

ERHARD GRZYBEK – MARTA SORDI

L'ÉDIT DE NAZARETH ET LA POLITIQUE DE NÉRON À L'ÉGARD DES CHRÉTIENS

aus: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 120 (1998) 279–291

© Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn



## L'EDIT DE NAZARETH ET LA POLITIQUE DE NÉRON À L'ÉGARD DES CHRÉTIENS\*

Rares sont les inscriptions antiques qui, dès leur première publication, ont suscité autant de commentaires que celle que Franz Cumont fit connaître en 1930 et qui est généralement citée sous le nom d'*Edit de Nazareth*<sup>1</sup>. Elle a pour contenu une interdiction de violer les tombeaux, crime menacé ici de la peine capitale. Sur la provenance de la pierre sur laquelle est gravé le texte et qui est actuellement conservée au Cabinet des médailles de Paris, son premier éditeur ne put rien apprendre d'autre que l'indication sommaire qu'elle avait auparavant appartenu à Wilhelm Froehner et que, selon une note manuscrite de son ancien propriétaire, c'était une *dalle de marbre envoyée de Nazareth en 1878*<sup>2</sup>.

L'abondante littérature moderne consacrée à son inscription se distingue par une diversité d'opinions qu'on peut qualifier d'unique. En effet, les savants ont tenté de dater ce texte d'une manière précise. Mais leurs différentes propositions couvrent une période de plus de cent cinquante ans, allant d'Auguste à Hadrien. Ces études portent en grande partie sur l'évolution du droit romain à propos des violations de sépulture et des ripostes des empereurs contre de tels délits. Mais là où les esprits se séparent totalement, c'est sur la question de savoir si le texte se réfère aux événements de Golgotha après la crucifixion du Christ, possibilité que, sur les deux dernières pages de son article, le premier éditeur a eu l'honnêteté de signaler et, finalement, de ne pas *exclure absolument*. Il faut donc se demander si le texte avait pour but de protéger désormais toute tombe d'une possible violation ou s'il ne visait qu'à mettre en accusation les disciples du Christ. Interprétation "laïque" et interprétation "chrétienne" s'affrontent au sujet de cette inscription depuis sa première publication. Jusqu'ici, une décision en faveur de l'une ou de l'autre ne s'est pas encore imposée, ce qui encourage toute nouvelle étude. Celle-ci doit partir – comme toujours – de l'inscription même et de la traduction qu'on en donne et qu'il faut par la suite justifier par un commentaire:

Διάταγμα Καίσαρος  
 Ἄρεσκει μοι τάφους τύνβους  
 τε, οἵτινες εἰς θρησκευίαν προγόνων  
 ἐποίησαν ἢ τέκνων ἢ οἰκείων,  
 5 τούτους μένειν ἀμετακινήτους  
 τὸν αἰῶνα· ἐὰν δέ τις ἐπιδίξῃ τι-  
 νὰ ἢ καταλελυκότα ἢ ἄλλω τινὶ  
 τρόπῳ τοὺς κεκηδευμένους  
 ἐξερριφότα ἢ εἰς ἑτέρους  
 10 τόπους δόλω<sup>3</sup> πονηρῶ με-

\* Le présent article est le résultat de multiples échanges épistolaires et de longues discussions entre ses deux co-auteurs. Ceux-ci, ayant de plus en plus constaté une identité de vues sur les points principaux, ont par la suite élaboré cette étude dont l'introduction et les deux premières parties ont été rédigées par Erhard Grzybek, la troisième par Marta Sordi. Mais les deux co-auteurs assument ensemble la responsabilité de cet article dans sa totalité.

<sup>1</sup> F. Cumont, Un rescrit impérial sur la violation de sépulture, *Revue historique* 163 (1930), p. 241–266. Il n'est pas nécessaire de reproduire ici l'immense bibliographie qui, dès lors, a vu le jour, puisque tout récemment L. Boffo l'a réunie dans son ouvrage très utile *Inscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Brescia 1994, n° 39, p. 319–333, où l'on trouve aussi mention des éditions postérieures de l'inscription, ainsi qu'un résumé exhaustif de toutes les interprétations proposées jusqu'ici.

<sup>2</sup> Le 8 septembre 1995, j'ai pu examiner à Paris la pierre et son inscription au Cabinet des médailles. Je tiens à réitérer ici à son directeur, Monsieur Michel Amandry, mes vifs remerciements – auxquels Marta Sordi joint les siens – pour cette autorisation, ainsi que pour l'aimable accueil qu'il m'a réservé lors de ma visite.

<sup>3</sup> La pierre semble porter ΔΩΛΩ, mais il est fort probable que le lapicide, lui déjà, ait voulu corriger le premier Ω de ce mot en un O, comme il a martelé, à la fin de la ligne 16, un K qu'il avait initialement gravé et qu'il a ensuite reporté au début de la ligne suivante.

τατεθεικότα ἐπ' ἀδικία τῆ τῶν  
κεκηδευμένων ἢ κατόχους ἢ λί-  
θους μετατεθεικότα, κατὰ τοῦ  
τοιούτου κριτήριον ἐγὼ κελεύω  
15 γενέσθαι καθάπερ περὶ θεῶν  
ε[ί]ς τὰς τῶν ἀνθρώπων θρησ-  
κ[ε]ί[α]ς. Πολὺ γὰρ μᾶλλον δεήσει  
τοὺς κεκηδευμένους τειμᾶν  
καθόλου μηδενὶ ἐξέστω μετα-  
20 κεινῆσαι· εἰ δὲ μή, τοῦτον ἐγὼ κε-  
φαλῆς κατάκριτον ὄνόματι  
τυμβωρυχίας θέλω γενέσθαι.

*Edit de César*

*Il me paraît bon que tombeaux et tumulus – quiconque les a faits pour un culte rendu à des ancêtres, à des enfants ou à des parents – restent intangibles à perpétuité. Si quelqu'un dénonce une personne ayant soit fait disparaître soit extrait d'une quelque autre manière soit déplacé les morts frauduleusement en d'autres lieux, en violation des droits des morts, soit ayant déplacé cales<sup>4</sup> et pierres, contre une telle personne, moi j'ordonne qu'il y ait un procès, comme (on le fait) – pour outrage aux dieux – contre les cultes rendus aux hommes. Il faudra en effet honorer davantage les morts. Qu'il ne soit permis absolument à personne de changer leur place. Mais sinon, moi je veux que celui-là soit condamné à la peine capitale sous le chef d'accusation de violation de tombeau.*

I. L'auteur de l'édit<sup>5</sup>

L'inscription ne nomme pas son auteur de manière précise. Elle le désigne simplement du terme de *Καίσαρ* qui laisse à l'historien moderne le choix d'attribuer le texte à Jules César, Octavien-Auguste ou à l'un des empereurs suivants, comme le montrent toutes les études faites à son sujet. De plus, l'inscription ne contient aucun autre nom propre ni titre permettant de découvrir son auteur, d'où la multitude de propositions avancées jusqu'ici.

Ce qui, dès la première publication de l'inscription, a attiré l'attention de tous les interprètes, ce sont les nombreux latinismes du texte. Il n'est pas inutile de citer les exemples les plus frappants: le début, *ἀρέσκει μοι*, traduit littéralement la tournure *placet mihi*. A la ligne 10, l'expression *δόλω πονηρῶ* rend incontestablement le terme juridique *dolo malo*. Les mots *κεφαλῆς κατάκριτον*, aux lignes 20–21, proviennent du latin *capitis damnatum*, et *ὄνόματι* (ligne 21) doit traduire *nomine*<sup>6</sup>. Tous ces latinismes ont conduit les commentateurs modernes sans exception à reconnaître dans notre texte la mauvaise

<sup>4</sup> C'est la traduction du mot *κάτοχοι*. Nous nous sommes longtemps demandé à quels termes il correspondait en français et en italien. La plupart des commentateurs le traduisent simplement par *plaques*, respectivement *lastre*. A notre avis, il s'agit de *cales* ou *biette*, morceaux de pierre, de bois ou de métal, qui empêchaient que se déplacent les grandes pierres qui, dans la Palestine antique, étaient roulées devant les tombes rupestres et servaient de fermetures.

<sup>5</sup> Dans notre étude, nous avons admis que le *διάταγμα Καίσαρος* est un édit et qu'il s'agit d'un document homogène émanant d'une autorité unique. Ce faisant, nous nous distançons de la théorie généralement admise selon laquelle le *διάταγμα* serait un rescrit composé de deux parties distinctes provenant de deux autorités différentes (cf. L. Boffo, *op. cit.*, p. 321 sq.). Nous ne justifions pas ici cette interprétation de la nature et de la structure du *διάταγμα*, qui fera l'objet d'un article à paraître d'Adalberto Giovannini et de Marguerite Hirt Raj.

