

Philosophie politique et antijudaïsme chez Cicéron

Jacques-Emmanuel Bernard

Dans une étude qui a fait date dans l'historiographie du monde juif antique, Cicéron a pu être qualifié d'«antisémite farouche».¹ Équivoque et anachronique, le terme a de quoi surprendre quand on l'applique sans nuance à un écrivain devenu dès l'Antiquité le symbole de l'humanisme latin, héritier de la pensée des Grecs.² La controverse est ancienne et on peut en trouver déjà des traces chez Mommsen. Même dans des études plus récentes qui réexaminent le sujet, la question complexe de l'antisémitisme antique reste encore centrale dans la réflexion des commentateurs: ainsi pour Léon Herrmann, «l'antisémitisme de Cicéron et son indifférence à l'égard de la Bible sont notoires et assez surprenants»,³ tandis qu'au contraire pour Menahem Stern, éditeur d'un magistral corpus des textes latins et grecs relatifs au judaïsme, dont le commentaire fait désormais autorité, «little is left of Cicero's supposed anti-Semitism».⁴ Qu'elle accable ou exonère l'écrivain, l'analyse est souvent faite sous l'angle du racisme ou de la xénophobie, à la lumière de l'anthropologie antique, sans prendre toujours suffisamment en compte le contexte historique exceptionnel dans lequel ont été prononcés les discours de Cicéron évoquant les Juifs. Aussi voudrions-nous recentrer davantage la

-
- ¹ Jean Juster, *Les Juifs dans l'empire romain: leur condition juridique, économique et sociale*, Paris, 1914, vol. II, p. 248, note 10.
- ² Voir la bonne mise au point terminologique de Zvi Yavetz dans un article novateur: «Judeophobia in Classical Antiquity: A Different Approach», *Journal of Jewish Studies* XLIV, 1993, pp. 1-22, et le livre de Peter Schäfer, *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge, MA, 1997, pp. 6-7 et surtout pp. 197-211. Le titre de notre article entend souligner que le passage cicéronien ne se réduit pas à la seule xénophobie, dans sa variante judéophobe, mais qu'il possède une dimension religieuse, et romaine et juive.
- ³ Léon Herrmann, «Cicéron et les Juifs», *Atti del Congresso internazionale di Studi Ciceroniani* I, 1961, p. 113.
- ⁴ Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. I, Jérusalem, 1974, p. 194.

réflexion sur le sens religieux et politique, du point de vue romain, des passages incriminés.

1. La xénophobie, les Juifs et les Grecs

Ce sont les attaques anti-juives de Cicéron dans le *Pro Flacco* qui fournissent, pour l'essentiel, les éléments de la controverse, en particulier l'accusation de barbarie et de superstition. Dans ce discours, Cicéron défend son client de l'accusation *de repetundis*: à l'issue de son gouvernement d'Asie, en qualité de propréteur, Flaccus s'était vu reprocher par les provinciaux de nombreuses exactions, en particulier contre les communautés juives dont il avait confisqué l'or destiné, comme chaque année, au Temple de Jérusalem. Si l'on ne donne pas aux concepts leur véritable signification dans le contexte de l'anthropologie antique, on en vient à forcer l'interprétation de la source cicéronienne, en oubliant que la civilisation romaine n'a pas connu le racisme au sens que ce mot a pris dans les sociétés modernes.⁵ Et ce serait évidemment se méprendre sur un auteur qui n'a pas peu contribué à penser, en termes philosophiques, l'universalité de la nature humaine.⁶

En réaction à une lecture fautive ou infondée de la source cicéronienne, on a tendu à ne voir dans le passage concerné du *Pro Flacco* qu'un pur morceau de rhétorique, des 'paroles d'avocat, d'un grand avocat qui sait et

⁵ Voir A.N. Sherwin-White, *Racial Prejudice in Imperial Rome*, Cambridge, 1967, p. 100; voir aussi Carlos Lévy, 'L'antijudaïsme païen: essai de synthèse', dans V. Nikiprowetzki (éd.), *De l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain*, Lille, 1979, pp. 58-60, et J. Méléze-Modrzejewski, 'Sur l'antisémitisme païen,' dans M. Olender (éd.), *Pour Léon Poliakov: le racisme, mythes et sciences*, Bruxelles, 1981, pp. 411-39, qui font l'un et l'autre l'état de la recherche sur le sujet depuis la parution de l'ouvrage de Sherwin-White; on peut aussi se reporter à la synthèse de P. Veyne, 'Humanitas: les Romains et les autres', dans A. Giardina (dir.), *L'Homme romain*, Paris, 1992; cf. *ibid.*, p. 448: '(la civilisation romaine) ignore l'ordre moral, le racisme et le sectarisme religieux'.

⁶ Voir A. Michel, 'Humanisme et anthropologie chez Cicéron', *Revue des Études Latines*, 62, 1984, pp. 128-42. On se souvient de la phrase célèbre prononcée par Scipion dans le *De republica* (1, 58): 'ce ne sont pas les nations qui nous intéressent, mais les esprits' (*non quaerimus gentem, ingenia quaerimus*).

fait son métier',⁷ placées là pour les besoins d'une cause que Cicéron lui-même savait mauvaise.

Dès lors que l'auteur lui-même affirme qu'il faut bien distinguer les opinions de l'homme de celles de l'avocat, que peut-on savoir de la pensée réelle de Cicéron à l'égard des Juifs et du judaïsme?⁸ L'orateur n'a-t-il pas donné des exemples flagrants de cette conduite contradictoire en prenant faits et causes tour à tour pour les provinciaux, alliés de Rome, et contre eux, dans les *Verrines* puis dans le *Pro Fonteio* ou encore dans le *De provinciis consularibus*?

Les Juifs, en outre, ne sont pas les seuls à être mis en cause dans ce procès: en parlant de barbarie et de superstition, Cicéron ne fait que rattacher leur portrait à celui des autres peuples étrangers et hostiles à la civilisation romaine.⁹

Enfin, certains préjugés, s'ils sont avérés, peuvent s'expliquer, comme l'ont soutenu plusieurs commentateurs, par l'influence qu'a eue sur Cicéron

⁷ J. Isaac, *Genèse de l'antisémitisme*, Paris, 1956, p. 99. André Boulanger, l'éditeur du discours dans la *Collection des Universités de France* (Paris, 1938), parle de 'plaidoyer d'avocat retors' (p. 63).

⁸ *Pro Cluentio*, 139: 'Mais on se trompe grandement en croyant avoir dans les discours que nous avons tenus devant les tribunaux nos opinions dûment consignées: tous ces discours en effet sont ce que le veulent les causes et les circonstances, non les hommes et les avocats eux-mêmes' (trad. P. Boyancé, CUF, Paris, 1953: *Sed errat vehementer, si quis in orationibus nostris quas in iudiciis habuimus auctoritates nostras consignatas se habere arbitratur. Omnes enim illae causarum ac temporum sunt, non hominum ipsorum aut patronorum*). On force en réalité l'interprétation de ce passage, hors de son contexte. Cicéron n'oppose pas l'homme à l'avocat, qui ne font qu'un dans la phrase, mais la procédure découlant naturellement de la cause à celle que l'avocat préférerait suivre de lui-même s'il ne devait tenir compte des faits.

