

Michaël GIRARDIN, « De la confiance à la guerre eschatologique : normativités compétitrices et légitimation politique en Judée séleucide et romaine (200 av. J.-C. – 70 apr. J.-C.) », *Judaïsme Ancien – Ancient Judaism*, vol. 8, 2020, p. 249-289.

**« De la confiance à la guerre eschatologique :
normativités compétitrices et légitimation politique en Judée séleucide et romaine
(200 av. J.-C. – 70 apr. J.-C.)¹ »**

p. 249

Résumé. – À l'aide du concept de « normativités » employé dans d'autres sciences humaines pour définir les conceptions que peuvent se faire des groupes de ce qui est (ou devrait être) la norme socio-politique, cet article se propose de mettre en évidence la pluralité des conceptions cosmogoniques, politiques et théocratiques des judaïsmes dès avant la conquête séleucide de Jérusalem en 200 av. J.-C. Les éléments cognitifs sont exploités pour montrer l'importance, dans chaque milieu, de construire, d'entretenir, d'instrumentaliser ou, au contraire, d'empêcher les rapports de confiance entre les individus et les pouvoirs en place pour légitimer (ou délégitimer) l'ordre présent. Cette grille d'analyse permet de montrer que la domination romaine n'a pas fait éclater le judaïsme antique, car celui-ci était depuis longtemps déjà profondément pluriel ; elle n'a fait que faciliter leur irrémédiable séparation.

Abstract. – Using the concept of « normativities » already in use in Humanities and other Social Sciences to define groups' conceptions of /p. 250/ what is (or should be) the socio-political norm, this paper aims to highlight the plurality of cosmogonic, political, and theocratic views of the Jews yet before the Seleucid conquest of Jerusalem in 200 BCE. The cognitive elements are used to show the importance, in each *milieu*, of erecting, maintaining, instrumentalizing, or, on the contrary, preventing the relations of trust between the individuals and the powers to legitimize (or delegitimize) the present order. This grid of analysis makes it possible to show that Roman domination did not shatter ancient Judaism, for it had long since been profoundly plural. The Roman domination only facilitated their irremediable schism.

Introduction

Quand on ouvre un livre vieilli consacré à l'histoire romaine, on trouve quelques éloges particulièrement détaillés des « bienfaits » de la domination impériale, qui apporte la civilisation à de nombreuses populations barbares ; on y découvre une définition aujourd'hui totalement obsolète de la romanisation, comme l'acquisition à sens unique par les vaincus du droit écrit, des mœurs et des modes de vie paisibles des Romains. Si l'on ouvre maintenant un livre d'histoire juive, tout aussi dépassé, ne trouve-t-on pas de profonds réquisitoires contre la domination romaine de la Judée ? Destructrice, prédatrice, profondément injuste, Rome semble justifier par elle-même les très légitimes révoltes qui ont secoué son joug.

Différents modèles ont été exploités pour se représenter les dominations impériales, comme la comparaison avec la « situation coloniale² » des possessions outremer des États

¹ Le présent article a bénéficié du soutien financier de la Fondation pour les Sciences Sociales, sous l'égide de la Fondation de France. Le thème en était « crises de confiance ? »

² Sur ce concept anthropologique, voir G. BALANDIER, « La Situation Coloniale : Approche Théorique », *Cahiers Internationaux de Sociologie* 11 (1951), p. 44-79 et G. BALANDIER, « Contribution à une Sociologie de la Dépendance », *Cahiers Internationaux de Sociologie* 12 (1952), p. 47-69. L'étude classique de l'hellénisation

européens aux XIX^e et XX^e siècles, qui fait profondément débat dans les études d'histoire hellénistique et romaine³. Ce qui ressort le plus /p. 251/ aujourd'hui, c'est que l'ordre impérial est négocié, qu'il ne s'appuie pas seulement sur la force coercitive mais sur l'adhésion des élites. L'« hellénisation » ou la « romanisation », c'est l'adoption grandement volontaire des modes de vie dominants, qui ne remet pas en cause l'identité ethnique locale.

En Judée, à l'époque séleucide, c'est-à-dire entre la conquête réalisée en 200 av. J.-C. par le roi Antiochos III et la révolte des Maccabées en 168 av. J.-C., puis à l'époque romaine entre la conquête par Pompée en 63 av. J.-C. et la disparition de la Judée, devenue province de Syrie-Palestine en 135 de notre ère, la population a été confrontée à ces phénomènes, que l'historiographie a désignés par de multiples noms : acculturation, métissage, transferts culturels, etc. Or, cette question du rapport à entretenir avec le mode de vie romain est posée en termes intéressants dans le Talmud :

« Rabbi Judah commença la discussion en observant : 'Combien sont bonnes les œuvres de ce peuple ! Ils ont fait des rues, bâti des ponts, érigé des thermes.' Rabbi José resta silencieux. Rabbi Siméon ben Yohai prit la parole et dit : 'Tout ce qu'ils font, ils le font pour eux-mêmes : ils construisent des marchés pour y mettre des prostituées ; des bains, pour se rajeunir eux-mêmes ; des ponts, pour y lever des péages.' » (TB, *Shabbat*, 33b).

D'un côté, certains rabbins comme Rabbi Judah trouvent excellents ces signes de la romanisation, d'un autre certains estiment que Rome, quoi qu'elle fasse, le fait toujours pour de mauvaises raisons.

Ce constat est intéressant pour notre propos. Car il apparaît que les pouvoirs étrangers qui s'affirment sur la région au cours de notre période sont confrontés à ce dilemme, de devoir créer /p. 252/ l'obéissance, donc un minimum de confiance, alors que celle-ci ne semble pas facilement atteinte tant que subsiste un doute, même totalement subjectif et arbitraire, sur les attentes peut-être dissimulées derrière les œuvres. Pour le dire autrement, il apparaît que la dissidence en Judée est en grande partie le produit d'un manque généralisé de confiance. Or, j'aimerais démontrer que cette crise n'a rien d'objectif, qu'elle est le produit d'une instrumentalisation consciente par quelques groupes politiques d'une inquiétude populaire et qu'à ce titre, aucun acte, aucune main tendue de ces pouvoirs, ne se révèle jamais en mesure de restaurer la confiance. Au contraire, même les tentatives de conciliation, même les concessions aux revendications populaires ou aux traditions locales, à partir d'un certain point de non-retour qu'il conviendra de retrouver, sont perçues comme des agressions parce qu'il est nécessaire, pour ceux qui rédigent les sources qui sont les nôtres, de les faire passer pour telles. J'aimerais montrer qu'il existe, en Judée séleucide et romaine, une limite majeure aux efforts des pouvoirs étrangers pour construire leur processus de légitimation, c'est-à-dire leur

selon ce modèle reste E. WILL et C. ORRIEUX, *Ioudaïsmos – hellénismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nancy, 1986. Pour le monde romain, voir P. LEVEAU, « La situation coloniale de l'Afrique romaine », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 33/1 (1978), p. 89-92.

³ En faveur de son usage, voir P. BRIANT, *Rois, tributs et paysans*, Paris, 1982, p. 281-292 (par le recours à la géographie et non à l'anthropologie) ; B. ANAGNOSTOU-CANAS, « Rapports de dépendance coloniale dans l'Égypte ptolémaïque I : l'appareil militaire », *Bullettino dell'Istituto di Diritto romano* 31-32 (1989-1990), p. 151-236 ; B. ANAGNOSTOU-CANAS, « Rapports de dépendance coloniale dans l'Égypte ptolémaïque II : les rebelles de la chôra », dans A. H. S. EL-MOSALAMY (éd.), *Proceedings of the XIXth International Congress of Papyrology*, Le Caire, 1992, p. 323-372. Pour des opinions drastiquement contraires, voir M. FINLEY, « Colonies: An Attempt at a Typology », *Transactions of the Royal Historical Society* 26 (1976), p. 167-188 ; R. S. BAGNALL, « Decolonizing Ptolemaic Egypt », dans P. CARTLEDGE, P. GARNSEY et E. S. GRUEN (éd.), *Hellenistic Constructs. Essays in Culture, History and Historiography*, Berkeley, 1997, p. 225-241 ; M. SOMMER, « Colonies - colonisation - colonialism: A typological Reappraisal », *Ancient West & East* 10 (2011), p. 183-193 ; M. C. D'ERCOLE, « "The nuisance is word magic." Moses I. Finley et la colonisation grecque », *Anabases* 19 (2014), p. 83-95.

parcours visant à obtenir le consentement de la majorité à leur domination⁴, et qu'elle repose dans la notion de « confiance » ; que la manière par laquelle les rebelles, sur toute la période, s'opposent à l'ordre établi, n'est pas tant le désaveu de politiques établies ou de faits objectifs, que l'insinuation partiellement volontaire et instrumentalisée du doute sur les motivations et les objectifs de ces puissances étrangères.

Le propos est vaste et la chronologie considérable ; le thème ne pourra bien sûr être que très imparfaitement brossé ici ; la /p. 253/ nécessitera toutefois d'en rester au survol permettra de discerner avec une meilleure acuité les grandes évolutions et de mettre en lumière ce qui échappe à l'examen de détail, c'est-à-dire l'héritage des pratiques et discours de dissidence ainsi que l'arrière-plan cognitif qui nourrit l'hésitation puis la défiance. Si l'on veut généraliser, on peut résumer ce parcours en disant que le pouvoir étranger, entre 200 av. J.-C. et 135 apr. J.-C., passe en Judée de la confiance transférée (par l'intermédiaire de l'institution sacerdotale), dont on verra les fondements idéologiques et pratiques, à la défiance politiquement construite, puis à la nécessité affirmée de la guerre eschatologique.

Entre confiance et défiance : le bouleversement d'une normativité héritée (200 – 175 av. J.-C.)

Lorsqu'il parvient à Jérusalem en 200 av. J.-C., le roi séleucide Antiochos III impose son pouvoir non seulement par sa victoire sur les troupes égyptiennes qui détenaient la région auparavant, mais également par un mélange subtil entre négociation et évergétisme⁵. La Judée est devenue une terre conquise à la pointe de la lance (δορύκτητος χώρα) mais le souverain n'impose pas un ordre politique étranger. Les travaux récents de John Ma et de Boris Chrubasik montrent que le royaume séleucide est contractuel⁶, ce que d'autres ont défini comme un système « féodal⁷ » ; que c'est en déléguant leur pouvoir sur les élites des régions périphériques qu'il maintient sa suzeraineté sur un ensemble discontinu ; que c'est là une force en même temps qu'une faiblesse qui renforce les tentations autonomistes et les propensions à soutenir des usurpateurs /p. 254/ qui proposeraient de meilleurs compromis. Ce principe est appliqué en Judée dès la conquête, avec l'élaboration d'une « charte » (AJ, XII,

⁴ Sur le concept de « légitimation », la bibliographie est vaste. On référera simplement au philosophe A. BERTEN, « Légitimité, légitimation, normativité », *Recherches en Communication* 25 (2006), p. 77-90, notamment p. 78 : « Le concept de légitimation est essentiellement un concept sociologique visant à décrire un processus par lequel des individus sont amenés à reconnaître la légitimité du pouvoir, des institutions, des comportements, des usages, des conventions, des discours, etc. », puis « un ordre légitime est donc, du point de vue sociologique, une représentation, c'est-à-dire une 'croyance'. Quand la croyance est répandue, généralisée, c'est-à-dire quand elle engendre des comportements qui sont conformes à ce qu'elle impose normativement, l'ordre fonctionne, il est 'valide' ou validé. » Plus loin, p. 80 : « les processus de légitimation sont des processus 'psychiques' qui engendrent des croyances dans la valeur normative des institutions (au sens le plus large). Si l'on peut néanmoins parler ici d'une 'sociologie', c'est parce que les croyances ne sont pas les purs produits d'une psychologie individuelle, mais le résultat de ce qui est dit, véhiculé, représenté au niveau social. »

⁵ L'évergétisme définit la générosité obligatoire et d'apparence spontanée dans le monde hellénistique et romain : un homme en vue ne peut pas se permettre de ne pas dépenser sa fortune pour le bien commun ; en retour de son don il reçoit honneurs et clientélisme. Voir P. GAUTHIER, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IV^e-I^{er} siècles av. J.-C.)*, Athènes, 1985 ; P. VEYNE, *Le Pain et le Cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, 1995 (1^{re} éd. 1976).

⁶ J. MA, « Seleukids and Speech-Acts: Performative Utterances, Legitimacy and Negotiation in the World of the Maccabees », *Scripta Classica Israelica* 19 (2000), p. 71-112 ; J. MA, *Antiochos III et les cités de l'Asie Mineure Occidentale*, Paris, 2004 (éd. orig. 1999) ; B. CHRUBASIK, *Kings and Usurpers in the Seleukid Empire*, Oxford, 2016.

⁷ D. ENGELS, « Middle Eastern "Feudalism" and Seleucid Dissolution », dans G. RAMSEY et K. ERICKSON (éd.), *Seleucid Dissolution. The Sinking of the Anchor*, Wiesbaden, 2011, p. 19-36.

138-144) qui répond aux attentes des élites sacerdotales les plus traditionnelles, lesquelles semblent avoir ouvert les portes à l'approche du roi⁸.

Encore faut-il savoir ce qu'on entend par « tradition », car il est désormais acquis que les traditions sont multiples, concurrentes et en perpétuelle réécriture et réinvention⁹. Comment comprendre, par exemple, ne serait-ce que les *πάτριοι νόμοι* (« lois ancestrales ») concédés par le roi Antiochos III (AJ, XII, 142) ? Elias Bickerman pensait qu'il s'agissait de l'octroi de la Torah comme seule loi civile¹⁰ ; Victor Tcherikover a souligné, depuis, que le temple et le rôle du grand prêtre comme chef de l'*ethnos* ne se trouve pas dans la Torah et qu'il faut sans doute comprendre beaucoup plus que cela¹¹. Brent Nongbri remarque avec prudence qu'en fait, on ne peut connaître le sens de cette expression qui désigne plus vraisemblablement un *statu quo*, une reconnaissance de la situation existante ainsi enracinée dans la tradition ; qu'en fait les *πάτριοι νόμοι* sont surtout des programmes politiques différents selon les grandes familles qui les prennent comme instruments rhétoriques pour professer ce qu'elles devaient être et ce que devrait être l'ordre politique présent¹². En l'occurrence, le roi /p. 255/ s'en remet à cette élite désireuse d'élargir la sphère du sacré en étendant le *temenos* à l'ensemble de Jérusalem¹³, mais elle n'est qu'une option parmi tant d'autres.