<sup>6</sup> Cf. par ex. F. Cumont, *op. cit.* (cf. *supra* n. 1), p. 243; J. Carcopino, Encore le rescrit impérial sur les violations de sépulture, *Revue historique* 166 (1931), p. 79 sq. Les deux savants insistent en outre, à juste titre, sur la construction plus latine que grecque de plusieurs phrases de l'inscription. Cf. aussi *infra* la partie II, où est analysé un passage qui est rendu à peu près mot à mot en grec.

traduction grecque d'un original latin, le désaccord se faisant uniquement sur la possible origine du traducteur.

Or, il y a une autre possibilité d'interpréter la présence de tant de latinismes dans le texte: au lieu de les attribuer à un traducteur et à sa méconnaissance de la langue grecque, il est peut-être préférable de se demander si le document, aussi maladroitement qu'il soit rédigé, ne provient pas de l'esprit et de la bouche d'un empereur romain qui l'a dicté lui-même en langue grecque, langue qu'il croyait posséder suffisamment.

Il est en tout cas impossible que le texte soit l'oeuvre d'un Oriental plus ou moins hellénisé. En revanche, il est irréfutable qu'il a été composé par quelqu'un de langue maternelle latine, les fréquents latinismes en fournissent la preuve. Mais on doit admettre qu'il connaissait bien la langue de Platon. En effet, le texte n'est pas rédigé dans un grec incorrect. Mais son auteur a eu surtout des problèmes pour rendre, dans cette langue, les termes juridiques. Si, malgré les maladroites du document, la chancellerie impériale a laissé passer celui-ci, c'est probablement à cause d'un ordre de l'empereur qui, imbu de ses connaissances linguistiques, s'est opposé à ce qu'on y change un iota. C'est en tout cas une hypothèse qui paraît plus plausible que celle qui veut que le texte soit celui d'un traducteur, et l'empereur auquel on est immédiatement amené à penser est Néron.

Il y a plus de cent ans, Maurice Holleaux a publié trois documents épigraphiques gravés successivement sur une stèle, et qui proviennent d'Acraephiae et se composent d'un édit de Néron, d'un de ses discours et d'un décret adopté par cette cité grecque sur proposition d'un certain Epaminondas. Le discours est précisément celui que l'empereur prononça le 28 novembre 67 à Corinthe, pour accorder à la province d'Achaïe et à ses habitants autonomie et liberté<sup>7</sup>. Entre l'édit et le discours de Néron d'une part, et l'inscription de Nazareth de l'autre, il y a en effet quelques ressemblances de langue et de style, voire de rythme, qu'il faut étudier de plus près. Voici les deux premiers documents publiés par M. Holleaux, ainsi que la traduction qu'il en a donnée (p. 167–168 et p. 170–171):

- 5 Ἀυτοκράτωρ Καῖσαρ λέγει· «Τῆς εἰς με εὐνοίας  
 τε καὶ εὐσεβείας ἀ[μ]είψασθαι θέλων τὴν εὐγε-  
 νεστάτην Ἑλλάδα, κελεύω πλείστους καθ' ὅ[σ]ο[ν]  
 ἐνδέχεται ἐκ ταύτης τῆς ἐπαρχείας παρῖναι  
 ἰς Κόρινθον τῇ πρὸ τεσσάρων καλανδῶν δε-  
 κεμβρίων».  
 Συνελθόντων τῶν ὄχλων ἐν ἐκκλησίᾳ προσεφώ-  
 νησεν τὰ ὑπογεγραμμένα·
- 10 «Ἀπροσδόκητον ὑμῖν, ἄνδρες Ἕλληνες, δωρεάν,  
 εἰ καὶ μηδὲν παρὰ τῆς ἐμῆς μεγαλοφροσύνης  
 ἀνέλπιστον, χαρίζομαι, τισάντην ὅσην οὐκ ἐχωρή-  
 σατε αἰτεῖσθαι. Πάντες οἱ τὴν Ἀχαΐαν καὶ τὴν ἕως  
 νῦν Πελοπόννησον κατοικοῦντες Ἕλληνες  
 λάβετε(ε) ἐλευθερίαν ἀνισφορίαν ἣν οὐδ' ἐν τοῖς εὐτυ-  
 15 χεστάτοις ὑμῶν πάντες χρόνοις ἔσχετε·  
 ἢ γὰρ ἀλλοτριῶσι ἢ ἀλλήλοις ἐδουλεύσατε.  
 Εἴθε μὲν οὖν ἀκμαζούσης τῆς Ἑλλάδος παρειχό-  
 μην ταύτην τὴν δωρεάν ἵνα μου πλείονες ἀπολ-

<sup>7</sup> M. Holleaux, Discours prononcés par Néron à Corinthe en rendant aux Grecs la liberté, dans: *Etudes d'épigraphie et d'histoire grecques* I, Paris 1938, p. 165–185. Cet article est celui que M. Holleaux fit éditer séparément à Lyon en 1889, après une première étude parue dans le *Bull. de Corr. Hell.* XII (1888), p. 510–528. Quand à la date du discours de l'empereur, qui est celle pour laquelle M. Holleaux s'est finalement décidé (p. 172–175), cf. plus récemment M. T. Griffin, *Nero. The End of a Dynasty*, Londres 1984, p. 162 et p. 280 n. 127. Le texte de l'inscription a également été reproduit dans *Sylloge*<sup>3</sup> 814.

- α[ύ]ωσι τῆς χάριτος, διὸ καὶ μέμφομαι τὸν αἰῶνα  
 20 προδαπανήσαντά μου τὸ μέγεθος τῆς χάριτος.  
 Καὶ νῦν δὲ οὐ δι' ἔλεον ὑμᾶς ἀλλὰ δι' εὐνοίαν εὐεργετῶ, ἀμείβομαι δὲ τοὺς θεοὺς ὑμῶν ὧν καὶ διὰ γῆς καὶ διὰ θαλάττης αἰεὶ μου προνοουμένων πεπείραμα ὅτι μοι τηλικαῦτα εὐεργετεῖν παρέσχον.  
 25 Πόλεις μὲν γὰρ καὶ ἄλλοι ἠλευθέρωσαν ἡγεμόνες, [μόνος δὲ Νέρων]<sup>8</sup> ἐπαρχείαν. »

*I. Edit de l'Empereur Caesar: – «Comme j'entends récompenser l'Hellade, la plus noble des nations, de l'affection et de la piété qu'elle témoigne, j'ordonne aux habitants de cette province d'être présents, en aussi grand nombre que possible, à Corinthe, le quatrième jour avant les Kalendes de décembre.»*

*II. La foule s'étant réunie, l'Empereur a fait dans l'assemblée cette proclamation:*

*«Bien inattendue de vous, Hellènes, – encore que de mon grand cœur on puisse tout espérer – est la grâce que je vous accorde; grâce si merveilleuse que vous ne pouviez même l'implorer. Vous tous, habitant l'Achaïe ou la terre jusqu'ici nommée Péloponnèse, Hellènes, recevez, avec l'exemption de tout tribut, cette liberté que, même aux temps les plus fortunés de votre histoire, vous n'avez pas possédée tous ensemble, car toujours vous fûtes esclaves ou de l'étranger ou les uns des autres. Ah ! que n'ai-je pu, alors que fleurissait l'Hellade, donner ce cours à mes bontés: un plus grand nombre d'hommes eût joui de ma faveur ! Certes j'ai droit de m'irriter contre le temps envieux qui, par avance, voulut amoindrir la grandeur d'un tel bienfait. En ce jour, pourtant, ce n'est pas la pitié, c'est l'affection seule qui me fait généreux envers vous. Et je rends grâce à vos dieux, ces dieux dont, sur terre et sur mer, toujours, j'éprouvai la protection vigilante, de m'avoir donné l'occasion d'être si grandement bienfaisant. Des villes ont pu recevoir d'autres princes leur liberté, Néron seul la rend à toute une province.»*

Si l'on compare ces deux documents, dont l'auteur est Néron lui-même, à l'inscription de Nazareth, on peut d'abord être frappé par l'élégance du style dans le discours de Corinthe, élégance qui contraste singulièrement avec les maladroites de l'édit sur la violation des sépultures. Ce n'est pas une raison pour attribuer d'emblée le dernier texte à un autre empereur. En effet, à Corinthe, Néron s'adressait aux Grecs sur un sujet qui lui tenait à cœur. En revanche, comme il n'avait pas de formation de juriste, il lui était certainement difficile de trouver, en langue grecque, les termes rendant les subtilités du droit romain.