⁹ L'étude la plus importante sur cette question demeure, pour le discours qui nous intéresse, celle de Hans Levy, 'Cicero on the Jews in his Speech for the Defence of Flaccus', *Zion* VII, 1941-1942, pp. 109-34 (en hébreu), repris dans *Studies in Jewish Hellenism*, Jerusalem, 1960, p. 79 sq. Pour la vision générale des peuples étrangers à Rome, on se reportera au volumineux travail de Y.A. Dauge, *Le barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles, 1981, qui confirme bien le rattachement du portrait anti-juif à celui des autres peuples 'barbares', en particulier aux pages 81-91, 136-9, 266-7. De même G. Achard, *Pratique rhétorique et idéologie politique dans les discours 'optimates' de Cicéron*, Leiden, 1981, p. 206.

son maître grec, Apollonios Molon, imprégné par l'antijudaïsme alexandrin.¹⁰

En réduisant les invectives anti-juives au hasard de la biographie de Cicéron ou à de purs lieux communs de rhéteur, de telles analyses risquent cependant d'oblitérer le contexte économique et idéologique du *Pro Flacco*, sans voir suffisamment le lien étroit que la rhétorique cicéronienne entretient avec sa philosophie politique et religieuse.¹¹

2. Le contexte politique et économique du *Pro Flacco*

Le discours fut prononcé en 59, sous le consulat de César, dans une période difficile pour Cicéron et la République, durant laquelle on assiste à la montée en puissance de forces subversives, mettant en danger l'autorité du Sénat et du parti conservateur. Ami de l'orateur, L. Flaccus avait été préteur sous le consulat de Cicéron et avait joué un rôle important contre les conjurés de 63;

¹⁰ C'est une question controversée. Sur l'influence possible de l'antijudaïsme grec sur Cicéron, nous renvoyons notamment à E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 1885 (nouvelle édition révisée par G. Vermes, F. Millar et M. Goodman, 1985), vol. III, p. 599; Herrmann, art. cit., p. 113; M. Hengel, 'The Interpenetration of Judaism and Hellenism in the Pre-Maccabean Period' et E. Gabba, 'The Growth of Anti-Judaism or the Greek Attitude towards Jews' dans W.D. Davies et L. Finkelstein (éd.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. II, 1989, p. 186 et p. 646; Levy, art. cit., p. 67; Méléze-Modrzejewski, art. cit., p. 420; A. Momigliano, *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation* (Paris, 1979 pour la trad. fr.), pp. 135-6. Pour Posidonius d'Apamée, autre maître de Cicéron, il est en réalité difficile d'évaluer son attitude à l'égard des Juifs, voir S. Safrai et M. Stern, 'The Jews in Greek and Latin Literature', dans *The Jewish People in the First Century*, vol. II, Philadelphia, 1987, p. 1125 et p. 1135; même point de vue de J.G. Gager, *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes towards Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, New York, 1983, p. 41. Nous ferons remarquer, pour notre part, que César, favorable aux Juifs, fut aussi l'élève d'Apollonios Molon, cf. Plutarque, *César*, 3.

¹¹ Sur l'unité de la pensée cicéronienne, voir A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Paris, 1960. Sur l'unité de la biographie et de la pensée, voir par exemple ce qu'écrit P. Boyancé, *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles, 1970, p. 350: 'A travers tous les accidents de la biographie, toutes les péripéties des événements, il y a une sorte de logique interne, d'harmonie supérieure qui ont amené Cicéron à creuser plus profondément pour établir les bases de son humanisme'. Voir également C. Nicolet, *Les idées politiques à Rome sous la République*, Paris, 1964, p. 45.

il fut poursuivi pour concussion au moment où il s'apprêtait à briguer à son tour le consulat. A travers Flaccus, c'est Cicéron que l'on visait; son hostilité aux triumvirs en faisait un adversaire dont il fallait diminuer la puissance; en tâchant de faire condamner l'ancien gouverneur d'Asie, Pompée et César, agissant en sous-main, espéraient ainsi montrer que l'autorité de Cicéron ne suffisait plus à protéger ses amis.

L'accusateur du procès fut D. Laelius, assisté de deux *subscriptores*, L. Balbus et Apuleius Decianus. Du côté de la défense, on avait, outre Cicéron, Quintus Hortensius Hortalus. Les accusateurs essayèrent en particulier d'exciter la colère des Juifs de Rome, présents au procès, à proximité du tribunal d'Aurélius, sur le forum. A l'issue du procès, Flaccus fut acquitté, bien que la cause, si l'on en croit le témoignage de Macrobe, fût mauvaise: 'Cicéron, lorsqu'il défendait des clients dont les torts étaient très graves, obtint la victoire par ses railleries: ainsi réussit-il grâce à ses railleries à faire acquitter Flaccus, accusé de concussion et manifestement coupable'.¹²

Parce qu'il constitue un témoignage de première importance sur la présence de Juifs à Rome à la fin de la République, le passage a retenu l'attention des historiens; Cicéron y donne de précieuses indications sur le didrachme cultuel versé par les communautés juives d'Italie et des provinces d'Asie et sur l'interdiction, sous son consulat, de l'exportation de l'or.

Après avoir examiné la carrière de Flaccus, Cicéron passe à la réfutation des griefs, qui constituent la cause proprement dite du procès. La plainte des Juifs (par. 68-69) est examinée après celle de diverses cités d'Asie, Acmonia (par. 34-38), Dorylée (par. 39-41), Temnos (par. 42-51) et Tralles (par. 52-59).

Des études récentes ont montré que la culpabilité de Flaccus, sur la foi du seul témoignage de Macrobe, risquait bien de n'être qu'une pétition de principe.¹³ La situation économique de l'Asie était trop complexe pour qu'on pût

¹² *Sat.*, 2, 1, 13: *Cicero in causis, cum nocentissimos reos tueretur, uictoriam iocis adeptus est: ut ecce pro Flacco, quem repetundarum reum ioci opportunitate de manifestis criminibus exemit.*

¹³ A.J. Marshall, 'Flaccus and the Jews of Asia (Cicero, *Pro Flacco*, 28, 67-69)', *Phoenix* XXIX, 1975, p. 142; M. Pucci Ben Zeev, 'Did the Jews Enjoy a Privileged Position in the Roman World?', *Revue des Études Juives* CLIV 1995, p. 29. Déjà Herrmann, art. cit., p. 116, pensait que l'attitude de Cicéron n'était pas simplement de circonstance, mais était dictée par les intérêts économiques de la classe des chevaliers. Voir également en ce sens, E. Badian, *Roman Imperialism in the Late Republic*, New York, 1968, pp. 64-6. Pour les aspects juridiques du discours, voir notamment B. Kupisch, 'Cicero, *pro Flacco*, 21,49f. und die *in integrum restitutio* gegen Urteile', *Zeitschrift der*

assimiler la politique de Flaccus à la concussion délibérée. Les historiens ont fait porté la discussion sur deux points: la légalité du geste de Flaccus, et sa motivation.

