



Les auteurs juifs de l'Antiquité face à la violence des textes bibliques relatifs à la conquête de la Terre Promise

Katell Berthelot

► To cite this version:

Katell Berthelot. Les auteurs juifs de l'Antiquité face à la violence des textes bibliques relatifs à la conquête de la Terre Promise. Elena di Pedé; Odile Flichy. *Quand la Bible parle avec violence*. XXVIIIe congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible, Editions du Cerf, pp.73-92, 2024, 978-2-204-14040-9. <hal-04664589>

HAL Id: hal-04664589

<https://hal.science/hal-04664589v1>

Submitted on 30 Jul 2024

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.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

Les auteurs juifs de l'Antiquité face à la violence des textes bibliques relatifs à la conquête de la Terre Promise*

Katell Berthelot
CNRS / Aix-Marseille Université**
katell.berthelot@univ-amu.fr

Introduction

Dans le livre de Josué, la conquête de Canaan par Israël s'accompagne de plusieurs massacres accomplis sur l'ordre explicite de Dieu, en accord avec les commandements du Deutéronome, lequel prescrit le *herem* (l'anéantissement) vis-à-vis des Cananéens habitant la "Terre Promise". La violence de ces textes a-t-elle interpellé les commentateurs juifs de l'Antiquité ? Ou bien faut-il considérer que les difficultés des exégètes contemporains face à cette violence sont liées à nos perceptions modernes, tandis que les anciens auraient considéré la guerre, avec son cortège de tueries, comme une fatalité ?

Ce qui est certain, c'est qu'à la différence de l'exégète ou de l'historien contemporain, les auteurs de l'Antiquité ne pouvaient pas s'appuyer sur les résultats de l'archéologie pour affirmer avec soulagement que l'historicité du récit biblique de la conquête était sujette à caution, que les massacres qui l'accompagnèrent étaient certainement imaginaires et qu'ils devaient être considérés comme le fruit d'une construction idéologique deutéronomiste datant du VII^e siècle av. n. è. ou de la période post-exilique¹. La non-historicité des faits narrés ne résout toutefois pas le problème de l'existence même d'un pareil récit au sein du corpus biblique², d'autant qu'une interprétation littérale des textes a été associée à plusieurs reprises au cours de l'histoire de l'Occident à des comportements violents et conquérants, et qu'elle n'a pas complètement disparu du monde contemporain, en particulier dans le contexte du conflit israélo-palestinien³. La tâche de l'exégète contemporain est, à cet égard, plus difficile encore

* Cet article reprend et développe certains éléments publiés dans un article antérieur, « Canaan ou le don d'une terre déjà habitée », *Mikhtav Hadash* 4/5, 2016, p. 57-63.

** TDMAM UMR 7297, MMSH, Aix-en-Provence.

¹ La non-historicité du récit biblique de la conquête est maintenant largement reconnue. Yair Hoffman écrit ainsi : « There is wide agreement among scholars regarding the non-historical model of the conquest in the book of Joshua, and consequently of the *herem* concept as well » (« The Deuteronomistic Concept of the *Herem* », *ZAW* 111, 1999, p. 196-210, citation p. 201). Pace Yigal Yadin (« Is the Biblical Account of the Israelite Conquest of Canaan Historically Reliable ? », *BAR* 8/2, 1982, p. 16-23) et Abraham Malamat (« Conquest of Canaan: Israelite Conduct of War According to Biblical Tradition », dans *History of Biblical Israel: Major Problems and Minor Issues*, Leiden, Brill, 2001, p. 68-96 ; article originellement publié dans *Revue Internationale d'Histoire Militaire* 42, 1979, p. 25-52), qui reconnaît toutefois que le récit biblique véhicule une vision idéalisée du processus de la conquête. Voir aussi Nadav Na'aman, « The "Conquest of Canaan" in the Book of Joshua and its History », dans *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, éd. par Israel Finkelstein, Jerusalem, Israel Exploration Society – Yad Izhak Ben-Zvi / Washington, Biblical Archaeology Society, 1994, p. 218-281.

² Comme le notent, entre autres, James Barr, *Biblical Faith and Natural Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 209 ; John J. Collins, « The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence », *JBL* 122/1, 2003, p. 3-21 (voir p. 10-11).

³ Voir, entre autres, R. H. Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, Nashville, Abingdon Press, 1960, p. 167-169 (sur la mobilisation de textes bibliques lors de la conquête de l'Amérique) ; Ferdinand E. Deist, « The

que celle de ses prédécesseurs antiques, car il doit rendre compte non seulement des textes bibliques, mais de leurs interprétations successives.

Les commentateurs de l'Antiquité ne pouvaient pas non plus arguer que le commandement du *herem* était une réponse aux pratiques de guerre néo-assyriennes, un discours de type « hidden transcript » impliquant un phénomène de « mimicry », élaboré par un groupe opprimé soumis à la domination d'une puissance impériale⁴. Si la violence de certains textes bibliques est aujourd'hui replacée dans le contexte d'un désir fantasmatique de revanche contre l'opresseur ou d'une imitation par les Israélites de la rhétorique guerrière des puissances qui avaient assujéti Israël, un tel regard critique ne se rencontre pas explicitement chez les anciens. Cependant, certains commandements bibliques relatifs à la guerre, comme l'interdiction de couper les arbres fruitiers autour d'une ville qu'on assiège (Dt 20, 19-20), constituaient certainement une réponse délibérée des élites israélites aux pratiques assyriennes⁵.

A défaut de confronter les textes bibliques à l'archéologie ou aux inscriptions documentant les pratiques guerrières des empires environnants, les commentateurs antiques pouvaient comparer les textes entre eux, relever des répétitions, des variations et des incohérences. Le livre de Josué contient ainsi des contradictions qui, si l'on en fait une lecture attentive, permettent de conclure que la vision tromphaliste des chapitres 1-11, qui se terminent par « Et le pays fut en repos, sans guerre », ne doit pas être prise au pied de la lettre, et que les Cananéens furent loin d'être décimés et de disparaître du pays⁶. Une réflexion sur ces contradictions internes du texte biblique était à la portée des exégètes anciens, et nous verrons qu'ils s'appuyèrent sur elles (et sur les silences des textes bibliques) pour avancer certaines de leurs interprétations.

