UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

À L'ORIGINE DES FEMMMES MARTYRES : LA MÈRE DE 2 MACCABÉES 7

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR
ISABELLE LEMELIN

DÉCEMBRE 2017

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.03-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier Jean-Jacques Lavoie pour sa patience, sa confiance et son intelligence du cœur. Aux cours de ces années, parfois difficiles, il a réussi à me communiquer un intérêt qui ne peut s'épuiser et m'a permis de découvrir l'immense plaisir que j'ai à enseigner. Je remercie également chaleureusement Marie-Andrée Roy pour son support, ses nombreux conseils et encouragements.

Sans un passé riche en rencontres inspirantes, ce projet, qui me taraudait depuis des lustres, n'aurait pas pu voir le jour. Sans les Nicolas Kasirer, Charmaine Lyn, Wendy Reed, Jean-François Gaudreault-Desbiens et les innombrables chercheur.e.s de mon existence confinée à l'Université, il n'y aurait pas eu l'élan nécessaire.

Sans les lumières de Jasmin Miville-Allard, il n'y aurait pas eu ce chemin.

Sans l'amitié et la collégialité d'Anne Létourneau, de Julie Vig, de Jasmin Tremblay, d'Agathe Roman, et j'en passe, il n'y aurait pas eu la joie nécessaire à l'émergence d'idées claires.

Sans la présence de tête et de cœur d'Émilie Voyer, de Pierre-Etienne Gendron-Landry, de Camille Patry-Desjardins, de Vincent Brault, d'Éric Bouchard, de Danièle Raymond, et j'en passe, il n'y aurait pas toujours eu suffisamment de rire et de force.

Sans ma famille, il n'y aurait jamais eu l'insatiable désir d'apprendre, la fureur d'écrire et, c'est la vie, la connaissance viscérale de la colère. Sans ma mère, il n'y aurait jamais rien eu, et, sans elle, maintenant, il y a la nécessité de puiser à un courage viril, qu'elle m'a transmis par l'exemple.

Sans le soutien financier du FQRSC, du CRDP et de tous ceux et celles qui d'une façon ou d'une autre m'ont permis de travailler au cours des sept dernières années, il n'y aurait jamais eu assez d'argent.

DÉDICACE

Pour ma mère.

Pour les mères de Syrie qui sont aujourd'hui des martyres.

Et pour toutes celles qui couvent la colère.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS.....vii
RÉSUMÉ.....x
INTRODUCTION.....1
CHAPITRE I : LA DOUBLE CENTRALITÉ
1. INTRODUCTION.....57
1.1. HYPOTHÈSE ET OBJECTIFS : UNE DOUBLE CENTRALITÉ.....58
1.2. LA STRUCTURE DE 2 M.....60
1.2.1. Délimitation du texte à l'étude.....60
1.2.2. PRÉSENTATION ET CRITIQUES DES DIVISIONS PROPOSÉES DE 2 M.....68
1.2.3. La pertinence de Deutéronome et la division privilégiée.....77
1.2.4. Conclusion.....98
1.3. LE CENTRE DE 2 M.....100
1.3.1. Délimitation du texte à l'étude.....101
1.3.2. La critique des genres littéraires.....105
1.3.3. Narratologie.....108
1.4. LA STRUCTURE DE 2 M 7.....119
1.4.1. Présentation et critique des macrochiasmes proposés dans la littérature.....119
1.4.2. Macrochiasmes de 2 M 7.....128
1.4.3. Conclusion.....139
CHAPITRE II : UNE COLÈRE VIRILE ET HUMAINE.....141
2. INTRODUCTION.....141
2.1. HYPOTHÈSES ET OBJECTIFS.....141
2.2. LE 21E VERSET.....143
2.2.1. θῆλυν λογισμὸν.....146
2.2.2. ἄρσενι θυμῷ.....165
2.2.3. Conclusion sur l'expression : « θῆλυν λογισμὸν ἄρσενι θυμῷ διεγείρασα ».....184

2.2.4. Colère humaine (2 M 7, 21) et colères inhumaines (2 M 4, 25 et 10, 35) 187
2.3. CONCLUSION 214
CHAPITRE 3 : FEMME VIRILE ET HOMME FÉMININ
3.1. HYPOTHÈSES ET OBJECTIFS 219
3.2. FEMME VIRILE ET HOMME FÉMININ 221
3.3. LES MARQUEURS GENRÉS 226
3.3.1. Titres et rôles 226
3.3.2. Les relations 244
3.3.3. Le faire et le dire 266
3.3.4. Le corps et la mort 284
3.3.5. Le genre 303
3.4. CONCLUSION 313
CHAPITRE IV : UN PERSONNAGE UNIQUE EN SON GENRE 319
4. INTRODUCTION 319
4.1. HYPOTHÈSES ET OBJECTIFS 320
4.2. LES AUTRES FEMMES 321
4.3. CE QUI APPARTIENT EN PROPRE À LA MÈRE DE 2 M 7 332
4.3.1. Par rapport aux Séleucides 332
4.3.2. Par rapport aux Judéennes 338
4.3. CONCLUSION 363
4.4. LES AUTRES MARTYRS 369
4.4.1. Éléazar 369
4.4.2. Les sept garçons 371
4.4.3. Razis 372
4.5. CE QU'A EN COMMUN LA MÈRE DE 2 M 7 AVEC LES MARTYRS 373
4.5.1. Le rôle 373
4.5.2. Le pouvoir 375
4.5.3. Les relations 380

4.5.4. Les actions 383
4.5.5. Les paroles 384
4.5.6. Conclusion 387
4.6. CE QUI APPARTIENT EN PROPRE À LA MÈRE DE 2 M 7 390
4.6.1. Le nom 390
4.6.2. Le rôle 393
4.6.3. Le corps 396
4.6.4. La mort 397
4.6.5. Le genre 401
4.6.6. Conclusion 404
4.7. CONCLUSION 405
CONCLUSION 407
BIBLIOGRAPHIE 422

LISTE DES ABRÉVIATIONS

AJP	*American Journal of Philology*
Annales (HSS)	*Annales, Histoire, Sciences Sociales*
APOT	*Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*
ATR	*Anglican Theological Review*
BibIntSer	*Biblical Interpretation Series*
BJ	*Bible de Jérusalem*
BN	*Biblische Notizen*
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CBR	*Community Bible Reading*
CP	*Classical Philology*
CTJ	*Chafer Theological Journal*
CTM	*Concordia Theological Monthly*
Diogène	*Diogène. Revue internationale des Sciences humaines*
EvQ	*Evangelical Quarterly*
HR	*History of Religions*
HTR	*Harvard Theological Review*
HTS	*Harvard Theological Studies*
Homme	*L'Homme*
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
Hypatia	*Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*
JFSR	*Journal of Feminist Study in Religion*
JAAR	*Journal of the American Academy of Religion,*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JBL	*Journal of Biblical Litterature*
JBMS	*Journal of Book of Mormon Studies*
JECS	*Journal of Early Christian Studies*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*

JJS	*Journal of Jewish Studies*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JQR	*Jewish Quarterly Review*
JSem	*Journal for Semitics*
Judaism	*Judaism*
LITTERATURE	*Littérature*
LXX	*Septante*
NARRATIVE	*Narrative*
NT	*La Bible Nouvelle Traduction*
NRT	*Nouvelle Revue Théologique*
POETICS TODAY	*Poetics Today: International Journal for Theory and Analysis of Literature and Communication*
RB	*Revue biblique*
REJ	*Revue des études juives*
RFP	*Revue française de psychanalyse*
RPh	*Revue de philologie, de littérature et d'histoire ancienne*
RH	*Revue historique*
RHPR	*Revue d'histoire et de philosophie religieuse*
RivB	*Rivista Biblica Italiana*
RSR	*Recherche de Sciences Religieuses*
SAA	*Studia Antiqua et Archaeologica*
SJOT	*Scandinavian Journal of the Old Testament*
Scrip	*Scriptura*
SDB	*Supplément du Dictionnaire de la Bible*
SocRes	*Social Research*
Syria	*Syria : revue d'art oriental et d'archéologie*
TBT	*The Bible Translator*
TEXTUALPRACT	*Textual Practice*
TOB	*Traduction oecuménique de la Bible*

VC	*Vigiliae Christianae*
VT	*Vetus Testamentum*
WJ	*Women in Judaism : a Multidisciplinary Journal*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*

RÉSUMÉ

La présente thèse porte sur la première martyre de la littérature monothéiste, c'est-à-dire la mère anonyme du 7e chapitre du 2e livre des Maccabées (2 M). L'exégèse de ce texte deutérocanonique vise à démontrer que cette femme est centrale, tant dans ce texte que pour la martyrologie, bien qu'elle ait été plutôt éclipsée dans la littérature scientifique.

En premier lieu, une analyse structurelle et une analyse narratologique mettent en lumière le rôle pivot du 7e chapitre dans le livre et la place tout aussi centrale de la mère dans ce chapitre. Ainsi, il appert que la performance de cette figure unique en son genre a eu un impact indéniable sur la tournure des évènements.

En deuxième lieu, une analyse philologique et comparative des mots contenus dans le second segment du 21e verset du 7e chapitre, c'est-à-dire « θῆλυν λογισμὸν ἄρσενι θυμῷ διεγείρασα », sert à justifier la traduction de ces mots par « pensées/propos féminin.e.s animé.e.s par une colère virile/humaine ». La deuxième expression retient davantage l'attention, puisque le mot ἄρσενι, le datif du mot ἄρσην/ἄρρην désignant l'homme en tant que mâle de l'espèce humaine et l'être humain non spécifié du point de vue du genre, peut exprimer autant la virilité que l'humanité. Puis, la comparaison entre les épithètes qualifiant la colère de la mère de 2 M 7 et les colères du roi séleucide Antiochos IV Épiphane (2 M 4, 25) et des guerriers judéens (2 M 10, 35) permet de questionner la virilité traditionnelle, car ces colères sont bestiales ou inhumaines. De la sorte, on comprend que l'épitomiste propose un nouveau type de virilité dont les hommes peuvent être démunis, contrairement à la femme de 2 M 7.

En troisième lieu, la performance du genre trouble de la mère et du roi est mise en parallèle. Différents marqueurs de l'identité genrée sont alors analysés pour exposer la virilité/humanité de la mère et la féminité/inhumanité du roi séleucide ainsi que le rapport de pouvoir inversé entre ces deux personnages. Les titres et les rôles, les relations, le faire et le dire, le corps et la mort et, enfin, le genre de la femme et de l'homme sont d'abord analysés séparément, puis comparés. Cette analyse comparative prouve que les deux personnages qui se confrontent au cœur de 2 M 7 s'opposent bel et bien sur tous les plans, mais surtout que la femme dite virile domine autant l'homme féminin que la situation.

Enfin, la réflexion relative à la performance genrée de la femme martyre du 7e chapitre se poursuit avec une dernière analyse comparative. Ce sont plus particulièrement les autres figures féminines et les autres martyrs du livre, c'est-à-dire

le vieux scribe Éléazar (2 M 6, 18-32), les sept fils martyrs (2 M 7, 1-42) et le zélé Razis (2 M 14, 37-46), qui retiennent alors mon attention. L'analyse comparée des noms, des rôles, du pouvoir, des relations, des actions, des paroles, du corps, de la mort et du genre de ces personnages confirme la singularité de la mère de 2 M 7. Au terme de cette thèse, il appert donc clairement que ce personnage à la fois féminin et masculin, distinct de toutes et de tous, s'avère incontournable, tant pour mieux comprendre le livre deutérocanonique que la martyrologie.

Mots-clés : martyrologie, femme, Maccabées (livres des), exégèse, genre, littérature deutérocanonique, judaïsme-hellénistique

INTRODUCTION

Le 2e livre des Maccabées (2 M) relate une crise ayant eu lieu au 2e siècle avant notre ère (ANE). Ce texte rédigé en grec, probablement quelque temps après décembre 124 ANE, appartient donc à la littérature de la période du Second Temple, cet entredeux littéraire du judaïsme correspondant à ce qui fut rédigé après le retour de l'exil babylonien et avant la fondation du mouvement et de la littérature rabbiniques (Ilan, 2007 : 126). Les juifs et les protestants accordent le statut de source historique à 2 M, lequel est officiellement reconnu comme livre deutérocanonique par les catholiques depuis le Concile de Trente en 1546. Avec le 1er livre des Maccabées (1 M), 2 M demeure un rare témoin des bouleversements culturels de l'époque.

Récit d'une grande violence, qui témoigne de la résistance judéenne contre l'hellénisation, il présente différents évènements ayant eu lieu lors du règne de la dynastie séleucide, dont les persécutions d'Antiochos IV Épiphane (175-164 ANE) contre la population judéenne. Bickermann, Tcherikover et Bringmann (cités par Harrington, 1988 : 93 et 96) considèrent qu'Antiochos IV Épiphane visait ainsi davantage à réprimer une révolte menaçant de devenir une guerre civile que d'attaquer les seules pratiques religieuses monothéistes de la région[1]. Il faut dire que les troubles existaient déjà en Judée avant l'intervention étrangère. En effet, la diversification des groupes s'enracinant dans l'exil et des idéologies s'exacerbant avec le retour en Judée avait créé de profondes ruptures auxquelles s'ajoutait la division partisane pour les puissances qui s'affrontaient depuis des années pour le contrôle du territoire, soit les Ptolémées ou Lagides en Égypte et les Séleucides en Syrie[2].

---

[1] Voir à ce sujet, Bickermann, 1979 : 90 ; Fischer, 1971 : 446 et Rappaport, 1971 : 438.
[2] Voir à ce sujet, Harrington, 1988 : 96 ; Lacocque, 1983 : 18-22 et Bickermann, 1979 : 12.

À la différence du 1er livre des Maccabées, 2 M introduit ce qui deviendra à la fois un phénomène urbain (le martyre) (Van Henten et AveMarie, 2002 : 1) et un genre littéraire (la martyrologie), tant chez les chrétiens que chez les musulmans. C'est d'ailleurs pourquoi Frend n'hésite pas à l'appeler « le premier acte de martyrs[3] sans qui la martyrologie n'aurait pas été possible[4] » (1967 : 47 et 65). Il n'est toutefois pas le seul à penser de la sorte. Pour une majorité d'auteurs[5], malgré l'absence du mot μάρτυς[6] qui signifie « témoin » et qui servira ultérieurement à nommer le martyr, 2 M représente bel et bien le premier martyrologe de l'histoire des monothéismes[7] ; martyrologe, pas au sens de liste de morts ayant eu lieu pour des raisons dites religieuses et culturelles, mais récit de ces morts violentes à des fins apologétiques. Dans 2 M, ce type de récit se trouve notamment en 2 M 6, 18-32, versets qui décrivent la torture et le décès d'un vieux scribe prénommé Éléazar, et en 2 M 7, 1-42, versets qui racontent la torture et la mort d'une femme et de ses sept fils. La présente thèse porte plus particulièrement sur cette femme, martyre et mère de martyrs, laquelle correspond pour plusieurs auteurs[8] au modèle littéraire à partir

---

[3] Trois types d'écrits composent le grand ensemble qu'est la martyrologie : les actes de martyrs, les passions et les légendes. Les actes correspondent aux procès-verbaux des audiences, les passions décrivent les derniers jours et la mise à mort des saints par un témoin oculaire membre de la même communauté. Ces deux types sont considérés comme authentiques, ce qui n'est toutefois pas le cas pour les légendes, qui contiennent en fait des lieux communs, des thèmes de folklore et des récits de miracles (Baslez, 2007a : 8, voir également Delehaye, 1921).

[4] Toutes les traductions des sources secondaires sont les miennes.

[5] Kellerman répète que ce récit de martyrs est le premier du judaïsme et de l'Église (cité par Fischer, 1971 : 442), tout comme Joslyn-Siemiatkoski (2009), DeSilva (2009), Frankfurter (2009), Baslez (2007a), Ziadé (2007), Shepkaru (2006), Berthelot (2006), Salisbury (2004), Williams (2003), Rajak (2001), Van Henten (1995), Dejonge (1988), Weiner et Weiner (1984), Doran (1981 et 1980), Winlsow (1974), pour n'en nommer que quelques-uns et des plus récents.

[6] La polémique sur l'origine du martyre fait toujours rage et certains ne veulent pas reconnaître à 2 M cette possible position dans l'histoire, notamment parce que la terminologie n'y est pas. Bowersock (2002), pour ne nommer que lui, considère que le phénomène du martyre n'apparaît qu'au 2e siècle de notre ère avec le *Martyre de Polycarpe, la lettre de l'Église de Smyrne d'Eusèbe*, c'est-à-dire le premier écrit contenant tous les mots grecs servant à désigner le martyre dont il sera question sous peu.

[7] Je mentionne uniquement ces derniers, ce qui ne signifie toutefois pas que le judaïsme, le christianisme et l'islam sont les seuls systèmes où le martyre existe.

[8] Entre autres, Castelli (1991 et 2004) ; Moore et Anderson (1998) ; Salisbury (2004) ; Ronsse (2006) et Baslez (2007a).

duquel le martyre au féminin et ses caractéristiques particulières se déploient jusqu'à aujourd'hui.

Une incursion dans différents récits hagiographiques[9] révèle maints points communs entre les femmes martyres des trois traditions religieuses susmentionnées. Premièrement, elles sont beaucoup moins nombreuses que les hommes[10]. Deuxièmement, une construction particulière de leur martyre s'observe invariablement, et ce, autant dans le judaïsme et dans le christianisme que dans l'islam. À cet effet, Castelli, une spécialiste en études bibliques, en études féministes et en études des genres dans les religions, s'interroge, dans une importante monographie (2004) et différents articles (1991 et 1990), sur la façon dont les récits construisent précisément les figures du martyr et de la martyre et l'impact qu'a la notion de genre sur cette construction ; le genre qui est lui-même une construction, soit « [...] une catégorie polyvalente, qui libère le sexe de son identification primaire aux fonctions procréatrices » (Joy, 2009 : 119). Entre autres choses, Castelli mentionne que les martyres ne subissent pas nécessairement les mêmes supplices que leurs acolytes masculins. Les armes utilisées, les endroits du corps où les différentes blessures sont infligées et les parties anatomiques exposées constituent de ces éléments distinctifs des genres. Par exemple, dans 2 M, il n'est pas dit si la femme du 7e chapitre meurt des tortures infligées à la suite de son refus de manger de la viande impure, comme c'est le cas d'Éléazar et des sept jeunes garçons. Aucune mention n'est faite de cette contrainte ni de la potentielle opposition qui pourrait lui être présentée. Par conséquent, il n'est pas question de résistance à un ordre royal ou de transgression manifeste de ce dernier, même si elle exhorte ses fils à désobéir et se

[9] La martyrologie est incluse dans l'hagiographie, soit la vie des saints qui est souvent comparée à la légende, parce que les martyrs chrétiens ont généralement été canonisés.

