



**HAL**  
open science

## **Judas à Mispa : un spectacle de la légitimation Maccabéenne (1 M 3, 46-60)**

Michaël Girardin

### ► **To cite this version:**

Michaël Girardin. Judas à Mispa : un spectacle de la légitimation Maccabéenne (1 M 3, 46-60). Dialogues d'histoire ancienne, 2020, Cahier de l'atelier Clithène III – Philosophie hors les murs, 46 (2), pp.231-251. <10.3917/dha.462.0231>. <hal-03545075>

**HAL Id: hal-03545075**

**<https://normandie-univ.hal.science/hal-03545075v1>**

Submitted on 9 Feb 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY 4.0 - Attribution - International License

## JUDAS À MISPA : UN SPECTACLE DE LA LÉGITIMATION MACCABÉENNE (1 M 3, 46-60)

[Michaël Girardin](#)

Presses universitaires de Franche-Comté | « Dialogues d'histoire ancienne »

2020/2 46/2 | pages 231 à 251

ISSN 0755-7256

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-dialogues-d-histoire-ancienne-2020-2-page-231.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Presses universitaires de Franche-Comté.

© Presses universitaires de Franche-Comté. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## JUDAS À MISPA : UN SPECTACLE DE LA LÉGITIMATION MACCABÉENNE (1 M 3, 46-60)

Michaël GIRARDIN  
Université du Littoral – Côte d'Opale  
michael.girardin@univ-littoral.fr

### INTRODUCTION

En 165 av. J.-C., avant la bataille d'Emmaüs, Judas Maccabée se rend avec ses frères et ses hommes à Mispa parce qu'il y avait autrefois, affirme l'auteur du Premier Livre des Maccabées<sup>1</sup>, un lieu de prière (τόπος προσευχῆς = 1 M 3, 46). Par ces mots, dès la première mention de cette réunion, l'auteur donne la clef de lecture de son récit : il s'agit d'une légende édifiante, visant à prouver que la victoire fut acquise par la piété de Judas. L'ensemble du spectacle donné à Mispa, aussi bien dans l'éventuel événement historique que dans sa mise en récit par l'auteur, révèle bien l'un des aspects de la légitimation hasmonéenne : il ne s'agit pas tant de s'affirmer comme un chef, que comme un chef soumis à la divinité et, par l'élaboration de la mémoire d'un ancêtre incontestable, de justifier les pouvoirs accumulés par la dynastie au temps de la mise en récit. Cette légitimation, par le discours, par le geste et par la plume, instrumentalise un idéal biblique de la royauté théocratique et attribue à Judas une double compétence temporelle et sacerdotale importante à l'époque où les Hasmonéens cumulent la royauté et la grande prêtrise.

Bien que fondamentale dans la construction du sacerdoce hasmonéen, cette scène est passée sous silence ou très rapidement évoquée chez la plupart des historiens. Seuls, Bezalel Bar-Kochva lui a consacré quelques pages<sup>2</sup> qui mériteraient d'être

<sup>1</sup> Ci-après, 1 M. Le Deuxième Livre des Maccabées est abrégé 2 M. Toutes les traductions sont personnelles, sauf indication contraire. L'auteur tient à remercier chaleureusement Mathieu Bouvier qui a accompagné les premiers temps de ce projet. C'est de lui que provient l'interprétation symbolique des trompettes qui sonnent à Mispa. Il remercie également les deux relecteurs anonymes des *Dialogues d'Histoire Ancienne* pour leurs encouragements et suggestions.

<sup>2</sup> Bar-Kochva 1989, p. 249-256.

approfondies, Christophe Batsch a survolé son grand intérêt dans un article sur les pratiques oraculaires et dans son livre sur les rites de guerre<sup>3</sup> et Olivier Munnich a soumis ce passage parmi d'autres à une riche analyse littéraire montrant la construction de 1 M comme une fresque dynastique<sup>4</sup>. Peu a été fait, finalement, sur ce passage en tant que tel, dans ce qu'il révèle de l'idéologie et de la légitimation hasmonéenne.

Le but de ce texte est de mettre en évidence la propagande bâtie rétrospectivement autour de Judas, en repérant la manière dont son biographe construit cette figure afin d'asseoir le « bon droit » de la dynastie. L'épisode de Mispa sera vu comme un bloc narratif autosuffisant placé à un moment charnière de la rébellion. La présentation de Judas comme le héros du judaïsme puis comme le royal protecteur du temple, enfin la manière dont il constitue déjà une figure sacerdotale, sont les trois angles les plus saillants de cette rhétorique de Mispa.

#### LE HÉROS DU JUDAÏSME

La situation du temple de Jérusalem à l'époque de la révolte des Maccabées est à peu près connue. À la suite d'une agitation menée par l'ancien grand prêtre Jason en 168 av. J.-C., le roi séleucide Antiochos IV semble avoir repris Jérusalem par la force et l'on apprend qu'il a placé « l'abomination de la désolation » dans le temple (1 M 1, 54, cf. : Dn 9, 27 ; 11, 31 ; 12, 11). Cette expression a fait couler beaucoup d'encre : s'agit-il d'une monumentalisation de l'autel<sup>5</sup> ? D'offrandes à des dieux étrangers<sup>6</sup> ? D'un sacrifice obligatoire pour l'anniversaire du roi<sup>7</sup> ? D'une assimilation du dieu des Juifs à Baal Shamin<sup>8</sup> ou bien à Zeus<sup>9</sup> ? D'une inscription dédicatoire<sup>10</sup> ? Makis Aperghis envisage même que le problème ne fut pas cette *interpretatio graeca* permettant aux étrangers d'honorer Dieu du nom de leur propre divinité, mais sa conséquence : l'entrée dans le sanctuaire de nombreux hommes en état d'impureté<sup>11</sup>, la pratique de la prostitution sacrée et l'usage de

<sup>3</sup> Batsch 2005a ; Batsch 2005b.

<sup>4</sup> Munnich 2014.

<sup>5</sup> Baslez 2014, p. 362.

<sup>6</sup> Lust 2001, p. 671-688.

<sup>7</sup> Honigman 2014, p. 241.

<sup>8</sup> Tcherikover 1959, p. 200.

<sup>9</sup> Bikerman 1937, p. 92-116 ; Hengel 1969, p. 136-138 et 473-486.

<sup>10</sup> Nodet 2005, p. 304-307.

<sup>11</sup> Même opinion jusque-là chez Gera 1998, p. 226-227.

« pierres sacrées » comme idoles au cœur du sanctuaire<sup>12</sup>. Mais quoi qu'il en soit, cette offense est vue comme empêchant *de facto* la pratique des rites sacrificiels traditionnels.

Ce point de vue, bien sûr, est très biaisé : l'innovation est autorisée par les grands prêtres et encouragée par les Hellénistes de Jérusalem. Elle ne remet certainement pas en cause, à leurs yeux, leur identité juive ni les structures sociales établies autour du temple<sup>13</sup>. Ce qui est vu par les Maccabées comme empêchant le culte ne pose visiblement pas de problème pour tous. C'est que le premier livre des Maccabées est en fait très polémique : il est le seul à évoquer le fameux « édit de persécution » (1 M 1, 41-57) et la complaisance de nombreux apostats (le mot apparaît en 1 M 1, 15). Antiochos IV prend l'apparence d'un nouveau Nabuchodonosor attaquant le temple<sup>14</sup> et son impiété est la source du droit des Maccabées à intervenir<sup>15</sup>. Ce livre vise en particulier à accuser les impies, nommés déjà plusieurs fois avant Mispa : *παρόνομοι* (1 M 1, 11 et 34, littéralement « les contre-la-loi »), *ἀνόμοι* (1 M 2, 44 ; 3, 5-6 et 20, littéralement « les sans-loi »), *ἀσεβείς* (1 M 3, 8 et 15, les « impies »), *ἄλλοτριοι* (1 M 1, 38 ; 2, 7, « étrangers »), *υἱοὶ ἀλλογενῶν* (1 M 3, 36 et 45 : les « fils d'étrangers ») et *τοὺς παράσσοντας τὸν λαὸν* (1 M 3, 5, « les perturbateurs du peuple »). Bien sûr, il s'agit d'expressions polémiques qui révèlent un ordre social affirmé plus qu'une réalité objective<sup>16</sup>. Plus qu'une énumération des faits, le récit de la crise est dans ce livre l'accusation de tout un parti<sup>17</sup> et cette accumulation de reproches permet de rendre légitime l'action de Judas<sup>18</sup>. Cela doit se comprendre dans le contexte de composition de l'œuvre : datant de l'époque de Jean Hyrcan selon plusieurs chercheurs<sup>19</sup>, elle serait quasiment contemporaine de la destruction du temple du Garizim (en 112/111 av. J.-C.) et des judaïisations forcées, c'est-à-dire de la politique d'homogénéisation

<sup>12</sup> Aperghis 2011, p. 72-80.