Mais commençons par un bref rappel des données bibliques relatives aux Cananéens et des difficultés qu'elles soulèvent⁷. Tout d'abord, le chapitre 10 de la Genèse énumère les généalogies des descendants de Noé et les lieux géographiques où ils s'établirent, sans signaler de problème particulier lié à cette installation. Les Cananéens y sont décrits comme répartis entre Sidon au Nord, Gaza au Sud et la mer Morte à l'Est (Gn 10, 19). Nulle part il n'est suggéré

Dangers of Deuteronomy: A Page from the Reception History of the Book », dans *Studies in Deuteronomy in Honour of C.J. Labuschagne on the Occasion of His 65th Birthday*, éd. par Florentino García Martínez et al., Leiden, Brill, 1994, p. 13-29 (sur l'utilisation de Deutéronome et Josué par les Afrikaners en contexte sud-africain); Susan Niditch, *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 3-4 ; Christian Hofreiter, *Making Sense of Old Testament Genocide: Christian Interpretations of Herem Passages*, Oxford, Oxford University Press, 2018, en particulier p. 167-213 ; Rachel Havrelock, *The Joshua Generation: Israeli Occupation and the Bible*, Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2020.

⁴. Thomas Römer situe la première rédaction de Josué en contexte néo-assyrien (« Discours bibliques sur la violence », *Transversalités* 147, 2018, p. 23-37; voir p. 34). J'utilise ici un vocabulaire caractéristique des post-colonial studies, qui expliquent le langage violent de certains textes bibliques à la lumière de la domination impériale subie par Israël en contexte néo-assyrien, néo-babylonien, etc. Voir par exemple Leo G. Perdue et Warren Carter, *Israel and Empire: A Postcolonial History of Israel and Early Judaism*, London, Bloomsbury, 2015. La notion de « hidden transcript » vient de James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press, 1995. Celle de « mimicry » est plutôt associée à l'œuvre de Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994.

⁵. Nili Wazana, « Are Trees of the Field Human? A Biblical War Law (Deuteronomy 20:19-20) and Neo-Assyrian Propaganda », dans *Treasures on Camels' Humps: Historical and Literary Studies from the Ancient Near East Presented to Israel Eph'al*, éd. par Mordechai Cogan et Dan'el Kahn, Jérusalem, Magnes, 2008, p. 274-295.

⁶. Voir Jos 11, 22 ; 13, 13 ; 15, 63 ; 16, 10 ; 17, 12 ; Jg 1 ; etc. Voir aussi Hoffman, « The Deuteronomistic Concept », p. 198-201.

⁷. Sur ce sujet, voir en particulier Moshe Weinfeld, *The Promise of the Land: The Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites*, Berkeley, University of California Press, 1993.

que leur présence dans cette zone est illégitime. Le choix divin de faire don de cette terre aux descendants d'Israël, alors même qu'elle était peuplée par les Cananéens, apparaît donc pour le moins arbitraire.

Le deuxième problème soulevé par les données bibliques réside dans le fait qu'Israël déclare la guerre aux Cananéens sans avoir subi d'attaque ou de tort préalable, comparable aux injustices ou aux agressions commises par les Egyptiens ou Amaleq par exemple. La seule exception se trouve en Nombres 21, 1 : « Le Cananéen, roi d'Arad, qui habitait le Neguev, apprit qu'Israël venait par le chemin des Atarim. Il combattit Israël, et emmena des prisonniers ». Cela pousse alors Israël à faire vœu à Dieu de dévouer ce peuple et ses villes par interdit, c'est-à-dire de les soumettre au *herem*, à la destruction totale. Dans ce cas, la violence commise par les Israélites contre un groupe cananéen est présentée comme une réponse à une agression antérieure.

Le troisième problème émanant des données bibliques réside précisément dans le commandement du *herem*, que l'on rencontre dans ce passage des Nombres, mais surtout dans les livres du Deutéronome et de Josué⁸. Le *herem* n'est pas un sacrifice, mais vise à consacrer à Dieu de manière définitive des objets ou des êtres qui sont mis à part ; dans le contexte d'un *herem* de guerre, cela implique l'extermination de la population et la destruction du butin, à l'exception de ce que Dieu lui-même permet de conserver. La notion de *herem* n'est pas propre à la Bible, elle existe dans d'autres sources du Proche-Orient antique, par exemple une stèle de victoire du roi moabite Mésha, qui proclame avoir dévoué par interdit une ville israélite⁹. Les historiens s'accordent à penser que le *herem* relève davantage de la rhétorique que de la réalité historique, tant ce rituel va à l'encontre de la rationalité économique de la guerre pratiquée dans l'Antiquité, qui reposait sur la prise d'un butin et sur la réduction à l'esclavage des populations ennemies¹⁰. Quoi qu'il en soit, plusieurs textes bibliques prescrivent le *herem* vis-à-vis des Cananéens.

⁸. Sur la notion de *herem*, voir Norbert Lohfink, « *H^oram* », *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1986, vol.5, p. 180-199 ; Philip D. Stern, *The Biblical herem: A Window on Israel's Religious Experience*, Atlanta, Scholars Press, 1991 ; Niditch, *War in the Hebrew Bible*, p. 28-77 ; Christa Schäfer-Lichtenberger, « Bedeutung und Funktion von *Herem* in biblisch-hebräischen Texten », *Biblische Zeitschrift* 38/2, 1994, p. 270-275 ; Richard D. Nelson, « *Herem* and Deuteronomistic Social Conscience », dans *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature: Festschrift C. H. W. Brekelmans*, éd. par Johan Lust et Marc Vervenne, Louvain, Leuven University Press – Peeters, 1997, p. 39-54 ; André Lemaire, « Le *herem* dans le monde nord-ouest sémitique », dans *Guerre et conquête dans le Proche-Orient ancien*, éd. par Laïla Nehmé, Paris, J. Maisonneuve, 1999, p. 79-92 ; Hoffman, « The Deuteronomistic Concept » ; Christophe Batsch, *La guerre et les rites de guerre dans le judaïsme du deuxième Temple*, Leiden, Brill, 2005, p. 408-446 ; Lauren A.S. Monroe, « Israelite, Moabite and Sabaeen War-herem Traditions and the Forging of National Identity: Reconsidering the Sabaeen Text RES 3945 in Light of Biblical and Moabite Evidence », *Vetus Testamentum* 57, 2007, p. 318-341 ; Tracy M. Lemos, « Genocide in Ancient Israelite and Early Jewish Sources », dans *The Cambridge World History of Genocide, Vol. 1: Genocide in the Ancient, Medieval, and Premodern Worlds*, éd. par Ben Kiernan, Tracy M. Lemos et Tristan S. Taylor, Cambridge, Cambridge University Press, 2023, p. 185-208. Pour Hoffman, les passages sur le *herem* sont l'œuvre d'un rédacteur deutéronomiste contemporain du courant représenté par les livres d'Esdras-Néhémie, qui s'oppose à leur idéologie xénophobe en mettant en avant le fait que les sept nations cananéennes furent totalement éradiquées à l'époque de la conquête, si bien que nul ne peut être considéré comme un descendant de ces peuples (« The Deuteronomistic Concept », p. 206-207). Une variante de cette thèse avait déjà été proposée par Stern (*The Biblical herem*, p. 102-103).