L'anthropologue Georges Balandier distinguait quatre types de traditionalisme : le traditionalisme fondamental, le traditionalisme formel, le traditionalisme de résistance et le pseudo-traditionalisme¹⁴. Dans tous les cas, la tradition est actualisée et réadaptée. Il s'agit donc de ne pas réifier cette notion et de comprendre que ce qui se cache n'est pas objectif mais symbolique et programmatique. Afin de mieux cerner ce point, je propose d'adopter le concept de « normativité » pour désigner une conception paradigmatique, cosmogonique et idéologique de ce qui est (ou devrait être) la norme. Cela permet de ne pas céder aux tentations essentialisantes de termes comme « tradition » ou « idéologie », ou encore « légitimité » ou « légitimation ». En effet, ces termes portent en eux une coloration transcendantale, presque un jugement de valeur qui se voudrait objectif, en même temps qu'aucun ne peut être défini clairement sans prendre le risque d'être à l'extrême simplifié et donc rempli d'une « charge » idéelle. En préférant parler de « normativité », je prétends dépasser les apories de voir la légitimité comme un objectif atteignable et même définissable¹⁵, la légitimation comme un /p. 256/ processus susceptible d'aboutir, l'idéologie

⁸ Le terme de « charte » est celui adopté par E. BIKERMAN, « La charte séleucide de Jérusalem », *Revue des Études Juives* 100 (1935), p. 4-35.

⁹ Voir l'analyse devenue classique de E. HOBSBAWM, « Introduction : Inventing Traditions », dans E. HOBSBAWM et T. RANGER (éd.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983, p. 1-14. Pour son adaptation au rapport ambigu des Hasmonéens à la tradition ancestrale, voir A. I. BAUMGARTEN, « Invented Traditions of the Maccabean Era », dans H. CANCIK, H. LICHTENBERGER et P. SCHÄFER (éd.), *Geschichte-Tradition-Reflexion*, Tübingue, 1996, p. 197-210 ; T. RAJAK, « Hasmonean Kingship and the Invention of Tradition », dans P. BILDE et al. (éd.), *Aspects of Hellenistic Kingship*, Aarhus, 1997, p. 99-115 ; E. S. GRUEN, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley - Los Angeles - Londres, 1998.

¹⁰ E. BIKERMAN, *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Berlin, 1937, p. 53.

¹¹ V. A. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia, 1959, p. 83-84.

¹² B. NONGBRI, « The Motivations of the Maccabees and Judean Rhetoric of Ancient Tradition », dans C. BAKHOS (éd.), *Ancient Judaism in Its Hellenistic Context*, Leyde - Boston, 2005, p. 85-111.

¹³ E. WILL et C. ORRIEUX, *Ioudaïsmos – hellenismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nancy, 1986, p. 103-105 ; D. GERA, « The Seleucid Road towards the religious persecution of the Jews », dans M.-Fr. BASLEZ et O. MUNNICH (éd.), *La mémoire des persécutions. Autour des livres des Maccabées*, Paris - Louvain, 2014, p. 21-57 (p. 38-39) ; K. BERTHELOT et al., *Jérusalem. Histoire d'une ville-monde des origines à nos jours*, Paris, 2016, p. 62 et 68-73.

¹⁴ G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, 1983 (1^{re} éd. 1955), p. vi.

¹⁵ Y.-M. ADELIN, *Le pouvoir légitime*, Paris, 1997, p. 112 définit la légitimité comme un ordre qui ne peut être remis en cause, ce qui est très insatisfaisant. M. WIBERG, *Between Apathy and Revolution. Explications of the*

comme un système de pensée « pur » et explicable, enfin la tradition comme un héritage intangible. Au contraire, ce concept permet de replacer les acteurs dans leur temporalité, entre passé (in)consciemment transformé par la chaîne d'héritage et les facteurs individuels d'un côté, et horizon d'attente qui ne correspond pas nécessairement à l'avenir ultérieur. Il permet de recentrer le sujet sur les acteurs et non sur une vertu abstraite, replaçant au premier plan les éléments psychiques et cognitifs de l'obéissance aux normes produites par le pouvoir¹⁶. Il permet, enfin, d'insister davantage sur la compétition jamais achevée.

Car la prise de pouvoir, pour adopter les termes de Norbert Elias, constitue l'établissement d'un « monopole » mettant fin à la « concurrence libre » ; l'aboutissement de la domination n'étant pas la violence mais, au contraire, « l'autocontrôle », qu'il développe ainsi :

« C'est là un des traits caractéristiques de la modification de l'appareil psychique par la civilisation que la régulation plus différenciée et plus prévisible du comportement de l'individu lui est inculquée dès sa plus tendre enfance et qu'elle devient une sorte d'automatisme, d' 'autocontrainte', dont il ne peut se défaire même s'il en formule dans sa conscience le vœu. Le tissu des actes s'étend et se complique à tel point, on demande de tels efforts à l'homme pour qu'il se comporte 'correctement', que chaque individu développe à côté de l'autocontrôle conscient un mécanisme d'autocontrôle automatique et aveugle, qui dresse contre toute déviance une barrière de phobies [...]»¹⁷. »

Mais la spécificité de l'agir intentionnel des acteurs historiques, c'est justement sa capacité à remettre en question les normes et à /p. 257/ les transgresser, selon le philosophe André Bertin¹⁸, ainsi l'ordre ne peut-il être tenu pour une donnée objective : « comme l'ordre normatif est un ordre social, il se constitue dans l'intersubjectivité ou, si l'on préfère, dans les relations sociales en général. Il appartient à l'agir communicationnel, à la pragmatique des relations sociales, au monde des négociations, des délibérations, des discussions¹⁹. »

Parler de « normativité » plutôt que de « tradition » ou de « légitimité », c'est donc en fin de compte admettre la possibilité que la compétition existe toujours, même dissimulée sous le monopole du groupe dominant. On peut ainsi distinguer la normativité du pouvoir, que l'on pourrait nommer majoritaire, coercitive ou performative, des normativités concurrentes, compétitrices ou minoritaires, d'intensités variables, aussi diverses dans leurs natures qu'elles sont affaiblies par la fragmentation de la minorité, aussi visibles et influentes que le pouvoir peut s'affaiblir. La montée de l'opposition révèle l'affaiblissement du pouvoir, et vice versa, parce que la compétition reste présente, quoiqu'invisible, et prête à resurgir au moindre signe

Conditions for Political Legitimacy, Turku, 1988, p. 63-65 et 114-116 opte pour une conception dichotomique de la légitimité, selon laquelle celle-ci est acquise ou non, peut se gagner ou se perdre, mais en constituant un tout uniforme et non selon des degrés variables. Il admet néanmoins, aux p. 118-119, que chacun garde sa propre opinion sur la question de la légitimité du pouvoir et qu'ainsi tout repose sur le débat, ce qui pose question : s'il y a un débat et des avis irrémédiablement divergents, peut-on dire que la légitimité est acquise ?

¹⁶ J. HABERMAS, *Raison et légitimité*, Paris, 2012 (1^{re} éd. 1973), p. 166 écrivait : « La prétention normative à la validité est elle-même cognitive en ce sens qu'elle suppose toujours (même si c'est de façon contrefactuelle) qu'elle pourrait être admise dans une discussion rationnelle [...] ». De son côté, M. WIBERG, *Between Apathy and Revolution. Explications of the Conditions for Political Legitimacy*, Turku, 1988, p. 70, 120-121 et 160-161, souligne le rôle des croyances et des émotions dans la conviction de la légitimité ou de l'illégitimité d'un pouvoir.

¹⁷ N. ELIAS, *La Dynamique de l'Occident*, Paris, 2014 (1^{re} éd. 1975), p. 185-186.

¹⁸ A. BERTIN, « Légitimité, légitimation, normativité », *Recherches en Communication* 25 (2006), p. 77-90 (p. 82-85).

¹⁹ *Id.*, p. 85.

de faiblesse²⁰. La pluralité des normativités entraîne une situation profondément agonistique²¹.

/p. 258/

L'exemple le plus flagrant pour la Judée hasmonéenne et romaine se trouve bien entendu à Qumrân, où les fameux manuscrits de la mer Morte montrent l'ampleur de la contestation du groupement essénien²² à l'égard des pouvoirs en place et du temple entre le II^e siècle av. J.-C. et le I^{er} siècle de notre ère. Il faut pourtant entrer dans ce monde par leurs parchemins pour que leur hostilité apparaisse, car aucune source ancienne ne la mentionne. L'absence apparente de dissidence ne signifie pas que la légitimité est acquise. Les esséniens rejettent le culte de Jérusalem non en soi, mais dans sa pratique qu'ils jugent contraires à l'orthodoxie, c'est-à-dire à leur propre tradition. Les pharisiens et les sadducéens se disputent également souvent dans les écrits rabbiniques (Mishna et Talmud) quant à leurs traditions culturelles divergentes²³ et Flavius Josèphe oppose clairement la tradition (παράδοσις) que les pharisiens prétendent hériter des anciens (ἐκ πατέρων διαδοχῆς) au sentiment sadducéen que ne doit être tenu comme législatif (νόμιμα) que ce qui est écrit (τὰ /p. 259/ γεγραμμένα) dans les lois (νόμοι) de Moïse (AJ, XIII, 297). Josèphe va jusqu'à affirmer que le crédit populaire des pharisiens a conduit à ce que ce soit leur interprétation qui était appliquée dans les sacrifices et les prières à l'époque romaine (AJ, XVIII, 15). La « tradition » n'est donc pas objective, mais on peut retrouver plusieurs normativités concurrentes à l'égard des pratiques du culte, plusieurs conceptions de ce qu'elles devraient être.

Cet examen des sociétés par le rapport à la norme est déjà ancien dans la majorité des sciences humaines, influencé par les travaux de Michel Foucault sur les prisons ou sur la folie, mais peine à toucher l'étude historique. Si l'on veut montrer que le facteur décisif de la perte

²⁰ Un cas exemplaire se révèle au Moyen-Âge dans l'abbaye de Saint-Albans, en Angleterre. Chargés de tenir les archives et l'historiographie officielle du royaume, les moines ne se privent pas de laisser poindre leurs opinions personnelles, qui montrent que même l'agent employé par le pouvoir peut n'être pas pleinement convaincu. Voir E. MANTIENNE, « Le discours de légitimation de la royauté lancastrienne dans les productions du monastère de Saint-Albans (1399-v. 1420) », dans P. CORMIER, X. GILLY et M. GIRARDIN, *Construire la légitimité politique, de l'Antiquité à nos jours* (à paraître). Ce même phénomène peut être supputé en Judée romaine, si l'on constate que les documents comptables des révoltes juives semblent établis par des experts de la comptabilité romaine, donc sans doute par des agents de l'impôt qui n'ont pas hésité à mettre leurs compétences au profit du nouvel État en formation, voir M. GIRARDIN, « The Use of Greek in Judaea: New Linguistic Habits for Individuals and the Roman Administration », dans N. MONNIER (éd.), *Languages for Specific Purposes in History*, Newcastle-upon-Tyne, 2018, p. 18-34 (p. 22-23).

²¹ Quoique cette enquête porte sur notre société contemporaine, C. THIBIERGE (éd.), *La force normative. Naissance d'un concept*, Paris, 2009 offre une analyse très intéressante pour penser la pluralité dans une société. Les chercheurs réunis permettent de distinguer la « normativité », entendue dans cet ouvrage comme le phénomène acquis à la fin du processus, ce qui n'est pas notre définition, de la « force normative », variable selon trois critères : l'intensité (qui ne peut se mesurer qu'à l'aune de la réception de la norme proposée), la dynamique, enfin la continuité entre la source et l'effet de la norme. Le normatif n'est pas nécessairement lié à l'obligation ni à la contrainte, mais à sa capacité à produire un modèle, une « force de référence » (p. 754) d'intensité variable (indicative, incitative, impérative, etc.), qui agit non seulement sur les sujets, mais aussi sur les acteurs du droit et sur le droit lui-même. « La force normative peut s'acquérir, s'intensifier ou se perdre », lit-on également p. 760, la normativité étant un phénomène évolutif. Mais la chercheuse ajoute, p. 777-778, que la force normative est renforcée par la conviction des sujets dans la légitimité du sujet de la norme, ce qui lie la conviction subjective à l'effet de la norme. On rejoint ici N. RAMOGNINO, « Normes sociales, normativités individuelle et collective, normativité de l'action », *Langage et Société* 119 (2007), p. 13-41 (p. 16) : « Les enjeux politiques et analytiques d'un questionnement sur le concept de norme ou sur celui d'institution sont liés à la définition de la légitimité de l'action sociale et à la confusion opérée entre normativité et pouvoir, ou autorité, normativité et violence symbolique. »

²² Pour le débat sur l'identification essénienne, voir É. PUECH, « Khirbet Qumrân et les Esséniens », *Revue de Qumrân* 97 (2011), p. 63-102.