Si l'on continue la comparaison, ce qui tombe sous le sens c'est le recours à l'iotacisme, ainsi que l'emploi de la diphtongue ει à la place d'un simple ι<sup>9</sup>. Mais n'attachons pas trop d'importance à ces détails. Les inscriptions grecques datant du milieu du premier siècle après Jésus-Christ en fournissent, comme on le sait, de très nombreux exemples. De même, des formes verbales de ἐθέλειν et de κελεύειν (l. 2 et 3 de l'édit de Corinthe et l. 14 et 22 de l'édit de Nazareth) ne surprennent pas le lecteur, car on en trouve dans presque tous les édits impériaux.

Ce qui compte en revanche, c'est la brièveté de la formule utilisée au début des deux édits: Αὐτοκράτωρ Καίσαρ λέγει et Διάταγμα Καίσαρος. Tout en admettant que ces tournures, sous cette forme abrégée, peuvent être à la rigueur l'oeuvre des personnes ayant fait graver les inscriptions sur pierre, il est plus plausible de postuler que ce choix vient de l'empereur lui-même. Son nom est en effet incomplet. Quel fonctionnaire aurait osé l'appeler ainsi lors de l'affichage d'un édit destiné précisément à la

<sup>8</sup> Dans le discours de l'empereur et dans le décret d'Acraephiae, le nom de Néron a été martelé à plusieurs endroits. Je reproduis ici la restitution convaincante proposée par Ad. Wilhelm, *Gött. Gel. Anz.* 1903, p. 797.

<sup>9</sup> Iotacismes: édit de Corinthe: παρῖναι (l. 4); ἰς (l. 5); discours de Corinthe: ἀνισφορίαν (l. 14); édit de Nazareth: ἐπιδίξιη (l. 6). Emploi de la diphtongue ει à la place du simple ι: édit de Corinthe: ἐπαρχείας (l. 4); discours de Corinthe: ἡμεῖν (l. 9); édit de Nazareth: ἀμετακεινήτους (l. 5); τειμᾶν (l. 18); μετακεινήσαι (l. 19–20).

postérité? Tout change, si l'on admet que l'empereur a tenu lui-même, peut-être à partir d'un certain moment de son règne, à être appelé de cette manière dans ses édits gravés sur pierre, comme s'il voulait être considéré par ses contemporains et les générations futures comme l'Empereur par excellence<sup>10</sup>.

De plus, un mot de l'*Edit de Nazareth* apparaît comme significatif pour Néron. C'est le mot αἰών (l. 6: τὸν αἰῶνα). Dans le discours adressé aux Grecs à Corinthe, l'empereur a utilisé le même mot (l. 19: τὸν αἰῶνα). C'est un vocable que Néron doit avoir particulièrement apprécié, sans doute pendant un certain temps, comme on peut le supposer. En effet, puisque l'empereur l'a prononcé dans son fameux discours de Corinthe, Epaminondas, grand prêtre à vie des Augustes et de Néron à Acraephiae, a précisément employé le même mot à trois reprises dans le décret qu'il rédigea en l'honneur de Néron et qu'il fit graver sur la même pierre à la suite de l'édit et du discours impériaux<sup>11</sup>. M. Holleaux, le premier éditeur de ce texte, a déjà reconnu à quel point Epaminondas, dans le décret qu'il avait composé, imitait servilement le langage utilisé par son maître et idole dans sa déclaration de Corinthe<sup>12</sup>. Le prêtre de Néron a donc voulu montrer sa dévotion en plaçant dans son décret pas moins de trois fois le mot favori de son empereur. Un seul mot ne peut pas mieux trahir l'auteur d'un texte controversé.

Or, la ressemblance entre le discours de Corinthe et l'*Edit de Nazareth* est encore beaucoup plus frappante. Dans une courte étude, U. von Wilamowitz-Moellendorff a démontré que Néron, dans sa proclamation de Corinthe, a recouru, comme c'était le cas dans les discours pathétiques de son époque, à une prose rythmée que l'on peut observer dans presque toutes les clauses<sup>13</sup>. En lisant à haute voix l'*Edit de Nazareth* on peut déceler ici et là – donc dans une mesure moins fréquente que dans le discours de Corinthe, mais de façon évidente – un des rythmes préférés de l'empereur:

$$- \cup - \cup \times^{14}$$

Citons-en trois exemples: -ων ἐποίησαν (l. 3–4), -τους τὸν αἰῶνα (l. 5–6) et -δευμένουσ τειμῶν (l. 18). Et le texte se termine par -ας θέλω γενέσθαι (l. 22), rythme (– ∪ – ∪ – ×) qui, selon U. von Wilamowitz-Moellendorff, a été considéré, dans l'Antiquité, par beaucoup comme le signe principal de la *corrupta eloquentia*. Seul Néron pouvait se permettre un tel style dans un édit. Il est manifeste que l'empereur et l'artiste qu'il fut n'a pas pu donner ses ordres autrement qu'en les scandant de temps en temps, sa veine poétique reprenant le dessus<sup>15</sup>.

Comme on l'a vu plus haut, ce sont les débuts des deux édits qui posent des problèmes et, ainsi qu'on l'a déjà laissé entendre, il n'est pas tout à fait exclu que ces formules abrégées aient été dictées par l'empereur lui-même. Mais une autre explication est peut-être aussi convaincante. La façon dont les deux édits sont introduits peut faire penser que ceux-ci ont été gravés après la mort de l'empereur. Ainsi, on a évité, dans les deux cas, le nom de Néron au début des textes<sup>16</sup>. Comme on le sait, Néron subit après son décès une *damnatio memoriae*, et son nom fut, dans la mesure du possible, martelé sur les inscriptions. Il est donc possible que, pour échapper à cet ordre du Sénat, Epaminondas d'une part, et de l'autre ceux qui ont fait graver l'édit de Nazareth, aient choisi une introduction abrégée où le nom de Néron n'apparaît pas. Cette explication aide à comprendre le début inusité de deux édits et permet, elle aussi, de les attribuer tous les deux au même empereur.

<sup>10</sup> Sur une autre explication de cette surprenante brièveté qui introduit les deux édits, cf. la fin de cette partie I.

<sup>11</sup> C'est aux lignes 38, 40 et 49 du décret que l'on trouve le mot. Cf. M. Holleaux, *op. cit.* (cf. *supra* n. 7), p. 168.

<sup>12</sup> Cf. M. Holleaux, *op. cit.* (cf. *supra* n. 7), p. 169 n. 1.

<sup>13</sup> Cf. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Griechisches Lesebuch* II (réédition), Dublin et Zurich 1966, p. 258 sq.

<sup>14</sup> La dernière syllabe (x) peut être brève ou longue; dans tous les cas présentés ici elle doit être prise pour brève.

<sup>15</sup> Sur l'artiste Néron, cf. H. Bardon, *Les empereurs et les lettres latines d'Auguste à Hadrien*<sup>2</sup>, Paris 1968, p. 191–220, en particulier p. 201–214 où l'auteur étudie, d'une façon approfondie, les dons poétiques de l'empereur; de même p. 218 et suivante qui relatent ce qui est actuellement connu des édits de Néron. Sur quelques questions relatives aux rythmes en prose grecque, je me suis adressé au docteur Martin Steinrück qui a bien voulu me répondre. Qu'il trouve ici l'expression de mes vifs remerciements.

<sup>16</sup> C'est l'hypothèse qu'a déjà brièvement envisagée, pour l'édit de Corinthe seulement, H. Bardon, *op. cit.* (cf. la note précédente), p. 212.

## II. L'édit et les chrétiens

Ce sont les lignes 13–17 qui contiennent sans contestation possible la clef pour comprendre l'inscription: κατὰ τοῦ τοιοῦτου κριτήριον ἐγὼ κελεύω γενέσθαι καθάπερ περὶ θεῶν εἰς τὰς τῶν ἀνθρώπων θρησκείας. Cette phrase est l'équivalent grec de l'ordre que l'empereur aurait manifestement formulé en latin comme suit: *contra talem ego iubeo iudicium fieri sicut de diis in cultus hominum*, ce que l'on peut rendre par: *contre une telle personne, moi j'ordonne qu'il y ait un procès, comme (on le fait) – pour outrage aux dieux – contre les cultes rendus aux hommes*. En effet, comme on le sait par les documents romains rédigés en grec, le mot κριτήριον est la traduction du terme *iudicium*<sup>17</sup>. Mais κριτήριον – comme *iudicium* – a plusieurs sens, que tous les bons dictionnaires grecs et latins énumèrent. Celui que l'inscription exclut en tout cas d'emblée, c'est celui de *jugement, sentence, verdict*. C'est en effet tout à la fin de son texte (lignes 20–22) que l'empereur précise à quelle peine un homme déclaré auparavant coupable d'une violation de tombeau doit être condamné, donc sur quelle base juridique le jugement doit être prononcé. Il serait totalement invraisemblable d'admettre que, dans notre texte, le prince parle, à quelques lignes d'intervalle, dans deux contextes juridiques différents, du même verdict qu'il attend pour un accusé, à moins que l'on considère toute la fin du texte (lignes 17–22) comme une adjonction ultérieure, supposition qui crée plus de difficultés d'interprétation qu'elle n'en résout. C'est plutôt le sens du terme κριτήριον (ligne 14) qui est en cause, car la fin du document est parfaitement compréhensible. Si en effet, aux lignes 14–15, l'empereur ordonne qu'un κριτήριον intervienne, ce dernier terme ne peut signifier ici que *cour de justice, tribunal, ou procès*<sup>18</sup>. L'empereur veut donc qu'une cour de justice juge celui que l'on a dénoncé auparavant comme violeur d'une sépulture. A ce sujet, le texte ne peut être plus clair.