⁹. Voir Stern, *The Biblical herem*, p. 19-56 ; Lemaire, « Le *herem* dans le monde nord-ouest sémitique » ; Monroe, « Israelite, Moabite and Sabaeen War-herem Traditions ».

¹⁰. Thomas Römer, « Le sacrifice humain en Juda et Israël au premier millénaire avant notre ère », *Archiv für Religionsgeschichte* 1/1, 1999, p. 17-26 (voir p. 19) ; Lemaire, « Le *herem* dans le monde nord-ouest sémitique », p. 90-92.

Cependant, au sein du corpus biblique, d'autres passages envisagent plutôt l'expulsion des populations cananéennes¹¹, tandis qu'un troisième courant tend à l'inverse à admettre leur permanence au milieu des enfants d'Israël. Les livres de Josué et des Juges font allusion à ces enclaves de manière répétée¹², et un passage du Livre des Rois attribue à Salomon l'initiative de soumettre à une « corvée d'esclaves » (*mas-'oved*) les Cananéens demeurés dans le pays (1 Rois 9, 20-21). Le récit de la malédiction de Canaan en Genèse 9, qui condamne Canaan et ses descendants à servir la progéniture de Shem et Yaphet, peut être lu comme une étiologie du scénario de l'esclavage, très différent de celui de l'expulsion ou du *herem*¹³.

L'exemple de Genèse 9 illustre le fait que dans les sources bibliques elles-mêmes, et par la suite dans les réécritures et commentaires datant de la période du Second Temple ou issus de la littérature rabbinique, plusieurs types de justification du sort des Cananéens sont à l'œuvre. J'en distinguerai au moins trois, qui ne sont pas nécessairement exclusives les unes des autres : la justification de type éthico-religieux, la justification de type historico-juridique, et la justification de type théologique (qui recourt à l'argument de la volonté divine)¹⁴.

1. La justification éthico-religieuse

Dans la plupart des textes bibliques, le sort des Cananéens est justifié par le biais d'une argumentation de type éthico-religieux : c'est parce qu'ils ont commis toutes sortes d'abominations (*to 'evot*) liées à leurs cultes idolâtres que Dieu les dépouille de leur terre. Un passage du livre de la Genèse explique ainsi le fait qu'Abraham, Isaac, Jacob et leurs descendants ne puissent pas encore pleinement hériter la terre de Canaan en avançant que « l'iniquité des Amorites (*'avon ha-Emori*) n'est pas encore à son comble » (Gn 15, 16) (« Amorite » est ici synonyme de « Cananéen »). Dans cette perspective, Israël est l'instrument de la justice divine à l'encontre des Cananéens, tout comme d'autres nations peuvent être utilisées par Dieu pour châtier Israël si celui-ci se détourne de l'alliance.

Parmi les « abominations » des Cananéens, le livre du Lévitique met tout particulièrement en avant la violation de plusieurs interdits touchant à la sexualité (inceste et autres), qu'il énumère au chapitre 18. Le texte poursuit alors en ces termes :

« 24. Ne vous rendez impurs par rien de tout cela, car c'est par tout cela que se sont rendues impures les nations que je chasse devant vous. 25. Le pays en est devenu impur ; je lui ai fait rendre des comptes pour sa faute, et le pays a vomi ses habitants. 26. Vous observerez donc mes prescriptions et mes règles, et vous ne commettrez aucune de ces abominations, ni l'autochtone, ni l'étranger qui séjourne au milieu de vous. 27. Car ce sont là toutes les abominations qu'ont commises les hommes du pays, ceux qui étaient là

¹¹. Voir par exemple Exode 23, 31 ; 33, 2 ; Lévitique 18, 24 ; 20, 23.

¹². Jos 15, 63 (les Jébusites à Jérusalem) ; 16, 10 ; 17, 13 ; Juges 1, 21.27-33.

¹³. Sur Gen 9 et ses interprétations, voir David M. Goldenberg, *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity and Islam*, Princeton, Princeton University Press, 2003 ; id., « What Did Ham Do to Noah? », dans *"The Words of a Wise Man's Mouth are Gracious" (Qoh 10,12). Festschrift für Günter Stemberger on the occasion of his 65th Birthday*, éd. par Mauro Perani, Berlin-New York, W. de Gruyter, 2005, p. 257-265.

¹⁴. On peut aussi identifier, dans le livre des Nombres, une justification de type politique ou sécuritaire : si les Hébreux laissent les Cananéens demeurer dans le pays, ces derniers risqueraient de les attaquer par la suite. Voir Moshe Weinfeld, « The Ban on the Canaanites in the Biblical Codes », dans *History and Traditions of Early Israel*, Leiden, Brill, 1993, p. 142-160 (surtout p. 145-148) ; *Deuteronomy 1-11*, New York, Doubleday, 1991, p. 382-384.

avant vous ; le pays est devenu impur. 28. Ainsi vous ne rendrez pas le pays impur et celui-ci ne vous vomira pas comme il a vomi la nation qui était là avant vous. 29. Quiconque commettra une de ces abominations, quelle qu'elle soit, sera retranché du sein de son peuple. 30. Vous assurerez mon service, et vous n'agirez pas selon les prescriptions abominables qui avaient cours avant vous ; ainsi vous ne vous rendrez pas impurs. Je suis le Seigneur, votre Dieu » (trad. NBS).

L'argument est ici celui d'une sainteté particulière de la terre (ou : du pays) que Dieu a choisi(e), avec l'idée, propre au Lévitique, que c'est le pays lui-même qui vomit les habitants qui ne respectent pas sa sainteté. Notons également que la règle s'applique à tous, y compris les Israélites et les étrangers qui séjourneront dans le pays avec eux. La possibilité d'habiter la terre choisie par Dieu n'est donc pas liée à l'appartenance généalogique à Israël. Le texte met plutôt l'accent sur le comportement qu'il s'agit d'adopter, et qui est intimement lié à l'acceptation de la loi divine.

Le Deutéronome va quant à lui jusqu'à accuser les Cananéens de mettre à mort leurs propres enfants en les passant par le feu pour les offrir à leurs dieux (Dt 12, 31). Le crime que constitue le meurtre d'êtres innocents se double ici d'une perversité morale, puisque les parents sont censés aimer et protéger leur progéniture. (Les Stoïciens verront par la suite dans l'amour parental le fondement de l'altruisme, c'est-à-dire la capacité de faire preuve de solidarité vis-à-vis de tous les humains.)