[10] Dans le texte qui retient mon attention, ce rapport quantitatif est évident puisqu'on trouve neuf martyrs masculins, incluant Razis, et une seule femme. Même en ajoutant les deux femmes précipitées du haut des remparts avec leurs fils pendus à leurs mamelles dont il est question en 2 M 6, 10, lesquelles pourraient recevoir ce titre « honorifique » selon Haber (2006 : 76), le nombre de femmes martyres demeure toutefois moindre.

moque d'Antiochos IV Épiphane. Contrairement aux dernières paroles prononcées par les martyrs masculins (2 M 6, 24-28. 30 ; 2 M 7, 2. 8-9. 11. 14. 16. 18. 30-38), les paroles de la femme (2 M 7, 22-23 et 27-29) ne forment pas une réponse au roi, ce dernier ne l'interrogeant même pas. Il n'en demeure pas moins que lorsque les martyres sont questionnées, torturées et assassinées comme leurs condisciples masculins, elles sont quand même présentées différemment. Dans la plupart des cas, faire émerger de manière évidente les distinctions genrées semble une nécessité. D'ailleurs, la façon dont les corps féminins sont mis en lumière — mis en scène dans l'espace du texte et mis en corps dans la description de leur anatomie — a généralement peu à voir avec celle réservée aux hommes, tel que le démontre, entre autres, Shaw (1996), un spécialiste de culture, de religion et de vie matérielle romaines, en ce qui concerne la martyrologie chrétienne.

Ayant peu pris forme en chair et en os, la femme de 2 M 7 est passée sous silence dans la majorité des travaux portant sur la littérature maccabéenne. Il est évidemment possible que sa corporéité plus que partielle ait fait en sorte que plusieurs ne l'aient pas vue et ne puissent toujours pas la voir, comme si le voilement sur sa physionomie préparait le silence qui l'entoure dans les études. Il est tout aussi possible que cette femme, comme d'autres martyres partageant l'espace d'un texte avec des êtres dudit sexe fort, soit éclipsée par ces derniers[11]. Cependant, il est fréquent qu'un biais phallocentrique, s'il n'est pas inhérent au texte, se trouve dans le paratexte des traducteurs et des commentateurs[12] et participe à la « disparition » de cette femme. À

[11] Tel que mentionné précédemment, les martyres sont souvent éclipsées en raison d'un nombre plus élevé de martyrs ou d'un nombre plus élevé d'actions ou de paroles spectaculaires de la part de ces derniers. Cependant, les femmes martyres ne sont pas les seules figures à subir ce sort, comme le démontrent les travaux d'Irigaray (1974 et 1977), Boulous Walker (1998) Kelso (2007) et Spivak (2009).

[12] Il est certes impossible de déterminer les véritables intentions de l'auteur. Cependant, le contexte sociohistorique dans lequel ce dernier vit ne nous est pas parfaitement inconnu, et ce, qu'il soit à Jérusalem, à Alexandrie ou à Antioche en l'an 124 ou l'an 100 ANE. Il importe peu de savoir précisément où et quand 2 M a été rédigé pour avancer que l'auteur appartient vraisemblablement à une société patriarcale et qu'il la dépeint avec ses biais intrinsèques. Cependant, le rôle qu'il réserve à

cet effet, les responsables de la *Traduction œcuménique de la Bible* (TOB) et ceux de *La Bible de Jérusalem* (BJ) ont intitulé[13] le 7e chapitre de 2 M « Le martyre des sept frères », rejetant ainsi du revers de la main la présence de la femme et oblitérant par le fait même son martyre. Il en va de même dans *La Bible Parole de Vie*, où le premier verset de 2 M se lit comme suit : « [o]n arrête sept frères » et efface, par conséquent, une fois de plus, la présence de la mère de ces sept frères. Sinon, il est assez fréquent que les chercheurs s'intéressant à 2 M 7 désignent cette femme comme « la mère des martyrs Maccabées », mais jamais comme martyre (voir Young, 1991 et Cohen, 1991), comme le met notamment en lumière l'énumération des martyrs maccabéens de S. J. D. Cohen (1987 : 92). À l'inverse, quelques chercheur.e.s s'accordent pour la reconnaître comme la première de son genre dans le premier écrit martyrologique, ce qui n'est pas rien et ce qui me semble une excellente raison de s'y arrêter.

Dans la présente thèse portant sur 2 M 7, je tenterai de répondre aux questions suivantes : quelle place la femme occupe-t-elle dans 2 M 7, voire dans 2 M ? Comment une nouvelle traduction de 2 M 7, 21 peut-elle mettre davantage en lumière la subversion du genre de la mère ? Comment la mère et Antiochos IV Épiphane performent-ils leurs genres et quels sont les impacts de leurs respectives

---

la femme martyre, la place qu'il lui fait occuper et les paroles qu'il lui fait dire laissent aussi penser que cet auteur avait à cœur la remise en question des catégories de genre qui est à la base de tous les questionnements visant un ordre établi. D'ailleurs, Lacocque avance que « [l]a condition des femmes fut un champ d'action des protestataires » (1992 : 17) que furent les auteurs de certains livres du Pentateuque. À la suite de son analyse, je me permets d'avancer que l'auteur de 2 M appartient fort probablement à cette même catégorie, sans toutefois oublier que, si les femmes de la littérature biblique sont marginalisées, comme le sont leurs semblables dans la tragédie grecque, le rôle des femmes dans la culture d'où provient cette littérature est rarement marginal (Rutledge, 1996 : 29). Inspirée par Lerner (1986), Rutledge ajoute que sortir d'une pensée patriarcale signifie être sceptique à l'égard de tous les systèmes de pensée (1996 : 44), ce qui est possiblement le cas dans 2 M. Face à une oscillation entre stéréotype et subversion, même si les femmes se font plutôt rares dans 2 M, il me semble que l'histoire de la réception a accentué l'éclipse des femmes, dont celle qui est au cœur du récit.

[13] Le texte grec n'a pas de titres puisqu'il n'est pas divisé tel qu'on le trouve aujourd'hui dans différentes bibles.

performativités du genre ? En quoi cette femme est-elle unique et subversive dans sa performativité du genre par rapport aux autres femmes et aux autres martyrs ? Avant de m'attarder aux hypothèses et aux méthodes employées pour répondre à ces interrogations, il convient de présenter un état de la recherche.

ÉTAT DE LA RECHERCHE

La femme de 2 M 7 prend corps dans un récit appartenant à une période historique d'une grande créativité littéraire. Dans la tradition chrétienne, les Pères de l'Église, entre autres Cyprien de Carthage, Grégoire de Naziance et Jean Chrysostome (voir Ziadé, 2007 et Tolonen, 2011), ont grandement contribué à mettre au goût du jour ces premiers martyrs. Ils n'ont pas non plus lésiné sur les éloges à l'égard de cette femme dans leurs homélies et panégyriques. Or, il n'en va pas de même avec les chercheurs contemporains. S'il existe d'innombrables travaux exégétiques pour la plupart des livres bibliques, il n'y a rien d'équivalent pour maints livres deutérocanoniques, dont 2 M, et ce, bien que la littérature du Second Temple ait suscité un peu plus l'intérêt ces dernières années[14] (Tolonen, 2011 : 13). À ceci s'ajoute le fait que les martyrs ont été éclipsés par les guerriers sous l'égide de Judas Maccabée et que le plus grand nombre de martyrs masculins du récit — huit ou neuf selon que Razis, dont il est question au 14e chapitre, est inclus ou non — a fait en sorte que la seule martyre féminine a été laissée pour compte. Seule de son sexe dans cet épisode martyrial, elle fait piètre figure dans ce combat pour la préservation culturelle et peu d'articles ou de monographies s'y attardent. Puisqu'il en est ainsi, un détour s'impose donc vers des travaux traitant de manière plus large de martyrologie et du 2e livre des Maccabées. Néanmoins, afin d'éviter toute confusion sur les termes employés, je présenterai d'abord une brève étymologie des mots « martyr » et « martyre » ainsi que quelques-

[14] Voir, à cet effet, les publications de Grabbe (2010 et 2000), Ilan (2007) Kampen (2005), Hellerman (2003), Burkes (2003), Anderson (2002), Lukes (2001), Schams (1998) et Lacocque (1992).

unes de leurs définitions. Finalement, je m'attarderai sur quelques travaux des rares auteurs qui ont tenté de mieux comprendre ce personnage féminin.

Martyr

Étymologie

À l'origine du mot français martyr, il y a le nom μάρτυς[15] qui proviendrait de la racine grecque σμερ, « avoir à l'esprit, considérer, se rappeler, faire attention » et du latin *memor, memoria* ou encore du radical « μάρ » de μερτυριά, soit « souvenir » (Strathmann, 1967 : 475). Selon Derrida, le nom μάρτυριά[16] a une signification plutôt abstraite, c'est-à-dire « porter témoignage, [car c'est] le fait de témoigner » ou « l'action de déposer son témoignage, [car] c'est l'attestation, la déposition d'un témoin », mais aussi « le témoignage en tant que tel » (2005 : 29). Il arrive parfois que ce nom soit remplacé par le mot μάρτυριον[17], lequel a une signification plus concrète, soit « le témoignage apporté » et, par extension, « la preuve » qui demeure

[15] Ge 31, 44. 47. 50. 51 ; Ex 23,1; Le 5,1 ; Nb 5, 13. 23,18. 35, 30 ; Dt 17, 6-7. 19,15-16. 18 ; Jo 24, 22 ; Rt 4. 9,10 ; 1 R 4, 12, 5-6. 20, 23. 42 ; 1 R 17, 20 ; Jb 16, 20 ; Ps 6, 19. 12, 17. 19 ; 14, 5. 25 ; 19, 5. 9 ; 21, 28 ; 24, 43 ; Sg 1, 6. 4, 6 ; 17, 11 ; M l3, 5 ; Is 8, 2 ; 43, 9-10. 12. 44, 8 ; Jr 36, 23 ; 39,10. 25. 44 et 49, 5.

[16] Ge 31, 47 ; Ex 20, 16 ; 1 R 9, 24 ; Ps 18 (19), 7 ; Pr 12, 19 ; 25, 18 ; Si 34 (31), 23-24 ; 45, 17 ; 4 M 6, 32 et 12,17.

[17] Ge 21, 30 ; 31, 44 ; Ex 16, 34 ; 25, 9. 15. 20. 21 ; 26, 33-34 ; 27, 21. 28, 39. 29, 4. 10. 11. 30. 32. 42. 44 ; 30, 6. 16. 18. 20. 21. 26 [2x]. 27. 36 ; 31, 7. 18 ; 32, 15 ; 33, 7 ; 35, 12. 21 ; 37, 5. 19 ; 38, 26-27 ; 39, 8. 10. 21 ; 40, 2. 3 [2x]. 5 [2x]. 6. 12. 20-22. 24. 26. 29. 34 et 35 ; Lv 1, 1. 3. 5 ; 3, 2. 8. 13 ; 4, 4. 5. 7 [2x].14. 16. 18 [2x] ; 6, 16. 26. 30 ; 8, 3-4. 31. 33. 35 ; 9, 5. 23 ; 10, 7. 9; 12, 6 ; 15, 14. 29 ; 16, 2. 7. 13. 16-17. 20. 23. 33 ; 17, 4-6. 9; 19, 21 ; 24, 3 ; Nb 1, 50. 53 [2x] ; 2, 2. 17; 3, 7. 8 [2x]. 10. 25 [2x]. 38 ; 4, 3-5. 15. 25 [2x]. 26. 28. 30-31. 33. 35. 37. 43. 47 ; 5, 17 ; 6,10. 13 ; 7, 5. 89 [2x] ; 8. 9. 15. 19 ; 9, 15 ; 10, 3. 11 ; 11, 16 ; 12, 4-5 ; 14, 10 ; 16, 18-19. 42-43. 50 ; 17, 4. 7-8. 10 ; 18, 2. 4. 6. 21. 23. 31 ; 19, 4 ; 20, 6 ; 25, 6 ; 27, 2 ; 31, 54 ; De 4, 45 ; 6, 17. 20 ; 9, 15 ; 31, 14-15. 19. 26 ; Jo 4, 16 ; 18, 1; 19, 51 ; 22, 27-28. 34. 24, 27 ; Rt 4, 7. 1 R 2, 22 ; 9, 24 ; 13, 8. 11. 20, 35 ; 1 R 2, 3 ; 8, 4 ; 2 R 11, 12 ; 17, 15 ; 23, 3 ; 1 Ch 6, 32 ; 9, 21 ; 23, 32. 29, 19 ; 2 Ch 1, 3. 13 ; 5, 5 ; 23,11 ; 24, 6 ; 34, 31 ; Ne 9, 34. Jb 15, 34. 16, 9 ; Ps 24 (25), 10 ; 77 (78), 5. 56 ; 79 (80) ; 80 (81), 5 ; 92 (93), 5 ; 98 (99), 7 ; 118 (119), 2. 14. 22. 24. 31. 36. 46. 59. 79. 88. 95. 99. 111. 119. 125. 129. 138. 144. 146. 152. 157. 167-168 ; 121 (122), 4 ; 131(132), 12 ; Pr 29, 14 ; Sa 10, 7 ; Si 36, 20 ; 45, 17 ; Os 2, 12 ; Am 1, 11 ; Mi 1,2. 7, 18 ; Za 3, 8 ; Es 55, 4 ; Je 37, 20 ; 51, 23 ; Rt 4, 7 ; Jos 24, 27.

irremplaçable (Strathmann, 1967 : 475). Le verbe μάρτυρειν[18], lui, veut dire « être témoin, se présenter en tant que témoin, rendre témoignage à quelque chose ou quelqu'un », c'est-à-dire « confesser, témoigner », auquel s'ajoute le mot μάρτυρομάι, qui signifie « appeler en témoignage, invoquer le témoignage, prendre à témoin » (Derrida, 2005 : 39). Enfin, le mot « martyr », au sens d'une « personne qui consent à aller jusqu'à se laisser tuer pour témoigner de sa foi, plutôt que d'abjurer, ou que les autres maltraitent, martyrisent », et le mot « martyre », c'est-à-dire « l'acte même de mise à mort ou les tourments infligés qu'un martyr endure pour sa religion, sa foi » (Le Nouveau Petit Robert, 1993 : 1361), sont apparus plus tardivement. Cependant, le phénomène auquel ils réfèrent existait déjà dans les faits et dans les textes quelques siècles auparavant.

Dans Actes 22, 20, le mot μάρτυς s'approche du sens technique qu'on lui connait aujourd'hui, comme dans Apocalypse 2, 13 où l'on octroie ce nom au croyant qui a donné à sa profession de foi la garantie de son sang. Dans le même sens, Apocalypse 17, 6 évoque le sang des martyrs de Jésus et Apocalypse 6, 9 parle du témoignage de ceux qui sont égorgés pour la Parole de Dieu. Toutefois, c'est seulement au 2e siècle de notre ère, dans le *Martyre de Polycarpe* et *la lettre de l'Église de Smyrne d'Eusèbe*, que les mots μάρτυς, μάρτυριά, μάρτυριον et μάρτυρειν sont tous employés au sens qu'on leur connait, c'est-à-dire « personne qui meurt, qui souffre pour une cause », « personne qui, dans une situation d'extrême hostilité, préfère une mort violente plutôt que de répondre à une demande des autorités (habituellement païennes) » (Van Henten, 1997 : 7-9) autant que « mort ou souffrances que quelqu'un endure pour une cause » (Le Nouveau Petit Robert, 1993 : 1361) ou encore « sceau du témoignage ou confession par la mort » (Strathmann, 1967 : 505).

---

[18] Ge 31, 46-48 ; 43, 3; Ex 21, 36 ; Nb 35, 30 ; De 19, 15. 18 ; 31, 19. 21 ; 2 Chr 28, 10 ; Sa 17, 11 ; La 2, 13 et 1 M 2, 37.

Motifs et définitions

Une idée du témoignage pour Yahvé à travers la souffrance est déjà présente chez différents prophètes : Isaïe, Jérémie, Osée (Frend, 1967 : 32-33 et Williams, 1975) et même Zacharie (Delmaire, 1993 : 50). Cependant, il n'y a pas de martyrs dans la Bible hébraïque, tel que le démontre Marc Brettler (Cormack, 2002 : 5) en se basant sur les cinq caractéristiques établies par Droge et Tabor (1992). Ces caractéristiques sont : 1) une situation d'opposition ou de persécution, 2) un choix de mourir fait par les individus vu par l'auteur comme nécessaire, noble et héroïque, 3) une motivation à mourir faisant en sorte que ces individus se tuent souvent eux-mêmes, 4) une idée que les souffrances et la mort sont bénéfiques et, enfin, 5) une espérance de vengeance et de récompenses au-delà de la mort qui contribue à motiver ce choix de mourir. Par contre, tous ces motifs[19] apparaissent dans 2 M, même si le mot μάρτυς et tous ceux qui constituent son champ lexical (μάρτυριά, μάρτυριον, μάρτυρειν et μάρτυρομάι) ne sont pas employé pour désigner ceux et celles qui subissent le martyre[20]. En effet, même si la 3e caractéristique susmentionnée est absente de l'épisode martyrologique de 2 M qui retient mon attention, elle se trouve quand même au 14e chapitre (2 M 14, 37-46).

La situation d'opposition et les persécutions (1) forment la première partie, soit du 3e au 6e chapitre. Le choix de mourir fait tant par Éléazar que par les sept garçons et leur mère est bel et bien valorisé et vu comme noble et héroïque (2), tel qu'on le lit à maintes reprises (2 M 6, 23. 28. 31 ; 2 M 7, 12 et 20). L'idée que les souffrances et la mort sont bénéfiques (4) est également mentionnée plusieurs fois (2 M 6, 13. 16. 19.

---

[19] Droge et Tabor ne sont pas les seuls à proposer des motifs caractéristiques du martyre. Les deux Weiner en présentent, quant à eux, trois (1984 : 9), tandis que Kellerman répertorie pas moins de cinquante thèmes communs au judaïsme et au christianisme, dont le fait que les martyrs sont généralement ostensiblement faibles, et ce, pour renforcer l'idée d'héroïsme comme le rappelle Rajak (2001 : 101 et 40).

[20] Le mot grec μάρτυς n'apparait pas dans 2 M 7, mais ἀντιμαρτυρέω (2 M 7, 6), signifiant « qui témoigne contre eux », lui, s'y trouve.

30 ; 2 M 7, 9. 12. 23. 29. 32. 33. 37 et 38). De même, l'espérance de vengeance et de récompenses au-delà de la mort (5) est manifeste (2 M 6, 26 ; 2 M 7, 9. 11. 13. 17. 19. 23. 29. 31 et 35-37).

