



Clio. Femmes, Genre, Histoire

44 | 2016

Judaïsme(s) : genre et religion

La mère profanée : retour sur une innovation juridique dans la Judée antique

The profaned mother : a rereading of a legal innovation in Ancient Judea

Christophe Batsch



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/clio/13199>

DOI : 10.4000/clio.13199

ISSN : 1777-5299

Éditeur

Belin

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2016

Pagination : 21-42

ISBN : 9782701198538

ISSN : 1252-7017

Référence électronique

Christophe Batsch, « La mère profanée : retour sur une innovation juridique dans la Judée antique », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* [En ligne], 44 | 2016, mis en ligne le 01 décembre 2019, consulté le 07 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/clio/13199> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/clio.13199>

Tous droits réservés

La mère profanée : retour sur une innovation juridique dans la Judée antique

Christophe BATSCH

Pendant environ un siècle (*ca* 140-63 avant l'ère commune), la Judée redevient un État indépendant sous la dynastie hasmonéenne. Soumise aux influences hellénistiques et romaines, la société juive est traversée de tensions importantes, après le grand soulèvement des Maccabées dont la famille régnante en place se veut l'héritière et la continuatrice. C'est aussi l'époque du développement du courant pharisien au sein duquel naît la « Torah orale », les lois et commentaires tirés de la Bible, qui seront plus tard compilés dans le Talmud. Mais ce courant est également un mouvement d'opposition à la dynastie en place. L'un des points d'achoppement concerne l'incompatibilité des fonctions de grand prêtre et de roi qui sont toutes deux exercées par le dynaste hasmonéen.

Une anecdote conservée dans plusieurs sources, Flavius Josèphe et le Talmud de Babylone, est toujours présentée comme l'origine de la rupture entre la dynastie hasmonéenne et le courant pharisien : le roi Jean Hyrcan (134-104 av.) est solennellement semoncé par un grand personnage pharisien qui exige de lui qu'il renonce au pontificat. Au cœur de la polémique, se trouvent des raisons politico-religieuses. Mais, à cette occasion, la figure de la mère du roi est aussi mise en avant, puisqu'elle aurait transmis à son fils une souillure qui ferait de lui un profanateur de la fonction sacerdotale. Or, c'est durant la même période de la fin du deuxième Temple¹ que

¹ L'expression *Second Temple Judaism* a été forgée par Joseph Klausner pour désigner la période allant de la restauration du Temple et de la ville de Jérusalem sous les Perses (*ca* 530-510 av.), jusqu'à l'expulsion des Juifs de Judée à la suite des deux révoltes juives contre Rome (66-72 et 131-135 ap.)

commence à s'opérer un changement fondamental dans les règles de transmission du judaïsme, qui finira par consacrer la transmission de cette qualité généalogique par la mère.

Replacée au sein de cette très lente évolution, l'anecdote présente en fait l'une des très rares occasions d'observer le processus d'invention halakhique (c'est-à-dire législative) dans le contexte précis où elle s'élabore. Si ce processus est abondamment illustré pour l'époque talmudique, il est en revanche ordinairement presque impossible d'accéder aux procédés qui sont au principe même de l'élaboration et de l'existence de la « Torah orale » mise en œuvre par les Pharisiens, comme c'est le cas ici. Pour comprendre cette innovation, nous reviendrons dans un premier temps sur les lois juives concernant la sexualité, la reproduction et la transmission, que la société juive hasmonéenne a héritées des textes anciens. Puis nous nous intéresserons à la position pharisienne sur la souillure transmise au roi Hyrcan par sa mère, avant de nous interroger sur les représentations de la sexualité féminine induites par ce changement de « problématisation » de la mère.

Aristocratie sacerdotale et crimes sexuels dans le judaïsme du deuxième Temple

Quand on cherche à comprendre la loi, les règles et les mœurs du judaïsme à l'époque du deuxième Temple, la source première reste naturellement le *Lévitique*. Ce troisième livre de la Torah (ou Pentateuque) dans l'ordre canonique est aussi le plus tardif. Véritable « code civil » du judaïsme restauré à Jérusalem au retour de l'exil, il fut rédigé sans doute à l'époque perse (VI^e-IV^e s. av.), par quelque(s) représentant(s) de cette aristocratie sacerdotale qui dirigeait alors la Judée.

Les crimes sexuels selon le Lévitique

Les chapitres 18 et 20 du *Lévitique* définissent une norme en matière de sexualité ; ou plus exactement, et comme il est d'usage dans ce type de code de lois, il énumère une liste exhaustive des crimes sexuels et de leurs châtiments. Selon une logique apparente de la primauté du mâle dominant affirmée dans la pénétration, la responsabilité première de tous ces crimes est attribué à l'homme : « Si un homme commet telle

ou telle faute»², etc. La seule initiative (coupable) reconnue aux femmes concerne les rapports avec des animaux (*Lévitique* 18, 27). Cependant le partenaire supposé passif ou considéré comme secondaire et en partie irresponsable (une femme, un autre homme, un animal) n'échappe pas au châtement. S'exerce ici une logique d'élimination sociale systématique de l'impureté.

On peut donc dresser la liste complète des crimes sexuels à partir de leur énumération en *Lévitique* 18, 6-28 et en *Lévitique* 20, 10-24 ; et définir une gradation de ces fautes en fonction de la sévérité des peines encourues.

Les transgressions les plus graves, entraînant la mort des coupables, sont d'abord les formes non consanguines de l'inceste : d'une part, celles que Françoise Héritier a définies comme des incestes « du deuxième type » : épouser (et/ou coucher avec) la fille et la mère³ ; d'autre part, les incestes transgénérationnels non consanguins (avec sa belle-mère ou sa belle-fille) assez analogues à ceux que Salvatore D'Onofrio a identifiés comme incestes « du troisième type »⁴. De même les relations homosexuelles (principalement masculines puisqu'aucune initiative féminine n'est envisagée dans ces textes), celles avec des animaux, et l'adultère avec une femme mariée : tous ces crimes sont également punis de mort.

On serait assez en peine d'établir une hiérarchie entre ces crimes. On peut cependant noter que l'inceste du deuxième type (des relations avec une fille et sa mère) semble le plus sévèrement jugé : les deux partenaires y sont brûlés par le feu « afin que ce crime n'existe pas au milieu de vous » (*Lévitique* 20, 14). L'inceste du troisième type (avec sa belle-mère ou sa belle-fille) et l'homosexualité masculine relèvent d'une même catégorie, celle où « leur sang [des coupables] sera sur eux » (*Lévitique* 20, 11-13) ; l'homosexualité masculine constitue en outre une « abomination » (*to'ebah*). Enfin, l'adultère avec

² Sauf indication contraire, c'est moi qui traduis les passages tirés de la Bible hébraïque, à partir du texte de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, éventuellement corrigé par les versions.

³ Héritier 1994. *Lévitique* 18, 18 rattachait à ce type d'inceste l'interdit de coucher avec la sœur de sa femme du vivant de celle-ci.

