

Études critiques : les Maccabées

Autor(en): **Nagel, Geo**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **26 (1938)**

Heft 108

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380341>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ÉTUDES CRITIQUES

LES MACCABÉES

Pour qui considère le développement du peuple d'Israël avec le recul de l'histoire, tous les siècles n'ont pas la même importance, et ce n'est pas toujours l'éclat extérieur qui en donne la vraie mesure. En un sens, le règne si brillant de Salomon a moins de valeur que la crise douloureuse de l'exil. C'est sa religion qui a fait d'Israël un peuple à part ; les heures essentielles de son histoire, ce sont les crises religieuses successives par lesquelles il a passé. Ce sont ces heures-là qu'il importe de connaître si nous voulons vraiment pénétrer l'âme de ce peuple.

Le second siècle avant notre ère est une de ces époques cardinales de l'histoire d'Israël. Jérusalem s'ouvre largement à l'hellénisme et la foi des pères court le danger d'y sombrer complètement. Mais au travers des persécutions et des guerres va naître le judaïsme dans lequel Jésus a vécu. Cette crise importante est cependant un peu négligée par ceux qui s'occupent de l'histoire religieuse d'Israël, et cela tient à sa place chronologique. Placés à mi-chemin entre l'Ancien et le Nouveau Testament, ces événements ne sont souvent que l'extrême limite jusqu'où vont ceux qui s'occupent de l'Ancien et la lointaine origine jusqu'où remontent ceux qui étudient le Nouveau. Les uns, par hâte d'en finir, les autres, par souci d'arriver au centre de leur sujet, passent rapidement sur ces années-là. Cette période est cependant plus qu'une fin ou qu'un commencement, c'est une crise, un changement profond d'orientation. Saisir ce qui s'est exactement passé alors, aide à mieux comprendre ce qui précède aussi bien que ce qui suit.

Ce sont, en général, des théologiens qui étudient cette période ; ils le font avec leurs préoccupations tournées soit vers l'Ancien, soit vers le Nouveau Testament. Il est intéressant au plus haut degré de voir ce sujet abordé par un helléniste de valeur, M. Bickermann (1), qui apporte à son étude non seulement la connaissance de toute la littérature hellénistique et la minutie de l'historien, mais aussi la compréhension des problèmes de foi qui se posent

(1) ELIAS BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*. Berlin, Schocken Verlag, 1937. 182 pages, 2 cartes et 5 figures. 6 RM.

alors. Si importants, en effet, que soient les éléments politiques qui entrent en jeu, le conflit reste cependant, essentiellement, d'ordre religieux.

* * *

L'auteur commence par se livrer à l'étude minutieuse des sources et de leur valeur respective ; il examine aussi l'interprétation générale de ces événements au travers des siècles. Ce n'est pas un hors-d'œuvre intéressant mais secondaire ; nous y saisissons plus clairement, sur un point précis, le subjectivisme dont font preuve, le plus souvent sans s'en douter, les historiens qui ne s'attachent pas suffisamment aux sources elles-mêmes, mais qui se laissent influencer par leurs préjugés ou par les circonstances dans lesquelles ils se trouvent. Pour les uns, Antiochus est le despote éclairé qui veut faire avancer la civilisation, même en malmenant un peu brutalement un peuple qui s'obstine dans sa barbarie ; pour d'autres, c'est un monarque totalitaire qui ne veut laisser aucune liberté à ses sujets ; pour d'autres enfin, c'est le prototype de l'Antichrist, celui qui persécute l'Eglise avant même qu'elle soit née.