²³ J. LIGHTSTONE, « Sadducees versus Pharisees », dans J. NEUSNER (éd.), *Christianity, Judaism, and Other Greco-Roman Cults*, Leyde, 1975, p. 206-217.

de l'ordre public en Judée séleucide et romaine est avant tout le produit d'une montée de la défiance, donc de données cognitives que l'historien ne peut compiler comme il peut le faire des données factuelles, cette question de la normativité et de la « force normative » d'un pouvoir devient centrale. Certes, devient légitime (au sens où ce mot définit une croyance dans la validité de l'ordre établi²⁴) ce à quoi participent les producteurs de la légitimité, mais c'est bien parce que ces acteurs produisent l'ordre social normatif qu'ils sont des producteurs de légitimité, non le contraire. Chaque groupe, si minoritaire, voire invisible fût-il, est porteur d'une conception qu'il voudrait normative. La normativité d'un pouvoir n'est qu'une version victorieuse mais ni essentielle, ni universelle, ni durable, ni unique. Elle s'explique parfois, davantage que par la conviction des assujettis, par le compromis, la négociation, voire la tromperie ou la corruption²⁵.

/p. 260/ Par sa « charte » de 200 av. J.-C., Antiochos III fait alliance avec l'une de ces normativités, celle des élites qui détiennent la réalité du pouvoir sur Jérusalem au moment où il y entre. L'alliance est donc conjoncturelle ; ses effets par contre sont importants puisque cette normativité devient loi et ainsi, quand d'autres conceptions se font jour, c'est sous la forme de dissidences. On y reviendra.

Par la négociation, le roi séleucide a élaboré une « charte » qui répond aux attentes de la classe sacerdotale à cet instant et qui peut s'appuyer sur un héritage ancien réinvesti. La bible hébraïque en effet est riche d'enseignements sur ce que les milieux rédacteurs considèrent comme la royauté légitime. Au fond, puisque le peuple juif est théocratique, c'est Dieu qui devrait être son souverain, mais Dieu a accepté l'institution de la monarchie (1 Samuel 8) et choisit de bénir les rois qui reçoivent l'onction de son prophète. Il promet même le règne éternel à la lignée de David (2 Samuel 7.16) et ainsi la royauté est-elle vue comme possible. Plus tard, quand la monarchie davidique est renversée par les pouvoirs étrangers, c'est explicitement parce que les rois ont abandonné l'alliance divine, mais cela ne remet pas en cause la promesse ; Dieu a seulement choisi d'employer les ennemis successifs comme instruments pour châtier l'apostasie. Même ces rois étrangers sont élus de Dieu pour gouverner le peuple d'Israël : le prophète Jérémie fait de Nabuchodonosor, le destructeur du premier temple, le serviteur de Dieu (Jérémie 25.9) ; Isaïe fait du Grand Roi des Perses, Cyrus, le messie de Dieu (Isaïe 44.28-45.1) ; Esdras affirme que le Grand Roi Artaxerxès a été disposé par Dieu pour protéger les Juifs et leur temple (Esdras 9.9), etc. La royauté étrangère est donc considérée, dans ces milieux rédacteurs, comme parfaitement intégrée au plan divin ; leurs détenteurs sont de fidèles serviteurs de Dieu et protecteurs du sanctuaire, l'obéissance est donc nécessaire sous peine de désobéir au maître de l'univers. Selon ce schéma, cependant, la promesse faite à David n'est pas tenue pour abolie et la condition ultime reste la protection du temple.

²⁴ Citons M. WEBER, *Économie et Société, 1 : Les catégories de la sociologie*, Paris, 1995 (1^{re} éd. 1922), p. 64-65 : « À notre sens, la 'validité' (Geltung) d'un ordre signifie quelque chose de plus qu'une simple régularité dans le déroulement de l'activité sociale, conditionnée par une coutume ou par une situation commandée par l'intérêt. [...] lorsqu'un fonctionnaire apparaît journallement à l'heure fixe à son bureau, il ne le fait pas *uniquement* (bien qu'aussi) par habitude prise (coutume), ni *uniquement* (bien qu'aussi) parce que ses propres intérêts le lui commandent, encore qu'il pourrait s'y conformer ou non à son gré, mais il le fait (en règle générale : aussi) parce qu'il respecte par devoir la 'validité' de l'ordre (les règlements de service) qui, s'il les violait, non seulement lui causeraient certains préjudices, mais encore lui inspireraient – normalement – du point de vue de la rationalité en valeur (quand bien même dans une mesure très variable), un remords pour n'avoir pas accompli son 'devoir'. »

²⁵ Voir J. HABERMAS, *Raison et légitimité*, Paris, 2012 (1^{re} éd. 1973), p. 174-175 à propos de la puissance normative qui provient de la force ou du compromis, puis N. RAMOGNINO, « Normes sociales, normativités individuelle et collective, normativité de l'action », *Langage et Société* 119 (2007), p. 13-41 (p. 26) : « La norme [...] est le résultat d'une construction cognitive commune des acteurs sociaux qui ont à interagir en situation et qui négocient la définition des événements et des actions. »

/p. 261/ Ce n'est donc pas un hasard si la « charte » séleucide insiste sur les exemptions fiscales de la caste sacerdotale et sur la subvention du culte par les caisses royales ; c'est parce que c'est le moyen pour le nouveau pouvoir d'entrer dans le moule de la tradition. Or, l'examen révèle que cette tradition a de fortes chances d'être, sinon totalement inventée, du moins largement recomposée²⁶. Antiochos III s'accorde avec une normativité performative, qui crée l'ordre social qu'elle tient pour la norme en la présentant comme telle au nouvel interlocuteur. De la sorte, il apparaît dans les sources comme un exemple parmi d'autres de protecteurs généreux du sanctuaire, respectueux des traditions ancestrales et des coutumes juives. C'est avec une totale confiance que l'on peut s'en remettre à un tel souverain, avec l'assurance que Dieu agréé sa politique. Le deuxième livre des Maccabées affirme même que la piété et la générosité des rois (entendons Antiochos III et Séleucos IV), fournissait l'ensemble des dépenses du culte (2 Maccabées 3.2-3). Cette référence, dans une telle littérature de résistance, ne peut être prise comme positive, bien entendu. Mais elle prouve justement la construction idéologique de cette subvention royale, de cette protection séleucide du temple ; ici afin de lui opposer l'impiété du roi Antiochos IV qui s'en prend au temple, mais certainement en réponse à d'autres mémoires favorables des premiers temps séleucides²⁷.

/p. 262/ On remarque un tel processus à l'œuvre à propos de Cyrus, dans l'œuvre joséphienne : l'auteur fait de sa contribution un montant de 250 500 drachmes prélevées sur les φόροι de la Samarie (*AJ*, XI, 16), là où le livre d'Esdras parle seulement de « richesses » (Esdras 1.2-4) ou « du nécessaire » (Esdras 6.8-9). Non seulement le roi perse est plus que généreux, mais en plus il subordonne les Samaritains rebelles au temple de Jérusalem. Aux temps lagides, il suffit de lire la longue description du mobilier offert par Ptolémée II (*AJ*, XII, 60-85) avec toutes sortes d'histoires pour expliquer que le roi aurait même voulu faire davantage, pour se convaincre que le souvenir est magnifié. Plus tard, l'offre du roi séleucide Démétrios I de financer le culte de 15 000 sicles (1 Maccabées 10.40) devient un cadeau de 150 000 drachmes chez Josèphe (*AJ*, XIII, 55). Avec le temps, il semblerait que le souvenir s'embellisse et que les rois favorables aient toujours été particulièrement dépensiers. Au fond, Antiochos III n'avait pas besoin de payer beaucoup, ce qui comptait était qu'il paie et s'insère, ainsi, dans ce moule d'une « tradition » au moins formellement « traditionnelle ».

Ce qui se joue ensuite se passe au niveau intracommunautaire, les élites ralliées s'efforçant de le faire accepter comme le nouveau roi oint par la divinité. Le temple prétend donc imposer sa cosmogonie aux divers judaïsmes, incitant ceux qui le reconnaissent comme le séjour de Dieu à se soumettre aux pouvoirs qui s'allient à lui. On peut parler en ce cas de transfert de confiance ; cette confiance n'étant pas le produit d'une relation directe entre

²⁶ Voir M. GIRARDIN, *L'offrande et le tribut. Histoire politique de la fiscalité en Judée hellénistique et romaine (200 av. J.-C. - 135 apr. J.-C.)*, Bordeaux (à paraître), chap. IV. On soutient que l'ordre auquel adhère le roi conserve tout de même un fond d'historicité. De son côté, S. HONIGMAN, « The Transformation of Native Temples and Invented Traditions: Between New Religiosity and Royal Policy. The Case of Judea » (à paraître) pense que la « tradition » a été inventée *a posteriori* pour légitimer l'ordre social établi par la négociation avec Antiochos III, créant l'illusion qu'un ordre n'est légitime que s'il se fonde sur le temple.

²⁷ Selon B. ECKHARDT, « Memories of Persian Rule: Constructing History and Ideology in Hasmonean Judea », dans R. STROOTMAN et M. J. VERSLUYS (éd.), *Persianism in Antiquity*, Stuttgart, 2017, p. 249-265, le souvenir embelli des rois perses date de l'époque hasmonéenne et sert de contremodèle pour la monarchie séleucide combattue. A. E. PORTIER-YOUNG, *Apocalypse against Empire. Theologies of Resistance in Early Judaism*, Grand Rapids, 2011 p. 55-77 a remis en cause l'apparence idyllique des premiers temps séleucides. On ne peut qu'applaudir à la rigueur de sa démonstration, quand elle souligne le fond traumatogène de la conquête et de l'imposition du nouveau pouvoir. Mais cela ne remet pas en cause la construction discursive, très politique, visant à ramener l'ordre par l'élaboration littéraire d'un « âge d'or ». Au contraire, à l'époque de leur composition, les sources embellissent le souvenir d'Antiochos III pour accroître l'horreur de la « persécution » de son fils, l'Épiphanie. Dans les sources dont on dispose en tout cas, le règne d'Antiochos III est idyllique, quoiqu'il fût en vérité.

l'individu et le pouvoir, mais d'une double relation entre, d'une part, l'individu et le temple et, d'autre part, l'aristocratie sacerdotale et l'autorité politique. Le temple s'insère dans les jeux de pouvoir comme un intermédiaire qui se voudrait nécessaire, aussi bien dans les processus de domination *top-down* que dans les rapports de soumission *bottom-up*, aussi bien concernant les pouvoirs terrestres que la relation de chacun avec son /p. 263/ dieu. Il revendique une vision hiéocratique de la théocratie qui n'est qu'un seul des chemins possibles et non l'essence de la cosmogonie juive d'époque hellénistique²⁸. La *πολιτεία* obtenue par la négociation n'est pas seulement un statut politique, une « constitution » au sens contemporain du terme, mais une identité collective de l'*ethnos* juif imposée par le parti qui a négocié avec le roi et qui contraint les autres partis²⁹.

En 175 av. J.-C., Antiochos IV Épiphane dépose le grand prêtre Onias III, sans doute pour des raisons politiques et fiscales, pour lui préférer son frère, Jason³⁰. En 2 Maccabées et chez Flavius Josèphe, les deux sources qui fondent notre connaissance de ces événements, on peut lire une complète désapprobation de cette immixtion séleucide dans les affaires du sanctuaire ; la cause est politique et la contestation exploite un argumentaire théologique³¹. Le changement de l'un des termes de l'alliance initiale /p. 264/ entraîne une perturbation de fond : ce n'est pas seulement contre un homme que le roi est supposé avoir déclenché les hostilités, car on se demande désormais s'il n'est pas devenu une menace pour le peuple de Dieu et, plus grave encore, pour le sanctuaire.

Ce point de vue, toutefois, n'est que celui des opposants qui écrivent bien après la victoire de l'insurrection maccabéenne. Jason et, avec lui, l'ensemble du parti helléniste, ne semble à aucun moment considérer comme dangereuse la politique d'Antiochos IV³². Il se soumet et collabore avec zèle, certes, mais en vertu d'une conviction certaine que cet ordre,

²⁸ Sur la diversité des modèles théocratiques dans l'Antiquité, y compris en Judée, voir M.-Fr. BASLEZ et Chr.-G. SCHWENTZEL (éd.), *Les dieux et le pouvoir. Aux origines de la théocratie*, Rennes, 2016 ; Chr.-G. SCHWENTZEL, « Images de la théocratie à l'époque hellénistique », *Pallas* 104 (2017), p. 301-314.

²⁹ Sur cette réflexion selon laquelle la *πολιτεία* est une identité en plus d'un statut, voir C. BATSCH, « Identité inclusive, identité exclusive. Alexandrie et Qoumrân, deux stratégies d'identité juive dans l'Empire romain », dans N. BELAYCHE et S. Cl. MIMOUNI (éd.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris - Louvain - Walpole, 2009, p. 195-211 (p. 199-200).

³⁰ L'opinion courante est que le roi a déposé Onias III parce qu'il s'était opposé à la saisie fiscale d'Héliodore vers 178 av. J.-C. et qu'il montrait ainsi son manque de zèle dans la collaboration avec Antioche. Jason, au contraire, offre un alourdissement fiscal en échange de son sacerdoce (2 Maccabées 4.7-9). Selon l'analyse de S. HONIGMAN, *Tales of High Priests and Taxes. The Books of the Maccabees and the Judean Rebellion against Antiochus IV*, Oakland, 2014, il s'agirait d'une politique globale de reprise en main des sanctuaires qui, initiée dès Séleucos IV, aurait été menée à son terme par Antiochos IV, remplaçant les clergés indigènes trop puissants par des prêtres issus des familles légitimes à porter le sacerdoce, mais nommés par la monarchie et redevables à ce titre. Cette interprétation a été remise en cause. On admettra toutefois avec Honigman que la réforme peut avoir eu des fondements politiques plus assurés que le simple remplacement d'un récalcitrant.

³¹ Comme le montre *Id.*, p. 310-311 et 313-314, les accusations religieuses portées contre les ennemis des Maccabées sont des éléments littéraires et culturels, d'ailleurs la nature de leur impiété reste très vague. Tout ce que les auteurs de 1 et 2 Maccabées veulent souligner, c'est l'illégitimité de ces hommes, laquelle reflète surtout l'opinion de l'auteur et sa propre conception normative du judaïsme à l'issue de la révolte des Maccabées.