⁴ D'Onofrio 2004.

une femme mariée et les relations sexuelles avec des animaux sont punis, sans autre commentaire, par l'exécution des deux partenaires.

D'une gravité un peu moindre, et sanctionnées par le « retranchement de leur peuple », apparaissent deux autres catégories de crimes sexuels : les incestes consanguins, entre (demi)-frères et (demi)-sœurs⁵ ; les rapports sexuels avec une femme ayant ses règles.

Enfin, simplement sanctionnés par « le poids de leur faute » et par la stérilité, les rapports sexuels avec une tante ou avec sa belle-sœur (la femme de son frère).

Il n'est peut-être pas inutile de rappeler que cette gradation des crimes sexuels, pour biblique qu'elle soit, n'a aucune portée universelle et doit être comprise dans le contexte de la société qui l'a produite. Elle ne peut d'ailleurs être bien saisie qu'à la lumière du principe d'opposition entre pureté et impureté. En l'occurrence, l'ensemble de ces crimes sexuels est regroupé (et condamné) sous la racine *tema* (TM' *tet-mem-alef*) habituellement traduit par « souillure », mais qu'il vaudrait sans doute mieux rendre par le néologisme d'« impurification » (ce qui fabrique l'impureté), afin de prendre en compte la dimension active et délibérée du processus. En se livrant à ces pratiques sexuelles interdites, les coupables « fabriquent » de l'impureté ; ils en sont les ouvriers, les artisans ou ce que l'on voudra, en tout cas les producteurs.

La question est alors d'établir à qui et/ou à quoi s'applique ce processus de production : qu'est-ce qui est transformé et rendu impur par ces pratiques ? La réponse du *Lévitique*, parfaitement claire, est politique. C'est le territoire national, la terre d'Israël, qui se trouvera alors « impurifié ». Donc la « terre sainte » d'*eretz*-Israël, réservée par Dieu à son peuple « élu », si l'on suit la logique narrative du récit biblique ; et aussi bien le petit territoire de la province perse de Judée, sanctifié du fait d'entourer la cité-Temple de Jérusalem, dans la logique politique de la reconstruction après l'exil. Si restreint soit-il, et en partie

⁵ Un tableau plus complet des interdits liés à l'inceste figure en *Lévitique* 18, 6-18 : ces interdits portent sur les deux parents et les autres épouses du père ; les oncles et les tantes y compris par alliance ; les sœurs et demi-sœurs et les épouses des frères ; les brus et les petites-filles. Toutes ces formes d'incestes exposent aux châtiments déjà mentionnés.

peuplé de « gens du pays » (*am ha-aretz*) mal considérés, ce territoire constitue alors *eretz*-Israël ; il jouit donc, dans la structure hiérarchique d'une sainteté rayonnant à partir du Saint des Saints, d'un statut supérieur à celui des territoires avoisinants ou plus lointains.

La logique politique du *Lévitique* est ici rigoureuse : les crimes sexuels qu'il stigmatise furent ceux des nations qui peuplaient ce territoire ; rendue impure sans rémission, cette terre s'en est trouvée disponible pour le peuple d'Israël ; mais si le peuple d'Israël se livre à son tour à ces pratiques impurificatrices, il sera à son tour expulsé :

Que ce pays vous vomisse si vous l'impurifiez, de même qu'il a vomi les nations avant vous » ; et : « Vous garderez toutes mes lois (...) afin que ne vous vomisse pas ce pays où je vous emmène habiter⁶.

Ainsi se retrouvent étroitement liés par les lois de l'opposition entre le pur et l'impur : la morale sexuelle, la politique et le territoire.

Toute la population des fils d'Israël est soumise aux règles de la norme sexuelle définie par le *Lévitique*. Mais au sein de ce peuple tous n'ont pas le même statut. Il existe une catégorie particulière, celle des prêtres (*cobanim*), définie à la fois par sa fonction, qui consiste à s'approcher au plus près possible du Temple, ce redoutable centre émetteur de la sacralité ; et par sa reproduction sociale, héréditaire et généalogique. En d'autres termes, le peuple d'Israël en Judée est alors dirigé par une aristocratie sacerdotale. À cette aristocratie, le *Lévitique* réserve des exigences supplémentaires en matière de pratiques sexuelles.

La norme sexuelle particulière aux prêtres

Parce qu'ils servent régulièrement au Temple où l'exigence de pureté est plus élevée que dans l'espace profane, les prêtres sont astreints, dans toute leur existence, à une exigence de pureté supérieure à celle des autres Judéens. En matière sexuelle, en particulier, ces exigences sont formulées au chapitre 21 du *Lévitique*. Outre les règles ordinaires applicables à l'ensemble de la population, les prêtres doivent respecter des contraintes supplémentaires dans le choix d'une épouse :

Ils ne prendront pas une femme prostituée et profane⁷ ; et ils ne prendront pas une femme divorcée de son mari, car il [le prêtre] est saint

⁶ *Lévitique* 18, 28 et 20, 22.

pour son dieu. [...] Il prendra pour lui une femme avec son pucelage. Veuve, divorcée, prostituée profane, il ne prendra aucune de celles-ci, car il prendra pour femme une vierge (*betoulah*) de son peuple⁸.

On dira que la seule exigence de la virginité aurait pu dispenser de l'énumération des femmes interdites au prêtre. Il n'en est rien puisque cette énumération est au contraire répétée et que l'exigence de virginité apparaît plutôt comme la conséquence des interdits qui la précède. Elle en donne également le sens : dans une logique de pureté, l'exigence exprimée ici est celle du refus des mélanges – forcément contaminants. La femme d'un prêtre ne peut, ne doit, avoir partagé la couche d'un autre homme.

Cette exigence s'inscrit dans une série de règles de pureté plus contraignantes imposée aux prêtres dans trois domaines : la sexualité, avec ces règles du mariage ; la mort, avec l'interdit du deuil, sauf pour les très proches (où ne figurent ni l'épouse, ni les enfants) ; l'intégrité physique et corporelle. La logique de ces règles spécifiquement sacerdotale ne s'appuie plus tant sur l'opposition pureté *vs* impureté, qui commandait le comportement de tout le peuple juif, que sur l'opposition entre la dimension « sainte » (*qadosh*) du prêtre et tout ce qui relève du « profane » (*chahal*).

Cette liste des femmes interdites au prêtre, ou plutôt des statuts personnels qui les rendent interdites, appelle plusieurs observations :

- . La première est qu'on y voit apparaître pour la première fois la figure de la prostituée (*zonah*). De celle-ci il n'est en revanche jamais question parmi les interdits sexuels concernant l'ensemble du peuple⁹.

⁷ J'utilise le mot « profane » selon sa définition dans le *Trésor de la langue française* : « Qui est dépourvu de caractère religieux, sacré ; qui a trait au domaine humain, temporel, terrestre » (<http://atilf.atilf.fr/tlf.htm>, CNRS et Université de Lorraine).