C'est la suite qui pose à l'interprète moderne de réels problèmes tant son caractère est singulier: καθάπερ περὶ θεῶν εἰς τὰς τῶν ἀνθρώπων θρησκείας. Par le mot καθάπερ l'empereur assimile ce procès devant juger la violation de tombeau à une autre action judiciaire dont il précise la nature par deux éléments: d'une part, elle porte περὶ θεῶν (*de diis*); de l'autre, elle est dirigée εἰς τὰς τῶν ἀνθρώπων θρησκείας (*in cultus hominum*). Ces deux qualificatifs nécessitent de plus amples explications.

L'expression περὶ θεῶν est évidemment une traduction littérale pour *de diis*, qui rend le chef d'accusation retenu contre un accusé lors de cette action judiciaire, et qui est formulé selon les modèles juridiques bien connus, par ex. *de ambitu, pour corruption électorale; de repetundis, pour concussion; de vi, pour violence; de maiestate, pour crime de lèse-majesté*. Περὶ θεῶν = *de diis*, pris comme chef d'accusation précis, ne peut donc signifier rien d'autre que *pour outrage aux dieux*. Or, on ne trouve cette expression comme terme juridique ni dans la tradition littéraire, ni dans la documentation épigraphique de la Rome républicaine et de la Rome impériale. Trois affaires judiciaires où la religion était impliquée peuvent servir d'exemple pour en fournir la preuve.

C'est en 186 av. J.-C. qu'éclata la fameuse affaire des Bacchanales dont Tite-Live a laissé un récit détaillé (XXXIX 8–19). Les deux consuls de l'année furent chargés, par le Sénat, d'une enquête extraordinaire (*quaestio extra ordinem*)<sup>19</sup>. Celle-ci, longue et minutieuse, portait avant tout sur les crimes et

<sup>17</sup> H. J. Mason, *Greek Terms for Roman Institutions*, American Studies in Papyrology 13, Toronto 1974, p. 64; cf. aussi les exemples réunis par R. K. Sherck, *Roman Documents from the Greek East. Senatus Consulta and Epistulae to the Age of Augustus*, Baltimore 1969, Index I s.v. κριτήριον et Index II s.v. iudicium.

<sup>18</sup> Sur κριτήριον sous *cour de justice, tribunal*, s'il faut une référence, cf. LSJ<sup>9</sup>, p. 997, s.v. κριτήριον: *court of judgement, tribunal*. Pour *iudicium*, sous les mêmes sens, comme aussi sous celui de *procès*, cf. ThLL VII 2, col. 602 sqq.

<sup>19</sup> Sur cette *quaestio*, cf. Tite-Live XXXIX 8,3; 14,6–10; 16,12; 18,1–2 et 19,1. C'est dans le commentaire des chapitres 8–19, qu'a consacré A.-M. Adam à son édition du livre XXXIX de Tite-Live («Les Belles Lettres», Paris 1994, p. 101–122), que l'on trouve, sur l'affaire des Bacchanales si souvent traitée ou simplement évoquée dans la littérature moderne, la plus récente bibliographie, notamment de fréquents renvois à l'ouvrage de J.-M. Pailler, *Bacchanalia – La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie*, Rome 1988. Dans un récent article, intitulé *L'interdit contre les chrétiens: raison d'Etat ou mesure de police?* et paru dans les *Cahiers Glotz* VII (1996), p. 103–134, A. Giovannini établit un parallèle intéressant entre l'affaire des Bacchanales et la poursuite des chrétiens après l'incendie de Rome de 64.

délits de droit commun que les adhérents de Bacchus avaient commis, comme il ressort clairement du texte de Tite-Live<sup>20</sup>. Ce que craignaient probablement aussi le Sénat et les magistrats, c'était que cette association religieuse puisse porter atteinte à la cohésion nationale<sup>21</sup>. Dans toute cette affaire, telle qu'elle a été relatée par Tite-Live, il fut abondamment question des *sacra*, donc des rites, des cérémonies religieuses, ainsi que de religion<sup>22</sup>. Or dans tout ce long récit, l'historien romain ne dit à aucun endroit que les membres de cette secte bacchique furent accusés *de diis*, pour outrage aux dieux, et cela pour cause. Ils ne furent en effet pas poursuivis pour ce délit, mais pour les crimes qu'ils avaient commis, les dieux nationaux romains n'ayant effectivement été en rien menacés par leurs agissements qui, eux seuls, étaient punissables.

D'ailleurs, Rome s'est toujours montrée tolérante dans le domaine religieux, même envers les dieux étrangers, tant qu'ils n'entraient pas en concurrence avec les dieux romains par un prosélytisme trop zélé de leurs adeptes ou que ceux-ci ne recouraient pas à des actes criminels. Ce n'est que dans ce dernier cas que les autorités romaines intervenaient avec force, comme les deux affaires suivantes le prouvent également.

Elles se produisirent à Rome sous le règne de Tibère, en l'an 19 semble-t-il<sup>23</sup>. Une noble Romaine, fervente adepte du culte d'Isis, fut violée dans le temple même de cette divinité égyptienne par un homme de l'ordre équestre, qui fit croire à sa victime que c'était le dieu Anubis qui s'approchait d'elle. Le crime avait été conçu par une affranchie du chevalier romain et mis en scène par des prêtres d'Isis, moyennant une somme d'argent. Le deuxième scandale de cette année-là toucha la communauté juive de Rome. Quatre de ses membres extorquèrent or et tissus de pourpre à une femme, d'origine noble et adhérent depuis peu à la foi hébraïque, sous le prétexte que ces biens seraient destinés au Temple de Jérusalem.

Dans les deux cas, l'empereur et les consuls punirent sévèrement les crimes<sup>24</sup> qui étaient – comme ceux des Bacchanales – de droit commun, et bannirent de Rome les adeptes d'Isis, ainsi que les Juifs, dans le souci évident de protéger, à l'avenir, la Ville de délits commis au nom de la religion. Ainsi, les sources latines, donc Tacite et Suétone, qui mentionnent ces deux dernières affaires, parlent – de même que Tite-Live dans son récit sur les Bacchanales – des rites<sup>25</sup>, mais ne font pas la moindre allusion à un possible chef d'accusation *de diis*, parce que les dieux nationaux romains – et eux seuls comptaient – n'étaient en aucune manière visés par un groupe religieux ou des particuliers.

La question qui se pose alors à l'historien est de savoir si cette situation dura au-delà de l'apparition du christianisme. En d'autres termes: Rome put-elle continuer à ne punir qu'une criminalité qui se développait occasionnellement sous le couvert de la religion, et tolérer sans autre une croyance, si différente de la sienne, que prêchait le christianisme? La réponse est un non catégorique, et elle s'appuie sur la littérature chrétienne, notamment sur Tertullien qui la fournit peut-être le plus clairement.

<sup>20</sup> Cf. par ex. Tite-Live XXXIX 8,6–8; 13,10–14; 14,8: *ante omnia ut quaestio de iis habeatur qui coierint coniurauerintue quo stuprum flagitiumue inferretur* (passage déterminant, puisque il se réfère à une décision du Sénat).

<sup>21</sup> Tite-Live XXXIX 13,14: *multitudinem ingentem alterum iam prope populum esse*. Cf. aussi 15,4.

<sup>22</sup> Tite-Live XXXIX 9,4; 10,9; 11,1 et 7; 13,7 et 10; 14,6–9; 16,8; 18,9 (*sacra*); 12,4; 13,9; 14,9; 18,8–9 (*sacrum*); 8,4–5; 10,2; 13,11; 15,3; 16, 6 et 9; 18,8 (*religio*); 15,7 (*cultus*).

