



**HAL**  
open science

## Les conceptions politiques de 4 Maccabées en comparaison avec celles de 2 Maccabées

Emmanuel Weiss

► **To cite this version:**

Emmanuel Weiss. Les conceptions politiques de 4 Maccabées en comparaison avec celles de 2 Maccabées. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 2021, 2 (402), pp.173-198. 10.48611/isbn.978-2-406-12080-3.p.0037 . hal-03403414

**HAL Id: hal-03403414**

**<https://hal.science/hal-03403414>**

Submitted on 20 Dec 2021

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

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

## LES CONCEPTIONS POLITIQUES DE 4 MACCABÉES EN COMPARAISON AVEC CELLES DE 2 MACCABÉES

Lorsque l'on compare les textes parallèles de 2 Maccabées (2 M) et de 4 Maccabées (4 M), une constatation majeure s'impose : il n'y a rien, dans 4 M, qui corresponde au récit de la révolte des Maccabées (2 M 8,1-15,39). Comment expliquer cette lacune ?

On peut tout d'abord établir que le texte de 2 M connu de l'auteur de 4 M comportait bel et bien ce récit : comment expliquer autrement la bévue de 4 M 3,20 attribuant, au rebours de la réalité historique, comme surnom à Séleucos IV celui de Nicanor, soit le nom du principal adversaire de Judas Maccabée dans la dernière partie de 2 M (2 M 14,1-15,39)<sup>1</sup> ? De la même manière, comment expliquer autrement les emprunts narratifs de l'épisode des sept frères de 4 M à l'épisode de Razis de 2 M (2 M 14,37-46)<sup>2</sup> ?

On pourrait se contenter de penser que l'auteur de 4 M n'a pas repris le récit de la révolte de Judas Maccabée car il ne s'intéressait qu'au récit des martyres d'Éléazar et des sept frères, seul à même de servir son argumentation.

Cette hypothèse n'est cependant pas suffisante : on ne comprend pas très bien, dans ce cadre, pourquoi l'auteur de 4 M a repris, en l'abrégeant, le récit fait, en 2 M des origines politiques de la persécution d'Antiochos IV (2 M 3,1-6,17//4 M 3,20-4,26). Du strict point de vue narratif, cette reprise peut apparaître totalement inutile.

Par ailleurs, le texte de 4 M inclut une mention assez brève de la suite de l'histoire du règne d'Antiochos IV (4 M 18,4-5), attribuant la libération d'Israël aux sept frères. Cette prolepse ne comporte aucune mention de la révolte de Judas Maccabée, à laquelle on aurait pu pourtant s'attendre.

Il faut donc attribuer l'absence de mention directe ou indirecte de la révolte de Judas Maccabée dans 4 M à une volonté délibérée de l'auteur de ne pas en parler. Comment expliquer cette « *damnatio memoriae* » ? Nous en proposons, dans le présent article, une explication, en nous fondant sur une relecture de la structure de 4 M sur la base de l'analyse de 2 M proposée en 2014 par Sylvie Honigman<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Dans la réalité historique, Séleucos IV était surnommé Philopator. Le texte source de 2 M 3,3 ne comporte pas de surnom. On peut donc supposer que l'auteur de 4 Mccabées a pensé au surnom du plus célèbre des rois du nom de Séleucos, Séleucos I<sup>er</sup> Nicator, en commettant une confusion supplémentaire entre Nicator et Nicanor, le général vaincu dont la défaite était célébrée, selon 2 M, le 13 Adar (2 M 15,36).

<sup>2</sup> Dans le texte de 4 M, contrairement aux passages parallèles de 2 M, le septième frère (4 M 12,19) et la mère (4 M 17,1) se suicident. Dans le cas de la mère, le suicide est justifié par la volonté d'échapper aux outrages (4 M 17,1), ce qui fait écho au motif avancé par Razis (2 M 14,42). Il est donc probable que l'ajout narratif de 4 M soit inspiré de l'épisode de Razis de 2, qui n'est pas directement repris dans la narration de 4 M.

<sup>3</sup> Honigman 2014.

## I. La structure de 2 M d'après Sylvie Honigman

D'après Sylvie Honigman<sup>4</sup>, la partie narrative de 2 M (2 M 3,1-15,37) est structurée autour de trois histoires de délivrances du sanctuaire de Jérusalem, précédées et suivies par l'évocation de deux périodes de paix, sous Onias III (2 M 3,1-3) et sous les Hasmonéens (2 M 15,37b), le but de l'ouvrage étant de démontrer que les Hasmonéens sont les légitimes successeurs d'Onias III.

La première histoire rapporte la tentative avortée d'Héliodore de piller le sanctuaire (2 M 3,4-4,6), à l'époque du roi séleucide Séleucos IV et du grand prêtre Onias III. L'échec d'Héliodore démontre la légitimité d'Onias III.

La deuxième histoire correspond à la désacralisation et à la nouvelle consécration du Temple (2 M 4,7-13,26), célébrée par Hanukkah. Une correspondance chronologique forcée associe deux rois séleucides (Antiochos IV et Antiochos V) et deux grands prêtres condamnés pour leur apostasie (Jason et Ménélas). La structure de l'unité, complexe, comprend quatre moments :

- a) une phase de « disruption », marquée par les sacrilèges de Jason et de Ménélas puis la désacralisation du sanctuaire (2 M 4,7-5,26) ;
- b) une phase de réconciliation, amorcée par la première mention de Judas Maccabée (2 M 5,27), continuée par le récit des martyres (2 M 6,1-7,42) et par les premières victoires de Judas Maccabée (2 M 8,1-36) et achevée par le châtement d'Antiochos IV (2 M 9,1-18) ;
- c) la refondation du Temple (2 M 10,1-8), incomplète en raison de l'absence de grand prêtre légitime ;
- d) les bénédictions qui s'ensuivent, qui se traduisent concrètement par les victoires de Judas Maccabée (2 M 10,10-13,26).

La troisième histoire rapporte la tentative avortée de Nikanor contre le sanctuaire (2 M 14,1-15,37a), célébrée par le « Jour de Nikanor » associé à Pourim. Une correspondance chronologique forcée associe le roi séleucide Démétrios I et le grand prêtre impie Alkimos. On retrouve des phases similaires à celles du deuxième récit :

- a) une phase de « disruption », marquée par les menaces de Nikanor (2 M 14,1-36) ;
- b) une phase de réconciliation, au moyen du sacrifice d'un martyr, Razis (2 M 14,37-46), aboutissant à la victoire de Judas Maccabée (2 M 15,1-29), reconnu en songe comme grand prêtre par Onias III et comme souverain par Jérémie (2 M 15,12-16) ;
- c) la nouvelle « refondation » symbolique du Temple (2 M 15,30-37a) ;
- d) les bénédictions qui s'ensuivent, qui se confondent avec le règne pacifique des Hasmonéens (2 M 15,37b).

La structure de 2 M, telle qu'elle est décrite par S. Honigman, repose, d'un côté, sur une succession de quatre souverains, un bon roi (Séleucos IV), deux mauvais (Antiochos IV et Antiochos V), puis à nouveau un bon souverain (Judas Maccabée), et, de l'autre, sur la succession de quatre grands prêtres, un bon (Onias III), deux mauvais (Jason et Ménélas), et à

---

<sup>4</sup> Honigman 2014, 409-411.

nouveau un bon (Judas Maccabée). Judas Maccabée figure dans les deux listes et condense donc en sa seule personne les deux figures royale et sacerdotale.

Notre propos est de démontrer que 4 M repose sur une structure tout à fait semblable à celle de 2 M, mais mise au service d'un projet politique différent.

## II. Application possible de cette lecture à 4 M

### *Structure générale de 4 M*

Si l'on compare cette présentation de la structure de la partie narrative de 2 M avec la partie narrative de 4 M (4 M 3,20-12,19 et fragments narratifs de la finale : 4 M 17,21 ; 17,23-24 ; 18,4-5), les parallélismes et ruptures de parallélisme sont signifiants.

On retrouve, en effet, la situation initiale de paix sous Onias III (4 M 3,20) et la première histoire, tentative avortée d'Apollonios contre le sanctuaire (4 M 4,1-14) légitimant le sacerdoce d'Onias III (présenté en 4 M 4,13 comme un intercesseur entre Apollonios et Dieu).