<sup>13</sup> Puisque le grand prêtre Jason tenait sa légitimité du culte, il n'avait aucun intérêt à en changer, comme le remarquent Grabbe 2010, p. 13 et Honigman 2014, p. 27-28 et 194-195. La situation financière de la prêtrise rend également improbable le projet d'abolir le culte, comme le démontre Bringmann 1983, p. 74-82.

<sup>14</sup> 1 M 1.24b selon Honigman 2014, p. 220. Plus largement, voir Eckhardt 2017, p. 257-259, qui utilise notamment 1 M 1, 41 comme une imitation de Dn 3, 1-6 et 2 M 9 comme une répétition de Dn 4.

<sup>15</sup> Honigman 2011, p. 117.

<sup>16</sup> Honigman 2014, p. 55-58.

<sup>17</sup> Dąbrowa 2012.

<sup>18</sup> Eckhardt 2013, p. 91.

<sup>19</sup> Voir par exemple Momigliano 1976 ; Schwartz 1991 ; Abadie 2009, p. 766 ; Rappaport 2001 ; Berthelot 2018, p. 67-71.

de l'État hasmonéen<sup>20</sup>. Cette lutte est en tout cas clairement rétro-projetée dans les premiers temps de la famille. Plus tardive selon la plupart des commentateurs<sup>21</sup>, elle serait postérieure à la prise du titre royal par Aristobule en 104 av. J.-C., et l'on verra que la question se pose vraiment pour comprendre l'image de Judas.

C'est aussi dans ce livre que les Maccabées sont comparés à Pinhas, ce descendant d'Aaron qui fut zélé pour Dieu au point de massacrer un impie et d'y gagner « un sacerdoce perpétuel »<sup>22</sup>. Mattathias, le père de Judas, est ainsi comparé pour son zèle lorsqu'il massacre un Juif prêt à sacrifier aux idoles (1 M 2, 26) ; l'auteur n'hésite pas à rappeler alors la promesse faite autrefois à Pinhas (1 M 2, 54), construisant déjà pour Judas la figure d'un héritier de ce sacerdoce perpétuel (ιερωσύνης αιωνίας). Cette insistance permet de rendre par leurs actes les Hasmonéens légitimes dans leur combat et dans leur domination, à l'aide d'un précédent biblique qui a le mérite d'être bien plus ancien que Sadoq<sup>23</sup>. On peut donc dire que les deux chapitres et demi précédant Mispas constituent une véritable littérature de légitimation, construisant une tension entre les « impies » qui s'éloignent de l'alliance, et la promesse d'une alliance nouvelle fondée sur la notion biblique de « zèle » (*ginna* en hébreu, ζήλος en grec). Chargés de modèles bibliques, construits selon une approche tout à la fois théologique et téléologique, ils construisent la justification idéologique de la résistance armée prônée par la famille Maccabée<sup>24</sup> et bâtissent une somptueuse entrée en scène de Judas<sup>25</sup>.

Bien sûr, on n'attend pas Mispas pour voir apparaître Judas dans ce récit. Dès la présentation de Mattathias, il est signalé comme son fils (1 M 2, 4) ; dans le testament il est nommé chef de l'armée (ἀρχων στρατιᾶς = 1 M 2, 66), puis il se lève à la place de son père (1 M 3, 1), soutenu unanimement par ses frères (1 M 3, 2)<sup>26</sup>. L'auteur introduit

<sup>20</sup> Sur cette politique, voir Dąbrowa 2010, même si son insistance sur l'aspect religieux ne fait pas l'unanimité.

<sup>21</sup> Par exemple Guignebert 1969 [1935], p. 27-28 ; Schürer 1973, vol. III ; Will, Orrieux 1986, p. 57-58 ; Bartlett 1998, p. 33 ; Desilva 2002, p. 248 ; Baslez 2011 [1998], p. 43.

<sup>22</sup> Nb 25, 7-13. Voir Collins 2003, p. 3-21.

<sup>23</sup> Sievers 1990, p. 30-31 ; Batsch 2005a, p. 136-151 ; Babota 2014, p. 284 ; Elgvin 2016, p. 324 ; Berthelot 2018, p. 110-118.

<sup>24</sup> Sur cette idéologie, voir Berthelot 2006 (surtout p. 103-105).

<sup>25</sup> On reprendra à notre compte la remarque de Abadie 2014, p. 156 : dans 1 M, « il ne s'agit plus de reconnaître dans l'histoire l'agir d'un Dieu libérateur, mais de doter d'une couronne scripturaire une dynastie dépourvue autrement de toute légitimité, hors celle des armes victorieuses. »

<sup>26</sup> Si l'on en croit Munnich 2014, p. 210-211, l'adjonction des frères de Judas serait une expression formulaire visant à asseoir davantage la légitimité d'Hyrcan comme le fruit d'une longue lignée.

ensuite un portrait héroïque très chargé de référents bibliques<sup>27</sup> (1 M 3, 3-9) : le « lion » et le « lionceau » qui évoquent une claire comparaison avec le patriarche Juda dans la version de la Septante (Gn 49, 9)<sup>28</sup> et peut faire penser à la parole de Balaam en Nb 24, 9, invoquant la bénédiction sur celui qui bénit Jacob et la malédiction sur celui qui le maudit. L'expression « ouvriers d'injustice » (οἱ ἐργάται τῆς ἀνομίας = 1 M 3, 3) est héritée du vocabulaire de la Septante (Ps 6, 9 ; 59, 3 ; 91, 8 et 10 ; 93, 4). La peur que provoque son nom évoque aussi celle de David (1 Ch 14, 17 ; cf. : 1 M 3, 9) et sa traque de l'idolâtrie peut faire penser à Moïse au Sinaï qui détruit le veau d'or (Ex 32, 1-14), à Jacob à Béthel qui enlève l'idolâtrie de sa troupe et provoque la terreur parmi ses ennemis (Gn 35, 1-5) ou encore à Samuel à Mispa (1 S 7, 3-6), parmi d'autres référents. Il est évident à cet instant que Judas est le sauveur qui se lève pour restaurer l'ordre voulu par Dieu.

Deux batailles sont ensuite livrées, qui indiquent par leur victoire que le chef de guerre dispose de l'agrément divin et que son titre ne vient pas seulement de son père : il vainc Apollonios et prend son épée comme autrefois David celle de Goliath (1 M 3, 10-12, cf. : 1 S 17, 51 et 21, 9-10), réunit autour de lui une « assemblée de fidèles » (ἐκκλησίαν πιστῶν<sup>29</sup> = 1 M 3, 13), redonne courage à ses hommes terrifiés par l'armée de Séron comme autrefois David exhortait les Juifs terrifiés par Goliath, véritablement roi avant d'en avoir obtenu le titre<sup>30</sup>. C'est après tout cela que la bataille d'Emmaüs se prépare, la première contre une armée envoyée directement par le roi séleucide. Si l'on en croit le texte, Antiochos IV place tous ses moyens à la disposition de Lysias pour mettre fin à l'insurrection, et l'on croirait presque avoir affaire à l'ultime bataille (1 M 3, 27-45), bien que celle de Bethsour soit encore à livrer un an plus tard avant de pouvoir « libérer » Jérusalem<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Comparer avec l'opinion de Berthelot 2018, p. 101 : 1 M est « a dynastic narrative with superficial biblical overtones. »

<sup>28</sup> Selon Munnich 2014, p. 203, « Judas Maccabée n'agit pas seulement *comme* le fils de Jacob : il est comparé au lion et au lionceau, selon les termes de la bénédiction de Jacob dans le livre de la Genèse » (l'italique est dans le texte d'origine). Judas incarne donc un nouveau Juda.

<sup>29</sup> Faut-il voir ici une imitation de LXX Ps 88, 6 : ἐκκλησία ἁγίων ?

<sup>30</sup> Comparer le discours de 1 M 3, 18-22 et celui de 1 S 17, 36-37. L'allusion à Goliath en 1 M 3, 20 avait déjà été vue par Abadie 2014, p. 160. Voir Berthelot 2018, p. 110 : *de facto*, la famille détient le pouvoir royal dès Simon, voire dès Judas. Plus affirmatif, voir Elgvin 2016, p. 322-327.

