

La question de la licéité des images dans le judaïsme ancien à travers l'exemple des pavements en mosaïque de deux synagogues africaines

Thomas Villey

L'art juif a longtemps été considéré comme un art « aniconique », c'est-à-dire comme un art dépourvu de représentations figurées animales et humaines. Et il est vrai que le recours aux images semble être en contradiction avec l'une des prescriptions légales les plus importantes du judaïsme : le deuxième commandement du Décalogue, qui figure notamment dans le *Deutéronome*¹ :

Tu ne feras pas pour toi d'idole, ni de forme de quoi que ce soit, de ce qui est dans le ciel, en haut, ni de ce qui est sur la terre, en bas, ni de ce qui est dans les eaux, au-dessous de la terre. Tu ne te prosterner pas devant eux et tu ne leur rendras pas un culte, car moi je suis le Seigneur ton Dieu, Dieu jaloux qui reporte les fautes des pères sur les enfants sur la troisième et la quatrième génération, pour ceux qui me haïssent, et qui exerce la pitié sur des milliers, pour ceux qui m'aiment et pour ceux qui observent mes ordonnances.

Ce commandement, qui proscriit la fabrication des images afin d'éviter l'idolâtrie, a été interprété dans le judaïsme de manière plus ou moins stricte selon les individus, les lieux et les époques. Il y eut des périodes dans l'histoire du judaïsme durant lesquelles le recours à des représentations figurées, animales et surtout humaines, semble avoir été largement – mais pas totalement – évité, parce que celles-ci

¹ *Deutéronome*, V, 8-10, trad. C. DOGNIEZ, M. HARL, dans *La Bible d'Alexandrie. Le Deutéronome*, Paris, 2007, p. 149. Voir également *Exode*, XX, 4-6.

n'apparaissaient pas comme licites, c'est-à-dire comme conformes à la Torah, à la Loi. Durant l'Antiquité, cela paraît avoir été surtout le cas de l'époque allant du milieu du II^e siècle *a. C.* jusqu'au milieu du II^e siècle *p. C.*². L'idée d'un caractère illicite des images est ainsi fortement présente chez Flavius Josèphe qui écrit à la fin de cette période « aniconique ». On peut notamment lire dans son *Contre Apion* que « notre législateur³ [...] a interdit de fabriquer l'image inanimée de tout être vivant et à plus forte raison de la divinité⁴ ».

À l'inverse, cette idée d'un art juif qui serait aniconique n'a guère de sens pour la période allant du III^e au VI^e siècle. L'archéologie a ainsi mis au jour de nombreux exemples de synagogues, tant en Palestine que dans la Diaspora, où les images – et parfois mêmes les représentations de figures humaines et mythologiques – sont bien présentes, tandis que la littérature rabbinique contemporaine et notamment le Talmud de Jérusalem, qui fut achevé au V^e siècle, évoque cette apparition des images dans les synagogues. Ceci ne veut pas dire que la question de la conformité de ces images par rapport aux prescriptions de la loi juive ne se soit pas posée à l'époque, comme le montre *in fine* la vague d'iconoclasme qui sévit dans certaines synagogues palestiniennes à la fin du VI^e et au VII^e siècle.

L'objectif de cette communication est de présenter quelques réflexions sur l'usage des images et leur licéité dans le judaïsme ancien à travers l'exemple des deux seuls pavements en mosaïque de synagogues africaines tardo-antiques qui nous sont parvenus : celui de la synagogue de Naro, l'actuelle Hammam-Lif, et celui de la synagogue de Kelibia. Après avoir présenté brièvement ces synagogues et le programme iconographique de leurs mosaïques, nous aborderons la question de la spécificité de ce

² LEVINE, 2005, p. 226.

³ Il s'agit de Moïse.

⁴ Flavius Josèphe, *Contre Apion*, II, 75, éd. T. Reinach/trad. L. Blum, Paris, 1930, p. 71 : [...] *noster legislator* [...] *totius animati, multo magis dei, inanimatas* [...] *interdixit imagines fabricari*. Ce passage du *Contre Apion* n'est connu que par la traduction latine du texte grec original qui a été réalisée au VI^e siècle à l'instigation de Cassiodore.

programme par comparaison avec la décoration d'autres synagogues contemporaines en Palestine et dans la Diaspora. Puis, dans un contexte plus proprement africain, nous verrons si les synagogues d'Hamмам-Lif et de Kelibia se distinguent des édifices culturels chrétiens de la région par leur manière de recourir aux images.