En revanche, la troisième histoire (la victoire de Judas Maccabée sur Nikanor) est absente, et la structure de la deuxième est bouleversée. Si l'on retrouve les deux premières phases (la phase de « disruption », représentée par la persécution d'Antiochos IV [4 M 4,15-26], et la phase de réconciliation, correspondant aux récits des martyres [4 M 5,1-17,1]), force est de constater, en revanche, que la phase de « refondation » du sanctuaire est absente : le service du Temple, supprimé en 4 M 4,20, n'est pas rétabli. Ce qui est restauré, c'est l'observance de la Loi (4 M 18,4).

4 M 4,20

*ὥστε μὴ μόνον ἐπ' αὐτῇ τῇ ἄκρᾳ τῆς πατρίδος ἡμῶν γυμνάσιον κατασκευάσαι, ἀλλὰ καὶ καταλῶσαι τὴν τοῦ ἱεροῦ κηδεμονίαν.*

« Non seulement il construisit un gymnase sur la Citadelle même de notre patrie, mais encore il supprima le service du temple. » (Traduction de Dupont-Sommer, 1939)

4 M 18,4

*Καὶ δι' αὐτοὺς εἰρήνευσεν τὸ ἔθνος, καὶ τὴν εὐνομίαν τὴν ἐπὶ τῆς πατρίδος ἀνανεωσάμενοι ἐκπεπόρθηκαν τοὺς πολεμίους.*

« Et c'est grâce à eux que le peuple a recouvré la paix : ils ont dans le pays restauré l'observance de la Loi et réduit les ennemis à lever le siège. » (Traduction de Dupont-Sommer, 1939)

La dernière phase, celle des « bénédictions », est, quant à elle, bel et bien présente : bénédictions accordées au peuple d'Israël (4 M 17,20-21), mais aussi, paradoxalement, au personnage d'Antiochos IV (4 M 17,23-24) !

Essayons d'aller plus loin : à condition de tenir compte de la « partie philosophique », on retrouve, dans 4 M, la même double succession que dans 2 M : une série de quatre souverains ou groupes de souverains, d'un côté ; une série de quatre figures sacerdotales, de l'autre, avec un facteur commun aux deux séries.

### Quatre rois

Quatre personnages ou groupes de personnages différents reçoivent, dans le texte de 4 M, le titre de roi (βασιλεύς). Il faut les considérer comme un ensemble fondé sur une série d'oppositions qui permettent à l'auteur de 4 M de construire une « théorie » implicite de la royauté.

#### a) David

Le premier de ces personnages apparaît dans la « partie philosophique » : il s'agit du roi David, qui est présenté comme un modèle de tempérance en 4 M 3,6-16. L'*exemplum* du souverain dominant sa soif par égard pour les risques encourus par ses soldats est emprunté aux livres bibliques « historiques », 2 Règles (2 Samuel) 23,13-17 et 1 Paralipomènes (1 Chroniques) 11,15-19. David est dénommé βασιλεύς à quatre reprises (4 M 3,6 ; 3,10 ; 3,12 ; 3,14). C'est le premier souverain dont il est question dans 4 M, si l'on excepte une mention anticipée d'Antiochos IV, désigné comme tyran (τύραννος) en 4 M 1,12. Il faut sans doute considérer David comme un premier contre-modèle d'Antiochos IV : David fait preuve de tempérance (σώφρων νοῦς, équivalent de σωφροσύνη en 4 M 3,17) ; cette vertu est liée pour l'auteur de 4 M au respect des règles alimentaires du judaïsme (emploi du même syntagme σώφρων νοῦς en 4 M 1,35) ; or ce sont précisément ces règles qu'Antiochos IV enjoint d'enfreindre aux Juifs en général (4 M 5,2-3 puis 8,2) puis à Éléazar (4 M 5,5-13) et aux sept frères (4 M 8,5-11) en particulier. Il est à remarquer que l'*exemplum* de David maîtrisant sa soif est structurellement sur le même plan que celui de Moïse maîtrisant sa colère (4 M 2,17), suivant et précédant immédiatement les deux autres occurrences du syntagme σώφρων νοῦς (4 M 2,16 et 2,18) ! On a donc deux modèles de la même vertu désignée par la même expression (trois en fait, puisque l'*exemplum* de Moïse est redoublé par celui de Jacob confronté à Siméon et Lévi, en 4 M 2,19), incarnés l'un par un personnage royal (David), l'autre par un personnage quasi sacerdotal (Moïse, puisque les grands prêtres légitimes descendent de son frère Aaron).

#### b) Séleucos IV

Le deuxième contre-modèle d'Antiochos IV est son propre père (selon la généalogie, fautive sur le plan historique, de 4 M 4,15<sup>5</sup>) Séleucos. Ce dernier est loué en 4 M 3,20 pour avoir financé, par la levée d'un impôt spécial, le service du Temple, et pour avoir reconnu l'entité politique (πολιτεία) juive. Antiochos IV, au contraire, est condamné pour avoir mis en place le grand prêtre et gouverneur Jason (4 M 4,18) qui a mis fin au service du Temple (4 M 4,20). Séleucos, toujours dénommé βασιλεύς (4 M 3,20 ; 4,3 ; 4,4 ; 4,6 ; 4,13 ; 4,14 ; 4,15), jamais τύραννος, est donc un modèle de bon roi, associé à un bon grand prêtre (Onias III). L'association d'un bon roi et d'un bon grand prêtre attire, comme en 2 M, la faveur divine, ce qui explique l'échec du pillage du Temple par Apollonios.

#### c) Antiochos IV

---

<sup>5</sup> L'auteur de 4 M avait manifestement une piètre connaissance de l'histoire de la dynastie séleucide. Le texte de 2 4,7 ne comporte aucune mention de rapport généalogique entre les deux rois successifs : l'auteur de 4 M aura sans doute restitué spontanément le rapport qui lui semblait le plus naturel, un rapport de filiation directe.

Antiochos IV lui-même est majoritairement dénommé tyran (τύραννος). Il n'est qualifié de roi (βασιλεύς) que quand ce sont ses partisans qui parlent (4 M 6,4 et 10,13) ou dans le discours fictif des sept frères, dominé par la lâcheté (4 M 8,17 ; 8,22 ; 8,27). Les deux seules exceptions à cette règle sont 4 M 6,13, où il est question de courtisans royaux (τινες τοῦ βασιλέως), donc de partisans d'Antiochos IV, et 4 M 12,8, où Antiochos IV est qualifié de βασιλεύς par le septième frère lui-même : mais il s'agit d'une ruse, destinée à pouvoir adresser la parole à Antiochos IV ; dès que ce même septième frère parle directement au roi (4 M 12,11), il emploie le vocatif τύραννε ! Par ailleurs, aucun personnage, en dehors d'Antiochos IV, n'est qualifié de τύραννος (unique exception : 4 M 15,1, où c'est le λογισμός des sept frères qui est paradoxalement qualifié de τύραννος, mais cette tyrannie s'exerce sur les passions) : il est donc le tyran par excellence, ce qui est corroboré par la relative rareté des occurrences de son nom propre.

Un simple relevé des appellations d'Antiochos IV dans le texte de 4 M montre en effet que le roi de Syrie est en fait très peu désigné par son nom (cinq occurrences avec le nom seul<sup>6</sup>, plus trois en combinaison avec τύραννος<sup>7</sup>, contre trente-neuf occurrences de τύραννος seul<sup>8</sup>. En fait, à la notable exception de 4 M 10,17, Antiochos IV n'est désigné par son nom que dans la partie historique reprise de 2 M (4 M 4,15 ; 4,21) et au début de l'épisode d'Éléazar (4 M 5,1 ; 5,5 ; 5,16) ainsi que dans la finale de 4 M (4 M 17,23 ; 18,5). Dans l'épisode des sept frères, Antiochos IV n'est donc, à une exception près (4 M 10,17), désigné que par le terme générique τύραννος.

Par ailleurs, on peut noter qu'en dehors des données reprises de 2 M, il y a, en 4 M, très peu de données historiques se référant au souverain séleucide réel : la filiation indiquée en 4 M 4,15 est erronée ; la campagne contre la Perse à laquelle il est fait allusion en 4 M 18,5 (on peut déduire de 4 M 17,24 qu'elle a dû être victorieuse) n'est pas historique. Au contraire, c'est lors d'une expédition en Élymaïde qu'Antiochos IV a trouvé la mort, selon la tradition tant grecque (Polybe 31,9) que juive (1 M 6,1-17 ; 2 M 9,28-29).

La conclusion s'impose : la figure du roi a très peu à voir, dans le texte de 4 M, avec l'Antiochos IV historique, qui s'efface derrière la figure générique du tyran<sup>9</sup>.