<sup>31</sup> L'étrangeté de cette construction pousse notamment Nodet 2005, p. 122-123 et 156 à voir dans le récit de Bethsour un doublet de la bataille de 1 M 13, 1-22 ; Emmaüs serait alors effectivement la bataille décisive.

Le choix de Mispa pour cette réunion n'est pas anodin : plus qu'une « nostalgic significance<sup>32</sup> », ce lieu est porteur d'une imagerie très riche : c'est là que Jacob et Laban firent alliance (Gn 31, 43-54) ; c'est là qu'habitait Jephthé et qu'il fut élu juge pour protéger le peuple des Ammonites (Jg 10, 17-11.11 et 11, 34) ; c'est là que se réunit le peuple après le meurtre de la concubine d'un lévite par les Benjaminites et que le sort de la tribu de Benjamin fut discuté par l'assemblée israélite (Jg 20, 1-21, 8). Dans le premier livre de Samuel, c'est encore à Mispa que s'assemble le peuple menacé par les Philistins et que le prophète Samuel le convainc de se repentir, de jeûner et de prier : à la suite de quoi, la victoire est obtenue (1 S 7.5-12) et Samuel y installe l'un des tribunaux où il se rend chaque année pour juger le peuple (1 S 7, 16). C'est à Mispa que la monarchie est proclamée, par l'élection du roi Saül en assemblée (1 S 10, 17-25). Après la conquête babylonienne, selon Jérémie, c'est encore là que le gouverneur Godolias s'installe pour protéger le peuple de l'autorité babylonienne qu'il représente ; il encourage le peuple à revenir et lui permet de prospérer (Jer 40, 6-41, 18). Pour résumer, Mispa est un important lieu de réunion panisraélite, chargé tout particulièrement du souvenir du patriarche Israël/Jacob et de Saül et David, riche du souvenir monarchique et de la nouvelle alliance scellée par l'intermédiaire de Samuel par la repentance du peuple. Choisir ce lieu pour exprimer une nouvelle repentance sous la direction de Judas Maccabée, c'est déjà lui construire une aura significative. Mispa, comme dans le livre de Jérémie, fonctionne ici en substitut au temple absent<sup>33</sup> et en écrin de la légitimité que l'auteur cherche à attribuer à son personnage. Judas, en prenant le rôle du dernier juge de l'histoire d'Israël, lequel portait déjà une image de la royauté idéale<sup>34</sup>, s'affiche comme l'héritier de toute l'histoire biblique.

#### LE ROYAL PROTECTEUR DU TEMPLE

Devant l'armée de Séron, Judas avait déjà proposé un discours : il exprimait sa confiance en Dieu pour soutenir les armes des Juifs, certain que la victoire ne vient pas du nombre des combattants mais de la divinité tandis qu'ils luttent contre un ennemi impie, insolent et préparé à détruire leurs vies et leurs lois (1 M 3, 18-22). Avant Mispa, on sait donc à peu près déjà le fond du discours, mais l'auteur a tenu à le présenter de manière bien plus détaillée. Face à la menace et à la désolation supposée de Jérusalem

<sup>32</sup> Bar-Kochva 1989, p. 251.

<sup>33</sup> Bar-Kochva 1989, p. 254 ; Schmidt 1994, p. 79.

<sup>34</sup> Selon l'analyse d'Anthonioz 2015 (surtout p. 210-212), le récit de la naissance de Samuel en fait à la fois un roi, un prêtre et un prophète, incarnant la royauté de Dieu en face de la royauté humaine de Saül.

(1 M 3, 45), les fidèles de Judas se rendent en ce lieu pour prier. Cette réponse à la crise est plus signifiante que la force armée et correspond à ce que Judas avait précédemment proclamé avant la bataille de Béthoron :

Car ce n'est pas dans le nombre des forces que réside la victoire à la guerre, mais la puissance vient du ciel<sup>35</sup>.

Ce faisant, Judas ressemble à Onias III qui, devant la visite d'Héliodore en 178 av. J.-C.<sup>36</sup>, aurait préféré se tourner vers Dieu et recueillir auprès de lui une foule résolue à prier plutôt qu'à résister (2 M 3, 15-22). Par ses pratiques, mais aussi par son objectif de défendre le temple, Judas se fait le digne héritier des grands prêtres Oniades<sup>37</sup>. Mais il hérite aussi d'un répertoire richement représenté de la résistance passive : 1 M 3, 47-48 décrit l'armée juive jeûnant, déchirant ses vêtements et se couvrant de cendres, comme avant elle Mardochee (Est 4, 1), Néhémie (Neh 1, 4-5 et 9, 1-3) et bien d'autres<sup>38</sup>. Tel est le commandement du prophète Jérémie<sup>39</sup> : à l'heure où le devastateur venu du nord [*sic* !] surgit sur Jérusalem, le peuple doit se couvrir d'un sac, se rouler dans la cendre et verser des larmes amères (Jer 6, 22-26). Ainsi, Judas et ses frères portent explicitement le deuil qu'il faut porter lorsque l'ennemi s'acharne sur Jérusalem, respectant la loi et la tradition et affichant une piété ostensible.

L'insistance sur cette loi s'explique parce que son respect est la condition de l'alliance avec Dieu<sup>40</sup>. Dans son discours comme dans ses pratiques, Judas est présenté comme particulièrement respectueux des commandements de la Torah. Une fois le deuil passé, en l'absence d'un prophète, c'est dans le Livre qu'il cherche à retrouver la parole de Dieu (1 M 3, 48). L'auteur ajoute ici que ce Livre, il ne l'ouvre pas comme « les nations » (τὰ ἔθνη) qui ne le lisent qu'afin d'assimiler Dieu à leurs idoles, ce qui réfère au syncrétisme

<sup>35</sup> 1 M 3, 19 : ὅτι οὐκ ἐν πλήθει δυνάμεως νίκη πολέμου ἐστίν, ἀλλ' ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἡ ἰσχὺς.

<sup>36</sup> Sur la date de la visite d'Héliodore, voir la documentation à propos de la stèle de Maresha, qui commence à devenir considérable : Cotton, Wörrle 2007 ; Gera 2009 ; Jones 2009 ; Cotton-Paltiel, Ecker, Gera 2017.

<sup>37</sup> Honigman 2014, p. 82-83, 149, 153-154 et 177-180. Cf. explicitement 2 M 15, 12-16 rédigé à l'attention de la diaspora égyptienne qui fréquente le temple de Léontopolis.

<sup>38</sup> Ce point est d'autant plus notable que la composition finale de ces deux œuvres est de plus en plus descendue vers l'époque hasmonéenne.

<sup>39</sup> Lequel, selon le songe de 2 M 15, 12-16, reconnaît explicitement Judas comme le maître d'Israël. Il semble donc constituer l'une des figures tutélaires des premiers Hasmonéens.

<sup>40</sup> Sur l'ensemble de ce qui suit à propos des « choses saintes », on se permettra de renvoyer à Girardin (à paraître).

dont paraît alors victime le temple<sup>41</sup>. Judas, au contraire, lit la Torah comme il convient, quoiqu'aucun développement ne soit fourni. La question n'est pas de la pratique réelle, il suffit de signaler que ce qu'il fait est nécessairement bien fait. C'est surtout sur le discours et le spectacle construit par les frères Maccabées qu'insiste l'auteur.

Ensuite, ils apportent les vêtements sacerdotaux, les prémices et les dîmes, et font venir des nazirs ayant accompli leurs vœux. On s'étonnera qu'un groupe marginal puisse avoir accès aux vêtements des grands prêtres, alors que Ménélas est encore en fonction dans le temple, ou que des nazirs puissent se trouver dans le camp, eux qui ne peuvent se trouver à proximité de la souillure de la mort (Nb 6, 6-7). Mais placer ces outils symboliques entre les mains du chef de famille est bien sûr un choix littéraire riche de signification. Judas exploite ces objets de manière très théâtrale, s'exclamant devant Dieu, à l'image des lamentations bibliques :

Que ferons-nous de ces choses et où les conduirons-nous ? Tes choses saintes ont été foulées aux pieds et souillées et tes prêtres sont dans le deuil et l'humiliation<sup>42</sup> !

Ici se trouve l'un des cœurs de la propagande maccabéenne. Judas affirme se battre pour restaurer les choses saintes profanées et menacées (τὰ ἅγια = 1 M 3, 43, 51, 58 et 59. Cf. 2 M 15, 17). Dans la Torah, sont désignées « choses saintes » (*qdšym*) les denrées consommables par toute personne en état de pureté lévitique dans la famille d'un prêtre : la dîme de la dîme, les prémices, la *hlb* qui est un prélèvement sur la pâte à pain, la viande du premier-né de la vache, de la brebis et de la chèvre, la poitrine offerte par élévation et la cuisse droite (Nb 18). Dans l'ordre (*sefer*) du même nom de la Mishna, ce sont les sacrifices *zbyym*, l'offrande végétale, les abattages profanes, les premiers-nés, les vœux d'évaluation, l'offrande par élévation, les extirpations, les sacrilèges, le sacrifice perpétuel, les mesures du temple et le sacrifice animal qui sont classés. Les contours de cette catégorie ne sont donc pas très clairs.