Les synagogues d'Hamмам-Lif et de Kelibia sont situées en Tunisie septentrionale, sur le territoire de l'ancienne province romaine d'Afrique Proconsulaire. Hamмам-Lif se situe plus précisément au bord du golfe de Tunis, à environ 15 km au sud-est de la capitale tunisienne, et Kelibia se trouve à l'extrémité du Cap Bon, à environ 55 km au nord-est de Nabeul.

La synagogue d'Hamмам-Lif⁵ fut découverte en 1883 par un militaire, le capitaine de Prudhomme, qui confia à ses soldats le soin de fouiller le site. Les méthodes utilisées ont abouti à la dégradation de celui-ci et à la destruction de certaines mosaïques. On a toutefois pu relever le plan de la synagogue, effectuer deux dessins d'ensemble de la grande mosaïque, sauver les inscriptions, conservées aujourd'hui au musée du Bardo à Tunis, ainsi qu'une partie des mosaïques, qui se trouvent désormais à New York au *Brooklyn Museum*. L'édifice mis à jour formait un carré presque régulier (19,1 x 18,5 m) et comprenait seize pièces de taille variée. Celles-ci étaient groupées autour d'un portique d'entrée, d'un couloir transversal et d'une grande pièce ornée d'une belle mosaïque figurative. Cette mosaïque occupait toute la surface de la pièce principale (9 x 5,25 m). Les dessins du XIX^e siècle montrent qu'elle était divisée dans le sens de la largeur en trois champs de dimensions différentes. Sur les panneaux gauche et droit de la mosaïque étaient représentés des oiseaux, des quadrupèdes, des fleurs et des

⁵ L'étude la plus complète sur la synagogue d'Hamмам-Lif est désormais celle de STERN, 2008, p. 193-253. Sur les mosaïques, on consultera également BIEBEL, 1936, et DARMON, 1995.

fruits enchâssés dans des feuillages. Les panneaux centraux de la mosaïque consistaient en trois compartiments disposés en longueur. Il y avait dans le compartiment supérieur un paysage maritime avec des poissons et des oiseaux aquatiques ; dans le compartiment inférieur, un paysage terrestre avec des palmiers ombrageant un cratère et, sur les anses du cratère, deux paons affrontés. Le compartiment du milieu comportait une dédicace flanquée de deux chandeliers à sept branches, ou *menorôt*. Les scènes centrales de la mosaïque ont été diversement interprétées par les spécialistes, certains y voyant des allusions à la création du monde ou au paradis⁶. Si la datation de cette mosaïque a fait l'objet de débats, un consensus semble aujourd'hui se dégager pour y voir une œuvre du VI^e siècle⁷, voire de la seconde moitié du VI^e siècle⁸, qui correspond pour cette région de l'Afrique à la période de la domination byzantine.

Le second exemple à prendre en considération est le pavement en mosaïque de la synagogue de Kelibia⁹. Cette synagogue fut découverte très récemment, en 2008, à l'occasion d'une intervention de sauvetage menée par l'Institut National du Patrimoine tunisien aux pieds de la forteresse de Kelibia. Une première campagne de fouilles, dirigée par Mounir Fantar, a permis de dégager deux pièces communicantes dont les sols sont ornés de mosaïques. La première pièce, rectangulaire, est décorée d'une mosaïque de pavement à décor floral de 8 m de longueur sur 3,6 m de largeur. La seconde pièce, plus grande et de forme presque carrée, est tapissée d'une mosaïque aux dimensions également plus importantes (7,6 x 6,25 m) et à l'iconographie plus complexe. Celle-ci présente une composition en quadrillage de nœuds d'Héraclès. Onze médaillons y sont insérés. Un douzième devait être prévu dans le projet initial mais n'a pas pu être réalisé en raison de contraintes architecturales. Le décor enchâssé dans les

⁶ Une bonne présentation et une critique pertinente de ces hypothèses se trouve dans STERN, 2008, p. 218-225.

⁷ HACHLILI, 1998, p. 27.

⁸ DARMON, 1995, p. 28 ; STERN, 2008, p. 243-245.