<sup>23</sup> C'est Flavius Josèphe, *ant. jud.* XVIII 65–84, qui relate, avec force détails, ces deux affaires. S'il les place après la mort du Christ, il est contredit par Tacite, *ann.* II 85,4, qui les rapporte – aussi ensemble – sous l'année 19, mais qui réduit son récit à une courte notice se référant sans aucun doute aux mêmes événements, comme l'historiographie moderne l'a reconnu depuis fort longtemps. Cf. également Suétone, *Tib.* 36, qui recourt au même genre de résumé que Tacite, ainsi que Dion Cass. LVII 18,5a.

<sup>24</sup> Il est intéressant de relever que, selon Flav. Jos. *ant. jud.* XVIII 79, Tibère ne se prononça, à propos du viol, qu'à la suite d'une enquête ordonnée au sujet des prêtres d'Isis: καὶ ὁ Τιβέριος μαθήσεως ἀκριβοῦς αὐτῷ γενομένης ἐξέτασει τῶν ἱερέων . . . Une démarche analogue fut certainement entreprise dans le cas des quatre Juifs, même si les témoignages anciens sont muets sur ce point.

<sup>25</sup> Tac. *ann.* II 85,4: *de sacris Aegyptiis Iudaicisque* et un peu plus bas, *profanos ritus*; Suétone, *Tib.* 36: *externas caerimonias, Aegyptios Iudaicosque ritus*.

Au début de son *Apologeticum*, il essaie en effet de réfuter les crimes que l'on impute aux chrétiens. Parcourons le texte en ne relevant que les passages les plus significatifs. Parmi les qualificatifs attribués à un chrétien, Tertullien utilise le terme de sacrilège à côté de meurtrier, incestueux et ennemi public<sup>26</sup>. Un peu plus bas, il dit que l'on considère le chrétien comme accusé de tous les crimes, ennemi des dieux, des empereurs, des lois, des mœurs et de toute la nature<sup>27</sup>. En tant que chrétien, Tertullien fait ensuite une remarque qui montre fort à propos de quels crimes précis un chrétien est accusé: *Je me rends coupable de quelque chose contre les dieux (in deos), contre les empereurs (in Caesares): pourquoi ne m'entend-on pas, moi qui suis capable de me justifier?*<sup>28</sup> Dans le même sens, Tertullien dit que l'on reproche aux chrétiens de ne pas manifester de zèle pour le culte envers les dieux<sup>29</sup>. Enfin, l'apologète résume les principaux crimes des chrétiens en prêtant à leurs accusateurs les paroles: *Vous ne vénerez pas les dieux et vous ne vous acquittez pas des sacrifices pour les empereurs*, et Tertullien donne la réponse des chrétiens: *C'est pourquoi nous sommes impliqués comme accusés de sacrilège et de lèse-majesté*<sup>30</sup>.

Il ressort de ces citations que l'on accusait les chrétiens avant tout de s'être dressés contre les dieux nationaux (4,11: *in deos*) et contre les empereurs. Si, sur la base des termes employés par Tertullien, le deuxième chef d'accusation s'appelait *de maiestate*, le premier – spécialement formulé contre les chrétiens – ne pouvait être que *de diis*<sup>31</sup>. Ce qui permet de le postuler, c'est l'insistance avec laquelle Tertullien met en évidence les dieux des Romains, insistance que l'on ne peut pas attribuer uniquement à son zèle apologétique.

Tertullien prouve en tout cas que le différend entre Rome et les chrétiens portait essentiellement sur les dieux nationaux auxquels les adeptes du Christ durent s'opposer dès le début, ce que l'on considéra comme un crime. Si, dans notre inscription sur la violation des sépultures, il est question de *περὶ θεῶν*, traduction maladroite, mais littérale de *de diis*, il ne peut s'agir, vu le contexte, que d'une allusion à l'action judiciaire menaçant les chrétiens, car c'est par eux que, pour la première et unique fois dans l'histoire de l'Empire, les dieux de Rome furent ouvertement mis en cause<sup>32</sup>.

Il reste à expliquer, dans notre document épigraphique, la tournure *εἰς τὰς τῶν ἀνθρώπων θρησκείας*, *in cultus hominum*, contre les cultes rendus aux hommes. Il est permis d'hésiter quant à la meilleure traduction du terme *θρησκείαι* que l'on doit en effet rendre en latin par *sacra, ritus, caerimoniae* ou *cultus*, en français par *cérémonies religieuses, rites* ou *cultes*<sup>33</sup>. Mais quelle que soit la traduc-

<sup>26</sup> Tertull. *Apolog.* 2,4 (nous citerons, tout au long de notre étude, l'*Apologeticum* d'après l'édition de J.-P. Waltzing, 3e tir., «Les Belles Lettres», Paris 1971): *quando, si de aliquo nocente cognoscatis, non statim confesso eo nomen homicidae uel sacrilegi uel incesti uel publici hostis (ut de nostris elogiis loquar) contenti sitis ad pronuntiandum . . .* Cf. aussi Tertull. *Ad Nat.* I 7,8–9, d'où il ressort que les chrétiens étaient traités d'*impīi, iniusti, incesti et publici hostes*, et le commentaire détaillé d'A. Schneider dans son édition *Le premier Livre Ad Nationes de Tertullien*, Neuchâtel 1968, p. 170–173.

<sup>27</sup> Tertull. *Apolog.* 2,16: *Christianum hominem omnium scelerum reum, deorum, imperatorum, legum, morum, naturae totius inimicum existimas . . .*

<sup>28</sup> Tertull. *Apolog.* 4,11: *In deos, in Caesares aliquid committo, cur non audior qui habeo quo purger?*

<sup>29</sup> Tertull. *Apolog.* 6,10: *Ipsum adhuc quod uidemini fidelissime tueri a patribus traditum quo principaliter reos transgressionis Christianos destinatis, studium dico deorum colendorum . . .*

<sup>30</sup> Tertull. *Apolog.* 10,1: «*Deos, inquit, non colitis, et pro imperatoribus sacrificia non penditis*» . . . *Itaque sacrilegii et maiestatis rei conuenimur.*

<sup>31</sup> Tertullien utilise – en dehors des deux citations reproduites plus haut (cf. n. 26 et 30) – encore quatre fois (2,12; 2,20; 4,2 et 7,1) le terme de *sacrilegium*, qui est très vaste puisqu'il se réfère à toutes sortes de crimes, normalement à des délits de moindre importance, par ex. au vol dans un sanctuaire (cf. Tite-Live XXIX 8,9) ou à la profanation de mystères (cf. Corn. Nepos, *Alcibiade* 6,4). En revanche, l'expression *de diis* évoque mieux les dieux romains et le prétendu tort que leur faisaient les chrétiens. Cf. aussi Tertull. 12,7 et 24,1 où on dit des chrétiens qu'ils sont accusés *laesae religionis*.

<sup>32</sup> Cf. à ce sujet M. Sordi, *I cristiani e l'impero romano*, Milan 1984 (3<sup>e</sup> réimpr. 1995), p. 10 sq. = *The Christians and the Roman Empire*, Londres et New York 1994, p. 4 sq.

<sup>33</sup> Il convient de constater ici que le mot *θρησκείαι*, sous ses équivalents latins, apparaît précisément dans les récits sur l'affaire des Bacchanales, ainsi que celle du viol dans le temple d'Isis et celle de l'extorsion de fonds par quatre Juifs,

tion que l'on adopte pour ce mot, le sens de la tournure ne change pas fondamentalement. En revanche, il n'est en tout cas pas permis de douter du génitif τῶν ἀνθρώπων: il ne peut être qu'un *genitivus obiectivus*, car un *genitivus subjectivus* n'a pas de sens ici. Il est évident que ce sont les hommes qui rendent les cultes ou qui pratiquent les rites. C'est pourquoi on ne trouvera dans l'ensemble des littératures grecque et latine que difficilement, voire point du tout, après θρησκείαι ou *sacra, ritus, caerimoniae* et *cultus τῶν ἀνθρώπων* ou *hominum* comme *genitivi subjectivi*. Il est en effet superflu de le dire explicitement<sup>34</sup>.

Or, si la tournure εἰς τὰς τῶν ἀνθρώπων θρησκείας signifie sans contestation possible *contre les cultes rendus aux hommes*, elle représente la preuve irréfutable que l'empereur, dans notre texte, vise un certain groupe religieux qui ne peut être autre que celui des chrétiens. Il n'est pas nécessaire de démontrer ici que ce n'était pas le monothéisme chrétien qui gênait Rome et ses dieux nationaux, puisque la religion juive, monothéiste elle aussi, était parfaitement tolérée dans l'Empire<sup>35</sup>. C'est la figure du Christ qui opposait au fond les chrétiens aux Romains qui ne comprenaient pas que l'on puisse croire que Dieu s'est fait homme en la personne du Christ. Il suffit de lire tout le chapitre 21 de l'*Apologeticum* de Tertullien pour constater quelle peine celui-ci dut se donner pour expliquer à ses concitoyens païens la figure du fondateur de sa religion.