Ici, Judas évoque explicitement les prémices, certes, mais aussi la dîme et le nazirat, qui n'appartiennent pas à ces listes, ou encore le vêtement sacerdotal : il faut supposer que ses ἅγια sont pensées de manière plus vaste que les *qdšym* bibliques et mishniques. Plus tard dans le livre, on apprend que Simon est supposé avoir défendu ces mêmes ἅγια (1 M 14, 42-43) et il affirme que sa famille a toujours lutté pour les lois (νόμοι) et pour

<sup>41</sup> L'interprétation de Bar-Kochva 1989, p. 494, selon laquelle il s'agirait d'une destruction rituelle d'un rouleau de la Torah profanée par les étrangers, semble infondée.

<sup>42</sup> 1 M 3.51b-52 : Τί ποιήσωμεν τούτοις καὶ ποῦ αὐτοὺς ἀπαγάγωμεν, καὶ τὰ ἅγια σου καταπεπάτηνται καὶ βεβήλωνται καὶ οἱ ἱερεῖς σου ἐν πενθει καὶ ταπεινώσει. Cela signifie que les prêtres sont impurs ou soumis à l'étranger, donc dans les deux cas éloignés de leurs devoirs.

les ἄγιοι (1 M 13, 3) ; ailleurs, les opposants accusent les derniers hasmonéens d'avoir profané les ἅγια<sup>43</sup>. On voit, dans 1 M, une continuité affichée dans l'objectif du combat, et cette propagande semble avoir été reçue et même instrumentalisée ensuite contre la famille, mais le sens de ces « choses saintes » n'est toujours pas clair.

En fait, les ἅγια semblent traduire un terme hébreu bien plus vaste, plus englobant, peut-être équivalent au *qrbn*, c'est-à-dire l'ensemble de ce qui est consacré à Dieu et ainsi sorti de l'usage courant. Les instruments du culte autant que les offrandes et les sacrifices, c'est-à-dire l'ensemble du culte finalement, semblent à sous-entendre derrière ce mot. L'auteur nous montre un chef affligé de la souillure du sanctuaire et affirmant combattre pour consacrer à nouveau le temple, les prêtres et tous les instruments profanés. C'est une réponse à un passage du premier chapitre, dans lequel sont listés tous les instruments enlevés par Antiochos IV : l'autel d'or, la menorah, la table des pains de proposition, les bassins à libation, les coupes, les encensoirs, les couronnes et les vases (τὰ σκεύη = 1 M 1, 21-23)<sup>44</sup>. Ce mot σκεύη se retrouve aussi en 2 M comme une justification de la première émeute contre Lysimaque : les hommes sont morts afin de protéger les vases sacrés (τῶν ἱερῶν σκευῶν = 2 M 4, 48) ; plus loin le roi est accusé d'avoir profané τὰ ἱερὰ σκεύη qui constituaient l'ornement et la gloire du sanctuaire (2 M 5, 16).

Il faut donc comprendre que l'on a affaire, ici, à un élément structurant de la propagande maccabéenne, qu'elle date de Mispa déjà ou qu'elle soit plus tardive : les Hasmonéens prétendent lutter – ou avoir lutté – pour défendre les « choses saintes », à entendre comme l'ensemble de ce qui est consacré, contre les menées des impies. Ils prétendent vouloir restaurer la possibilité d'offrir des offrandes et des sacrifices (en particulier les dîmes, les prémices et les offrandes et sacrifices des nazirs), ce qui est impossible tant que le sanctuaire est profané. Ils instrumentalisent les prélèvements du temple et les instruments du culte comme un slogan révolutionnaire très concret : comment respecter la loi juive sans « libérer » le temple ? Toutes ces offrandes et les vêtements sacerdotaux dépourvus de leurs porteurs ont un but dans cette rhétorique de Mispa : donner à voir le culte impossible, comme une métonymie de la loi juive privée de toute possibilité d'actualisation. Si l'on suit le développement littéraire de 1 M, l'auteur

<sup>43</sup> *Psaumes de Salomon* 1, 8 et 2, 3. S'il est vrai que ce recueil est globalement anti-hasmonéen. Voir les examens de cette question chez Atkinson 2004, *passim* ; Elgvin 2016, p. 337 ; Berthelot 2018, p. 390-394, qui pense que se cachent bien des reproches sur les pratiques monarchiques hasmonéennes, en particulier sur leur accumulation de richesses.

<sup>44</sup> Cette liste étant elle-même, selon Munnich 2014, p. 201-202, une liste inversée de celle de l'Exode, ce qui l'amène à conclure que « l'action du roi institue une déconstruction ordonnée du Tabernacle » de Moïse.

s'inquiète de ce que le temple a été profané et de ce que les prêtres, endeuillés ou corrompus, sont devenus impurs ; il montre que ce souci est pris très au sérieux par Judas, qui appelle ses fidèles à se battre pour mettre fin à cette situation catastrophique. Judas passe donc pour le protecteur du temple et du culte et, d'avance, comme leur refondateur<sup>45</sup>.

En même temps, il reconnaît que si Dieu demande aux hommes d'agir, ce n'est que de lui que vient la victoire (1 M 3, 53) et il accepte de se soumettre à la décision finale de la divinité (1 M 3, 60). Il estime seulement meilleur de mourir au combat que de voir ces *ἁγία* profanées et le peuple endeuillé (1 M 3, 59). Telle est la motivation qu'il donne à ses hommes pour reprendre courage<sup>46</sup>. À l'heure du jeûne et de la prière, à l'heure où l'on ouvre la Torah à la recherche de réponses, Judas s'exclame que c'est à travers l'œuvre de piété que constitue la lutte présente que Dieu pourra agir au milieu de son peuple. Cela nécessite de garder en vue l'objectif, de conserver intacte la loi divine et de ne pas perdre courage. Judas répond à la déclaration faite par son père Mattathias au deuxième chapitre :

Quand toutes les nations du royaume obéiraient au roi, chacune abandonnant le culte de ses pères et choisissant [de se placer] sous ses ordres, moi, et mes fils, et mes frères, nous marcherons selon les voies de nos pères. Que Dieu nous garde d'abandonner la Loi et les commandements. Aux paroles du roi nous n'obéirons pas, nous ne dévierons de notre culte ni à droite ni à gauche<sup>47</sup>.

Conforme aux paroles et aux actes de son père, héritier autant de sa vision que de son zèle (même si le mot est subtilement évité<sup>48</sup>), il poursuit le combat pour défendre la loi (*νόμος*), mise en scène par les « choses saintes ». Parfaitement soumis à Dieu, il répond aux attendus du roi légitime tels que définis dans le Deutéronome : le roi doit être choisi par Dieu, il ne doit pas amasser trop de richesses – bien que la limite ne soit nullement indiquée<sup>49</sup> – et il doit adorer Dieu et obéir à la loi : telles sont les conditions

<sup>45</sup> En effet, Honigman 2014, p. 37, et 95-181 affirme que 1 et 2 M, plus qu'une « libération » du temple, mettent en scène une véritable refondation, à l'origine de la légitimité royale hasmonéenne. Ici, puisque l'insistance porte sur l'impossibilité de pratiquer, la « libération » du temple est un acte de refondation du culte, même s'il n'y a pas refondation du temple proprement dit.

<sup>46</sup> Ainsi, Batsch 2005a, p. 94-95, voit une tradition d'appel à la repentance puis d'annonce que l'ennemi est ennemi de Dieu, et ainsi un appel au courage et à la piété qui sont les conditions de l'appui divin.

<sup>47</sup> 1 M 2, 19-22 : *Εἰ πάντα τὰ ἔθνη τὰ ἐν οἴκῳ τῆς βασιλείας τοῦ βασιλέως ἀκούουσιν αὐτοῦ ἀποστῆναι ἕκαστος ἀπὸ λατρείας πατέρων αὐτοῦ καὶ ἡρετίσαντο ἐν ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ, καὶ γὰρ καὶ οἱ υἱοὶ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου πορευσόμεθα ἐν διαθήκῃ πατέρων ἡμῶν. Ἰλεως ἡμῖν καταλιπεῖν νόμον καὶ δικαιώματα. Τῶν λόγων τοῦ βασιλέως οὐκ ἀκουσόμεθα παρελθεῖν τὴν λατρείαν ἡμῶν δεξιὰν ἢ ἀριστεράν.*

<sup>48</sup> Les fils, collectivement, sont invités par leur père à être aussi zélés que lui en 1 M 2, 50.