³² La réforme helléniste est vue aujourd'hui comme un simple *aggiornamento* et non comme une apostasie. Voir E. WILL et C. ORRIEUX, *Ioudaïsmos – hellénismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nancy, 1986, p. 134-136 ; E. S. GRUEN, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley - Los Angeles - Londres, 1998, p. xv-xvi ; M. SARTRE, *D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique (IV^e siècle av. J.-C. - III^e siècle ap. J.-C.)*, Paris, 2001, p. 340-434 ; J. MELEZE-MODRZEJEWSKI, « Un peuple de philosophes ». *Aux origines de la condition juive*, Paris, 2011, p. 113, etc. Signalons ce que rappelle J. J. COLLINS, *Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*, Leyde - Boston, 2005, p. 22-23 : même dans 1 et 2 M, la réforme helléniste n'est pas explicitement présentée comme une apostasie.

au fond, reste le meilleur possible selon sa conception des choses³³. Grâce à cette alliance, le temple est préservé, Jérusalem n'a pas à soutenir de garnison et la gestion interne de l'*ethnos* reste entre les mains de l'aristocratie locale, sans guère d'ingérence séleucide. De son /p. 265/ point de vue, on pourrait se demander si Jason n'a pas voulu, après l'insubordination d'Onias III, offrir un dédommagement en espérant le maintien de l'équilibre « traditionnel » s'appuyant sur le sanctuaire. De fait, mis à part l'augmentation fiscale et le changement de visage à la tête du peuple juif, tout continue comme autrefois. Notons même que le remplacement n'est pas purement arbitraire : c'est dans la famille du grand prêtre que Jason a été choisi, ce qui dénote chez Antiochos IV une volonté de maintenir au moins l'illusion de la continuité. De la sorte, l'aristocratie sacerdotale poursuit son rôle d'intermédiaire en étant moteur de changements aussi bien dans sa relation verticale avec le pouvoir que dans celle entretenue avec la population. Mais, fait nouveau, des groupes revendiquent le droit de ne pas accorder une confiance aveugle à ces jeux de pouvoir et prétendent imposer une autre conception normative, niant aux élites sacerdotales en place le privilège de construire l'ordre social légitime. Comme l'a rappelé récemment Christophe Pébarthe, le nœud du problème n'est point dans une prétendue confrontation entre deux « cultures » qui, en fait, n'ont jamais été « pures » ni unies, contrairement à l'image qu'en construisent les sources biaisées par le seul point de vue maccabéen³⁴, mais dans la prétention des Maccabées à incarner un nouvel *État* concurrent, en vertu de la définition bourdieusienne de l'État comme « un principe de production, de représentation légitime du monde social³⁵ ». C'est cette prétention concurrente de celle de l'élite sacerdotale en place à dire ce qui est légitime qui est le plus notable dans la crise maccabéenne.

/p. 266/

Entre autonomie, indépendance et soumission : la période des normativités plurielles (175 av. J.-C. – 6 apr. J.-C.)

Avec la déposition d'Onias III, un précédent a toutefois été établi et, en 172 av. J.-C., un autre prétendant du nom de Ménélas offre une augmentation d'impôts considérable en échange du sacerdoce. Afin de maintenir son rang, il se voit contraint à prélever sur le peuple des sommes plus élevées que celui-ci ne peut payer, le conduisant à un arréage tel que les officiers séleucides le pressent à solder ce qu'il doit (2 M 4.27-29). Ainsi acculé, Ménélas se tourne vers le trésor du temple de Jérusalem, qu'il fait ouvrir pour payer l'impôt (2 M 4.31-32). Il est frappant de constater que ce moment voit surgir la première révolte de l'histoire de la Judée séleucide : alors que Lysimaque, le frère du roi, œuvrait à prélever sur le trésor du

³³ La vision utilitariste s'appuie sur K. BRINGMANN, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte (175-163 v. Chr.)*, Göttingen, 1983, p. 82-97, qui souligne l'ampleur des avantages économiques du culte pour en arriver à la conclusion qu'*a minima*, pour leurs intérêts personnels, les hellénistes ne peuvent pas avoir voulu abolir le judaïsme, contrairement à l'interprétation traditionnelle de la crise maccabéenne. Le temple est en effet le fondement du pouvoir de la caste sacerdotale. On préférera la vision plus large de S. HONIGMAN, *Tales of High Priests and Taxes. The Books of the Maccabees and the Judean Rebellion against Antiochus IV*, Oakland, 2014, p. 367 : « one may safely surmise that Jason was personally as anxious as anyone else in Judea to preserve the integrity of the temple ».

³⁴ Ce fait est bien admis. Il ne semble pas en effet qu'une culture puisse être jugée « pure », étant continuellement en mouvement, en redéfinition et en interaction. Ce n'est donc que du point de vue du sujet que l'ethnicité peut être essentialisée (point de vue *émic* selon les concepts anthropologiques), non d'une manière objective ou scientifique (point de vue *étic*). Pour une réflexion générale sur ces concepts d'ethnicité, voir Chr. PEBARTHE, « Édouard Will, l'anthropologie coloniale et le judaïsme hellénistique », dans S. CAPANEMA et al. (éd.), *Du transfert culturel au métissage. Concepts, acteurs, pratiques*, Rennes, 2015, p. 93-113.

³⁵ P. BOURDIEU, *Sur l'État : cours au Collège de France (1989 - 1992)*, Paris, 2012, p. 14-15. Développement de l'idée dans Chr. PEBARTHE, « 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, 2019, p. 47-72.

temple, une foule s'assemble contre lui et le met à mort avec ses hommes (2 M 4.39-42). Le roi en personne, alors à Tyr, mène le procès qui conduit ces criminels à la mort et l'auteur du deuxième livre des Maccabées s'exclame alors :

« Bien qu'il soit coupable de toutes les mauvaises actions, [le roi] relâcha Ménélas ; et ceux qui, s'ils avaient porté leur cause même devant les Scythes, auraient été déclarés innocents, furent condamnés à mort. Ils subirent donc rapidement un châtement inique, ceux qui avaient pris la défense de la cité, du peuple et des vases du temple. » (2 M 4.47-48)

Dans cette reconstruction mémorielle des événements, l'auteur prend fait et cause pour les meurtriers qui, à ses yeux, « avaient pris la défense » de ce qui faisait l'identité du peuple juif et la sacralité du temple ; il condamne en revanche à la fois Ménélas, estimé responsable du drame, et le roi, dont la justice serait finalement plus inique que les plus barbares des peuples connus. Le revirement se constate si l'on compare cette remarque à la présentation par le même auteur, au troisième chapitre, de la situation en Judée à l'époque du roi Séleucos IV :

« Lorsque la cité sainte était habitée au milieu d'une paix parfaite et que les lois étaient encore très bien observées grâce à la piété du grand prêtre Onias et des cœurs qui haïssaient le mal, les rois eux-mêmes regardaient ce lieu comme digne d'un très grand honneur et ornaient le temple de riches présents, à tel point que Séleucos, le roi de l'Asie, fournissait de son propre patrimoine toutes les dépenses nécessaires au ministère des sacrifices. » (2 M 3.1-3)

/p. 267/ On constate, dans cette comparaison, un certain nombre de points intéressants. Premièrement, que la situation antérieure est embellie jusqu'au mythe, afin de mieux construire le choc littéraire que représente l'action de Ménélas et d'Antiochos IV. Deuxièmement, alors qu'autrefois les rois donnaient au temple et, par là-même, se déclaraient en actes soumis à la sacralité et à la dignité de ce lieu qui incarnait la présence de Dieu, voilà qu'ils se mettent à en retirer de l'argent et à le traiter comme un simple coffre au trésor. Troisièmement, le respect par la monarchie de l'équilibre traditionnel entraîne la paix, tandis que sa rupture conduit à la souffrance et au martyre. Quatrièmement, enfin, tout ce qui était bon autrefois n'était pas tant attribué au roi qu'à la personne intermédiaire d'Onias le grand prêtre ; l'auteur refuse d'aller jusqu'à dire que les rois étaient généreux : leurs dons étaient la conséquence de la piété d'Onias qui, attirant sur le peuple les faveurs divines, lui permettait une paix qui se manifestait même par le respect des puissants de ce monde, lesquels, une fois Onias disparu, retrouvent leur vraie nature. Or, cette rupture est moins causée par Antiochos IV, qui n'est qu'un instrument entre les mains de Dieu, que par les Juifs eux-mêmes, qui se sont détournés des commandements divins.

Cette théologie de l'histoire est courante dans tout le livre de 2 M mais, pour notre propos, elle permet de voir que l'auteur sape insidieusement les fondements de toute autorité terrestre en Israël, affirmant que l'ordre traditionnel reste finalement fragile et volatile. À partir de telles proclamations, il est difficile de dire combien de personnes ont perdu confiance dans la monarchie séleucide à l'époque du procès de Tyr, mais il est évident qu'après la rédaction de ce récit, ceux qui le reçoivent, reçoivent avec lui une interprétation des événements qui les pousse à la méfiance à l'égard de possibles tentatives de restauration séleucide à l'avenir. En sapant les fondements de la légitimité royale, 2 M limite les possibilités pour la monarchie de ramener l'ordre en Judée.

Cela s'aggrave par la suite quand le roi lui-même met le temple au pillage, pour punir une nouvelle insurrection fomentée en son absence par Jason, l'ancien grand prêtre déchu. Les sources l'accusent même d'avoir publié un « édit de persécution » interdisant la pratique du

judaïsme. Que l'édit soit une fiction est reconnu par tous les historiens, mais que le roi ait été, dans la mémoire collective, associé à cette décision extrême et aux persécutions /p. 268/ supposées l'avoir accompagné, révèle la déchéance de son image à laquelle on attribue volontiers tous les maux. Antiochos IV n'a plus rien d'un roi dans les livres des Maccabées et dans l'historiographie juive ultérieure ; il est illégitime et même, ceux qui le combattent reçoivent *de facto* toute légitimité à le faire.

La révolte des Maccabées n'a pas été un chemin linéaire vers l'indépendance. Mattathias le patriarche puis ses fils mènent les premiers combats, « libérant » Jérusalem et reconsacrant le temple en décembre 164 av. J.-C., inventant comme mémorial de leurs hautes œuvres la fête de hanoukka. Mais la contre-offensive est sévère et Judas, le fils aîné de la famille maccabéenne, doit négocier. Il livre Jérusalem à Antiochos V en échange du titre officiel de « stratège » qui lui assure une autorité militaire (2 M 13.23-24). Mais quand le nouveau roi choisit de revenir à l'alliance originelle et de nommer, en 162 av. J.-C., un nouveau grand prêtre, il choisit Alkime. Celui-ci est accusé, dans un flou littéraire total³⁶, de maux nombreux, pires encore que ceux infligés par les nations et destinés à lui conserver la grande prêtrise (1 M 7.21-23). Les Maccabées refusent de lui accorder leur soumission. Pourtant, un parti, les Asidéens, abandonne les Maccabées en disant qu'Alkime est « un prêtre de la race d'Aaron, il ne nous trompera pas » (1 M 7, 14). Mis à part quelques fanatiques, il semble donc que la plupart des Juifs ont retrouvé confiance, grâce à un compromis dont aucun élément ne nous est parvenu mais qui suggère la résurrection de l'alliance traditionnelle³⁷. La normativité maccabéenne n'est donc ni unique, ni dominante. À cet instant, au contraire, la vieille caste sacerdotale semble encore la plus attractive.

/p. 269/ La question de la confiance est donc centrale à cette étape décisive. La révolte contre Antiochos IV peut n'avoir été qu'une insoumission à un homme en particulier, comme elle peut avoir été un rejet de toute l'autorité séleucide. Les Maccabées souhaitent poursuivre le combat, mais d'autres partis estiment que le roi n'était qu'un homme et qu'avec Alkime, nouvel Onias, la révolte est achevée. Certains attendent du grand prêtre un rôle de médiateur et même de protecteur qui empêchera, à l'avenir, que se lève un nouvel Antiochos IV. Les auteurs des livres des Maccabées ont beau jeu, écrivant une soixantaine d'années après les faits, d'assurer que cela ne pouvait pas fonctionner ; il n'en reste pas moins que Judas Maccabée poursuit le combat et trouve la mort sur le champ de bataille. Son frère Jonathan prend ensuite la relève mais, abandonné par la plupart des partisans, il se tourne vers la guérilla. Les Séleucides installent des garnisons dans le pays et rétablissent les structures ordinaires de domination. Jonathan, de libérateur et héros du judaïsme, est devenu chef de brigands. Alkime semble avoir été un bon choix car sa nomination a suffi à ébranler l'édifice maccabéen, finalement renversé par la voie militaire.

La lutte entre les Maccabées et les hellénistes, ou entre Jonathan et Alkime, n'est donc pas une affaire entre « laxistes » et « traditionalistes », mais une lutte politique³⁸ mettant en

³⁶ L'opposition contre Alkime est peut-être d'autant plus floue qu'il n'y a pas grand-chose à dire. L'anthropologue G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, 1983 (1^{re} éd. 1955), p. 201-205 a pu observer dans les colonies françaises du Gabon que les chefs nommés par le gouvernement colonial perdaient toute autorité du fait même de leur nomination. Déjà compromis, ils se trouvaient de plus en plus poussés à rechercher leur intérêt personnel (notamment fiscal) au détriment de leurs voisins qui les rejetaient. Ainsi, l'association avec le roi rend Alkime suspect aux partisans des Maccabées, sans besoin qu'il soit mauvais.

³⁷ E. S. GRUEN, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley - Los Angeles - Londres, 1998, p. 7-9 montre que les « champions de la tradition » Asidéens, en quittant les Maccabées pour Alkime, soulignent l'acceptabilité du grand prêtre et donc, d'une certaine manière, sa légitimité.