⁸ *Lévitique* 21, 7.13-14. J'emploie ici l'expression « avec son pucelage » pour souligner qu'il ne s'agit pas tant de la virginité physiologique que de la garantie que la future épouse n'a jamais eu de rapports sexuels avec un autre homme.

⁹ La question se pose, loin d'être résolue, de ce qu'on entend par « prostituée » dans l'Antiquité orientale. C'est à l'évidence une notion très éloignée de la nôtre. On trouve au livre des *Proverbes* (*Proverbes* 7, 5-27) un petit tableau très vivant destiné à la mise en garde des jeunes gens, dans lequel la « prostituée » se révèle être une femme mariée que son époux, parti pour un long voyage, a laissé à peu près sans ressource. Le rejet de la prostitution se trouve donc peut-être sous-

- . La deuxième est que ces trois catégories de femmes sont interdites aux prêtres en vertu d'une loi spécifique et qui ne s'applique qu'à eux. D'où l'on doit donc déduire qu'elles ne sont pas interdites aux autres Judéens.
- . Il faut enfin souligner que cette liste des femmes interdites au prêtre ne peut pas être fondée sur une forme de condamnation morale, puisque la veuve et la divorcée, qui ne sont coupables en aucune manière, y figurent aux côtés de la prostituée. C'est encore une fois la seule logique de l'interdiction des mélanges et de la séparation d'avec le profane, qui prévaut.

Ce que la *zonah*, comme aussi la veuve ou la divorcée, risque en effet d'infliger au prêtre, c'est la perte de son caractère *saint*, qui seul lui permet d'accomplir sa fonction de médiation avec la divinité. La *zonah* comme les deux autres catégories de femme l'expose, le temps du mariage, à une sorte de « réduction à l'état profane » comme on le nomme aujourd'hui dans les églises à sacerdoce.

Ce point est confirmé par une règle particulière concernant les filles de prêtres, lesquelles doivent s'abstenir de pratiquer la prostitution : « Et la fille d'un prêtre quand elle se rend profane en se prostituant, elle rend profane aussi son père ; elle sera brûlée au feu »¹⁰. Là encore on est obligé d'en déduire qu'un interdit spécifiquement formulé pour une catégorie de femmes (les filles des prêtres), ne s'applique pas aux autres catégories, les filles des Judéens non prêtres. Le mécanisme est ici le même que celui fondant l'interdit du mariage : l'activité profane de la *zonah* contamine son père¹¹. Et on suppose qu'après qu'elle a été brûlée, celui-ci récupère son caractère saint.

entendu dans l'interdit de l'adultère, mais cela demeure très implicite, tandis qu'elle est clairement désignée parmi les épouses interdites au prêtre.

¹⁰ *Lévitique* 21, 9.

¹¹ Cette notion de « contagion » du sacré et donc de son symétrique la « contagion » de l'impureté, aujourd'hui largement reprise dans les études bibliques, a été d'abord exposée et développée par l'anthropologue et historienne des religions Mary Douglas ; cf. Douglas 1971.

Sexualité et généalogie : une aristocratie sacerdotale

Mais le plus intéressant reste la manière dont l'application de l'opposition saint vs profane au mariage des prêtres, trouve sa justification finale dans un motif d'ordre généalogique. Le prêtre respectera tous ces interdits, « car ainsi il ne profanera pas sa descendance parmi son peuple »¹². La profanation c'est la perte du statut de prêtre. Ici se dévoile donc le fond aristocratique et politique de l'affaire : le caractère profane de la mère s'étendrait à toute sa descendance.

Avec cette exigence proprement généalogique appliquée à toute la *cobenia* (i.e., l'ensemble des familles sacerdotales) on se trouve devant une société évidemment fondée sur le principe aristocratique. De ce point de vue, la société judéenne de la fin du deuxième Temple semble avoir conservé cette organisation et ces principes aristocratiques perceptibles dans le *Lévitique*, qui date, rappelons-le, de l'époque perse. Des indices certains de ce caractère aristocratique de la société juive de son époque nous sont fournis en effet par Flavius Josèphe.

Le premier qui exprime parfaitement l'idéologie propre au système aristocratique figure dans son autobiographie (*Iosepou bios*) : le début de l'ouvrage est entièrement marqué par l'orgueil de son appartenance à la « noblesse » (*eugeneias*) et par l'exposé soigneux de sa généalogie familiale¹³. Sa première phrase en résume l'esprit :

Ma famille n'est pas sans distinction, issue qu'elle est de prêtres. Les divers peuples ont chacun sa manière propre de fonder la noblesse ; chez nous, c'est la possession de la prêtrise qui atteste l'illustration d'une famille¹⁴.

De même, dans son livre polémique *Contre Apion*, Josèphe expose-t-il les principes généalogiques qui gouvernent la succession des prêtres depuis... la nuit des temps, s'il faut l'en croire :

[Nos ancêtres] ont pris des mesures pour que la lignée (*genas*) des prêtres demeurât sans mélange et sans souillure (*amikton kai katharon*)¹⁵.

¹² *Lévitique* 21, 15a.

¹³ Qui ne remonte d'ailleurs pas au-delà de la fondation de la dynastie hasmonéenne (ce détail peut être noté comme un nouvel indice de la « création » de familles sacerdotales par les Maccabées).

¹⁴ *Autobiographie* 1. Traduction Pelletier, 1983.

Les mesures qu'il expose alors sont celles que nous avons vues tirer de *Lévitique* 21.

Un dernier exemple de la logique aristocratique à l'œuvre dans le judaïsme d'époque hasmonéenne et romaine nous est donné par le comportement d'Hérode le Grand, roi de Judée par la bénédiction des Romains. Hérode est issu d'une famille princière d'Idumée, territoire converti au judaïsme et annexé à la Judée une ou deux générations plus tôt. En l'an 40 av. tandis que la Judée est aux mains des Parthes qui y ont intronisé le dernier des Hasmonéens, Hérode se fait reconnaître roi de Judée par le Sénat romain ; avec l'aide des légions, il parvient en trois ans à reconquérir son royaume. Il est frappant que l'un de ses premiers gestes politiques, tandis qu'il assiège encore Jérusalem, consiste à épouser (en 38 av.) Mariamne qui incarnait à elle seule tout l'héritage de la dynastie hasmonéenne¹⁶.

Cependant on observe que le principe généalogique et aristocratique défini dans le *Lévitique* concerne en premier lieu les hommes, qui seuls transmettent à leurs fils la qualité de *cohen* (prêtre). La seule exigence concernant le choix de leur femme était sa virginité ; en principe donc, l'ascendance de l'épouse n'entrait pas en ligne de compte.

Il apparaît que cette primauté de la transmission par les mâles a été remise en cause assez radicalement à la fin de l'époque du deuxième Temple et au début de l'époque rabbinique. Deux « événements » contribuent à ce bouleversement et en marquent les étapes.