<sup>49</sup> Ainsi, la richesse de Salomon est présentée dans 1 R de manière ambiguë puis de manière flatteuse en 2 Ch : étant un signe de la faveur divine, la prospérité est mise en avant par Simon Maccabée (1 M 15, 32)

pour assurer à sa lignée une longue postérité (Dt 17, 14-20). Bien que supérieur à tous, le roi selon le Deutéronome doit se caractériser par sa soumission<sup>50</sup>. Il doit aussi répondre à l'attente de son peuple de marcher devant lui au combat (1 S 8, 20), ce dont Judas s'est d'ores et déjà montré conscient en « menant les combats d'Israël » et en protégeant le camp de son épée (1 M 3, 2-3). Tel est le portrait de Judas fourni à Mispa : protecteur du temple, il assume déjà toutes les fonctions d'un roi, à l'heure où celui qui en porte le titre s'est révélé impie et a renié l'alliance de Dieu<sup>51</sup>.

Judas offre une option concurrente, construite sur le respect présumé de traditions en réalité totalement reconstruites. On peut sans doute aller jusqu'à citer Pierre Bourdieu, qui définissait l'État comme « le principe de production, de représentation légitime du monde social<sup>52</sup> », pour affirmer que Judas Maccabée, en cet instant, s'érige en véritable instance de légitimation sociale, donc en véritable État concurrent de l'État séleucide appuyé sur le sanctuaire souillé. Comparable à Onias III devant Héliodore, il incarne l'ordre social légitime, nommé *ιουδαισμός* en grec dans 2 M 2, 21 ; 8, 1 et 14, 38, contre *ἑλλημισμός* (2 M 4, 13) au point que Sylvie Honigman voit dans ces termes la conceptualisation d'une part de l'ordre social créé par Judas et d'autre part de celui des « prêtres impies<sup>53</sup> ». Si tel était le cas, l'auteur de 2 M attribuerait à son personnage la capacité à affirmer qui est Juif et qui ne l'est pas, donc à définir le corps social et l'identité du peuple de Dieu. Sans doute est-ce la même chose lorsque l'auteur de 1 M définit qui est « fidèle » et qui est « impie »<sup>54</sup>. Judas est déjà un modèle royal, susceptible de justifier la prise du titre monarchique par Aristobule en 104 av. J.-C.

---

comme celle de Salomon. On signalera avec intérêt l'idée de Cook 2017, p. 15-85 : la richesse étant une bénédiction divine, 1 R ne critiquerait pas ces aspects du règne salomonien, mais soulignerait son échec à appliquer la dernière partie des commandements deutéronomiques relatifs à la royauté : l'obligation de lire la Torah et de craindre Dieu (Dt 17, 18-20). Il note en particulier que le récit de la chute du roi ne tient pas compte de son accumulation de richesses (1 R 11). L'insistance sur les richesses servirait en fait à signaler au lecteur qu'il manque tout de même le plus important, c'est-à-dire la loi de Dieu.

<sup>50</sup> De Vaux 1989 [1960], p. 172-175 ; Laperrousaz 2002, p. 81-87 ; Day 2015, p. 165-167.

<sup>51</sup> La stature royale de Judas est parfois suggérée en passant, par exemple par Berthelot 2018, p. 110.

<sup>52</sup> Bourdieu 2012, p. 14-15. Pour l'application de cette idée aux Maccabées, de manière plus générale, voir également maintenant Pébarthe 2019.

<sup>53</sup> Honigman 2014, p. 119-146 (*ioudaïsmos*) et 197-228 (*hellenismos*).

<sup>54</sup> Pour Munnich 2014, p. 227-228, 1 M ne distingue pas les « bons » juifs des « mauvais » juifs, mais rejette comme étrangers ceux qui désobéissent. Il est vrai que la désignation des ennemis que l'on a vue dans ce sens. Ainsi, tout comme 2 M, ce livre s'érige en juge de l'identité collective.

## LE GRAND PRÊTRE CONCURRENT

En plus d'incarner la royauté, Judas revêt aussi à Mispa plusieurs des attributs de la prêtrise. Ce n'est pas un hasard si Flavius Josèphe l'inclut dans sa liste des grands prêtres désignés par le peuple<sup>55</sup> (ὁ λαὸς = *Antiquités juives*, XII, 414 et 434), c'est parce que Judas, déjà, s'était érigé en grand prêtre rival de Ménélas<sup>56</sup>. Il en est d'autant plus concurrent que celui-ci aussi, à ce qu'il semble, envisageait de devenir le restaurateur du sanctuaire<sup>57</sup>. Il utilise les « choses saintes » comme une pierre de touche de l'identité juive : sont Juifs ceux qui veulent obéir à la loi et donc verser ces offrandes ; et comme cela implique de libérer le sanctuaire, sont Juifs ceux qui combattent à ses côtés. Il fait de la sorte des rituels, pour reprendre l'expression de Benedikt Eckhardt à propos de l'ensemble du premier livre des Maccabées, le « Hauptkriterium der Zugehörigkeit zum Volk Israel<sup>58</sup> ». Mais l'auteur de 1 M va beaucoup plus loin dans sa démonstration.

C'est dans la Bible que Judas recherche un oracle de Dieu, puisqu'il ne dispose pas de l'*ourim* et du *toummim*, seule technique divinatoire permise en Israël et alors aux mains du grand prêtre, ni d'un prophète (1 M 4, 46). Mais à cet instant, alors que les médiateurs habituels font défaut, Judas se révèle capable de produire un oracle, et celui-ci provient directement de la Torah<sup>59</sup>. La légitimité de ses successeurs comme grands prêtres est ainsi fondée par cette pratique qui, différente de la tradition, n'en reste pas moins une indication de la proximité du chef de guerre avec la divinité, laquelle lui adresse directement sa parole ; cette pratique a, en outre, le mérite d'être teintée d'un judaïsme suffisant pour ne pas prêter le flanc à la critique.

Après le discours de Judas, on fait sonner des trompettes (ταῖς σάλπιγγίν) à grand bruit (1 M 3, 54). Ce détail, écrit en passant, est riche d'une profondeur jusqu'ici insoupçonnée. Certes, l'enjeu militaire est évident, l'allusion à Nb 10, 1-10 également<sup>60</sup>.

<sup>55</sup> Même s'il parle plutôt d'une vacance de la prêtrise, dans son récapitulatif d'*Antiquités juives*, XX, 237.

<sup>56</sup> Idée formulée par Babota 2014, p. 105-113 qui n'évoque pourtant pas Mispa. Plus succinct, Regev 2013, p. 109 estime que Judas, à Mispa, s'est donné l'image d'un « religious leader », sans précision.

<sup>57</sup> Will, Orrieux 1986, p. 161-162 ; Honigman 2014, p. 92-93. En effet, les lettres en 2 M 11 ont été inversées afin d'attribuer à Judas le fruit de négociations menées en réalité par Ménélas : voir Habicht 1976.

<sup>58</sup> Eckhardt 2013, p. 88. Voir aussi Regev 2013, p. 56.

<sup>59</sup> Batsch 2005b, p. 303-304.

<sup>60</sup> En Nb 10, 9, on lit qu'avant de mener une bataille, il faut sonner la trompette afin de se rappeler à Dieu, qui sauve ainsi l'armée de ses ennemis.

Les trompettes y sont utilisées pour convoquer les troupes avant la bataille<sup>61</sup> ; elles ont aussi un usage rituel, puisqu'elles accompagnent les holocaustes et les sacrifices de paix ; dans les deux cas, elles servent à se rappeler à Dieu<sup>62</sup>, avant la bataille ou à l'occasion des rites. Mais la Bible hébraïque offre en fait un orchestre relativement canonique en matière de culte : on trouve des trompettes, des cymbales, des luths, des harpes et des tambourins. Or, ce sont systématiquement les lévites qui sont chargés des luths, des harpes, des cymbales et des tambourins, et systématiquement les prêtres qui portent les trompettes<sup>63</sup>. En mentionnant dès lors ces trompettes à Mispa, l'auteur laisse entendre que le personnage est entouré de prêtres qui le secondent. Judas apparaît ainsi, par l'univers sonore construit autour de lui, comme le premier des prêtres, d'un corps unifié derrière lui dans le bon camp, c'est-à-dire chez les « vrais » Juifs. Les prêtres, dans le récit de 2 M, sont corrompus jusqu'au cœur ; 1 M fait en général bien plus attention à les disculper et à donner une image pacifiée de la caste sacerdotale<sup>64</sup>.

