d'adoucir les positions halakhiques, tentant de racheter ce judéen vendu aux jeux du cirque, son caractère apostasié étant clairement rattaché à la consommation de mets interdits par la loi rabbinique. R. Ami fit le maximum pour le ramener au sein de la communauté juive, même si *a posteriori* le résultat escompté ne fut pas concluant, au moment où des Sages rigoristes firent échouer sa tentative⁴², en prétendant que ce Juif était déjà trop assimilé à son entourage polythéiste. L'approche intransigeante et légaliste des Sages est le prolongement direct d'une situation alarmante où des Juifs se vendirent en connaissance de cause, très probablement pour des motifs pécuniaires voire par ambition, au monde de la « gladiature », outrepassant alors les interdits alimentaires juifs. Le message

compassé des Sages est que, dans un cas similaire, aucun retour à la vie juive ne peut être envisageable. On soulignera que c'est bien la même conjoncture problématique, qui détermina R. Ami, comme d'autres Sages notamment R. Abbahou à Césarée⁴³, à chercher par tous les moyens, comment réintégrer ce Juif renégat, en dépit de la loi tannaïtique promulguant très nettement que « quiconque se vend, lui-même et ses fils aux païens, ne sera pas racheté ».

Il est remarquable que ce soit précisément ces rabbins œuvrant dans des villes considérablement hellénisées telles que Césarée-Maritime, Beth Guvrin, Gadara etc. qui cherchèrent le compromis en repoussant au maximum les limites des lois dans l'optique de permettre, tandis que les sages rigoristes furent souvent ceux qui vivaient essentiellement dans des bourgades, notamment galiléennes, à population majoritairement juive.

En conclusion, le rapport des Juifs et de leurs maîtres spirituels vis-à-vis des interdits alimentaires est en adéquation avec la réalité historique. Ce rapport évolue en fonction de conjonctures historiques changeantes et dynamiques. Ainsi, les sources d'avant 70, font état d'une coercition législative se radicalisant, par l'intervention d'institutions juives influentes comme le Temple, dans le but de maintenir l'isolement social des populations judéennes de leurs entourages ethniques. Cette fermeté s'affirmant notamment dans la promulgation de lois interdisant de plus belle, tant des aliments que la commensalité avec des non-Juifs. Ce n'est qu'après 70 et les lourdes conséquences historiques qui s'en suivirent, que l'édifice religieux et identitaire des Judéens se fissura, notamment dans le cadre des interdits alimentaires. Afin de colmater la brèche, certains aux vues conservatrices usèrent davantage de la rigueur, tandis que d'autres, conscients d'une réalité sociale évolutive, traitèrent le problème en adoptant des positions bien plus souples.

BIBLIOGRAPHIE

ARMITAGE (D.), GULDI (J.)

2015 « Le retour de la longue durée : une perspective anglo-américaine », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 70, p. 289-318.

AVI-YONAH (M.)

1970 *The Jews under Roman and Byzantine Rule. A Political History of Palestine from the Bar-Kokhba War to the Arab Conquest*, Jerusalem (Hebrew).

41. TB Guittin, 46b-47a. Cette anecdote s'est peut-être déroulée à Césarée Maritime, cf. Friedheim 2014, p. 71, n. 44.

42. L'expression לא קא שבקי לי [= on ne me laisse pas] démontre la limite de l'autorité et de l'influence des arrêtés religieux / sociaux de R. Ami.