#### d) Éléazar et les sept frères

Dans le premier hymne à Éléazar, ce dernier est explicitement présenté comme βασιλεύς (4 M 7,10), mais cette royauté s'exerce sur les passions. 4 M 7,10 peut être considéré comme une formulation de la thèse de 4 M, la domination de la Raison pieuse sur les passions. On rencontre deux énoncés de cette thèse très proches de 4 M 7,10, respectivement en 4 M 14,2, où le comparatif βασιλικώτερος, « plus royal », qualifie les λογισμοί des sept frères, plus dignes d'être rois que les rois eux-mêmes, et en 4 M 15,1, où les mêmes λογισμοί des sept frères sont qualifiés de « tyran » (τύραννος) des passions.

Même si, dans ces trois occurrences, les désignations du souverain (βασιλεύς ou τύραννος) sont des métaphores de la domination sur soi-même qu'exercent Éléazar et les sept frères, ces passages sont à prendre en compte si l'on veut comprendre la conception du pouvoir de l'auteur de 4 M, d'autant plus qu'il est possible de découvrir, dans le texte de 4 M,

<sup>6</sup> 4 M 4,15 ; 4,21 ; 5,5 ; 5,16 ; 10,17

<sup>7</sup> 4 M 5,1 ; 17,23 ; 18,5

<sup>8</sup> 4 M 1,11 ; 5,4 ; 5,14 ; 6,1 ; 6,21 ; 6,23 ; 7,2 ; 8,2 ; 8,3 ; 8,4 ; 8,13 ; 8,15 ; 8,29 ; 9,1 ; 9,3 ; 9,7 ; 9,10 ; 9,15 ; 9,29 ; 9,30 ; 9,32 ; 10,10 ; 10,15 ; 10,16 ; 11,2 ; 11,12 ; 11,13 ; 11,21 ; 11,27 ; 12,2 ; 12,11 ; 15,2 ; 16,14 ; 17,2 ; 17,9 ; 17,14 ; 17,17 ; 17,21 ; 18,20.

<sup>9</sup> Cf., à propos des techniques employées par l'auteur de 4 M pour construire la figure d'Antiochos IV en tant que tyran, l'analyse de Heininger 1989.

une figure sacerdotale parallèle à chacun des quatre personnages ou groupes de personnages que nous venons de passer en revue.

### *Quatre figures sacerdotales*

#### a) Moïse

Moïse est assez peu présent dans le texte de 4 M : si l'on excepte sa mention en tête de citations du Pentateuque (Deutéronome 33,3b, cité en 4 M 17,19, et une combinaison de Deutéronome 30,20, 32,39 et 32,47, citée en 4 M 18,18-19) et une curieuse apparition en 4 M 9,2 en tant que conseiller (σύμβουλος) revendiqué par les sept frères, il n'apparaît que dans l'évocation de la maîtrise de sa colère contre Dathan et Abiram (4 M 2,17). On a vu plus haut que cet épisode était, pour des raisons structurelles et lexicales (emploi du syntagme σόφρων νοῦς, « raison tempérante », en 4 M 2,16 et 2,18, comme en 4 M 3,17), parallèle à l'épisode de David maîtrisant sa soif. Moïse et David sont, dans la « partie philosophique », deux modèles parallèles de la même vertu.

#### b) Onias III

Onias III, explicitement présenté comme titulaire de la grande prêtrise à vie (4 M 4,1), est le personnage central de l'épisode d'Apollonios (4 M 4,1-14), adaptation de l'épisode d'Héliodore de 2 M (2 M 3,4-40). Sans revenir sur le détail de la construction de l'épisode, rappelons que c'est l'intercession d'Onias III (4 M 4,13) qui permet la guérison d'Apollodore (4 M 4,14), tandis que le salut du Temple lui-même est obtenu par la prière du peuple en général et des prêtres en particulier (4 M 4,9). Le rôle d'Onias III est en retrait par rapport à celui qu'il exerçait dans la version parallèle de 2 M, où il était au premier plan des prières appelant Dieu à venir au secours de son sanctuaire (2 M 3,16-17) et où il offrait un sacrifice d'expiation en faveur d'Héliodore (2 M 3,32), sacrifice dont l'efficacité était affirmée par les anges eux-mêmes (2 M 3,33). Dans la version de 4 M, il n'est pas question de sacrifice et la prière d'Onias III (4 M 4,13) ne fait que prolonger celle d'Apollonios lui-même (4 M 4,11b-12).

Il n'en reste pas moins qu'Onias III est, dans 4 M, le grand prêtre par excellence, formant un couple indissociable avec son frère et opposé Jason : le titre de grand prêtre (ἀρχιερέυς) y apparaît trois fois (4 M 4,9, 4,13 et 4,16), les deux premières fois à propos d'Onias III, la troisième occurrence concernant Jason. De la même façon, le substantif correspondant (ἀρχιερωσύνη) apparaît deux fois, la première (4 M 4,1) en rapport avec Onias III, la seconde (4 M 4,16) en rapport avec Jason. En revanche, seul Jason est sujet du verbe d'état correspondant ἀρχιεράομαι-ῶμαι, « être grand prêtre », en 4 M 4,18.

#### c) Jason

Alors que l'auteur de 2 M répartit la responsabilité des origines de la persécution entre deux mauvais grands prêtres (Jason et Ménélas), celui de 4 M n'en connaît qu'un seul, opposé en tous points à son frère Onias III, dont il usurpe la fonction. Cela dit, Jason joue, dans 4 M, un rôle assez effacé : son nom n'apparaît explicitement qu'une seule fois (4 M 4,16) et la liste de ses mauvaises actions (4 M 4,16-20) n'est qu'un condensé d'un passage beaucoup plus développé de 2 M (2 M 4,7-20). En fait, dans la logique narrative de 4 M, Jason n'est que l'instrument de la suppression du culte rendu à Dieu dans le Temple (4 M 4,20), qui entraîne

immédiatement le déchaînement de la colère divine, dont Antiochos IV est l'instrument (4 M 4,21). Son rôle accompli, Jason disparaît du récit, ainsi que le Temple, dont il ne sera plus question !

#### d) Éléazar

Alors qu'en 2 M 15,12-16 le sacerdoce d'Onias III est transmis symboliquement en songe à Judas Maccabée, le seul personnage désigné, dans 4 M, comme prêtre légitime après la déposition d'Onias III est le martyr Éléazar (4 M 5,4). La qualification de prêtre (ιερεύς) est suffisamment importante aux yeux de l'auteur de 4 M pour être reprise dans le premier hymne à Éléazar (4 M 7,6) et dans l'épithaphe fictive (4 M 17,9). Le terme *ιερεύς* est étroitement associé, dans 4 M, à Éléazar : la seule autre occurrence concerne un groupe de prêtres anonymes invoquant Dieu lors de l'épisode d'Apollonios (4 M 4,9).

L'importance de la qualité de prêtre d'Éléazar aux yeux de l'auteur de 4 M est démontrée par la présence, en 4 M 7,11-12, d'une comparaison explicite entre Éléazar et Aaron, le premier grand prêtre. Éléazar est le seul personnage de 4 M à être qualifié (4 M 7,12) de « descendant d'Aaron » (Ἀαρωνίδης) : il possède donc les qualités nécessaires pour être un grand prêtre légitime.

#### e) Appendice : la mention du « zélote » Pinhas (4 M 18,12)

Dans le discours final de la mère des sept frères (4 M 18,7-19), plus précisément dans la collection d'*exempla* mis sur les lèvres du père des sept frères, il est fait mention de l'épisode de Péor (Nombres 25,1-18), au cours duquel le prêtre Pinhas tue un israélite et sa concubine madianite. Dans le texte de 4 M, la qualité de prêtre de Pinhas n'est pas mentionnée, et il n'exerce aucune fonction sacrificielle. Il n'appartient donc pas à la série des personnages sacerdotaux examinée ici, de la même manière que Salomon, mentionné dans la même série d'*exempla* (4 M 18,16), n'appartient pas à la série correspondante de personnages royaux.

Au passage, Pinhas est qualifié de « zélé » (ζηλωτής). Certes, cet adjectif n'a pas forcément de valeur politique et a pu être emprunté au modèle de 2 M (en 2 M 4,1, c'est le grand prêtre Onias III, soit également un prêtre, qui est qualifié de *ζηλωτής*). Mais on ne peut s'empêcher de se demander si l'emploi de ce terme appliqué à Pinhas ne comporte pas une allusion au parti juif du même nom, sans que l'on puisse cependant apporter d'argument supplémentaire à l'appui de cette hypothèse.