Certains commentateurs juifs d'époque romaine reprennent l'argument de la monstruosité morale et de l'inhumanité des Cananéens déjà présent dans Deutéronome 12, 31¹⁵. L'auteur du *Livre de la Sagesse de Salomon*, un ouvrage sur la justice divine produit dans un milieu juif alexandrin vers le tournant de notre ère, écrit ainsi :

« Ceux qui habitaient jadis ta terre sainte, tu les as haïs pour leurs odieuses pratiques, œuvres de magie, célébrations impies, meurtres impitoyables d'enfants, festins où l'on mangeait de la chair humaine et du sang, jusqu'aux entrailles ; ces initiés membres d'un thiasse, ces parents meurtriers d'êtres sans défense, tu as voulu les faire périr par la main de nos pères, pour que la terre entre toutes la plus chère à tes yeux reçoive comme colonie digne d'elle les fils de Dieu » (*Sagesse* 12, 3-7)¹⁶.

L'accusation d'anthropophagie (commise par des parents contre leurs enfants) a de quoi surprendre, car dans la Bible hébraïque, jamais les Cananéens ne sont accusés d'une telle pratique. Dans le *Livre de la Sagesse*, les Cananéens sont en fait décrits à travers le prisme des cultes dionysiaques contemporains de l'auteur, cultes à mystères qui lui apparaissaient particulièrement abominables¹⁷. Dans le monde gréco-romain, les adeptes de ces cultes étaient

¹⁵. Pour une discussion plus approfondie de cette question, voir Katell Berthelot, « "Ils jettent au feu leurs fils et leurs filles pour leurs dieux" : une justification humaniste du massacre des Cananéens dans les textes juifs anciens ? », *Revue Biblique* 112/2, 2005, p. 161-191.

¹⁶. Traduction d'Antoine Guillaumont, *La Bible*, éd. Pléiade, Paris, Gallimard, 1959, vol.II, p. 1682.

¹⁷. On le déduit du vocabulaire employé : *teletai* renvoie aux cérémonies d'initiation pratiquées dans les thiasse dionysiaques (comme éventuellement dans d'autres cultes à mystères), *mystai* (initiés aux mystères) et *thiasos* (confrérie) à ceux qui sont initiés et se rassemblent pour des célébrations en commun. En outre, l'accusation de meurtre et d'anthropophagie est formulée contre les adeptes du culte de Dionysos dès la période classique, ce qui amène à penser que c'est précisément ce type de célébrations que l'auteur de la *Sagesse* associe de manière anachronique aux cultes cananéens. David Gill a relevé les nombreux parallèles existant entre Sg 12, 3-7 et certaines tragédies grecques qui traitent du thème du sacrifice (ou du meurtre) d'enfants et du cannibalisme ; parmi celles-ci, les *Bacchantes* d'Euripide présentent le plus grand nombre de points communs avec la *Sagesse*, probablement parce que les deux textes visent les cultes dionysiaques et leurs adeptes (« The Greek Sources of Wisdom XII, 3-7 », *Vetus Testamentum* 15, 1965, p. 383-386).

parfois accusés de pratiques anthropophages, ce qui explique la référence aux « festins où l'on mangeait de la chair humaine et du sang, jusqu'aux entrailles ». Malgré ces adaptations au contexte de l'auteur, ce passage s'inscrit clairement dans la veine de Deutéronome 12, 31, car il met en avant la monstruosité et l'inhumanité des mœurs cananéennes, dont l'acmé réside dans le meurtre des enfants par leurs parents¹⁸.

Dans la tradition rabbinique, la faute des Cananéens ne se résume pas à l'idolâtrie, aux pratiques sexuelles déviantes et au meurtre, même si ces thèmes sont bien présents¹⁹. Contrairement aux textes bibliques, qui ne semblent pas envisager la possibilité d'une repentance des habitants de Canaan, certains textes rabbiniques affirment que les commandements divins furent révélés aussi aux Cananéens et qu'ils auraient pu se repentir, mais ne l'ont pas fait. A propos de Deutéronome 20, 18, qui prescrit le *herem* « afin qu'ils ne vous apprennent pas à imiter toutes (leurs) abominations... », le midrash *Sifré* sur le Deutéronome commente laconiquement : « Cela nous enseigne que s'ils se repentent (s'ils font *teshuvah*), ils ne sont pas tués » (§202, éd. Finkelstein, p. 238). Rashi précisera par la suite que cette repentance devait être suivie d'une véritable conversion, mais le midrash ne va pas jusque-là. Pour la plupart des commentateurs, les Cananéens repentis devaient simplement respecter les commandements noachiques (communiqués par Dieu aux « enfants de Noé », c'est-à-dire à l'humanité en général), qui interdisent notamment l'idolâtrie, les unions sexuelles illicites et le meurtre. Dans les textes rabbiniques, il est unimaginable qu'une personne soit condamnée sans avoir été informée au préalable de la loi ou de l'interdit qu'elle ne doit pas transgresser. Affirmer que les Cananéens avaient eu connaissance de la loi divine, fût-ce sous la forme minimale des commandements noachiques, c'était une manière pour les rabbins de rétablir la justice divine : les Cananéens avaient délibérément méprisé les commandements donnés par Dieu, à leurs risques et périls.

Enfin, un autre développement propre à la tradition rabbinique véhicule l'idée selon laquelle les Cananéens auraient pu faire la paix avec Israël, qu'ils n'étaient pas condamnés à l'expulsion ou à l'éradication, mais qu'ils ont refusé cette possibilité qui leur était offerte. L'idée est déjà présente dans la *Mekhilta Deutéronome*, en lien avec Deutéronome 27, 8²⁰. On la retrouve dans le Talmud de Jérusalem (*Shevi'it* 6.1, 36c), le midrash *Lévitique Rabbah* (XVII, 5-6 sur Lévitique 14, 34) et d'autres sources plus tardives²¹, qui rapportent une même tradition aggadique, selon laquelle Josué aurait envoyé des messages aux Cananéens pour leur proposer de choisir entre trois options : quitter le pays, accepter l'offre de paix d'Israël ou combattre. L'un des groupes cananéens, généralement identifié aux Girgashites, choisit de partir ; leur attitude est présentée comme un acte méritant, l'expression d'une confiance en Dieu qui fut récompensée par le don d'une autre terre en Afrique²². Quant aux autres peuples de Canaan, à

¹⁸. Pour Moyna McGlynn, les Cananéens sont présentés comme se livrant à des actes abominables pour faire passer le message suivant : les ennemis d'Israël sont les ennemis de Dieu (par leur comportement) et c'est en tant que tels qu'ils sont punis (*Divine Judgement and Divine Benevolence in the Book of Wisdom*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, p. 45).