43. Friedheim 2014, p. 70, n. 42.

- BAR-OZ (G.), BOUCHNIK (R.), EHUD WEISS (E.), WEISSBROD (L.), BAR-YOSEF MAYER (D.E), REICH (R.)
2007 « "Holy garbage": A quantitative study of the city-dump of early Roman Jerusalem », *Levant* 39, p. 1-12.
- BEER (M.)
1988 « R. Shimon b. Laquish », *Encyclopaedia Ha-ivrit* 32, Jérusalem, p. 111-112 (Hebrew).
- BEN-SHALOM (I.)
1993 *The School of Shammai and the Zealot's Struggle against Rome*, Jerusalem (Hebrew).
- BOUCHNIK (R.), BAR-OZ (G.), REICH (R.)
2006 « Faunal Remains from the Late Second Temple Period: A View from the Village of Burnat and Jerusalem City-Dump Assemblages », in E. Baruch and A. Faust (eds.), *New Studies on Jerusalem: Proceedings of the Thirteenth Conference*, Ramat Gan, p. 109-122 (Hebrew).
- BRETTLER (M. Z.), POLIAKOFF (M.)
1990 « Rabbi Simeon ben Lakish at the gladiator's banquet: Rabbinic observations on the Roman arena », *Harvard Theological Review* 83, p. 93-98.
- COSTA (J.)
2012 « Judaïsme helléniste et judéo-paganisme en terre d'Israël : l'exemple des "minim" », *Henoch* 34/1, p. 95-128.
- DAN (Y.)
2006 *Studies in the History of Palestine in the Roman-Byzantine Period*, Jerusalem (Hebrew).
- DUPONT-SOMMER (A.)
1953 *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la mer Morte*, Paris.
- FREIDENREICH (D. M.)
2011 *Foreigners and their Food. Constructing Otherness in Jewish, Christian and Islamic Law*, Berkeley / Los Angeles / London.
- FRIEDHEIM (E.)
2004 « Contribution talmudique à l'étude de la vénalité de sacerdoces en Palestine au III^e siècle apr. J.-C. », *Archiv Orientalní* 72/2, p. 157-174.
2006 *Rabbinisme et paganisme en Palestine romaine. Étude historique des Realia talmudiques (I^{er}-IV^e siècles)* (RGRW, 157), Leiden / Boston.
2012 « Polythéisme et monothéisme juif ou la question des convergences culturelles au sein du second temple de Jérusalem », *Revue Biblique* 119, p. 61-88.
- 2014 « Le contexte historique éclairant le texte halakhique ou les positions des Sages vis-à-vis de la culture gréco-romaine du II^e au IV^e siècle », *Judaïsme ancien* 2, p. 43-78.
- HERRMANN (L.)
1966 « Une traduction française inédite de la Lettre d'Aristée (manuscrit français 19491 de la Bibliothèque Nationale) », *Revue belge de philologie et d'histoire* 44, p. 25-53.
- HOENIG (S. B.)
1971 « Oil and Pagan defilement », *Jewish Quarterly Review* 61, p. 63-75.
- KNIBB (M. A.)
2001 « The Book of Daniel in its context », dans J. J. Collins, P. W. Flint (dir.), *The Book of Daniel: Composition and Reception*, I, Leiden, p. 16-35.
- KOLSKA HORWITZ (L.), LERNAU (O.)
2012 « Faunal remains from the Cardo and Nea Church », dans H. Geva (dir.), *Jewish Quarter Excavations in the Old City of Jerusalem Conducted by Nahman Avigad 1969-1982*, Vol. V, *The Cardo (Area X) and the Nea Church (Areas D and T) Final Report*, Jerusalem, p. 472-474.
- JAFFÉ (D.)
2005 *Le judaïsme et l'avènement du christianisme : orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique I^{er}-II^e siècle*, Paris.
- LAPERROUSSAZ (E. M.)
1982 *L'attente du Messie en Palestine à la veille et au début de l'ère chrétienne à la lumière des documents récemment découverts*, Paris.
- LEVINE (L. I.)
1996 « The status of the Patriarchate in the third and fourth centuries: sources and methodology », *Journal of Jewish Studies* 47, p. 1-32.
2002 *Jerusalem. Portrait of the City in the Second Temple Period (538 B.C.E.-70 C.E.)*, Philadelphia.
2009 « Beth She'arim and the Patriarchate », dans L. di Segni et al. (dir.), *Man near a Roman Arch. Studies Presented to Prof. Yoram Tsafrir*, Jerusalem, p. 115-129 (Hebrew).
- MIMOUNI (S. C.)
2008 « Les origines du christianisme : nouveaux paradigmes ou paradigmes paradoxaux ? », *Revue Biblique* 115/3, p. 360-382.
2013 « Le judaïsme chrétien ancien : quelques remarques et réflexions sur un problème débattu et rebattu », *Judaïsme ancien* 1, p. 263-279.

MOSKOWITZ (N.)

- 2010 «The Book of Daniel. A Theological-Political tractate addressed to Judean Hasidim under Seleucid-Greek Rule », *Jewish Bible Quarterly* 38/2, p. 97-105.

RAPPAPORT (U.)

- 2012 «The Letter of Aristeas again », *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 21/3, p. 285-303.

SAFRAI (Z.)

- 2014 «Socio-economic and cultural developments in the Galilee from the late first to the early third century CE », dans P.J. Tomson, J. Schwartz (dir.), *Jews and Christians in the First and Second Centuries: How to Write their History*, Leiden, p. 278-310.

SARTRE (M.)

- 2001 *D'Alexandre à Zénobie : histoire du Levant antique. IV^e siècle av. J.-C.-III^e siècle apr. J.-C.*, Paris.

SCHWARTZ (S.)

- 2001 *Imperialism and Jewish Society 200 B.C.E to 640 C.E.*, Princeton.

SEGAL (M.)

- 2007 *The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology* (Supplements to the *Journal for the Study of Judaism* 117), Leiden / Boston.

TYLOCH (W.)

- 1988 «Quelques remarques sur la provenance essénienne du livre des Jubilés », *Revue de Qumran* 13, p. 347-352.

WASSERSTEIN (A.)

- 1980 «Resh Laquish among the Bandits », *Tarbiz. A Quarterly for Jewish Studies* 49, p. 197-198 (Hebrew).

WEKSLER-BDOLAH (S.)

- 2014 «The Tenth Legion's camp. Nonetheless on the southwestern hill », *New Studies on Jerusalem* 20, p. 219-238 (Hebrew).

YANKELEVITCH (R.)

- 1975 *Jews and Gentiles in Palestine in the Period of the Mishna and Talmud*, Unpub. Ph.D., Ramat-Gan.

ZEITLIN (S.)

- 1914 «Les dix-huit mesures », *Revue des études juives* 68, p. 22-36.