Nos plus anciennes sources, d'ailleurs, ne sont pas à l'abri de cette humaine partialité. A lire le premier livre des Maccabées, par exemple, on a l'impression très nette que les Juifs sont les gens les plus pacifiques et que ce sont toujours les autres qui les attaquent. Dans les fragments d'historiens grecs conservés par Josèphe, ce sont, au contraire, toujours les Juifs qui se soulèvent et qui sont la cause directe des malheurs qui frappent leur pays. Ces tendances différentes se montrent aussi dans la manière dont chacun nous raconte la suite même des événements. En 169 Antiochus IV Epiphane, à court d'argent comme tous les souverains prodigues de son temps, vient à Jérusalem et, en pleine paix, il s'empare des trésors du Temple. En 168, à son retour d'Egypte, il châtie sévèrement la révolte d'une partie de la population juive ; il prive Jérusalem de ses droits, au profit de la communauté, organisée à la grecque, qu'il installe dans la citadelle (l'Akra). C'est l'année suivante seulement, en 167, que commence vraiment la persécution religieuse. Les historiens juifs nous parlent naturellement du pillage du Temple et des mesures prises contre Jérusalem, mais ils passent prudemment sous silence la révolte, cause essentielle de ces mesures. Les historiens grecs, écho de la cour séleucide, n'oublient pas de mentionner la révolte, mais ils placent le pillage du Temple après cette révolte pour lui donner une justification acceptable.

Les auteurs juifs, et Daniel en est un bon exemple, ne s'inquiètent pas du tout des causes des événements ; ils les constatent et ils y voient la main de Dieu qui châtie son peuple pécheur par l'entremise d'hommes impies. Ce sont les Grecs qui réclament une interprétation logique des événements, capable de satisfaire la raison. Bickermann distingue soigneusement chez eux deux tendances : celle qu'il appelle la « version séleucide » cherche simplement à mettre sur le dos des Juifs le poids des responsabilités de la guerre — préoccupation polémique et apologétique que nous avons trop vue de nos

jours pour que nous soyons étonnés de la retrouver à ce moment-là — l'autre, qu'il appelle la « version antisémite », nous montre en Antiochus le souverain éclairé qui veut arracher ses sujets juifs à la barbarie dans laquelle ils sont plongés. Chose très curieuse à première vue, ce sont des auteurs juifs comme Josèphe ou le second livre des Maccabées qui nous font connaître les arguments essentiels de leurs adversaires.

* * *

L'auteur, qui intitule son ouvrage *Le dieu des Maccabées* pour bien marquer l'intérêt religieux de son étude, nous parle essentiellement de la persécution et ce qui l'a précédée. La révolte de Mattathias et les guerres conduites par ses fils, dont Judas Maccabée est le plus illustre, restent pratiquement en dehors de ses investigations. Le titre est cependant tout à fait justifié, car si la persécution est envisagée sous son vrai angle, la révolte elle-même se comprend mieux.

La meilleure manière de montrer et la valeur et l'intérêt de cet ouvrage me semble être de retracer le cours des événements d'après notre auteur, sans entrer dans le détail de son argumentation, toujours soigneusement étayée.

Après les conquêtes d'Alexandre le Grand, la Syrie et la Palestine ont fait partie de l'empire lagide durant tout le III^e siècle. Ces peuples semblent avoir accepté facilement la domination des Ptolémées. A la fin de ce siècle, la puissance de l'Égypte commence à décliner, tandis que le royaume séleucide atteint alors son apogée. Il s'étend de la Perse à l'Asie mineure et il a beaucoup moins de cohésion que l'empire ptolémaïque dont l'Égypte est le centre. Les Séleucides ont besoin d'un large débouché sur la Méditerranée ; la possession de la côte syrienne et phénicienne est nécessaire à la prospérité du royaume. Après plusieurs échecs, vers 200, Antiochus III le Grand s'empare définitivement de la Syrie et de la Palestine.

Grâce à Josèphe, nous possédons le texte d'un édit qu'Antiochus III accorda aux Juifs, édit qui nous permet de fixer, sur quelques points essentiels, la situation juridique de Jérusalem. C'est, semble-t-il, le maintien de la situation existant à l'époque perse et sous les Ptolémées. Les Juifs de Jérusalem forment au sein de l'empire un *ethnos* qui garde son organisation nationale particulière. A Jérusalem, il n'y a pas de gouverneur syrien ; c'est le grand prêtre qui fait fonction d'ethnarque, d'intermédiaire entre le peuple juif et le roi de Syrie ; il est responsable, entre autres, du paiement du tribut. Comme il se doit en un Etat théocratique, le Temple et une grande partie du clergé jouissent de larges immunités fiscales. Aux yeux des Juifs, le grand prêtre est l'élu de Dieu et ne tient son pouvoir que de lui ; mais pour le gouvernement syrien, il n'est qu'un fonctionnaire représentant le roi, révocable au gré de celui-ci. Cette antinomie de conceptions n'empêcha pas l'organisation théocratique des Juifs de fonctionner longtemps sans heurt, mais dès que les vraies difficultés surgirent, ses imperfections et ses dangers se révélèrent.