Il semble paradoxal que celui-là même qui s'est exclamé précédemment que les prêtres sont tous devenus impurs, s'entoure peu après d'un appareil visant à manifester la présence – au moins symbolique – de ces mêmes sacrificateurs : la trompette qui sonne semble contredire le discours. Ce paradoxe prend en fait tout son sens si l'on distingue deux mouvements qui, loin de s'opposer, construisent encore plus loin la légitimité sacerdotale de la dynastie. Dans le premier mouvement, Judas est contraint par la force des choses à prendre la place des prêtres et se révèle la seule option possible ; dans le deuxième mouvement, la prêtrise entière le coopte comme chef, non par la présence des prêtres eux-mêmes, mais par celle des vêtements sacerdotaux et des trompettes, c'est-à-dire des instruments emblématiques de la fonction. Les symboles de la prêtrise, comme pour confirmer ce que nécessité fit loi, permettent à Judas de se poser à Mispa en meneur et grand prêtre légitime.

<sup>61</sup> En Nb 31, 6, Moïse envoie Pinhas auprès de l'armée en lui confiant les trompettes de l'acclamation, dans le contexte d'une guerre contre les Madianites.

<sup>62</sup> Voir la mention en Nb 10.10 notamment : « Elles serviront à vous rappeler à l'attention de votre dieu » (trad. TOB, 2010 ; LXX = καὶ ἔσται ὑμῖν ἀνάμνησις ἔναντι τοῦ θεοῦ ὑμῶν). Cette fonction des trompettes est encore assurée à l'époque du Second Temple, en témoigne la mention dans Si 50, 16 des prêtres qui font sonner leur trompette « en mémorial devant le Très-Haut » (εἰς μνημόσυνον ἔναντι ὑψίστου).

<sup>63</sup> Selon une codification claire en Nb 10, 8. Pour les instruments des lévites, voir 1 Chr 15, 19-21 ; 16, 5 ; 25, 1 et 6 ; 2 Chr 5, 12 ; 20, 28 ; 29, 26 ; Ne 12, 27. Pour les trompettes des prêtres, voir Nb 10, 8 ; 1 Chr 15, 24 ; 16, 6 ; 2 Chr 5, 12 ; 29, 26 ; Esd 3, 10. À ne pas confondre avec le *shofar*, le cor, parfois traduit en français par « trompette » mais qui n'a pas de fonction cultuelle et qui est utilisé par les lévites.

<sup>64</sup> Munnich 2014, p. 226-228.

Plus tard dans 1 M, l'auteur suggère l'absence des prêtres lors de cérémonies à forte valeur symbolique, précisément par l'absence des trompettes. À l'occasion de la purification du temple de Jérusalem et de la rénovation du culte sacrificiel par Judas (1 M 4, 54) en décembre 164 av. J.-C. (qui suit l'épisode de Mispas dans le récit, après les batailles d'Emmaüs en 1 M 4, 1-27 et Beth Sour en 1 M 4, 28-35), puis de la prise et purification de la Citadelle de Jérusalem par Simon (1 M 13, 51-52) en juin 141 av. J.-C., les instruments évoqués par l'auteur – cymbales, harpes et luths – renvoient autant à la présence des lévites qu'au silence assourdissant des prêtres, dont les trompettes ne sont jamais mentionnées. Le riche appareil de ces cérémonies est pourtant très stéréotypé, puisqu'il puise ostensiblement son inspiration dans les livres des Chroniques<sup>65</sup>, et associe les Hasmonéens à la mémoire des grandes figures royales que sont David et Salomon. Décrites avec un luxe de détails fort singulier à l'échelle de 1 M, ces cérémonies sont présentées comme des événements fondateurs justifiant célébrations et louanges de la lignée hasmonéenne. La comparaison de ces passages avec l'épisode de Mispas souligne la singularité de ce dernier : si les passages suivants négligent la référence aux prêtres et s'appuient davantage sur des références proprement davidiques<sup>66</sup>, Mispas présente le caractère total et synthétique d'un projet de légitimation qui permet à Judas de se présenter précocement aussi bien en roi légitime, qu'en nouveau grand prêtre. À Mispas, on jurerait voir le peuple entier réuni sous sa direction, sur le point de remporter la victoire de la cause divine.

L'appropriation des fonctions sacerdotales est d'autant plus mise en valeur dans le récit que l'auteur s'inspire explicitement du vingtième chapitre du Deutéronome. Reprenons ce passage (Dt 20, 2-9) : c'est « le prêtre » qui s'avance pour un discours au peuple en armes et qui doit rappeler les raisons du combat et la confiance qu'il faut avoir en Dieu. Il est clair que Judas s'en attribue les prérogatives. Les officiers doivent ensuite renvoyer chez eux ceux qui ont bâti une maison et n'ont encore pu l'habiter, ceux qui ont planté une vigne et n'en ont pas encore joui, ceux qui viennent de se fiancer et ceux qui manquent de courage, c'est-à-dire l'ensemble de ceux dont la vie est marquée par une « posture liminaire », par l'inachèvement et qui sont donc assimilés à des hommes trop jeunes pour le combat<sup>67</sup>. Dans le récit parallèle de 2 M 8, 13, des lâches manquant de confiance en Dieu abandonnent le camp, sans que cela paraisse ritualisé,

<sup>65</sup> 1 Ch 15, 16-28 ; 1 Ch 16, 4-6 ; 2 Ch 5, 12-13 ; 2 Ch 29, 25-27.

<sup>66</sup> Ils correspondent peut-être, en cela, à une tradition particulière associée aux Hasmonéens.

<sup>67</sup> Batsch 2005a, p. 97-98.

mais il pourrait s'agir du même événement, devenu propagandiste<sup>68</sup>. À l'issue de cette sélection, les officiers placent des chefs à la tête du peuple. L'ensemble de ces actions est réalisé à Mispa par Judas seul. Le vocabulaire qualifiant les hommes renvoyés chez eux est explicitement calqué sur celui de la Septante et l'auteur ne se prive pas d'indiquer que cette action est conforme à la loi (1 M 3, 56). Selon lui, non seulement le chef de l'insurrection respecte la loi, mais il est également légitime à être celui qui l'accomplit<sup>69</sup>. Ainsi que le remarque Christophe Batsch, il est possible qu'un imperceptible glissement se soit opéré dans l'interprétation : puisque les chefs devaient être des prêtres, on en vient peut-être à considérer comme prêtres les chefs qui ne le sont pas<sup>70</sup>. Il est possible aussi que ce soit un glissement purement littéraire qui vise à fonder en droit le sacerdoce hasmonéen ultérieur. Quoi qu'il ait dit ou fait Judas ce jour-là, dans l'œuvre parvenue jusqu'à nous c'est clairement lui qui fait office de prêtre.

La nomination des chefs aussi a pour but de manifester le respect de la loi : il nomme des « chefs du peuple » (ἡγουμένους τοῦ λαοῦ), des chiliarques (χιλιάρχους), des chefs de cents (ἐκατοντάρχους), des chefs de cinquante (πεντηκοντάρχους) et des chefs de dix (δεκαδάρχους = 1 M 3, 55). Non seulement il applique Dt 20, 9, mais en plus le choix de ces termes n'est pas dû au hasard : ce sont exactement ceux choisis par les Septante pour désigner les chefs de l'armée dans la Torah (Ex 18, 21 et 25 ; Dt 1, 15 ; Nb 31, 48). Le mot chiliarque est la traduction grecque de « chef de mille », non seulement dans ces passages, mais aussi en 1 Ch 27, 1 et 29, 6, passages où ἐκατόνταρχοι traduit aussi les chefs de cents<sup>71</sup>. Pour le lecteur de la Septante, ce n'est pas seulement le fait, c'est aussi le vocabulaire qui évoque la loi et, par elle, la fonction sacerdotale que s'attribue le chef de guerre.

En allant plus loin, ces chefs nommés par Moïse le sont afin de le seconder et de prendre à leur charge les petites choses afin qu'il puisse mener le peuple à sa destination après la sortie d'Égypte (Ex 18, 17-23). Ces nominations à Mispa évoquent donc l'aspect sacerdotal, sinon presque mosaïque, de Judas. En étant celui qui nomme

<sup>68</sup> Comme l'a noté Munnich 2014, p. 198, qui pense que 1 M s'est servi d'une tradition écrite comparable à 2 M comme source et offrirait donc une interpolation de cette fuite favorable à Judas.