#### *Conclusion d'étape*

Pour résumer, on retrouve, dans 4 M, deux séries parallèles de souverains et de prêtres. Un premier couple apparaît dans la « partie philosophique » : il s'agit de deux modèles de maîtrise des passions, David, du côté royal, et Moïse, du côté sacerdotal. Le deuxième et le troisième couple (à savoir Séleucos IV et Onias III, d'un côté, Antiochos IV et Jason, de l'autre) sont directement empruntés à 2 M. Le troisième couple de 2 M (Antiochos V et Ménélas) et la figure de Judas Maccabée, commune aux deux séries dans 2 M, sont absents de 4 M.

En revanche, l'auteur de 4 M complète la série des souverains par le groupe formé par Éléazar et les sept frères, et la série sacerdotale par le seul Éléazar : ce dernier est donc un personnage commun aux deux séries. Il est remarquable que deux hymnes lui soient adressés.

Dans le premier, il est loué en tant que prêtre (ιερεύς), en 4 M 7,6, et en tant que roi (βασιλεύς), en 4 M 7,10. Éléazar joue donc, dans 4 M, le même rôle que Judas Maccabée dans 2 M : les fonctions royale et sacerdotale, jusque-là séparées, sont réunies sur une même tête. Ce qui explique l'absence de tout récit de la révolte des Maccabées dans 4 M : il ne peut en être question car le récit du martyre d'Éléazar en a pris la place.

Il nous reste à nous interroger sur les raisons de ce glissement structurel et à examiner plus précisément les fonctions du personnage d'Éléazar dans la structure de 4 M.

### *La figure d'Éléazar, roi et grand prêtre d'un genre nouveau*

#### a) Éléazar comme modèle des autres personnages

Si Éléazar est désigné par son nom propre quatorze fois (4 M 1,8 ; 5,4 ; 5,14 ; 6,1 ; 6,5 ; 6,14 ; 6,16 ; 7,1 ; 7,5 ; 7,10 ; 7,12 ; 9,5 ; 16,15 ; 17,13), il est désigné douze fois (4 M 5,31 ; 6,6 ; 6,10 ; 7,10 ; 7,13 ; 7,16 ; 8,2 ; 8,5 ; 9,6 (2x) ; 16,17 ; 17,9) par le terme générique γέρων, « vieillard », et deux fois par son synonyme πρεσβύτης (4 M 5,6 et 7,10). Alors qu'Éléazar est le seul personnage de 4 M à être qualifié de γέρων, il faut noter que la mère des sept frères est appelée une fois πρεσβυτίς (4 M 16,14). Les deux personnages partagent donc une position éminente due à leur âge.

Par ailleurs, à plusieurs reprises, Éléazar est proposé, en tant que vieillard, comme modèle ou anti-modèle aux sept frères. C'est Antiochos IV qui ouvre le bal en 4 M 8,5 : Éléazar, désigné par le terme générique γέρων, est présenté comme un modèle de folie (μανία) à ne pas imiter. Le thème est repris en miroir par les sept frères, en 4 M 9,6 : Éléazar, toujours dénommé γέρων (et même conçu comme représentant exemplaire de l'ensemble des « vieillards d'Israël », οἱ γέροντες τῶν Ἑβραίων), devient un modèle à imiter, un « maître » (παιδευτής) revendiqué en tant que tel. Enfin, en 4 M 16,17, c'est la mère des sept frères qui leur déclare que ce serait une honte pour eux de ne pas imiter la conduite d'Éléazar, toujours dénommé γέρων.

Les sept frères sont, par opposition, à plusieurs reprises désignés génériquement comme des « jeunes gens ». Plusieurs termes grecs synonymes sont employés pour désigner l'ensemble des sept frères : μείρακες en 4 M 14,6 et 14,8 ; μειρακία en 4 M 8,14 et 14,4, restreint en 11,24 aux six premiers frères ; μειρακίσκοι en 4 M 8,1 ; νεανίαι en 4 M 8,5 ; 8,27 ; 14,9 et 14,20 ; νεανίσκοι en 4 M 13,7 et 14,12 (en 4 M 13,9, le même terme désigne les trois jeunes gens de Daniel 3,8-30). Certains de ces termes sont parfois employés au singulier pour désigner l'un des frères en particulier : c'est le cas de νεανίας pour désigner le premier frère en 4 M 9,13, 9,21 et 9,25, et de μειρακίσκος pour désigner le sixième frère en 4 M 11,13.

Éléazar et les sept frères forment donc un « couple » vieillard/jeunes gens ou maître/disciples. Ce qui peut expliquer pourquoi l'épisode d'Éléazar est plus riche proportionnellement en occurrences de la thèse de 4 M<sup>10</sup> que celui des sept frères : c'est Éléazar qui théorise la conduite à suivre devant la persécution et les sept frères qui imitent par la suite son modèle. Éléazar et les sept frères sont réduits la plupart du temps à une fonction sociale, l'inégalité d'âge étant censée correspondre à une inégalité de sagesse.

La mère des sept frères est elle aussi réduite, la plupart du temps, à sa condition de « femme » (elle est désignée par le substantif γυνή en 4 M 14,11 ; 15,7 ; 16,1 ; 16,2 ; 16,5 ;

---

<sup>10</sup> 8 occurrences pour l'épisode d'Éléazar (1443 mots) contre 10 pour l'épisode des sept frères (4527 mots).

16,10, 16,14 et 17,9) et de « mère » (elle est dénommée μήτηρ pas moins de 38 fois). En fait, elle n'a pas plus de nom propre que ses sept fils et ne se définit que par sa fonction maternelle.

Au sein de l'ensemble des personnages des martyrs, Éléazar est donc le seul à avoir une identité définie. Les sept frères et leur mère, pour héroïques qu'ils soient, ne sont que ses imitateurs.

En revanche, dans la finale de 4 M, Éléazar n'est expressément mentionné que dans l'épithaphe fictive (4 M 17,9) et en tant que premier combattant dans l'arène des martyrs (4 M 17,13). Pour le reste, il cède la première place aux sept frères et à leur mère. Il y a donc un renversement de situation qui peut s'expliquer par le fait que, dans la finale, le modèle proposé aux sept frères par leur mère est celui de leur père défunt (4 M 18,9-19). Éléazar et le père des sept frères, du fait qu'ils occupent la même position dans la structure narrative, ne peuvent pas être présents simultanément : dans le récit des martyres, Éléazar est sur le devant de la scène et le père des sept frères n'est même pas mentionné ; en revanche, dans la finale, du fait de la mise en avant du père des sept frères, c'est Éléazar qui s'efface.

Éléazar occupe donc une position centrale dans 4 M : à la fois roi et grand prêtre, il est aussi un maître et un modèle à imiter.

#### b) Le premier hymne à Éléazar (4 M 7,6-10)

L'attribution à Éléazar des titres de prêtre et de roi intervient dans le cadre du premier hymne qui lui est consacré (4 M 7,6-10), hymne qui présente une structure concentrique assez simple que l'on peut schématiser ainsi :

- A Première invocation (4 M 7,6) : Éléazar est prêtre et digne du sacerdoce (ὁ ἄξιε τῆς ἱερωσύνης ἱερεῦ).
- B Justification de la dignité sacerdotale (4 M 7,6) : Éléazar a respecté les règles alimentaires juives (passage à la deuxième personne du singulier).
- A' Deuxième invocation (4 M 7,7) : Éléazar est un philosophe connaissant la Loi (ὁ σύμφωνε νόμου καὶ φιλόσοφε θείου βίου, « Ô l'écho de la Loi et le philosophe de la vie divine ») (traduction d'A. Dupont-Sommer)
- C Conséquence (4 M 7,8) : Éléazar est un modèle pour les responsables des communautés (δημιουργοῦντες τὸν νόμον) qui doivent l'imiter en résistant aux passions jusqu'à la mort (passage à la troisième personne).
- A'' Troisième invocation (4 M 7,9) : Éléazar invoqué comme « père » (πάτερ).
- B' Justification du titre de père (4 M 7,9) : Éléazar a rendu la Loi crédible par son comportement.
- A''' Quatrième invocation (4 M 7,10) : Éléazar est un ancien (γέρων/πρεσβῦτα) et le plus grand des rois (μέγιστε βασιλεῦ).

La séquence A + B porte sur la qualification sacerdotale d'Éléazar : cette dignité n'est pas, dans le passage considéré, justifiée par un argument généalogique (comme on aurait pu s'y attendre), mais par le respect des normes alimentaires, qui joue un grand rôle dans 4 M.