Le premier est historique et politique : c'est la prise de pouvoir des Hasmonéens sur l'État indépendant de Judée vers 160-140 av., à la suite de la « crise hellénistique » (Antiochos Épiphane) et du soulèvement armé maccabéen¹⁷. Le second est sociologique et culturel

¹⁵ *Apion* 1, 30. Ici, c'est moi qui modifie la traduction de Reinach & Blum, 1972 qui traduisaient encore *genos* par « race ». Josèphe conclut son passage en affirmant que les listes généalogiques des grands prêtres remontent à 2000 ans en arrière.

¹⁶ Ses deux grands-pères étaient Hyrcan II et Aristobule II, les deux frères hasmonéens dont la querelle dynastique provoqua l'intervention de Pompée et l'annexion de la Judée.

¹⁷ En 167 av., le roi séleucide Antiochos IV entreprend d'helléniser Jérusalem et la Judée, interdisant la pratique du judaïsme et instaurant le culte de Zeus au Temple : c'est "l'abomination de la désolation" (*Daniel* 9, 27 et *passim*). Le

avec l'instauration progressive, après la chute du Temple (en l'an 70 de l'ère vulgaire), de la transmission de la judéité par les femmes, et donc d'une exigence généalogique nouvelle les concernant.

Querelle pharisienne contre la légitimité sacerdotale des Hasmonéens

Dans les troubles qui accompagnent la crise hellénistique et le soulèvement des Maccabées, la classe sacerdotale traditionnelle de Judée se trouve particulièrement malmenée. Les uns se rallient au régime grec, les autres sont massacrés, certains s'enfuient ou se cachent. Un passage du 1^{er} livre des Maccabées décrit assez bien le désarroi, la désorganisation et la quasi-disparition de cette couche de la population. Judas Maccabée rassemble pour la première fois, à Mispah, une armée juive capable de tenir tête aux armées grecques. Mais comment mettre en œuvre les rituels guerriers habituellement pratiqués par les prêtres ? Leur absence est évidente et tragiquement ressentie : les Juifs « apportèrent les vêtements sacerdotaux [...] ils poussèrent une clameur vers le ciel en disant : que ferons-nous puisque ton lieu saint est foulé aux pieds et profané et que tes prêtres sont dans le deuil et l'humiliation ? »¹⁸. De la même façon, lorsqu'un peu plus tard Judas Maccabée rétablit le culte yahwiste au Temple de Jérusalem¹⁹, les divers rites et manipulations requièrent la présence de prêtres. Le texte, très sobre sur ce point, se contente alors de cette phrase : « Il [Judas] choisit (*epelexen*) des prêtres irréprochables et attachés à la Loi »²⁰. Le texte laisse ainsi ouverte les deux hypothèses que Judas en a retenu certains *parmi* les familles traditionnelles de prêtres, ou désigné des prêtres *parmi* les hommes pieux qui l'entouraient.

soulèvement maccabéen est une réaction religieuse et nationale (avant la lettre) à cette hellénisation forcée. Il aboutit en 142 à la création de l'État judéen indépendant dirigé par la dynastie hasmonéenne.

¹⁸ 1 *Maccabées* 3, 49-51. Traduction Guillaumont 1956.

¹⁹ Restauration que célèbrent encore aujourd'hui chaque année en décembre (soit au mois de *Kislev* correspondant aux événements) les fêtes juives de *Hannoukah*.

²⁰ 1 *Maccabées* 4, 42.

Mon hypothèse (qui n'est pas neuve)²¹ est ici que les Hasmonéens, placés devant leur devoir de rétablir la pratique religieuse ancestrale, mais privés de l'abondant personnel sacerdotal requis pour ces tâches, ont alors créé de nouvelles familles sacerdotales. Eux-mêmes sont à l'évidence des « hommes neufs » dont la légitimité reposait tout entière sur leurs capacités militaires et politiques. Il est aussi extrêmement probable que le caractère sacerdotal de leur famille, affirmé dans le 1^{er} Livre des Maccabées, soit une pure invention de propagande, destinée à légitimer leur accès irrégulier au pontificat. Je ne reviens pas plus longtemps sur ces analyses en premier lieu formulées par Morton Smith. Il faut de toute façon reconnaître qu'il y eut au minimum, lors de la crise hellénistique puis de la révolte maccabéenne, une rupture manifeste du principe généalogique avec la mise à l'écart de la dynastie des Oniades²².

Il est aujourd'hui assez largement admis que ce sont en grande partie les interrogations et les résistances soulevées par l'émergence de cette nouvelle aristocratie sacerdotale qui furent à l'origine des différents courants qui divisèrent et organisèrent la société judéenne de la fin de l'époque du deuxième Temple. La mainmise de la nouvelle dynastie hasmonéenne sur la fonction de grand prêtre bientôt couplée à celle de roi de Judée, suscitait de nombreuses réticences, en particulier de la part du courant pharisien. Ce courant était très répandu dans la population de la Judée hasmonéenne. Sur le plan politique il suscitait la méfiance des rois hasmonéens qui préférèrent, jusque vers 75 av., s'appuyer sur la haute aristocratie sacerdotale représentée par le courant sadducéen. Les pharisiens développèrent très tôt la théorie de l'incompatibilité absolue entre les fonctions de grand prêtre et celles de roi. Qu'elle en ait été la cause ou la conséquence, cette théorie demeura au cœur du conflit entre la dynastie et les pharisiens. Nos sources mettent en évidence la permanence de ce procès en légitimité tout au long de la période et le souci correspondant des souverains hasmonéens d'asseoir leur légitimité en particulier sacerdotale.

²¹ Elle a été proposée en premier lieu par Morton Smith (Smith 1996).

²² Cette dynastie assurait la charge de grand prêtre depuis la restauration du Temple au VI^e s. Le dernier grand prêtre de cette dynastie fut assassiné par les Séleucides et son fils s'exila en Égypte.

On sait par exemple comment ce reproche ressurgit contre Jean Hyrcan (134-104 av.) dans la bouche d'un important personnage pharisien nommé Éléazar ben Po'era (ou peut-être Judah ben Gedidiah dans d'autres versions). Sa remontrance où il lui demande de renoncer aux fonctions de grand prêtre est toujours présentée dans nos textes comme l'origine de la rupture entre la dynastie hasmonéenne et le courant pharisien. On en possède plusieurs versions, légèrement différentes, dont les deux principales sont le récit qu'en fait Josèphe (au chapitre XIII, 288-296 des *Antiquités*) et celui du Talmud de Babylone dans le traité *Kiddushin* (b *Kiddushin* 66a). Il y a lieu ici de privilégier la version joséphienne : d'abord parce qu'elle apparaît la plus cohérente et qu'elle éclaire souvent le sens de la version talmudique dont elle est, sinon la source, du moins plus proche de leurs sources communes ; et surtout parce que l'innovation halakhique qui transparait dans le récit de Josèphe a déjà été assimilée à l'époque du récit babylonien, où les débats se sont déplacés vers d'autres thèmes (comme celui de la validité des témoignages).