Depuis Alexandre le Grand, l'influence hellénique se fait sentir sur le judaïsme ; les rapports constants entre Jérusalem et l'importante juiverie d'Alexandrie, au centre même de l'hellénisme, ne pouvaient que favoriser cette influence. Les Juifs entrent en contact avec une civilisation plus avancée que la leur, ils commencent aussi à découvrir le vaste monde qu'ils ont presque complètement ignoré jusque-là.

En 175, Antiochus IV Epiphane monte sur le trône de Syrie. Un des premiers actes de son gouvernement fut de déposer Onias, grand prêtre de Jérusalem, et de le remplacer par son frère Jason qui lui promettait un tribut plus élevé. Jason s'engageait même à verser d'autres sommes d'argent en échange du droit de construire à Jérusalem un gymnase, vraie cellule de vie grecque, et de fonder la communauté des Antiochéniens, sorte de corporation de droit public, jouissant de certains privilèges et tendant à développer dans la ville la civilisation hellénique et toute la vie de société chère aux cités grecques d'alors. Ces innovations de Jason ne semblent pas avoir rencontré la moindre opposition à Jérusalem, et les prêtres ne furent pas les derniers à s'enthousiasmer pour les jeux de la palestre, au grand scandale de l'auteur du premier livre des Maccabées. C'était, en fait, une entorse au décret accordé par Antiochus III qui reconnaissait la loi des pères, c'est-à-dire la Thorah, comme la seule règle de vie des Juifs. Ce n'est pas de ce côté-là néanmoins que surgirent les difficultés. Au bout de trois ans déjà, Jason fut déposé ; il avait trouvé en Ménélas un rival qui, employant les mêmes moyens que lui, sut faire au roi de plus brillantes promesses. Ménélas n'appartenait pas à la famille dans laquelle, jusque-là, s'étaient recrutés les grands prêtres. Aux yeux d'Antiochus, le changement était tout à fait normal, en fait il vint heurter inutilement la tradition de Jérusalem. Et cela fut d'autant plus vivement ressenti que Ménélas (à juger, du moins, par nos sources qui proviennent toutes de ses adversaires) était un homme d'argent ; il abusa de sa situation pour puiser à son profit dans les richesses du Temple et, peu après, laissa Antiochus piller complètement le sanctuaire sans opposer la moindre résistance. En 169, Ménélas ne semble pas avoir été davantage pénétré d'hellénisme que son prédécesseur Jason ; les mesures prises sous son gouvernement ne sont que le développement logique de celles qui avaient été prises quelques années auparavant. Jason devait regretter les avantages de la place perdue et il n'attendait qu'une occasion d'y revenir. Celle-ci parut surgir en 168 ; cette année-là, Antiochus était en Egypte où il parle en maître, mais il fut arrêté net dans ses ambitions par Popilius Lænas, ambassadeur des Romains. Le bruit de sa mort courut en Palestine et Jason, pour satisfaire ses ambitions personnelles, eut tôt fait de recruter une bande de mécontents. Il réussit à s'emparer de la ville et du Temple, mais la citadelle où se trouvait Ménélas lui résista. Il profita de sa victoire pour se venger cruellement de ses adversaires. A l'arrivée des troupes syriennes, il dut s'enfuir ; il mourra en exil.