³⁸ E. WILL et C. ORRIEUX, *Ioudaïsmos – hellénismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nancy, 1986 ; E. S. GRUEN, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley - Los Angeles - Londres, 1998 ; L. I. LEVINE, *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict of Confluence?*, Seattle - Londres, 1998 ; J. J. COLLINS, *Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*, Leyde - Boston, 2005.

scène des conceptions normatives divergentes. Le judaïsme maccabéen est en fait une invention post-persécution (supposée), une réaction identitaire de séparation dont la judaïsation forcée des vaincus, par la suite, est une manifestation de son exclusivisme et de son nationalisme, en même temps que d'un universalisme qui se pose en contre-modèle de l'universalisme des hellénistes³⁹. L'insistance sur les rituels et les objets du culte, donnant à voir /p. 270/ de manière concrète le temple tel que les Maccabées se le représentent, c'est-à-dire « traditionnel » et « purifié » des apports hellénistes ; donnant à voir l'unité du peuple et la présence de Dieu⁴⁰ ne sont en fait que maccabéennes et ne se repèrent pas dans les autres partis de l'époque⁴¹. Car pour ceux qui n'ont pas vécu les temps de Jason et de Ménélas comme une persécution, ou qui n'ont pas été jusqu'à penser que ces temps troublés nécessitaient que l'on songe à un autre mode de gouvernance, l'horizon d'attente politique ne peut être le même. Soit par ambition personnelle, soit par conviction profonde, sinon les deux, les Maccabées refusent d'accorder leur confiance au nouveau roi comme au nouveau grand prêtre ; ils refusent l'ordre ancien dont ils ont pourtant accepté de reconnaître la valeur pour les temps jadis, au nom du danger que représente un roi étranger à la tête du peuple de Dieu⁴². Au fond, c'est un postulat de méfiance généralisée qu'ils établissent comme fondement de leur choix de poursuivre la lutte.

Mais cela ne doit pas faire oublier que Judas Maccabée lui-même a été nommé « stratège » (2 M 13.23-24) et que Jonathan, bientôt, parvient à se faire reconnaître grand prêtre et même « ami » du roi Alexandre Balas (1 M 10.20). La nomination par les Séleucides est une mauvaise chose s'il s'agit d'un rival politique, mais elle est un outil admissible pour placer au premier rang un homme de bien, telle semble être la logique interne de ces pratiques contradictoires. Finalement, la frontière entre le légitime et l'illégitime se résume à une opinion générale sur la valeur de l'homme qui exerce le pouvoir ; et puisque ce sont les Maccabées qui font rédiger l'histoire, le légitime est de leur côté et tout autre est, par essence, illégitime. Il convient donc de ne pas céder à la tentation de la schématisation binaire des rapports de pouvoir aux temps maccabéens : les Séleucides ne sont pas exclus de l'ordre cosmique reconnu par les Maccabées, /p. 271/ ils en restent une composante essentielle que l'on peut, au besoin, utiliser ou combattre, afin de hâter la situation la plus souhaitable : le pouvoir pour la famille qui, bien sûr, seule entre toutes, pourrait être la fidèle représentante de Dieu.

On peut donc dire qu'en face d'une nécessaire méfiance contre tous les autres, les Maccabées attendent de leurs partisans une absolue confiance. Qu'ils les mènent au combat contre les forces royales ou qu'ils acceptent les faveurs des rois séleucides, ils font toujours le meilleur choix. Ils revendiquent le privilège de dire ce qui est légitime et dénie à toute autre autorité la légitimité à créer la légitimité. Jonathan, en acceptant sa nomination par Alexandre Balas en 152 av. J.-C., se présente comme le nouvel interlocuteur privilégié entre le peuple prétendu nécessairement unifié sous son autorité et l'autorité séleucide⁴³. Le coup d'État n'a pas tant été une réaction « traditionaliste », « identitaire », ni même un retour au *statu quo* avec pour seul changement le renversement d'une dynastie par une autre ; il est l'affirmation

³⁹ S. J. D. COHEN, « Religion, Ethnicity, and "Hellenism" in the Emergence of Jewish Identity in Maccabean Palestine », dans P. BILDE *et al.* (éd.), *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*, Aarhus, 1990, p. 204-223.

⁴⁰ Sur cette insistance, voir M. GIRARDIN, *L'offrande et le tribut. Histoire politique de la fiscalité en Judée hellénistique et romaine (200 av. J.-C. - 135 apr. J.-C.)*, Bordeaux (à paraître), chap. V.

⁴¹ B. ECKHARDT, « Yet another Book on Jewish Identity in Antiquity », dans *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba. Groups, Normativity, and Rituals*, Leyde, 2012, p. 1-10 (p. 4-5).

⁴² M. GIRARDIN, « Judas à Mispâ : un spectacle de la légitimation maccabéenne (1 M 3.46-60) », *Dialogues d'Histoire Ancienne* (à paraître).

⁴³ S. Cl. MIMOUNI, *Le Judaïsme ancien du V^e siècle avant notre ère au III^e siècle de notre ère : Des prêtres aux rabbins*, Paris, 2012, p. 341.

d'une nouvelle normativité qui prétend incarner l'ordre social tout entier ; il se veut donc le point de départ d'un nouvel *État* concurrent de l'ancien⁴⁴, le remplacement de la cosmogonie de la caste sacerdotale par celle de la famille maccabéenne. Et d'ailleurs, le gymnase fondé par Jason et qui paraissait au cœur du problème initial, semble être resté debout car, en tout cas, les sources n'évoquent à aucun moment sa destruction⁴⁵. Les monnaies et, plus globalement, l'iconographie officielle des Maccabées, en chargeant de « tradition » les symboles employés, n'empruntent pas moins ceux-ci au monde hellénistique⁴⁶. Dans toutes les écoles et jusque dans la Mishna quatre siècles plus tard, on trouve des traces d'une forme subtile d'hellénisation du culte, avec l'adoption d'une quantification des obligations religieuses (sacrifices, offrandes, étude de la Torah, actes de /p. 272/ bienfaisance, etc.) qui répond, selon Yaakov Elman et Mahnaz Moazami, à une manière de penser née au contact de la pensée hellénique⁴⁷. On est très loin de l'image que l'on pourrait se faire d'une réaction traditionaliste. Il est également peu satisfaisant d'observer les faits avec un jugement de valeur en affirmant que les Maccabées ont trahi leur idéal ou trompé leurs partisans. Il se peut, plus simplement, que la politique maccabéenne ait été cohérente du début à la fin et qu'il se soit essentiellement agi de prétendre avoir soi-même et soi-seul toute autorité pour dire qui est juif et qui ne l'est pas et pour représenter le peuple devant le pouvoir étranger. À ce titre, on ne saurait dire que les Maccabées ont été pro ou anti-Séleucides, non plus qu'ils ont agi par opportunisme. Les Maccabées ne sont pas anti-Séleucides, ils sont seulement pro-Maccabéens ; tout ce qui s'oppose est nécessairement mauvais. Dans cette bipolarisation du monde, les rapports sont évolutifs. Si, de fait, on peut avoir le sentiment que la politique maccabéenne oscille vers les extrêmes, il est fort probable que, de leur point de vue, c'est-à-dire en adoptant leur position comme référentiel, ce sont les autres acteurs qui s'avèrent en mouvement, plus ou moins proches de leur normativité.

La mort d'Alkime est présentée comme un châtement divin (1 M 9.54-56) et le poste reste vacant pendant deux ans : soit que les Séleucides veuillent expérimenter une gouvernance qui ne passerait plus par le sacerdoce, soit que ce délai soit mis à profit par les Maccabées pour des tractations qui nous échappent ; en tout cas Jonathan est nommé grand prêtre en 152 av. J.-C. et il devient le nouvel interlocuteur. Cela est intéressant pour approcher au mieux les conceptions normatives maccabéennes, puisqu'on voit que le temple reste central : il change seulement de sens d'un parti à l'autre, mais à l'époque hellénistique le temple reste au cœur des processus de légitimation politique, parce qu'il est sans doute au cœur des conceptions normatives concernant la légitimité politique. Cela changera à l'époque romaine. Mais le « temple » est plus une belle idée qu'une réalité, car chaque judaïsme lui attribue des référents et une sémantique particuliers⁴⁸. /p. 273/ L'appropriation du temple

⁴⁴ Chr. PEBARTHE, « 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, 2019, p. 47-72.

⁴⁵ J. J. COLLINS, *Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*, Leyde - Boston, 2005, p. 32.

⁴⁶ Chr.-G. SCHWENTZEL, *Juifs et Nabatéens. Les monarchies ethniques du Proche-Orient hellénistique et romain*, Rennes, 2013.

⁴⁷ Y. ELMAN et M. MOAZAMI, « The Quantification of Religious Obligations in Second Temple Judaism - And Beyond », dans B. Y. GOLDSTEIN, M. SEGAL et G. J. BROOKE (éd.), *Hā-'ish Mōshe: Studies in Scriptural Interpretation in the Dead Sea Scrolls and Related Literature in Honor of Moshe J. Bernstein*, Leyde - Boston, 2017, p. 96-135.

⁴⁸ S. D. FRAADE, « The Temple as a Marker of Jewish Identity Before and After 70 C.E.: The Role of the Holy Vessels in Rabbinic Memory and Imagination », dans L. I. LEVINE et D. R. SCHWARTZ (éd.), *Jewish Identities in Antiquity*, Tubingue, 2009, p. 237-265 montre que c'est l'idée du temple qui unit les judaïsmes, bien davantage que ce qu'il est en soi.

légitime le pouvoir⁴⁹, parce que le temple appartient à toutes les cosmogonies juives, malgré leurs diversités. Les Maccabées ne se sont pas contentés de prendre la place de leurs rivaux, ils ont transformé le judaïsme, le temple, le culte, les rendant à l'image de ce qui, selon eux, devait être. Leur rôle d'intermédiaires a été reconnu par les Séleucides, qui leur donnent les moyens d'appuyer leur normativité par la force coercitive ; de sorte que leurs rivaux, au lieu d'être des concurrents dans la compétition, deviennent devant la loi des rebelles, des criminels, etc. On les nomme « impies », « fils d'étrangers », « profanateurs de la loi » dans les livres des Maccabées⁵⁰, preuves du succès maccabéen à dire le légitime et à construire l'ordre social ainsi que sa mémoire collective. La guerre civile est finie, les actions guerrières peuvent être qualifiées désormais de répression : tout n'est qu'une question de mot, mais tout a changé, parce que les Maccabées sont devenus la source de la légalité.

Cela ne signifie pas qu'ils sont parvenus à imposer leurs conceptions, ni à l'emporter dans une société plus agonistique que jamais. Au contraire, le règne de cette nouvelle dynastie voit fleurir de nouvelles écoles qui, soit se voient comme le véritable « Israël⁵¹ » et sont persuadées que les autres ne le sont pas (en particulier les esséniens), soit estiment que les autres ne le sont « pas assez », comme les pharisiens et les sadducéens. Cette époque voit surgir de nouvelles normativités compétitrices qui, au nom d'une « tradition » fraîchement élaborée à partir d'interprétations rétroprojetées sur les textes toraïques et d'opinions sur la politique contemporaine, prétendent s'opposer aux Maccabées /p. 274/ et à leur occupation du sacerdoce. « One cannot establish a norm without encouraging deviance » écrit Benedikt Eckhardt⁵² ; ajoutons que ces déviations ont beaucoup plus de force, de partisans, et de durabilité que les précédentes ; qu'elles révèlent l'échec des Maccabées à asseoir leur normativité. S'ils gouvernent les corps, ils n'ont pas réussi à gouverner les consciences. Au contraire, tous les groupes se défient fondamentalement d'eux et, si les pharisiens et les sadducéens ont pu, au fil de leurs relations, se placer temporairement de leur côté, cela révèle qu'à leurs yeux comme à ceux des Maccabées, le rapport entre le légitime et l'illégitime est égocentré, qu'il situe le « soi » comme la norme et ce qui s'en rapproche, fût-ce pour des intérêts politiques conjoncturels, comme légitime. Poussant cette réflexion et suivant les termes de celle de Christophe Pébarthe, on pourrait aller jusqu'à dire que la période maccabéenne voit, non le succès de cet *État* que voulait mettre en place la dynastie, mais l'éclatement de l'*État* juif en multiples *États* concurrents qui ne parviennent, pour aucun d'entre eux, à s'établir en actes. Seuls les Maccabées, forts de la coercition séleucide, peuvent gouverner, mais pas plus que les autres, et peut-être même moins encore, ils ne parviennent à se faire reconnaître comme légitimes. Les normativités ne sont pas nécessairement plus nombreuses qu'autrefois, mais elles sont désormais profondément et irrémédiablement plurielles, la faiblesse du groupe dominant à ce sujet ayant nourri les autres instances de légitimité et leur ayant permis de prospérer au-delà d'aucune autre mouvance juive antérieure. Ces écoles perdurent jusqu'à la destruction du temple et même au-delà⁵³.

⁴⁹ Chr.-G. SCHWENTZEL, « L'appropriation du temple de Jérusalem : de Judas Maccabée à Hérode le Grand (165-4 av. J.-C.) », dans G. HOFFMANN et A. GAILLIOT (éd.), *Rituels et transgressions de l'Antiquité à nos jours*, Amiens, 2009, p. 75-80.

⁵⁰ E. DĄBROWA, « The Enemies of the Hasmoneans », dans N. RIEMER (éd.), *Jewish Lifeworlds and Jewish Thought*, Wiesbaden, 2012, p. 351-356.

⁵¹ D. GOODBLATT, « "The Israelites Who Reside in Judah" (Judith 4:1): On the Conflicted Identities of the Hasmonean State », dans L. I. LEVINE et D. R. SCHWARTZ (éd.), *Jewish Identities in Antiquity*, Tubingue, 2009, p. 74-89 montre cet usage polémique de l'archaïsme « Israël » par les Maccabées.

⁵² B. ECKHARDT, « Yet another Book on Jewish Identity in Antiquity », dans *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba. Groups, Normativity, and Rituals*, Leyde, 2012, p. 6.