Depuis Juster, l'on a prétendu que le geste de Flaccus était une violation du droit des Juifs d'envoyer leur or à Jérusalem. Mais un tel droit n'existait pas formellement avant César. Si un tel droit eût existé, Josèphe ou Philon en auraient parlé.¹⁴ Juster se fonde essentiellement sur le fait que l'envoi de l'or a continué comme une coutume annuelle et universelle en dépit des décrets successifs (le plus récent étant celui que Cicéron avait promulgué sous son consulat en 63, ainsi qu'il le rappelle lui-même dans le *Pro Flacco*): on aurait ainsi la preuve qu'il y avait pour les Juifs une exemption que Flaccus aurait outrepassée.

Pour Marshall, ces décrets étaient formulés en termes généraux de manière que leur interprétation fût laissée à la discrétion des gouverneurs. Ces décrets étaient des avertissements plutôt que des interdictions générales: nul besoin de prétendre qu'il y avait une exemption formelle pour les Juifs. L'envoi annuel de l'or était une tolérance, à laquelle Flaccus a mis fin en usant légalement de son droit de mettre en application le décret d'interdiction.

Trois raisons ont été avancées pour expliquer la politique de Flaccus. Les cités grecques voyaient avec hostilité cette coutume religieuse de l'envoi d'un tribut au Temple, qui leur paraissait une ponction injuste sur les économies de la cité au détriment de la liturgie civile. Quand, en 62, les cités d'Asie mineure étaient devenues tributaires, la limitation du droit impopulaire du versement du tribut culturel aurait été bienvenue pour apaiser le mécontentement des Grecs. Ensuite, la situation économique de l'Italie, après les troubles causés par les guerres contre Sertorius, Mithridate et les pirates, était telle que les Romains, entre les années 67 et 58, firent cesser la frappe des pièces d'Asie, de manière à disposer de réserves d'or plus importantes en Italie. En faisant verser les sommes confisquées à l'*aerarium*, Flaccus allait dans le sens de la politique économique du Sénat.

Sans récuser cette hypothèse, Marshall pense plutôt, en troisième lieu, que l'arrêt de l'émission de monnaie en Asie est lié à la situation économique non pas de l'Italie, mais de l'Asie elle-même, après l'imposition par Sylla en 84 d'une lourde contribution de guerre de 20.000 talents, montée jusqu'à 120.000 talents par suite des emprunts que les cités durent faire aux

Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung XCI, 1974, pp. 126-45 et C. MacDonald, 'Cicero, *Pro Flacco*, 37', *Classical Quarterly* XXIX, 1979, pp. 217-18.

¹⁴ Marshall, art. cit., p. 145.

publicains, à des taux usuraires.¹⁵ Or en 62, après un effort considérable des cités pour rembourser leurs dettes, les finances d'Asie étaient dans une situation terrible. De surcroît, Pompée était revenu d'Asie avec un butin considérable de pièces après ses conquêtes. Les interdictions générales d'exportation de l'or s'expliquent dans un contexte de grave crise économique. C'est pourquoi, en dépit de la suspension sommaire de la coutume religieuse juive qu'elle a provoquée, la politique de Flaccus révèle sans doute moins la corruption du magistrat que sa préoccupation authentique pour la politique économique romaine en Asie.

Même si le contexte économique n'innocente pas *de facto* Flaccus, il invite à reconsidérer la dimension rhétorique et philosophique du discours. Il n'est pas sûr que la faiblesse de la cause défendue par Cicéron soit la seule ou la meilleure explication des sarcasmes à l'encontre des témoins de l'accusation, selon la technique bien connue consistant, faute d'un argumentaire plus convaincant, à discréditer l'adversaire.

3. *Vituperatio* et nationalisme

Sur le plan de la technique oratoire et judiciaire, les diatribes contre les Juifs se situent dans l'examen des preuves particulières à la cause et dans la réfutation des griefs. Nécessairement polémique, l'éloquence oratoire utilise ici toutes les ressources de la rhétorique pour discréditer les témoignages et ruiner le bien-fondé des actes d'accusation.¹⁶ Après avoir pris violemment à parti les témoins d'origine grecque, Cicéron s'en prend à 'cette multitude de Juifs parfois déchaînés dans nos assemblées',¹⁷ à leur 'superstition barbare'.¹⁸ Dans un contexte similaire, Cicéron, trois ans plus tard, en 56, reprochera à A. Gabinius, gouverneur de Syrie, de mener une politique défavorable aux publicains dans l'intérêt des 'Juifs et des Syriens, peuples nés pour l'esclavage'.¹⁹

Lorsque l'on regarde de près l'art de l'invective dans le *Pro Flacco*, l'on est moins surpris par les attaques contre les Juifs que par leur modération. Il faut se souvenir en effet que Cicéron manie constamment l'ironie, la raillerie, l'humour, contre ses adversaires, utilisant tous les moyens que lui offre

¹⁵ Ibid., p. 150.

¹⁶ Voir Levy, art. cit., p. 111 et p. 119.

¹⁷ *Pro Flacco*, 68: *multitudinem Iudaeorum flagrantem non numquam in contionibus* (traduction d'André Boulanger dans la *Collection des Universités de France*, Paris, 1959).

¹⁸ Ibid., 67: *huic ... barbarae superstitioni*.

¹⁹ *De prouinciis consularibus*, 5, 10: *Iudaeis et Syris, nationibus natis seruituti*.

la *uituperatio*. L'origine sociale ou ethnique de ses adversaires n'échappe pas à son invective. Il serait trop long de rappeler ici la liste des qualificatifs xénophobes qu'il utilise pour dépeindre les peuples barbares: Gaulois, Syriens, Arabes ... Même les Grecs n'échappent pas à la règle, cette 'assemblée de Grécaillons' dégénérés, qu'il ne faut pas confondre avec leurs illustres aînés.²⁰ Le *Pro Flacco* apporte son lot à cette collection de sarcasmes xénophobes: 'légèreté' de la nation grecque,²¹ leurs 'hommes (sont) universellement incompetents, frustes et ignorants',²² les habitants de Pergame sont 'ces cordonniers, ces ceinturiers' qui prêtent serment 'au sortir d'un festin ...'.²³ La réfutation des témoins d'Asie va en crescendo et s'achève sur une accumulation de plaisanteries sur les Mysiens et les Cariens, sur leurs propres proverbes qui font rire à leurs dépens, comme celui-ci: 'Un Phrygien qui reçoit des coups n'en devient-il pas meilleur?'²⁴

Or, lorsqu'il en vient aux Juifs, le ton s'atténue. Sans doute trouve-t-on le jeu de mots sur 'or/Aurélien' (*aurum/Aurelium*) par allusion aux escaliers d'Aurélius où ils se tiennent, et la description de ces Juifs romains perturbateurs d'assemblées ne manque pas de mordant, mais le registre a changé.

