Anabases

Traditions et réceptions de l'Antiquité

1 | 2005

Varia

L'Israël moderne et les guerres de l'Antiquité, de Josué à Masada

Katell Berthelot

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/anabases/1423>

DOI : 10.4000/anabases.1423

ISSN : 2256-9421

Éditeur

E.R.A.S.M.E.

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2005

Pagination : 119-137

ISSN : 1774-4296

Référence électronique

Katell Berthelot, « L'Israël moderne et les guerres de l'Antiquité, de Josué à Masada », *Anabases* [En ligne], 1 | 2005, mis en ligne le 01 septembre 2011, consulté le 20 octobre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/anabases/1423> ; DOI : 10.4000/anabases.1423

L'Israël moderne et les guerres de l'Antiquité, de Josué à Masada

KATELL BERTHELOT

LE PROJET SIONISTE d'un état juif moderne en Palestine s'est construit dans un rejet de l'expérience du passé propre au judaïsme de diaspora, une expérience faite de persécutions, de discriminations et de relative impuissance face à la majorité chrétienne ou musulmane. Même si la vie juive en diaspora ne peut en réalité être réduite à ces aspects purement négatifs, les différents courants sionistes, marqués par l'antisémitisme de leur temps, choisirent tous d'occulter les périodes de convivialité entre Juifs et non-Juifs et les phénomènes de symbiose culturelle témoignant de la créativité culturelle de la vie diasporique. Ils rejetèrent ce qu'ils percevaient comme une forme de lâcheté – ou en tout cas de faiblesse – de la part des Juifs de diaspora, le fait d'accepter les malheurs et les persécutions dans une attitude de soumission vis-à-vis de la volonté divine, Dieu étant conçu comme celui à qui il appartenait de faire advenir les temps messianiques, les temps de la rédemption, qui verraient le retour du peuple juif sur la terre dite sainte. On constate en outre que, à la différence de la tradition rabbinique fondatrice de l'identité juive en diaspora, qui est centrée sur le Talmud, et en dépit du caractère plutôt laïc et socialiste du mouvement sioniste, ce dernier entretint très vite un rapport privilégié avec la tradition biblique, qui lui fournissait le récit de référence en matière de construction nationale, évoquait les guerres victorieuses des anciens rois d'Israël contre les pays limitrophes comme Moab ou Edom, et présentait un peuple juif doté de ses propres lois et structures politiques, ce qui correspondait précisément au projet sioniste. Dans le cas de l'Israël moderne s'est donc développée vis-à-vis de l'Antiquité une rhétorique de l'analogie, mais sur le mode de la rupture avec le passé proche – combinée à un retour aux sources antiques, au modèle de l'Antiquité biblique – plutôt que sur celui de la filiation directe ou de la

continuité, qui demeure jusqu'à aujourd'hui l'apanage des autorités rabbiniques ¹. Il existe cependant aussi dans la pensée sioniste une forme de continuité généalogique entre les anciens Hébreux et les Juifs actuels.

Si j'ai choisi d'illustrer ce processus par l'analyse des relectures et des instrumentalisation politiques de plusieurs récits de guerre, c'est à cause de la place centrale qu'occupent, dans l'imaginaire sioniste, les victoires militaires et l'héroïsme des ancêtres, opposés à la passivité coupable des Juifs de diaspora ². J'ai retenu trois épisodes emblématiques: la conquête de Canaan entreprise sous l'égide de Josué après la sortie d'Égypte, rapportée pour l'essentiel dans le livre biblique de *Josué* et dans celui des *Juges*; la reconquête de plusieurs zones de la Palestine ³ par les Hasmonéens ⁴ au cours du II^e et du I^{er} siècles av. n. è. (une histoire connue grâce au témoignage de deux livres présents dans la LXX, *1* et *2 Maccabées*, ainsi que par les écrits de certains historiens grecs comme Strabon et Diodore); la guerre contre Rome de 66-70 et plus particulièrement l'épisode de Masada, traditionnellement présenté comme le dernier bastion de la résistance juive, et qui tomba aux mains des Romains en 73 (épisode pour lequel le récit de l'historien juif du I^{er} siècle Flavius Josèphe, dans la *Guerre des Juifs*, représente notre seule source d'information). Masada se distingue des deux premiers épisodes en ce qu'il représente une défaite; mais dans la mémoire sioniste, c'est l'héroïsme et non la défaite qui fut mis en avant, l'héroïsme étant une valeur du pionnier, de l'Israélien nouveau, opposée à la passivité et à la faiblesse du Juif de diaspora. J'aurais pu ajouter à cette liste la révolte contre Rome de 132-135, entreprise sous l'égide d'un chef charismatique nommé Bar Kosiba (plus connu sous le nom de Bar Kokhba). Elle représente en effet l'ultime effort de libération nationale entrepris avant l'époque moderne, et à ce titre ne manqua pas d'inspirer les sionistes ⁵.

¹ Cf. la mishna Abot I.1, qui établit un système de transmission continue depuis Moïse jusqu'aux hommes «de la grande assemblée». Cette affirmation nuance plus qu'elle ne contredit celle de B. SCHWARTZ, Y.Z ERUBAVEL et B.M. BARNETT dans "The Recovery of Masada: A Study in Collective Memory", *The Sociological Quarterly* 27/2 (1986), p.148: «Like other nation-building movements, Zionism has always been aware of the need to establish a sense of continuity with the past through commemorations of great heroes and events. Yet, this "need" does not explain how such mnemonic enterprises are actually accomplished, or explain why some heroes or events are selected for commemoration while others are ignored».

² Sur ce thème, on trouvera de nombreux éclairages dans le livre de T. SEGEV, *Le septième million*, Paris, Éditions Liana Levi, 1993.

³ Sur l'appellation «Palestine» au II^e siècle av. n. è., cf. D. M. JACOBSON, "Palestine and Israel", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 313 (1999), p.65-74.

⁴ Une dynastie juive qui s'empara du pouvoir suite au conflit qui éclata entre le roi séleucide Antiochos IV et les Judéens à partir de 168 av. n. è.

⁵ Cf. Y. ZERUBAVEL, *Recovered Roots. Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1995 (chapitres 4, 7 et 10).

Cependant elle peut aussi n'être considérée que comme le dernier soubresaut de la guerre contre Rome de 66-70, dont elle ne fait que prolonger la faillite; c'est pourquoi j'ai choisi de me limiter aux trois exemples précédents.

I. La conquête originelle

1. Les données bibliques, ou les fondements du mythe de la conquête de la terre promise

Un nombre important de colons de Cisjordanie et Gaza sont des Juifs religieux, souvent nés en diaspora, pour qui la reconquête juive des «territoires» représente l'accomplissement d'un ou de plusieurs commandements divins, et tire sa légitimité de la promesse faite par Dieu à Abraham et à ses descendants – *via* Jacob – de leur donner la terre de Canaan en héritage (cf. Gn 15, 18-21). Ils se réfèrent aussi à la conquête originelle de Canaan par Josué, et aux conséquences néfastes que comporta pour les Israélites le fait de laisser subsister en leur sein des populations cananéennes idolâtres, qui entraînaient Israël à être infidèle à son Dieu.