Après une révolte de ce genre, il n'est pas étonnant qu'Antiochus ait châtié sévèrement la ville rebelle. Pour s'assurer de la fidélité du pays, il démantela

les fortifications de Jérusalem et il édifia une citadelle, l'Akra, située probablement sur la colline occidentale de Jérusalem ; c'est la forteresse dans laquelle réside la garnison syrienne, et qui pendant près de vingt ans résistera aux attaques des Maccabées. Mais, à côté de la garnison, il y a aussi une population civile qui jouit des droits et des privilèges des villes grecques. Il doit certainement y avoir des païens, mais la grande majorité de la population est formée de Juifs, de ceux que nos livres des Maccabées appellent les « impies », comme s'ils avaient passé entièrement au paganisme. C'est là que réside Ménélas, le grand prêtre, et une bonne partie du clergé. Ils ne renient pas leurs traditions, ni surtout leur religion nationale, mais ils entendent suivre le courant de la civilisation. Après la guerre de 1914, pour être « à la page », il fallait chasser les rois de leurs trônes, à ce moment-là il fallait avoir l'organisation dite démocratique des cités grecques. Si nous avions leur propre témoignage, nous les verrions certainement se qualifier de Juifs plus fidèles que ceux qui se grouperont, un peu plus tard, autour des Maccabées.

Antiochus prit une mesure plus grave encore : jusque-là le Temple appartenait à la nation juive, et la ville sainte était la capitale du petit Etat ; maintenant c'est la ville grecque qui est capitale et qui a en main l'administration du Temple. Les privilèges et les immunités fiscales qui lui avaient été accordés subsistent comme par le passé. Ces mesures n'impliquent aucune persécution religieuse, ni même aucun changement dans la religion nationale. A cette époque, plusieurs sanctuaires réputés de l'Orient ont subi pareille sécularisation. C'est chose toute naturelle aux yeux des souverains qui peuvent ainsi mieux maintenir sous leur dépendance des localités qui étaient souvent des foyers de révolte.

Ces mesures sont uniquement politiques et ne touchent pratiquement pas à la religion, mais celles qui furent prises l'année suivante, en 167, eurent un tout autre caractère. C'est alors qu'il est possible de parler de persécution religieuse, mais c'est aussi à leur sujet que les méprises les plus graves ont été faites par des historiens, faute de connaître les cas analogues assez nombreux que nous fournit l'histoire des royaumes grecs d'Orient.

Quand nos sources nous disent que le temple de Jérusalem fut consacré à Zeus Olympios, notre première impression est, tout naturellement, qu'au lieu de Yahveh, le dieu national des Juifs, on y adore maintenant le grand dieu des Grecs. La réalité est assez différente. Il ne s'agit pas, en fait, d'un nouveau dieu adoré, mais d'un simple changement de nom ou, plus exactement, d'un nom donné à une divinité jusque-là anonyme ; ce n'est donc pas du tout un changement de religion. Le Dieu que les Juifs, par respect, n'appelaient plus Yahveh, mais dont ils parlaient en disant le Seigneur, Dieu, le Dieu des Pères ou le Saint d'Israël, devait dorénavant, dans les actes officiels grecs, être appelé Zeus Olympios. Ce nom n'était, en réalité, que la transcription en grec du terme Dieu des cieux, employé très souvent depuis l'époque perse pour désigner le dieu de Jérusalem. Le temple des Samaritains au mont Garizim est, à la même époque, consacré à Zeus Xenios, sans que ses fidèles renient le

moins du monde le dieu de leurs pères. Chez les peuples voisins nous voyons exactement le même phénomène : un marchand tyrien faisant, en grec, une dédicace à son dieu, l'appelle Héraklès ; s'il la fait en phénicien, il s'adressera au Baal de Tyr ; dans un cas comme dans l'autre, il s'agit du même dieu, les noms seuls sont différents.