La séquence A' + C porte sur la qualification philosophique d'Éléazar, qui vient justifier son rôle de modèle pour les responsables des communautés juives.

La séquence A'' + B' porte sur la qualification « paternelle » d'Éléazar : cette dernière est justifiée par la relation existant entre Éléazar et la communauté à laquelle s'adresse l'auteur de 4 M, triple relation de renforcement de la fidélité à la Loi (ἐκύρωσας, « tu as fortifié »), de maintien des pratiques de la Loi (οὐ κατέλυσας, « tu as gardé de la ruine ») et de « crédibilisation » de son discours par sa pratique (ἐπιστοποίησας, « tu as confirmé »).

La séquence A''' porte enfin sur la qualification royale d'Éléazar. La royauté d'Éléazar n'est toutefois pas du même genre que celle d'Antiochos IV ou de Séleucos IV : lorsqu'il est qualifié de roi (4 M 7,10), cette royauté correspond au fait qu'il domine ses passions. De ce point de vue, Éléazar reproduit le modèle de David.

Dans cet hymne, Éléazar est présenté comme un modèle pour deux groupes différents : la communauté à laquelle s'adresse l'auteur de 4 M (séquence B'), mais aussi les responsables de communautés (séquence C). La structure concentrique de l'hymne met d'ailleurs en valeur ce dernier groupe.

### c) Qui sont les δημιουργοῦντες de 4 M 7,8 ?

La séquence C propose le comportement d'Éléazar en modèle aux δημιουργοῦντας τὸν νόμον.

Cette expression a suscité une proposition de correction de la part d'A. Dupont-Sommer<sup>11</sup> (substitution de ἱεουργοῦντας à δημιουργοῦντας), qui ne nous paraît pas nécessaire : en effet, à l'époque hellénistique et romaine, δημιουργος était un titre de magistrat assez répandu. À l'origine caractéristique des zones doriennes (Péloponnèse, Grèce centrale, îles doriennes du sud de la Mer Égée, à l'exception de la Crète), il était également répandu dans le sud de l'Asie Mineure (Pisidie, Pamphylie, Cilicie)<sup>12</sup>. Δημιουργέω-ῶ serait dès lors à comprendre non pas dans son sens habituel mais dans celui d'« être demiurge, magistrat »<sup>13</sup>.

Quant à τὸν νόμον, nous proposons d'y voir un simple accusatif de relation<sup>14</sup>. Dans ce cas, l'expression pourrait signifier « ceux qui administrent (les communautés) en ce qui concerne la Loi », c'est-à-dire les responsables des communautés juives dans un contexte de diaspora.

Une fois ce point admis, l'interprétation de la structure du premier hymne à Éléazar devient beaucoup plus simple : il s'agirait d'un message adressé aux responsables de certaines communautés juives, peut-être d'Asie Mineure, leur conseillant de rester fidèle à la Loi et en particulier aux règles alimentaires.

On pourrait construire l'hypothèse suivante (qui n'est qu'une hypothèse) : l'auteur de 4 M serait un responsable de communauté confronté au développement d'une tendance remettant en cause certains aspects de la Loi, en particulier le respect strict des règles alimentaires. Pour étayer sa position conservatrice, il aurait eu recours au modèle du martyr Éléazar comme à une figure prototypique du responsable de communauté idéal.

<sup>11</sup> Dupont-Sommer 1939, 115.

<sup>12</sup> Pour le détail de la répartition géographique, cf. PW, 2856-2862, article « Demiurgoi ».

<sup>13</sup> Les attestations de δημιουργέω-ῶ dans ce sens sont essentiellement épigraphiques (cf. LSJ s.v. – sens II). Dans un exemple en particulier (IG IX (1).32.44), provenant de Stiris (Phocide), le verbe a pour régime τὰ ἱερά et signifie « administrer les affaires sacrées », ce qui se rapproche de son emploi dans 4 M 7,8.

<sup>14</sup> Interpréter τὸν νόμον comme le régime direct de δημιουργέω-ῶ, comme le fait DeSilva 2006, 152, selon qui l'expression signifierait « ceux qui construisent la Loi », ne conduit à notre avis à aucun sens satisfaisant : en effet, il n'y a aucune trace, dans le reste du texte de 4 M, d'une quelconque allusion au développement de la Torah orale).

C'est dans cette perspective qu'il aurait été amené à présenter Éléazar, et, à travers lui, les responsables de communautés fidèles à la Loi, comme les véritables successeurs des rois et des grands prêtres, au prix d'une redéfinition de ces deux fonctions.

#### d) D'une royauté à l'autre

Les termes de la famille de βασιλεύς sont relativement rares dans 4 M : l'adjectif βασιλῆος, « royal », n'apparaît qu'une seule fois, en 4 M 3,8, à propos de la tente de David ; l'adjectif βασιλικός, « royal », ou plutôt son comparatif βασιλικώτερος, n'apparaît lui aussi qu'une seule fois, à propos du λογισμός des sept frères. Le verbe βασιλεύω, « régner », n'apparaît qu'en 4 M 2,23, à propos de la royauté du sage. Le dérivé βασιλεία apparaît, avec le sens de « royaume », en 4 M 12,5 (à propos du royaume d'Antiochos IV), et, avec le sens de « royauté », en 4 M 2,23 et 12,11. Ce sont ces deux références que nous allons examiner de plus près.

En 4 M 12,11, le septième frère invective Antiochos IV. Ce dernier a reçu la royauté de Dieu lui-même (παρὰ τοῦ θεοῦ λαβὼν...τὴν βασιλείαν, « après avoir reçu de Dieu... la royauté ») et a pourtant persécuté les serviteurs de Dieu : en toute logique, le septième frère lui refuse le titre de βασιλεύς et s'adresse à lui en utilisant le titre de « tyran » (τύραννος).

En 4 M 2,23, nous avons affaire à une théorie de la bonne royauté : le bon souverain gouverne (c'est bien le verbe πολιτεύομαι qui est employé : la traduction « qui vit selon la Loi » d'A. Dupont-Sommer<sup>15</sup> est manifestement erronée, et nous la corrigeons sur ce point) au moyen de la Loi, et sa royauté est caractérisée par l'exercice des quatre vertus cardinales.

#### 4 M 2,23

καὶ τούτῳ νόμον ἔδωκεν, καθ' ὃν πολιτευόμενος βασιλεύσει βασιλείαν σώφρονά τε καὶ δικαίαν καὶ ἀγαθὴν καὶ ἀνδρείαν.

« à cette intelligence il a donné une Loi : et qui gouverne selon cette Loi est roi d'une royauté de tempérance, de justice, de bonté et de courage. » (Traduction de Dupont-Sommer 1939 modifiée)

Si l'on opère la synthèse des affirmations de ces deux passages, la royauté est un don de Dieu, mais ne peut être correctement exercée qu'au moyen de la Loi. Il y a donc des mauvais rois, qui font un mauvais usage de la royauté reçue de Dieu (c'est le cas d'Antiochos IV, d'après 4 M 12,11) et des bons rois, caractérisés par leur vertu : au souverain anonyme et théorique de 4 M 2,23 fait écho « l'homme sage et courageux » (ὁ σοφὸς καὶ ἀνδρείος) de 4 M 7,23, « maître des passions » (τῶν παθῶν κύριος). 4 M 2,23 appartient à la « partie philosophique », théorique. 4 M 7,23 est la conclusion de l'éloge d'Éléazar, exemple concret d'homme sage et courageux, qualifié peu auparavant, en 4 M 7,10, de « roi » (βασιλεύς) « des passions » (τῶν παθῶν). Le réseau d'échos lexicaux que nous sommes en train de relever est destiné à montrer au lecteur que l'idéal du bon roi, énoncé en 4 M 2,23, a été réalisé par Éléazar.

Le concept de royauté connaît donc, dans 4 M, un glissement qui le fait passer d'un premier sens, la domination des autres hommes, à un second, la domination de soi-même avec l'aide du λογισμός, comme le montre la conclusion du premier hymne à Éléazar (4 M 7,10) : Éléazar règne en fait sur ses propres passions, et les responsables de communautés sont invités à faire de même (4 M 7,8).

---

<sup>15</sup> DUPONT-SOMMER 1939, 97.