La terminologie qu'il emploie pour les décrire est de nature politique: 'tu sais quelle force ils représentent, combien ils sont unis et quel rôle ils jouent dans nos assemblées'.²⁵ En utilisant les termes de *concordia* et de *manus*, comme plus loin celui de *turba*, Cicéron introduit de prime abord la question juive dans une tonalité spécifiquement romaine, exactement comme il l'aurait fait pour évoquer les *populares*, auquel le terme de *flagrantes* se serait parfaitement appliqué.²⁶

Le passage incriminé n'a pas pour but de les 'étriller'²⁷ ni de détourner l'attention des jurés en accablant les témoins grâce à des effets faciles,

20 23: *Graeculae contionis*.

21 12: *leitatem*.

22 16: *homines rerum omnium rudes ignarique*.

23 17: *... nuper epulati ... sutores et zonarii*.

24 65: *Phrygem plagis fieri solere meliorem*.

25 66: *scis quanta sit manus, quanta concordia, quantum ualeat in contionibus*.

26 Faisons observer qu'à la différence de *manus* ou de *turba*, le terme de *concordia* n'a jamais de sens péjoratif chez Cicéron; cf. J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, 1963, p. 125. Le terme place sur un plan avant tout affectif l'accord profond qui existe entre groupes et individus. Cicéron semble faire ici allusion à la solidarité bien connue des communautés juives à laquelle se montrait sensible le monde antique, cf. Juster, op. cit., p. 166, note 3.

27 Comme l'écrit A. Haurly, *L'ironie et l'humour chez Cicéron*, Leiden, 1955, p. 96.

comme l'orateur l'a fait pour les Grecs vivant en Asie. S'il l'avait voulu, gageons que Cicéron eût trouvé un mode autrement plus sarcastique et exotique pour peindre la communauté juive, en recourant au 'périgrinisme' et au 'macaronisme'.²⁸ N'est-ce pas lui qui, lors du procès de Verrès, avait raillé Caecilius, soupçonné de judaïsme, en jouant sur le mot de *Verres* (Verrès/*verrat*), par assimilation fautive de la circoncision avec la castration?²⁹ Ne qualifie-t-il pas non plus Pompée de *Hierosolymarius*, l'affublant d'une épithète qui devait sonner aussi élégamment aux oreilles de ses contemporains que celle de 'Sampsicéramien'?³⁰

Mais avec les Juifs de Rome, nous sommes dans un contexte propre à l'*Urbs*. Rien n'indique tout d'abord que la peur qu'il manifeste à l'égard de ces derniers, en faisant mine de parler à voix basse, soit entièrement feinte et ironique. Il faut se souvenir du trac qui saisissait Cicéron avant chacun de ses discours, l'exemple le plus fameux restant celui du *Pro Milone*, prononcé en avril 52 dans un climat de dissensions civiles qui fit perdre à l'orateur ses moyens face à un public hostile.³¹ Cicéron usait alors de toute sa prudence pour s'adapter à son auditoire et aux jurys.³²

²⁸ Haury, op. cit., p. 95; voir ibid. l'analyse du *Pro Flacco* p. 139 et p. 140. La caractéristique stylistique de ce discours est précisément d'alterner les tons, allant du badin et du familier au pathétique, cf. L. Laurand, *Études sur le style des discours de Cicéron*⁴, tome I, Paris, 1965, pp. 316-18.

²⁹ Plutarque, *Vie de Cicéron*, 7, 6. T. Reinach ne croyait pas en l'authenticité du mot, cf. 'Quid Judaeo cum Verre', *Revue des Études Juives*, 26, 1893, pp. 36-46. Elle a pourtant une coloration typiquement cicéronienne, cf. Harry J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphia, 1960, p. 16. Herrmann, art. cit., p. 114, en a défendu l'authenticité. Sur la circoncision dans les sources gréco-romaines, cf. Juster, op. cit., pp. 263-5 et Schäfer, op. cit., pp. 93-105.

³⁰ *Sampsiceramus* (*Att.* 2,14,1; 2,16,2) Contrairement à ce qu'indique Reinach, op. cit., p. 239, note 1, *Hierosolymarius* n'est employé qu'une seule fois dans toute l'oeuvre de Cicéron (*Att.* 2.9.1). Cf. D.R. Shackleton Bailey, *Onomasticon to Cicero's Letters*, Leipzig, 1995, s.u. Sur la valeur politique des surnoms dont Cicéron affuble Pompée, voir V.L. Holliday, *Pompey in Cicero's Correspondence and Lucan's Civil War*, La Hague-Paris, 1969, pp. 23-36.

³¹ Voir l'exorde du *Pro Milone*, I, 1.

³² Sur les invectives cicéroniennes contre les nations étrangères, voir le jugement de Quintilien, *Institution oratoire*, XI, 1, 89: 'Pour les nations étrangères, Cicéron se comporte de façon variée: voulant discréditer des témoins grecs, il reconnaît à ce peuple la culture et les lettres et il fait profession de l'aimer; les Sardes, il les méprise; les Allobroges, il les poursuit comme des ennemis: au moment où il parlait, aucune de ces remarques n'était inadaptée ou contraire au souci des bienséances' (*Quod ad nationes exteris pertinet, Cicero varie:*

En 59, nous sommes déjà dans cette atmosphère d'instabilité, où les forces populaires, à l'instigation de César, mettent en péril l'autorité sénatoriale. Depuis son retour d'exil, et la formation du premier triumvirat, la position personnelle de Cicéron est affaiblie et l'on essaye, à travers le procès de Flaccus, de l'anéantir définitivement. Les invectives anti-juives ne doivent donc pas être placées seulement dans un contexte procédurier, sarcastique, mais dans une perspective idéologique plus large où s'affirme le conservatisme de l'orateur en période de crise politique, soucieux de réaffirmer de façon solennelle l'*auctoritas* et la *maiestas* de Rome face aux peuples qu'elle soumet.

S'adressant à un jury de sénateurs et de chevaliers,³³ Cicéron veut brosser de Flaccus un portrait 'romain' qu'il met en parallèle avec celui de Pompée. Pour les besoins immédiats de la défense, il importait de montrer que Flaccus, en confisquant l'or destiné au culte, n'avait pas agi d'une manière moins noble que Pompée lorsque ce dernier n'avait touché à rien dans le Temple de Jérusalem: l'un avait agi par *seueritas*, l'autre par *pudor*, deux mots renvoyant à la gravité romaine. La *pudor* est cette vertu qui exprime le fait de se garder de toute passion; la sévérité et la gravité désignent une grande dignité dans la conduite de la vie, une grande austérité et une grande rigueur morale: elles sont des vertus éminemment politiques et sociales parce qu'elles sont l'expression la plus élevée de la *fides*, la fidélité à l'ensemble des valeurs traditionnelles de la République, et elles appartiennent en propre à l'homme politique de la *nobilitas* qui ne veut pas enfreindre les limites de ce qu'il considère comme son devoir.³⁴ Cicéron n'ignorait rien des agissements de Pompée, ni de son rapprochement des *populares* depuis son accord avec César et Crassus. Il place sa défense sur un plan politique parce qu'il n'ignore pas qu'en Flaccus l'on vise moins l'ancien procureur de l'Asie que le préteur qui l'a aidé, lui Cicéron, à réprimer la conjuration de Catilina.