Si le dieu de Jérusalem reste le même, le Temple a cependant subi des transformations. Le sanctuaire, pillé entièrement par Antiochus en 169 et privé de ses ustensiles sacrés, n'a plus rien à cacher. Les portes en ont été intentionnellement brûlées, les regards du profane peuvent maintenant pénétrer jusque dans le sanctuaire. Tout le culte se concentre dans le parvis. L'ancien autel des holocaustes est surmonté d'un autre autel plus petit sur lequel on offre les sacrifices. Cet autel paraît avoir été considéré, de même que dans certains cultes syriens ou arabes, comme une représentation de la divinité, ce qu'étaient déjà autrefois les bétyles des vieux sanctuaires cananéens. C'est cela qui est pour l'auteur de Daniel, écrivant ses visions au fort de la persécution, l'« abomination de la désolation », ou, comme le traduit joliment Renan, « la crotte malfaisante »⁽¹⁾. Le culte paraît aussi, à ce moment-là, consister moins en holocaustes⁽²⁾ qu'en sacrifices joyeux de reconnaissance, comme dans l'ancien Israël, sacrifices qui s'accompagnaient de festins sacrés. C'est ce qui fait dire à nos sources que des orgies se célébraient dans le Temple⁽³⁾. Il semble bien que dans tout le pays on ait élevé des autels pour ces sacrifices, rompant ainsi avec le caractère exclusif qu'avait le Temple de Jérusalem depuis la réforme deutéronomique et surtout depuis le retour de l'exil.

Mesure plus curieuse encore, et très symptomatique de l'esprit de la persécution, sur l'autel du Temple on sacrifie des porcs, la bête impure par excellence. On veut contraindre, de plus, tous les Juifs à manger de la viande de porc, jugée jusque-là abominable. On leur interdit aussi de faire circoncire leurs enfants, alors que depuis l'exil cette coutume, pratiquée avec rigueur, était devenue une des caractéristiques du judaïsme et le vrai signe de l'alliance entre Dieu et son peuple. On va même jusqu'à interdire la lecture de la Loi et à punir sévèrement ceux qui en possèdent encore des rouleaux.

Toutes ces mesures sont parfaitement incompréhensibles si elles viennent d'un souverain grec voulant imposer de force l'hellénisme à ses sujets, comme nous le dit plus d'une fois l'auteur du premier livre des Maccabées. Aucune de ces prescriptions n'est proprement grecque. Nulle part ailleurs nous ne voyons prendre pareilles mesures contre des peuples pratiquant, par exemple, la circoncision, comme les Juifs. Nous voyons même les Samaritains, englobés un moment dans la persécution, en être immédiatement exemptés, dès qu'ils ont prouvé au roi qu'ils n'ont rien de commun avec les Juifs. Si ces mesures

(1) RENAN, *Histoire du peuple d'Israël*, IV, p. 313. — (2) C'est avec le retour de l'exil que les holocaustes, sacrifices d'expiation, prennent en Israël la première place. —

(3) II Mac. VI, 4. Il est possible, cependant, que la prostitution sacrée ait repris pied dans le Temple, comme ce fut le cas autrefois (cf. II Rois XXIII, 7).

sont locales dans leur application, elles doivent aussi provenir des autorités locales et non pas du gouvernement central. Si paradoxal que cela puisse paraître à première vue, c'est de Ménélas et de son parti que vient la persécution. Il faut alors chercher à comprendre comment celui qui devait être le berger de son peuple put le maltraiter et le persécuter de la sorte.

Ces dirigeants juifs sont nourris d'hellénisme et ils subissent directement et indirectement l'influence de la culture grecque. Or, pour les historiens et les philosophes d'alors, le particularisme dont font preuve les Juifs, et qui les isole du monde, est un signe de barbarie. Pour les Juifs orthodoxes, même lorsqu'ils ont subi l'influence hellénique⁽¹⁾, ce particularisme est, au contraire, un bienfait de Dieu qui veut ainsi mettre son peuple à l'abri des souillures. Mais cet isolement devait être douloureusement ressenti par ceux qui voulaient être en relations avec les autres peuples. Aux yeux des Grecs, la loi de Moïse était l'œuvre d'un législateur humain ; elle n'était pas plus infaillible ou divine que celles de Solon ou de Lycurgue. Certains allaient même jusqu'à déclarer, pour sauvegarder l'autorité de Moïse, que tout ce particularisme était seulement un développement postérieur. Ce que Moïse avait promulgué, c'était un culte monothéiste, sans image, sans costume particulier et sans vaines cérémonies, un culte tout à fait dans l'esprit des philosophes d'alors. Obliger les Juifs à manger de la viande de porc et à cesser de pratiquer la circoncision, c'était briser radicalement ce particularisme qui les rendait méprisables aux yeux des Grecs. C'était, pour ceux qui commandaient, faire œuvre d'émancipation et de civilisation.