Mais qu'en est-il du concept de prêtrise ? Nous allons entreprendre de démontrer qu'il connaît un glissement parallèle à celui de royauté, conduisant du sens d'agent du sacrifice d'un être extérieur à celui d'agent du sacrifice de soi-même.

e) D'un sacrifice à l'autre

Le Temple de Jérusalem est quasiment absent de 4 M. Le nom « Temple » (ἱερον) lui-même n'apparaît que cinq fois : quatre fois (4 M 4,3 ; 4,8 [2x] ; 4,11) en rapport avec Onias III, au cours de l'épisode d'Apollonios, et une fois (4 M 4,20) en rapport avec Jason. En fait, une fois la désacralisation opérée par Jason (4 M 4,20), le Temple disparaît du récit (et le récit de la Dédicace du Temple de 2 M 10,1-8 n'a aucun correspondant en 4 M).

De façon parallèle, Jérusalem, mentionnée deux fois au cours de l'épisode d'Apollonios (la ville est nommée en 4 M 4,3 et ses habitants en 4 M 4,22), disparaît dans la suite du récit et ne réapparaît brièvement que dans la finale (la ville et ses habitants sont nommés en 4 M 18,5).

Le Temple est, dans 4 M, le lieu d'exercice du culte rendu à Dieu, dénommé ἱερουργία, « service du Temple », en 4 M 3,20, et κηδεμονία τοῦ ἱεροῦ, « service du Temple », en 4 M 4,20. La traduction des deux expressions par A. Dupont-Sommer est identique, mais il y a une réelle recherche de variation dans le texte de 4 M : ἱερουργία est assez banal, alors que κηδεμονία, « sollicitude », est un terme relativement fort, relevant du vocabulaire psychologique. C'est au moment où le Temple va, du fait de sa profanation, perdre sa fonction, qu'apparaît, dans le texte de 4 M, une expression traduisant l'attachement du peuple juif à son sanctuaire. Ce n'est sans doute pas un hasard.

En revanche, il n'est à aucun moment fait mention, dans 4 M, de sacrifices se déroulant dans le Temple. De façon significative, le sacrifice d'expiation (ἱλασμός) effectué en faveur d'Héliodore par Onias III (2 M 3,33) dans l'épisode d'Héliodore de 2 M disparaît dans l'épisode d'Apollonios de 4 M et est remplacé par une prière du même Onias III (4 M 4,13).

En fait, il est bel et bien question explicitement, dans 4 M, d'un sacrifice d'expiation (ἱλαστήριον) offert en faveur d'Israël par Éléazar et les sept frères (4 M 17,22) : c'est le sacrifice de soi-même que représente le martyr qui vient prendre la place des sacrifices offerts dans le Temple.

Le motif du caractère propitiatoire de la mort des martyrs apparaît deux fois dans le texte de 4 M : une première, sous forme de demande, dans le cadre de la prière d'Éléazar (4 M 6,28-29) ; une seconde, mentionnant la réalisation de cette demande, dans la finale (4 M 17,21-22), car il correspond à la « morale » tirée par le narrateur de la conclusion de son récit.

Le lien entre les deux passages est avéré par la reprise du substantif ἀντίψυχον, « substitut » (encore qu'en 4 M 17,21, il puisse s'agir d'un adjectif ἀντίψυχος). Une étude récente<sup>16</sup> a démontré, sur la base d'une inscription milésienne hellénistique, que l'adjectif existait en Asie Mineure antérieurement à 4 M<sup>17</sup>. L'adjectif, également présent chez Lucien, *Lexiphane* 10, et Dion Cassius, LIX,8,3, est à l'évidence un dérivé hypostatique du syntagme ἀντὶ ψυχῆς, « en échange d'une vie ». N. Rousseau critique<sup>18</sup> la thèse de G.W. Bowersock<sup>19</sup> selon laquelle il s'agirait d'un terme pénal propre à l'Asie Mineure. Pour elle, au contraire,

---

<sup>16</sup> Rousseau 2015.

<sup>17</sup> Herrmann 1958, 117-121.

<sup>18</sup> Rousseau 2015, 145-147.

<sup>19</sup> Bowersock 1995, 80-81.

l'adjectif a très bien pu être recréé indépendamment par chacun des auteurs concernés à partir du syntagme ἀντί ψυχῆς. Elle observe que les deux passages de 4 M se distinguent des autres occurrences par la « connotation sacrificielle absente de l'usage profane »<sup>20</sup>. La source de la création ou de la recréation de l'adjectif par l'auteur de 4 M pourrait d'ailleurs être biblique<sup>21</sup>.

Quoi qu'il en soit, ἀντίψυχον appartient à une famille étymologique pour laquelle l'auteur de 4 M fait preuve d'une certaine prédilection. En effet, on rencontre dans 4 M quatre adjectifs composés de type bahuvrihi à second terme en -ψυχος, qui sont des hapax ou dont c'est la première attestation : il s'agit de δειλόψυχος, « lâche » (4 M 8,16 et 16,5), ὁμόψυχος (4 M 14,20), « dont l'âme était semblable (à Abraham) », ἀσθενόψυχος, « à l'âme faible » (4 M 15,5), et ἱερόψυχος « à l'âme sainte » (4 M 17,4). De toute évidence, qu'il soit le créateur de ces termes ou non, l'auteur de 4 Mccabées a une préférence marquée pour ce genre de formations. Même si celle d'ἀντίψυχον est un peu différente, on peut considérer que son emploi dans 4 Mccabées s'explique en partie par cette « prédilection » d'ordre plutôt stylistique que linguistique.

En revanche, l'interprétation exacte du substantif ἱλαστήριον de 4 M 17,22 a fait couler beaucoup d'encre, en raison, d'une part, du sens particulier du terme dans la Septante (« propitiatoire » placé au-dessus de l'arche), d'autre part, du parallèle possible avec Romains 3,25<sup>22</sup>.

Il y a tout d'abord un problème d'établissement du texte. L'*Alexandrinus* présente la leçon τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου αὐτῶν, où ἱλαστηρίου est le génitif de l'adjectif ἱλαστήριος, « propitiatoire », ce qui donne un sens tout à fait satisfaisant : « par leur mort propitiatoire ». En revanche, le *Sinaiticus*, suivi par A. Rahlfs selon le principe de la *lectio difficilior*, fait de ἱλαστηρίου le génitif d'un substantif ἱλαστήριον : τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν. Le contexte invite à donner à ce substantif le sens de « sacrifice expiatoire », propre à 4 M (si l'on excepte le parallèle discuté de Romains 3,25).

D. P. Bailey<sup>23</sup> a tenté de dissocier les deux occurrences en rapprochant l'emploi de Romains 3,25 de l'image biblique du « propitiatoire » tout en expliquant celui de 4 M 17,22 par le sens non biblique d'« offrande propitiatoire », à caractère concret, excluant donc que ἱλαστήριον puisse désigner l'acte lui-même du sacrifice. La mort des sept frères n'équivaudrait pas à un sacrifice d'expiation mais à une offrande votive destinée à apaiser la colère divine.

L'interprétation de D. P. Bailey présente une faiblesse : elle s'appuie uniquement sur le texte de 4 M 17,22, sans tenir compte de la présence dans le contexte immédiat (en 4 M 17,21) de l'adjectif ἀντίψυχος qui renvoie bien, quant à lui, à un contexte sacrificiel (la vie offerte des sept frères permet de racheter la vie du peuple d'Israël). De plus, le fait que l'auteur de 4 M ait pu créer ou recréer à partir de l'adjectif ἀντίψυχος un substantif neutre ἀντίψυχον, « substitut », rend moins invraisemblable le fait qu'il ait pu en faire de même en créant ou recréant, à partir de l'adjectif ἱλαστήριος, « propitiatoire », un substantif ἱλαστήριον possédant un sens sacrificiel, « sacrifice d'expiation », en accord avec 4 M 17,21

Quoi qu'il en soit, le parallélisme lexical de 4 M 17,21 avec 4 M 6,29 démontre que 4 M 17,21-22 est à interpréter comme la réalisation de la demande formulée par Éléazar en 4 M 6,28-29.

---

<sup>20</sup> Rousseau 2015, 165.

<sup>21</sup> Cf. entre autres le groupe prépositionnel ἀντί τῆς ψυχῆς, « pour l'absolution de (votre) vie », de Lévitique 17,11 LXX, rapproché des occurrences de 4 M notamment par O'Hagan 1974, 118.

<sup>22</sup> On trouvera une synthèse de ce débat dans DeSilva 2006, 249-252.

<sup>23</sup> Bailey 2000, 155-158.