La martyrologie

Genre littéraire pour lequel l'intérêt n'est pas né d'hier[21], la martyrologie met au monde le martyr puisque ce dernier ne peut exister que par le témoignage qui en est fait[22]. Ceux et celles qui résistent au pouvoir reçoivent le titre de martyr grâce à la production textuelle qui relate les sanglants évènements auxquels ils et elles prennent part. Autrement dit, un martyr et une martyre n'existent qu'une fois morts, certes, mais surtout une fois leur mort mise en mots. Il y a donc probablement beaucoup de personnes dont le décès ressemble à celui de maints martyrs, mais qui sont exclues de ce cercle privilégié, simplement parce que leur fin souvent abrupte et violente n'a pas été consignée ou relatée. L'écriture du martyre des martyrs, soit la production des martyrologes ou le témoignage fait sur ces violences, constitue donc une étape fondamentale de ce type de résistance au pouvoir. De plus, un pareil témoignage oblige en quelque sorte à interroger les mots pour bien les comprendre. Il pousse à analyser cet espace particulier qu'est le texte qui le décrit, mais aussi le contexte où tous deux — martyr et martyrologie — prennent forme. Il importe de rappeler que la martyrologie, apparaissant lors de profondes mutations sociales, n'est toujours qu'un reflet de situations réelles et que, « comme tout récit, celui du martyre est construit selon les traditions orales et littéraires de la culture où il circule » (Weiner et Weiner,

---

[21] Les Pères de l'Église, les talmudistes, les docteurs de la loi musulmane ont produit un corpus que plusieurs considèrent désormais intégré à l'objet qu'est la tradition martyrologique. D'ailleurs, les chercheurs n'hésitent pas à croiser textes bibliques, évangéliques et coraniques avec ces regards secondaires, les derniers éclairant les premiers, et ce, dans les trois monothéismes Les travaux de Delehaye (1921), Wensick (1941) et Fischel (1947), entre philologie, histoire et théologie, s'attardaient principalement aux textes pour en cerner l'origine, les définitions et les transformations d'une religion, d'une époque et d'une aire culturelle à l'autre ou encore pour développer une classification des différents types de textes.

[22] À cet effet, voir la théorie narrative dont parlent brièvement Weiner et Weiner (1984 : 15 et 87-127).

1984 : 17). À cet effet, selon différentes théories (narrative, imitation et compétition de groupes, héritage culturel), le martyre est essentiellement une histoire dont la véracité historique est un problème secondaire ou le résultat d'un processus d'incorporation de traditions et d'idées clés reliées au sacrifice et à l'expiation (Weiner et Weiner, 1984 : 15 et 16). Qu'on le veuille ou non, le martyre, pour bel et bien témoigner et avoir une certaine portée, doit aussi être un témoignage écrit ou « un spectacle construit » (Frankfurter, 2009 : 221), un compte-rendu — réel ou imaginaire — de confrontations culturelles[23] — moindres ou exagérées — où les vaincus, mis à mort, sont par un surprenant renversement, triomphants. Comment cela se fait-il ?

Il faut dire que la martyrologie est un type de propagande[24] créant des exemples, comme on l'observe, entre autres, avec la femme de 2 M 7. Or, avant d'être une interprétation d'un groupe minoritaire, une relecture faite par et pour les dominés ou encore un construit littéraire s'adressant à un public spécifique, cette exposition de la violence étatique exercée et de la mort qui s'ensuit s'adresse à toutes les personnes susceptibles de contrevenir au pouvoir en place. La monstration morbide se révèle donc en premier lieu la propagande de ce même pouvoir. En effet, le châtiment public sert d'abord à montrer ce pouvoir et à rappeler qu'il peut toujours s'abattre sur ceux et celles qui s'opposent à lui et contreviennent à ses lois. À travers le martyre, le but du pouvoir qui sévit est de métamorphoser l'identité en devenir d'un groupe, lequel apparaît alors comme une menace, en éradiquant leurs pratiques dites subversives ou en faisant littéralement disparaitre l'agent de l'ensemble et même éventuellement tous les agents troubles de ce groupe pour ramener l'ordre, sinon pour détruire la

---

[23] Je privilégie le terme 'culturel' au terme 'religieux' parce qu'il permet de considérer des confrontations à la fois politiques, sociales et religieuses.

[24] La propagande qui consiste à : a) utiliser des stéréotypes ; b) substituer ou subtiliser les noms ; c) sélectionner certains faits et conséquemment en exclure d'autres qui donneraient une image plus complète ; d) exagérer et mentir ; e) répéter; f) promouvoir les idées sélectionnées comme étant positives, bénéfiques et possédant un potentiel libérateur ; etc. (Brenner, 1997 : 156-157).

compétition culturelle qu'ils incarnent. Par conséquent, parler des martyrs, c'est d'une certaine façon leur permettre de triompher. Non seulement le fait de ne pas sombrer dans l'oubli représente déjà une victoire, mais, en plus, ceux qui rapportent ces histoires interprètent généralement les drames d'une façon telle que les victimes n'en sont plus. « Le martyre est une stratégie dramatique qui ne peut perdre ; le résistant étant passif, il est extrêmement difficile de le voir comme un vilain, tandis que l'opposant, qu'il gagne ou non, peut difficilement éviter d'être catégorisé comme un agresseur par un public à l'esprit ouvert » (Klapp, 1974 : 89 cité par Weiner et Weiner, 1984 : 42). Rapporter l'histoire des martyrs permet de créer des exemples à suivre qui, à leur tour, contribuent à affirmer et/ou à affermir une identité (Van Henten et AveMarie, 2002 : 7). De plus, la mémoire ainsi produite par le texte permet à ceux et celles qui refusent d'abandonner leurs croyances, malgré les souffrances infligées à leur chair, de vaincre la mort, soit de survivre à l'oubli. Sans oublier que pour ceux et celles qui partagent les idées et modes de vie des condamné.e.s, la diffusion se fait principalement par les textes. En somme, le martyre est une propagande faite par le pouvoir pour réprimer certains comportements et la martyrologie est la réponse à cette dernière pour encourager à persister dans la résistance.

La littérature maccabéenne

Le terme Maccabée/Maccabées

Avant de parler des livres dits des Maccabées, au nombre de sept selon Peterson (2004 : 11 et 15), il convient d'expliquer d'où provient cet intitulé. Jamais mentionné au pluriel dans aucun de ces livres, ce titre de Maccabée serait d'origine chrétienne (Fischer, 1971 : 444 citant Habicht et Goldstein). Aux dires d'Abel, il serait dû à une extension dans les milieux chrétiens du surnom donné au chef de la résistance armée contre les Séleucides, Judas, d'abord à ses quatre frères, puis à ses partisans et

finalement à tous les héros de cette période, incluant ceux qui subirent la persécution d'Antiochos IV[25]. Le mot τά μακκαβαΐκα apparaît dans la littérature chrétienne à la fin du 2e et au début du 3e siècle (Abel, 1949 : X) et désigne les affaires maccabéennes plutôt que les personnages. C'est Clément d'Alexandrie qui fait allusion à 1 M, tout en citant largement pour une première fois 2 M dans *L'Exhortation au martyre* (datant de 235) (Ziadé, 2007 : 30) et qui donne à ce livre le titre ἡ τῶν μακκαβαίῶν ἐπιτομή dans *Stromates*. Sinon, chez les Judéens, seul Judas, le 3e fils de Mattathias, le prêtre de Modin, est affublé de ce surnom.

Il a été suggéré que « le nom Maccabée dérive du mot מקבי, qui signifie exterminer ou éteindre [et s'applique à] ceux qui doivent éliminer l'influence grecque de la vie juive » (Rappaport, 1971 : 454). Ce mot hébreu, qu'on trouve à six reprises dans la Bible (Proverbes et Malachie), peut aussi être traduit par tromper, ôter, dépouiller. L'explication la plus fréquente consiste néanmoins à dire que Maccabée vient du mot marteau ou maillet (en hébreu מקבת), qu'on rapproche de Martel — Charles Martel qui défit les Sarrazins en 732 — en faisant allusion à sa force dans les batailles. On a également suggéré que מכבי ou מקבי pouvait désigner une anomalie physique, comme une forme de tête ou une mâchoire ressemblant à un marteau (Rappaport, 1971 : 454) ou encore une particularité nasale (Abel, 1949 : II-IV).

Les livres

Contrairement à la plupart des livres réunis sous le titre de littérature maccabéenne, qui ne mentionne parfois aucunement Judas ou ses frères, le 5e livre (Tolonen, 2011 : 65) et le 4e livre des Maccabées reprennent l'épisode martyrologique de 2 M 7. Selon Peterson (2004 : 11 et 15), le 7e livre est une commémoration rhétorique sans date,

[25] Le groupe des martyrs dits Maccabées n'a effectivement aucune relation avec Judas, ni avec aucun autre groupe, comme les Assidéens dont il est question en 2 M 14, 2. Ils portent néanmoins ce nom dans la littérature et, pour éviter toute confusion, ils le conservent dans la présente thèse.

alors que le 6e livre est un poème en syriaque dont nous ne possédons qu'un manuscrit datant du 17e ou du 18e siècle. Le 5e livre couvre une très longue période de l'histoire, puisqu'il commence par l'épisode d'Héliodore (aux alentours de 277 ANE) et se termine avec la mort des petits-enfants d'Hérode le Grand (l'an 6 ou 5 de notre ère). Quant aux quatre premiers livres, ils se retrouvent tous dans certains des plus importants manuscrits de la Septante (*LXX*), les codex *Alexandrinus* et *Basiliano Venetus*, tous deux du 5e siècle, alors que le codex *Sinaiticus*, daté du 4e siècle, contient le 1er livre[26] et le 4e livre[27].

Le deuxième livres des Maccabées

Lichtenberger rapporte que Luther, comme plusieurs lecteurs, valorisait 2 M principalement en raison de l'histoire des martyrs. D'ailleurs, le père du protestantisme croyait qu'il ne fallait pas identifier ce livre en le disant « second ou deuxième », mais plutôt « autre », car *alium vel alienum scilicet non secundum* (Lichtenberger, 2007 : 98). Le 2e livre des Maccabées n'est effectivement pas la suite

[26] Le 1er livre des Maccabées aurait été rédigé en hébreu sous le règne de Jean Hyrcanus (135/134 à 104 ANE), mais a surtout été connu en grec par la *LXX*. Il a d'ailleurs été dit qu'« à travers sa traduction, perce la phrase sémitique ; les expressions sont helléniques, la construction et la manière de parler sont hébraïques » (Vigouroux, 1902 : 635). Plus militaire et politique que les livres subséquents (2, 3 et 4), 1 M relate les évènements contre l'imposition des mœurs grecques en Judée ayant eu lieu entre l'avènement d'Antiochos IV Épiphane en 175 ANE et la mort de Simon Maccabée, le fondateur de la dynastie hasmonéenne, en 134 ANE. L'auteur y présente la corruption chez les prêtres, la diversification dans la population juive et le vol fait au Temple, ainsi que les hauts faits guerriers de Judas Maccabée et de ses frères, Jonathan et Simon, ayant mené à la libération.

[27] Le 4e livre des Maccabées a directement été écrit en grec par un auteur anonyme entre l'an 40 et 118 de notre ère (Rajak, 2001 : 14-105). Alors que Breitenstein propose une date entre 19 et 72 (1978 : 177-78), Nodet rappelle que Bickermann aurait montré qu'il date précisément du règne de Claude, c'est-à-dire entre 41 et 54 (2005 : 13). Van Henten, lui, favorise les alentours de l'an 100 en raison des similitudes avec les *Actes alexandrins*, *le martyre de Polycarpe*, ainsi que les *Actes des martyrs de Lyon et Vienne* (1997 : 78), tandis que Dupont-Sommer privilégie le début du règne d'Hadrien, soit les environs de l'an 117 (cité par Van Henten, 1997 : 75). À partir de ces quelques données, il n'est donc pas possible d'arriver à une conclusion. N'empêche, ce livre est surtout intéressant parce qu'il reprend et développe en 18 chapitres l'épisode de 2 M 7. L'auteur, bien qu'il consacre le 4e chapitre à la mise en contexte des supplices, néglige les informations à caractère historique. Il n'y a effectivement aucune mention du Temple de Jérusalem, de la famille de Judas Maccabée et de maints autres personnages. Toutefois, comme il fait référence à l'épisode martyrologique ayant peut-être rendu possible cette révolte, il est compris dans les affaires maccabéennes.

du premier et, bien que je partage le point de vue du réformateur, je privilégierai la désignation usuelle pour éviter toute confusion. Il n'en demeure pas moins que le 1er livre raconte une histoire qui s'étend sur environ quarante ans (175 à 135 ANE) et que le 2e livre s'attarde sur seulement quinze de ces années (176 à 161 ANE), n'étant ainsi qu'une reprise — partielle et infidèle — de quelques évènements. En fait, 2 M couvre environ ce qu'on peut lire du 1er au 7e chapitre de 1 M. L'oppression de la Judée et sa réponse qu'est la révolte des Maccabées s'étalent sous le règne d'Antiochos IV, Antiochos V et Démétrius I. Comme le précise Van Henten (1997 : 17), ce qui est relaté dans 2 M débute sous le règne de Séleucos IV (187-175 ANE) et se termine avec la défaite du général séleucide Nicanor (le 13 du mois de adar en 161 ANE), laquelle a lieu sous l'administration du roi Démétrius Ier (162-150 ANE).

Ces livres tournent néanmoins tous deux autour d'une dispute concernant la direction religieuse de la « nation ». Ils mentionnent l'existence des Assidéens et attestent que les Judéens faisaient partie du monde hellénistique puisqu'aucun ne parle explicitement de résistance à une hellénisation culturelle et/ou à la langue grecque[28]. Tous deux exagèrent les réalisations des Maccabées, ignorent les éléments de la résistance antiséleucide et démonisent les hellénistes qui y forment un bloc monolithique (Grabbe, 2000 : 59). Cela n'empêche toutefois pas Geiger de suggérer que le 1er livre raconte l'histoire du point de vue des Sadducéens et que le 2e livre offre plutôt la vision des Pharisiens (Geiger cité par DeWet, 2008 : 41).

[28] Pour Cohen (1987), l'hellénisation est un procédé autrement plus complexe que le fait de parler le grec, comme le suggèrent Will et Orrieux (1986 : 9). D'ailleurs, 2 M a été rédigé en grec, faisant que ce rare témoignage des transformations culturelles, qui se sont opérées chez presque tous les peuples de la région méditerranéenne à la suite du renversement des armées perses par Alexandre en l'an 333 ANE, révèle que l'usage de cette langue n'était pas synonyme d'adhésion totale aux idées et pratiques dites hellénistiques (d'ailleurs probablement plus un mélange d'influences des cultures conquises par les armées d'Alexandre), mais plutôt réponse à un besoin. Un besoin potentiellement semblable à celui concernant la *LXX* qui aurait été écrite pour les juifs de la diaspora égyptienne perdant déjà la maîtrise de la langue hébraïque (Frend, 1967 : 37).

Date, auteur, genre

Date

La datation de 2 M est, elle aussi, matière à débat, lequel n'est pas et ne sera probablement jamais résolu. En raison de la faveur accordée aux Romains dans 2 M 11, 34-37), il est clair que sa rédaction est antérieure à l'entrée du général Pompée à Jérusalem en 63 ANE (Momigliano, 1979 : 119). Sinon, la plupart des chercheurs privilégient une rédaction postérieure à la dernière lettre festale ou festivale (Nodet, 2005 : 40) qui se trouve en ouverture (2 M 1, 11 à 2, 18). Datée, à l'instar de l'autre lettre introductive qui la précède (2 M 1, 1-10), elle contribue évidemment à situer la rédaction du livre dans le temps. Généralement admises comme authentiques, ces deux lettres n'en provoquent pas moins aussi des débats.

La première lettre, tel qu'il est mentionné en 2 M 1, 7, a été écrite en 169 de l'ère séleucide, ce qui correspond à l'an 143 ou 142 ANE[29]. La seconde lettre, où se trouve une référence à la précédente, est, quant à elle, datée de 164 ANE dans la TOB (1988 : 1253), mais Nodet avance plutôt 188 de l'ère séleucide, ce qui correspond plus ou moins à l'an 124 du calendrier julien. Il se peut, toutefois que cette seconde lettre mentionnant le décès d'Antiochos IV Épiphane soit évaluée par sa proximité avec cet évènement, qui eu lieu en novembre ou décembre de 164 ANE telle que le souligne une tablette mentionnée par Momigliano (1975 : 81). D'ailleurs, Schwartz avance que 164 ANE est l'année où des propagandistes jérusalémites ont ajouté les lettres et ont adapté le livre pour y joindre une section sur la fête de Hanoukka afin de rendre cette festivité plus signifiante (2008 : 14). Affirmant que 2 M aurait été écrit avant 1 M, qui n'aurait pas vu le jour avant que Jean Hyrcan ne succède à son père en 135-134 ANE, cet exégète va ainsi à l'encontre de la majorité des auteurs ayant travaillé sur ces textes. En effet, il est plutôt fréquemment entendu, du moins pour Habicht et ceux qu'il cite, que Jason de Cyrène a écrit peu de temps après les

[29] Nodet, 2005 : 64.

évènements et qu'il a donc été un contemporain de Judas Maccabée (cité par Schwartz, 2008 : 15). Abel, lui, avance que Jason de Cyrène aurait écrit son texte de 15 chapitres aux alentours de 160 ANE et que l'épitomiste l'aurait repris vers 124 ANE (1949 : XLII). En somme, le 2e livre des Maccabées est fort probablement une production du 2e siècle ANE, une époque particulièrement riche du point du vue littéraire. Voyons maintenant qui pourraient être Jason et l'épitomiste.

Auteur

« On ignore entièrement par quels auteurs ont été écrits les livres des Maccabées », affirmait déjà Isidore de Séville en 680 dans *Étymologies* (VI ii20-ii36 cité par Barney, Lewis, Beach et Berghof, 2006 : 137). Il en est encore ainsi aujourd'hui. On raconte néanmoins en 2 M 2, 23 que l'auteur des cinq volumes ayant servi à réécrire les quinze chapitres qui nous sont parvenus est Jason de Cyrène. Quant à la personne qui aurait résumé le récit, parfois également appelé le narrateur, l'abréviateur ou l'épitomiste, rien n'en est dit. Or, avant de m'attarder sur ce dernier, il importe de présenter les principales hypothèses concernant l'homme de la plus importante colonie grecque de la région cyrénaïque (actuelle Lybie).

Jason de Cyrène

Jason de Cyrène est un illustre inconnu. Rien provenant de sa plume n'a été retrouvé à ce jour et aucun auteur de son temps ne le cite. Toutefois, Ziadé nous rappelle que l'existence de Jason ne semble faire aucun doute pour Hengel et Abel (2007 : 40), comme c'est le cas pour Mugler, aux dires de Van Henten (1997 : 21), lequel suggère que Jason est le diplomate envoyé à Rome avec Eupolème dans le 1er livre des Maccabées (1 M 8, 17). Cependant, selon Hadas, Jason proviendrait d'une école d'historiens pathétiques (1953 : 99), tandis que Schwartz pense que son travail

prendrait plutôt sa source dans le judaïsme alexandrin[30], au même titre que la *Lettre d'Aristée*, les écrits historiques de Philon, dont *Ambassade à Gaius* et *Contre Flaccus*, ainsi que *Le 3e livre des Maccabées* (Schwartz, 2008 : 45). Qu'on situe Jason à Cyrène ou dans un autre lieu de la diaspora, il n'en reste pas moins fort difficile de prouver qu'il ait tout simplement existé. À cet effet, plusieurs doutent de son existence, dont Kamphausen (cité par Bar-Kochva, 1989 : 170) et Richnow (cité par Doran, 1981 : 81), et certains avancent même que ledit épitomiste est en fait l'auteur de 2 M. Lichtenberger partage ce point de vue et estime qu'une seule personne a bel et bien écrit l'entièreté du livre (Lichtenberger, 2008 : 395). Pour ces différents auteurs, l'épitomiste s'est inventé un avatar pour augmenter son capital d'autorité ou pour paraitre érudit, ce qui était une pratique fort courante dans l'Antiquité. Ces fausses sources étaient la plupart du temps créées pour légitimer des évènements appartenant à un passé mythique, faire croire à la description d'endroits lointains et/ou rendre crédibles des phénomènes naturels inusités (Richnow cité par Doran 1981 : 81 et 83). En fait, pour le dire comme Hengel : « la grande ancienneté fictive de ces écrits en garantissait la vérité » (cité par Lacocque, 1983 : 13).