¹⁹. Voir par exemple *Sifré Deutéronome*, piska 81 (sur Dt 12, 31) (éd. Finkelstein, p. 147) ; *Sifra*, Achare mot parashah 8.1 (sur Lv 18, 3) (éd. Weiss, p. 85 c-d) ; *Lévitique Rabba* XXIII, 7 (sur Lv 18, 3) (éd. Margulies, p. 435).

²⁰. Ce texte est connu par des fragments trouvés dans la Genizah du Caire. Voir Menahem Kahana, *The Genizah Fragments of the Halakhic Midrashim*, Jérusalem, Magnes, 2005, p. 345, n°10, l.5-17.

²¹. *Deutéronome Rabba* V, 14 (sur Dt 20, 10).

²². Voir aussi *Mekhilta de Rabbi Ishmaël*, Pisha 18 (sur Ex 13, 11) (éd. Horovitz-Rabin, p. 69-70) ; Wilhelm Bacher, « The Supposed Inscription upon "Joshua the Robber", Illustrated from Jewish Sources », *Jewish Quarterly Review* 3, 1891, p. 354-355 ; Samuel Krauss, « Die biblische Völkertafel im Talmud, Midrasch und Targum », *MGWJ* 39, 1895, p. 1-11, 49-63 ; Victor Aptowitzer, « Les premiers possesseurs de Canaan, légendes

l'exception des Gabaonites, ils refusèrent la paix et en payèrent le prix. Cet aspect du midrash s'inspire du récit relatif à la ruse des Gabaonites vis-à-vis d'Israël en Josué 9, qui est ici envisagée sous un jour positif. Cette interprétation contredit le point de vue du Livre de Josué, qui évoque le mensonge des Gabaonites (et le fait que Josué n'ait pas consulté Dieu) de manière critique²³.

En résumé, que les Cananéens soient condamnés à cause de leurs abominations, de leur refus de se repentir de celles-ci ou de leur rejet de la paix offerte par Josué, ils ont dans tous les cas commis une ou plusieurs faute(s) morale(s) qui, aux yeux des commentateurs anciens, justifie(nt) le sort qui est le leur dans la Bible.

2. La justification historico-juridique

Le deuxième type de justification que l'on rencontre dans les sources juives antiques est plutôt d'ordre juridique ou historico-juridique. Il s'agit de déterminer à qui appartient la terre de Canaan ou terre promise, qui en est le propriétaire légitime.

Rappelons tout d'abord que si certains textes bibliques utilisent l'expression « terre (ou : pays) d'Israël » (*Eretz Israel* ou encore *Ademat Israel*), dans la plupart des passages de la Bible hébraïque, la terre est appelée « terre (ou : pays) de Canaan », ou encore « la terre » tout court²⁴. L'utilisation récurrente de l'expression « terre de Canaan » pour désigner la terre d'Israël a posé question aux commentateurs juifs de l'Antiquité. Elle peut en effet être interprétée comme signifiant que la terre appartenait à l'origine aux Cananéens. Le midrash *Sifra* sur le Lévitique témoigne du caractère problématique de cette interprétation aux yeux de certains rabbins. En lien avec Lévitique 20, 24, verset où Dieu déclare à Israël : « Je vous donnerai (la terre) en héritage », l'auteur du midrash attribue à Dieu les propos suivants :

« Dans le futur je vous donnerai (leur terre) en héritage éternel. Et si vous dites : “N’as-tu rien d’autre à nous donner qu’(une terre) qui appartient à d’autres ?”, (je vous répondrai :) N’est-elle pas à vous ? La terre n’est autre que la part (*heleq*) de Shem, et vous êtes les enfants de Shem, tandis qu’eux (les Cananéens) ne sont que les enfants de Ham, et quelle est leur part (*litt.* : leur bien) dans le pays, sinon d’en être les gardiens jusqu’à ce que vous y veniez ? » (*Sifra*, Qedoshim, *perek* 11 [5, 2])²⁵.

Il faut s'arrêter un instant sur la question que le midrash attribue à Israël : « (Toi, Eternel), tu n’as rien d’autre à nous donner qu’ (une terre) qui appartient (déjà) à d’autres ? » (*eyn lekha titen lanu ela shel aherim* ?). Cette interrogation porte en elle une remise en question radicale de la providence et de la justice divines. Dieu ne pouvait-il pas donner à son peuple une terre

apologétiques et exégétiques », *Revue des Etudes Juives* 82, 1926, p. 274-286 ; Hans (Y.) Lewy, « Ein Rechtsstreit um Boden Palästinas im Altertum », *MGWJ* 77, 1933, p. 84-99, 172-180 ; Katell Berthelot, « The Canaanites who ‘trusted in God’: an original interpretation of the fate of the Canaanites in rabbinic literature », *Journal of Jewish Studies* 62/2, 2011, p. 233-261 ; Menahem Kister, « The Fate of the Canaanites and the Despoliation of the Egyptians. Polemics among Jews, Pagans, Christians, and Gnostics: Motifs and Motives », dans *The Gift of the Land and the Fate of the Canaanites in Jewish Thought*, éd. par Katell Berthelot, Joseph David et Marc Hirshman, New York, Oxford University Press, 2014, p. 66-111.

²³ Voir Josué 9, 1-10, 1.

²⁴ Terre ou pays d'Israël (expression qui désigne parfois le royaume du Nord, plutôt que le pays de Canaan promis à Abraham et à ses descendants) : 1 S 13, 19 ; 2 R 5, 2, 4 ; 6, 23 ; Ez 7, 2 ; 11, 17 ; 12, 19, 22 ; 13, 9 ; 18, 2 ; 20, 38, 42 ; 21, 7-8 ; 25, 3, 6 ; 27, 17 ; 33, 24 ; 36, 6 ; 37, 12 ; 38, 18-19 ; 40, 2 ; 47, 18 ; 1 Chr 13, 2 (au pluriel) ; 22, 2 ; 2 Chr 2, 16 ; 30, 25 ; 34, 7.

²⁵ Ma traduction, fondée sur le ms Vaticanus 66 ; cf. éd. Weiss 93 b-c.

libre d'occupants ? Ne pouvait-il pas préserver la terre qu'il destinait à Israël de toute installation humaine intempestive ? Enfin, qu'est-ce qui légitimait la dépossession des Cananéens si à l'origine la terre leur appartenait ?