⁹ La principale étude sur cette synagogue est celle de FANTAR, 2011.

médallions associe des motifs géométriques à des représentations figurées animales (agneau, poissons, cerf, taureau) et végétales (grenade, rose). Des symboles juifs figurent également sur la mosaïque : le chandelier à sept branches, ou *menorah*, représentés à 11 reprises, mais aussi l'*etrog* et le *loulav*, deux symboles liés à la fête juive de *Soukkot* qui flanquent ici certaines *menorôt*. La grande mosaïque figurative de Kelibia, sans doute postérieure à la mosaïque à décor floral ornant la petite pièce adjacente, semble dater du V^e siècle ; elle est même vraisemblablement postérieure à la conquête vandale de l'Afrique¹⁰.

Ces mosaïques, malgré leurs différences, présentent des points communs dans leur rapport aux images. Toutes deux se caractérisent par la présence de symboles juifs, comme la *menorah*, l'*etrog* ou le *loulav*. Toutes deux contiennent des représentations d'êtres animés, ce qui peut sembler illicite si l'on interprète le deuxième commandement dans un sens très restrictif. Néanmoins, les êtres animés représentés sont exclusivement des animaux. Nos mosaïques s'abstiennent en effet de toute représentation de figures humaines ou mythologiques. Est-ce parce que dans ces communautés africaines, de telles représentations pouvaient être perçues comme illicites ? C'est possible, mais nous ne pouvons pas en être sûrs, étant donné qu'aucune littérature juive produite en Afrique susceptible de nous renseigner sur le rapport des juifs africains aux images n'a été conservée. Les lois romaines sont par ailleurs muettes sur ce point, tout comme la littérature chrétienne africaine. Et les quelques opinions de rabbins d'origine possiblement carthaginoise conservées dans le Talmud de Jérusalem et dans celui de Babylone n'ont rien à voir avec le problème de la licéité des images.

Quoi qu'il en soit, le recours aux images que l'on constate dans les synagogues d'Hamam-Lif et de Kelibia n'a rien d'exceptionnel dans le judaïsme tardo-antique. Comme nous l'avons souligné en introduction, des représentations figurées ont été

¹⁰ FANTAR, 2011, p. 1099-1101.

retrouvées dans un nombre non négligeable de synagogues des III^e-VI^e siècles, tant en Palestine que dans les autres régions de l'empire romain. Il existe toutefois une disproportion de taille entre les données archéologiques dont nous disposons pour la Palestine et celles dont nous disposons pour les juifs de la Diaspora. Si plus d'une centaine de synagogues ont été retrouvées en Palestine, seules une dizaine de synagogues sont attestées archéologiquement dans les autres régions de l'empire romain. En outre, les quelques sources littéraires juives qui sont contemporaines de cette floraison des images dans les synagogues et qui traitent de ce problème de la licéité des images dans un contexte juif sont pour l'essentiel palestiniennes. Il s'agit surtout de la mention dans la littérature rabbinique et plus particulièrement dans les *Talmudim* de Jérusalem et de Babylone de l'opinion de différents rabbins confrontés à l'ornementation des synagogues¹¹. Certains d'entre eux déplorent ouvertement la mode contemporaine consistant à décorer somptueusement les synagogues. C'est le cas par exemple de Rabbi Hoša'yah, qui vécut au III^e siècle, à l'occasion d'une visite à la synagogue de Lod¹² ou encore de Rabbi Mani, vers 370, à Tibériade¹³. De même, Rabbi Ammi et Rabbi Assi, actifs au début du IV^e siècle, semblent avoir été hostiles à la décoration des synagogues : un passage du Talmud de Babylone¹⁴ précise ainsi qu'ils refusaient d'aller prier dans les treize synagogues de Tibériade, sans doute parce que l'ambiance des lieux ne leur semblait pas adéquate pour le faire. Un siècle plus tôt, à Babylone, Rav avait refusé de prononcer une bénédiction dans une synagogue et de s'incliner parce qu'elle était ornée d'une mosaïque de pavement avec des représentations d'êtres animés¹⁵. Mais d'autres rabbins semblent avoir eu une attitude plus libérale à l'égard des images. C'est le cas notamment de Rabbi Yoḥanan, qui vécut

¹¹ Une présentation très claire de ces différentes opinions, que nous synthétisons ici, figure dans BAUMGARTEN, 1999.

¹² *T.J. Sheq.* 49 b ; *T.J. Pe'ah* 21 b.

¹³ *T.J. Sheq.* 49 b.