Dans ce récit, Éléazar ben Po'era demande d'emblée à Jean Hyrcan de renoncer au pontificat : « Si tu veux être juste, abandonne la grande prêtrise et sois seulement satisfait de diriger le peuple »²³. La raison invoquée pour exiger ce renoncement n'a cette fois rien à voir avec les arguments ordinairement avancées au sujet de la séparation entre les deux rôles de prêtre et de roi.

Éléazar fonde en effet sa mise en cause sur un tout autre argument, celui de l'ancienne incompatibilité lévitique entre la sainteté du prêtre et la souillure-profanation de son état par la faute du comportement des femmes qui lui sont liées : « Nous avons entendu des Anciens, dit-il, que ta mère avait été prisonnière pendant le règne d'Antiochos Épiphane »²⁴. La version talmudique (qui par ailleurs confond Jean Hyrcan et Alexandre Jannée)²⁵ est ici plus précise qui mentionne une captivité dans la ville de Modi'im.

²³ *Antiquités juives*, XIII, 291. Sauf indication contraire, c'est moi qui traduis le texte grec.

²⁴ *Antiquités juives*, XIII, 292.

²⁵ Mark Geller a défendu la thèse que la version talmudique, qui fait du grand prêtre Alexandre Jannée et non de son prédécesseur Jean Hyrcan le protagoniste de

En quoi la captivité de sa mère pouvait-elle affecter la position du grand prêtre ? Il faut entendre l'argument dans sa complexité, dans sa subtilité et dans sa pertinence. Car le personnage qu'on nomme Éléazar dans ce texte n'est pas n'importe qui : c'est l'un des grands Sages pharisiens en train d'élaborer ce qui deviendra la Loi orale, avec sa logique et ses règles propres. En raison des conséquences catastrophiques de la rupture entre le souverain et les pharisiens, nos récits prêtent à ce personnage une série de défauts dont le moindre aurait été d'avoir « une mauvaise nature et de se réjouir des dissensions »²⁶. En réalité l'homme qui prend la parole devant le grand prêtre et l'assemblée des plus importants dirigeants pharisiens, ne peut pas être un personnage secondaire. Il évoque plutôt la figure classique du sage qui prend le risque (démessuré selon les récits postérieurs) de s'adresser au roi et de lui faire des remontrances. Il ne s'agit pas de développer ici une impossible thèse prosopographique, ni d'attribuer une importance démesurée à la figure d'Éléazar ben Po'era. En revanche il convient d'entendre son argumentation comme tout à fait représentative d'une herméneutique de la Loi orale, en train de s'élaborer en milieu pharisien.

Or que dit-il précisément ici ?

En premier lieu on notera qu'il ne remet pas en cause la légitimité généalogique des Hasmonéens. Il ne récuse pas la famille de Jean Hyrcan mais, s'adressant à lui personnellement, il discute sa capacité *personnelle* (et non pas familiale) à exercer la fonction sacerdotale. La démonstration de cette incapacité s'appuie sur une situation subie par la mère de Jean Hyrcan. Que lui est-il, sinon reproché, du moins attribué ? Autrement dit : qu'est-ce que c'est que cette histoire de « prisonnière durant le règne d'Antiochos Épiphane » ?

Compte tenu de ce que nous savons des conflits en Judée à cette époque, il ne peut s'agir que d'une seule chose : une allusion à l'épisode du siège de Dok (ou Dagon), décrit par Josèphe dans les *Antiquités* XIII

cette anecdote, serait plus proche de la réalité historique : Geller 1979. Je ne partage pas cette opinion.

²⁶ *Antiquités juives*, XIII, 291.

230-235²⁷. Après l'échec de sa tentative de coup d'État, Ptolémée le gendre de Simon (et donc le beau-frère d'Hyrcan) s'est réfugié dans la forteresse de Dok où il retient en otages la mère d'Hyrcan ainsi que plusieurs membres de sa famille. Josèphe précise que Ptolémée leurs infligea toutes sortes d'humiliations et de tortures dans le but de faire cesser le siège. On veut bien croire que le viol y ait eu sa part.

De toute manière la réalité du viol n'entre déjà plus en ligne de compte à l'époque de cette discussion. Toute prisonnière est alors présumée violée. Josèphe lui-même en exposa le principe dans sa présentation des règles de la généalogie sacerdotale, dans le *Contre Apion*. Principe neuf et absent de son modèle du *Lévitique* 21 :

[Nos prêtres] n'admettent plus [comme épouses] celles [des femmes] qui ont été prisonnières, les soupçonnant d'avoir eu, comme il est souvent arrivé, des rapports avec un étranger²⁸.

L'affaire paraît alors entendue : la mère d'Hyrcan fut prisonnière, *donc* elle fut violée.

En quoi cela rend-il Hyrcan inapte à la prêtrise, aux yeux de la loi ? Autrement dit : par quel vecteur est-il atteint de la souillure/profanation incompatible avec son état sacerdotal ?

Premier élément : le reproche que l'on adresse à la mère d'Hyrcan, dans le cadre législatif du *Lévitique*, ne peut être que celui de sa prostitution (*zonah*). En effet il ne peut lui être reprochée d'être veuve (ce qu'elle est au moment de son emprisonnement mais pas lorsqu'elle avait épousé Simon) ; ni d'être divorcée, ce qu'elle n'était pas. Ne reste donc que cette accusation de prostitution.

Mais, deuxième élément, et sans doute le plus important, dans cette situation, Éléazar innove et crée une règle inédite par rapport à la norme et à la lettre du *Lévitique*. On peut dire que s'élabore ici, en quelque sorte directement sous nos yeux, une nouveauté halakhique de la Loi orale.

Car dans le *Lévitique*, et s'agissant de la *zonah*, deux positions dans la structure familiale – et deux seulement – étaient susceptibles de

²⁷ Le premier livre des Maccabées se termine par le récit du coup d'État de Ptolémée (1 *Maccabées* 16, 11-22) mais ne raconte pas l'épisode du siège de Dok.

²⁸ *Apion* 1, 35. Josèphe laisse même entendre que, dans certains cas, ces femmes pourraient être soumises à un examen gynécologique (*dokimazousi tas gynaikas*).

rendre un prêtre inapte à ses fonctions : celle de l'épouse et celle de la fille. Il n'y est nulle part question de la mère. La chose est facile à comprendre : il est établi qu'un prêtre ayant épousé une *zonab*, celle-ci ne donnerait pas naissance à une descendance de prêtre. La question de la mère ne se posait donc pas.

Mais nous ne sommes pas ici dans le cas d'un prêtre ayant épousé une *zonab* puisque la mère d'Hyrchan se voit reprocher d'avoir subi cette situation, non seulement après son mariage, mais après son veuvage et donc longtemps après avoir donné naissance à ses enfants.