Dans le midrash, Dieu répond à la façon d'un notaire : Israël possède un droit de propriété originel et ancestral qu'aucune occupation ultérieure ne peut remettre en question, puisque le véritable propriétaire du pays de Canaan, à l'origine, était Shem, l'un des trois fils de Noé, ancêtre d'Abraham et donc de Jacob-Israël et des douze tribus (que Shem ait eu d'autres descendants, tout comme Abraham par la suite, importe peu dans la perspective du rédacteur du midrash).

A l'origine de cette argumentation figure une réécriture innovante de la Genèse remontant au moins au II^e siècle avant notre ère, attestée dans le *Livre des Jubilés* et l'*Apocryphe de la Genèse*, deux textes dont des manuscrits fragmentaires ont été retrouvés à Qumrân. Considérons par exemple la version des *Jubilés* (VIII, 10 – X, 34)²⁶. D'après cet ouvrage, lors du partage initial des terres entre les descendants de Noé, la terre dite « de Canaan », ou terre d'Israël, échut en partage à Shem. L'auteur sous-entend par là qu'elle était dès l'origine destinée à revenir à Israël, descendant de Shem. Canaan et ses descendants devaient normalement s'installer en Afrique du Nord, dans un territoire correspondant peu ou prou au Maroc actuel. Mais Canaan et ses descendants s'emparèrent de la terre d'Israël par la force, transgressant ainsi le serment juré à Noé de respecter les frontières déterminées au moment du partage, et attirant sur leur tête une malédiction (qui venait en quelque sorte s'ajouter à la malédiction de Genèse 9). D'après cette réécriture de la Genèse, le sort ultérieur des Cananéens au moment de la conquête de Canaan par Israël ne fut que la conséquence prévisible du fait qu'ils s'étaient appropriés une terre qui ne leur appartenait pas. La version des *Jubilés* a par ailleurs des implications théologiques importantes, puisqu'elle laisse entendre qu'avant même l'alliance entre Dieu et Abraham, ce dernier était déjà propriétaire de la terre en tant qu'héritier de Shem. Dieu n'aurait fait que re-donner à Abraham ce qui lui revenait d'ores et déjà par héritage. D'après cette tradition, le droit de propriété d'Israël est inconditionnel, car fondé sur une transmission héréditaire depuis Shem. Il ne repose pas d'abord sur un don divin et sur l'observance des commandements, mais sur une répartition originelle entre les hommes, un accord international en quelque sorte²⁷.

La tradition transmise par le *Livre des Jubilés* figure à l'arrière-plan de nombreux textes rabbiniques. C'est elle qui explique la réponse de Dieu dans le passage du midrash *Sifra* cité précédemment, dans lequel Dieu s'adresse à Israël en disant : « La terre n'est autre que la part de Shem, et vous êtes les enfants de Shem, tandis qu'eux ne sont que les enfants de Ham, et quelle est leur part dans le pays, sinon d'en être les gardiens jusqu'à ce que vous y veniez ? ». A la différence des *Jubilés*, cependant, le midrash attribue à la présence des Cananéens dans le pays une fonction positive, puisqu'ils le « gardent » jusqu'à ce qu'Israël vienne prendre possession de son héritage. L'impression qui se dégage de ce passage est que cette occupation a été permise par Dieu en vue de préparer le pays pour Israël, une idée qui n'est pas dépourvue

²⁶. Ce passage n'est pas attesté dans les fragments de Qumrân, et n'est connu que par la traduction éthiopienne. Voir James Vanderkam, *The Book of Jubilees: A Critical Text* et *The Book of Jubilees: Translation*, Louvain, Peeters, 1989 (CSCO 510 et CSCO 511).

²⁷. Néanmoins les textes sont probablement inspirés par une perspective téléologique sous-jacente, selon laquelle c'est parce qu'Israël conclura plus tard une alliance avec Dieu que la terre tombe dans le lot de Shem lors du tirage au sort. J'ai analysé ces traditions plus en détail dans *In Search of the Promised Land? The Hasmonean Dynasty Between Biblical Models and Hellenistic Diplomacy*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018, p. 185-193.

de fondement biblique, dans la mesure où, d'après certains textes du Pentateuque, Israël doit hériter d'une terre déjà cultivée et d'où les bêtes sauvages ont été chassées²⁸.

L'identification de Melkisédeq avec Shem, récurrente dans le midrash *Genèse Rabbah* par exemple, s'inscrit elle aussi dans le prolongement de la tradition attestée dans les *Jubilés*. Cette identification répond à une logique précise : puisque Melkisédeq est présenté dans la Genèse comme roi de Salem/Jérusalem (Gen 14, 18), alors Shem est roi de Jérusalem, et il est par conséquent établi dans le territoire qui lui revenait de droit, même si des Cananéens se sont également installés ici ou là. De plus, d'après Genèse 14, 18-20, Melkisédeq bénit Abraham, qui lui offre la dîme. Dans la perspective du midrash, Abraham est donc directement relié à Shem-Melkisédeq, alors multi-centenaire puisqu'il a 390 ans lorsque naît Abraham, et qu'il vit jusqu'à l'âge de 500 ans (Genèse 11). Abraham reçoit la bénédiction de Shem, qui, peut-on supposer, lui transmet alors directement la propriété du territoire. Cette vision des choses n'est pas facile à réconcilier avec un passage comme Genèse 23, 4, où Abraham déclare aux Hittites : « Je suis un étranger (*toshav*) et un résident (*ger*) parmi vous ». La question se pose de savoir si Abraham est le propriétaire de la terre, ou bien un simple immigré en Canaan. Le midrash *Genèse Rabbah* résout le problème en commentant le verset de la manière suivante : « "Etranger", c'est-à-dire locataire. "Résident", c'est-à-dire le maître (ou le propriétaire) de la maison. (Abraham dit :) Si je veux, je (ne) suis (qu')un locataire ; mais sinon, je suis le maître de la maison » (*Genèse Rabbah* 58, 6). En effet, dans la logique du midrash, Abraham est le propriétaire légitime de la terre en tant que descendant de Shem.

3. La justification théologique

Le troisième type de justification du sort des Cananéens repose sur un argument que je qualifierai de théologique, et qui consiste peu ou prou à déclarer que l'attribution d'une terre à un peuple donné est une décision divine qui ne saurait être contestée. On pourrait l'appeler « l'argument de la volonté divine ».