Le récit biblique de la conquête contient quelques éléments exacts d'un point de vue historique, comme l'importance de Hatsor à la fin de l'âge du Bronze; elle était bien, comme le dit *Josué* 11, 10, la «tête» des cités-états cananéennes; en outre, elle fut effectivement détruite par le feu. Cependant, l'ensemble du récit n'est pas historique. D'après l'écrasante majorité des archéologues, des historiens et des exégètes actuels, israéliens ou autres, il n'y eut à la fin du XIII^e et au cours du XII^e siècles av. n. è. aucune conquête militaire de Canaan par un groupe extérieur. Le pays était encore sous contrôle égyptien, et les annales égyptiennes ne signalent aucune rébellion ni conquête d'aucune sorte. De surcroît, les fouilles archéologiques de sites comme Jéricho ou 'Aï ont infirmé la validité historique du récit de *Josué*⁶. Dans le cas de la référence à l'antique conquête de Canaan par les Hébreux, nous avons par conséquent affaire à un mythe, un mythe qui préexiste à son utilisation par le courant sioniste ou par les autorités du nouvel État d'Israël, mais qui sera présenté dans un premier temps comme un témoignage historique fiable. La force de la référence au récit biblique est liée dans une très large mesure à la croyance en l'historicité du témoignage de *Josué*.

⁶ Cf. I. FINKELSTEIN (avec N.A. SILBERMAN), *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Paris, Bayard, 2002 (originellement publié en anglais, *The Bible Unearthed*, New York, The Free Press, 2001).

2. Les fouilles archéologiques de Yadin à Hatsor, ou la consolidation du mythe

Les fouilles archéologiques entreprises par Yigael Yadin à Hatsor ⁷ visaient à confirmer cette historicité, dans la continuité de l'«archéologie biblique» pratiquée par des archéologues américains ou européens, le plus souvent chrétiens ⁸. Cependant, tout en s'inscrivant dans cette perspective, Yadin considérait les fouilles de Hatsor comme la «déclaration d'indépendance» de l'archéologie israélienne ⁹. Quant à David Ben Gourion, il aurait été le premier à rapprocher explicitement la conquête originelle par Josué et la guerre d'indépendance de 1948; d'où l'intérêt qu'il porta aux fouilles de Yadin à Hatsor.

En dépit de quelques divergences entre les résultats des fouilles et les textes bibliques, Yadin conclut à l'historicité de la conquête. Cependant, les textes bibliques sont contradictoires entre eux: d'après *Juges* 4, en effet, le roi de Hatsor, Yabîn, également désigné comme «roi de Canaan» (*Jg* 4, 2 et 23), opprimait encore les Hébreux à l'époque des Juges, longtemps après la mort de Josué. C'est à partir de ce témoignage qu'Albrecht Alt élaborait sa théorie de «l'infiltration pacifique», d'après laquelle les Hébreux étaient des populations semi-nomades qui s'installèrent tout d'abord pacifiquement en Canaan, et ne furent amenés à combattre les Cananéens que dans une seconde phase de leur entreprise de colonisation ¹⁰. Yohanan Aharoni, qui fit partie dès 1955 de l'équipe qui fouillait Hatsor sous la direction de Yadin, estimait que les fouilles qu'il avait effectuées en Galilée prouvaient la validité du modèle de Alt, et il s'opposa violemment à Yadin sur ce point, cherchant même à dater la destruction de Hatsor au XIII^e siècle (alors que l'incendie est clairement daté

⁷ Cf. *Hazor I et II*, éd. par Y. YADIN *et al.*, Jerusalem, Magnes Press, 1958 et 1960; *Hazor. The Third and Fourth Seasons 1957-1958*, éd. par A. BEN-TOR *et al.*, Jerusalem, The Israel Exploration Society, 1989; *Hazor. The Fifth Season*, 1968, éd. par A. BEN-TOR *et al.*, Jerusalem, The Israel Exploration Society, 1997. De nouvelles fouilles ont été entreprises depuis le début des années '90, sous la direction d'A. Ben-Tor; cf. ID., "The Yigael Yadin Memorial Excavations at Hazor, 1990-93: Aims and Preliminary Results", in *The Archaeology of Israel: Constructing the Past, Interpreting the Present*, Sheffield, Sheffield Academic Press (JSOT SS 237), 1997, p. 107-127; A. BEN-TOR et D. BEN-AMI, "Hazor and the Archaeology of the Tenth Century BCE", *Israel Exploration Journal* 48/1-2 (1998), p. 1-37.

⁸ Cf. par exemple W.F. ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine*, Harmondsworth, Penguin Books, 1951 (première édition 1949); N.A. SILBERMAN, "Power, Politics and the Past: The Social Construction of Antiquity in the Holy Land", in *The Archaeology of Society in the Holy Land*, éd. par Th.E. LEVY, London, Leicester University Press, 1995, p. 9-23 (voir p. 17).

⁹ Cf. N.A. SILBERMAN, *A Prophet from Amongst You. The Life of Yigael Yadin: Soldier, Scholar, and Mythmaker of Modern Israel*, Reading, Addison-Wesley Pub. Co., 1993, p.225.

¹⁰ Cf. A. ALT, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels*, vol. I, München, C.H. Beck, 1953, p. 126-175 et 256-273.

du XII^e siècle), puis à re-dater la céramique des sites de Galilée des XIV^e-XIII^e siècles plutôt que du XII^e siècle av. n. è., le tout afin de prouver que la phase d'affrontements entre Israélites et Cananéens avait été précédée d'une période de colonisation pacifique ¹¹. Comme l'a montré Neil A. Silberman, le choix du texte biblique de référence, dans le cas de Yadin comme d'Aharoni, n'était pas sans lien avec la vision du sionisme propre à chacun: si le modèle de la conquête militaire rapide correspondait aux convictions de Yadin et à son expérience durant la guerre de 1948, la théorie de l'infiltration pacifique présentait des affinités avec la stratégie d'occupation progressive du territoire à travers l'exploitation des terres prônée par le sionisme socialiste des *kibbutzim* et du mouvement *Ahdut 'Avodah*, le milieu d'où était issu Aharoni ¹².

Dans les deux cas, les données archéologiques furent exploitées pour confirmer l'historicité du texte biblique (si ce n'est dans tous ses détails, du moins dans ses grandes lignes), et pour conforter un modèle sioniste par rapport à d'autres.

3. Déconstruction et résistance du mythe

Durant la seconde moitié des années '80 et les années '90, on assiste – dans les milieux universitaires du moins – à une déconstruction progressive du mythe de la conquête originelle, liée à une lecture plus critique des textes bibliques ¹³ et à une analyse renouvelée des données archéologiques. Grâce, entre autres, aux fouilles de surface entreprises à large échelle en Cisjordanie après la guerre de 1967, une nouvelle théorie de l'établissement des Hébreux en Canaan et de l'origine de l'Israël ancien a émergé, défendue en particulier par Israël Finkelstein. Selon cet archéologue, les premiers (ou les proto-) Israélites sont des autochtones, des Cananéens, qui ne se distingueront que très progressivement (et peut-être pas avant le X^e siècle av. n. è.) de leurs compatriotes

¹¹ Cf. A. AHARONI, *The Settlement of the Israelite Tribes in Upper Galilee*, Jerusalem, Magnes Press, 1957 (en hébreu); ID., "Nothing Early and Nothing Late. Re-Writing Israel's Conquest", *Biblical Archaeologist* 39/2 (1976), p.55-76. La position d'Aharoni était en partie motivée par une rivalité et une hostilité farouches vis-à-vis de Yadin, et le débat scientifique en fut longtemps empoisonné [cf. SILBERMAN, *A Prophet from Amongst You*, p. 236-243; voir aussi l'article de YADIN, "Hazor and the Battle of Joshua—Is Joshua 11 Wrong?", *Biblical Archaeological Review* 2/1 (1976), p. 3-4 et 44].

¹² Cf. SILBERMAN, *A Prophet from Amongst You*, p.237-238.