Nous voici précisément devant l'innovation halakhique proposée par Éléazar : à ses yeux (et désormais) la souillure/profanation d'une mère, même bien après qu'elle a cessé de donner naissance à des enfants, se transmet à ses fils, constitue une cause efficace de profanation de leur sainteté sacerdotale et leur interdit donc la prêtrise. La faute d'une fille invalidait le caractère sacerdotal de son père jusqu'à ce qu'on la fit passer par le feu ; plus rigoureusement, le viol tardif d'une mère semble invalider définitivement ses fils.

On notera enfin qu'en visant la mère du grand prêtre, Éléazar parvenait à réintroduire subtilement le thème familial et généalogique : car si Jean Hyrcan devait être écarté de la dignité et de la fonction sacerdotale du fait de sa mère, toute sa descendance le sera aussi. Raisonnement subtil et ici surtout politique, mais cette fois-ci parfaitement conforme au droit du *Lévitique*, puisqu'« il ne profanera pas sa descendance parmi son peuple ».

On comprend que le grand prêtre de Judée ait réagi avec brusquerie à cette mise en cause²⁹.

Mais, au-delà de son intérêt pour l'histoire politique de la Judée et pour l'histoire de la *halakha* ancienne, il convient d'inscrire cet épisode dans un temps plus long, durant lequel s'opère un changement fondamental concernant la place des femmes dans la transmission du judaïsme. Car si cette polémique contribue à introduire la figure de la mère dans les constructions sociales et familiales organisant la

²⁹ Cet épisode est présenté dans nos deux sources comme l'origine de la querelle, qui tourna parfois à la guerre civile, entre la dynastie hasmonéenne et le courant pharisien.

reproduction du judaïsme, cette introduction se fait à ses dépens : au sens propre, dans notre histoire, la maman *est* la putain.

La problématisation de la mère

C'est probablement ici la notion foucauldienne de « problématisation »³⁰ qui permet le mieux de saisir et de comprendre cette évolution. On observe en effet au sein du judaïsme à la fin de l'époque du deuxième Temple puis à l'époque tannaïtique³¹, les manifestations d'un intérêt tout nouveau pour la sexualité féminine. En effet au tournant de l'ère commune, un double mouvement conduit, d'une part à valoriser la transmission matrilineaire, d'autre part à représenter une sexualité féminine débordante, incontrôlable et terrifiante qu'il convenait de brider par tous moyens. Ces deux représentations sont neuves.

Vers un judaïsme matrilineaire

Le basculement vers la transmission matrilineaire de la judéité (mais non du statut symbolique et social) fut sans doute une opération de longue durée, dont on ne trouve la formulation définitive que dans le Talmud de Babylone³². Cette mutation, dont les Sages du Talmud prétendent qu'elle n'en est pas une mais remonte au don de la Torah, reste encore pour une large part mal comprise et a donné lieu à toutes sortes de tentatives d'explications³³.

Cette prise en compte du statut généalogique des épouses est un phénomène original par rapport au texte de la Bible : celui-ci exigeait

³⁰ Dont la définition élémentaire est la suivante : « Analyser non les comportements ni les idées, non les sociétés ni leurs "idéologies", mais les *problématisations* à travers lesquelles l'être se donne comme pouvant et devant être pensé et les *pratiques* à partir desquelles elles se forment » (Foucault 1984 : 19).

³¹ L'époque des *tannaïm*, ou compositeurs de la Michna, recouvre en partie et suit immédiatement la fin de l'époque du deuxième Temple ; elle s'étend jusqu'à environ l'an 200 de l'ère commune.

³² b *Kiddouschin* 68b : « Ton fils (issu) d'une fille d'Israël est appelé ton fils, mais ton fils d'une païenne n'est pas appelé ton fils ».

³³ Voir *inter al.* Cohen 1985 ; Corinaldi 2008 ; Méléze-Modrzejewski 2003.

simplement du prêtre qu'il épousât une vierge³⁴ ; désormais, au dire de Josèphe, le prêtre qui cherche une épouse « doit faire une enquête sur sa famille, extraire des archives la succession de ses parents et présenter de nombreux témoins »³⁵. Il faut donc admettre que si la mère ne transmet (encore) aucune qualité particulière à ses enfants, elle n'en est pas moins (déjà) prise dans un système de transmission héréditaire où ses propres caractéristiques généalogiques tiennent leur place. Autrement dit : même dans un système largement patrilinéaire, un intérêt pour la filiation matrilinéaire déjà se fait jour, au moins pour les prêtres. Les circonstances et la réflexion halakhiques conduiront ensuite les Sages à considérer cette filiation matrilinéaire comme la seule décisive pour l'appartenance à l'*ethnos* juif. Mais la filiation paternelle conservera ses droits en matière de statut : c'est encore de père en fils que l'on se transmettra le statut sacerdotal (*cohen*) ou le patriarcat (*nasi*)³⁶ ; c'est à ses fils (et/ou à ses gendres) qu'un Sage transmettra en priorité son savoir et, souvent, son prestige.

Effroyable sexualité féminine

Une autre transformation concernant la place des femmes est à l'œuvre dans la longue durée que constituent la fin de la période du deuxième Temple et le début de la période tannaïtique³⁷. C'est un intérêt parfaitement nouveau, et immédiatement hostile, pour la sexualité féminine. Deux exemples permettent de l'illustrer : un texte découvert à Qumrân et qu'on peut approximativement dater du III^e ou II^e s. av. ; et les trois premiers chapitres du traité *Sotah* (« adultère ») de la Michna, élaborés au tournant de l'ère. L'intérêt majeur de ces deux textes réside en ce que, reprenant des écrits

³⁴ *Ysha bibetâleyha* « une femme avec sa virginité », *Lévitique* 21, 13.

³⁵ *Apion* 1, 31.

³⁶ Rappelons que ce titre de *nasi* (ou « prince ») désignait le patriarche du judaïsme rabbinique dans l'Empire romain depuis l'époque de Yabné (*ca* 75) jusqu'à *ca* 429. La fonction était héréditaire.

³⁷ On est fondé à considérer dans leur continuité la fin de l'époque du deuxième Temple et l'époque tannaïtique, en dépit de « l'événement » des deux défaites face à Rome ; Francis Schmidt a bien mis en évidence combien la prétendue « rupture » des événements de 70-135 constituait une construction historiographique d'origine chrétienne au sujet du judaïsme (Schmidt 1994).

bibliques antérieurs, ils nous permettent de mesurer l'écart qui s'est creusé entre les deux représentations.

En outre, notre lecture de la polémique menée par les pharisiens contre Jean Hyrcan et sa mère-*zonah*, justifie et appelle le rapprochement entre l'évolution qui conduit à la transmission matrilineaire, et celle qui tend à « surveiller et punir » la sexualité exubérante et forcément criminelle des femmes.