⁵³ J. MAGNESS, « Sectarianism Before and After 70 C.E. », dans D. R. SCHWARTZ et Z. WEISS (éd.), *Was 70 C.E. a Watershed in Jewish History ?*, Leyde - Boston, 2012, p. 69-89.

Ces écoles envisagent même de se proposer aux Séleucides comme nouveaux intermédiaires, les pharisiens appelant Démétrios III à intervenir en Judée en 89/8 av. J.-C.⁵⁴ et se passant /p. 275/ donc de l'intermédiaire maccabéen pour contacter le pouvoir. Ils imitent donc le précédent de Judas qui avait contesté à Ménélas le privilège de parler au nom de la communauté et montrent là une prétention nouvelle et symptomatique de cet éclatement. La contestation du sacerdoce hasmonéen par les pharisiens qui, pourtant, tolèrent leur royauté, indique même dans ce parti une ébauche de séparation du politique et du religieux particulièrement inédite⁵⁵. Ces groupes jouent des cartes différentes dans la situation politique jusqu'à la conquête romaine et au-delà, au nom de conceptions différenciées de ce qui semble être la volonté divine et de ce que devrait être l'ordre des choses. Les pharisiens eux-mêmes se divisent sur des questions politiques (entre autres), donnant naissance au début de notre ère à l'école de Shammaï, rigoriste et fondamentalement proche du parti sicair qui ne tarde pas à naître⁵⁶, et l'école de Hillel, plus souple sur les questions rituelles et sur les rapports avec la domination étrangère.

À en croire Diodore de Sicile (XL, 2), le général romain Pompée, quand il abolit la monarchie hasmonéenne en 63 av. J.-C., répond à la requête d'une ambassade venue lui demander de rétablir le pouvoir des prêtres en vertu des *πάτριοι νόμοι* des Juifs. Les commentateurs s'efforcent en général de retrouver d'où peut provenir cette tradition, sans doute issue de la Torah par l'intermédiaire de la Septante⁵⁷. Mais si l'on se souvient que les *πάτριοι νόμοι* sont présentés dans la « charte » séleucide comme le régime traditionnel des Juifs et qu'ils prennent la forme d'un gouvernement aristocratique et hiéocratique, on peut citer ici encore la conclusion de Brent Nongbri : les *πάτριοι νόμοι* sont surtout des programmes politiques différents selon les grandes familles qui les portent⁵⁸. À cet instant de l'histoire, aussi bien le régime monarchique hasmonéen qui peut s'appuyer sur les /p. 276/ traditions de Melchisédek ou de David⁵⁹, que le gouvernement aristocratique, peuvent prétendre incarner la tradition ancestrale. Visiblement, le terme de « traditionnel » est un argument efficace pour mettre fin à l'ordre politique présent, quel qu'il soit. Rome est vue, dans le milieu qui fait appel à Pompée, comme garante de ce modèle normatif qui lui est proposé, à l'instar d'un Antiochos III autrefois ; elle apparaît à l'écoute des réclamations et apte à imposer le modèle qui lui est demandé aux groupes rivaux. Y a-t-il confiance ou simple instrumentalisation de la force séculière, ce n'est pas clair ; mais il reste qu'un parti est allé voir vers l'extérieur, vers Pompée et non plus vers les Séleucides, pour faire valoir ses vues et affaiblir la monarchie hasmonéenne. Pour d'autres, Rome pourrait représenter la fin d'un pouvoir qui, quoi que l'on puisse lui reprocher, a tout de même l'avantage d'être ethnique⁶⁰.

⁵⁴ E. DĄBROWA, « Demetrius III in Judea », *Electrum* 18 (2010), p. 175-181 ; K. ATKINSON, « Historical and Chronological Observations on Josephus' Account of Seleucid History in Antiquities 13.365-371: Its Importance for Understanding the Historical Development of the Hasmonean State », *Scripta Judaica Cracoviensia* 14 (2016), p. 7-21.

⁵⁵ E. P. SANDERS, *Judaism, practice and belief (63 B.C.E – 66 C.E.)*, Londres, 1992, p. 51.

⁵⁶ Chr. MEZANGE, « La parenté entre Zélotes et Pharisiens Schammaïtes », dans L.-J. BORD et D. HAMIDOVIC (éd.), *De Jérusalem à Rome*, Paris, 2000, p. 115-125.

⁵⁷ A. VAN DER KOOIJ, « The Greek Bible and Jewish Concepts of Royal Priesthood and Priestly Monarchy », dans T. RAJAK *et al.* (éd.), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*, Berkeley, 2007, p. 255-264.

⁵⁸ B. NONGBRI, « The Motivations of the Maccabees and Judean Rhetoric of Ancient Tradition », dans C. BAKHOS (éd.), *Ancient Judaism in Its Hellenistic Context*, Leyde - Boston, 2005.

⁵⁹ A. CAQUOT, « Le livre des Jubilées, Melchisedek et les dîmes », *Journal of Jewish Studies* 33 (1982), p. 257-264 ; E. STAROBINSKI-SAFRAN, « La figure de Melchisedek et ses interprétations », dans L.-J. BORD et D. HAMIDOVIC (éd.), *De Jérusalem à Rome*, Paris, 2000, p. 11-28 ; A. VAN DER KOOIJ, « The Claim of Maccabean Leadership and the Use of Scripture », dans B. ECKHARDT (éd.), *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba. Groups, Normativity, and Rituals*, Leyde, 2012, p. 29-49.

⁶⁰ Voir en particulier Chr.-G. SCHWENTZEL, *Juifs et Nabatéens. Les monarchies ethniques du Proche-Orient hellénistique et romain*, Rennes, 2013, p. 10-11 pour le concept de « monarchie ethnique ».

La réaction à la venue des Romains a tendance à être caricaturée dans un schéma simple : les Juifs auraient été ravis de faire appel à eux, mais la profanation du temple par Pompée aurait finalement rendu la puissance romaine menaçante, cela entraînant de profonds désordres et une instabilité pérenne. Il convient de ne pas oublier que les divisions étaient bien antérieures et que l'ambassade envoyée à Pompée n'était certainement pas représentative d'un improbable « point de vue juif ». Cette ambassade n'est que le reflet d'un parti politique parmi d'autres. Le judaïsme n'est pas devenu pluriel à cause de la politique et les divisions ne sont pas exclusivement politiques ; les évolutions en ce domaine ont plutôt été des coins enfoncés dans des lézardes qui se trouvaient déjà là, lézardes qui ne peuvent s'expliquer seulement par l'intérêt et par des interprétations basement matérielles, mais aussi, et sans /p. 277/ doute surtout, par des conceptions normatives variables⁶¹, révélant la pluralité de la société juive bien avant que la conjoncture ne force cette pluralité à éclater au grand jour sous la forme d'un éclatement politique. L'ordre ancien se contentait de dissimuler la variabilité du judaïsme du Second Temple que l'ordre (ou le désordre) nouveau met en pleine lumière⁶². On a tendance à voir l'époque maccabéenne comme le temps des divisions, ainsi que leur règne comme la cause, alors qu'elle a pu ne fournir qu'une conjoncture pour que remontent au grand jour des divisions fondamentales et très anciennes. Le consensus n'était pas la preuve de l'unité, le judaïsme n'a jamais été « un ».

/p. 278/

« Collabos » et « résistants » : la normativité de la guerre eschatologique (6 – 135 apr. J.-C.)

Les actes du pouvoir ne sont pas tant inquiétants que ce que l'on imagine que le pouvoir en attend. L'éclatement d'une illusion d'unité après l'arrivée de Rome est la conséquence d'une impossibilité, pour beaucoup de partis, d'accorder leur confiance à ces étrangers qui, au temps de Pompée, ont profané le sanctuaire et qui, au temps de Caligula, envisagent sur un caprice de placer une statue de l'empereur dans le Saint des Saints. L'opposition paradigmatique entre Rome et le judaïsme, telle qu'elle apparaît dans les sources, est très bien connue aujourd'hui⁶³, même si elle a sans doute tendance à ignorer un peu que cette opposition est sciemment construite par les sources. Cette crise de confiance qui rend l'ordre romain difficile à asseoir n'est pas le fruit d'une méfiance généralisée, spontanée

⁶¹ On soutiendra l'argument de E. P. SANDERS, *Judaism, practice and belief (63 B.C.E – 66 C.E.)*, Londres, 1992, p. 89-92 : certes, les prêtres cherchent à convaincre la population de passer par leur intermédiaire et par celui du temple, mais si leur seule motivation était leur intérêt personnel, on ne s'expliquerait pas qu'ils se laissent massacrer par les Romains en 63 av. J.-C. Leur maintien à leur poste à cet instant tragique souligne que leur service est motivé par une véritable fierté nationale. L'intérêt politique ne peut tout expliquer. L'auteur, toutefois, se montre peut-être un peu trop optimiste quand il estime, à la p. 157, que le système fonctionne bien puisqu'il s'appuie sur des convictions profondes. Il ignore les phénomènes de pression sociale, en particulier sur les questions de sacrifices et d'offrandes obligatoires, qui peuvent justifier que le système, tout légitimé par des citations bibliques qu'il puisse être, fonctionne sans réelle conviction de la part de tous. Sur cette pression sociale en matière financière, voir P. R. BEDFORD, « Temple Funding and Priestly Authority in Achaemenid Judah », dans J. STÖKL et C. WAERZEGGERS (éd.), *Exile and Return*, Berlin, 2015, p. 336-351.

⁶² Cette diversité se manifeste très tôt dans la diversité des scénarii messianiques, comme le montrent vivement les contributions réunies par D. HAMIDOVIC, X. LEVIEELS et Chr. MEZANGE (éd.), *Encyclopédie des messianismes juifs dans l'Antiquité*, Louvain - Paris - Bristol, 2017. Si les attentes sont variables, les sentiments à l'égard de la situation effective ne peuvent être que multiples. Le rapport différencié à la circoncision souligne aussi cet éclatement des normativités antérieur à l'éclatement politique, voir S. Cl. MIMOUNI, *La circoncision dans le monde judéen aux époques grecque et romaine. Histoire d'un conflit interne au judaïsme*, Paris - Louvain, 2007, p. 132-157 et S. Cl. MIMOUNI, « La question de l'absence d'obligation de la circoncision pour les prosélytes d'origine grecque dans le judaïsme de la fin du Second Temple », dans N. BELAYCHE et S. Cl. MIMOUNI (éd.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris - Louvain - Walpole, 2009, p. 79-103.

⁶³ M. HADAS-LEBEL, *Jérusalem contre Rome*, Paris, 1990 ; M. GOODMAN, *Rome et Jérusalem : le choc de deux civilisations*, Paris, 2011 (éd. orig. 2007).

et homogène parmi toutes les écoles malgré leur diversité ; elle est volontairement entretenue par des prédicateurs de tous bords qui sont intéressés à la résistance. Judas le Galiléen est le premier de ceux-là, qui prêche que l'on ne peut se soumettre à un autre maître que Dieu, employant la question fiscale comme un outil rhétorique pour montrer l'impossible obéissance à César et la nécessaire soumission à Dieu⁶⁴. Ce faisant, il récupère un élément du discours maccabéen mais le radicalise, car jamais les Maccabées n'ont été jusqu'à nier la possibilité même de la légitimité d'un pouvoir terrestre⁶⁵. À sa suite, plusieurs pseudo-messies et faux-prophètes agitent le peuple, invitant leurs auditoires à s'en remettre à des formes plus ou moins diverses de théocraties, le plus souvent plus /p. 279/ « directes » que celle du temple. L'intermédiaire sacerdotal, qui s'est lié au pouvoir romain, se trouve ainsi discrédité, sans qu'il soit possible de dire si l'élément premier est le rejet de Rome ou le rejet des élites, la crise mêlant aux questions politiques des considérations de pureté, de rituels et des motivations sociales et socio-économiques.

Les travaux de Jonathan Adler sur l'archéologie de la pureté avant et après la destruction de Jérusalem en 70 de notre ère ajoutent sans doute quelques éléments à ce dossier car, alors qu'on croyait traditionnellement que la disparition du temple avait renforcé le respect des règles individuelles de pureté, il a montré que l'affaiblissement des élites sacerdotales s'était ensuivi de la quasi-disparition de l'usage de la vaisselle *casher* en pierre et des bains rituels (*miqva'ot*)⁶⁶. On peut alors supposer que l'application de ces règles était favorisée par l'ordre social dominé par les prêtres et que le changement socio-politique a causé des renversements de paradigmes. On peut observer ces questions avec l'œil partisan des rabbins, qui y voient une déchéance et presque de l'apostasie, avec l'œil du chercheur qui veut expliquer que les désastres militaires ont obligé les uns et les autres à dissimuler leurs pratiques et, pour quelques-uns, à les abandonner tout à fait⁶⁷, ou bien voir cela comme la victoire d'une normativité qui n'était pas absente avant 70 mais qui remplace celle des prêtres, le judaïsme n'ayant pas, au fond, « besoin » de ces pratiques qui correspondent à une forme de judaïsme parmi /p. 280/ d'autres⁶⁸. La destruction du temple n'est pas la fin de l'histoire

⁶⁴ M. GIRARDIN, « À l'origine d'une dialectique nouvelle : l'offrande et le tribut dans la pensée de Judas le Galiléen », *Res Antiquae* 12 (2015), p. 67-76.

⁶⁵ Contrairement à ce que j'ai écrit dans un premier temps dans l'article à l'instant cité, Judas n'a pas inventé en effet ce que je nomme la « dialectique de l'offrande et du tribut », cette rhétorique polémique instrumentalisant la dichotomie fiscale pour donner à voir l'opposition politique et le conflit de légitimité, mais s'est contenté de radicaliser une politique qui remonte peut-être à Judas Maccabée ou, au plus tard, au temps d'Hyrchan et de la mise par écrit de 1 M. Pour une mise à jour, voir M. GIRARDIN, *L'offrande et le tribut. Histoire politique de la fiscalité en Judée hellénistique et romaine (200 av. J.-C. - 135 apr. J.-C.)*, Bordeaux (à paraître), chap. VII.