¹³ Ainsi, certains passages de *Josué* contredisent la vision triomphaliste de la conquête qui émane des chapitres 11-12, et laissent entendre que plusieurs groupes cananéens continuèrent à habiter le pays, aux côtés des Israélites (cf. par exemple Jos 15, 63). Sur la complexité des textes bibliques relatifs à la conquête, voir M. WEINFELD, "The Period of the Conquest and of the Judges as Seen by the Earlier and the Later Sources", *Vetus Testamentum* 17/1 (1967), p.93-113; ID., *The Promise of the Land: the Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites*, Berkeley, University of California Press, 1993, en particulier les chapitres 4, 5 et 6; S. JAPHET, "Conquest and Settlement in Chronicles", *Journal of Biblical Literature* 98/2 (1979), p. 205-218; ID., *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought*, Frankfurt a. M., P. Lang, 1989.

cananéens de la côte méditerranéenne et de Transjordanie. Les quelques deux cent cinquante nouveaux hameaux qui apparaissent au début du Fer I (au XII^e siècle av. n. è.) dans les hautes terres de Cisjordanie sont le résultat d'un processus de sédentarisation cyclique, un phénomène que l'on observe également lors de périodes antérieures. Il s'agit de mouvements migratoires de faible ampleur – le long de la vallée du Jourdain par exemple – et non d'une invasion par des populations exogènes¹⁴. Cela n'exclut pas que, suite aux mouvements de populations liés à l'effondrement des civilisations dominantes de l'âge du Bronze, des groupes issus de l'extérieur de Canaan (et en particulier d'Égypte) se soient mêlés à ces proto-Israélites¹⁵.

Il est intéressant de noter que c'est chez un archéologue lui-même autochtone (à la différence des archéologues de la génération précédente, comme Aharoni par exemple) que s'est développée une théorie de l'autochtonie israélite originelle. Assurément, certains sionistes n'étaient pas insensibles à l'idée d'autochtonie. Ben Gourion rêvait ainsi à un peuple hébraïque antérieur à Abraham et autochtone en Canaan¹⁶. Mais l'influence du récit biblique et la croyance en son historicité (même relative) étaient telles qu'il ne pouvait être contredit, tout juste contourné. Aujourd'hui encore, en dépit de l'utilisation politique évidente que pourrait faire le sionisme des nouveaux résultats de l'archéologie, ceux-ci ne rencontrent guère d'échos dans la société israélienne, que ce soit parmi les hommes politiques, dans les médias ou dans les manuels scolaires. On constate en fait, simultanément à la déconstruction qui s'effectue dans les milieux universitaires, une résistance du mythe biblique et sioniste de la conquête. Après 1967 et la «reconquête» de Jérusalem et des territoires de Cisjordanie et Gaza, une sorte de ferveur messianique s'empara de bien des esprits, et l'idée d'un retour au cœur du territoire de l'Israël ancien, au berceau de la culture hébraïque antique, renforça l'emprise du texte biblique sur l'imaginaire et la

¹⁴ Cf. I. FINKELSTEIN, "The Great Transformation: The «Conquest» of the Highlands Frontiers and the Rise of the Territorial States", in *The Archaeology of Society in the Holy Land*, éd. par T. E. LEVY, London, Leicester University Press, 1995, p. 349-365; "Ethnicity and Origin of the Iron I Settlers in the Highlands of Canaan: Can the Real Israel Stand Up?", *Biblical Archaeologist* 59/4 (1996), p.198-212; *La Bible dévoilée*, p.137-143.

¹⁵ Cf. en particulier N. NA'AMAN, "The «Conquest of Canaan» in the Book of Joshua and its History", in *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem, Israel Exploration Society- Yad Izhak Ben-Zvi/Washington, Biblical Archaeology Society, 1994, p. 218-281.

¹⁶ Cf. A. KEMPINSKI, "Die Archäologie als bestimmender Faktor in der israelischen Gesellschaft und Kultur", *Judaica* 45 (1989), p. 2-20 (et en particulier p. 13). Voir également E. Benbassa: «Amants de Sion et sionistes s'ingénieront ainsi à réécrire le récit biblique pour tenter de démontrer que cette conquête ne fut en fin de compte que le retour de ce territoire à ses maîtres naturels: seule une partie du peuple hébreu aurait séjourné en Égypte, le reste étant demeuré sur place. La terre d'Israël était donc bel et bien la patrie des Juifs, et la Bible l'expression de la culture d'un peuple installé sur son sol» (*Israël, la terre et le sacré*, Paris, Flammarion, 2001², p. 214).

construction identitaire israélienne; cela devait déboucher sur un sionisme plus religieux, peu soucieux d'archéologie si d'aventure celle-ci devait infirmer plutôt que confirmer le récit biblique. Enfin, si le mythe de la conquête continue à exercer une influence non négligeable, c'est aussi parce que les Israéliens, dont la majorité sont désormais nés dans le pays, n'éprouvent plus le besoin de recourir à l'archéologie et aux traces de la présence juive antique pour prouver la légitimité du lien qui les unit à la terre où ils vivent. On assiste donc simultanément à un déclin de la référence à l'Antiquité dans la construction identitaire israélienne et à une permanence de cette référence, mais *via* les mythes ou le filtre biblique(s).

II. La reconquête hasmonéenne

1. Les données textuelles et traditionnelles (fête de Hanoukka)

En 168 av. n. è., le roi séleucide Antiochos IV Épiphane attaqua Jérusalem et la traita comme une ville ennemie, à cause de conflits internes qu'il interpréta comme une révolte contre son autorité, et une volonté de la part des Judéens de se rattacher à nouveau à l'Égypte des Lagides. Ce conflit armé fut suivi d'une série de mesures punitives qui prirent la forme d'une persécution religieuse, puisque la circoncision, le shabbat et la plupart des autres coutumes juives furent interdites, et que les Juifs (ou Judéens) furent contraints de participer à des cérémonies religieuses païennes et de manger des aliments interdits (comme la viande de porc). De surcroît, Antiochos IV pillait le temple de Jérusalem, le profana, et ordonna l'arrêt des sacrifices juifs traditionnels. C'est dans ce contexte que se distingue la famille dite des Maccabées, d'après le témoignage des livres éponymes (*1* et *2 Maccabées*), conservés en grec dans la Septante¹⁷. *1 Maccabées* (chap. 2) rapporte qu'un prêtre nommé Mattathias quitta Jérusalem pour s'installer à Modin avec ses cinq fils, et que lorsque les officiers du roi vinrent à Modin pour obliger les habitants à participer à des sacrifices païens, il s'interposa en tuant et le Juif qui s'apprêtait à apostasier, et l'officier royal qui supervisait l'opération (1 M 2, 23-25). La famille de Mattathias apparaît ainsi, d'après la version de *1 Maccabées*, comme des imitateurs du prêtre Pinhas (cf. Nb 25), des hommes pleins de zèle pour la Loi mosaïque. C'est à l'un des fils de Mattathias, Judas surnommé Maccabée, que revient par la suite (en 164 av. n. è.) de reconquérir le temple, de rebâtir un autel (le précédent ayant été profané et donc rendu impur) et de

¹⁷ Cf. 1 M 1, 41-64; 2 M 5, 5-6, 11; Josèphe, *B.J.* I, 31 et *A.J.* XII, 246-256; et les ouvrages classiques d'E. BICKERMAN, *The God of the Maccabees : Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt*, Leiden, E.J. Brill, 1979 (édition allemande Berlin, 1937); V. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Peabody, Hendrickson Publishers, 1999 (première édition anglaise Philadelphie, The Jewish Publication Society of America, 1959); M.H ENGEL, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen, Mohr, 1969 (traduction anglaise par J. Bowden, *Judaism and Hellenism*, London - Philadelphia, SCM Press, 1974).