Figures de prostituées

Le petit manuscrit 4Q184 découvert à Qumrân dans les années 1950 a aussitôt été intitulé par ses éditeurs et ses traducteurs français, qui y humaient sans doute un parfum de leurs années de grand séminaire, « pièges de la femme »³⁸. En raison d'une lacune dans la première ligne, il est en réalité indécidable si la figure visée ici est « la femme » comme les premiers éditeurs l'ont spontanément compris, ou de façon plus restrictive « la prostituée ». En tout cas un personnage féminin.

Deux traits caractérisent ce texte. Le premier est l'extrême misogynie de la description du personnage féminin, ainsi que la puissance de son attrait sexuel, source de toutes les fautes et de toutes les perversions, comme le résume cette phrase de la ligne 8 : « car elle est l'origine de toutes les voies du mal ». Cette misogynie a paru si violente à la plupart des commentateurs qu'ils ont généralement préféré y lire une figure allégorique : cette femme à la sexualité débordante et mortifère recouvrirait, soit la figure de la « folie », c'est-à-dire de l'impiété, soit la représentation d'un courant hostile à la communauté de Qumrân³⁹.

Mais on peut aussi considérer le réalisme des descriptions et en mesurer la portée littéraire.

D'innombrables péchés sont dans le flot de ses robes, ses [habits] ont les profondeurs de la nuit, et ses vêtements [...] ses linges les noirceurs du crépuscule, et ses parures sont des défunts de la fosse, ses couches des lits de la fosse, et ses [lacune] les profondeurs de la tombe [...] elle vient voilée aux carrefours de la ville, elle s'installe aux portes des cités et rien n'arrête ses impudeurs, ses yeux se fixent sans cesse ici et là, et elle lance

³⁸ *The Wiles of the Wicked Woman* selon le premier éditeur du texte, Allegro 1961.

³⁹ On trouvera trace de ces débats dans Aubin 2001, Carmignac 1965, Crawford 1998, Lange 2009, Lesley 2012 et Tigchelaar 2010 *inter al.*

ses œillades provocatrices à la recherche d'un homme juste pour le séduire, d'un homme accompli pour le faire trébucher⁴⁰.

En réalité ce petit tableau réaliste des mœurs de la Judée hellénistique ne fait que reprendre, en l'accentuant, son modèle tiré du livre des *Proverbes*. La deuxième caractéristique de ce texte est en effet d'être entièrement construit comme un assemblage de citations tronquées et de paraphrases exégétiques de passages bibliques, dont la source principale est le chapitre 7 des *Proverbes*. Tous ces emprunts ont depuis longtemps fait l'objet de leur recension et de leur analyse⁴¹. Un point n'a cependant pas été suffisamment souligné : la différence de ton dans le traitement d'un même sujet. Le court récit de *Proverbes* 7 met en scène un vieillard qui observe depuis sa fenêtre un jeune homme se laisser séduire par une passante « ayant la mise d'une prostituée ». Il s'agit évidemment d'une mise en garde aux jeunes gens contre une faute morale dont la portée n'est pas dissimulée : « sa maison (*i.e.* de la prostituée), c'est le chemin du *shéol* »⁴². Pourtant la prostituée n'y est jamais décrite avec la violence hostile et misogyne de sa paraphrase qumrânienne : coupable certes, mais surtout séduisante dans ses atours comme dans son intérieur, évoquant à l'occasion sa pratique religieuse⁴³ et se révélant *in fine* l'épouse délaissée et désargentée d'un marchand en voyage d'affaires.

La sexualité féminine, déjà représentée sous les traits d'une « prostituée » et d'une femme adultère apparaît donc déjà, dans la source biblique, comme un danger pour la vertu des jeunes gens. Mais elle n'a encore ni la noirceur, ni le caractère épouvantable que lui prêtent les auteurs des « pièges de la femme » quelques siècles plus tard.

Figures de femmes adultères

Le même écart peut être mesuré dans la relecture entreprise par la Michna du chapitre 5 du livre des *Nombres*, dans lequel se trouve

⁴⁰ 4Q184 (*Pièges de la femme*) 4-6 et 12-14. Ma traduction de l'hébreu.

⁴¹ Parmi les plus complètes et les plus récentes : Jones 2003 ; Lesley 2012.

⁴² *Proverbes* 7, 27. Le *shéol* est le séjour des morts, en dehors de toute idée de vie éternelle ou de résurrection.

⁴³ « Je dois un sacrifice de pacifiques car aujourd'hui j'ai accompli un vœu » (*Proverbes* 7, 14), ce en quoi la prostituée se montre parfaitement respectueuse de la loi juive et du système régissant vœux et sacrifices.

détaillée l'espèce d'ordalie qu'un mari jaloux peut exiger dès lors qu'il soupçonne une infidélité de son épouse : l'épreuve des « eaux amères » au cours de laquelle l'épouse fait par écrit le serment d'être demeurée fidèle, puis boit une solution dans laquelle on a dissous l'encre de son serment.

Une étude récente a comparé ce dispositif à celui qui prétendait le reproduire, au début du traité rabbinique de la Michna *Sotab*⁴⁴. Son auteur, Ishay Rosen-Zvi, repère trois catégories de différences, et non des moindres :

1. Dans la Bible, le rituel devait conforter ou éteindre le soupçon d'un mari jaloux. Dans la Michna, le rituel devient un système élaboré de vérifications et de production de la preuve d'un adultère tenu pour avéré.
2. Le rituel biblique relativement privé entre les époux et le prêtre se transforme en une exécution publique et infâmante.
3. Plusieurs scènes d'humiliation, de maltraitance et de tortures physiques ont été ajoutées à la procédure, et sont accomplies publiquement.

On lira le détail de ces modifications et leur portée dans l'ouvrage de Rosen-Zvi.

L'essentiel pour ce qui nous concerne est de mesurer l'écart entre une représentation du couple qui plaçait quasiment sur le même pied l'infidélité de l'épouse et la jalousie abusive du mari⁴⁵ ; et une autre qui attribue d'emblée tous les excès à l'appétit sexuel supposé dévorant de l'épouse et recourt aux moyens les plus violents pour mater cette sexualité débordante.

*

Je me suis efforcé de montrer, à partir d'un épisode d'innovation halakhique (comme on parle d'innovation juridique) à l'époque hasmonéenne, comment se met en place dans le judaïsme au tournant de l'ère commune, une problématisation de la sexualité féminine articulée autour des deux pôles de « la maman et de la putain. » Que

⁴⁴ Rosen-Zvi 2012.

⁴⁵ « Si sa femme se détourne de lui et le trompe en adultère (...) ou si passe sur lui un vent de jalousie et il est jaloux de sa femme, mais elle ne s'est pas rendue impure », *Nombres* 5, 12.14.

peut-on conclure de cette représentation fondée sur l'association/opposition entre ces deux figures ?

D'abord qu'elle n'est pas éternelle : même si elle a pu réapparaître en d'autres temps et d'autres lieux elle se construit à une période donnée dans une société donnée. Ensuite qu'elle appelle inévitablement des comparaisons (presque trop faciles) avec les développements parallèles de figures féminines dans le christianisme naissant.