¹⁴ *T.B. Ber.* 8 a.

¹⁵ *T.B. Meg.* 22 b.

au III^e siècle, et de Rabbi Abun, qui vécut au IV^e siècle. Un passage du traité *Aboda Zara* du Talmud de Jérusalem¹⁶, traité qui concerne les questions liées à l'idolâtrie, précise ainsi qu'« à l'époque de Rabbi Yoḥanan, ils commencèrent à peindre sur les murs, et il ne les empêcha pas » et qu'« à l'époque de Rabbi Abun, ils commencèrent à faire des dessins sur les mosaïques, et il ne les empêcha pas ». Notons toutefois que si ces deux rabbins ne s'opposèrent pas au développement de l'art synagogaal, sans doute parce qu'ils ne le considéraient pas comme susceptible de favoriser l'idolâtrie, ils ne l'encouragèrent pas non plus. Si l'usage des images était toléré, il n'était pas explicitement approuvé par ces représentants libéraux du judaïsme rabbinique, qui ne constituait par ailleurs que l'une des tendances du judaïsme durant l'Antiquité tardive.

Si l'on se tourne de nouveau vers les sources archéologiques juives, on notera que le recours aux images, s'il n'a rien d'exceptionnel, n'est ni systématique ni uniforme, sans que l'on puisse jamais être sûr néanmoins de ce que l'utilisation ou le refus de certains types d'images soit la conséquence d'une réflexion consciente sur leur caractère licite par rapport aux prescriptions légales juives. Parmi les synagogues dont les mosaïques de pavements ou les peintures murales nous sont parvenues, on peut distinguer trois tendances. Tout d'abord, certaines synagogues se contentent de pavements en mosaïque contenant des décors géométriques et floraux, ainsi parfois que des symboles juifs comme la *menorah*, l'*aron*, c'est-à-dire l'armoire aux rouleaux contenant la Torah, le *chofar*, le *loulav* et l'*etrog*. Cette tendance est la plus répandue parmi les synagogues de la Diaspora attestées archéologiquement : elle caractérise par exemple les synagogues d'Égine (première moitié du IV^e siècle), d'Apamée (fin du IV^e siècle), de Bova Marina (IV^e-VI^e siècles), de Philippopolis (III^e-V^e siècles) ou encore de Stobi (IV^e siècle)¹⁷. Elle est illustrée en Palestine par des synagogues comme

¹⁶ *T.J. Av. Zar.* 42 b.

¹⁷ Sur toutes ces synagogues, on consultera commodément HACHLILI, 1998 (*passim*).

celle d'Horvat ha-'Amudim (fin du III^e siècle)¹⁸. Une seconde catégorie de synagogues utilise, en plus des décors géométriques et floraux et des symboles juifs, des représentations d'animaux, qui peuvent être des quadrupèdes, des poissons ou des oiseaux. C'est le cas, dans la Diaspora, des deux synagogues africaines, et, en Palestine, de synagogues telles que celles de Ma'on (VI^e siècle) ou d'En Geddi (VI^e siècle). Dans ces synagogues, les représentations animales sont en contradiction avec une interprétation rigoriste du deuxième commandement et ont de fait fini par apparaître illicites aux yeux de certains juifs : lors de la vague iconoclaste qui frappa certaines synagogues palestiniennes à partir de la fin du VI^e siècle, les représentations de figures animales ne furent pas toujours épargnées par les martelages, à l'inverse des motifs végétaux¹⁹. Enfin, une troisième et dernière catégorie de synagogues témoigne d'une attitude singulièrement décomplexée à l'égard des images, puisqu'aux représentations d'animaux vient s'ajouter la représentation de figures humaines et mythologiques. L'exemple le plus emblématique de ce type dans la Diaspora est la synagogue de Doura-Europos (III^e siècle), où les représentations de personnages bibliques abondent sur les murs ; pour la Palestine, on peut citer les exemples des synagogues d'Hammath près de Tiberiade (milieu du IV^e siècle), de Sepphoris (V^e siècle) ou encore de Beth Alpha (VI^e siècle), qui comportent notamment toutes les trois une représentation du zodiaque et, dans les cas d'Hammath et de Beth Alpha, celle du dieu Hélios dans son char. Les décorations de ces synagogues témoignent d'un extrême libéralisme dans l'interprétation du deuxième commandement, du moins chez les commanditaires qui en sont à l'origine. Elles ne comportent toutefois aucune image du Dieu d'Israël, dont la représentation continuait à être perçue comme illicite.