rétablir les sacrifices quotidiens (cf. 1 M 4, 36-59; 2 M 10, 1-8). À cette occasion, une fête commémorative est instaurée, qui, dans le judaïsme rabbinique, continuera à être célébrée sous le nom de Hanoukkah (un terme hébreu qui signifie «consécration», «dédicace»). Dans la version rabbinique, la fête commémore aussi un miracle: lors de la reprise du culte, l'huile nécessaire à l'allumage des lampes du temple vint à manquer; alors que la préparation de la nouvelle huile requerrait huit jours et que l'on ne disposait plus que de la quantité équivalente à une journée, l'huile se perpétua jusqu'au huitième jour. Outre l'épisode de la restauration du culte, les *Livres des Maccabées* rapportent que Judas et ses frères (qui fondèrent la dynastie dite hasmonéenne) remportèrent de nombreuses batailles contre les cités grecques de Syrie-Palestine, et établirent leur autorité sur plusieurs territoires limitrophes, comme la Galilée, l'Idumée et l'Iturée, où ils forcèrent les populations locales à se convertir au mode de vie judéen (ou judaïsme), sous peine d'être expulsées de leurs terres¹⁸. Les sources rabbiniques conservent également un souvenir plutôt positif des Hasmonéens, qui sont associés à la résistance contre «les Grecs» et présentés comme des hommes pieux et des libérateurs¹⁹. Cependant, les travaux de plusieurs historiens ont montré que les Hasmonéens s'étaient rapidement hellénisés²⁰. La *mémoire* de l'épisode hasmonéen transmise par le judaïsme rabbinique doit donc être soigneusement distinguée de l'*histoire* de cette période.

2. Une cérémonie religieuse transformée en rite laïc

Si 2 *Maccabées* est l'un des livres qui nous documentent le mieux sur le développement d'une valorisation du martyr dans le judaïsme d'époque hellénistique,

¹⁸ Cf. Josèphe, *A.J.* XIII, 257-258 et 318; S.J.D. COHEN, "Religion, Ethnicity, and «Hellenism» in the Emergence of Jewish Identity in Maccabean Palestine", in *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*, éd. par P. BILDE *et al.*, Aarhus, Aarhus University Press, 1990, p. 211-216; S.S CHWARTZ, "Israel and the Nations Roundabout: I Maccabees and the Hasmonean Expansion", *Journal of Jewish Studies* 42 (1991), p. 16-38; S. WEITZMAN, "Forced Circumcision and the Shifting Role of Gentiles in Hasmonean Ideology", *Harvard Theological Review* 92/1 (1999), p. 37-59.

¹⁹ Cf. G. ALON, "Did the Jewish People and its Sages Cause the Hasmoneans to be Forgotten?", in *Jews, Judaism and the Classical World*, trad. de l'hébreu par I. Abrahams, Jerusalem, The Magnes Press, 1977, p. 1-17; G. STEMBERGER, "The Maccabees in Rabbinic Tradition", in *The Scriptures and the Scrolls. Studies in Honour of A.S. van der Woude*, éd. par F. GARCIA MARTINEZ, A. HILHORST et C.J. LABUSCHAGNE, Leiden, E.J. Brill, 1992, p.193-203.

²⁰ Cf., entre autres, T. RAJAK, "The Hasmoneans and the Uses of Hellenism", in *The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction*, Leiden, E.J. Brill, 2001, p. 61-80 (article originellement paru en 1990); U.R APPAPORT, "The Hellenization of the Hasmoneans", in *Jewish Assimilation, Acculturation and Accommodation. Past Traditions, Current Issues and Future Prospects*, éd. par M. MOR, Lanham, MD, University Press of America, 1992, p.1-13 [une version plus détaillée est parue en hébreu dans *Tarbiz* 60 (1991)]; J. GEIGER, "The Hasmoneans and Hellenistic succession", *Journal of Jewish Studies* 53/1 (2002), p. 1-17.

1 Maccabées, à l'inverse, contient une critique discrète mais clairement perceptible de cette notion de martyre, et prône la résistance armée ²¹. De ce point de vue, il reflète par anticipation la perspective sioniste (alors que la tendance exprimée dans *2 Maccabées* correspond davantage au point de vue du judaïsme rabbinique). L'«État» judéen dirigé par les Hasmonéens représentant en outre le dernier exemple d'autonomie politique juive en Palestine avant 1948, il n'est guère surprenant que les dirigeants sionistes aient cherché à ériger le souvenir des hauts faits des Maccabées en commémoration nationale censée cimenter le nouvel Israël.

Cette commémoration revêt un caractère laïc qui la distingue nettement de la célébration religieuse traditionnelle de Hanoukka. Comme l'écrit Eliezer Don-Yehiya, «although the secular Zionist groups continued to celebrate the traditional religious festivals, they changed the manner of the celebration and also reinterpreted some of those festivals, with the aim of replacing their original religious content with new national or social myths.» ²²; il ajoute: «[...] since Hanukkah was less ritualized than Passover or *Shavuot*, it could more easily be re-interpreted as a modern-national festival.» ²³ En témoigne la dernière page du livre fondateur de Theodor Herzl, *L'État des Juifs*, qui contient une affirmation qui se veut visionnaire: «Les Maccabées ressusciteront» ²⁴. Les pionniers sionistes, nouveaux combattants d'une indépendance nationale à retrouver, étaient donc aux yeux de Herzl les dignes héritiers des Maccabées. Chacune des organisations de défense du *Yishouv* (la Haganah, l'Irgoun, le LEHI) se référa explicitement aux Maccabées pour justifier ses choix et ses méthodes ²⁵. Ces derniers inspirèrent en fait tous les courants sionistes, même si les révisionnistes leur préféraient les Zélotes ou les partisans de Bar Kosiba, tandis que les travaillistes, à l'inverse, voyaient dans le soulèvement maccabéen une réponse justifiée par les provocations des dirigeants séleucides, ce qui correspondait mieux à leur «éthique défensive» ²⁶. Les travaillistes considéraient en outre, en dépit du fait que les textes ne fournissent pas d'éléments explicites confirmant cette hypothèse, que le soulèvement maccabéen représentait une révolte de paysans pacifiques contraints de prendre les armes pour se défendre contre un oppresseur cruel, associé aux centres urbains. Dans cette lecture des événements du II^e siècle, on retrouve dans une certaine mesure la projection du modèle sioniste socialiste et agricole à l'œuvre dans l'interprétation du récit de la conquête de Canaan proposée par Aharoni.

²¹ Cf. K. BERTHELOT, «L'idéologie maccabéenne entre idéologie de la résistance armée et idéologie du martyre», à paraître dans la *Revue des Études Juives*.

²² «Hanukkah and the Myth of the Maccabees in Zionist Ideology and in Israeli Society», *Jewish Journal of Sociology* 34/1 (1992), p. 5-23 (citation p. 5). Cette partie de mon exposé s'inspire abondamment des conclusions de cet article.

²³ DON-YEHIYA, «Hanukkah», p. 9.

²⁴ Cf. la traduction de Cl. Klein, Paris, La Découverte, 2003², p. 104.

²⁵ Cf. Don-Yehiya, «Hanukkah and the Myth of the Maccabees», p. 14.

²⁶ *Ibid.*, p. 7-8. La seule exception fut les «Canaanéens».