L'épitomiste

En ce qui concerne l'épitomiste, les hypothèses sont, encore une fois, multiples. À plusieurs reprises, ce dernier s'inclut en s'adressant directement aux lecteurs/lectrices et/ou aux auditeurs/auditrices pour les instruire et pour se mettre de l'avant, comme en 2 M 2, 19-32 ; 4, 16-17 ; 5, 17-20 ; 6, 12-17 et 15, 37-39. Or, malgré son utilisation de la première personne du pluriel, qui nous indique son appartenance au

[30] La provenance du texte est bien évidemment, elle aussi, matière à débat. Plusieurs sont convaincus que l'auteur de 2 M, qu'il soit question indistinctement de Jason de Cyrène ou de l'épitomiste, peut être un Judéen de la diaspora bien plus que de Palestine ou même d'Antioche. Pour les tenants de la thèse diasporique, l'auteur/l'épitomiste vient d'Alexandrie, étant donné que ceux qui écrivent à partir de ce grand centre combinent généralement leur fond judéen avec leur étude de la littérature et de la philosophie grecques. Voir, à ce sujet, entre autres, les longs argumentaires développés par Schwartz (2008 : 45-56) et Doran (1981 : 46).

groupe des Judéens, il n'en dit pas davantage sur lui-même, ce qui pourrait permettre de l'identifier (Ziadé, 2007 : 40). Selon Schwartz, c'est un juif de la diaspora fort probablement partisan de Jérusalem et de son Temple et, pour cette raison, peut-être même un Oniade (2008 : 12). Van Henten avance, lui, que l'abréviateur est d'origine palestinienne et pourrait être près du cercle des Hasmonéens ou de l'élite du Temple (1997 : 53). Pourtant, il ne manifeste pas une insistance marquée pour le monde sacerdotal et s'attarde bien peu au vol de vaisselle ou même à la description de la profanation du sanctuaire de Jérusalem, comparativement à ce qu'on peut en lire dans 1 M (1 M 2, 1-23 ; 3, 43-54 et 8, 14-20). Par ailleurs, il semble préférer parler d'un Dieu du ciel qui pourrait être atteint n'importe où[31], entre autres, par la prière, dont il est question dans 31 versets, alors que seuls seulement deux sacrifices sont réalisés dans tout le livre[32]. Aux dires de Doran, l'épitomiste serait éduqué et influencé par l'hellénisme, mais quand même fidèle au judaïsme (1996 : 111). Quant à Momigliano, il considère que c'est la personne à qui les autorités hasmonéennes ont demandé de compiler l'écrit de Jason pour l'envoyer en Égypte avec les lettres et pour appuyer ces dernières. Cependant, il pense aussi que 2 M est le résultat de l'effort conjoint d'un officiel de la communauté judéenne de Jérusalem et d'un écrivain dont la langue maternelle était probablement le grec (1975 : 82 et 83).

Il demeure néanmoins difficile de décider si 2 M est un court texte originellement écrit par ledit épitomiste usant d'un avatar ou s'il est un véritable résumé d'un plus long texte, que celui-ci soit rédigé par Jason de Cyrène ou par n'importe quel autre auteur anonyme. La présence de chiasmes à différents endroits ainsi que la possible composition concentrique du livre suggèrent, d'une part, qu'il n'y a qu'un seul auteur ou une élaboration unique et, d'autre part, que la rédaction remonte à des temps plus

---

[31] 2 M 2, 21 ; 3, 15. 20. 34. 39 ; 8, 20 ; 9, 4. 20 ; 10, 29 ; 11,10 ; 14, 34 ; 15, 3-4. 8. 21. 23 et 34.

[32] Pour la prière : 2 M 3, 15. 18. 20. 22. 30. 31 ; 5, 4 ; 7, 37 ; 8, 2-4. 14-15. 29 ; 10, 4. 7. 16. 25-27. 38 ; 11, 6 ; 12, 6. 15. 28. 36. 41-42. 44 ; 13, 10-12 ; 14, 15. 34-36. 46 ; 15, 21-24. 26 et 34, enfin, pour les sacrifices réalisés : 2M 3, 33 et 12, 43.

anciens que récents. Selon Radday, le chiasme — « figure de rhétorique formée d'un croisement des termes » (Le Nouveau Petit Robert, 1993 : 363) — était de rigueur aux temps bibliques et eut tendance à disparaitre dans les récits postexiliques (Radday, 1981 : 51 et 110). Structure omniprésente dans les textes de tout le Proche-Orient ancien, allant de la littérature suméro-akkadienne aux écrits ougaritiques en passant par des contrats araméens et des lettres de la littérature hellénistique et romaine, le chiasme se trouve aussi dans les livres de la Torah et du Nouveau Testament. Les anciens Hébreux n'avaient donc pas le monopole de cet usage et, s'il y a bel et bien des parallèles inversés dans 2 M, ces derniers ne sont pas nécessairement le fruit d'un héritage exclusivement biblique. Ils peuvent aussi provenir de l'influence grecque. Ceci dit, l'auteur peut aussi bien être un Judéen de Judée qu'un Judéen de la diaspora bel et bien cultivé, soit ayant des influences multiples. La présence de chiasmes n'en dit donc pas plus sur l'origine du texte qui retient mon attention. Le fait que les hypothèses regardant l'identité de l'auteur soient plus ou moins éclairantes jusqu'à ce jour n'est pas sans répercussion sur notre compréhension des objectifs inhérents au texte. Certes, savoir par qui et quand 2 M serait venu au monde permettrait de situer avec plus d'assurance le texte dans son contexte. Or, en l'absence de telles informations, pour nous aider à cheminer et à saisir minimalement ce que dit 2 M, il faut se saisir du texte lui-même. Voici donc venu le moment d'exposer davantage sa composition et son genre.

Divisions

Version remaniée de cinq volumes en quinze chapitres, 2 M comprend environ 555 versets. Il contient, tel que mentionné précédemment, deux lettres (2 M 1, 1-10 et 2 M 1, 10-36 à 2, 1-18), une préface (2 M 2, 19-32) et un épilogue (2 M 15, 37-39). Ce

livre est généralement séparé en deux sections[33]. La première section décrit les évènements avant que la révolte ne batte son plein (2 M 3, 1-40), puis les humiliations et les persécutions contre les populations de Judée et de Jérusalem[34], obligées de prendre part à des rites païens (2 M 4, 7 à 7, 42). Entre autres, on peut lire que tous étaient contraints de participer à un repas rituel le jour anniversaire du roi ayant lieu tous les mois et qu'un décret donnait l'ordre de tuer tous ceux et celles qui ne se décideraient pas à adopter les coutumes grecques (2 M 6, 9). C'est alors que furent interdits la circoncision (2 M 6, 10), le shabbat (2 M 6, 1) et la cacheroute (2 M 6, 18 et 2 M 7), c'est-à-dire les trois pratiques distinctives[35] des Judéens dans la littérature gréco-romaine (Baslez, 1992 : 61 et Haber, 2006 : 75). Ceux et celles qui conservaient leur adhésion à la loi juive étaient donc déférés en justice, précipités du haut des remparts, brûlés vifs ou soumis à différents supplices.

La deuxième section, sur laquelle je m'attarde bien peu dans la présente thèse, est consacrée aux épisodes de la guerre (2 M 8, 1 à 10, 1) et à ce qui arriva de la purification du Temple jusqu'à la mort du général Nicanor (2 M 10, 1 à 15, 39). Pour Lichtenberger, les deux sections de 2 M correspondent respectivement à la colère et à la miséricorde divine (2007 : 106). Selon lui, la première section s'achève avec le verset 7, 37 et est un temps sans prière, alors que la deuxième section est truffée de

---

[33] Les options de division du texte sont nombreuses, certains auteurs voyant plus que deux pans à cette histoire. À titre d'exemple, Doran (1981) privilégie une structure tripartite. Williams (2003) et Van Henten (1997) défendent une division en quatre parties, tandis que Abel (1949), Nickelsburg (1981) et Hellerman (2003) divisent le texte en cinq sections selon une structure deutéronomique, dont il sera abondamment question au 1er chapitre.

[34] Parmi ces persécutions se trouvent celles contre les femmes et les enfants en 2 M 5, 13 : « On extermina jeunes et vieux, on supprima femmes et enfants, on égorgea vierges et nourrissons », en 2 M 5, 24 : « [l]e roi envoya le mysarque Apollonius à la tête d'une armée de vingt-deux mille hommes avec ordre d'égorger tous ceux qui étaient dans la force de l'âge et de vendre les femmes et les enfants » et finalement en 2 M 6, 10 : « Ainsi deux femmes furent déférées en justice pour avoir fait circoncire leurs enfants. On leur fit faire en public le tour de la ville, leurs enfants suspendus aux mamelles, avant de les précipiter du haut des remparts ». Ces trois versets sont des traductions de la TOB, comme tous les versets à venir dont la traduction n'est pas spécifiée.

[35] Je tiens à souligner que, aux dires de Lacocque, la femme joue un rôle auxiliaire dans les trois aspects de la vie juive que sont la nourriture servie à la table, les fêtes familiales et le lit conjugal, car le caractère sacré de ces derniers dépend d'elle (1992 : 19).

passages où les hommes se recueillent. D'ailleurs, les victoires militaires des troupes judéennes et la reprise du Temple, tout comme les épiphanies ou les manifestations visibles d'un Dieu qui entend les prières des guerriers et y est sensible, sont à ses yeux des conséquences directes des invocations. Il n'en demeure pas moins que, pour Bickermann (1979 : 1), Doran (1981 : 54) et Van Henten (1997 : 57), c'est surtout l'épisode martyrologique, également appelé 'ensemble martyrial' par Ziadé (2007 : 39), qui changerait la donne et marquerait le point de rupture entre les deux sections. Avant de s'y consacrer plus particulièrement, voyons d'abord le ou les genre.s de 2 M.

Genre littéraire

Un genre est associé à un but ou à des objectifs à atteindre et tenter de cerner celui-ci, c'est, dans une certaine mesure, identifier les éléments les plus importants du texte, soit ceux qui doivent résonner et/ou participer à une production de sens chez ceux et celles qui entendront ou liront le récit. Il importe de souligner que 2 M est d'un genre mixte, car, même en ne considérant pas les lettres en introduction et celles qui truffent le récit aux chapitres 9 et 11, les quinze chapitres du livre ne se ressemblent pas. Il ne convient pas ici de décomposer méthodiquement chaque section, mais omettre quelques détails sur le passage martyrologique n'est vraiment pas de mise, surtout considérant que 2 M introduit ce nouveau genre qu'est la martyrologie. Sans vouloir m'égarer sur un autre sujet, je précise que la mise au jour de chiasmes par le biais d'une analyse structurelle permettra d'identifier plus facilement le thème central, tant de l'ensemble du livre que de certains passages, et aidera à la compréhension et à la classification de 2 M.

De l'histoire

2 M peut être classé sous la rubrique « histoire ». Si plusieurs ont longtemps douté de la valeur historique de 2 M, il s'avère désormais, entre autres pour Abel (1949 : xxxviii) et Nodet (2005 : 144), que ce dernier est plus fondé historiquement parlant que 1 M. Il faut dire que, ces deux livres généralement comparés, le premier faisait l'objet de nombreux éloges, tandis que le second semblait relever davantage de la fiction, notamment en raison de l'absence de dates, de la présence d'épisodes extraordinaires, tels que les épiphanies et les arétologies[36], et de divergences constatées dans l'ordre des évènements. Or, dans son article intitulé « *History-Writing and History-Telling in First and Second Maccabees* », Lichtenberger rappelle que l'histoire ne s'écrivait définitivement pas à l'époque selon les méthodes qui sont aujourd'hui employées et que les interventions divines pouvaient être des preuves de l'historicité pour les anciens (2008 : 387), puisqu'elles contribuaient à « fixer les souvenirs » (Mendels cité par Tolonen, 2011 : 22).

De l'historiographie

Loin d'être monolithique, le genre historiographique, aussi redondant qu'il puisse paraitre, en regroupe plusieurs autres, dont certains se voisinent ou partagent de nombreuses caractéristiques. Si la plupart des auteurs s'entendent dorénavant pour dire que 2 M relève de l'historiographie, tous ne le classent pas dans la même rubrique. Dans sa thèse parue en 1900, Niese parle d'historiographie rhétorique, un

[36] À ces éléments extraordinaires laissant croire que l'auteur n'a peut-être pas voulu écrire un récit historique peuvent être ajoutés : 1) ses propos (qui sont d'ailleurs assez développés pour laisser penser que « l'abréviation a plutôt consisté à supprimer des parties de l'œuvre qu'à resserrer le fond ou la forme pour en diminuer l'étendue » [Fillion, 1904 : 632]) ; 2) les évènements miraculeux, spécialement les apparitions angéliques, les épiphanies et les punitions divines, les rêves et les visions ; 3) les descriptions variées de la mort d'Antiochos IV, l'ennemi de Dieu ; 4) les récits martyrologiques ; 5) la logique des actions et de leurs conséquences, soit que les vilains meurent et souffrent les mêmes agonies et des trépas semblables à ceux qu'ils ont fait subir aux autres ; 6) la séquence : punition – pardon – miséricorde divine ; 7) la typologie basée sur les récits bibliques, et ; 8) les nombres grossièrement exagérés, particulièrement les participants dans les batailles et ceux qui sont tués (Lichtenberger, 2007 : 109).

genre « où domine la volonté d'émouvoir pour mieux instruire » (cité par Ziadé, 2007 : 47). Il évoque aussi le genre pathétique, que Bickermann reprend pour qualifier l'historiographie propre à 2 M (1979 : 147), n'en soulignant pas moins l'importance prédominante de l'histoire tragique dans l'historiographie grecque. Habicht est néanmoins celui qui combine tragique[37] et pathétique (cité par Doran, 1981 : 84), alors que Van Henten penche plutôt vers l'historiographie apologétique, soulignant que Sterling en donne une définition qui correspond assez bien à 2 M, soit « l'histoire d'un sous-groupe de personnes dans une narration en prose assez longue, écrite par un membre du groupe qui suit les traditions de son groupe, mais qui tente de les helléniser afin d'établir l'identité du groupe à l'intérieur d'un groupe plus large » (Van Henten, 1997 : 17).

De la théologie

Hellerman avance, lui, que 2 M est un texte plus biblique ou « ouvertement plus théologique » que 1 M (2003 : 407 et 412). Plusieurs, dont Abel (1949) Nickelsburg (1981) et Hellerman (2003), penchent en faveur d'une telle qualification, notamment en raison d'un schéma deutéronomiste[38] qui est doublé d'une référence explicite à Deutéronome 32, 36[39]. Momigliano ajoute un conglomérat de six thèmes — vieux et nouveaux — qui rapprochent des écrits bibliques ou les évoquent, soit : 1) l'esprit

---

[37] Verhulst avance que « les thèmes de la tragédie doivent être historiques, [ce qui est une] garantie de vraisemblance » (2002 : 4). Selon lui, « le héros tragique est caractérisé par sa détermination, son refus absolu de tout compromis alors même qu'il sait que cette obstination le mènera à la mort. Son sentiment du devoir l'isole des autres, mais ce héros ne se révolte pas contre les dieux. Il accepte son sort avec résignation » (2002 : 16). À titre d'exemple, « l'Antigone de Sophocle est une tragédie grecque, ce qui veut dire qu'elle est la mise en scène de la fin d'un monde [et] de la dislocation du réel, soit le mouvement du monde renversé » (De Favendis, 2005 : 110). Ce n'est donc pas pour rien que Barbotin affirme que « le martyre réalise l'essence du tragique » (1995 : 183).

[38] C'est-à-dire une suite thématique allant comme suit : « bénédiction, péché, punition, repentir et salut » (Doran, 1981 : 93) sur laquelle je reviendrai en détails dans le prochain chapitre.

[39] La citation de Deutéronome 32, 36 — la seule citation de tout le livre — va comme suit : « Le Seigneur va rendre justice à son peuple, il se ravisera en faveur de ses serviteurs, quand il verra que leurs mains faiblissent, qu'il n'y a plus ni esclave ni homme libre » (TOB), alors qu'on lit dans 2 M 7, 6 : « Et il aura pitié de ses serviteurs » (TOB).

tribal du guerrier (2 M 6, 12-17), qui rappelle le Livre des Juges, 2) les miracles ou les interventions surnaturelles en lien avec le Temple, 3) les croyances élémentaires sur l'intervention divine dans l'histoire, dont le fait que les Judéens soient punis avant les autres pour avoir le temps de se repentir, tel que dans la Sagesse de Salomon, 4) la direction solitaire de Judas Maccabée, qui serait un signe d'archaïsme ou encore une influence du livre des Juges, mais aussi du nouveau concept de martyre, 5) des attitudes diverses à propos des étrangers, car si 2 M assimile les Grecs à des barbares aux versets 2, 21 ; 4, 25 et 5, 22, ces derniers ne sont pas nécessairement hostiles aux Judéens comme on le lit aux versets 4, 35. 37. 49 et, finalement, 6) l'importance du martyre, pour ne pas dire des martyrs, car ce sont ces derniers et non plus Mattathias et les frères de Judas qui font d'abord montre de résistance contre les décrets d'Antiochos IV (Momigliano, 1975 : 85-86). À cet effet, Williams pense que 2 M doit surtout renseigner sur la théodicée en donnant des preuves que Dieu récompense bel et bien les justes et punit les pécheurs (Williams, 2003 : 75). D'autres, dont Doran (1981 : 53) et DeWet (2008 : 41), ont également affirmé que ce texte théologique servait de propagande pour le Temple en raison de la profanation de ce dernier et de sa réinauguration célébrée désormais lors de la fête de Hanoukka. D'ailleurs, Schwartz considère que le livre devait surtout servir d'encouragement à célébrer les deux fêtes qui y sont mentionnées[40], soit la fête de Hanoukka et la fête de Nicanor ou le jour d'avant la fête de Mardochée correspondant à « l'établissement stable d'une loi juive dans la ville » (2008 : 8).

[40] L'ajout des lettres par les Jérusalémites aurait été essentiel pour faire comprendre la raison d'être du livre et ce qui justifie son envoi à une autre communauté de la diaspora, soit l'instauration de nouvelles célébrations. En effet, différents éléments dans les lettres ne peuvent être compris qu'une fois mis en rapport avec les versets 10, 1-8 qui concernent la fête de Hanoukka. Il en va un peu de même pour la fête de Nicanor, que Schwartz, en s'appuyant sur Tyson, considère comme fondamentale. Selon lui, le livre vise à promouvoir cette fête, parce qu'elle clôture le livre et parce que la fin du récit est la meilleure indication de l'objectif d'un écrivain (2008 : 3). Il appert que cet argument, au demeurant plutôt faible si l'on considère la composition concentrique récurrente de maints écrits bibliques, ne tient pas la route, puisque cette fête est désormais désuète.