La question à se poser pourrait donc être celle d'une forme de légitimation des élaborations théologiques (aux premiers siècles de notre ère), au moyen de leur capacité à tenir ensemble et à maintenir la tension entre ces deux pôles du féminin qu'elles ont contribués à créer : la mère et la prostituée. Cette tension au cœur du féminin, ce serait alors l'espace discursif et symbolique du sacré quand le sacré n'a plus d'espace propre.

Bibliographie

- ALLEGRO John, 1961, « The wiles of the wicked woman: a sapiential work from Qumran's Fourth Cave », *Palestine Exploration Quarterly*, 96-97, p. 53-55.
- AUBIN Melissa, 2001, « "She is the beginning of all the ways of perversity": Femininity and Metaphor in 4Q184 », *Women In Judaism. A Multidisciplinary Journal*, 2/2, p. 1-23.
- CARMIGNAC Jean, 1965, « Poème allégorique sur la secte rivale », *Revue de Qumran*, 5, p. 361-374.
- COHEN Shaye, 1985, « The origins of the matrilineal principle in Rabbinic Law », *Association for Jewish Studies Review*, 10/1, p. 19-53.
- CORINALDI Michael, 2008, « The problem of the patrilineal or patrilineal decent and inter-marriage according to the Samaritan and Rabbinic Halakah » [http://members.tripod.com/nosher_2/html_articles/marrigeprob.htm]
- CRAWFORD Sidney W., 1998, « Lady Wisdom and Dame Folly at Qumran », *Dead Sea Discoveries*, 5, p. 355-366.
- D'ONOFRIO Salvatore, 2004, *L'Esprit de la parenté. Europe et horizon chrétien*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- DOUGLAS Mary, 1971, *De la Souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspéro [trad. de l'anglais *Purity and Danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*, London et New York Routledge and Kegan Paul, 1966].

- FOUCAULT Michel, 1984, *Histoire de la sexualité*, tome II : *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.
- GELLER Mark J., 1979, « Alexander Jannaeus and the Pharisee Rift », *Journal of Jewish Studies*, 30/2, p. 202-211.
- GOFF Matthew J., 2008, « Hellish females: the strange woman of Septuagint Proverbs and 4QWiles of the Wicked Woman (4Q184) », *Journal for the Study of Judaism*, 39/1, p. 20-45.
- GUILLAUMONT Antoine (trad.), 1956, *Le Premier Livre des Maccabées*, in Édouard DHORME (dir.), *La Bible. Ancien Testament*, volume 1, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade.
- HÉRITIER Françoise, 1994, *Les Deux Sœurs et leur Mère. Anthropologie de l'inceste*, Paris, Odile Jacob.
- JONES Scott C., 2003, « Wisdom's pedagogy: a comparison of Proverbs VII and 4Q184 », *Vetus Testamentum*, LIII/1, p. 65-80.
- LANGE Armin, 2009, « Satanic verses: the adversary in the Qumran Manuscripts and elsewhere », *Revue de Qumran*, 93/24, p. 35-48.
- LESLEY Michael J., 2012, « Exegetical wiles: 4Q184 as scriptural interpretation », in George J. BROOKE, Daniel K. FALK, Eibert TIGCHELAAR & Molly M. ZAHN (eds), *The Scrolls and Biblical Traditions: proceedings of the Seventh Meeting of the IOQS in Helsinki*, Leiden, Brill, p. 107-142.
- MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI Joseph, 2003, « Père ou mère ? Aux origines de la matrilinéarité juive », [https://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/pere_ou_mere_aux_origines_de_la_matrilinearite_juive.asp]
- PELLETIER André (éd. et trad.), 1983, *Flavius Josèphe. Autobiographie*, Paris, Les Belles Lettres.
- REINACH Théodore (éd.) & Léon BLUM (trad.), 1972, *Flavius Josèphe. Contre Apion*, Paris, Les Belles Lettres.
- ROSEN-ZVI Ishay, 2012, *The Mishnaic Sotah Ritual: temple, gender, and midrash*, Leyde, Brill.
- SCHMIDT Francis, 1994, *La Pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân. Identité et lien social dans le Judaïsme ancien*, Paris, Seuil.
- SMITH Morton, 1996, « Were the Maccabees Priests? », in Shaye COHEN (ed.), *Studies in the Cult of Yahweh*, vol. 1, Leyde, Brill, p. 320-325.
- TIGCHELAAR Eibert J. C., 2010, « Constructing, deconstructing and reconstructing fragmentary manuscripts: illustrated by a study of 4Q184 (4QWiles of the Wicked Woman) », in Maxine L. GROSSMAN (ed.), *Rediscovering the Dead Sea Scrolls: an assessment of old and new approaches and methods*, Grand Rapids, Eerdmans, p. 26-47.
- VANA Liliane, 2010 « Le prêtre et la prostituée : un mariage licite ? Lv 21,7.14 dans la loi rabbinique (*balakbal*) », *Pardès*, 47-48, p. 205-234.

Prier à part ? Le genre dans les synagogues ashkénazes médiévales (XIII^e-XIV^e siècle)*

Elisheva BAUMGARTEN

Au Moyen Âge, la vie des Juifs était centrée sur la synagogue... C'était autour d'elle que s'organisait la vie locale et religieuse. Cette polarisation se manifestait tant dans les dimensions sociales que matérielles de la vie juive à l'époque médiévale¹.

C'est dans l'ouvrage d'Israël Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, paru en 1896, que l'on trouve cette importante assertion. À un siècle de distance, si l'on parcourt les travaux universitaires qui ont été publiés depuis, force est de constater qu'elle a été largement ignorée. Chercheurs et historiens ont certes appréhendé la synagogue sous l'angle de l'histoire sociale, mais ce sont les individus qui dirigeaient les communautés ou encore les processus de prise de décisions collectives qui ont surtout retenu leur attention². Or, si l'on suit Israël Abrahams, on ne saurait sous-estimer l'importance de la synagogue, en tant qu'elle est à la fois une institution et un espace central de la vie culturelle des Juifs ashkénazes au Moyen Âge. C'est entre les murs de la synagogue que la communauté priait, débattait des questions juridiques, célébrait les rites liés au cycle de la vie ainsi que les cérémonies ponctuant l'année juive. C'est là qu'elle se rassemblait

* Une version en allemand de cet article est parue sous le titre : "Gender in der aschkenasischen Synagoge im Hochmittelalter", in Pia Haberer und Ursula Reuters (hrsg.), *Die SchUM-Gemeinden Speyer - Worms – Mainz. Auf dem Weg zum Welterbe*, Regensburg, 2013, p. 63-75.

¹ Abrahams 1898 : 13.

² Pour une étude consacrée à cette question et au travail d'Israël Abrahams, de Jacob Katz et de Robert Bonfil, voir Isaacs 2002 : 14-21.