<sup>69</sup> Bar-Kochva 1989, p. 257, imaginait que la réduction des troupes était purement tactique, mais il est évident que l'enjeu ici est théologique (comparer aussi avec Gédéon en Jg 7, 3). Il est très facile de penser que les événements de Mispa ont sans doute été très différents de la version si merveilleusement biblique construite par l'auteur de 1 M.

<sup>70</sup> Batsch 2005a, p. 135-136.

<sup>71</sup> On signalera à part 1 Ch 28, 1 qui préfère καὶ ἄρχοντας τῶν χιλιάδων καὶ τῶν ἐκατοντάδων, expression proche mais non identique.

ces chefs de troupes, il revêt une fonction dont Moïse fut le premier occupant et qui évoque, pour le lecteur, ce récit de l'Exode<sup>72</sup>. En Dt 1, 15, cette organisation militaire est répétée juste avant de conquérir le pays de Canaan, on peut donc s'interroger sur la place d'un éventuel modèle renvoyant à Josué<sup>73</sup>.

Néanmoins, il est notable que l'ordre de ces rituels est inversé à Mispa. Judas nomme ses chefs de troupes avant de s'adresser à la foule. Comme l'a souligné Christophe Batsch, la rhétorique est très habile : Judas commence par les prérogatives qui sont les siennes en tant que chef de guerre, avant de s'attribuer le discours réservé au grand prêtre<sup>74</sup>. Si l'ordre biblique est inversé, c'est afin de construire pour le Maccabée une gradation dans l'élaboration de son image et de finir sur les fonctions qu'il usurpe déjà de souverain sacrificateur<sup>75</sup>. Comme il est habituel, la propagande hasmonéenne, en présentant la dynastie comme héritière de la tradition, réadapte en réalité, voire invente parfois, une tradition superficiellement recouverte d'un vernis biblique<sup>76</sup>. Loin d'être les champions de la Torah, ces souverains utilisent le Livre comme un instrument au service de leur légitimation, et le temple comme une source de pouvoir<sup>77</sup>.

#### CONCLUSION

À Mispa, dans le récit tel qu'il est construit par l'auteur de 1 M, Judas Maccabée apparaît tout à la fois comme un héros du judaïsme, comme le royal protecteur du temple et même comme un grand prêtre rival de Ménélas. Sans porter le moindre titre, commandant à cause de son charisme particulier et du zèle qui a valu à son père une alliance éternelle avec Dieu, il apparaît déjà comme une figure royale et sacerdotale, comme un élu de Dieu, recevant la victoire comme récompense de sa piété et de sa soumission à la Torah. L'ensemble des pratiques et des discours est teinté d'un vernis biblique qui fait de Judas le seul héritier des traditions ancestrales et le seul gardien de

<sup>72</sup> Même avis chez Abadie 2014, p. 161 : par son organisation militaire, Judas « poursuit l'œuvre mosaïque du désert. »

<sup>73</sup> Ce modèle est couramment admis, mais la démonstration très dense de Berthelot 2018 s'oppose à toute imitation de Josué dans la propagande hasmonéenne. Ici, ce serait en effet bien peu explicite.

<sup>74</sup> Batsch 2005b, p. 302-303.

<sup>75</sup> Batsch 2005b, p. 302 : « Ce qui se joue à Mispah, par le biais de la réappropriation des anciens rites de guerre bibliques, n'est rien d'autre que la substitution de l'autorité du chef de l'armée, Judas Maccabée, à celle, normative et attendue, du prêtre. »

<sup>76</sup> Voir Rajak 1997.

<sup>77</sup> Regev 2013, p. 72-73 et 101 sur l'usage du temple comme instrument de pouvoir.

l'alliance divine, à l'heure où le temple est souillé et où même le peuple et les prêtres s'éloignent des commandements. Plus qu'une option, Judas constitue littérairement la seule option pour les Juifs, et de la sorte ceux qui s'opposent à lui deviennent des « impies », des « étrangers », des « fils d'étrangers » ou des « perturbateurs du peuple », ils disparaissent de l'univers social que l'auteur reconnaît comme juif.

Cette opposition entre Juifs et païens est, en soi, un archaïsme biblique, comme l'a souligné Tessa Rajak et l'on ne peut pas réellement connaître la propagande de Judas<sup>78</sup>. C'est en fait plutôt sur sa propre conception de l'ordre social que l'auteur nous renseigne, donnant son opinion sur l'identité juive selon une tradition historiographique ancienne réadaptée<sup>79</sup>. Mais il est le reflet de la cour hasmonéenne au temps de Jean Hyrcan ou de ses successeurs et, conséquemment, de la manière dont le passé dynastique est réinterprété dans ce milieu. La double compétence sacerdotale et royale des Hasmonéens est rétro-projetée sur cet ancêtre fondateur et légitimée par une cérémonie qui n'a rien à envier aux scellements des alliances dans la Bible hébraïque. En fait, telle qu'elle est décrite, la réunion de Mispa est une nouvelle alliance, fondée sur le modèle de celle de Samuel en ce même lieu, fonctionnant sur une procédure quasiment rituelle : l'appel à la repentance suit une catastrophe « nationale », le jeûne et la prière conduisent à la repentance du peuple puis à la victoire et à la libération<sup>80</sup>.

Dans ce récit, Judas est l'acteur principal : comme le prophète Samuel, il est celui qui convoque le peuple et l'amène à la repentance ; il porte le deuil adéquat lorsque l'ennemi s'acharne sur Jérusalem (ce qui n'est qu'une opinion subjective) comme le prescrivait le prophète Jérémie ; comme un roi il mène le peuple au combat et à la victoire en acceptant la domination divine, et en même temps il se présente comme le sacrificateur qui, selon le Deutéronome, porte la responsabilité de haranguer les troupes avant le combat. Chef prétendument incontestable, Judas est une figure reconstruite bénéficiant dans le récit d'une véritable légitimité scripturaire<sup>81</sup>. La cérémonie de Mispa, quant à elle, n'a pas pour objectif de justifier l'accession au pouvoir des Maccabées, mais la forme de pouvoir qu'ils occupent<sup>82</sup> à l'époque de la rédaction de 1 M, grands prêtres

---

<sup>78</sup> Rajak 2001, p. 72-73.

<sup>79</sup> Aitken 2011, p. 38-39.

<sup>80</sup> La proximité est encore plus évidente quand on constate que l'expression du jeûne en 1 M 3, 47 est une citation de 1 S 7, 6 selon la version de la Septante.

<sup>81</sup> Expression d'Abadie 2009, p. 766 à propos du verni biblique de l'ensemble de 1 M.

<sup>82</sup> Opinion qui rejoint celle, plus générale, exprimée à propos de 1 et 2 M par Honigman 2014, p. 147.

depuis 152 av. J.-C., prophètes au temps de Jean Hyrcan<sup>83</sup> (134-104 av. J.-C.) et bientôt rois (104 av. J.-C.)<sup>84</sup>.

## Bibliographie

- Abadie Ph. (2014), « Le Premier Livre des Maccabées : une écriture entre mémoire et relecture », dans M.-Fr. Baslez, O. Munnich (dir.), *La mémoire des persécutions. Autour des livres des Maccabées*, Paris-Louvain, p. 155-164.
- Abadie Ph. (2009), « 1 et 2 Maccabées », dans T. Römer, J.-D. Macchi, Chr. Nihan (dir.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, p. 761-772.
- Aitken J. K. (2011), « Judaic National Identity », dans L. L. Grabbe, O. Lipschits (dir.), *Judah Between East and West*, London, p. 35-48.
- Anthonzio S. (2015), « Les naissances merveilleuses de Moïse et de Samuel : rois innomés d'un Dieu glorieux », *Acta Orientalia Belgica*, 28, p. 201-212.
- Aperghis M. (2011), « Antiochus IV and his Jewish Subjects: Political, Cultural and Religious Interaction », dans K. Erickson, G. Ramsey (dir.), *Seleucid Dissolution. The Sinking of the Anchor*, Wiesbaden, p. 67-83.
- Atkinson K. (2004), *I Cried to the Lord. A Study of the Psalms of Solomon's Historical Background and Social Setting*, Leiden-Boston.
- Babota V. (2014), *The Institution of the Hasmonean High Priesthood*, Leiden.
- Bar-Kochva B. (1989), *Judas Maccabaeus. The Jewish Struggle against the Seleucids*, Cambridge.
- Bartlett J. R. (1998), *I Maccabees*, Sheffield.
- Baslez M.-Fr. (2014), « Réprimer, pacifier ou persécuter ? La gestion des minorités durant la crise maccabéenne d'après le dossier des mesures d'amnistie d'Antiochos IV et d'Antiochos V », dans Chr. Feyel, L. Graslin-Thomé (dir.), *Le projet politique d'Antiochos IV*, Nancy, p. 341-362.
- Baslez M.-Fr. (2011 [1998]), *Bible et histoire : judaïsme, hellénisme, christianisme*, Paris.