Concrètement, le village de Modîn devint un sanctuaire et un lieu de pèlerinage pour les mouvements de jeunesse sionistes, ainsi qu'un symbole d'héroïsme et de libération nationale, une libération prise en charge par les hommes, et non laissée à l'initiative divine ²⁷. Avant la création de l'État en 1948, la fête de Hanoukkah était célébrée au cours de cérémonies publiques, et chacun était encouragé à s'interroger sur sa manière de contribuer à l'édification du foyer national juif. Durant ces cérémonies, le souvenir des persécutions religieuses contre lesquelles se dressèrent les Maccabées était gommé, et seule la question de la domination étrangère était mise en avant, alors même que d'un point de vue historique, la perte d'indépendance politique des Judéens remontait au VI^e siècle av. n. è. (prise de Jérusalem par Nabuchodonosor), et non au II^e siècle av. n. è. Même les éléments traditionnels, comme l'allumage des bougies, furent réinterprétés dans un sens laïc et nationaliste, en tant que symbole de la délivrance nationale. Les lumières étaient allumées dans des lieux publics (et non plus dans les foyers), et accompagnées de discours divers. Enfin, des événements sportifs accompagnèrent les célébrations, comme ce marathon effectué par des membres du mouvement de jeunesse « Maccabée », qui couraient jusqu'à Modîn en portant une torche et en allumant des feux le long du chemin, consacrant ainsi une relecture subversive de la tradition rabbinique ²⁸. Hanoukkah, la « fête de la dédicace », fut même rebaptisée « fête des Hasmonéens ».

3. Le retour à une lecture religieuse de la révolte des Maccabées

Mais cette évolution ne devait pas perdurer après l'établissement de l'État en 1948. La grande célébration nationale devint la « fête de l'Indépendance ». De plus, comme le souligne Don-Yehiya, la préférence de Ben Gourion pour la période biblique, et sa position critique vis-à-vis des Hasmonéens (due à leur relatif échec politique, puisque l'indépendance de la Judée ne dura pas) joua aussi un rôle dans la perte d'importance de Hanoukkah comme célébration nationale ²⁹.

Dès les années '20, une ambivalence était perceptible dans le rapport entretenu par certains sionistes avec l'épisode maccabéen. Pour les révisionnistes, par exemple, la culture grecque était connotée de manière très positive, entre autres à cause de la valorisation du corps et de l'effort physique qu'ils rattachaient – à tort ou à raison – à l'éducation (*paideia*) grecque, et qu'ils promouvaient dans l'éducation de la jeunesse

²⁷ Sur le débat, dans le sionisme et le judaïsme moderne, autour de la place de la piété et de l'intervention divine dans l'épisode maccabéen, cf. DON-YEHIYA, *ibid.*, p.12. Sur ce point aussi, la version sioniste de Hanoukkah s'inscrit dans la continuité de la lecture proposée par *1 Maccabées*, où l'aide divine est progressivement minimisée pour laisser la place à la célébration des hauts faits des Hasmonéens (et en particulier de Simon), alors que dans *2 Maccabées*, l'accent est mis sur les interventions miraculeuses de Dieu, et l'héroïsme des hommes apparaît secondaire.

²⁸ *Ibid.*, p. 15-16.

²⁹ *Ibid.*, p. 17.

sioniste³⁰. Or dans la construction mémorielle traditionnelle (qui est fort éloignée de la réalité historique, comme on l'a vu *supra*), le souvenir des Maccabées est associé à un antagonisme très fort entre mondes grec et juif. Pour le groupe ultra-minoritaire des Cananéens³¹, dont le projet différait de celui des révisionnistes en ce qu'ils mettaient l'accent sur une culture hébraïco-cananéenne originelle et rejetaient l'histoire juive à partir de l'Exil, les Hasmonéens ne représentèrent jamais des combattants engagés dans une lutte de libération nationale, mais des fanatiques religieux juifs qui cherchaient à éliminer leurs opposants, les Juifs hellénisés³². Don-Yehiya fait remarquer que le regard porté sur Hanoukkah par les Cananéens présentait des ressemblances avec celui des *Haredim* (les Juifs ultra-orthodoxes): «For both groups, who rejected Zionism out of diametrically-opposed reasons, Hanukkah is a religious holy day, and the struggle of the Hasmoneans cannot serve as the source of a national-political myth. However, the difference between the Haredim and the Canaanites is that the former exalt the religious character of Hanukkah, whereas the latter excoriate it.»³³

Dans la société israélienne actuelle, Hanoukkah semble en fait être redevenue une fête purement religieuse ou folklorique, observée par conviction religieuse ou par simple goût pour une tradition qui s'apparente à celle de Noël, de par la présence des bougies et des cadeaux. Il semble que la relecture sioniste laïque de Hanoukkah ait présenté des divergences trop importantes tant avec les récits des *Maccabées* qu'avec les témoignages et les interprétations de la tradition rabbinique (qui insiste non sur l'héroïsme des hommes, mais sur l'intervention divine) pour s'inscrire de manière durable dans la construction identitaire israélienne. Pour les Juifs religieux, elle ne présente en effet aucun intérêt, sauf dans le cas du mouvement du *Gush 'Emounim* (colons). Pour les Israéliens de tendance laïque, l'épisode maccabéen tel qu'il est rapporté dans les *Livres des Maccabées* devrait en réalité poser problème, puisqu'il rapporte comment un processus d'ouverture à la culture internationale et d'abandon des pratiques juives ancestrales s'est soldé par une guerre civile remportée par un

³⁰ *Ibid.*, p. 7-8. Le poète Saul Tchernikowsky, qui exerça une grande influence sur les révisionnistes, critiquait les Hasmonéens pour avoir cherché à éradiquer la culture grecque. Don-Yehiya cite en outre Ze'ev Jabotinsky, le fondateur du mouvement révisionniste, qui s'exprimait dans les termes suivants: «Mankind will be eternally grateful to Hellenism, which was first to point to sports as the best educational means for creating, by prolonged training and will-power, a type imbued with spiritual beauty and courage. The Hellenes were the first to establish special gymnasia for this purpose.» Abba Achimeir, un révisionniste radical, écrivit un article en 1932 dans lequel il exprimait plus d'admiration pour la culture grecque qui fut (selon lui) combattue par les Hasmonéens, que pour la culture juive qu'ils défendirent. Toutefois, Achimeir et d'autres révisionnistes en vinrent par la suite à associer hellénisme et cosmopolitisme, et à opposer cette culture cosmopolite à la culture juive nationale (et valorisée parce que nationale).

³¹ Sur ce groupe, voir entre autres les remarques de M. KRIEGLER, «La société israélienne et le passé juif», *Le Débat* 82 (1994), p. 98-116.

³² Cf. DON-YEHIYA, *ibid.*, p. 8.

³³ *Ibid.*, p. 9.

courant religieux traditionaliste, une perspective peu séduisante aux yeux de bien des Israéliens ³⁴. Le «mythe des Maccabées» s'est lui aussi constitué à partir d'une occultation des sources historiques, et une lecture plus attentive de ces textes conduit à la mise en évidence de contradictions flagrantes et à la déconstruction du mythe. L'ironie de l'histoire fait que les travaux historiographiques sur l'époque maccabéenne conduisent à réviser tant la mémoire rabbinique que la mémoire sioniste des Hasmonéens. Mais la tradition religieuse résiste mieux que le mythe sioniste.

III. Masada: la liberté ou la mort

1. Le mythe fondateur

Le mythe de Masada repose sur le récit de Flavius Josèphe (*B.J.* VII 252-406), qui représente l'unique source littéraire à notre disposition. Alors que Jérusalem a été prise par Titus et que le temple a brûlé, une forteresse nommée Masada (d'origine hasmonéenne puis hérodiennne), située sur un piton rocheux surplombant la mer Morte, et tenue par des Sicaires, résiste encore à l'occupant romain. Plutôt que de se rendre et d'être vendus en esclavage, ou de mourir les armes à la main, ce groupe de partisans d'une liberté sans compromis, dont la lutte prenait souvent la forme de l'assassinat (leur nom vient du mot latin *sica*, «poignard») et du pillage, décide de commettre un suicide collectif. Plus exactement, c'est leur chef, Éléazar ben Yaïr, qui parvient au terme de deux discours à les convaincre de mettre fin à leurs jours, ainsi qu'à ceux de leurs femmes et de leurs enfants. Ne réchapperont au massacre de neuf cents soixante personnes que deux femmes et cinq enfants, survivants ô combien nécessaires au récit de Josèphe, puisque ce sont eux qui racontent ensuite aux Romains ce qui s'est passé.