⁶⁶ D. AMIT et Y. ADLER, « The Observance of Ritual Purity After 70 C.E. A Reevaluation of the Evidence in Light of Recent Archaeological Discoveries », dans Z. WEISS *et al.* (éd.), « *Follow the Wise* »: *Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine*, Winona Lake, 2010, p. 121-143 ; Y. ADLER, « Tosefta Shabbat 1:14 – “Come and See the Extent to Which Purity Had Spread” An Archaeological Perspective on the Historical Background to a Late Tannaitic Passage », dans S. FINE et A. KOLLER (éd.), *Talmuda de-Eretz Israel: Archaeology and the Rabbis in Late Antique Palestine*, Berlin, 2014, p. 63-82 ; Y. ADLER, « Between Priestly Cult and Common Culture: The Material Evidence of Ritual Purity Observance in Early Roman Jerusalem Reassessed », *Journal of Ancient Judaism* 7 (2016), p. 228-248.

⁶⁷ S. SCHWARTZ, « The Impact of the Jewish Rebellion, 66-135 C.E.: Destruction or Provincialization? », dans J. J. COLLINS et J. G. MANNING (éd.), *Revolt and Resistance in the Ancient Classical World and the Near East*, Leyde - Boston, 2016, p. 234-252.

⁶⁸ 4 Esdras montre par exemple un judaïsme post-70 qui met l'accent sur le respect de la loi et non plus sur le temple. Voir H. NAJMAN, *Losing the Temple and Recovering the Future. An Analysis of 4 Ezra*, Cambridge, 2014. Cette nouvelle normativité, dominante après la destruction du temple et tout particulièrement après l'échec de Bar Kokhba en 132-135, n'est sans doute pas née de rien et doit puiser ses racines dans une pratique divergente du judaïsme du Second Temple. On se rappellera ici que les esséniens au moins, peut-être déjà les chrétiens, entretenaient avec le temple des rapports ambigus et prônaient une forme spiritualisée du culte.

mais un changement d'époque⁶⁹. En regardant les événements à rebours, on peut donc suggérer que le judaïsme hiéocratique avait su imposer ses pratiques et sa définition de ce qui était le judaïsme « adéquat » à une frange relativement importante de la population à la fin de l'époque du Second Temple.

Mais là encore, réduire toute la société à une seule pratique n'est pas satisfaisant car les rapports des diverses écoles au temple sont loin d'être unifiés, les sadducéens rêvant d'un sanctuaire entretenu par des familles triées sur le volet, les pharisiens souhaitant en faire un lieu de culte pour tous les Juifs qu'ils jugeaient, de la sorte, aptes par leur naissance à entrer dans la présence de Dieu, les esséniens refusant de s'en approcher tant qu'il n'avait pas été purifié. Les sicaires expriment leurs convictions à ce sujet en s'en prenant à la caste sacerdotale et en exécutant, en premier lieu, le grand prêtre Jonathan (*BJ*, II, 256) et, s'il est vrai que les monnaies de bronze de l'an 4 de la révolte reflètent leurs projets⁷⁰, /p. 281/ alors leur conception théocratique semble être celle d'une égalité absolue de tous sous la direction immédiate de Dieu⁷¹. Les zélotes, liés au bas clergé de Jérusalem, expriment un attachement plus grand au sanctuaire qui paraît être le cœur de leur normativité, quoiqu'ils rejettent avec violence l'ordre hiéocratique tel qu'il est établi par l'alliance entre les Romains et le haut clergé. Les attentes eschatologiques sont toutes également diversifiées quant à ce qui concerne le sanctuaire, lequel, quoiqu'il constitue l'essentiel de ce qui unifie les judaïsmes, n'est pas le cœur de toutes les normativités⁷².

Dans cette diversité, quel moyen les Romains pouvaient-ils employer pour assurer l'ordre ? Il est évident que favoriser l'élite sacerdotale ne pouvait susciter que l'hostilité de groupes comme les esséniens ; qu'à l'inverse un peu de relativisme à l'égard du temple risquait de heurter la sensibilité des sadducéens. La crise qui mène à la grande révolte est souvent vue comme mécanique, logique, évidente ; on adopte souvent la tonalité tragique du récit de Flavius Josèphe. Elle n'a pourtant rien d'inévitable. Toutes les tentatives d'explication simplistes, qui attribuent à des procurateurs romains de faible compétence et de peu de moralité l'essentiel de la responsabilité, cèdent sans esprit critique aux biais rédactionnels de Josèphe qui, afin de se démêler d'une situation /p. 282/ complexe, fait des

⁶⁹ Pour des nuances récentes de l'importance de l'année 70 dans l'histoire juive, voir M. D. HERR, « The Identity of the Jewish People Before and After the Destruction of the Second Temple: Continuity or Change? », dans L. I. LEVINE et D. R. SCHWARTZ (éd.), *Jewish Identities in Antiquity*, Tubingue, 2009, p. 211-236 ; S. D. FRAADE, « The Temple as a Marker of Jewish Identity Before and After 70 C.E.: The Role of the Holy Vessels in Rabbinic Memory and Imagination », dans L. I. LEVINE et D. R. SCHWARTZ (éd.), *Jewish Identities in Antiquity*, Tubingue, 2009 ; D. R. SCHWARTZ et Z. WEISS (éd.), *Was 70 C.E. a Watershed in Jewish History ?*, Leyde - Boston, 2012.

⁷⁰ C. ROTH, « The Historical Implications of the Jewish Coinage of the First Revolt », *Israel Exploration Journal* 12 (1962), p. 33-46 (p. 43-45) ; I. GOLDSTEIN et J.-P. FONTANILLE, « A New Study of the Coins of the First Revolt Against Rome, 66-70 C.E. : Minting Authorities, Processes and Output », *American Numismatic Association Journal* 1-2 (2006), p. 9-32 (p. 23) ; R. DEUTSCH, « Coinage of the First Jewish Revolt against Rome : Iconography, Minting Authority, Metallurgy », dans M. POPOVIĆ (éd.), *The Jewish Revolt against Rome. Interdisciplinary Perspectives*, Leyde - Boston, 2011, p. 361-371 (p. 367-368) ; D. T. ARIEL, « Identifying the Mints, Minters and Meanings of the First Jewish Revolt Coins », dans M. POPOVIĆ (éd.), *The Jewish Revolt against Rome. Interdisciplinary Perspectives*, Leyde - Boston, 2011, p. 373-397 (p. 395) ; D. HENDIN, « Jewish Coinage of the Two Wars, Aims and Meaning », dans D. M. JACOBSON et N. KOKKINOS (éd.), *Judaea and Rome in Coins, 65 B.C.E. - 135 C.E.*, Londres, 2012, p. 123-144 (p. 130) ; A. LYKKE, *Reign and Religion in Palestine. The Use of Sacred Iconography in Jewish Coinage*, Wiesbaden, 2015, p. 131.

⁷¹ M. GIRARDIN, « The Propaganda of the Jewish Rebels of 66-70 C.E. according to their Coins », *Scripta Judaica Cracoviensia* 14 (2016), p. 23-40.

⁷² A. I. BAUMGARTEN, « The Role of Jerusalem and the Temple in "End of Days" Speculation in the Second Temple Period », dans L. I. LEVINE (éd.), *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality*, New-York, 1999, p. 77-89. Le temple est une « belle idée » mais, dans le quotidien des individus, ne signifie pas grand-chose, pour reprendre la formulation de S. D. FRAADE, « The Temple as a Marker of Jewish Identity Before and After 70 C.E.: The Role of the Holy Vessels in Rabbinic Memory and Imagination », dans L. I. LEVINE et D. R. SCHWARTZ (éd.), *Jewish Identities in Antiquity*, Tubingue, 2009.

procurateurs les boucs-émissaires de la crise⁷³. La réalité, c'est que les pouvoirs romains ont mis le pied dans une fourmilière, la société juive étant profondément et irrémédiablement divisée au moment où ils ont installé leur domination. Ils se sont appuyés, comme ailleurs, sur l'aristocratie en place, mais celle-ci s'est révélée incapable d'amener l'ordre, non seulement parce qu'elle n'était pas « traditionnelle » après les bouleversements imposés à la prêtrise par les Séleucides, les Hasmonéens puis les Hérodiens⁷⁴, mais aussi parce que les groupes se sont radicalisés dans leurs normativités compétitrices au point qu'il était impossible de les concilier sans fâcher tout le monde. Toute tentative, à ce stade, de créer la confiance s'avère vaine : en déniaut aux autres toute légitimité à produire la norme, tous les groupes voient les normes multiples comme illégitimes, quoiqu'en général elles puissent s'asseoir sur des traditions solidement ancrées sur la Torah et l'histoire. Prétendre que tel succès ou tel échec dans un parcours de légitimation peut s'expliquer par la force des arguments ou par la figure du chef, ce à quoi reviennent très souvent les travaux sur la légitimation politique, signifie s'ériger en juge, *a posteriori*, entre le vainqueur et les vaincus, en cherchant à expliquer le résultat plutôt qu'en agissant, en historien, dans la temporalité des acteurs. Dans l'histoire qui nous occupe, il faut admettre que la décision de se rebeller n'est en rien « normale », ni « explicable » et encore moins « inévitable ».

À ce titre, on pourrait proposer que la grande révolte n'a pas tant été une révolte et une guerre civile imbriquées qu'une « révolution » au sens défini par Jack Goldstone⁷⁵, comme l'ont /p. 283/ montré James MacLaren et Martin Goodman⁷⁶ : un mouvement qui ne mêle pas plusieurs éléments mais où tous les éléments sont fondamentalement imbriqués, cumulant un rejet du gouvernement en place, une mobilisation de masse, une vision partagée, une nouvelle formation politique, mais aussi une désintégration de l'ordre social puis une radicalisation du mouvement. Dans la démonstration de ces chercheurs, on ajoutera une légère nuance : la « vision partagée » ne concerne que les actions jugées nécessaires, mais en aucun cas l'objectif de ces actions, c'est-à-dire la forme de gouvernement et d'ordre social que l'on en attend. C'est cette ambiguïté qui explique que l'unité fasse long-feu, que la plupart des groupes se retrouvent frustrés, que les élites aient réussi à sortir leur épingle du jeu en modérant la crise, puis que les plus radicaux organisent un véritable coup d'État durant l'hiver 68, conduisant à une étape bien plus sanglante de la guerre. La conjonction d'intérêts était portée avant tout contre le système en place dont, comme on vient de le voir, chacun s'accordait à dire qu'il était mauvais, mais non sur la solution à apporter au problème.

Ce qui empêche l'instauration de la confiance, au fondement de l'obéissance et de l'édifice impérial romain en Judée, c'est donc la radicalisation des diverses normativités. Un détour par quelques travaux portant sur la radicalisation politique peut alors s'avérer utile.

Au fondement du groupe se trouve le besoin d'une identité sociale et l'acceptation d'une vision partagée avec les autres membres, ce qui a déjà été montré pour expliquer la force des écoles du judaïsme du I^{er} siècle : Constantinos Macris liste ainsi :

⁷³ Comme l'a montré M. GOODMAN, *The Ruling Class of Judaea. The Origins of the Jewish Revolt against Rome (A.D. 66-70)*, Cambridge, 1987, p. 14-15. Au contraire, les recherches de A. BERENGER-BADEL, « Formation et compétences des gouverneurs de province dans l'Empire romain », *Dialogues d'Histoire Ancienne* 30-2 (2004), p. 35-56 laissent supposer que les procurateurs n'étaient pas de parfaits incompetents. Ils étaient même bien entourés et disposaient de connaissances permettant d'agir en conscience : voir à ce propos F. BERMEJO-RUBIO, « Was Pontius Pilate a Single-Handed Prefect? Roman Intelligence Sources as a Missing Link in the Gospels' Story », *Klio* 101/2 (2019), p. 505-542.

⁷⁴ C'est la thèse devenue classique de M. GOODMAN, *The Ruling Class of Judaea. The Origins of the Jewish Revolt against Rome (A.D. 66-70)*, Cambridge, 1987.

⁷⁵ J. A. GOLDSTONE, *Revolutions: A Very Short Introduction*, New York, 2014.

⁷⁶ J. MACLAREN et M. GOODMAN, « The Importance of Perspective: the Jewish-Roman Conflict of 66-70 C.E. as a Revolution », dans J. J. COLLINS et J. G. MANNING (éd.), *Revolt and Resistance in the Ancient Classical World and the Near East*, Leyde - Boston, 2016, p. 205-218.

« le choix d'un mode de vie et d'une règle de conduite, l'adhésion à un ensemble de principes d'action (par exemple politiques) ou à un corps de doctrines (par exemple philosophiques), l'affiliation à une 'école de pensée', le fait de suivre un chef, de se placer dans le sillage d'un *leader*/maître dont on reconnaît l'autorité, et l'acquisition subséquente d'une identité de groupe⁷⁷. »

/p. 284/ À ce titre, on rejoint les analyses de la sociologue Nicole Ramognino : la « normativité collective » constitue un ensemble de solutions déjà élaborées qui permettent aux acteurs d'interpréter toutes les situations ; c'est un ordre cognitif collectif auquel les membres du groupe adhèrent plus ou moins consciemment et qui préside à l'interprétation individuelle du monde⁷⁸. Des spécialistes de psychologie sociale sont allés jusqu'à proposer une hiérarchie structurale des représentations sociales, constituées selon eux d'un noyau (quelques éléments inconditionnels qui génèrent la signification de la représentation) et d'éléments périphériques (à l'interface entre le noyau et la réalité, ces éléments se caractérisent par leur adaptabilité)⁷⁹. Dans cette analyse, il apparaît que la valeur des représentations collectives est fortement normative quand le noyau est partagé. De la sorte, un groupe peut transiger sur ce qui ne lui paraît pas fondamental, mais si le cœur de ce qui lui apparaît devoir être le monde se trouve menacé, il tâche de le protéger.