De la martyrologie

Pour ma part, ce récit nationaliste devait surtout servir à introduire, sinon à publiciser, des concepts probablement déjà en circulation, mais pas nécessairement en vigueur dans la culture populaire. Si une survie cultuelle était alors impossible en raison des assauts contre le Temple et des menaces répétées de le détruire, il fallait assurer minimalement une survie culturelle. Une tactique, qui semble avoir été adoptée, consiste à déplacer l'importance accordée au Temple et aux cultes qui y étaient célébrés vers l'observance de la Loi. Particulièrement fondamentale dans 2 M 7, elle y éclipse le sanctuaire, dont il n'est alors jamais question, tout comme dans le chapitre 14. Hormis cette particularité, le 7e chapitre est aussi parmi ceux où les innovations conceptuelles sont les plus nombreuses. À cet égard, je souligne la résistance non-violente des martyrs qui mène à la résistance violente des guerriers ou à la prise des armes pour défendre des pratiques religieuses que Bickermann qualifie de « premier combat armé pour la liberté de conscience » (1979 : 5). Le martyre mène également à la résurrection, laquelle est mentionnée pour la première fois de manière aussi explicite en 2 M 7 et est considérée comme un thème majeur du livre par Kellermann (cité par Doran, 1980 : 199). Enfin, ce chapitre contribue à la mixité des genres contenus dans le livre, puisqu'il correspond à un écrit parénétique « dont le but n'est pas tant de relater des faits que d'encourager à demeurer ferme dans la persécution » (Saulnier, 1985 : 127). Selon Lavoie, 2 M 7 est plus particulièrement un texte hagiographique d'un genre mixte, parénétique certes, mais aussi didactique (1992 : 13), point sur lequel le rejoint Van Henten (1997 : 25). Ainsi, ce chapitre, « qui se présente comme un '*testimonium*' à la fidélité du peuple juif » (DeWet, 2008 : 43), mérite qu'on s'y arrête, et ce, pour plusieurs raisons.

L'épisode martyrologique forme une parenthèse de 61 versets, laquelle s'ouvre en 2 M 6, 18 avec Éléazar, qui refuse de manger la viande de porc qu'on tente de lui faire avaler de force, et se referme en 2 M 7, 42 après la mort d'une femme anonyme, mère

des sept jeunes garçons qui subissent tous des supplices associés à ce même affront. Plusieurs avancent que cette parenthèse est une unité indépendante du reste du livre. Selon Doran, c'est l'occurrence répétée du mot σπλαγχνισμόσ aux versets 2 M 6, 21 et 7, 42 (1981 : 22 et 1980 : 190) qui a pour effet de lier les deux passages et de créér conséquemment une inclusion ou une enclave. Présent à l'ouverture et à la fermeture de la parenthèse, ce mot traduit par « repas rituel » permet donc à cet auteur d'affirmer qu'il y a unité. Selon McClellan et Schwartz, cette soixantaine de versets est un ajout tardif (2009 : 88 et 2008 : 55), car le style, la syntaxe et la structure ne correspondent pas à ceux qu'on retrouve dans le reste du livre, au demeurant de genre mixte. Implicitement, cela insinue que les mésaventures d'Éléazar et de la famille, bien que présentées dans des chapitres distincts, ne devraient peut-être pas être séparées. D'autres encore vont brandir l'argument d'un ajout tardif, mais seulement pour le 7e chapitre, et ce, afin de montrer qu'il peut être considéré indépendamment des treize versets précédents (Van Henten, 1997 : 102-103 et Ziadé, 2007 : 43). Selon moi, ces deux moments forts du récit n'ont pas besoin l'un de l'autre pour se déployer et exprimer l'esprit de la résistance passive. J'aurai l'occasion d'expliquer ma position dans le chapitre consacré à l'analyse structurelle, mais pour le moment, il importe de se consacrer exclusivement au 7e chapitre afin d'arriver à l'objet ou au sujet principal de cette thèse, c'est-à-dire la première femme martyre des monothéismes.

Le 7e chapitre de 2 M

Selon une des thèses de Van Henten présentées dans l'ouvrage *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People, A Study of 2 and 4 Maccabees* (1997), le 7e chapitre, cette « tragédie en sept actes » (1997 : 104), forme le nœud de 2 M, ce que Doran désigne, lui, comme la « ligne de partage » (1981 : 54). Présentant le point culminant des persécutions, il constituerait le pivot du livre, tant du point de vue

quantitatif ou numérique parce qu'il est le 7e chapitre sur un total impair de 15[41], que du point de vue qualitatif parce que les souffrances et la mort des martyrs fondent la condition *sine qua non* du retour de la bienveillance divine. Dans cette optique, il faut convenir, entre autres avec Lichtenberger (2007) et Bartlett (1998), que 2 M est bel et bien divisible et/ou divisé en deux sections[42] et que le 7e chapitre est le lieu de basculement ou d'inversion, si ce n'est l'axe à partir duquel ce mouvement se fait, le passage textuel qui transforme la colère de YHWH en miséricorde et permet le passage de la persécution à la libération, de la résistance passive à la résistance armée. En effet, la mort des martyrs constitue dans 2 M l'élément déclencheur qui justifie l'insubordination (Bickermann, 1979 : 25), le *Zeit der Wende* (le temps du retournement) de l'ensemble du texte (Richert cité par Parks, 2005 : 53). Plus prosaïquement, on peut dire que la mort des martyrs est simplement une introduction à l'histoire militaire dans la mesure où elle inaugure la phase de délivrance. Selon Van Henten, la mort des martyrs représente plus précisément le « sacrifice » d'expiation nécessaire pour qu'ait lieu un renversement de la situation et que Dieu soit à nouveau avec son peuple. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, selon Schwartz, les vrais héros du livre ne sont pas les guerriers, mais bien les martyrs (2008 : 50). Aux dires de Williams (cité par Doran, 1981 : 54), ce motif d'expiation n'existe pas, bien qu'un passage de la colère au pardon ait lieu suite à la persécution des justes par les pouvoirs païens et à la prière faite au verset 2 M 7, 38, laquelle se révèle donc redoutablement efficace. Enfin, Young, pour sa part, avance que tout ce qui est amené dans ce passage d'un nouveau genre littéraire contribue aux victoires militaires (1991 : 72). L'insurrection de Judas Maccabée, qui provoque le renversement du tyran et permet de « recouvre[r] sous la conduite du Seigneur le

---

[41] Sur un total impair de quinze chapitres, il n'est pas dit que l'axe d'articulation du texte corresponde à son exact milieu, ce dernier pouvant aussi bien être le 7e que le 8e chapitre ou même se trouver entre les deux. Il n'est pas non plus certain que tous les chapitres forment un macrochiasme ou qu'ils doivent créer une parfaite structure en cercles concentriques, telle que désignée par Douglas (2007).

[42] Les différents auteurs qui identifient un schéma deutéronomiste (voir note 40), soit une division en cinq sections correspondant à bénédiction, péché, punition, repentance et salut, considèrent néanmoins le 7e chapitre comme le tournant.

sanctuaire et la ville » (2 M 10, 1), en est la plus grande manifestation. De plus, la révolte armée met en lumière le fait que la résistance passive n'a pas que des effets dans l'au-delà pour les membres qui composent la famille persécutée, mais aussi pour l'ensemble de la communauté d'ici-bas. Ainsi, le martyre est un pivot ou le moment crucial de 2 M parce que les deux sections du livre pourraient aussi correspondre à un avant et un après le martyre[43], au même titre qu'il y a un avant et un après le 2e livre des Maccabées dans la littérature martyrologique.

Chapitre d'innovations plurielles, le 7e chapitre représente en lui-même une enclave[44], « une épreuve dans la quête » pour reprendre la terminologie de Ricœur (1984 : 79). Cette brève histoire dans une histoire représente également un ralentissement dans la narration. Ricoeur mentionne que des scènes longuement racontées et séparées par des transitions brèves ou par des résumés itératifs, que Gunther Muller appelle des « scènes monumentales », peuvent être porteuses du processus narratif (Ricoeur, 1984 : 148). À cet effet, il importe de rappeler que le livre raconte une histoire qui s'échelonne sur 15 ans, dont huit ans se passent entre les versets 4, 1 et 7, 42[45] (Doran, 1981 : 53) et sept ans entre les versets 8, 1 et 15, 39[46]. L'épitomiste raconte la campagne d'Égypte, la répression en Judée et le pillage du Temple en 27 versets et ne consacre que 36 versets à l'insurrection. Par ailleurs, comme on peut le lire en 2 M

[43] Dans cet ordre d'idées, si le passé est toujours construit avec un schéma en tête et que la construction de l'intrigue rend certains caractères et/ou évènements signifiants, et, conséquemment, d'autres caractères et évènements marginaux (Mendels cité par Tolonen, 2011 : 23), il appert que le cœur de cette rare historiographie concernant la révolte maccabéenne est la résistance passive et la confiance mise dans le Seigneur et pas la résistance armée, comme on peut le constater lorsque Judas s'adresse à ses troupes pour la première fois : « ils se confient dans leurs armes et dans leur audace ; mais nous, nous mettons notre confiance dans le Seigneur tout-puissant, qui peut détruire par un clin d'œil et ceux qui s'avancent contre nous, et le monde entier » (2 M 8, 18).

[44] Bien qu'ayant affirmé plus tôt que l'épisode martyrial constitue lui-même une enclave, il appert que la structure du 7e chapitre en révèle une encore plus solide dans la mesure où les versets du début et de la fin du chapitre (2 M 7, 1 et 41), qui introduisent la mère et posent des questions presque identiques (2 M 7, 2 et 30), ont pour fonction de signaler que le texte qu'ils délimitent forme une unité (Meynet, 2012 : 650).

[45] Un total de 108 versets, soit 13.5 versets en moyenne par année.

[46] Un total de 219 versets, soit 31.3 versets en moyenne par année.

7, 20[47], l'épisode du martyre de la famille se déroule en un seul jour, mais se déploie sur 42 versets. Évidemment, ce passage consacré à la cacheroute aurait pu, comme pour la circoncision (2 M 6, 10) et le shabbat (2 M 6, 11), faire l'objet d'un unique verset. Cependant, l'épitomiste a manifestement préféré dilater le temps de ce récit par rapport au reste du livre, ce qui correspond à une technique dramatique pour accroitre la tension d'un moment-clé ou pour susciter des émotions. Il faut dire que cette dilatation sert aussi à décomposer une action, comme c'est le cas en 2 M 7, le seul passage du livre, à l'exception de 2 M 6, 18-31, où alternent énonciations et énoncés provenant d'autant de personnages, dont une femme. En effet, seuls dix-huit versets sur quarante-deux sont réservés à la narration dans ce passage marquant du livre. L'épitomiste y privilégie les discours rapportés de manière directe pour les martyrs et possiblement aussi pour les bourreaux séleucides, mais il choisitde rapporter de manière indirecte ceux du roi. Il n'en demeure pas moins que la scène du martyre du 7e chapitre est dominée par la parole. Un verset est émis par tout le groupe (2 M 7, 6). Neuf versets forment les énoncés des six premiers fils (2 M 7, 2. 8-9. 10.14. 16.-17. 18.-19), neuf versets sont également réservés aux dernières paroles du benjamin (2 M 30-38), lesquelles synthétisent les propos tenus auparavant par ses frères et par sa mère. Finalement, la mère retient le reste de l'attention avec deux interventions qui se déploient en cinq versets (2 M 7, 22-23 et 27-29).

Du premier au sixième, les garçons s'adressent à Antiochos IV, le seul personnage de cette section qui ne demeure pas dans l'anonymat[48]. Ils ne répondent pas à un interrogatoire, comme c'est le cas dans les actes des martyrs chrétiens, mais leurs dernières paroles n'en constituent pas moins le point focal du récit (Van Henten, 1997 : 99). Des questions et des réponses sont émises de manière explicite de la part

[47] Les seuls chapitres plus longs que le 7e sont le 4e avec 50 versets, le 2e avec 44 versets et le 14e faisant 46 versets.
[48] Il est ainsi désigné uniquement au milieu du chapitre, lors de l'échange entre la mère et ce dernier (2 M 7, 24).

du premier et du dernier enfant. L'un dit : « Que vas-tu demander et apprendre de nous ? Nous sommes prêts à mourir plutôt que de transgresser les lois de nos pères[49] » (2 M 7, 2) et l'autre proclame : « Qu'attendez-vous de moi ? Je n'obéis pas au comandement du roi, mais à celui de la loi qui a été donnée à nos pères par Moïse » (2 M 7, 30). L'ordre qu'ils reçoivent précédemment n'est pas une énonciation claire, puisque les « autres » — roi, bourreaux ou quiconque dans l'assistance — n'émettent pas une seule parole de ce type dans tout le chapitre. Quoi qu'il en soit, les supposés ainé et puiné refusent d'obéir, ce qui enrage le roi, lequel ordonne, ainsi que le rapporte l'épitomiste, de les torturer. Du milieu des souffrances qui leur sont infligées, chaque garçon a l'occasion d'exprimer sa pensée au roi. Pendant ce temps, leurs frères et leur mère assistent à la scène, au même titre que le lecteur/la lectrice ou l'auditeur/l'auditrice en est témoin, devant confronter sept fois le drame, châtiment à répétition ou à rebondissement comme peut l'être la mort de Razis (2 M 14, 37-46). Cette partie où meurent tour à tour les six premiers garçons donne lieu à un « crescendo dramatique » (Young, 1991 : 71) et recouvre « le domaine de l'action portée à la scène par des personnages qui dialoguent » (Ricœur, 1984 : 122).

Le dernier garçon meurt dans la seconde partie de 2 M 7 et ses dernières paroles synthétisent les propos tenus par ses frères. Dans le plus long discours du chapitre, soit pas moins de neuf versets, il parle de la résurrection évoquée par les 2e, 3e et 4e garçons, ainsi que du sort réservé au roi précédemment souligné par les 5e et 6e garçons. La souveraineté de Dieu et l'importance de l'obéissance aux lois sont aussi des sujets abordés dans la réponse qu'il donne à sa propre question. Or, contrairement à ses frères qui doivent manger de la viande interdite, le cadet est plutôt invité à abandonner la tradition de ses pères (2 M 7, 24), comme le rappelle, entre autres,

[49] Je tiens à souligner que, lorsque la traduction des versets 6, 18 à 7, 42 n'est pas précisée, c'est ma traduction, soit celle qui se trouve à la fin de la présente introduction, aux pages 51-56.

Tolonen (2011 : 34). Le 7e enfant est finalement exécuté, soi-disant de manière encore plus cruelle que les précédents, mais sans que l'épitomiste ne s'épanche en détails morbides. Entre les discours et les martyrs des six premiers fils et ceux du dernier garçon, il fait place à la mère.

Au verset 7, 20, en plus de nous informer d'avance que le dernier enfant va mourir, l'épitomiste introduit l'unique femme du chapitre par des éloges qui paraphrasent celles faites à Éléazar. Dès la première ligne, on lit qu'elle est « extraordinairement admirable et digne d'une bonne mémoire[50]», parce qu'elle « voit mourir ses sept fils en l'espace d'un seul jour » (2 M 7, 20). Puis, l'épitomiste cède la parole à celle qui est « remplie de nobles sentiments et animée d'un mâle courage » (2 M 7, 21) selon la traduction de la TOB ; parole qu'elle prend exclusivement pour exhorter ses fils à choisir la mort plutôt que de transgresser les lois données à Moïse. Dans ce premier segment énonciatif, correspondant aux versets 22 et 23[51], elle parle à tous ses fils dans la langue des pères[52]. Pour certains, elle parle en hébreu (Parks, 2005 : 50 ; Himmelfarb, 1998 : 37 ; Van Henten, 1997 : 196), tandis que, pour d'autres, dont Young (1991 : 71), elle parle en araméen. Qu'il soit question de l'un ou de l'autre idiome n'en manifeste pas moins une résistance à l'hellénisation[53], telle que comprise par Will et Orrieux (1986 : 9), mais il y a quand même lieu de penser que la langue

---

[50] On lit : μνήμης ἀγαθῆς pour la mère et μνημόσυνον ἀρετῆς pour Éléazar qui est dit « un exemple de courage et un mémorial de vertu » (2 M 6, 31).

[51] « Οὐκ οἶδ ὅπως εἰς τὴν ἐμὴν ἐφάνητε κοιλίαν, οὐδὲ ἐγὼ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν ἐχαρισάμην, καὶ τὴν ἑκάστου στοιχείωσιν οὐκ ἐγὼ διερρύθμισα· τοιγαροῦν ὁ τοῦ κόσμου κτίστης ὁ πλάσας ἀνθρώπου γένεσιν καὶ πάντων ἐξευρὼν γένεσιν καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν πάλιν ἀποδίδωσιν μετ ἐλέους, ὡς νῦν ὑπερορᾶτε ἑαυτοὺς διὰ τοὺς αὐτοῦ νόμους » ou « Je ne sais comment vous êtes apparus dans mes entrailles ; ce n'est pas moi qui vous ai gratifiés du souffle et de la vie et ce n'est pas moi qui ai agencé les éléments qui forment chacun de vous ; voilà donc pourquoi le créateur du monde, qui a réglé l'origine de l'homme et qui est à l'origine de tout, vous rendra à nouveau et le souffle et la vie dans Sa miséricorde, parce que vous vous méprisez maintenant vous-mêmes pour Ses lois ».

[52] Langue qu'Éléazar et ses fils ne parlent étonnement pas explicitement, et qui, en raison de l'emploi exclusif fait par une mère, pourrait être dite langue maternelle s'il n'était pas question de référer implicitement aux ancêtres masculins que sont les patriarches et donc à une tradition patriarcale.

[53] J'ajoute que l'emploi de l'hébreu ou de l'araméen aide à situer l'origine sociale de cette femme, dans la mesure où l'élite urbaine maîtrisait davantage la langue grecque que les populations rurales.

des pères est l'hébreu, puisque cette expression est réutilisée au verset 12, 37 où Judas entonne un cri de guerre et des hymnes guerriers qui, par leur caractère liturgique, ne peuvent être chantés que dans cette langue. Par ailleurs, il importe de souligner que cette prise de parole se situe chronologiquement avant la mort des six premiers fils, l'emploi du pluriel et la mention « elle exhortait chacun d'eux » (2 M 7, 22) indiquant que la mère leur a tous parlé avant le début du carnage. J'aurai l'occasion d'y revenir. À ce stade-ci, il m'importe seulement de souligner que ce choix participe au « crescendo dramatique » dont parle Young (1991 : 71) et à la structure chiastique qui se dessine dans le 7e chapitre. Dans le second segment, soit les versets 27 à 29[54], elle ne s'adresse qu'à son plus jeune fils et reprend les sujets abordés auparavant. Néanmoins, certains éléments s'ajoutent ou se précisent, dont son rôle, non plus en tant que femme qui porte en son sein une progéniture et la met à terme, mais bel et bien en tant que mère qui prend soin du fruit de ses entrailles. De plus, elle revient sur le pouvoir créateur divin et l'origine des humains en introduisant cette fois l'idée que Dieu a tout créé à partir de rien et que tous, s'ils acceptent la mort, se retrouveront dans la miséricorde (2 M 7, 6. 23 et 29). Enfin, la mère, en dehors du fait d'être prise à témoin des souffrances de ses fils, n'est pas longuement éprouvée. Jamais contrainte de mettre quoi que ce soit dans sa bouche, sa mise à mort est décrite en une seule phrase (2 M 7, 41), laquelle est suivie par cette fin abrupte : « nous en resterons là sur la question des repas rituels et des tourments excessifs » (2 M 7, 42).