Si cette tentative de réforme avait été faite en une période de calme politique, elle se serait peut-être imposée peu à peu sans heurt. Mais, au milieu des difficultés tant personnelles et politiques que religieuses, la question s'envenima très vite. La rivalité personnelle de Ménélas et de Jason se doubla rapidement d'une opposition religieuse, avec toute la passion que cela comporte.

A Jérusalem, les réformes semblent avoir été appliquées sans difficultés. C'est lorsqu'on voulut les imposer par la force aux gens des environs que la résistance se marqua nettement : Mattathias assassine un Juif, à l'instant où il allait sacrifier sur un autel sacrilège, ainsi que l'officier royal qui présidait à la cérémonie ; ce geste n'était encore qu'une réaction personnelle et n'impliquait nullement la révolte générale. Elle ne prit ce caractère que du moment où les « pieux », les *Khassidim*, se joignirent au mouvement ; c'est alors seulement que commença une véritable croisade contre les « impies ». Dans leur lutte les Maccabées employèrent des moyens au moins aussi violents que leurs adversaires. Judas fut un habile chef de bande qui savait, le moment venu, galvaniser les énergies de ses partisans ; mais devant des troupes régulières en nombre suffisant, il était impuissant. Cependant Judas, et ses frères après lui, surent profiter habilement des difficultés du gouvernement syrien ; plusieurs

(1) Cf. *Lettre d'Aristeas*, § 142. KAUTZSCH, *Apokryphen*, II, p. 17.

prétendants se disputaient le trône, et ils obtinrent des avantages des uns comme des autres. En louvoyant de la sorte, ils affermirent leur autorité qui, à plus d'une reprise, avait été chancelante, mais qui finit par s'imposer et ils assurèrent aux Juifs, avec l'indépendance à peu près totale, un territoire presque aussi grand que l'ancien royaume de David.

Voilà d'une façon sommaire et un peu schématique, l'histoire de cette persécution telle que la décrit M. Bickermann. L'auteur nous annonce (p. 7) que son livre doit précéder la publication d'un commentaire sur les livres des Maccabées ; nous ne pouvons que nous réjouir de le voir paraître ; étudiés avec cette méthode probe et solide, ces écrits peuvent encore apporter beaucoup à l'historien. Si la persécution reste l'élément énigmatique de cette période, le développement de la révolte elle-même offre un très grand intérêt. A l'origine, les Maccabées sont soutenus par le parti des Juifs fidèles et étroits, mais très vite ils se trouveront en opposition avec eux, dès qu'ils exerceront le pouvoir et se mondaniseront.

Il est regrettable seulement que l'auteur n'ait pas reproduit dans ce travail les points essentiels des études particulières qu'il avait consacrées auparavant au décret d'Antiochus III en faveur des Juifs⁽¹⁾ et à la supplique des Samaritains⁽²⁾. Le lecteur aurait eu ainsi sous les yeux une documentation plus complète sur cette période.

* * *

En achevant la lecture de cette étude si fouillée, une question vient tout naturellement à l'esprit : est-ce que les réformes que Ménélas a introduites de force à Jérusalem ne sont influencées que par l'hellénisme ? Ne sont-elles pas aussi, en un sens, un retour aux vieilles coutumes d'Israël, condamnées déjà par les prophètes et les codes deutéronomique et sacerdotaux ? Je pense, en particulier, à la prépondérance que semblent prendre, à ce moment-là, les sacrifices accompagnés de banquets, ou encore à la pluralité des lieux de culte. Sur ces points-là ne serait-il pas plus simple d'expliquer les événements par un retour au passé, favorisé sans doute par des influences syriennes et grecques ? L'auteur aurait pu poser la question, mais il est possible que nos sources soient trop sommaires pour nous permettre de la résoudre avec quelque certitude. Étudier cet aspect de la question permettrait peut-être de rattacher ces mesures réformistes à ce que l'on appelle, d'un terme commode, sinon toujours exact, la « piété populaire » et qui subsiste à travers les siècles, malgré les efforts des prophètes et des législateurs. La solution de ce petit problème serait le complément que les théologiens pourraient apporter à l'ouvrage si consciencieux et si précis de l'helléniste.