Dans le midrash *Sifré Deutéronome* sur Deutéronome 32, 8 (un verset biblique quelque peu énigmatique, qui déclare : « Quand le Très-Haut donna aux nations leur patrimoine, quand il sépara les humains, il établit les territoires des peuples suivant le nombre des fils d'Israël »), on retrouve *a priori* l'idée des *Jubilés* selon laquelle les Cananéens se sont approprié une terre qui ne leur appartenait pas. On lit en effet dans *Sifré* :

« Lorsque le Saint béni soit-Il donna aux peuples la terre en partage, il établit pour chaque peuple des limites déterminées afin qu'ils ne soient pas mélangés. Il envoya les descendants de Gomer à Gomer, ceux de Magog à Magog, ceux de Madaï à Madaï, ceux de Yavan à Yavan et ceux de Toubal à Toubal ; il assigna les limites des peuples afin qu'ils ne pénètrent pas sur la Terre d'Israël, (comme il est dit) : *Il établit les territoires des peuples* » (§311, éd. Finkelstein, p. 352).

Alors que le *Livre des Jubilés* présentait la délimitation des territoires des nations avant tout comme une œuvre humaine dont Noé et ses descendants avaient pris l'initiative, le midrash y voit une décision et une entreprise pleinement divines. Par conséquent, la présence des Cananéens dans le pays représente une transgression et un rejet du dessein de Dieu lui-même, et non plus, comme dans les *Jubilés*, des seuls interdits et serments établis entre les hommes.

²⁸. Voir par exemple Exode 23, 29.

L'argument selon lequel le droit d'Israël à posséder la terre repose sur une décision divine dont nul être humain ne peut contester la légitimité semble gagner en importance dans les sources postérieures au IV^e siècle. Face à l'appropriation chrétienne de la « Terre sainte », les rabbins ont peut-être voulu réaffirmer que la terre avait été donnée à Israël par Dieu lui-même. En lien avec le premier verset de la Genèse, le midrash *Genèse Rabbah* ajoute :

« Rabbi Josué de Sikhnin a ouvert au nom de Rabbi Lévi : *Il a fait connaître à son peuple la force de ses œuvres, afin de lui donner l'héritage (des nations)* (Ps 111, 6). Quelle est la raison pour laquelle le Saint béni soit-Il a révélé à Israël ce qui fut créé le premier jour, le deuxième jour, etc. ? A cause des peuples du monde, afin qu'ils ne viennent pas tourmenter Israël en disant : "Vous êtes un peuple de voleurs" !

Israël leur répond : "Est-ce que vous n'avez pas vous-mêmes commis un vol ?" (Ainsi qu'il est écrit :) "(*Les Avvites, qui habitaient dans des villages jusqu'à Gaza*), les *Kaphtorites sortis de Kaphtor les ont anéantis (et se sont installés à leur place)*" (Dt 2, 23). Le monde et tout ce qu'il contient sont la propriété du Saint béni soit-Il. Quand Il l'a voulu Il vous l'a donné, et quand Il l'a voulu Il vous l'a enlevé et nous l'a donné. Ainsi qu'il est écrit : *Afin de leur donner l'héritage des nations, Il a fait connaître à son peuple la force de ses œuvres* (Ps 111, 6). Il leur a fait connaître le commencement : *Au commencement Dieu créa...* (Gn 1, 1) » (*Genèse Rabbah* I, 2-3, éd. Theodor-Albeck, p. 4).

Le récit de la création dans la Genèse enseigne que « le monde et tout ce qu'il contient sont la propriété du Saint béni soit-Il ». Par conséquent, Dieu a le droit de donner la terre à qui il veut. Le midrash suggère en outre que la décision divine d'attribuer la terre de Canaan à Israël ne représentait pas une injustice, puisque les Cananéens n'en étaient pas les vrais propriétaires. Dans cette section de *Genèse Rabbah*, ce n'est toutefois pas Shem le propriétaire, mais Dieu. Face à ceux qui accusent Israël d'avoir volé la terre, le midrash fait référence au libre-arbitre divin pour justifier théologiquement la dépossession des Cananéens à l'époque de Josué²⁹.

Dans le passage de *Genèse Rabbah* que nous venons de voir, il est fait référence à Deutéronome 2, 23, qui évoque la dépossession d'un peuple, les Avvites, par un autre groupe, les Kaphtorites. Plus largement, le chapitre 2 du Deutéronome rappelle que Dieu a attribué des territoires à plusieurs groupes humains voisins d'Israël et apparentés à celui-ci, les Edomites, les Moabites et les Ammonites, qui ont chacun pris possession de leurs terres en expulsant ou anéantissant les habitants d'origine (les Horites, les Emmites et les Zamzummites, respectivement). Le don de Canaan à Israël est ainsi replacé dans un dessein divin plus vaste, qui consiste à attribuer des territoires à des peuples, indépendamment de l'occupation préalable de ces terres par d'autres groupes humains.

Toujours en lien avec Deutéronome 2, 23, le Talmud de Babylone, dans le traité *Hullin* 60b, rapporte cet enseignement attribué à R. Shimeon ben Laqish :

(Il semble que) beaucoup de versets de l'Écriture devraient être brûlés (i.e., ils semblent inutiles), et pourtant ils sont le corps (même) de la Torah. Ainsi il est écrit : *Et les Avvites qui habitent des villages jusqu'à Gaza* (Dt 2, 23). En quoi est-ce que cela nous concerne ? Dans la mesure où Abimélek adjura Abraham en disant : (*Jure-moi que*) *tu ne tromperas ni moi, ni mes enfants, ni mes petits-enfants* (Gen 21, 23), le Saint béni soit-Il dit : Que

²⁹. Le commentaire de *Genèse Rabbah* se retrouve chez Rashi (sur Genèse 1, 1), qui dépend du midrash *Tanhuma*, dans lequel figure la même explication. Sur les accusations contre Israël, voir en particulier *Genèse Rabbah* LXI, 7 ; et Lewy, « Ein Rechtsstreit um Boden Palästinas im Altertum ».

les Kaphtorites viennent et prennent le pays des Avvites, qui sont des Philistins, et alors Israël pourra venir et le prendre aux Kaphtorites (cf. Dt 2, 23).

Abimélek était un roi philistin. D'après le Talmud, le serment que prêta Abraham en Genèse 21 obligeait les descendants d'Israël à épargner les groupes philistins descendants d'Abimélek, parmi lesquels figuraient les Avvites. Dieu respectant les serments prononcés par les hommes, il dut inventer un stratagème pour donner malgré tout à Israël le territoire des Avvites, situé en Canaan. Il livra le pays des Avvites aux Kaphtorites, qui n'étaient pas philistins, afin que les enfants d'Israël puissent le prendre à leur tour de la main des Kaphtorites. En d'autres termes, ce passage du Talmud nous dit que le libre-arbitre divin ne se laisse pas contraindre...