L'épisode de Masada n'est rapporté dans aucune source rabbinique, ni commémoré par aucune fête. Comme l'écrit Y. Zerubavel (*et al.*), «As an object of collective memory, the defense of Masada was "forgotten" for almost two thousand years.» ³⁵ Le mythe de Masada se constitua progressivement durant la période du *Yishouv*, autour de la leçon d'héroïsme et de patriotisme que l'épisode était censé véhiculer, mais aussi grâce au poème d'Isaac Lamdan intitulé «Masada», publié en 1927. Ce poème, dans lequel Masada symbolise la vie et l'âme de la nation hébraïque, connut un succès extraordinaire, et devint partie intégrante de la version héroïque et «activiste» (pour reprendre un terme de Yael Zerubavel) du mythe de Masada

³⁴ Un élément important d'explication est fourni par Don-Yehiya lorsqu'il écrit: «Hasmonean goals were also reinterpreted in a manner which placed the emphasis on «loyalty to the people» and on «preserving national distinctiveness», without specifying the actual components of that distinctiveness. Thus, even the Zionists who admired Hellenistic culture denounced the Hellenizers for deserting their people in favour of foreign rulers» (*ibid.*, p. 10).

³⁵ Cf. «The Recovery of Masada», p. 148.

développée dans les milieux sionistes, qui y voyaient le symbole d'un dévouement sans faille à la cause de la lutte nationale. Le vers «Masada ne tombera pas une seconde fois!» devint un mot d'ordre national. Mais en réalité, seules certaines parties du poème se prêtaient à cette lecture, d'autres parties exprimant à l'inverse le découragement et même le désespoir de bon nombre de pionniers des années '20, dont plusieurs choisirent de se suicider. Dans le poème de Lamdan comme dans l'œuvre de Josèphe, le suicide est synonyme d'échec, et connoté négativement. Mais les deux textes furent lus pendant longtemps de manière sélective, et ces aspects négatifs furent occultés ³⁶.

Un autre facteur de l'émergence du mythe de Masada est la beauté du site et sa localisation dans le désert, qui entraînèrent le développement de «pèlerinages» dangereux et éprouvants, et contribuèrent au choix de ce site pour le déroulement des cérémonies militaires durant lesquelles les nouvelles recrues prêtaient serment. C'est à travers ce type de rites que le mythe de Masada (dans sa commémoration «activiste») acquit son influence particulière sur la «nouvelle jeunesse hébraïque» ³⁷. Il correspondait parfaitement à l'*ethos* sioniste selon lequel il fallait être prêt à sacrifier sa vie pour la nation. Les pèlerinages de jeunes à Masada connurent un sommet de popularité dans les années '40, au moment où Masada était érigé en contre-symbole du massacre subi par les Juifs d'Europe. Par ailleurs, le pèlerinage à Masada, souvent effectué pendant les huit jours de Hanoukkah, se substituait aux pèlerinages religieux du judaïsme ancien, liés au temple (Pâque, Soukkot, etc.). Le lien avec Hanoukkah apparaît également dans certains aspects des célébrations qui se développèrent sur le plateau du piton rocheux, où l'on allumait des torches, formait en lettres de feu le vers de Lamdan «Masada ne tombera pas une seconde fois!», récitait le poème (surtout dans la période avant la création de l'État) ou le récit de Josèphe (privilegié après 1948), etc. ³⁸

³⁶ Sur l'occultation des éléments gênants dans le texte de Josèphe, cf. N. BEN-YEHUDA, "The Masada Mythical Narrative and the Israeli Army", in *The Military and Militarism in Israeli Society*, éd. par E. LOMSKY-FEDER et E. BEN-ARI, State University of New York Press, 1999, p. 59-67 (originellement publié dans son livre *The Masada Myth. Collective Memory and Mythmaking in Israel*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1995).

³⁷ Cf. Y. ZERUBAVEL, *Recovered Roots*, p. 120: «The direct encounter with the site itself was likely to leave a far greater impression on the New Hebrew youth than any formal teaching setting.»

³⁸ Zerubavel écrit à ce propos: «The pilgrimage introduces a mythical temporal framework that fuses into a single representation the Hasmonean's revolt, the defense of Masada, and the modern Zionists' struggle for liberation» (*ibid.*, p. 126 et 128).

2. Consolidation archéologique et institutionnalisation du mythe

Les fouilles archéologiques effectuées par Yigael Yadin ³⁹ (qui les entreprit en étant lui-même sous l'emprise du récit joséphien et du mythe) en 1963-65 constituent un tournant dans l'histoire de la place occupée par Masada dans la mémoire israélienne, et sont révélatrices du rôle croissant de l'État comme gardien de la mémoire nationale ⁴⁰. Des funérailles nationales furent célébrées en 1969 pour les vingt-sept squelettes retrouvés dans la grotte sud (locus 2001/2002) et à l'intérieur du palais hérodien, que Yadin identifia aux derniers combattants juifs de Masada, décrits comme des Zélotes et non comme des Sicaires. Ils furent enterrés avec tous les honneurs militaires, comme d'héroïques défenseurs de la nation, sous des pierres tombales de l'IDF (Israeli Defense Forces) utilisées pour les soldats israéliens tombés lors des guerres israélo-arabes ⁴¹. Suite aux fouilles, l'accès du site fut grandement facilité, ce qui préparait la voie à son exploitation touristique, dernière étape de son histoire ⁴². La fin des années '60 représente donc la période où le mythe de Masada connut sa phase d'élaboration maximale, où le lieu devint un symbole national pleinement étatisé et institutionnalisé. Mais le tournant de 1967 devait comporter des implications négatives pour Masada, en focalisant davantage l'attention sur les territoires de Cisjordanie, identifiés au cœur de l'Israël antique, ainsi que sur le Mur des Lamentations, qualifié par Yael Zerubavel de «competing site for collective rituals» ⁴³. Ainsi, c'est après 1967 que les nouveaux soldats cessèrent de prêter serment à Masada, et que la cérémonie se déplaça à Latrun ⁴⁴. Mais Masada se prête maintenant à d'autres usages, est investie d'autres mémoires, religieuse en particulier (puisqu'on vient célébrer des *bar-mitsvot* dans la synagogue partiellement reconstituée).

³⁹ Cf. *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*, Random House, 1966; *Masada, la dernière citadelle d'Israël*, trad. de l'anglais par P. Delavigne, Paris, Hachette, 1966.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 129-133.

⁴¹ N.A. ŠILBERMAN va jusqu'à écrire: «Challenging the significance of the Masada story as revealed by the excavations was seen at the time [*jusque dans les années '70*] as tantamount to challenging Israel's right and reason for national existence in the modern world.» (*Between Past and Present. Archaeology, Ideology, and Nationalism in the Modern Middle East*, New York, Henry Holt and Co, 1989, p. 100).

⁴² Le fait que Masada devienne un parc national et qu'on y accède par un funiculaire illustre le changement de statut du site; Y. Zerubavel écrit à ce propos: «Entry, once gained by virtue of a patriotic commitment, strength of will, and physical endurance, is now purchased at the entrance to the site. The special rituals that used to follow a long trek through the desert now require special permits and coordination with the National Parks Authority.» (*Recovered Roots*, p. 131). Voir également N. BEN-YEHUDA, *The Masada Myth*, p. 179-205 («Masada, the Media, and Tourism»).

⁴³ *Ibid.*, p. 133.

⁴⁴ Cf. N. BEN-YEHUDA, «The Masada Mythical Narrative and the Israeli Army», p. 80-81.