C'est dans ce même chapitre 21 que Tertullien fait une remarque qui prouve quel groupe religieux la tournure εἰς τὰς τῶν ἀνθρώπων θρησκείας, *contre les cultes rendus aux hommes*, désigne véritablement. Voulant aborder justement la défense du Christ, Tertullien dit que ses adeptes étaient connus comme *hominis cultores*, comme *ceux qui rendent un culte à un homme*<sup>36</sup>. Voilà le reproche que les Romains adressèrent en fait aux chrétiens dès le début du christianisme<sup>37</sup> et qui n'avait donc pas cessé à la fin du deuxième siècle. On a l'impression que Tertullien, par les mots *hominis cultores*, fait écho au texte de notre inscription. Mais l'empereur utilise évidemment dans sa tournure les pluriels pour souligner le caractère universel et intemporel de son écrit, tandis que Tertullien, en chrétien qu'il est, réduit tout à ses coreligionnaires et à la personne du Christ.

Si l'empereur, dans son édit, ordonne un procès (lignes 13–15) pour juger celui qui a violé un tombeau, et qu'il lie cette procédure à l'action judiciaire contre les chrétiens, il ne peut l'avoir fait qu'après 62. Ce n'est en fait qu'après cette date, véritable tournant de son règne, que Néron peut avoir modifié sa politique à l'égard des chrétiens<sup>38</sup>. Mais les détails, particulièrement sur le plan juridique,

---

affaires où les autorités romaines intervinrent à propos des *sacra, ritus, caerimoniae, cultus*. Cf. *supra* n. 22 et 25. Ces références indiquent que le texte de notre inscription, lui aussi, renvoie à une affaire judiciaire de caractère religieux.

<sup>34</sup> D'ailleurs, à la ligne 3 de notre inscription, le terme θρησκεία, cette fois au singulier, est également suivi de *genitivi obiectivi*, puisqu'il est question dans cette phrase du culte funéraire rendu à des ancêtres, à des enfants ou à des parents. Si, aux lignes 16–17, dans la tournure εἰς τὰς τῶν ἀνθρώπων θρησκείας, l'empereur avait voulu se référer au culte funéraire rendu aux hommes défunts, il aurait sans aucun doute utilisé, comme à la ligne 3, le singulier et non le pluriel.

<sup>35</sup> Cf. par ex. Tertull. *Apolog.* 21,1 où la religion des Juifs est appelée *insignissima religio, certe licita*.

<sup>36</sup> Les deux mots *hominis cultores* sont écrits dans le contexte suivant: *Sed et vulgus iam sciunt Christum, hominem utique aliquem, qualem Iudaei iudicauerunt: quo facilius quis nos hominis cultores existimauerit* (Tertull. *Apolog.* 21,3).

<sup>37</sup> C'est à nouveau Tertullien qui l'atteste, quel que soit le crédit qu'on accorde aux détails de son récit. Il rapporte que, sous Tibère, après la mort du Christ, la nature divine de celui-ci fut l'objet d'une discussion du Sénat, qui se termina par un vote négatif: *Tiberius ergo, cuius tempore nomen Christianum in saeculum intravit, adnuntiata sibi ex Syria Palaestina, quae illic ueritatem istius diuinitatis reuelauerant, detulit ad senatum cum praerogatiua suffragii sui. Senatus, quia non ipse probauerat, respuit . . .* (*Apolog.* 5,2). Sur la décision du Sénat, cf. M. Sordi, I primi rapporti fra lo Stato romano e il cristianesimo e l'origine delle persecuzioni, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei* 12 (1957), p. 81 sqq.; *ead.*, *Il cristianesimo e Roma*, Bologne 1965, p. 57 sqq.; *ead.*, *I cristiani e l'impero romano* (cf. *supra* n. 32), p. 25 sqq. = *The Christians and the Roman Empire* (cf. *supra* n. 32), p. 16 sqq.

<sup>38</sup> Cf. *infra* la partie III de cet article, où l'on trouvera des arguments justifiant le choix de l'année 62 comme *terminus post quem*. De toute façon, l'édit doit être contemporain ou postérieur au principat de Tibère. En effet, s'il avait été promulgué avant la mort du Christ, les docteurs de la loi juifs, qui accusaient précisément les disciples d'avoir ravi la dépouille de leur Maître, n'auraient pas manqué de se référer à ce texte pour les faire arrêter et condamner. C'est évidemment un *argumentum ex silentio*, mais il est fort éloquent. Cf. à ce sujet St. Lösch, *Diatagma Kaisaros. Die Inschrift von Nazareth und das Neue Testament*, Fribourg-en-Brisgau 1936, p. 39 sq.

sont restés presque entièrement inconnus jusqu'ici. C'est à cet égard que notre inscription prend de l'importance. Elle apprend en effet à l'historien moderne des faits nouveaux qui s'expliquent facilement: l'action judiciaire contre les chrétiens s'appuya sur le chef d'accusation *de diis*, donc d'outrage aux dieux, et fut dirigée contre ces mêmes chrétiens en priorité en tant que groupe religieux rendant un culte à un homme, le Christ. De là, il n'y avait qu'un pas à franchir, afin de mettre tout en oeuvre pour pouvoir s'emparer de ses disciples qui étaient encore vivants et ne cessaient de témoigner de la résurrection de leur Maître. Interprété dans ce sens, le texte de notre inscription tant discutée devient parfaitement cohérent<sup>39</sup>.

### III. Considerazioni storiche

Erhard Grzybek ha dimostrato, con argomentazioni stilistiche, che l'autore del *διάταγμα* cosiddetto di Nazareth è con ogni probabilità Nerone e ha proposto un'interpretazione in gran parte nuova e, a mio avviso, molto interessante, delle l. 13 sgg. dello stesso *διάταγμα*: l'adorazione di uomini (*εἰς τὰς τῶν ἀνθρώπων θρησκείας*) è empietà verso gli dei e sarà giudicata come una colpa di natura religiosa<sup>40</sup>. Questo vale a spiegare, fra l'altro, l'inusitata gravità della pena (la morte) per una colpa, la violazione dei sepolcri, che in generale comportava solo pene pecuniarie. L'identificazione di Nerone come l'autore del *διάταγμα* e la natura religiosa del reato colpito dall'editto permettono di riproporre con maggior forza l'interpretazione "cristiana" del *διάταγμα* stesso. Tale interpretazione è a mio avviso confermata dal carattere retroattivo della colpa e della pena: dopo aver enunciato il principio generale che le tombe devono rimanere *ἀμετακινήτους τὸν αἰῶνα* (l. 1–6), l'imperatore prosegue dicendo (l. 6–13) che *se qualcuno denuncia che uno ha distrutto o, in qualsiasi altro modo, ha tirato fuori defunti o con inganno li ha trasferiti in altro luogo con offesa ai defunti, o ha spostato le biette o le pietre tombali*, chi ha commesso queste colpe deve essere condannato a morte. Solo alla fine ribadisce la norma per il futuro (l. 19–20).

L'uso dei participi perfetti (*καταλελυκότα, ἐξερριφότα, μετατεθεικότα*) e l'invito alla denuncia (*ἐὰν δέ τις ἐπιδίξῃ*) rivela chiaramente che il *διάταγμα* vuole colpire un atto preciso, che si è verificato nel passato e che si aspetta delle denunce in proposito contro persone precise. Diventa irrilevante, di fronte a questa insistenza sul carattere retroattivo della colpa, il richiamo a sconosciute norme locali, o alla peraltro oscura iscrizione di Marisa, che commina l'arresto e la tortura ai violatori di tombe, come ai debitori, o alla maledizione frigia, o alla presenza di strumenti di tortura nell'epigrafia anatolica<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Les auteurs de textes apocryphes ont plutôt tendance à avancer comme chef d'accusation contre les chrétiens, notamment Pierre et Paul, soit l'athéisme, soit la doctrine chrétienne dans son ensemble, soit le simple nom de chrétien. En effet, dans le *Martyrium Sancti Apostoli Petri* 36, Pierre subit le supplice ἐπ' αἰτία ἀθεότητος pour cause d'athéisme (cf. L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, Paris 1922, p. 430). En revanche, dans les *Acta Pauli* 14 et 16, il est question de condamner Paul soit ἐπὶ καινῇ διδαχῇ Χριστιανῶν, à cause de la doctrine nouvelle des chrétiens, soit à cause de son nom de Χριστιανός (cf. L. Vouaux, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Paris 1913, p. 172 et 176). Les deux premières tournures sont évidemment des paraphrases littéraires formulées par des chrétiens eux-mêmes, et qui reflètent d'une manière générale l'image que se faisaient d'eux les Romains. Quant à la troisième variante, c'est-à-dire une condamnation en tant que chrétien uniquement, qui se trouve d'ailleurs déjà chez Pline le Jeune, *ep.* X 96, 2 (. . . *nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur*), elle remonte manifestement à l'interdiction initiale d'être chrétien. C'est Néron qui, selon notre inscription, doit donc avoir précisé le premier le chef d'accusation contre les chrétiens en l'appelant *de diis*, comme le prouve sa façon de le rendre en grec par *περὶ θεῶν*. De même, c'est Néron qui a ordonné une mesure supplémentaire contre les disciples du Christ pour les faire taire une fois pour toutes. Si, sur tous ces points importants, la littérature antique observe le silence, ce n'est pas une preuve contre l'interprétation de l'inscription de Nazareth que nous proposons dans cet article. Les historiens, tels que Tacite, Pline le Jeune ou Suétone, ont en fait prêté trop peu d'attention aux chrétiens en général et à leurs persécutions sous Néron en particulier. L'historiographie moderne ne l'oublie que trop souvent.