Tout se passe comme s'il voulait saisir cette occasion du procès pour rappeler les valeurs traditionnelles de la politique sénatoriale, tout en feignant de penser que Pompée en est toujours un fidèle représentant. Face à cet auditoire turbulent de Juifs, dont la colère, *auri invidia Iudaici*, rappelle

detractus Graecis testibus fidem, doctrinam his concedit ac litteras, sequere eius gentis amatorem esse profitetur; Sardos contemnit; Allobrogas ut hostis insectatur: quorum nihil tunc, cum diceretur, parum aptum aut remotum cura decoris fuit).

³³ C. Macdonald, *Cicero, Pro Flacco*, Loeb Classical Library, London-Cambridge, MA, 1976, p. 419.

³⁴ Hellegouarc'h, op. cit., p. 283.

l'*invidia popularis* des périodes de trouble, l'attitude de Flaccus et de Pompée illustre la *grauitas* romaine. Observons que l'orateur vante la gravité de Flaccus dans son attitude à l'égard des conjurés de 63 avec les mêmes termes que pour celle qu'il a eue à l'égard des Juifs.³⁵ Les deux personnages sont des *optimates*, garants de la stabilité de la République. Cicéron a-t-il en vue les dissensions politiques internes à Rome, et en particulier les menées subversives de son ennemi Clodius, lorsqu'il écrit qu' 'il ne manque pas de personnes pour exciter ces gens (i.e. les Juifs) contre moi et contre tous les meilleurs citoyens?'³⁶ Toujours est-il que le terme d'*optimus* a une connotation 'conservatrice',³⁷ comme celui de *manus*, utilisé précédemment pour évoquer les Juifs de Rome, et qu'il renvoie à la caractérisation des *populares*, sans doute à des fins polémiques.

De même, la réaffirmation du droit de Rome à soumettre à ses lois les provinces conquises se situe dans la défense de la politique sénatoriale. Cicéron, dont l'attitude à l'égard de l'impérialisme romain a pu varier, n'ignore pas que la *concordia ordinum* qu'il recherche dans l'intérêt de la République, passe par la recherche d'un équilibre entre les intérêts des publicains, du Sénat, des provinciaux et ... des triumvirs qu'il sait puissants. Les nécessités de ce compromis expliqueront semblablement le reproche que Cicéron fait à Gabinus d'avoir livré les publicains aux Syriens et aux Juifs.³⁸ Cicéron craint une dérive du pouvoir dans les provinces, où l'on verrait l'instauration de clientèles personnelles au détriment du Sénat, à l'instar de celle de Pompée.³⁹

³⁵ *Pro Flacco*: 67: *grauissime*; 103: *grauitas*.

³⁶ 66: *neque ... desunt qui istos in me atque in optimum quemque incitent*. Levy, art. cit., pp. 123-30, voit dans l'assistance nombreuse des Juifs au procès l'une des manifestations d'hostilité des *populares* à l'égard du Sénat, qui avait mis fin, rappelons-le, au statut légal des *collegia* dont bénéficiait aussi la communauté juive de Rome. Que les Juifs romains aient été liés directement aux luttes politiques internes à Rome ne fait pas l'unanimité chez les historiens, en raison des faibles effectifs qu'ils représentaient, cf. Pucci Ben Zeev, art. cit., p. 34.

³⁷ Hellegouarc'h, op.cit., p. 498, où le *Pro Flacco* est mentionné. On notera dans la lettre de Cicéron déjà mentionnée (*Att.*, 2, 9, 1) le rapprochement, sans doute fortuit, des deux qualificatifs sarcastiques appliqués à Pompée: 'notre cher héros de Jérusalem, faiseur de plébéien' (*hic noster Hierosolymarius, traductor ad plebem*), par allusion à l'appui de Pompée à l'adoption plébéienne de Clodius.

³⁸ *De prouinciis consularibus*, 10: *tradidit in seruitutem Iudaeis et Syris, nationibus natis seruituti*.

³⁹ Voir Badian, op. cit., pp. 76-7.

C'est en tenant compte de cet arrière-plan légaliste qu'il faut analyser les reproches qui sont au coeur de la controverse sur la source cicéronienne, ceux de 'barbarie' et surtout de 'superstition'.

4. Du judiciaire au politique: *religio* et conservatisme

Les références de Cicéron à la religion juive s'inscrivent dans cette logique argumentative visant à défendre la République romaine contre ses adversaires. Le double portrait républicain de Flaccus et de Pompée, opposant implicitement les valeurs romaines de *gravitas* et de *maiestas* aux agitations subversives des *populares*, trouve son corrolaire dans l'antithèse établie par Cicéron entre la *religio* romaine et la *superstitio* barbare. Cette dichotomie est classique, et Cicéron ne fait ici que l'appliquer au contexte du *Pro Flacco*, conformément aux préceptes oratoires enjoignant de recourir à la religion pour asseoir l'argumentation du discours.⁴⁰

Les deux termes de *religio* et de *superstitio* forment depuis longtemps un couple sémantique oppositionnel dans la pensée romaine. Si le sens originel du mot *religio* paraît être celui de 'scrupule', liant l'homme aux dieux en vertu d'un code de bonne conduite réciproque, le mot en vient à désigner plus globalement la 'religion', entendue de manière plus objective comme la totalité de la réalité religieuse, dans sa dimension aussi bien personnelle que culturelle ou sociale. Ensemble de croyances, de rites et d'institutions, la religion c'est, dans les termes mêmes de Cicéron, 'le juste culte des dieux'.⁴¹

La *religio* a une face négative, la *superstitio*, cette forme dégradée et pervertie de la religion qui peut se rencontrer au sein de l'État ou caractériser plus spécifiquement une pratique étrangère considérée comme barbare. Dans ce dernier cas, au couple *religio/superstitio* se superpose alors aisément une nouvelle opposition entre *religio Romana* et *superstitio externa*. Tel est le cas du *Pro Flacco*, où Cicéron oppose la *religio* des Romains à la *superstitio* des Juifs: en contrariant le libre exercice de la religion juive, en l'occurrence par l'interdiction d'exporter la collecte d'or vers Jérusalem, Flaccus a résisté à une 'superstition barbare'.⁴² L'assertion n'a rien d'original, mais il est intéressant de voir comment l'orateur construit son raisonnement à cet endroit

⁴⁰ Voir R.J. Goar, *Cicero and the State Religion*, Amsterdam, 1972, p. 39 et p. 72.