3. Déconstruction générale

La déconstruction du mythe de Masada correspond à une remise en cause de la lecture sioniste du texte de Josèphe et des résultats des fouilles archéologiques, ainsi qu'à un ensemble d'évolutions dans la société israélienne. D'après Nachman Ben-Yehuda, quatre facteurs peuvent être distingués: «... erosion in the support for the Masada mythical narrative by major figures in the Israeli intelligentsia, the three major wars between 1967 and 1973, changes in Israeli society, and a generational effect.»⁴⁵

En ce qui concerne l'interprétation du texte de Josèphe, plusieurs points ont été soulignés. Dans un passage précédent de la *Guerre*, le récit du siège de Jotapata, Josèphe raconte comment ses compagnons voulurent se tuer mutuellement par tirage au sort (une technique qu'utiliseront aussi les Sicaires de Masada), plutôt que de se rendre aux Romains. Cette décision était contraire au désir de Josèphe, qui, par chance (!), se retrouve le dernier survivant avec un compagnon, et convainc celui-ci de se rendre. Autrement dit, Josèphe incarne le choix inverse de celui de Masada. Par ailleurs il vilipende constamment les Sicaires, présentés comme des assassins sans scrupules, coupables des pires atrocités contre leurs compatriotes. Enfin, comme l'a bien montré Pierre Vidal-Naquet, le discours que Josèphe place dans la bouche d'Éléazar est une profession de foi apocalyptique, un discours de mort, l'annonce de la fin du peuple juif. Or pour Josèphe, rien n'est définitivement perdu; la référence à Jérémie et à la destruction du temple par Nabuchodonosor, qui représentent dans la *Guerre* une grille de lecture cruciale de l'affrontement avec Rome, impliquent que le retour d'Exil est possible, que la colère de Dieu pourra se tourner contre les Romains comme elle s'est tournée contre les Juifs. Éléazar apparaît donc comme un faux prophète. On mesure la profondeur du contre-sens inhérent au mythe sioniste de Masada, puisque, paradoxalement, c'est la position de Josèphe qui correspond à l'espérance sioniste, et non celle d'Éléazar ben Yaïr! Par ailleurs, Shaye J.D. Cohen⁴⁶ a rappelé que la scène du suicide collectif, ou de la «mort noble», constituait un *topos* de la littérature tant grecque que romaine. En outre, il semble à Cohen invraisemblable que les Romains se soient retirés à la tombée de la nuit (comme l'écrit Josèphe), alors qu'ils étaient si près du but. Ils ont probablement poursuivi l'assaut et massacré tous les rebelles qui sont tombés entre leurs mains. La scène décrite par Josèphe serait donc fictive, même s'il est possible que quelques individus se soient donné la mort plutôt que de se laisser tuer⁴⁷; mais il s'agit d'actes individuels. En résumé, une lecture critique du texte de Josèphe conduit aux remarques suivantes: «... a portrait of heroism in Masada is simply not provided. On the contrary, the narrative conveys the story of a doomed (and questionable) revolt, of a majestic failure

⁴⁵ Cf. *The Masada Myth*, p. 254.

⁴⁶ S.J.D. COHEN, "Masada: Literary Tradition, Archaeological Remains, and the Credibility of Josephus", *Journal of Jewish Studies* 33/2 (1982), p. 385-405.

⁴⁷ Pour Cohen, c'est même certain (*ibid.*, p.401 et 404).

and destruction of the Second Temple and of Jerusalem, of large-scale massacres of the Jews, of different factions of Jews fighting and killing each other, and of collective suicide (an act not viewed favorably by the Jewish faith) by a group of terrorists and assassins whose “fighting spirit” may have been questionable.»⁴⁸

Parallèlement à cette réflexion historiographique critique sur le texte de Josèphe a émergé dès les années '70 une nouvelle analyse des résultats des fouilles entreprises par Yadin à Masada. La critique portait en particulier sur l'identification des ossements humains trouvés dans la grotte située au sud du site. Yadin aurait lui-même reconnu, dans une interview accordée au *Jerusalem Post* (daté du 6 novembre 1982), qu'il ne pouvait garantir que ceux-ci étaient juifs, puisque des os de porcs avaient été trouvés au même endroit⁴⁹. Joe Zias a émis l'hypothèse que la présence des os de porcs s'expliquerait par un rite d'enterrement païen, fréquent dans le monde gréco-romain, selon lequel il fallait sacrifier un porc pour donner un statut légal à une tombe. De fait, même si les squelettes furent dérangés par des animaux, il semble que la grotte ait servi de chambre funéraire (il ne s'agit donc pas d'une décharge où les Romains auraient jeté les corps des suicidés de Masada, comme on l'a pensé à un moment)⁵⁰.

La déconstruction des interprétations biaisées du récit de Josèphe et des données archéologiques s'accompagne d'une déconstruction du mythe lui-même, et de l'élaboration de contre-mythes ou de nouvelles lectures. Ainsi, comme l'a finement analysé Yael Zerubavel, une nouvelle lecture de Masada a émergé en lien avec le changement de regard porté sur les victimes de la Shoah, suite au traumatisme de la guerre de Kippour de 1973⁵¹. Les victimes du nazisme et en particulier les survivants des camps sont désormais perçus comme des héros, des modèles de résistance morale et spirituelle, dignes d'inspirer les soldats israéliens. Quant à Masada, il symbolise selon la nouvelle lecture, inspirée en quelque sorte par la Shoah, une situation désespérée d'oppression maximale du peuple juif, auquel n'est plus laissée d'autre alternative que le suicide (dont la réalité, cette fois, n'est pas gommée); il s'agit dans ce cas d'un mythe de mort et de destruction. Masada et la Shoah renvoient selon cette lecture à une commune réalité tragique, la persécution des Juifs par les nations. «In contrast to the activist commemorative narrative that recreates Masada as a model to emulate, the tragic commemorative narrative emphasizes Masada's primary role as a historical metaphor for a major national trauma that should be avoided by all means.»⁵² On a reproché à cette «version tragique» d'encourager un «complexe de

⁴⁸ Cf. N. BEN-YEHUDA, “The Masada Mythical Narrative and the Israeli Army”, p. 62.

⁴⁹ Cf. N.A. SILBERMAN, *Between Past and Present*, p.95.

⁵⁰ Cf. “Whose Bones? Were they really Jewish Defenders? Did Yadin Deliberately Obfuscate?”, *Biblical Archaeological Review* 24/6 (1998), p. 40-45 et 64-66; “Human Skeletal Remains from the Southern Cave at Masada and the Question of Ethnicity”, in *The Dead Sea Scrolls*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 2000, p. 732-738.

⁵¹ Cf. *Recovered Roots*, p. 192-197.

⁵² *Ibid.*, p. 194.

Masada», une vision si négative des rapports entre Juifs et non-Juifs qu'elle empêcherait les Israéliens d'établir des relations pacifiques avec leurs voisins et les entraînerait dans une politique suicidaire. Par ailleurs, d'autres interrogations, d'ordre religieux ou légal, se sont fait jour quant au récit de Josèphe, qui ont par exemple conduit à la condamnation du suicide au nom de la valeur que le judaïsme accorde à la préservation de la vie (principe du *pikouah nefesh*). Comme dans le rapport au site lui-même et aux vestiges archéologiques qui s'y trouvent, se manifeste ainsi dans l'évolution des attitudes vis-à-vis du mythe, des mémoires de Masada, une influence croissante de l'argumentaire religieux, même si elle demeure encore marginale sur l'échiquier mémoriel israélien.