---

[54] « ἐλέησόν με τὴν ἐν γαστρὶ περιενέγκασάν σε μῆνας ἐννέα καὶ θηλάσασάν σε ἔτη τρία καὶ ἐκθρέψασάν σε καὶ ἀγαγοῦσαν εἰς τὴν ἡλικίαν ταύτην καὶ τροφοφορήσασαν. ἀξιῶ σε, τέκνον, ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γνῶναι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός, καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτω γίνεται. μὴ φοβηθῇς τὸν δήμιον τοῦτον, ἀλλὰ τῶν ἀδελφῶν ἄξιος γενόμενος ἐπίδεξαι τὸν θάνατον, ἵνα ἐν τῷ ἐλέει σὺν τοῖς ἀδελφοῖς σου κομίσωμαί σε » que je traduis par : « Mon fils, aie pitié de moi qui t'ai porté neuf mois dans mon ventre, et qui t'ai allaité trois ans, qui t'ai élevé et t'ai supporté jusqu'à cet âge et ai pourvu à ton éducation. Je t'en conjure, mon enfant, de regarder le ciel et la terre et de comprendre que tout ce qui est en eux Dieu l'a créé à partir de rien et que la race des hommes est advenue de même. Ne crains pas ce bourreau, mais te montrant digne compagnon de tes frères, accepte la mort, afin que je te retrouve avec tes frères dans la miséricorde ».

La martyre

2 M est le récit d'un conflit qui s'ouvre avec une illustration du pacifique règne du roi séleucide Séleucos II Sôter par ses offrandes sacrificielles faites au Temple de Jérusalem. Les problèmes surgissent dès que Simon, le prévôt du Temple en désaccord avec la direction du grand prêtre Onias III, « homme bon et doux, d'un aspect vénérable, modéré dans ses mœurs, agréable dans ses discours, et qui dès son enfance s'était exercé dans les vertus » (2 M 15, 12), décide d'informer le gouverneur de la région qu'un important excédent monétaire est gardé au Temple. Dans les chapitres qui suivent, certains Judéens hellénisants vont usurper le titre de Grand Prêtre, profiter des faveurs du roi séleucide, voler des talents et de la vaisselle au saint sanctuaire et instaurer dans la ville des pratiques interdites par la loi, ce qui représente une importante intensification de l'hellénisation, laquelle ne reste toutefois pas sans réponse dans une frange de la population. Alors que la rébellion gronde, que les émeutes se multiplient et que les interventions tournant mal ne font pas exception, certains fidèles de cette loi s'échappent dans le désert pour éviter la transgression et survivre. Les troubles internes prenant de l'ampleur, des interventions juridiques et armées en provenance de l'extérieur suivent et menacent la population[55]. Avant même qu'il ne soit question de guerre de libération (2 M 8), plusieurs personnes sont tuées ou vendues comme esclaves. Le Temple est, quant à lui, à nouveau pillé et désacralisé. Ainsi, il appert que la rivalité concernant d'abord la prêtrise et/ou la gestion du Temple et s'étant répandue à toutes les sphères de la société, d'abord jérusalémite puis judéenne, constitue le reflet des divergences sociopolitiques et idéologiques distinctes. Or, ce qu'il importe de soulever ici, c'est que les activités, qu'elles aient lieu au Temple ou aux champs de bataille, concernent exclusivement la gent masculine. En ce sens, 2 M semble un « *boys' club* », et ce, bien qu'il laisse une

[55] Plusieurs chercheurs ont souligné que, en raison du désordre politique, l'intervention d'Antiochos IV Épiphane, dont la publication d'un édit interdisant les principales pratiques juives, était de l'ordre de la riposte plutôt que de la provocation (voir, entre autres, Bickermann, 1979 : 12, Tcherikover, 1970 : 191 et Collins, 2001 : 15).

maigre place aux femmes[56]. Les premières à surgir se lamentent (2 M 3, 19) et, de manière générale, les suivantes (2 M 5, 13. 24 et 6, 10), lorsqu'elles ont un rôle un tant soit peu actif, vont suivre leurs traces et être invariablement des témoins et/ou des victimes[57]. Aux premiers abords, la femme du 7e chapitre semble subir un sort semblable, c'est-à-dire occuper bien peu d'espace, être victime des hommes qui l'entourent, l'éclipsent et la soumettent à la torture et à n'être que le témoin de ce que vivent les autres. D'ailleurs, on l'a vu plus tôt, aux yeux de maints exégètes, cette femme pourrait aisément disparaitre du récit. Pour Nickelsburg, ce personnage est secondaire par rapport aux sept enfants et les versets 1. 4. 27-29 et 41 où il en est question pourraient tous être retranchés sans bouleverser le chapitre (1972 : 106-107). McClellan (2009) n'en pense manifestement pas moins, comme la structure chiastique du 7e chapitre qu'il propose le met en lumière. La liste des auteurs accordant peu ou pas d'importance à la mère anonyme pourrait s'allonger, puisque les martyrs sont la plupart du temps apparus comme les personnages principaux du passage qui les concerne, probablement en raison de leur nombre et de la quantité totale de versets qui leur sont consacrés (52), mais peut-être aussi en raison de leur genre. Qu'on le veuille ou non, cette interprétation a eu pour conséquence de propulser la femme, seule de sa 'catégorie'[58], à la périphérie.

---

[56] Malgré la rareté des femmes dans 2 M, il y en a toutefois plus que dans 1 M, où seules la fiancée dont le fiancé et le cortège furent massacrés par Jonathan (1 M 1, 27), et une princesse, Cléopâtre (1 M 10, 57), sont mentionnées (Cazeaux, 2001 : 27).

[57] Tomes souligne que ces femmes sont traitées en victimes et non pas en héroïnes, tout comme ceux et implicitement celles qui ont fui dans le désert (2007 : 175).

[58] Dans l'ensemble du texte, une seule femme porte un nom : Antiochis ou Antiochide, la concubine d'Antiochos IV (2 M 4, 30). Deux déesses, Nanea ou Nanaia (2 M 1, 13-14) et Atargatis ou Astarté (2 M 12, 26), sont également nommées. Toutes les autres femmes sont simplement dites jeunes, vieilles ou encore plus fréquemment veuves (2 M 3, 10 ; 8, 28 et 30). Il n'en est évidemment pas de même pour les hommes, dont la plupart portent un nom, par exemple Onias, Jason, Ménélas, Judas, Éléazar, Razis et Antiochos IV, pour ne nommer que les plus importants.

Dans le même ordre d'idées, la description du corps de la femme est nettement plus sommaire que celle de ses homologues masculins[59]. Entre érotisme et reproduction, les parties corporelles féminines investies demeurent celles qui peuvent définir assurément son sexe, soit la matrice ou ses déclinaisons qui sont, selon les traductions, les entrailles (TOB, BJ et Abel), le ventre (NT et Chouraqui), le sein (TOB, BJ, NT, Abel, Barsotti) ou l'utérus (Schwartz, Bartlett, Charles, Tedesche et Zeitlin). Ainsi, la description dans le texte laisse croire que le corps de la femme est incomplet ou strictement composé d'organes reproducteurs. À la lecture du chapitre, on peut toutefois aussi supposer qu'elle est munie d'yeux (2 M 7, 4. 16 et 15, 20), parce qu'elle regarde, et d'une langue (2 M 7, 21 et 27), parce qu'elle parle. Or, cette langue dont il est fait mention, celle des pères ou de la patrie, est en fait le système de signes utilisés, et non l'organe qui est enlevé à tous les garçons.

Par ailleurs, Peterson ajoute qu'on désigne souvent cette famille en écrivant « les sept fils et leur mère » plutôt que l'inverse, choisissant délibérément de placer celle-ci derrière sa progéniture[60] (2004 : 7). Cela n'est pas banal, car, pour cette auteure, l'ordre des mises à mort, allant du plus vieux au plus jeune et de la personne ayant le plus important statut social au moindre, révèle la hiérarchie qui s'applique dans cette communauté. Or, si l'âge d'Éléazar est clairement le plus vénérable, rien ne permet de lier avec assurance l'âge des sept frères et leur ordre de présentation devant le bourreau. Il a été pris pour acquis que le premier enfant à parler était l'ainé et que le dernier à mourir était le benjamin, même s'il est assez fréquent que cet ordre de primogéniture ou de droit d'ainesse soit inversé dans différents épisodes bibliques, dont celui d'Ésaü et de Jacob[61]. De plus, en ce qui concerne le statut social, Éléazar,

---

[59] Le même phénomène s'observe dans la littérature grecque et latine (Loraux, 1985 : 88).
[60] Aux dires de Wiedemann, Thucydide fait de même dans ses écrits (1983).
[61] Il faut dire que ces épisodes présentent généralement des situations de gémellité, ce qui n'est pas le cas ici. Il n'en demeure pas moins que le discours décisif, dans la mesure où il reprend les propos tenus par les autres frères, n'est pas tenu par l'aîné qui se fait d'ailleurs « le porte-parole », mais bien par le soi-disant plus jeune garçon.

étant scribe, occupe manifestement un rang plus élevé que les sept garçons et leur mère, puisque, dans l'Antiquité méditerranéenne, les femmes étaient généralement assujetties et considérées comme des esclaves et/ou des enfants. Dans la société biblique, elles étaient même comptabilisées avec les animaux et les propriétés (Swidler, 1976 : 117). Cependant, il ne convient pas de tirer une conclusion hâtive avec cette anonyme de la période du Second Temple, soit de considérer le texte comme un produit d'un pareil biais phallocentrique.

La martyre dans la littérature

Jusqu'à tout récemment, la femme de 2 M 7 n'a pas suscité un intérêt particulier et stimulé abondamment l'écriture scientifique[62]. Certains travaux traitant de cette dernière sont néanmoins apparus au cours des trente dernières années, dont ceux de Young (1991), Cohen, (1991), Oegema (2000), Peterson (2004) et DeWet (2008). Au même titre qu'on a pu écrire dans diverses études que « les martyrs Maccabées étaient des exemples, non seulement pour mourir mais aussi pour écrire, puisque ce texte est à la source de la stylisation hagiographique dans la martyrologie » (Van Uytfangue cité par Ziadé, 2007 : 69), on peut dire que la plupart de ces études présentent la mère comme l'inspiration ou le modèle des martyres subséquentes et lui redonnent donc une importance jusqu'alors totalement oblitérée. Pour moi, ce personnage féminin ne mérite toutefois pas cet égard uniquement en raison de l'histoire de la réception et de son grand impact sur l'imaginaire, ce que la présente thèse servira à démontrer de diverses façons. Pour le moment, il importe de voir les thèmes transversaux des rares écrits consacrés à cette femme, qui nourrissent chacun à leurs façons ma réflexion.

---

[62] Lorsqu'on sait que « les subalternes ne peuvent parler » comme le suggère Spivak (2009) et que la production culturelle est principalement le fruit des plumes et des regards masculins qui biaisent parfois ce qui est observé, il n'est plus vraiment possible de croire que certains sujets ne sont pas abordés parce qu'ils ne sont pas importants.

Place et rôle

À l'aube des années 1990, plusieurs travaux ont vu le jour sur le rôle des femmes dans le judaïsme hellénistique. Young a toutefois été la première auteure à mettre en lumière le rôle de la « mère des martyrs Maccabées à la mort héroïque » par le biais d'une étude comparative. Dans sa présentation commentée de 2 M 7 et de 4 M, elle avance que l'histoire de ces martyrs, bien qu'étant une interprétation des faits, n'en est pas moins parfaitement crédible d'un point de vue historique. Pour cette auteure, 2 M 7 est indépendant du reste du livre et ne sert pas à comprendre les évènements militaires (Young, 1991 : 69). Selon elle, le contraste existant entre l'ordre public et l'ordre domestique et le fait que le dernier est troublé par le premier, en 2 M 7, permet de pénétrer plus en profondeur dans le drame et d'en faire une affaire qui touche tous les membres de la société, dont ceux et celles qui peuvent être considérés d'emblée comme des 'exclus'. Toujours selon elle, le fait que les victimes soient une femme et ses enfants met en lumière la cruauté des oppresseurs, tandis que, selon Doran, ce même fait révèle à quel point la résistance était courante (1980 : 200). Presque vingt ans sépare le travail de Young (1991) de celui de Parks (2005), laquelle procède à une nouvelle analyse comparative, mais cette fois des femmes qui peuplent 1 M et 2 M. Dans son mémoire, l'étudiante de la Faculté des Sciences Religieuses de l'Université McGill affirme que ces femmes, présentées comme des exemples à suivre, sont néanmoins toutes des anticonformistes. Pour elle, la femme martyre de 2 M 7 est tout à fait singulière puisqu'elle est « un modèle positif de femme forte » (Parks, 2005 : 58).

Puis, dans « *Living and Dying for the Law: The Mother-Martyr of 2 Maccabees* » (2006), Haber avance que le portrait des mères en 2 M 6, 10 et 2 M 7 représente le martyre fondamental dans l'agenda rhétorique de l'auteur. Dans son étude comparative intratextuelle, elle propose que, en l'absence des pères, les mères jouent un rôle fondamental dans la formation culturelle et, conséquemment, dans la

résistance aux influences extérieures implicite à sa conservation. Prenant bien soin de décrire la responsabilité des femmes pour l'instruction et la pratique de certains rites et de la langue hébraïque, entre autres par le biais de l'allaitement — une métaphore pour la transmission d'une nourriture spirituelle —, cette auteure propose que le caractère exceptionnel de ces femmes réside dans leur mérite et leur participation active pour la transmission de la loi et non dans leur maternité. À titre d'exemple, elle mentionne les mères qui meurent au 6e chapitre qui, même si elles n'ont probablement pas procédé à la circoncision de leurs mains, en prennent néanmoins le blâme et en souffrent les conséquences (Haber, 2006 : 77). Quant à la mère de 2 M 7, elle avance qu'elle est belle et bien responsable de l'instruction de ses fils qui accèdent au martyre et s'avère donc « une héroïne du peuple judéen et une gardienne de la loi et de la tradition » (Haber, 2006 : 82). Si Baslez insiste également sur le fait que la mère est l'éducatrice de la foi des sept fils (2007a : 165), DeWet, qui présente une comparaison de toutes les figures féminines des quatre livres des Maccabées, rappele, quant à lui, que la mère de 2 M 7 est surtout une « gardienne de la loi et de l'identité » (2008 : 44 et 53). Pour ce dernier auteur, elle incarne les idées clés du judaïsme que sont la pureté et l'obéissance aux lois, car en demeurant « fidèle, pure et séparée » au cours de cette période de menace ou d'hellénisation forcée, elle promeut, par l'exemple, ces valeurs culturelles (2008 : 44-45 et 55). Il ajoute que, dans l'ensemble des livres dits des Maccabées, c'est-à-dire 1 M, 2 M, 3 M et 4 M, la mère 'souffrante' est l'*épitomé* dans la mesure où la *materfamilias* représente l'idéal familial. Enfin, contrairement à ce qu'avance Nicklesburg sur le caractère superflu des énoncés de la femme (1972 : 106-107), Ziadé affirme que la participation de la mère structure le récit (2007 : 43), et ce, plus particulièrement lorsqu'elle prend la parole pour une deuxième fois (2 M 7, 25-29). D'ailleurs, Young avance aussi que ce second discours prononcé à l'endroit du dernier fils, ayant à la fois la forme d'une prière, d'une instruction et d'une exhortation, est structurant.

Anonymat et nomination

La femme de 2 M 7 occupe une place de choix et joue un rôle non négligeable dans l'épisode martyrial. Or, contrairement à Éléazar qui veut dire « Mon Dieu est secours », elle est sans nom. Pourtant, il ne semble pas que l'anonymat importe ou change le fait que cette femme agit et a du pouvoir (Parks, 2005 : 51), malgré ce qu'avance Peterson dans son étude comparative des différentes sources commémorant ce personnage, c'est-à-dire 4 M, 6 M et 7 M. Pour elle, « l'anonymat est souvent un type de punition infligée pour subtiliser l'identité » (Parks, 2004 : 3), mais l'absence de nomination pour la mère martyre peut aussi faciliter l'identification à celle-ci, et ce, tant pour les auditrices que pour les lectrices d'hier et d'aujourd'hui. Il n'en demeure pas moins qu'il existe aussi une importante tradition où cette femme porte un nom.

Dans « *The Martyr: A Synoptic of the Mother and Her Seven Sons* » (1980), Doran est le premier à s'arrêter à l'ensemble des personnages peuplant l'épisode de la persécution des justes de 2 M. Selon lui, c'est le seul exemple d'une exécution légale ayant eu lieu lors de la période séleucide qui permet de transmettre l'important message théologique que la mort peut apporter le salut du monde (Doran, 1980 : 197 et 190). Étude comparative de b.Git. 57b avec le *Midrash des Lamentations* (Midr. Lam 1 : 16) et avec la *Pesikta* (Pesiq R. 43), son article sur la réécriture de ce martyre dans les écrits talmudiques révèle, entre autres, que « l'heureuse ou joyeuse mère d'enfants », en référence à la mère du Psaume 113, 9, y porte un nom. Elle s'appelle Hannah, telle qu'est justement désignée la mère du prophète Samuel (1 S 2, 5-8 et 21). Pour Doran, la dénomination de ce personnage apparait comme un signe de développements narratifs dus à une influence chrétienne concordant avec ce qui se trouve dans les témoignages des procès contre les adeptes du Christ (1980 : 197). Cohen (1991), lui, poursuivant sur la lancée du précédent auteur en comparant les versions franco-allemande et sépharade du *Midrash des Lamentations* avec des écrits

mettant en lumière des procès romains, s'attarde également au *Livre de Josèphe* ou *Josippon*, lequel aurait particulièrement contribué à transformer l'histoire en légende et à faire le renom de cette femme. C'est d'ailleurs dans sa version longue que se trouve la première mention de ce prénom biblique. Enfin, dans son article consacré exclusivement à la mère anonyme de 2 M 7, Young rappelle les différents noms donnés à cette dernière dans la littérature chrétienne et les écrits hébraïques plus tardifs, dont bien évidemment Hannah, mais également Miriam bit Tanhum ou bit Nantum selon les *midrashim,* Solomone dans les écrits en grec et Mart Simouni ou Schmuni dans les écrits en syriaque (1991 : 67).