Ces deux passages ont un autre point commun, la mention du sang (αἷμα) versé, présenté dans les deux cas comme un moyen de purification et de réconciliation. D'autres passages du récit des martyres leur font écho par la mention du sang répandu, que ce soit dans le cas d'Éléazar (4 M 6,6), du premier frère (4 M 9,20), ou du deuxième (4 M 10,8). De la même manière, dans le premier hymne à Éléazar (4 M 7,8), les responsables des communautés (δημιουργοῦντες) sont invités à lutter contre les passions au prix de leur « propre sang » (ἰδίῳ αἵματι). Notons que, dans la « partie philosophique », le roi David assimile l'eau rapportée par ses soldats au risque de leur vie à du sang (4 M 3,15 : λογισθὲν ἰσοδύναμον ποτὸν αἵματι, « qu'un breuvage auquel il avait donné une valeur de sang ») et l'offre par conséquent en libation (4 M 3,16). Enfin, dans un passage de l'éloge des sept frères (4 M 13,20), le sang est ce qui permet aux frères de croître dans le sein maternel (ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ αἵματος ἀύξηθέντες, « (chaque frère) y croît du même sang », traduction d'A. Dupont-Sommer).

Ce dernier emploi, qui fait écho aux croyances antiques selon lesquelles le fœtus est nourri de sang menstruel coagulé (cf. Hippocrate, *Maladies des femmes* I,25), mis à part, le sang remplit toujours, dans 4 M, une fonction sacrificielle, mentionnée explicitement dans le cas d'Éléazar (4 M 6,29) et indirectement dans le cas de David (4 M 3,15), et présente implicitement dans les autres cas. Éléazar est le premier à accepter le martyre et à le présenter comme un sacrifice. Son comportement est imité, au sein du récit lui-même, par les sept frères (d'où la mention du sang répandu dans le cas des deux premiers frères), et les responsables des communautés sont, à leur tour, invités (4 M 7,8) à suivre son exemple<sup>24</sup>.

### *Conclusion*

De même que 2 M peut être lu comme une légitimation du transfert des fonctions royale et sacerdotale aux Hasmonéens, de même 4 M peut être abordé comme un écrit légitimant, à travers la figure d'Éléazar, le transfert de ces mêmes fonctions aux responsables de communauté (δημιουργοῦντες), à qui Éléazar est proposé comme modèle (4 M 7,8). Il ne s'agit pas d'une simple transposition de la structure de 2 M : au passage, la fonction royale est profondément transformée, puisqu'elle en vient à être identifiée avec l'idéal du sage de la philosophie grecque, pratiquant les quatre vertus cardinales (4 M 2,23) ; de la même manière, du côté de la fonction sacerdotale, la notion de sacrifice a elle aussi profondément évolué, puisque désormais c'est la fidélité à la Loi jusqu'au martyre qui remplit la fonction propitiatoire des sacrifices (4 M 17,21-22). 4 M est donc, entre autres, le récit du remplacement de la fonction médiatrice du culte rendu dans le Temple par l'observance de la Loi jusqu'au martyre, à laquelle sont appelées les communautés juives.

Une telle substitution de la pratique de la Loi au culte rendu dans le Temple n'est envisageable que dans une période postérieure à 70 ap. J.-C. Il est possible de corroborer cette datation en observant la façon dont Israël est désigné dans le texte de 4 M.

### **III. Les désignations d'Israël dans 4 M**

Dans le texte de 4 M, Israël est majoritairement désigné comme un « peuple » uni par le sang (ἔθνος). Dans la plupart des occurrences, ce substantif est déterminé par un article, sans autre spécification : les destinataires implicites de 4 M étant juifs, le fait que « le peuple » est celui d'Israël n'a pas besoin d'être explicité. Le « peuple » est une entité collective fondée sur la parenté par le sang (le personnage qui incarne cette filiation étant la

<sup>24</sup> La lecture sacrificielle du martyre d'Éléazar et des sept frères a été reprise récemment par Tabb 2017, 111-113.

mère des sept frères elle-même, qualifiée de *μήτηρ ἔθνους*, « mère du peuple », en 4 M 15,29). Le « peuple » inclut l'auteur et l'auditoire de 4 M, comme le montre l'emploi du pronom de la première personne du pluriel au génitif dans *τὸ ἔθνος ἡμῶν*, « notre peuple », en 4 M 17,20. Le « peuple », bien que composé d'individus isolables (comme le montrent le distributif *ἕνα ἕκαστον τοῦ ἔθνους*, « chacun de ceux qui appartenaient au peuple », en 4 M 4,26, et l'expression elliptique *τοῖς ἀπὸ τοῦ ἔθνους*, « ceux de notre peuple », en 4 M 17,8), est présenté, dans la plupart des cas, comme une personne collective, victime réelle de la tyrannie (4 M 1,11) et potentielle de l'oppression de ses ennemis (4 M 17,20), auteur de péchés (4 M 17,21) mais bénéficiaire espéré de la Providence divine (4 M 9,24), objet encore du témoignage des sept frères (4 M 16,16), bénéficiaire enfin de la paix retrouvée (4 M 18,4).

Les autres désignations possibles du « peuple » restent minoritaires. *λαός* n'est employé qu'en 4 M 4,26, pour désigner l'agent collectif du mépris des lois d'Antiochos IV. C'est en 4 M 4,26 également qu'intervient l'unique mention du « judaïsme » dans 4 M. Le substantif *Ιουδαιϊσμός* est sans doute emprunté directement au texte de 2 M, où il figure à trois reprises (2 M 2,21 ; 8,1 ; 14,38) : la première fois, dans l'introduction de la seconde partie de 2 M ; la deuxième fois, à la jointure exacte du récit des persécutions d'Antiochos IV et de celui de la révolte des Maccabées ; la troisième fois, dans le cadre de l'épisode de Razis. Ces trois occurrences représentent la plus ancienne attestation du terme. En dehors des occurrences de 2 et 4 M, *Ιουδαιϊσμός* est essentiellement d'usage néotestamentaire et chrétien.

Est-il possible de déduire du voisinage de *λαός* et de *Ιουδαιϊσμός* en 4 M 4,26 qu'aux yeux de l'auteur de 4 M le *λαός* est le « peuple » défini par l'appartenance à une foi commune, par opposition avec l'*ἔθνος* défini par la filiation commune ? Il est difficile d'aller jusque-là, le texte n'insistant pas sur cette distinction possible. Il n'en reste pas moins que la conjonction, dans un même verset, de deux particularismes lexicaux, doit répondre à une intention de l'auteur, même si celle-ci nous échappe.

C'est en revanche sans doute à une conception généalogique du peuple d'Israël que renvoie l'usage du substantif *γένος* en 4 M 17,10. Ce même terme était déjà apparu en 4 M 5,4 pour affirmer la filiation sacerdotale d'Éléazar. Il est difficile de détecter une intention particulière de cet emploi en 4 M 17,10, d'autant qu'*ἔθνος* apparaît immédiatement auparavant (4 M 17,8). Peut-être a-t-on affaire ici à une simple variation d'ordre stylistique.

En revanche, l'unique mention du nom d'Israël, dans le cadre de la finale de 4 M (4 M 17,22), n'est certainement pas l'effet du hasard : c'est uniquement lorsque la Providence divine est intervenue pour délivrer le peuple que ce dernier retrouve son nom, marque de sa relation à Dieu.

#### *La terre d'Israël : la « patrie »*

La terre d'Israël est mentionnée à plusieurs reprises dans 4 M, toujours en relation avec la « tyrannie ». En 4 M 1,11, la « patrie » fait l'objet d'un combat entre le « tyran » et les sept frères, vainqueurs grâce à leur endurance (*ὑπομονή*) : le fruit de la victoire est la purification (emploi du verbe *καθαρισθῆναι*) de la « patrie ». Le même syntagme verbal (*τὴν πατρίδα καθαρισθῆναι*) reviendra mot pour mot dans la finale, en 4 M 17,21, juste après une nouvelle mention du châtement du tyran et en liaison avec le thème du sacrifice propitiatoire (emploi de *ἀντίψυχον* en 4 M 17,22). L'effet d'inclusion montre bien que nous avons affaire là à l'un des thèmes majeurs de 4 M. Le substantif *πατρίς* réapparaît une seconde fois dans la finale, en 4 M 18,4. Le mérite des sept frères est, dans ce passage, d'avoir restauré l'observance de la loi (*ἐὺνομία*). Le parallélisme entre 4 M 17,22 et 18,4 (même mention, dans le contexte immédiat, de la victoire sur les ennemis d'Israël) amène à penser que la

purification de la patrie et la restauration de l'observance de la Loi sont, pour l'auteur de 4 M, une seule et même chose.