⁴¹ *De natura deorum*, I, 42: *religionem, quae deorum cultu pio continetur*.

⁴² C'est ici la religion en tant que telle que Cicéron qualifie de *superstitio*, et non pas le fait d'envoyer de l'or à Jérusalem, comme l'écrit à tort D. Grodzynski, 'Superstitio', *Revue des Études Anciennes* LXXVI, 1974, p. 44, avouant d'ailleurs que les raisons de Cicéron pour stigmatiser cet usage juif lui paraissent 'peu claires'. Cicéron raisonne ici par synecdoque.

du discours. 'A chaque peuple sa religion', écrit Cicéron en une formule restée célèbre parce qu'elle exprime le relativisme religieux des Romains, ici sur un mode ironique.⁴³ Et de fait, il utilise bien le mot de *religio* pour parler du judaïsme, après l'avoir abruptement qualifié de *superstitio*. C'est que la *religio* des Juifs n'est pas une *superstitio* parce qu'elle est une religion d'ennemis, et d'ennemis vaincus par les armes,⁴⁴ mais parce qu'avant même que cette nation fût vaincue, elle s'accordait mal avec le nom romain. La victoire remportée par Rome sur les Juifs, grâce aux dieux immortels, n'a fait que confirmer ce que l'on savait bien avant dans un contexte de paix: les rites juifs s'accordent mal avec les institutions romaines.

La qualification de superstition n'obéit pas seulement ici à un principe militaire, conférant au vainqueur la supériorité sur le vaincu,⁴⁵ mais aussi à une conception sociale et politique qui fait du religieux le reflet, parmi d'autres, d'une civilisation. Que cette opposition entre la *religio* romaine et la *religio* des Juifs soit ici dictée par les seules circonstances du procès ne fait aucun doute, mais elle n'en repose pas moins sur une terminologie et sur une conception philosophiques et religieuses qui irriguent l'oeuvre cicéronienne tout entière avant de trouver leur aboutissement dans les traités du *De republica* et du *De legibus*.

Écrit dans une période de troubles civils, le *Pro Flacco* reflète déjà à sa manière ce qui sera plus tard la pensée politique de l'Arpinate, fondée en raison.

⁴³ L'ironie vient du contraste entre l'affirmation apparemment tolérante de Cicéron, et la mention peu après de la défaite des Juifs face à Pompée, preuve du grand cas que les dieux immortels font de leur culte (69), voir Haury, op. cit., p. 226. Voir également D. Rokeah, *Jews, Pagans and Christians in Conflict*, Jerusalem-Leiden, 1982, p. 169, n. 4. L'interprétation de Grodzynski, art. cit., p. 44: 'à chacun ses faiblesses', est forcée, parce qu'elle ne tient pas compte du contexte nationaliste du passage. Voir les observations de M. Sachot, "'Religio/superstitio,'" Historique d'une subversion et d'un retournement', *Revue de l'Histoire des Religions* CCVIII, 1991, pp. 379-80.

⁴⁴ 68: *religionem et Iudaeorum et hostium*.

⁴⁵ Telle qu'on la trouve exprimée très clairement dans Tite-Live, 28, 34, 7: 'C'était une ancienne coutume chez les Romains, quand il s'agissait d'un adversaire auquel ne le liait aucune alliance sanctionnée par un traité ou la reconnaissance de droits égaux, que de ne pas le considérer, en exerçant leur autorité sur lui, comme soumis, avant qu'il eût livré tous ses biens, sacrés et profanes' (trad. R. Adam, CUF, Paris, 1982: *mos uetustus erat Romanis, cum quo nec foedere nec aequis legibus iungeretur amicitia, non prius imperium in eum tamquam pacatum uti, quam omnia diuina humanaque dedidisset*).

En affirmant que 'l'exercice rituel de leur religion' (*istorum religio sacrorum*) est incompatible avec 'l'éclat de notre Empire, la majesté de notre nom, les institutions de nos ancêtres', Cicéron reprend à son compte la caractérisation habituelle du judaïsme dans le monde gréco-romain, qui voit dans la religion juive un culte particulariste et inassimilable par le polythéisme ambiant à cause de son exclusivisme.⁴⁶

L'assertion du *Pro Flacco* sur les rites juifs renforce la dimension politique et républicaine du discours, puisque la disposition des rites, conformément à la conception cicéronienne d'une religion civile, 'n'intéresse pas seulement la religion, mais aussi la constitution de l'État'.⁴⁷

L'arrière-fond religieux fait ressortir les valeurs spécifiquement romaines du portrait de Flaccus et de Pompée que nous avons évoquées précédemment. L'attitude de Flaccus à l'égard de la *superstitio* juive relève aux yeux de Cicéron de la rectitude morale de la *seueritas*, composante de la *grauitas*, au même titre que la *pudor* avec laquelle Pompée a agit dans le Temple, sans que le scrupule religieux intervienne. L'un et l'autre ont montré de la *pietas* à l'égard de Rome, en ne faisant pas le jeu des étrangers. Dans l'argumentaire du discours, le particularisme juif n'est que l'un des éléments servant de repoussoir à la tradition des ancêtres.

C'est paradoxalement la raison pour laquelle il convient de voir dans l'attitude de Cicéron à l'égard des Juifs autre chose qu'un stéréotype nationaliste sans conséquence, amené là pour les besoins de la cause. Car en déployant l'arsenal traditionnel du discours conservateur, Cicéron fait passer la défense de Flaccus du plan judiciaire au plan politique, il s'attache à confondre la cause de son client avec celle de l'Empire. La péroraison du discours est tout entière centrée sur l'intérêt de l'État: de la chicane judiciaire l'on est passé à une rhétorique politique, qui révèle, même dans son caractère circonstanciel et banal, un aspect bien réel de la pensée cicéronienne.

Il est vrai que Cicéron n'a parlé des Juifs que dans des discours de circonstance où la *uituperatio* contre les étrangers est un lieu commun de l'argumentation oratoire, mais on aurait tort de prendre trop hâtivement ce dernier terme au sens dérivé de cliché et de stéréotype banal. En termes techniques, les lieux communs ne sont pas autre chose que des idées générales, communes aux cas particuliers, auxquels on rapporte toutes les

⁴⁶ J.N. Sevenster, *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World*, Leiden, 1975, p. 52 et J.G. Gager, *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes towards Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, New York, 1983, p. 56.

⁴⁷ *De legibus*, II, XII, 30: *non solum ad religionem pertinet sed etiam ad ciuitatis statum*.

sources de raisonnements:⁴⁸ ils révèlent un fond bien réel de la pensée philosophique de l'orateur, qu'ils contribuent à unifier. L'utilisation du lieu commun est circonstancielle, mais pas ce qu'il véhicule. Car même si dans une enquête sur la xénophobie romaine, les harangues cicéroniennes doivent être utilisées avec de grandes précautions, les diatribes 'contiennent sans doute un fond de vérité'.⁴⁹

La philosophie politique de Cicéron, objectera-t-on, n'est-elle pas plutôt universaliste et propre à intégrer les particularismes? En réalité le *Pro Flacco*, à cause du contexte romain de l'accusation portée contre l'ancien propréteur d'Asie, se situe sur le versant étroitement nationaliste de la pensée de l'orateur; comme d'autres discours similaires, tels le *Pro Fonteio*, il fait voir la difficulté, inhérente à la politique cicéronienne, de concilier l'attachement étroit à la *maiestas Romana*, dont le Sénat est la seule expression légitime, avec des visées généreuses sur l'universalisme philosophique.