Virilité et maternité

Plusieurs travaux interrogeant le genre dans la martyrologie chrétienne ont mis en évidence la virilisation généralisée des femmes et ont fait remonter ce phénomène jusqu'à la mère du 2e livre des Maccabées. Parmi ceux et celles qui se sont consacrés à cet aspect, Young mentionne l'importance du courage dont fait preuve la mère et qu'elle partage avec Éléazar (2 M 6, 20. 27 et 31). Pour cette auteure, la vertu stoïque[63] dont il est plus particulièrement question au 21e verset n'est pas complètement déconnectée de la tradition judéenne (Young, 1991 : 70-71). Selon ses dires, « l'auteur de 2 M instaure un genre, la martyrologie, qui emploie à la fois une terminologie stoïque et des idées religieuses pour dépeindre de nouveaux héros pour Israël » (Young, 1991 : 72). Pour elle, l'occurrence de cette vertu en 2 M 6, 27 permet de montrer l'efficace exemplarité d'Éléazar, laquelle modère conséquemment l'influence des exhortations privées de la mère sur la prise de décisions de ses fils (Young, 1991 : 70). Si le 21e verset peut n'être qu'une explication de l'extraordinaire bravoure de cette femme en termes stoïques, tel qu'également suggéré par Haber (2006 : 79), il peut aussi s'avérer une simple analogie, puisque la femme déploie son

[63] L'ensemble de ces vertus inclut également la prudence, la tempérance et la justice.

verbe dans l'espace public habituellement réservé au groupe des ἄνδρες (Butler, 2005a : 10 et McClure, 1999 : 5). Plusieurs y ont toutefois vu une inversion explicite du genre de la femme dans l'alliance « pensées de femme et ardeur d'homme » (NT, 2001 : 2035), sinon une « femme élevée au rang d'un homme courageux » (Foley, 2001 : 234).

DeWet (2008) mentionne également l'omniprésence des images masculines pour décrire plus précisément la mère qui supporte et renforce l'identité judéenne par sa performativité genrée, similaire en intensité à celle de Judas. Cet auteur fait plusieurs parallèles entre cette femme et maints personnages masculins des quatre récits qu'il étudie. Il la compare d'abord à Éléazar, car tous deux participent au maintien de l'ordre symbolique (DeWet, 2008 : 44), puis aux patriarches, qui ont eux aussi assuré la survie du peuple. Quant à Haber, malgré la dichotomie de la tradition hellénistique présente dans les versets centraux où l'émotion est associée au féminin et la rationalité au masculin (2006 : 79), elle suggère qu'il est question d'opposer l'élite et le peuple plutôt que les hommes et les femmes (2006 : 83).

Cobb, dans *Dying to Be Men: Gender and Language in Early Christian Martyr Texts* (2008), est une des rares auteures à rappeler que les écrits martyrologiques insistent aussi sur le sexe féminin de ces femmes virilisées, entre autres, par l'accent mis sur la maternité. Elle est, par ailleurs, une des rares à souligner que la masculinité n'est pas un état inné, mais bien l'objectif de toute une vie et que les catégories de sexe ne sont conséquemment pas fixes (Cobb, 2008 : 28). C'est d'ailleurs la raison pour laquelle elle considère que la présentation des femmes martyres, à la fois masculines et féminines, est une tromperie ou une caractérisation appropriée pour le groupe auquel elles appartiennent, mais qui ne fonctionne qu'en opposition. Autrement dit, pour elle, les martyres doivent se révéler plus viriles, c'est-à-dire courageuses, sages et vertueuses, que les femmes et les hommes des autres communautés, mais toujours

moins viriles que les hommes de leur communauté d'appartenance, d'où l'importance de rappeller certains de leurs aspects féminins. Cette stratégie littéraire de masculinisation remet en question et provoque la perception de la domination en inscrivant la résistance aux autres directement dans le corps des martyrs. Cependant, cette résistance n'est pas passive, mais s'avère belle et bien un combat actif pour l'honneur, soit un choix qui n'en fait pas des victimes, mais des êtres totalement responsables de leur destinée (Cobb, 2008 : 33 et 68). Enfn, Salisbury (2004) est aussi interpelée par les contradictions et la complémentarité des rôles de mère et de martyre. Pour cette dernière, le second rôle imite le premier, au sens où les martyrs engendrent toujours quelque chose qui leur survit, et ce, même si ce n'est que du récit. D'ailleurs, dans 2 M, la mort de la mère sert au triomphe du groupe auquel elle appartient, à la mise au monde ou à la renaissance identitaire de ce dernier.

Conclusion

Dans les quelques travaux qui étudient spécifiquement la femme de 2 M 7, cette dernière apparait comme la figure centrale du martyre (DeWet, 2008 : 44), « le *topos* du martyre » (Van Henten, 1997 : 234) ou encore comme « [...] le point culminant [...], le personnage le plus important du livre (Parks, 2005 : 55). Située au centre de ce qui constitue le pivot du drame raconté en 15 chapitres, il semble que la martyre est belle et bien le personnage qui joue le rôle central, pour ne pas dire le rôle principal de ce passage, voire de tout le livre. Ainsi, elle est peut-être, à l'instar de Judith, « un Judas Maccabée au féminin[64] » (Lacocque, 1992 : 53) ; Judas qui est généralement considéré comme le personnage principal de 2 M en raison de l'intitulé du livre et de son rôle de chef de guerre. La présente thèse vise à le démontrer en développant des arguments, tant au niveau de la forme que du fond, qui peuvent

[64] Dans 2 M, il en est d'abord question de Judas Maccabée dans la seconde lettre (2 M 2, 19), puis dans la mention de sa fuite au désert (2 M 5, 27) et enfin immédiatement après le martyr (2 M 8, 1). Je mentionne, enfin, que Bar-Kochva lui a consacré une impressionnante monographie (1989).

éventuellement avoir des impacts sur la compréhension du martyre et sur la conception du rôle des femmes dans la formation et le maintien de l'identité ou le développement des idées religieuses.

HYPOTHÈSES ET OBJECTIFS

Les principales hypothèses du présent projet vont comme suit : a) la femme martyre de 2 M 7 joue un rôle central qui s'observe, entre autres, du point de vue de l'analyse structurelle, parce qu'elle occupe le centre de ce chapitre ; b) cette femme s'avère subversive en ce qui concerne sa performativité du genre, comme le mettent en lumière une traduction alternative du second segment du verset 7, 21 et une analyse comparative intratextuelle des termes compris dans ce dernier ; la subversion genrée de la mère de 2 M 7 est fort importante pour comprendre son rôle unique dans le livre, comme deux analyses comparatives des marqueurs genrés peuvent le mettre en lumière, soit : c) l'une avec son rival séleucide, Antiochos IV Épiphane, et : d) l'autre avec les autres femmes et les autres martyrs du récit. Les questions sous-jacentes à ces hypothèses sont donc : a) quelle place la femme occupe-t-elle dans 2 M 7, voire dans 2 M ? b) Comment une nouvelle traduction de 2 M 7, 21 peut-elle davantage mettre en lumière la subversion du genre de la mère ? c) Comment la mère et Antiochos IV Épiphane performent-ils leurs genres et quels sont les impacts de leur respective performativité du genre ? d) En quoi cette femme est-elle unique et subversive dans sa performativité du genre par rapport aux autres femmes et aux autres martyrs ?

1ère hypothèse : la place centrale occupée par la mère de 2 M 7

L'importance d'une figure littéraire ne se mesure pas qu'à l'aune d'une production textuelle foisonnante ou d'un nombre élevé d'occurrences à l'intérieur d'un même texte. Pour saisir la richesse et l'impact d'une telle figure, il ne convient

effectivement pas de se limiter aux aspects statistique et même sémantique. Il importe également de s'arrêter aux endroits où les mots qui la mettent en scène apparaissent dans le texte, parce que « [l]e sens du récit est dans l'arrangement même des éléments » (Ricoeur, 1986 :159-160). La présente thèse vise, entre autres, à démontrer que la mère martyre de 2 M occupe une place centrale dans le 7e chapitre, qui occupe lui-même une place centrale dans le livre. Cette première hypothèse suppose que 2 M s'élabore selon une structure chiastique. Par conséquent, une analyse structurelle représente un arrêt obligé pour établir l'axe d'articulation du texte ainsi que le point focal du chapitre où se situe généralement ce que l'auteur tient absolument à transmettre. Il s'agira donc d'établir dans un premier temps que le 7e chapitre, tel que suggéré par de nombreux auteurs, est bel et bien le centre de cette structure chiastique. Puis, dans un deuxième temps, il s'agira d'établir que la mère martyre de ce chapitre central se trouve dans une pareille position.

« Le centre du chiasme est généralement un passage digne de cette position à la lumière de sa signification théologique ou éthique et, [si en plus] son thème est répété dans les premier et dernier passages du texte, la proposition devient alors beaucoup plus plausible » (Blomberg, 1989 : 7 cité par McClellan, 2009 : 84). Puisque les versets centraux de 2 M 7 (20-23 et 27-29) concernent la mère et qu'il en est aussi question au 1er et au 41e verset, les probabilités que cette dernière forme le centre du chiasme et occupe conséquemment une place centrale sont plutôt fortes. D'ailleurs, la disposition de ces premier et dernier versets indique qu'il faut passer par elle pour entrer et sortir du martyre. De plus, le 21e verset, correspondant numériquement parlant au centre du chapitre, semble aussi prendre la forme d'un chiasme par « la mise en évidence [d']un contraste ou [d']une comparaison » (Heath, 2011 : 87). Imitant l'hypothétique structure du livre et du chapitre, ce verset présente un parallèle croisé des genres où s'enracine la seconde hypothèse.

2eme hypothèse : la subversion du genre en 2 M 7, 21

S'il est plutôt rare de voir une femme tenir un rôle de premier plan dans les écrits bibliques, ce n'est toutefois pas le cas dans les écrits deutérocanoniques (Ilan, 2007). D'ailleurs, la littérature du Second Temple peut être considérée comme contestataire précisément en raison de sa mise à l'avant-plan de personnages féminins (Lacocque, 1992 : 15). La deuxième hypothèse s'appuie sur cette idée. Elle suppose que la performativité du genre de la femme au centre du récit est subversive. Notamment dite « digne d'une bonne mémoire » (2 M 7, 21) malgré son anonymat, la mère martyre du 2e livre des Maccabées n'en est pas à une contradiction près. En effet, dans la deuxième partie de ce verset numériquement central apparaît un « trouble dans le genre », pour parler comme Butler (2005a), lequel ne va pas sans impact sur les limites conceptuelles des genres ou sur les qualités associées au féminin et au masculin (θῆλυς et ἄρσην). En effet, on y lit la phrase : « τὸν θῆλυν λογισμὸν ἄρσενι θυμῷ διεγείρασα », laquelle est traduite dans la TOB par « remplie de nobles sentiments et animée d'un mâle courage » ; toutefois, il importe de revoir cette traduction pour véritablement éprouver la 2e hypothèse. Selon moi, on devrait lire : « elle animait ses pensées/ses propos féminin.e.s d'une colère virile/humaine ». Ainsi, il s'agira de prouver que la mère fait bel et bien preuve de colère (θυμός) plutôt que de courage ou d'ardeur (εὐψύχως et ἀνδρείος), comme les protagonistes mâles du récit (2 M 4, 25. 38 ; 9, 4. 7 ; 10, 28. 35 ; 13, 23 ; 14, 45 et 15, 10) pour qui la traduction du mot θυμός ne varie qu'entre les mots « colère », « rage » ou « fureur ». Il s'agira également de montrer que le 21e verset, en bouleversant les catégories genrées, s'avère une critique, sinon une parodie des stéréotypes genrés, puisque le mot ἄρσενι, du mot ἄρσην/ἄρρην qui qualifie la colère de la mère, n'est jamais employé pour les colères des hommes. Il faudra donc comparer les différentes occurrences de tous les termes susmentionnés, dont plus particulièrement celui qui s'avère le plus ambigu. En effet, à l'instar du mot ἄνθρωπος, le mot ἄρσην/ἄρρην peut désigner ce qui est « viril » ou « masculin », comme dans le 21e verset où il est opposé au mot θῆλυς désignant le féminin, mais il peut aussi désigner ce qui est

« humain », notamment lorsqu'on l'oppose avec les mots θηρὸς, ὠμός, τυράννος et βαρβάρος renvoyant à l'inhumanité et qui qualifient les colères d'Antiochos IV Épiphane (2 M 4, 25) et des guerriers judéens (2 M 10, 35). Ainsi, le fait que la colère d'une femme soit dite virile/humaine et que quelques colères de certains hommes (2 M 4, 25 et 10, 35) soient dites bestiales (θηρὸς) ou soient associées à la bestialité (ὠμός, τυράννος et βαρβάρος) questionne à la fois les normes traditionnelles de la virilité et les représentations de ce qu'est l'humanité. D'ailleurs, aux épithètes qui diffèrent pour la colère maternelle et les colères des hommes s'ajoutent des effets distincts, car la rage virile de la femme donne lieu à des actes de parole, lesquels sont remplis de promesses et de vie, alors que les fureurs des mâles à la virilité implicite donnent lieu à des actes de violence, lesquels entrainent la mort. Par cette opposition, l'épitomiste semble donc suggérer qu'une virilité de femme, qui n'oblitère pas la raison, le langage et les lois, est humaine, tandis qu'une virilité masculine traditionnelle privilégiant la force brute renvoie bien peu à ces aspects constitutifs de toutes civilisations, ce qui n'est probablement pas sans impact sur la confrontation entre la Judéenne et le Séleucide au 7e chapitre.

3eme hypothèse : femme virile et homme féminin

La troisième hypothèse s'appuie sur deux idées, soit sur le fait que la virilité de la mère n'est pas exclusive à sa colère, mais qu'elle est également performée de diverses façons et à différents endroits dans le chapitre central, et sur le fait que la mère et le roi sont des figures antithétiques qui se distinguent sur le plan de la performance du genre. Pour vérifier cette hypothèse, il faudra donc encore passer par une comparaison, entre autres, parce que le genre n'est pas une donnée absolue et ne peut être saisi qu'à travers les relations d'une personne avec autrui. C'est donc en comparant les différents marqueurs genrés de la femme et de l'homme au cœur du 7e chapitre, c'est-à-dire les titres et les rôles, les relations, le faire et le dire, les corps et les morts et, enfin, les genres, qu'il sera possible de déterminer si la martyre est une

femme virile et si sa virilité ou sa virilisation entraine l'effémination de l'homme qui y est confronté, comme il en va fréquemment dans la littérature gréco-romaine, biblique et deutérocanonique. Par ailleurs, s'intéresser à la performativité du genre de ces deux personnages devrait permettre d'éclairer le renversement de pouvoir qui s'opère entre eux deux, car la mère est, certes, la seule femme de tout le récit à parler, mais c'est surtout la seule qui convainc le roi syrien, lequel ne parvient pas à convaincre qui que ce soit. C'est également la seule femme à s'approcher dudit tyran et à lui ternir tête, notamment lorsqu'elle persuade son benjamin de sauver sa vie (2 M 7, 27-29) comme elle l'entend, soit avec des termes en accord avec sa propre vision du salut et pas exactement comme celle sous-entendue dans la requête du souverain du vaste empire séleucide (2 M 7, 25). Quoi qu'il en soit, c'est cette requête de l'homme faite à la femme qui le met plus assurément à la merci de celle-ci, puisqu'il dépend alors de l'autorité qu'elle a sur sa progéniture et dont il est manifestement démuni. Ainsi, celui qui prétend s'égaler à la divinité et qui devrait posséder un certain pouvoir en raison de son titre et de son rôle est mis en échec par un personnage féminin, lequel est généralement dépourvu de souveraineté au 2e siècle ANE. Dans une certaine mesure, on peut penser que cette femme triomphe là où le souverain échoue, surtout quand on considère que son influence sur la vie d'autrui va au-delà du 7e chapitre. D'ailleurs, ses deux importantes prises de parole[65] (2 M 7, 23-24 et 27-29) mettent bien en lumière que la soi-disant générale absence de « courage » chez les femmes, pour ne pas dire de virilité, n'est pas due à une lacune intrinsèque, mais bien à un manque de mise en pratique (Castelli, 1986 : 81). Seul personnage de son sexe à parler, la mère de 2 M 7 révèle son insoumission autant à des normes genrées qu'à des ordres royaux et, par cette simple action, elle met en

[65] En fait, l'énonciation de cette femme sur le rapport entre procréation, création et résurrection représente le cœur du discours anthropologique et théologique du chapitre, sinon de tout le livre et, par conséquent, l'argument pouvant convaincre qu'il vaut mieux mourir que de trahir sa foi. Ainsi, la mère de 2 M 7 détient les clés pour mieux comprendre le phénomène martyral. D'ailleurs, le silence sur les raisons de sa mise à mort peut laisser supposer que sa subversion genrée ou sa performance 'virile' contribue à son martyre ainsi qu'à le rendre, lui aussi, distinct.

lumière sa puissance, laquelle est souvent vue comme le propre des hommes, et permet de confirmer qu'elle est bel et bien une femme virile, apte autant à materner qu'à gouverner autrui, ce qui n'est pas le cas du roi séleucide qui, lui, s'avère plutôt un homme féminin.

4eme hypothèse : la femme virile comme idéal

La colère et la virilité sont de ces attributs qui ne sont partagés ni par les hommes appartenant aux groupes des martyrs (2 M 6, 18-23. 29-31; 2 M 7, 1-2. 8. 10. 12. 19. 25. 30-39 et 2 M 14, 37-46) ni par les femmes du récit (2 M 3, 10 ; 6, 10 ; 8, 28 et 30). Ces deux caractéristiques distinguent donc la mère de 2 M 7 de ceux avec qui elle partage un funeste destin et de celles avec qui elle partage un sexe. Il n'en demeure pas moins que, même si tantôt elle appartient au groupe des hommes en raison de son martyr et de sa virilité, tantôt elle est pareille aux femmes en raison de son indéniable maternité. Ni complètement semblable aux uns ni totalement comme les autres, cette femme est bel et bien unique « en son genre » et, de ce fait, subversive. Enfin, pour bien comprendre la potentielle particularité de son martyre, qui serait alors en résonnance avec sa performance du genre, il importe d'identifier comment cette femme virile se différencie de tous ces autres, c'est-à-dire les femmes du récit et les membres qui composent le groupe des martyrs, et ce, par le biais d'une analyse comparative intratextuelle des marqueurs genrés précédemment rencontrés. Une telle analyse permettra de mettre en évidence que la subversion de cette femme ne réside par uniquement dans sa résistance aux stéréotypes genrés ou dans sa ressemblance avec les hommes forts et violents du livre, mais également dans sa participation à la création même du phénomène qu'est le martyre.

En somme, au terme de ce travail, j'espère démontrer que cette mère martyre est incontournable pour comprendre autant le martyre féminin que le 2e livre des Maccabées et l'important rôle des femmes dans des religions qui semblent trop souvent les exclure ou les éclipser.

MÉTHODOLOGIE

Je présenterai d'abord une traduction de 2 M 6, 18 à 7, 42. Puis, je ferai une analyse structurelle afin de cerner la place qu'occupe la femme martyre et le rôle qu'elle joue à l'intérieur du livre et du chapitre où elle se trouve. Je m'attarderai ensuite à la deuxième partie du 21e verset, qui est au centre du 7e chapitre, où se trouve un étonnant cumul des genres. Après une analyse philologique exhaustive des termes composant ce microparallélisme antithétique, je comparerai les colères que l'épitomiste a pris soin de qualifier, soit celle de la femme (2 M 7, 21) et celles du roi Antiochos IV Épiphane (2 M 4, 25) et des guerriers judéens (2 M 10, 35). Je poursuivrai mon analyse en comparant les attributs genrés de la mère et du roi, et ce, afin de mieux comprendre leur masculinisation et leur effémination respectives et les effets qu'entrainent ces processus. Finalement, pour bien identifier les caractéristiques spécifiques de la mère martyre, je poursuivrai ma recherche en comparant les énoncés de l'épitomiste relatifs à cette dernière, aux autres femmes, judéennes et séleucides, et aux autres martyrs masculins, c'est-à-dire Éléazar (2 M 6, 18-31), les sept frères (2 M 7, 1-41) et Razis (2 M 14, 37-46).