En poussant vers d'autres travaux de sociologie, on constate que « la modération devient peu à peu une position intenable, ou au minimum inaudible, voire incompréhensible ou suspecte⁸⁰ » au fur et à mesure qu'un groupe se heurte à des normativités fortement contradictoires. Les évolutions ne sont ni brutales ni réellement visibles, elles ne sont que la continuation, choix après choix, de choix et de pratiques antérieurs, qui peu à peu se chargent de sens puis d'idéologie, structurant les activités, les identités, ainsi que les manières de penser les problèmes rencontrés⁸¹. Les acteurs n'ont donc pas conscience de changer, mais ils campent avec une fermeté de plus en plus sensible sur leurs positions, ignorant que celles-ci sont en mouvement. Ils établissent /p. 285/ une ligne de partage invisible entre le « nous » et le « eux », qui devient un critère de légitimité, de sorte qu'à l'arrivée du processus, le groupe n'a plus rien à voir avec ce qu'il était à l'origine⁸². Ainsi, l'idéologie serait le reflet de la radicalisation et non sa cause⁸³. Le basculement vers le terrorisme⁸⁴ s'opère quand le groupe se pense déjà attaqué et croit devoir se défendre ; il tente d'atteindre les « territoires mentaux » de l'ennemi, selon le mot de François Géré, l'endroit où l'adversaire

⁷⁷ C. MACRIS, « "Sectes" et identité dans le monde antique. Bref tour d'horizon accompagné de quelques ébauches de réflexion », dans N. BELAYCHE et S. Cl. MIMOUNI (éd.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris - Louvain - Walpole, 2009, p. 23-40 (p. 27).

⁷⁸ N. RAMOIGNINO, « Normes sociales, normativités individuelle et collective, normativité de l'action », *Langage et Société* 119 (2007), p. 13-41 (sp. p. 17 et 33-39).

⁷⁹ F. LHEUREUX, P. RATEAU et C. GUIMELLI, « Hiérarchie structurale, conditionnalité et normativité des représentations sociales », *Cahiers Internationaux de Psychologie* 77 (2008), p. 41-55.

⁸⁰ A. COLLOVALD et B. GAÏTI, « Introduction », dans *La démocratie aux extrêmes. Sur la radicalisation politique*, Paris, 2006, p. 11-17 (p. 14).

⁸¹ *Id.*, p. 15-17.

⁸² A. COLLOVALD et B. GAÏTI, « Questions sur la radicalisation politique », dans *La démocratie aux extrêmes. Sur la radicalisation politique*, Paris, 2006, p. 19-45 (p. 22-23).

⁸³ *Id.* (p. 43).

⁸⁴ Qui n'est qu'un concept délégitimant et non un mode d'action en soi. Voir en particulier G. FERRAGU, *Histoire du terrorisme*, Paris, 2014, p. 10 : « L'appellation 'terroriste' relève de la rhétorique politique plutôt que de la réalité juridique. Combatants de la liberté, résistants, libérateurs, guerriers de Dieu..., ses auteurs usent plutôt d'un vocabulaire positif. » L'usage du terme « terrorisme » pour les actions des sicaires est très bien admis dans l'historiographie, depuis R. A. HORSLEY, « The Sicarii: Ancient Jewish "Terrorists" », *The Journal of Religion* 59-4 (1979), p. 435-458.

considérablement plus puissant se croyait intouchable⁸⁵, comme les sicaires qui attendent aux élites sacerdotales en plein jour au beau milieu de Jérusalem, pour susciter une psychose dont Flavius Josèphe se fait le témoin (*BJ*, II, 254-257). La situation de « guerre » vécue contraint à vivre dans la semi-clandestinité, à se couper de plus en plus de la vie courante et à s'enfermer dans une idéologie de plus en plus déconnectée de la réalité, poussant le groupe vers une spirale ascendante de la violence⁸⁶. En cas de victoire, le succès rend légitime toute la violence causée pour y parvenir, de sorte qu'en l'attendant, aucune violence ne peut être épargnée par celui qui demeure convaincu du bien-fondé de son combat⁸⁷. Le groupe revendique donc à son compte le monopole de la violence légitime, niant au gouvernement auquel il s'oppose ce même monopole et, de manière plus large encore, toute légitimité à faire usage de violence, en tout cas à son encontre⁸⁸. À l'inverse, la vie terroriste favorise les liens personnels au sein d'une communauté /p. 286/ soudée par la valorisation du combat, par la prise de risques partagés et par des expériences communes, accentuant les solidarités et les engagements⁸⁹. Et « plus un engagement a été coûteux en sacrifices et en investissements, plus l'individu est enclin à faire fi des informations qui le remettent en cause et donc à s'y enfermer », écrit la sociologue Isabelle Sommier⁹⁰.

La radicalisation est donc une suite d'actes invisibles, un parcours secondaire dissimulé derrière un quotidien mené par des décisions empiriques ; le sens du combat ne vient que peu à peu, pour rationaliser la coupure dont le sujet se rend compte qu'elle s'est opérée à son insu. La radicalisation se construit dans l'interaction compétitrice, de sorte qu'elle peut être mutuelle⁹¹. Le subjectif est tel, le processus à ce point imperceptible, qu'il devient caricatural de vouloir expliquer la guerre par la seule liste que l'un des acteurs, Flavius Josèphe qui plus est, avec tous les biais qu'on lui connaît, construit des « exactions » des procurateurs romains. Il n'y a pas de lien mécanique entre quelques mauvaises pratiques de gouvernement et pareille implosion d'une société. En fait, la conjoncture politique et ses enjeux théologiques (et même cosmogoniques) ont entraîné une impulsion nouvelle dans un État déjà éclaté, et Rome a fourni certes quelques causes et des éléments bien tangibles, mais aussi le simple contexte de l'éclatement de haines latentes et progressivement radicalisées depuis bien longtemps.

En situation ordinaire, l'apathie caractérise les opinions politiques des foules⁹², mais ces conflits semblent avoir politisé la foule tout en la divisant, en lui enseignant non seulement qu'elle avait le choix, mais aussi qu'elle ne pouvait pas ne pas faire le choix, lequel se résumerait, en substance, à se mettre ou bien du côté de Dieu, ou bien du côté de César, sans que les deux puissent se réconcilier. Mais dans ce schéma général et partagé /p. 287/ par le plus grand nombre, à l'exception notable des sadducéens et des pharisiens hillélites, se mettre du « côté de Dieu » pouvait prendre des formes bien diverses, entre la soumission au sacerdoce, l'investissement du temple par le commun, la soumission à un chef sacerdotal désigné par le sort comme le choisissent les zélotes, le refus du temple tel qu'il constitue un haut lieu de l'oppression sociale par les élites ou de la collaboration avec les pouvoirs

⁸⁵ F. GERE, *Pourquoi le terrorisme ?*, Paris, 2006, p. 17.

⁸⁶ *Id.*, p. 110-112.

⁸⁷ G. CHALIAND et A. BLIN, « Introduction », dans *Histoire du terrorisme. De l'Antiquité à Al Qaïda*, Paris, 2006, p. 11-23 (p. 19).

⁸⁸ L'idée n'est pas clairement exprimée ainsi, mais semble contenue dans G. FERRAGU, *Histoire du terrorisme*, Paris, 2014, p. 430.

⁸⁹ I. SOMMIER, « Engagement radical, désengagement et déradicalisation. Continuum et lignes de fracture », *Lien social et Politiques* 68 (2012), p. 15-35 (p. 22-23).

⁹⁰ *Id.*, p. 25-26.

⁹¹ D. DELLA PORTA, *Clandestine Political Violence*, Cambridge, 2013, p. 70-71.

⁹² M. WIBERG, *Between Apathy and Revolution. Explications of the Conditions for Political Legitimacy*, Turku, 1988, p. 95-96 et 150-153.

étrangers, etc. Politisée par la diversité des normativités, la foule se divise en partis et les désaccords s'accroissent.

Le parcours des sicaires est bien entendu celui qui permet le mieux de démontrer la radicalisation de ce groupe⁹³, mais d'autres groupes fournissent quelques indices. On sait que, dans leurs rapports avec les sadducéens, les pharisiens ont en général été obligés à trouver la raison d'être de leurs pratiques auxquelles ils n'avaient pas réfléchi auparavant⁹⁴ : ici encore, l'idée arrive après les actes, ce qui révèle l'intention de tenir sur ses positions malgré l'opposition, donc une forme de radicalisation selon les analyses que l'on vient /p. 288/ de citer. L'exclusivisme de certains des esséniens qui, à Qumrân, produisent une littérature de résistance particulièrement claire, montre dans ce milieu la déconnexion avec le réel et un entre-soi cosmogonique particulièrement propice à la radicalisation.

Les insoumissions à Rome ne sont donc pas explicables de façon simple, uniforme ou linéaire. L'historien désireux de les comprendre pleinement ne peut s'en tenir à l'opinion de Flavius Josèphe, mais il doit tenir compte d'un arrière-plan démesuré, plongeant ses racines des siècles en arrière, dans des interprétations multiples et concurrentielles de la Torah ; il doit s'attarder sur la situation profondément agonistique des normativités plurielles, qui fournit le terreau de radicalisations mutuelles, dans lequel les maladroites de la puissance romaine ne fournissent qu'un prétexte immédiat. En l'occurrence, une fois les autorités romaines éloignées, le consensus s'avère éphémère et la guerre tourne à la guerre civile.

Conclusion

Confiance, légitimité, légitimation, normativité, force normative, cosmogonies, radicalisation : ces mots-clefs, certes un peu jargonnant, apparaissent construire ensemble un schème logique en réunissant à l'aune d'une même analyse des éléments habituellement examinés séparément. En mettant l'accent, dans les crises politiques du judaïsme du tournant de notre ère, non pas tant sur les éléments objectifs de l'histoire que sur les processus cognitifs qui poussent les acteurs à se positionner à l'égard de ces éléments, on peut retrouver un judaïsme profondément pluriel dès avant l'arrivée des Séleucides en Judée en 200 av. J.-C. et qui, au lieu de s'éclater comme on le dit souvent, se contente de faire apparaître au grand jour ses fractures par un processus de radicalisation progressif, chaque opinion s'élevant en école, puis en parti, campant sur ses positions et se définissant par rapport aux autres. En adoptant cette lecture des événements, on peut nuancer un certain nombre de jugements simplistes, quand ils ne sont pas condescendants, comme par exemple la prétendue trahison

⁹³ La bibliographie est considérable, on renverra aux ouvrages les plus importants : M. HENGEL, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n.Chr.*, Leyde, 1961 ; S. G. F. BRANDON, *Jésus et les zélotes. Recherche sur le facteur politique dans le christianisme primitif*, Paris, 1975 (1^{re} éd. 1967) ; D. M. RHOADS, *Israel in Revolution : 6-74 C.E. A Political History Based on the Writings of Josephus*, Philadelphia, 1976 ; R. A. HORSLEY et J. S. HANSON, *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus*, Minneapolis, 1985 ; E. PALTIEL, *Vassals and Rebels in the Roman Empire. Julio-Claudian Policies in Judaea and the Kingdoms of the East*, Bruxelles, 1991 ; J. J. PRICE, *Jerusalem under Siege. The Collapse of the Jewish State 66-70 C.E.*, Leyde -New-York-Cologne, 1992 ; J. MACLAREN, *Turbulent Times? Josephus and Scholarship in Judaea in the First Century C.E.*, Sheffield, 1998 ; T. GRÜNEWALD, *Räuber, Rebellen, Rivalen, Rächer. Studien zu latrones im Römischen Reich*, Stuttgart, 1999, p. 130-156 ; A. M. BERLIN et J. A. OVERMAN (éd.), *The First Jewish Revolt : Archaeology, History and Ideology*, Londres, 2002 ; Chr. MÉZANGE, *Les Sicaires et les Zélotes. La révolte juive au tournant de notre ère*, Paris, 2003 ; S. SOREK, *The Jews against Rome : War in Palestine (A.D. 66-73)*, New-York, 2008 ; M. A. BRIGHTON, *The Sicarii in Josephus's Judean War. Rhetorical Analysis and Historical Observations*, Leyde -Boston, 2009 ; M. POPOVIĆ (éd.), *The Jewish Revolt against Rome. Interdisciplinary Perspectives*, Leyde - Boston, 2011, p. 1-25 ; G. BRIZZI, *70 d.C. La conquista di Gerusalemme*, Rome, 2015 ; S. MASON, *A History of the Jewish War, A.D. 66-74*, New-York, 2016.

⁹⁴ J. LIGHTSTONE, « Sadducees versus Pharisees », dans J. NEUSNER (éd.), *Christianity, Judaism, and Other Greco-Roman Cults*, Leyde, 1975, p. 206-217.

d'un idéal maccabéen, l'apostasie de la caste sacerdotale aux temps de la réforme helléniste, les maladroites (ou « provocations volontaires ») des gouverneurs romains, etc.

Il convient de ne pas dresser de lien mécanique entre un fait et ses conséquences, car ce qui provoque les conséquences n'est /p. 289/ pas seulement le fait, mais aussi les interprétations que s'en font les acteurs, en fonction d'un univers mental normatif qui leur est propre et qui s'avère multiple au sein d'une société. En fonction de cet univers mental, les rapports de confiance avec les pouvoirs s'avèrent évolutifs et peuvent être instrumentalisés par des tiers, par exemple le temple qui prétend monopoliser le rôle d'intermédiaire entre l'individu et les autorités, qu'elles soient divines ou séculières ; par les Maccabées, qui ne contestent pas ce rôle au temple en soi mais à la caste sacerdotale le détenant, et qui envisagent de l'accaparer à leur profit ; par des groupes de plus en plus structurés qui incitent leurs membres à rejeter cet intermédiaire et à préférer passer par d'autres truchements pour trouver la volonté de Dieu, laquelle, de plus en plus, paraît être la disparition des intermédiaires séculiers dans la direction du peuple juif. De la sorte, la radicalisation progressive fait disparaître de plus en plus la possibilité même de la confiance à l'égard des autorités étrangères.