Les contradictions et les déchirements de Cicéron face aux publicains et à l'impérialisme agressif de Rome, quand il défend ou accuse tour à tour les provinciaux, s'expliquent par sa volonté inflexible de tout sacrifier à ce qui lui paraît essentiel: la défense de l'idéal politique républicain que le Sénat est le seul à pouvoir incarner. Face à la montée en puissance des triumvirs, avec l'appui des *populares*, Cicéron vise à préserver l'entente des *boni*, des gens de bien. Sa stratégie de défense passe par un discours nationaliste, traditionnel, dont font les frais ici les provinciaux, Grecs, Syriens et Gaulois. La perspective conservatrice du *Pro Flacco* ne montre pas autre chose: au-delà des circonstances propres au procès, c'est une éthique et une vision de Rome que Cicéron défend dans une période de crise qui aboutira à de profondes mutations institutionnelles et idéologiques.

La question du particularisme juif occupe une place insignifiante, il est vrai, dans l'oeuvre de l'Arpinate, à peine deux phrases dans un passage polémique par surcroît, mais le rôle de Cicéron dans la réflexion sur le devenir de la République romaine est trop essentiel pour qu'on omette de rappeler que c'est lui qui pose les premiers jalons d'une théorie de l'empire et de la *ciuitas* que l'on retrouvera au siècle suivant dans des termes similaires, chez Sénèque et Tacite, deux autres auteurs confrontés, à un plus haut degré, à la question du judaïsme.

⁴⁸ Voir Cicéron, *De oratore*, II, 29.

⁴⁹ J.P. Cèbe, *La caricature et la parodie dans le monde romain antique des origines à Juvénal*, Paris, 1966, p. 140. Voir aussi Schäfer, op. cit., p. 280, note 15.

5. Le judaïsme et la pensée de l'Empire

Car la question religieuse est à relier aux difficultés posées par l'évolution de l'Empire. Nous savons que la pensée de Cicéron sur l'impérialisme a pu varier au point de se trouver empêtrée dans de singulières contradictions.

En raisonnant dans le cadre strict de la Cité-État, se conformant en cela à l'exemple de toute la classe politique romaine qui l'a précédé, celle du II^e siècle, Cicéron est confronté aux problèmes politiques soulevés par les annexions territoriales. La *maiestas Romana* passe, aux yeux de Cicéron, par le maintien de la tradition et du passé romains, qu'admira au siècle précédent un Polybe vantant l'équilibre de la constitution de Rome. Or cette conception se trouve depuis longtemps en butte aux réalités politiques de l'Empire, constamment modifiées par les conquêtes. En dépit de son authentique intérêt pour les alliés et les peuples soumis dans l'Empire, en dépit de ses plaidoeries prononcées en leur faveur, Cicéron est limité dans sa compréhension de la politique internationale par son incapacité à concevoir l'inclusion des provinciaux dans l'État romain.

Concernant les Juifs, la source du *Pro Flacco* renvoie à une réalité religieuse et sociologique dont la place est loin d'être négligeable dans la période de la fin de la République et des débuts de l'Empire. Songeons à la politique de César. En accordant aux Juifs un certain nombre de dérogations et de privilèges, tant à Rome qu'en Judée, il leur a conféré ce qu'on a pu appeler de façon abusive une *magna carta* juridique.⁵⁰ Destinées à faciliter l'intégration des Juifs dans l'Empire, ces mesures sont à mettre au compte de la politique réaliste et clairvoyante de César à l'égard de l'Empire tout entier, rompant définitivement avec la politique conservatrice du Sénat.⁵¹

Nous avons ici une ligne de conduite en rupture avec la pensée cicéronienne, dans laquelle la *religio*, expression directe du *mos maiorum*, doit participer sans équivoque à la cohésion sociale de la cité. Autant que la bienveillance mutuelle entre les citoyens, le culte des dieux est particulièrement propre à assurer la solidité et le maintien de l'État.⁵² Dans la mesure où

⁵⁰ Voir notamment T. Rajak, 'Was There a Roman Charter for the Jews?', *Journal of Roman Studies*, 74, 1984, pp. 107-23, et Pucci Ben Zeev, art. cit. Pour un aperçu historique et idéologique de la question, voir notre article, 'Transferts historiographiques: Josèphe, César et les privilèges juifs', *Bulletin du Centre de Recherche français de Jérusalem*, CNRS Éditions, 2, 1998, pp. 13-24 (traduction anglaise pp. 89-100).

⁵¹ Voir en particulier M. Hammond, 'Ancient Imperialism: Contemporary Justifications', *Harvard Studies in Classical Philology*, LVIII-LIX, 1948, pp. 119-20.

⁵² *De republica*, II, 14.

elles reflètent fidèlement la tradition ancestrale, les pratiques religieuses confortent l'assise politique de la cité; si au contraire le recours aux dieux de la cité n'est plus possible, c'est l'ordre social tout entier qui est menacé.⁵³

Dans une telle perspective, la question des rites (*sacra*) ne laisse pas indifférent le philosophe réfléchissant à la meilleure constitution pour Rome. Au deuxième livre des *Lois*, Cicéron n'avait-il pas formulé dans un latin archaïque, par souci de conservatisme politique, les prescriptions religieuses permanentes de l'État romain?⁵⁴ Il faut se souvenir de sa mise en garde dans sa législation des cultes: 'que personne ne rende un culte à des dieux nouveaux ou étrangers s'ils n'ont été acceptés par l'État', sous peine de 'confondre les cultes' et d'introduire 'des rites inconnus'.⁵⁵

C'est parce que la *religio* est l'expression extérieure la plus majestueuse de la Cité que Cicéron, dont le scepticisme religieux personnel est bien connu, peut écrire au chapitre 19 du *De haruspicum responsis*: 'nous ne pouvons pas nous prétendre supérieurs aux Espagnols par le nombre ni aux Gaulois par la force ... ni aux Grecs par les arts ...; c'est par la piété et par la religion, oui, par cette sagesse privilégiée qui nous a fait comprendre que tout est dirigé et gouverné par la puissance des dieux, que nous avons montré notre supériorité sur tous les peuples et sur toutes les nations'.⁵⁶

La supériorité religieuse de Rome justifie sa prétention morale et politique à exercer sur les nations non pas un simple *imperium*, mais un *patrocinium*, un 'patronage', une 'protection'.⁵⁷ Cicéron est amené à idéaliser le passé romain et à soutenir que le pouvoir de Rome a été établi sur les peuples vaincus par *uirtus* politique autant que militaire, avec l'aide de la Fortune.