Le substantif *πατρίς*, en dehors de ces deux passages symétriques, apparaît surtout dans l'épisode d'Apollonios, transposition par l'auteur de 4 M de l'épisode d'Héliodore de 2 M, et dans le récit de l'intronisation de Jason qui suit immédiatement : pas moins de trois occurrences (4 M 4,1 ; 4,5 ; 4,20) dont les deux dernières en relation avec la communauté formée par l'auteur et ses destinataires, comme le montre l'adjonction du génitif *ἡμῶν*, « notre ». Dans les trois cas, la « patrie » apparaît comme une réalité menacée, non pas par un ennemi extérieur, mais par la trahison de certains membres du peuple (Simon, dans les deux premiers cas ; Jason, dans le troisième).

Deux conclusions ressortent de cet examen rapide des emplois du substantif *πατρίς* dans 4 M. D'une part, la « patrie » en question occupe la place du Temple. C'est elle qui doit être purifiée et qui a donc été souillée. C'est donc elle qui représente l'espace sacré, en lieu et place de l'autel du Temple : il est à remarquer que l'absence du récit de la révolte des Maccabées dans 4 M implique l'absence du récit de la purification de l'autel et de la dédicace. Absence significative. C'est désormais l'observance de la Loi (mentionnée en 4 M 18,4) qui est source de pureté pour le sol de la « patrie ». La présence du thème de la « patrie » dans 4 M a pu être invoquée pour légitimer une datation antérieure à la destruction du Temple, en 70 ap. J.-C. L'examen attentif des occurrences n'implique pas cette conséquence : nulle part dans 4 M la « patrie » n'est mise en relation avec un territoire concret.

Par ailleurs, en dehors de l'introduction et de la finale, le thème de la « patrie » est concentré dans des sections narratives tirées du modèle de 2 M. La « patrie » y apparaît comme un objet fragile, à la merci de la trahison (emploi de *προδίδωμι*, « trahir », en 4 M 4,1) de membres du peuple qui se caractérisent précisément par leur abandon de l'observance de la Loi (emploi du substantif *παρανομία*, « violation de la Loi », à propos de Jason en 4 M 4,19), l'interruption du culte (*καταλῦσαι τὴν τοῦ ἱεροῦ κηδεμονίαν*, « il supprima le service du Temple ») étant dans le récit de 4 M le fruit d'une décision de Jason et non d'Antiochos IV. Trahir la patrie et trahir la Loi sont donc, dans ce contexte, une seule et même chose. Pour paraphraser l'adage connu *Ubi papa, Ibi Roma*, pour l'auteur de 4 M, *Ubi lex, Ibi patria*. C'est l'observance de la Loi qui définit la patrie, conception qui a davantage sa place après 70 ap. J.-C qu'avant.

#### *La « constitution » (πολιτεία)*

Un terme clef de 4 M est le substantif *πολιτεία* (ou le verbe correspondant *πολιτεύομαι*), hélas difficile à traduire d'une manière uniforme. En effet, ce lexème se réfère dans 4 M soit au peuple d'Israël en tant que communauté politique (*πολιτεία* : 4 M 3,20 ; 8,7 ; 17,9 ; *πολιτεύομαι* : 4 M 4,23 ; 5,16), soit au comportement éthique individuel qui se doit d'être conforme aux prescriptions de la Loi (*πολιτεύομαι* : 4 M 2,8 ; 2,23).

Le verbe *πολιτεύομαι*, « se gouverner », est toujours accompagné du datif de moyen *νόμῳ* (déterminé par l'article en 4 M 2,8 et 4,23, accompagné de l'adjectif *πάτριος*, « ancestral », en 4 M 4,23), sauf dans un cas (en 4 M 2,23, le datif de moyen est remplacé par le tour prépositionnel *κατά* + accusatif « selon », variation sans doute induite par le contexte syntaxique d'une proposition relative). C'est la Loi qui est à la source du bon gouvernement du peuple d'Israël comme de l'éthique individuelle de l'individu.

Le substantif *πολιτεία* renvoie dans la majorité des cas au peuple d'Israël en tant que corps politique. C'est le cas en 4 M 3,20 (où le terme est certainement à traduire par « état, constitution », et certainement pas par « droit de cité » comme le propose A. Dupont-

Sommer) et en 4 M 17,9, où il est accompagné du génitif déterminatif Ἑβραίων, « des Hébreux » (seule occurrence de cet ethnonyme dans 4 M). En 4 M 8,7, dans la bouche d'Antiochos IV, la Loi (désignée ici de manière étrange non pas par νόμος, comme dans le reste de 4 M, mais par son synonyme θεσμός, qui, dans son usage classique, renvoie pourtant à une loi divine, par opposition aux lois humaines<sup>25</sup>, comme si Antiochos IV reconnaissait lui-même involontairement le caractère divin de la Loi) apparaît comme la constitution de cette πολιτεία.

---

<sup>25</sup> Par exemple chez Eschyle, *Euménides* 391, ou chez Xénophon, *Cyropédie* 1,6,6.

### *Conclusion*

Dans le texte de 4 M, à travers le vocabulaire employé, Israël est présenté comme un corps politique auquel la Loi sert de constitution et de fondement. Certes, le texte de 4 M comporte également une définition généalogique d'Israël, uni par la commune descendance d'Abraham (4 M 17,6) mais aussi, paradoxalement, de la mère des sept frères, proclamée « mère de la nation » (4 M 15,29) ! En revanche, malgré la présence récurrente du substantif πατρίς, « patrie », Israël n'est jamais défini dans 4 M en référence à un territoire déterminé. On a vu plus haut que la πατρίς est définie par l'observance de la Loi et non par la possession de la terre d'Israël. Il est donc probable que la perception d'Israël par l'auteur de 4 M renvoie à une période postérieure à la perte du territoire national, et donc à 70 ap. J.-C.

Par ailleurs, comme on l'a vu, 4 M ne reprend pas à 2 M le récit de la révolte des Maccabées et de la nouvelle dédicace du Temple. Ce sont les sept frères qui, par leur sacrifice, sont les vrais libérateurs du peuple (4 M 17,20-22). Faut-il voir là une condamnation implicite de l'usage de la violence pour hâter la délivrance d'Israël ? Comme rien de plus explicite ne figure dans le texte de 4 M, il est difficile d'aller jusque-là.

## BIBLIOGRAPHIE

- BAILEY Daniel P., « Jesus as the Mercy Seat : The semantics and theology of Paul's use of *Hilasterion* in Romans 3,25 », *Tyndale Bulletin* 51/1, 2000, 155-158.
- BOWERSOCK 1995 : BOWERSOCK Glen W., *Martyrdom and Rome*, Cambridge University Press, Cambridge-New-York 1995.
- DESILVA David Arthur, *4 Maccabees, Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus*, Leiden – Boston , Brill, 2006.
- DUPONT-SOMMER 1939 : DUPONT-SOMMER André, *Le quatrième livre des Maccabées*, Paris, Honoré Champion, coll. « Bibliothèque des Hautes Études » 274, 1939.
- HEININGER Bernhard, « Der böse Antiochus, Eine Studie zur Erzähltechnik des 4. Makkabäerbuchs », *Biblische Zeitschrift Neue Folge* 33, 1989, 43-59.
- HERRMANN Peter, « Grabepigramme von der milesischen Halbinsel », *Hermes, Zeitschrift für Klassische Philologie*, 86, 1958, 117-121.
- HONIGMAN Sylvie, *Tales of High Priests and Taxes*, Oakland, University of California Press, 2014.
- IG IX (1) : *Inscriptiones Phocidis, Locridis, Aetoliae, Acarnaniae, insularum maris Ionii*, ed. W. Dittenberger, Berlin 1897.
- LSJ : LIDDELL Henry, SCOTT Robert, JONES Henry Stuart, MCKENZIE Roderick, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- O'HAGAN Angelo P., « The Martyr in the fourth Book of Maccabees », *Studi Biblici Franciscani liber annus* 24, 1974, 94-120.
- PW : PAULY August, WISSOWA Georg, *Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1839-1980.
- ROUSSEAU Nathalie, « En échange d'une vie : histoire d'ἀντίψυχον », *Revue des Etudes grecques* 128, janvier-juin 2015, 127-170.
- TABB Brian J., *Suffering in Ancient Worldview : Luke, Seneca and 4 Maccabees in dialogue*, London – New York, Bloomsbury Publishing, 2017.