Ces trois tendances sont peut-être le résultat d'approches différentes du second commandement et de la manière dont il convient d'appréhender la licéité des images.

¹⁸ LEVINE, 1982, p. 78-81.

¹⁹ FINE, 2000, p. 189-190.

Dans ce contexte, les pavements en mosaïque des synagogues d'Hamam-Lif et de Kelibia pourraient être interprétés comme le reflet d'une voie moyenne : pour les commanditaires de ces pavements, les représentations animales n'étaient manifestement pas perçue comme illicites, mais il est possible qu'ils n'aient volontairement pas souhaité voir de figures humaines dans leur synagogue.

Avant de pouvoir valider cette hypothèse, il faut cependant se demander si ce refus de représenter la figure humaine est particulièrement remarquable dans un contexte africain tardo-antique et manifeste bien, au même titre que les représentations de symboles juifs figurant sur ces mosaïques, une volonté de se démarquer visuellement d'un environnement religieux non-juif. Il peut ainsi sembler utile de voir quelle était la pratique en la matière des chrétiens africains à l'époque où furent élaborées ces mosaïques, c'est-à-dire au V^e et au VI^e siècle, et ce d'autant plus que la majorité des images utilisées dans les synagogues d'Hamam-Lif et de Kelibia ressemblent beaucoup à celles que l'on trouve dans les édifices de culte chrétiens contemporains de nos mosaïques. Il existait en effet des modes locales en matière de mosaïques et il est très vraisemblable que les chrétiens et les juifs d'une même cité ou d'une même région recouraient aux mêmes ateliers de mosaïstes²⁰. Lorsque l'on examine les pavements des églises des différentes provinces de l'Afrique romaine, on constate que certains pavements d'église ne comportent que des décors géométriques et floraux : c'est le cas par exemple dans la grande basilique de Tebessa²¹ (V^e siècle), en Afrique Proconsulaire. D'autres pavements d'églises, assez nombreux, mêlent représentations végétales et animales : c'est le cas entre autres des mosaïques de l'église 1 d'Hencher Guesseria²²

²⁰ Ce phénomène a notamment bien été mis en évidence pour la Palestine (cf. FINE, 2010, p. 88).

²¹ CHRISTERN, 1976.

²² GUI, 1992, p. 224-226 et pl. CVIII-CX.

(V^e siècle), en Numidie, de celles de la basilique byzantine de Carthagenna²³ (VI^e siècle) ou encore de celles de l'église d'El Mouassat²⁴ (VI^e siècle), au sud-ouest de Sfax. D'autres pavements d'églises enfin contiennent des représentations figurées d'êtres humains : c'est le cas notamment, en Maurétanie Césarienne, de mosaïques ornant l'église n° 1 de Tizirt²⁵ (V^e-VI^e siècles) et la basilique de Matifou²⁶ (IV^e-V^e siècles), et, en Byzacène, de mosaïques décorant la basilique d'Hergla²⁷ (VI^e siècle) ou encore la basilique VII de Sbeitla, plus connue sous le nom de chapelle de l'évêque Honorius²⁸ (VI^e-VII^e siècles). Les décors géométriques et floraux semblent toutefois avoir été plus fréquents avant l'invasion vandale²⁹, tandis que les pavements comportant des figures humaines sont attestés à partir de la fin du IV^e siècle et se multiplient en Afrique au VI^e siècle. La représentation de figures humaines sur les pavements en mosaïque des églises africaines est donc un phénomène bien attesté pour l'époque à laquelle les mosaïques figuratives des synagogues de Kelibia et d'Hammam-Lif furent posées. Ce constat est également valable à l'échelle locale pour la synagogue d'Hammam-Lif, puisque le pavement d'une basilique chrétienne avoisinante aurait contenu des représentations humaines³⁰. Ces synagogues n'ont donc manifestement pas suivi l'une des tendances artistiques de leur environnement africain qui consistait à enrichir les pavements en mosaïque des édifices culturels de représentations humaines. Dans ces conditions, le fait que les mosaïques de pavement des synagogues d'Hammam-Lif et de Kelibia ne contiennent pas de représentations humaines peut être envisagé comme la manifestation d'une tendance à considérer ce type d'images comme illicites ou à tout le moins problématiques dans le cadre d'un espace culturel juif. Ces

²³ ENNABLI, 2000.