Conclusions

Les trois épisodes analysés ici présentent des similitudes indéniables. Ils peuvent être considérés comme trois épisodes de hauts faits militaires et d'héroïsme (quoique dans le cas n°3, cela ne soit vrai que de la guerre contre Rome en général, et non de l'épisode de Masada en particulier), de lutte pour l'indépendance de la nation et de lutte humaine collective (même si, dans les cas 1 et 2, l'aide divine se manifeste en sus des efforts des hommes). De plus, la conquête biblique et la reconquête hasmonéenne apparaissent dans plusieurs textes comme des épisodes glorieux, couronnés dans une large mesure de succès (même si l'entreprise hasmonéenne représente un succès plus mitigé). Dans les trois cas, des hommes providentiels, des chefs charismatiques interviennent. Dans les trois cas, le lien avec le territoire est affirmé avec force. Dans les trois cas, enfin, un fort antagonisme entre Juifs et non-Juifs (qu'il s'agisse des Cananéens, des populations gréco-syriennes de Palestine ou des Romains) structure la vision du monde véhiculée par les textes.

Ces trois épisodes de l'histoire juive réelle ou mythique présentent toutefois des différences notables, en particulier du point de vue de leur exploitation mémorielle et identitaire. Dans le premier cas, en effet, le texte de référence est un texte biblique, mais qui pose déjà problème dans la tradition rabbinique, où l'on tente d'atténuer la violence du sort réservé aux Cananéens; de plus, aucune fête juive rabbinique n'est associée à l'épisode de la conquête à proprement parler, même si Pessah et Soukkot ne sont pas sans rapport avec la conquête. Quant à l'utilisation sioniste, nationaliste, du récit biblique de la conquête, elle ne débouche pas non plus sur une commémoration particulière; c'est le «jour de l'Indépendance» (obtenue à l'issue de la guerre de 1948) qui est célébré. Par-delà les cercles religieux, le mythe biblique de la conquête n'est donc transmis que par le biais de l'enseignement scolaire. Dans le deuxième cas, le texte de référence n'est pas biblique, mais il existe une tradition rabbinique autour de la fête de Hanoukkah. Le mouvement sioniste chercha à transformer cette fête en commémoration nationale laïque, mais ce fut une tentative sans lendemain, le sens religieux de la fête s'étant ré-imposé depuis la création de l'état d'Israël. Enfin, dans le troisième cas, le texte de référence est l'œuvre d'un Juif traditionnellement considéré

comme traître à son peuple, les événements narrés n'ont pas d'ancrage dans la tradition rabbinique, le suicide choisi par les Sicaires est contraire aux valeurs du judaïsme (qui encouragent parfois le martyr, mais condamnent le suicide), et pourtant le sionisme parvint à faire de Masada un symbole national et un lieu où étaient accomplis des rites nationaux laïcs (du moins jusqu'à une période assez récente).

En ce qui concerne les mythes nationalistes élaborés à partir de ces événements historiques ou mythiques de l'Antiquité, plusieurs conclusions peuvent être formulées:

1) Ces mythes fondateurs de l'Israël moderne sont fondés sur des textes anciens, mais cela ne signifie pas que les textes sont réellement lus par les individus appartenant à la collectivité porteuse du mythe. On constate même un phénomène général d'occultation du contenu du texte de référence, ainsi que la production de contre-sens (autour de notions aussi nettement opposées que vie/mort, résistance/défaite, etc.) non moins flagrants que féconds, et sans la fécondité desquels le mythe n'aurait pu voir le jour. S'affichent ainsi les divergences de la mémoire et de l'histoire, ou des mémoires et des histoires.

2) Diverses personnalités ont influencé de façon déterminante l'élaboration de ces mythes, comme Yadin et Ben-Gourion pour Hatsor, ou Isaac Lamdan et Shmaryahu Guttman ⁵³ pour Masada. Dans la création des mythes et l'appropriation nationaliste de l'Antiquité s'entremêlent ainsi facteurs collectifs (politiques et sociaux) et facteurs individuels.

3) Les fouilles archéologiques ont souvent joué un rôle important dans la consolidation du mythe (ce qui met en lumière l'instrumentalisation nationaliste dont l'archéologie fait couramment l'objet), mais aussi dans sa déconstruction. Dans certains cas, le simple fait de lire les sources de manière attentive suffit en fait à ébranler le mythe! Toutefois ce ne sont pas forcément les progrès de l'historiographie qui conduisent à réviser les mythes ou à les abandonner, ce peuvent être des évolutions politiques et sociales. Le rapport entre les évolutions sociales et l'évolution des lectures fonctionne sans doute dans les deux sens.

4) Les mythes ont besoin pour prendre corps de rites et de cérémonies commémoratives. Si la mémoire de la conquête biblique peine à s'exprimer par le biais d'une fête précise, et se transmet plutôt *via* l'enseignement des textes bibliques à l'école, la célébration sioniste de Hanoukka (par exemple le marathon aboutissant à Modin) ou les pèlerinages à Masada jouèrent pleinement ce rôle. La nécessité d'un lieu commémoratif est également manifeste, qu'il s'agisse de Hatsor, de Modin ou de Masada. Mais les usages de ces lieux et l'intensité de la charge émotionnelle qui leur est associée varient.

⁵³ Sur Guttman, voir N. BEN-YEHUDA, *The Masada Myth*, p. 71-82.

5) Ces mythes ont connu ou connaissent une fortune historique changeante; leur capacité à subir des reformulations leur garantit une plus grande longévité. Certains mythes ont joué un rôle plus significatif avant 1948 qu'après (comme le mythe maccabéen); la référence biblique s'impose peut-être davantage après 1948. Quant à Masada, il s'agit d'un mythe influent durant la période pré-étatique, mais qui continue à jouer un rôle important dans la construction nationale après 1948, et ne commence à décliner qu'à la fin des années '70 ou au cours des années '80.

6) Ces mythes font tous, actuellement, l'objet d'une certaine déconstruction. Celui qui résiste le mieux est celui de la conquête de la terre promise, car il est ancré dans le récit biblique, dans un texte chargé tant pour les Juifs religieux que pour les sionistes laïcs traditionnels d'une sacralité particulière. Mais même dans ce cas, des travaux universitaires conduisent à une critique tant du discours archéologique que du texte biblique, critique qui nourrit ou accompagne un affaiblissement du mythe. On assiste aussi à l'émergence de contre-récits et de contre-mythes, qui témoignent à la fois de la diversité des lectures de l'histoire et de la multiplicité des types de mémoire. On peut se demander si cette diversité débouche sur un nouveau type d'identité nationale, ou si l'éclatement social lié à l'individualisme et l'individualisation de la mémoire qui l'accompagne empêchent la domination d'un récit sur les autres, hormis *via* l'enseignement scolaire. Deux tendances, malgré tout, semblent se dessiner dans la société israélienne contemporaine: d'une part, l'importance croissante du religieux, qui a pour conséquence l'abandon des relectures sionistes sécularisantes de fêtes juives comme Hanoukka, et le retour en force de la mémoire juive traditionnelle par rapport à la vision sioniste du passé juif (d'où l'utilisation de la synagogue à Masada, par exemple); d'autre part, une évolution vers ce qu'on nomme parfois le «post-sionisme», qui implique également le désintérêt vis-à-vis des mythes sionistes traditionnels et la remise en question des valeurs prônées par le sionisme, comme l'héroïsme et la volonté de sacrifier sa vie pour son pays (selon le modèle de Joseph Trumpeldor). Dans le premier cas, la référence à l'Antiquité est maintenue, mais *via* une lecture religieuse traditionnelle; dans le deuxième cas, il semble que la référence à l'Antiquité tende à disparaître au profit d'un rapport plus étroit avec un passé plus immédiat.

Katell BERTHELOT

CNRS Centre Albert Février (MMSH)

5, rue du château de l'horloge

BP 647

F-13094 Aix en Provence Cedex 2

berthelot@mmsb.univ-aix.fr