Le volume est accompagné de deux cartes et de cinq figures qui complètent heureusement les démonstrations de l'auteur. Les discussions des points de détail sont toujours conduites avec netteté et probité et, chose qui n'est pas

(1) *Revue des Etudes juives*, t. C (1935). — (2) *Revue de l'histoire des religions*, t. CXV (1937), p. 188-223.

à dédaigner, la présentation matérielle de l'ouvrage est très claire⁽¹⁾ ; la tâche du lecteur en est bien facilitée. Désormais, ceux qui s'intéresseront à cette période ne pourront pas faire abstraction de l'étude de M. Bickermann, base solide de toute recherche ultérieure.

* * *

L'ouvrage de M. Dorrie sur les Maccabées⁽²⁾ ne nous parle pas des personnages que nous avons vu figurer dans l'étude de M. Bickermann comme chefs de la révolte ; ce ne sont plus les Maccabées de l'histoire, mais ceux de l'Eglise, s'il est permis de s'exprimer ainsi. Pour l'Eglise, en effet, ce nom de Maccabées ne s'applique pas essentiellement à Judas Maccabée (le seul qui ait réellement porté ce surnom, étendu par les historiens à toute sa famille), mais il désigne surtout ces sept frères qui, par ordre d'Antiochus, subirent le martyre, parce qu'ils ne voulaient pas renier leur foi pour obéir au roi. Nous avons leur histoire aux chapitres VI et VII du second livre des Maccabées. Là, ils sont anonymes, et l'Eglise leur a décerné ce nom de Maccabées qui caractérise bien la période dans laquelle ils ont vécu ; plus tard chacun d'eux recevra un nom. Ces martyrs, quoique mis à mort près de deux siècles avant Jésus-Christ, ont été adoptés par l'Eglise comme des modèles et les prototypes de ses propres martyrs. Au IV^e siècle, presque tous les grands orateurs de la chaire chrétienne leur consacrent des panégyriques éloquents.

Le second livre des Maccabées, qui nous raconte l'histoire de ces martyrs, appartient à ce que l'on appelle l'histoire pathétique, parallèle antique de nos romans historiques. Le quatrième livre des Maccabées part de ce récit et l'amplifie encore en l'encadrant de réflexions philosophiques. Le texte grec a eu la curieuse fortune de nous être conservé tantôt dans les exemplaires de la Bible, tantôt parmi les œuvres de Josèphe, à qui certains auteurs anciens l'attribuent. La traduction latine de cet ouvrage n'avait pas encore été sérieusement éditée ; on n'en avait guère qu'un texte un peu fantaisiste, remontant à Erasme. L'étude de cette traduction latine est faite dans le cadre de la grande édition critique de la LXX, patronnée par la société des sciences de Göttingue. C'est dire avec quel soin et quelle minutie le texte est établi, les variantes notées, et l'index des mots relevé. L'introduction nous renseigne sur les différents manuscrits de cette œuvre, qui a eu un certain succès dans les couvents cisterciens, mais qui dans l'hagiographie a été généralement supplantée par le texte plus simple du second livre des Maccabées.

Geo NAGEL.

(1) Notons quelques fautes d'impression dans les références : p. 28 lire 6, 18, au lieu de 8, 18 ; p. 93, I Reg. au lieu de II Reg. ; p. 130, Num. 25, 1 au lieu de 35, 1. —

(2) Heinrich DORRIE, *Passio SS. Machabæorum, die antike lateinische Übersetzung des IV. Makkabäerbuches*. Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil. Hist. Klasse, Dritte Folge Nr. 22. Göttingen, Vandenhœck et Ruprecht, 1938, 147 p.