²⁴ DUVAL, 1974.

²⁵ GUI, 1992, p. 57-61 et pl. XLIX-LII.

²⁶ GUI, 1992, p. 52-56 et pl. XLVI-XLVIII.

²⁷ GHALIA, 1998.

²⁸ POINSSOT, 1932-1933.

²⁹ DUNBABIN, 1978, p. 188.

³⁰ STERN, 2008, p. 218 (note 52).

observations, qui ne valent que pour deux mosaïques synagogales africaines, ne permettent toutefois pas d'écarter la possibilité que d'autres communautés juives africaines se soient senties plus à l'aise avec la représentation des figures humaines dans un cadre religieux. Le cas de la Palestine montre bien en effet que le rapport aux images et à leur licéité pouvait fortement varier en fonction des communautés, y compris à l'échelle d'une même micro-région comme celle de Beth-Shéan³¹. Et il a très bien pu en être de même en Afrique.

Bibliographie

. J. M. Baumgarten, *Art in the synagogue : Some Talmudic views* [version révisée], dans S. Fine (éd.), *Jews, Christians and Polytheists in the ancient synagogue : cultural interaction during the Graeco-Roman period*, Londres, 1999, p. 71-86.

. F. M. Biebel, « The mosaics of Hammam-Lif », *The Art Bulletin*, 18, 1936, p. 541-551.

. J. Christern, *Das Frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa : Architektur und Ornamentik einer spätantiken Bauhütte in Nordafrika*, Wiesbaden, 1976.

. J.-P. Darmon, Les mosaïques de la synagogue d'Hammam-Lif : un réexamen du dossier, dans R. Ling (éd.), *Fifth International Colloquium on Ancient Mosaics Held at Bath, England on September 5-12, 1987 ; Journal of Roman Archaeology Suppl. 9*, vol. 2, An Arbor, 1995, p. 7-29.

. K. M. D. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa*, Oxford, 1978.

. N. Duval, « Le dossier de l'église d'El Mouassat (au sud-ouest de Sfax, Tunisie) », *Antiquités Africaines*, 8, 1974, p. 157-173.

. L. Ennabli, *La basilique de Carthagenna et le locus des Sept moines de Gafsa : nouveaux édifices chrétiens de Carthage*, Paris, 2000.

. M. Fantar, « Sur la découverte d'un espace culturel juif à Clipea (Tunisie) », *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes-rendus des séances de l'année 2009, 2011*, p. 1083-1102.

³¹ Cinq synagogues datant des V^e-VI^e siècles ont été retrouvées dans la zone de Beth-Shéan. Il s'agit des synagogues de Beth-Shéan A, Beth-Shéan B, Beth Alpha, Ma'oz Hayyim et Rehov. Ces édifices présentent des plans différents et des rapports différents à l'art figuratif (cf. LEVINE, 2005, p. 215-220).

- . S. Fine, Iconoclasm and the art of late-antique Palestinian synagogues, dans L. I. Levine, Z. Weiss (éd.), *From Dura to Sepphoris. Studies in Jewish art and society in late antiquity*, Portsmouth (R. I.), 2000, p. 183-194.
- . S. Fine, *Art and Judaism in the Greco-Roman World. Toward a new Jewish archaeology*, New York, 2010.
- . T. Ghalia, *Hergla et les mosaïques de pavement des basiliques chrétiennes de Tunisie. Plan, décor, liturgie*, Tunis, 1998.
- . I. Gui, N. Duval, J.-P. Caillet, *Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord (Inventaire et Typologie). I. Inventaire des monuments de l'Algérie*, vol. 1, Paris, 1992.
- . R. Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*, Leiden-Boston-Köln, 1998.
- . L. I. Levine, Excavations at Horvat ha-'Amudim, dans L. I. Levine (éd.), *Ancient synagogues revealed*, Jérusalem-Détroit, 1982, p. 78-81.
- . L. I. Levine, *The Ancient Synagogue : The First Thousand Years*, New Haven-Londres, 2005 (2^e éd.).
- . L. Poinssot, « La chapelle de l'évêque Honorius à Sbeitla », *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1932-1933, p. 782-800 et pl. XLIX-L.
- . K. B. Stern, *Inscribing Devotion and Death. Archaeological Evidence for Jewish Populations of North Africa*, Leiden-Boston, 2008.