Ces textes rabbiniques suggèrent que la violence de la conquête est légitime si elle correspond à un plan divin, à une volonté supérieure. Mais ils ne se limitent pas à cet aspect. Tout d'abord, ils laissent entendre qu'une conquête militaire peut réduire à néant les droits ancestraux d'un peuple sur son territoire. Ensuite, que des peuples installés sur une terre qu'ils revendiquent comme leur ne sont probablement pas ses occupants ou propriétaires originels, et qu'à cet égard tous les peuples peuvent être considérés comme des « voleurs ». Enfin, que le droit de propriété d'Israël, comme de tout autre peuple, ne saurait reposer sur une simple conquête militaire, et ne peut être garanti que par un don divin. Autrement dit, à la question de savoir si la conquête peut fonder le droit de propriété, les sources juives tendent à répondre négativement.

Dans les sources grecques et romaines, pourtant, la conquête était reconnue comme l'un des moyens d'acquérir un droit de propriété sur une terre, mais à condition que ce soit lors d'une guerre contre le propriétaire légitime et que cette guerre soit juste – par exemple, si l'on ne faisait que répondre à une agression de son voisin³⁰. Les rabbins quant à eux semblent s'être méfiés de l'idée d'un droit de propriété fondé sur la conquête, et avoir privilégié une argumentation d'ordre théologique, d'après laquelle il n'est de droit sur une terre que par une décision divine.

Conclusion

Au terme de ce parcours dans les œuvres des commentateurs juifs de l'Antiquité, que pouvons-nous conclure du rapport de ces auteurs à la violence des textes bibliques ? Il faut avant tout reconnaître que ce n'est sans doute pas la violence en tant que telle qui gêne tel ou tel commentateur. Dans un monde antique où guerres et massacres étaient perçus comme des fléaux tristement banals et où le seuil de violence auquel les gens étaient confrontés dépassait de très loin celui auquel nous sommes accoutumés dans les sociétés occidentales

³⁰ Elias Bickerman, « Bellum Antiochicum », *Hermes* 67/1, 1932, p. 47-76 ; *id.*, « Remarques sur le droit des gens dans la Grèce classique », *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 4, 1950, p. 99-127 (*Mélanges Fernand de Visscher* III) (voir p. 123-124) ; Andreas Mehl, « ΔΟΙΚΗΤΗΣ ΧΩΡΑ. Kritische Bemerkungen zum Speererwerb in Politik und Völkerrecht der hellenistischen Epoche », *Ancient Society* 11-12, 1980-81, p. 173-212 ; Jean-Marie Bertrand, « Territoire donné, territoire attribué : note sur la pratique de l'attribution dans le monde impérial de Rome », *Cahiers du Centre Gustave-Glotz* 2, 1991, p. 125-164 ; Angelos Chaniotis, « Justifying Territorial Claims in Classical and Hellenistic Greece », dans *The Law and the Courts in Ancient Greece*, dir. par E. M. Harris et L. Rubenstein, Londres, Duckworth, 2004, p. 185-213 ; *id.*, « Victory's Verdict: The Violent Occupation of Territory in Hellenistic Interstate Relations », dans *La violence dans les mondes grec et romain*, dir. par Jean-Marie Bertrand, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 455-464.

contemporaines, la question principale que se posent les commentateurs juifs des textes relatifs aux Cananéens n'est pas celle de la violence, mais plutôt de la justice divine³¹.

Si la conquête de Canaan, événement mythique situé dans un passé lointain, reste aux yeux des commentateurs juifs de l'Antiquité le résultat d'un plan divin, certains aspects de ce plan font toutefois l'objet d'un questionnement, voire d'une contestation. Comme le souligne Rivon Krygier, en Deutéronome 2, 24-26, déjà, Moïse est présenté comme désobéissant à un ordre divin. Dieu intime en effet à Israël de commencer la conquête par une attaque lancée contre Sihôn, roi de Heshbôn. Mais au lieu d'obtempérer, Moïse envoie des émissaires négocier avec Sihôn un traité de paix. Le texte suggère que l'ordre divin est jugé injuste. Le midrash *Nombres Rabbah* commente ce passage en affirmant que dans cette circonstance-là, c'est Moïse qui a enseigné à Dieu comment il convenait de procéder, et que Dieu, en définitive, s'est exclamé : « Par ta vie, J'annule Mes propres paroles et adopte les tiennes »³². Le midrash suggère par conséquent que c'est à l'être humain qu'il incombe de découvrir et fixer la norme éthique.

Ce que la lecture des commentateurs anciens, et en particulier rabbiniques, peut nous enseigner, c'est aussi l'attention méticuleuse aux détails du texte. Les contradictions présentes dans les textes, qui n'échappent pas à l'interprétation attentive des rabbins, deviennent ainsi porteuses de sens. Elles invitent à une lecture critique, non littérale, et forcent le lecteur à prendre position, à se situer de manière active face au texte, à mobiliser son intelligence et à engager sa responsabilité.

Comme on l'a vu, certains rabbins réécrivent le récit de Josué d'une manière qui s'oppose directement au sens littéral du texte biblique, en affirmant qu'il était possible (et, implicitement, souhaitable), de faire la paix avec les Cananéens. Le texte biblique est donc interprété et « réécrit » à l'aune des exigences éthiques des rabbins, en faisant fi du sens littéral des commandements divins. Qu'il s'agisse d'un débat interne et non d'une réécriture apologétique ressort clairement du fait que ces textes en hébreu ou en araméen n'étaient pas destinés à être lus en-dehors de cercles restreints.

En d'autres termes, s'il n'est pas possible d'adopter telles quelles les interprétations proposées par les rabbins, dont nous ne partageons pas nécessairement les présupposés théologiques, nous pouvons en revanche retenir et imiter leur audace face aux textes et leur liberté vis-à-vis du sens littéral.

³¹. Plus généralement, dans le cas de la littérature rabbinique, les rabbins cherchent d'une part comment juguler la violence (*via* la Loi), et d'autre part comment concilier la justice divine et l'existence de la violence (en premier lieu celle subie par Israël, mais parfois aussi celle *infligée* par Israël, comme dans le cas des Cananéens).

³². Traduction de Rivon Krygier, dans « L'interprétation rabbinique du commandement d'anathème sous la conquête de Canaan. Entre "Tu l'inviteras au préalable à la paix" (Dt 20:10) et "Tu ne laisseras subsister aucune âme" (Dt 20:16) », *Pardes* 36, 2004, p. 63-78 (p. 66).