<sup>40</sup> Per il carattere certamente religioso della colpa punita nel *diatagma* v. anche L. Boffo, *op. cit.* (cfr. *supra* n. 1), p. 326 n. 11 e n. 12.

<sup>41</sup> Cfr. L. Boffo, *op. cit.*, p. 329 sgg., a cui rimando per l'ampia bibliografia in proposito. L'iscrizione di Marisa è il nr. 15 della raccolta della Boffo.

Cade anche, per lo stesso motivo, l'obiezione, che è stata mossa all'interpretazione "cristiana" ed è fondata sull'emissione del *diatagma* "in un momento distante (più o meno) dalla morte di Gesù"<sup>42</sup>. Matteo, che è il solo fra gli evangelisti a ricordare le precauzioni prese dai Farisei nei riguardi del sepolcro di Cristo nel timore che i discepoli ne rubassero il corpo per simularne la risurrezione (27,62–66), è anche il solo a ricordare che, quando i soldati della custodia riferirono ai sacerdoti del sepolcro vuoto, questi consigliarono loro di dire che mentre dormivano, di notte, erano venuti i discepoli a rubare il corpo e conclude (*ib.* 28,15): διεφημίσθη ὁ λόγος οὗτος παρὰ Ἰουδαίοις μέχρι τῆς σήμερον [ἡμέρας].

L'accusa ai discepoli di Cristo di averne sottratto il corpo dalla tomba era dunque ancora presente presso i Giudei all'epoca in cui Matteo scriveva il suo Vangelo: cioè, secondo Ireneo (III,1,1) ed Eusebio (*H.E.*, V,8,2), all'epoca di Nerone, *quando Pietro e Paolo annunziavano la buona novella a Roma*<sup>43</sup>. Non può non colpire, in questa situazione, l'esplicito accenno del *diatagma* allo spostamento di κατόχους ἢ λίθους e l'insistenza di tutti i Sinottici sulla pietra che chiudeva la tomba di Cristo: Matth. 27,66 ἠσφαλίσαντο τὸν τάφον σφραγίσαντες τὸν λίθον μετὰ τῆς κουστωδίας. Marc. 15,46 καὶ προσεκύλισεν λίθον ἐπὶ τὴν θύραν τοῦ μνημείου. 16,3–4 τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου; καὶ ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν ὅτι ἀποκεκλύλισται ὁ λίθος· ἦν γὰρ μέγας σφόδρα. Luc. 24,2 εὗρον δὲ τὸν λίθον ἀποκεκλυλισμένον ἀπὸ τοῦ μνημείου. Anche Giovanni (20,1) ricorda la visita di Maria Maddalena al sepolcro καὶ βλέπει τὸν λίθον ἡρμένον ἐκ τοῦ μνημείου. Il fatto che solo Matteo, che scriveva in Palestina, ricordi l'accusa giudaica come ancora viva al suo tempo, rivela l'attualità che tale accusa poteva avere in Palestina al tempo di Nerone e del *diatagma*, che nel 1878 il collezionista Froehner diceva di aver ricevuto da Nazareth e che, non essendo Nazareth un porto di mare (dove un'iscrizione possa giungere come zavorra di una nave), nè un centro di commercio antiquario, deve essere stata trovata, se non a Nazareth, in qualche zona vicina. Diventa a questo punto interessante un passo dell'*Apologeticum* di Tertulliano (21,22), che, dopo aver ricordato il sepolcro vuoto, osserva: *Nihilominus tamen primores, quorum intererat et scelus diuulgare et populum uectigalem et famularem sibi a fide auocare subreptum a discipulis iactauerunt* (cfr. anche *ib.* 23,12).

Colpisce l'espressione *scelus diuulgare*: in cui *scelus*, certamente improprio per la *tymborychia*, normalmente punita con una semplice multa, si adatta invece assai bene alla colpa capitale punita dal *diatagma*, e *diuulgare*, implica un'iniziativa di propaganda e di denuncia, che corrisponde esattamente al significato del nostro testo. Ambedue sembrano sottintendere qualche conoscenza da parte di Tertulliano del nostro *diatagma*.

Esso rivela in effetti l'accettazione, da parte di Nerone, di un'accusa che gli avversari giudaici del cristianesimo avevano mantenuto viva, ma che, prima del *diatagma*, non era stata presa in considerazione da nessuno (al punto che Marco e Luca non ne parlano) e che solo con Nerone, in un preciso momento del suo regno, divenne attuale (perdendo poi di nuovo ogni efficacia, così che Giovanni non sente più il bisogno di parlarne). *Terminus post quem* per questa decisione di Nerone è il 62, quando solo l'assenza del governatore romano in Giudea permise al sommo sacerdote Ananos di mettere a morte Giacomo Minore e quando il successore di Porzio Festo, insieme ad Agrippa II, punì Ananos per la sua azione anticristiana<sup>44</sup>. L'accusa poteva essere già nota nel luglio del 64, quando i cristiani di

<sup>42</sup> Cfr. R. Tonneau, L'inscription de Nazareth sur la violation des sépultures, *Rev. Bibl.* 40 (1931), p. 553 sgg.; F. de Zulueta, Violation of Sepulture in Palestine at the Beginnings of the Christian Era, *Journ. of Roman Stud.*, 22 (1932), p. 196 sg.; L. Boffo, *op. cit.*, p. 329.

<sup>43</sup> Per una datazione alta del frammento di Matteo contenuto nel papiro di Oxford, v. ora C. P. Thiede, Papyrus Magdalen Greek 17 (Gregory-Aland P64). A Reappraisal, *Zeitschr. f. Pap. u. Epigr.* 105 (1995), p. 13 sgg. e, ora, *Il Papiro Magdalen. La comunità di Qumran e le origini del Vangelo*, Casale Monferrato 1997, p. 17 sgg. Senza entrare nella questione tecnica della forma delle lettere, io credo che una datazione neroniana del Vangelo di Matteo sia attestata dalla notizia di Ireneo.

<sup>44</sup> Jos. Fl. *A.J.* XX,199 sgg. Cfr. M. Sordi, *I cristiani e l'impero romano*, Milano 1995, p. 20 (e p. 22, dove è scritto erroneamente *per opera di Vitellio* invece che *per opera di Agrippa II*).

Roma, invisi all'opinione pubblica per i loro presunti *flagitia* e giudicati colpevoli di *superstitio illicita*, furono incriminati per l'incendio di Roma. Il 62 è, come noto, l'anno della svolta axiologica di Nerone, che coincide con la nuova influenza assunta presso di lui da Poppea e da Tigellino, che Tacito (*Ann.* XV,61,4) descrive come intimi consiglieri della crudeltà del principe.

Ma Poppea, che Giuseppe Flavio definisce θεοσεβής, intervenne nel 63/64 presso Nerone per ottenere la scarcerazione di alcuni sacerdoti ebraici e l'abolizione, a favore di Agrippa II, di una decisione del procuratore di Giudea<sup>45</sup>: l'azione di Poppea come portavoce di accuse giudaiche ai discepoli di Cristo diventa a questo punto probabile ed appare confermata dall'allusione all'*iniqua gelosia* che Clemente Romano (I Cor. 5 e 6) indica come causa del martirio di Pietro e di Paolo e della persecuzione neroniana contro i cristiani di Roma, con l'uso di termini che gli autori cristiani più antichi usano di solito per indicare attacchi provenienti da ambienti giudaici. Appare interessante, alla luce di questa ipotesi suggerita da fonti contemporanee, una lettera dell'epistolario, probabilmente apocrifo, fra Seneca e Paolo<sup>46</sup>, nella quale Seneca, preoccupato per la lunga lontananza dell'amico, gli domanda se il motivo di essa sia *indignatio dominae, quod a ritu et secta veteri recesseris et aliorum converteris*. Sull'*indignandi occasio* offerta all'imperatrice, peraltro non nominata, Paolo torna nella *ep.* VI e sul rischio di offendere la *domina* nella *ep.* VIII.