<sup>83</sup> Sur le don de prophétie de Jean Hyrcan, voir *Guerre des Juifs*, I, 68-69 ; *Antiquités juives*, XIII, 282-283, 299-300, 322-323 ; Talmud de Babylone *Sotah*, 33a ; Talmud de Jérusalem *Sotah*, 9, 14.

<sup>84</sup> Il n'est pas possible de revenir ici sur la totalité des arguments liés à la datation de 1 M. L'épisode de Mispas évoque à ce point la royauté qu'il ne peut avoir été écrit qu'à une époque où le pouvoir hasmonéen était clairement monarchique, ou y aspirait fortement. Si le tournant du I<sup>er</sup> siècle, c'est-à-dire la datation la plus traditionnelle, paraît le plus facile à envisager, le nouveau consensus autour du sacerdoce de Jean Hyrcan reste acceptable, puisque Hyrcan devient réellement indépendant avec la mort d'Antiochos VII en 129 av. J.-C. et concentre tous les pouvoirs régaliens. Roi sans le titre, n'est-il pas comparable au Judas construit en 1 M ?

- Batsch Chr. (2005a), *La Guerre et les rites de guerre dans le judaïsme du deuxième Temple*, Leiden-Boston.
- Batsch Chr. (2005b), « Divination, décision politique et légitimité sacerdotale en Israël ancien : deux oracles de Judas Maccabée (1M 3.48 et 2M 15.11-16) », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 16, p. 297-304.
- Berthelot K. (2018), *In Search of the Promised Land? The Hasmonean Dynasty Between Biblical Models and Hellenistic Diplomacy*, Göttingen.
- Berthelot K. (2006), « L'idéologie maccabéenne : entre idéologie de la résistance armée et idéologie du martyre », *Revue des Études Juives*, 165/1-2, p. 99-122.
- Bikerman E. (1937), *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Berlin.
- Bourdieu P. (2012), *Sur l'État : cours au Collège de France (1989 - 1992)*, Paris.
- Bringmann K. (1983), *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte (175-163 v. Chr.)*, Göttingen.
- Collins J.J. (2003), « The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence », *Journal of Biblical Literature*, 122/1, p. 3-21.
- Cook S.E. (2017), *The Solomon Narratives in the Context of the Hebrew Bible*, London.
- Cotton H., Wörrle M. (2007), « Seleukos IV to Heliodoros. A New Dossier of Royal Correspondence from Israel », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 159, p. 191-205.
- Cotton-Paltiel H., Ecker A., Gera D. (2017), « Juxtaposing Literary and Documentary Evidence: a New Copy of the So-Called Heliodoros Stele and the Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae (CIIP) », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 60/1, p. 1-15.
- Dąbrowa E. (2012), « The Enemies of the Hasmoneans », dans N. Riemer (dir.), *Jewish Lifeworlds and Jewish Thought*, Wiesbaden, p. 351-356.
- Dąbrowa E. (2010), « The Hasmoneans and the Religious Homogeneity of their State », *Scripta Judaica Cracoviensia*, 8, p. 7-14.
- Day J. (2015), « Some Aspects of the Monarchy in Ancient Israel », dans R. Thelle, T. Stordalen, M. R. J. Richardson (dir.), *New Perspectives on Old Testament Prophecy and History*, Leiden, p. 161-174.
- De Vaux R. (1989 [1960]), *Les Institutions de l'Ancien Testament*, 1, *Le Nomadisme et ses survivances*, Paris.
- Desilva D. A. (2002), *Introducing the Apocrypha: Message, Context, and Significance*, Grand Rapids.
- Eckhardt B. (2017), « Memories of Persian Rule: Constructing History and Ideology in Hasmonean Judea », dans R. Strootman, M. J. Versluys (dir.), *Persianism in Antiquity*, Stuttgart, p. 249-265.
- Eckhardt B. (2013), *Ethnos und Herrschaft. Politische Figurationen Jüdischer Identität von Antiochos III. bis Herodes I.*, Berlin-Boston.

- Elgvin T. (2016), « Violence, Apologetics, and Resistance: Hasmonaean Ideology and Yahad Texts in Dialogue », dans K. Davis, D. M. Peters, K. S. Baek, P. W. Flint (dir.), *The War Scroll, Violence, War, and Peace in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*, Leiden-Boston, p. 319-340.
- Gera D. (2009), « Olympiodoros, Heliodoros and the Temples of Koilē Syria and Phoinikē », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 169, p. 125-155.
- Gera D. (1998), *Judaea and Mediterranean Politics (219 to 161 C.E.)*, Leiden-New York-Köln.
- Girardin M. (à paraître), *L'offrande et le tribut. Histoire politique de la fiscalité en Judée hellénistique et romaine*, Bordeaux.
- Grabbe L. L. (2010), *An Introduction to Second Temple Judaism*, London.
- Guignebert Ch. (1969 [1935]), *Le monde juif vers le temps de Jésus*, Paris.
- Habicht Chr. (1976), « Royal Documents in Maccabees II », *Harvard Studies in Classical Philology*, 80, p. 1-18.
- Hengel M. (1969), *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Ch.*, Tübingen.
- Honigman S. (2014), *Tales of High Priests and Taxes. The Books of the Maccabees and the Judean Rebellion against Antiochus IV*, Oakland.
- Honigman S. (2011), « King and Temple in 2 Maccabees: the Case for Continuity », dans L. L. Grabbe, O. Lipschits (dir.), *Judah Between East and West*, London, p. 91-130.
- Jones C. P. (2009), « The Inscription from Tel Maresha for Olympiodoros », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 171, p. 100-104.
- Laperrousaz E.-M. (2002), « Prophète, roi, prêtre, messie, principes ézéchéliens et Judée postexilique entre modèles bibliques et réinterprétations intertestamentaires », *Transeuphratène*, 22, p. 79-96.
- Lust J. (2001), « Cult and sacrifice in Daniel: the Tamid and the Abomination of Desolation », dans J. J. Collins, P. W. Flint (dir.), *The Book of Daniel: Composition and Reception*, Leiden, p. 671-688.
- Momigliano A. (1976), « The Date of the First Book of Maccabees », dans *L'Italie préromaine et la Rome républicaine*, Rome, p. 657-661.
- Munnich O. (2014), « Le Premier Livre des Maccabées, entre fresque dynastique et traditions rabbiniques », dans M.-Fr. Baslez, O. Munnich (éd.), *La mémoire des persécutions. Autour des livres des Maccabées*, Paris-Louvain, p. 183-229.
- Nodet É. (2005), *La Crise maccabéenne. Historiographie juive et traditions bibliques*, Paris.
- Pébarthe Chr. (2019), « La révolte des Maccabées, du scandale à l'affaire d'États », dans E. Nantet (éd.), *Les Juifs et le pouvoir politique dans l'Antiquité gréco-romaine*, Rennes, p. 47-72.
- Rajak T. (2001), « The Hasmonaean and the Uses of Hellenism », dans *The Jewish Dialogue with Greece and Rome*, Leiden-Boston-Köln, p. 61-80.
- Rajak T. (1997), « Hasmonaean Kingship and the Invention of Tradition », dans P. Bilde, T. Engberg-Pedersen, L. Hannestad, J. Zahle (dir.), *Aspects of Hellenistic Kingship*, Aarhus, p. 99-115.

- Rappaport U. (2001), « 1 Maccabees », dans J. Barton, J. Muddiman (dir.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, p. 711-734.
- Regev E. (2013), *The Hasmoneans. Ideology, Archaeology, Identity*, Göttingen.
- Schmidt Fr. (1994), *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân*, Paris.
- Schürer E. (1973), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, 4 vol., Edinburgh.
- Schwartz S. (1991), « Israel and the Nations Roundabout 1 Maccabees and the Hasmonean Expansion », *Journal of Jewish Studies*, 42, p. 16-38.
- Sievers J. (1990), *The Hasmonaeans and Their Supporters From Mattathias to the Death of John Hyrcanus I*, Atlanta.
- Tcherikover V. A. (1959), *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia.
- Will E., Orrieux Cl. (1986), *Ioudaïsmos-hellénismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nancy.