De l'étroitesse du conservatisme cicéronien, enfermé dans les limites de la Cité-État, l'on passe simultanément à une réflexion généreuse et universaliste, sous l'influence du stoïcisme, dont la conception d'une cité universelle des hommes a fortement marqué le traité du *De republica* et du *De legibus*. En dépeignant la cité comme une société des dieux et des hommes

⁵³ *De natura deorum*, I, 4.

⁵⁴ J. Bayet, *La religion romaine*, Paris, 1957, p. 166.

⁵⁵ *De legibus*, II, 7, 19: *separatim nemo habessit deos neue nouos neue aduenas nisi publice adscitos*; *ibid.*, 25: *confusionem habet religionum ... ignotas caerimonias*.

⁵⁶ *De haruspicum responsis*, 19: *... nec numero Hispanos nec robore Gallos ... nec artibus Graecos ... sed pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnis gentis nationesque superauimus*.

⁵⁷ *De officiis*, II, 27.

régis par une même Loi,⁵⁸ Cicéron a contribué ainsi au développement de l'idée d'une loi universelle, qui intégrerait sous sa protection une multitude d'hommes dont les particularismes ethniques s'effaceraient au profit d'un humanisme supra-national.⁵⁹ L'année même où fut prononcé le *Pro Flacco*, n'écrivait-il pas à son frère Quintus: 'Si le tirage au sort t'avait désigné pour gouverner des Africains, des Espagnols ou des Gaulois, nations barbares et incultes, il n'en eût pas moins été de ton devoir d'homme civilisé de penser à leur bonheur, de te dévouer à leurs intérêts et à la protection de leurs existences?'⁶⁰

La question juive chez les écrivains latins naît dans cette confrontation entre la philosophie politique et la réalité sociale et historique d'un État romain en pleine évolution. Cicéron n'a pas intégré directement cette question dans sa réflexion théorique, mais il est l'écrivain qui a fourni à la pensée conservatrice de Sénèque et Tacite ses cadres politiques et philosophiques.

On retrouve chez ces auteurs la même influence du stoïcisme et du conservatisme, le même désir aussi de préserver la conscience romaine de l'Empire. Le regard porté par Sénèque sur le judaïsme révèle le heurt culturel que représentent aux yeux d'un Romain du Ier siècle les religions orientales, au premier rang desquelles le monothéisme juif.⁶¹

L'hostilité bien connue de Tacite à l'égard des Juifs, en des termes qui rappellent l'auteur du *Pro Flacco*,⁶² relève, tout autant que de la xénophobie, du discours religieux traditionnel du *quindécimuir*, gardien officiel de la *religio Romana*, peu enclin à désirer l'intégration dans l'Empire d'un peuple rejetant, à ses yeux, l'autorité et le culte de Rome. Comme pour Cicéron, la soumission inconditionnelle à la *maiestas Romana* est la condition *sine qua non* d'une quelconque reconnaissance des peuples étrangers. Ce n'est pas tant la méconnaissance des réalités juives qui est en jeu, quelque grande qu'elle fût, que la conception même de l'unité religieuse et politique de l'Empire, favorable à l'intégration des cultes étrangers dans la cité, mais dans la mesure où ils sont assimilables par le panthéon gréco-romain. La

⁵⁸ *De legibus*, I, 3.

⁵⁹ Voir Boyancé, op. cit., pp. 177-8; sur la divergence avec César, voir ibid., p. 346.

⁶⁰ *Q. Fr.*, I, 1, 27: *Quod si te sors Afris aut Hispanis aut Gallis praefecisset, immanibus ac barbaris nationibus, tamen esset humanitatis tuae consulere eorum commodis et utilitati salutique seruire.*

⁶¹ Voir *Epistulae morales*, 95, 57. Sur la continuité entre Cicéron et Sénèque dans l'usage de la terminologie religieuse, voir Grodzynski, art. cit., pp. 50-1.

⁶² Gager, op. cit., p. 64. Voir aussi D. Rokéah, 'Tacitus and Ancient Antisemitism', *Revue des Études Juives* 1995, p. 284.

description superficielle que font ces auteurs de l'altérité juive et de l'extranéité religieuse du monothéisme montre leur xénophobie, mais une xénophobie assumée sur un plan politique, religieux et philosophique. De la même manière que Sénèque et Tacite ont exprimé leur inquiétude face au devenir de l'Empire, Cicéron fut, avant eux, le témoin privilégié d'une période de crise morale et sociale, conséquence des conquêtes romaines.

Toute l'oeuvre de Cicéron s'inscrit dans une démarche de restauration religieuse, conservatrice et à connotation politique, parce qu'au même titre que les *mores* ou les *instituta* de l'*Urbs*, la *religio Romana* contribue au rayonnement de Rome, explique sa supériorité sur les autres nations et fonde en dernier lieu l'universalisme et l'humanisme romains. Sa préoccupation pour la pureté du rite et le maintien des coutumes ancestrales annonce les réformes religieuses d'Auguste à l'issue des luttes civiles⁶³ et permet d'expliquer en amont la réaction, 'philosophique' et religieuse autant que xénophobe, de Sénèque et de Tacite face au judaïsme qu'ils qualifieront à leur tour de *superstitio barbara*. Ces auteurs représentent, sans solution de continuité, une tradition romaine hostile à un particularisme ethnique et religieux qu'elle juge philosophiquement incompatible avec l'idée qu'elle se fait de l'Empire, et qu'elle réduit donc, par simplification conceptuelle, à une appellation xénophobe. En ce sens, ces écrivains sont les représentants d'une civilisation polythéiste dont on peut, avec Paul Veyne, 'soit regretter les étroitesse (... elle exclut le juif, le chrétien et le manichéen) soit admirer la liberté d'accès'.⁶⁴

Parce qu'elles ne se situent pas sur le seul plan de la rhétorique judiciaire, les diatribes du *Pro Flacco* contre les Juifs et leur religion vont dans le sens d'une réflexion que Cicéron n'a cessé, sa vie durant, de construire. Ne pas voir dans la source cicéronienne un écho, même lointain, de la confrontation du monde gréco-romain et du judaïsme, en arguant de son caractère oratoire, ce serait oublier en définitive que la philosophie politique a atteint Rome par l'intermédiaire de la rhétorique.

Centre de Recherche Français de Jérusalem (CNRS)
Université de Toulon et du Var

⁶³ Bayet, op. cit., p. 175. Rappelons qu'Auguste félicita son petit-fils de ne pas avoir visité le temple de Jérusalem, cf. *ibid.*, p. 176.

⁶⁴ Art. cit., p. 447. Sur les fondements cicéroniens de la tolérance dans la philosophie religieuse antique, voir A. Michel, 'Les origines romaines de l'idée de tolérance', *Revue des Études Latines*, 48, 1970, pp. 433-59, en particulier pp. 448-9 pour la confrontation avec le monothéisme.