Come è noto, delle 14 lettere dell'epistolario, solo le ultime cinque sono datate, una (XI Natali = XII Barlow = XIV Bocciolini Palagi) nel 64, le altre al 58 e al 59. Non c'è dubbio, dato che le nozze con Poppea sono del 62, che le lettere dalla V alla IX che accennano ai timori di Seneca e di Paolo per l'indignazione dell'imperatrice giudaizzante per l'abbandono da parte di Paolo del giudaismo (*a ritu et secta veteri*) sono da considerare composte, nell'intenzione dell'autore, che è molto attento alla cronologia<sup>47</sup>, dal 62 in poi: con ogni probabilità, come risulta dalla stessa *ep.* IX, in cui Seneca dichiara di condividere i timori di Paolo circa un mutamento dello stesso imperatore (*quippe ut is qui multis documentis hoc iam notissimum habeam*), proprio nel 62.

Ma il 62 è, come abbiamo visto, l'anno della svolta neroniana e il *terminus post quem* o *a quo* per il mutamento di Nerone nei riguardi dei cristiani: solo un autore contemporaneo o che avesse a disposizione buone fonti contemporanee poteva tener conto con tanta precisione della svolta del 62 e dell'incidenza in questa svolta della giudaizzante Poppea<sup>48</sup>.

Il *diatagma* fu ispirato dunque da Poppea, in seguito ai suggerimenti degli avversari giudaici dei cristiani alla fine del 62 o agli inizi del 63 nello stesso periodo indicato da Flavio Giuseppe per gli interventi filogiudaici di Poppea su Nerone. Al 64 o al 65 sembra risalire il *Satyricon* di Petronio, di cui è stata mostrata di recente la probabile conoscenza del Vangelo di Marco<sup>49</sup>: nella nota novella della matrona di Efeso, il soldato che aveva abbandonato la custodia dei crocifissi a lui affidati, per convin-

<sup>45</sup> Jos. Fl. *Vita*, 16; *A.J.* II,195; cfr. M. T. Griffin, *Nerone*, trad. it. Torino 1994 (ed. ingl. 1984), p. 114 e n. 9 p. 314.

<sup>46</sup> *Ep.* V. Questa lettera mantiene lo stesso numero sia nell'edizione di C. W. Barlow, *Epistulae Pauli et Senecae. Epistulae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam* "quae vocantur", Papers and Monogr. of the American Academy in Rome 10, New York 1938; sia in quella di L. Bocciolini Palagi, *Epistolario apocrifo di Seneca e San Paolo*, Firenze 1985; sia in quella recentissima di M. Natali, *Anonimo, Epistolario tra Seneca e San Paolo*, Milano 1995. Per un ampio esame dello *status quaestionis* su questo epistolario rinvio a M. Natali, *op. cit.*, p. 11 sgg. I. Ramelli, in un articolo in corso di pubblicazione in *Vetera Christianorum*, rimette in discussione, con argomenti originali et interessanti, la questione dell'autenticità dell'epistolario.

<sup>47</sup> M. Sordi, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, p. 461 sgg. Cfr. anche M. Natali, *op. cit.*, p. 20 sgg.

<sup>48</sup> Cfr. M. Sordi, *Il cristianesimo e Roma*, *op. cit.*, p. 462–3, secondo cui le lettere presuppongono, anche se false, una più antica tradizione, salda e ben fondata, relativa ad un rapporto di amicizia nato, al tempo della prima prigionia romana di Paolo, fra quest'ultimo e Seneca. A questo farebbe pensare anche un'epigrafe ostiense della fine del I secolo d.C. (o della prima metà del II), *CIL* XIV 566: *D M | M Anneo | Paulo Petro | M Anneus Paulus | filio carissimo* (sic) |, che rivela rapporti fra la *gens* Annaea e la comunità cristiana di Roma. L'importanza dell'iscrizione non è, ovviamente, nel *cognomen Paulus* del padre, ma nei *cognomina Paulus Petrus* del figlio: l'associazione dei due Apostoli, che la comunità cristiana di Roma venerava insieme (già nella lettera di Clemente Romano, alla fine del I secolo) non può in alcun modo essere casuale. Ringrazio il collega G. Susini, per aver controllato per me l'iscrizione ostiense.

<sup>49</sup> Cfr. I. Ramelli, Petronio e i cristiani: allusioni al Vangelo di Marco nel *Satyricon?*, *Aevum* 70 (1996), p. 75 sgg.

cere la donna che vegliava nella tomba del marito defunto a consolarsi con lui, accortosi il *terzo giorno* che, a causa della diminuita sorveglianza, i parenti di uno dei crocifissi lo avevano tirato giù dalla croce, indusse la donna ad appendere alla croce, in sostituzione, il corpo del marito, cosicchè la gente si meravigliò perchè un morto si era mosso da solo. Se teniamo conto degli intenti parodistici che Petronio rivela a più riprese nel *Satyricon* nei riguardi del fatto cristiano, l'accento al trafugamento, avvenuto il *terzo giorno*, del corpo di un crocifisso e al "miracolo" della animazione di un morto, non può non apparire un'allusione parodistica alla risurrezione, intesa, come nelle accuse giudaiche riferite da Matteo e recepite nel cosiddetto editto di Nazareth, come il trafugamento *dolo malo* del corpo di Cristo da parte dei discepoli.

Si è discusso se il *diatagma* fosse un editto o un rescritto: il termine indica per lo più un editto e la successione ἀρέσκει μοι . . . κελεύω delle ll. 2–14 è stata accostata ad un'analoga espressione presente nel primo editto di Augusto a Cirene<sup>50</sup>. Anche se sollecitata da Poppea, portavoce di accuse provenienti dalla Giudea (e tuttora vive nella regione, come attesta Matteo), l'iniziativa dell'editto fu dunque probabilmente neroniana. Esso mirava a colpire, nella provincia di Giudea, i discepoli ancora viventi di Gesù, indicati come colpevoli dello spostamento della pietra che ne chiudeva il sepolcro e della sottrazione del corpo: l'esposizione dell'editto a Nazareth o in una località vicina della Galilea si comprende bene alla luce della denominazione di Nazorei, che ancora pochi anni prima viene data in Giudea ai cristiani (*Act. Ap.* 24,5) e della denominazione di Galilei, che ad essi fu data fino a Giuliano. La gravità della svolta, che nasceva da parte della corte imperiale dall'accettazione delle posizioni più estremiste e intransigenti del giudaismo, risulta dal contrasto con la posizione assunta poco prima dal governatore Albino e da Agrippa II nei riguardi del sommo sacerdote Ananos, colpevole della lapidazione di Giacomo Minore (*Jos. Fl. A.J.* XX,91,200). Ma l'editto parlava anche di colpa verso gli dei per il culto rivolto a uomini: esso appare dunque parallelo (ed è probabilmente contemporaneo) alla misura che Suetonio (*Ner.* 16,2) ricorda fra i provvedimenti neroniani destinati a salvaguardare l'ordine pubblico e la pubblica moralità: *adflicti suppliciiis Christiani, genus hominum superstitionis novae et maleficae*. Questa misura, che non riguardava i soli cristiani di Roma, ma tutto l'impero<sup>51</sup>, non nasceva certamente da un editto imperiale, ma da un senatoconsulto<sup>52</sup>. E l'unico senatoconsulto che faceva del cristianesimo una *superstitio illicita* era quello che la tradizione attribuisce all'epoca tiberiana e che Nerone per primo si decise ad applicare<sup>53</sup>.

Université de Genève  
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

Erhard Grzybek  
Marta Sordi

<sup>50</sup> G. I. Luzzatto, *Epigrafia giuridica greca e romana*, Milano 1942, p. 234. Per tutta la questione v. L. Boffo, *op. cit.*, p. 321 con bibliografia.

<sup>51</sup> Questo risulta, fra l'altro, dalla *I Petri*, in cui la possibilità di essere processati come cristiani appare ormai imminente anche per i cristiani dell'Asia, della Bitinia, del Ponto.

<sup>52</sup> A. Giovannini, Tacite, l'«*incendium Neronis*» et les chrétiens, *Rev. des Et. Augustin.* 30 (1984), p. 3 sgg.

<sup>53</sup> Il termine *institutum* usato sia da Suetonio che da Tertulliano per le misure di Nerone contro i cristiani, indica un precedente di fatto e corrisponde alla definizione pure tertulliana di Nerone *dedicator damnationis nostrae*. Cfr. M. Sordi, *I cristiani e l'impero romano*, *op. cit.*, p. 38 sgg.