TRADUCTION

VERSETS 18 À 31 DU CHAPITRE 6

18 - Éléazar, l'un des principaux scribes, homme déjà avancé en âge et beau de visage fut contraint de manger de la chair de porc pendant que l'on maintenait de force sa bouche ouverte.

19 - Mais préférant une mort glorieuse à une vie souillée, volontairement, il alla vers l'instrument de torture,

20 - crachant d'abord la chair, endurant comme doivent le faire ceux qui ont le courage de rejeter ce qui n'est pas permis de goûter par amour de la vie.

21 - Ceux qui présidaient à ce repas rituel contraire à la loi, qui connaissaient l'homme de longue date, le prirent à part et l'engagèrent à faire apporter de la chair qu'il était permis de manger et qu'il préparerait lui-même pour feindre que c'était la chair des sacrifices prescrite par le roi.

22 - Agissant ainsi, il pourrait échapper à la mort et, à cause de leur ancienne amitié, il pourrait être traité avec humanité.

23 - Mais prenant une noble résolution, digne de son âge et de l'autorité de sa vieillesse, de ses cheveux blancs qui accompagnaient sa noblesse naturelle et sa conduite parfaite depuis l'enfance, et selon les ordonnances de la législation sainte établie par Dieu, il répondit conformément qu'il voulait qu'on l'envoyât sans tarder dans le séjour des morts.

24 - « Il n'est pas digne à notre âge, dit-il, de feindre de peur que beaucoup de jeunes gens s'imaginent qu'Eléazar, à quatre-vingt-dix ans, a embrassé les mœurs des étrangers.

25 - S'ils s'égaraient à cause de moi, par cette feinte dont j'aurais usé et cela pour un tout petit reste de cette vie, j'attirerais souillure et mépris sur ma vieillesse.

26 - Car, même si j'échappais présentement aux châtiments des hommes, je n'échapperai pas aux mains du Tout-Puissant, ni vivant ni mort.

27 - C'est pourquoi en quittant maintenant courageusement la vie, je me montrerai digne de ma vieillesse.
28 - Je laisserai aux jeunes un exemple de fermeté en mourant volontairement pour les vénérables et saintes lois ». Ayant ainsi prononcé ces paroles, il alla tout droit vers l'instrument de torture.
29 - Ceux qui le conduisaient, changèrent en malveillance la bienveillance qu'ils avaient eue pour lui auparavant, à cause des paroles qu'il venait de dire et qu'ils croyaient avoir été proférées par absence de raison.
30 - Et lui, sur le point de mourir sous les coups, disait en gémissant : « Seigneur qui avez la connaissance sacrée, Vous savez manifestement que, ayant pu échapper à la mort, j'endure dans mon corps de terribles douleurs, mais je les supporte dans mon être avec plaisir par la crainte que Vous m'inspirez.
31 - C'est ainsi qu'il quitta la vie, laissant non seulement aux jeunes, mais à la plupart de la nation, un exemple de courage et un mémorial de vertu.

CHAPITRE 7

1 - Il arriva aussi que, sept frères ayant été arrêtés ensemble avec leur mère, le roi voulut les forcer à toucher de la chair de porc illicite, en les maltraitant avec des fouets et des nerfs de bœuf.
2 - L'un d'eux, celui qui parle pour les autres, disait ainsi : « Qu'es-tu sur le point de demander et apprendre de nous ? Nous sommes prêts à mourir plutôt que de transgresser les lois de nos pères ».
3 - Le roi, irrité, ordonna de chauffer à blanc des poêles et des chaudrons d'airain.
4 - Dès qu'ils furent chauffés à blanc, il donna l'ordre de couper la langue à celui qui avait parlé le premier, de lui enlever la peau de la tête et de lui trancher les extrémités, à la vue du reste de ses frères et de sa mère.
5 - Après qu'il fut complètement mutilé, il ordonna de l'approcher du feu pour le faire passer à la poêle, respirant encore ; tandis que la vapeur se répandait autour de la

poêle, les autres avec leur mère s'exhortaient les uns les autres à mourir bravement ; ils disaient ainsi :

6 – « Le seigneur Dieu voit et il a, en vérité, pitié de nous, de même que Moïse l'a dit dans le cantique qui témoigne contre eux par ces paroles : Il aura pitié de Ses serviteurs ».

7 - Le premier étant donc mort de la sorte, ils amenèrent le second pour le supplicier ; et lui ayant arraché la peau de la tête avec les cheveux, ils lui demandaient s'il voulait manger, avant d'être torturé dans son corps, membre par membre.

8 - Mais, soustrait aux regards, il répondit dans la langue des pères: « Non ! » C'est pourquoi, lui aussi, il souffrit l'épreuve par la torture, comme le premier.

9 - Ainsi, au bout de son souffle, il dit : « Toi, maudit, tu nous perds pour la vie présente, mais le Roi du monde, parce que nous mourrons pour Ses lois, nous ressuscitera pour la vie éternelle ».

10 - Après celui-ci, on châtia le troisième et dès qu'on lui demanda sa langue, il la présenta rapidement et il tendit ses mains intrépidement

11 - et il dit avec noblesse : « J'ai reçu ces membres du ciel ; mais je les méprise maintenant à cause de Ses lois, parce que j'espère inversement que par Lui je les retrouverai »,

12 - de sorte que le roi lui-même et ceux qui étaient avec lui admirèrent l'esprit de ce jeune homme, qui considérait comme rien les tourments.

13 - Et celui-ci étant mort de la sorte, ils torturèrent le quatrième, le tourmentant mêmement.

14 - Et comme il était déjà près de la mort, ainsi il dit : « Il est avantageux que ceux qui sont livrés à la mort par les hommes puissent inversement attendre de Dieu qu'Il les ressuscitera, mais pour toi, il n'y aura pas de résurrection pour la vie ».

15 - Ayant fait approcher le cinquième, il le maltraita.

16 - Mais regardant le roi, il dit : « Tu exerces le pouvoir parmi les hommes, quoique tu sois mortel, bon gré mal gré tu fais ce que tu veux, mais ne t'imagine pas que notre race soit abandonnée de Dieu.

17 - Patiente seulement un peu et tu verras la grandeur de Sa puissance et comment Il te mettra à l'épreuve, toi et ta descendance ».
18 - Après celui-ci, ils amenèrent le sixième, et comme il commençait à mourir, il dit : « Ne t'abuse pas vainement, nous souffrons cela à cause de nous-mêmes, ayant failli contre notre Dieu, ce qui nous arrive est digne d'admiration.
19 - Mais toi, tu ne demeureras pas impuni, après avoir entrepris de lutter contre Dieu ».
20 - La mère extraordinairement admirable et digne d'une bonne mémoire, laquelle supporta de voir mourir ses sept fils en un seul jour, emplie d'un esprit noble à cause de son espérance dans le Seigneur.
21 - Elle exhortait chacun d'eux dans la langue des pères, remplie d'un esprit noble; et elle animait ses pensées/propos féminin.e.s d'une colère virile/humaine leur disant :
22 - « Je ne sais comment vous êtes apparus dans mes entrailles ; ce n'est pas moi qui vous ai gratifiés du souffle et de la vie et ce n'est pas moi qui ai agencé les éléments qui forment chacun de vous ;
23 - Voilà donc pourquoi le Créateur du monde, qui a réglé l'origine de l'homme et qui est à l'origine de tout, vous rendra à nouveau et le souffle et la vie dans Sa miséricorde, parce que vous vous méprisez maintenant vous-mêmes pour Ses lois ».
24 – Or, Antiochos, soupçonnant que la voix de ses reproches n'était pas écoutée, crut qu'on le méprisait et, comme le plus jeune restait encore, non seulement il l'exhortait en paroles, mais par des serments il l'assurait de le rendre riche et heureux et, s'il abandonnait les lois de ses pères, de s'en faire un ami et de lui donner des fonctions officielles.
25 - Mais l'adolescent ne consentant nullement, le roi fit approcher la mère et l'incita à être la conseillère du jeune homme pour son salut.
26 - Après qu'il l'eut exhortée avec beaucoup de paroles à être conseillère, elle consentit de persuader son fils.
27 - S'étant penché vers lui, se moquant du cruel tyran, elle disait ainsi en s'exprimant dans la langue des pères : « Mon fils, aie pitié de moi qui t'ai porté neuf

mois dans mon ventre et qui t'ai allaité trois ans, qui t'ai élevé et t'ai supporté jusqu'à cet âge et ai pris soin de te nourrir.

28 - Je t'en conjure, mon enfant, de regarder le ciel et la terre et de comprendre que tout ce qui est en eux Dieu l'a créé à partir de rien et que la race des hommes est advenue de même.

29 - Ne crains pas ce bourreau, mais te montrant digne compagnon de tes frères, accepte la mort, afin que je te retrouve avec tes frères dans la miséricorde »

30 - Comme elle parlait encore, le jeune homme dit : « Qu'attendez-vous de moi ? Je n'obéis pas au commandement du roi, mais à celui de la loi qui a été donnée à nos pères par Moïse.

31 - Quant à toi, qui t'es fait l'auteur de toutes sortes de maux contre les Hébreux, tu n'échapperas pas aux mains de Dieu.

32 - Car nous souffrons à cause de nos propres fautes

33 - et si Notre Seigneur qui est vivant S'est un moment irrité contre nous pour nous châtier et nous corriger, Il Se réconciliera de nouveau avec Ses serviteurs.

34 - Mais toi, ô scélérat et le plus abominable de tous les hommes, ne t'élève pas vainement par de vaines espérances, en levant la main sur les enfants du ciel,

35 - car tu n'as pas encore échappé au jugement du Dieu Tout-Puissant qui voit tout.

36 - Quant à mes frères, après avoir supporté une douleur passagère contre une vie éternelle, ils sont tombés maintenant dans l'alliance divine, mais toi, tu subiras, par le jugement de Dieu, les justes châtiments de ton orgueil.

37 - Quant à moi, comme mes frères, je livre et mon corps et mon être pour les lois de mes pères, en conjurant Dieu de Se rendre rapidement favorable à la nation, et pour que tu confesses, dans les tourments et sous les coups de fouet, qu'Il est le seul Dieu.

38 - Qu'en moi et qu'en mes frères s'arrête la colère du Tout-Puissant, qui est déchaînée justement contre toute notre race ».

39 - Le roi, embrasé de colère, sévit plus cruellement encore sur celui-ci que sur tous les autres, ne pouvant souffrir qu'on se moquât de lui.

40 - Donc il mourut sans souillure et parfaitement en confiance dans le Seigneur.

41 - En dernier, après ses fils, la mère mourut.

42 - Mais nous avons assez parlé de repas rituels et de tourments excessifs.

CHAPITRE I : LA DOUBLE CENTRALITÉ

1. INTRODUCTION

Le deuxième livre des Maccabées (2 M) est un texte deutérocanonique de la période du Second Temple. Au croisement de deux cultures, cet écrit se présente sous un visage grec, mais ses représentations sont sémitiques. Produit d'une pensée judéenne redoutant une hellénisation complète des mœurs, il est un manifeste pour la préservation de l'identité. Il est aussi un rare témoignage de cette période trouble de l'histoire, qui ouvre en primeur une fenêtre sur la première guerre de religion (Bickermann, 1979, Trampedach, 2011 et Assman, 2011) et sur le premier épisode martyrologique. Cela étant dit, il faut toutefois rappeler que la production littéraire judéenne du 2e siècle ANE présente maints exemples d'emprunts à des genres venus du nord de la Méditerranée (voir Gruen, 2005). Les écrits sont souvent le résultat d'une convergence d'influences formant un mixte plutôt réussi de styles popularisés tant au Pirée qu'en Judée. Néanmoins, les travaux sur 2 M s'orientent généralement vers les sources hellénistiques, quand ils ne s'y appuient pas principalement. Ainsi, tout un pan de référents reste occulté. C'est pourquoi, il est plus que temps de se placer face au texte ou de se tenir dans le lieu du texte (Ricœur, 1986 : 163), c'est-à-dire de reconnaitre la composition telle qu'elle nous est parvenue, comme le soutiennent notamment Doran (1981 : 23) et Van Henten (1997 : 20). Dans cet ordre d'idées, il faut s'appliquer, autant que faire se peut, à lire les versets de ce livre comme un legs d'une culture judéenne en mutation.

1.1. Hypothèse et objectifs : une double centralité

La première hypothèse de la présente recherche suppose que le 7e chapitre est au cœur de 2 M et que le personnage féminin à l'intérieur de celui-ci joue également un rôle central. Pour mettre en lumière ces deux aspects, une analyse structurelle est de mise puisqu'elle est apte à révéler une rhétorique dite sémitique ou hébraïque, rhétorique qui suppose qu'un tel texte est une unité cohérente composée selon des règles qui obéissent au principe de la symétrie et donnent différents types de parallélismes, soit simples, concentriques ou inversés. À l'instar de maints écrits bibliques, qui subirent les foudres des critiques pour leur structure jugée inorganique ou répétitive, 2 M, avec ses nombreuses redondances, a maintes fois été pointé du doigt. Pourtant, ce sont précisément les nombreuses répétitions, dont la fonction d'insistance est intrinsèque à une structure en double, qui laissent penser que ce texte tardif se déploie selon « une des structures dominantes de la Bible » (Douglas, 2007 : 10). En effet, *a priori* rien n'indique qu'un tel type de construction en miroir ne peut se trouver dans un livre deutérocanonique comme dans un des nombreux livres de l'un et l'autre Testaments, pour parler comme Paul Beauchamp (1971). Les idées exposées en introduction quant à la place du 7e chapitre dans le livre, les nombreuses répétitions (notamment 2 M 3, 40 ; 4, 16 et 7, 42), l'important renversement de situation qui a lieu après 2 M 7 et les critiques dont la structure a fait l'objet vont dans ce sens. Nulle étude ne permet toutefois de corroborer cette idée, car personne n'a procédé à une analyse structurelle du livre semblable à celle conduite par Heath sur l'Épitre aux Hébreux (2011), à celles de Girard sur les Psaumes (1984 et 1996) ou encore à celles de Meynet sur différents écrits néotestamentaires (1982, 1997 et 2007). L'objectif principal de cette thèse n'est pas d'exposer tous les ressorts structurels du livre et de ses parties. Cependant, un de ses principaux objectifs consiste à mettre en lumière, par le biais d'une analyse structurelle et narratologique, la centralité du 7e chapitre et celle de la mère à l'intérieur de celui-ci.

Pour ce faire, j'établirai, dans un premier temps, la délimitation du livre afin de faire comprendre la logique de composition à l'œuvre dans 2 M. Ensuite, je présenterai les différentes divisions proposées dans la littérature. Cela réalisé, j'exposerai les nombreuses raisons qui sous-tendent le choix d'un schéma deutéronomiste, dont certaines références extratextuelles et autres particularités des chapitres 7, 8, 9 et 10. Puis, je m'attarderai à différents arguments relevant de la critique des genres et de la narratologie, lesquels mettent en lumière les multiples genres compris dans le 7e chapitre, le mode narratif, l'instance narrative, les niveaux narratifs et, finalement, le temps du récit, c'est-à-dire des caractéristiques qui, par leur rareté sinon leur unicité, contribuent toutes à mettre en évidence la centralité du 7e chapitre.

Dans un second temps, je me concentrerai exclusivement sur ce chapitre, pour lequel une analyse structurelle s'avère plus appropriée, vu le nombre des versets à considérer. J'exposerai donc les diverses propositions faites par les chercheurs, et ce, tant pour cerner leurs forces et leurs faiblesses que pour identifier la place qu'occupe la femme à l'intérieur des microstructures suggérées. Cependant, je ne peux passer sous silence le fait que les auteurs ayant considéré cet épisode martyrologique comme évènement charnière dans 2 M n'ont pas manqué d'ignorer la place centrale qu'occupe la femme dans celui-ci (Bickermann, 1979 : 1; Doran, 1981 : 54 et Van Henten, 1997 : 57), malgré son importance reconnue par plusieurs (Young, 1991 ; Cohen, 1991 ; Oegema, 2000 ; Peterson, 2004 et DeWet, 2008). C'est donc une des raisons pour laquelle, par la suite, je montrerai que le 7e chapitre prend la forme d'un chiasme et que cette structure chiastique permet de rendre à la femme la place qui lui revient et de révéler une relation dont il n'est, à ma connaissance, jamais question dans la littérature. Je terminerai en expliquant cette structure, soit en quoi son ouverture (2 M 7, 1) et sa fermeture (2 M 7, 41-42) indiquent le centre du chiasme (2 M 7, 22-29), ce que sont les sections parallèles formées par les premières (2 M 7, 2-19) et dernières répliques et tortures des enfants (2 M 7, 30-40), et, enfin, pourquoi ce

n'est pas le roi qui joue le rôle central en 2 M 7, 24. Une fois ces deux étapes complétées, je poursuivrai mes analyses et m'attarderai plus spécifiquement à la première femme martyre.

1.2. La structure de 2 M

Il existe autant de façons de diviser 2 M que d'auteurs qui se sont attardés à sa structure. Avant d'exposer, d'interroger et de critiquer ces différentes options, il importe de clarifier ce qu'est le 2e livre des Maccabées ou ce qui doit être pris en considération plus de 2000 ans après sa rédaction.

1.2.1. Délimitation du texte à l'étude

2 M contient quinze chapitres couvrant deux périodes qui se terminent avec leur propre apogée *placée en parallèle*. La première période, correspondant aux évènements survenus sous les règnes de Séleucos IV et d'Antiochos IV Épiphane (2 M 3-10, 9), se termine au 10e chapitre avec la célébration du recouvrement ou de la purification du Temple de Jérusalem, qui a lieu le 25 kislev. La deuxième période traite des évènements sous Antiochos V et Démétrius 1er (2 M 10, 10-15) et se clôture au 15e chapitre avec la fête de Nicanor, qui est célébrée le 13 Adar (Bartlett, 1998 : 47-48 cité par Williams, 2003 : 71). Jusqu'ici rien ne paraît problématique, mais plusieurs auteurs (Schwartz, 2008; Lichtenberger, 2007 et Van Henten, 1997) excluent de leur analyse les deux premiers chapitres, c'est-à-dire les lettres festales placées en introduction (2 M 1-2). D'autres (Lichtenberger, 2007 et Nickelsburg, 1981) ne considèrent pas le 3e chapitre et certains proposent même que l'histoire commence avec l'entrée en scène de Jason en 2 M 4, 7 (Van Henten, 1997 : 26). Ainsi, nombreux sont ceux qui rayent complètement l'épisode initial et attentent d'une certaine façon à ce qui peut être la structure d'ensemble. Contrairement à ceux-ci, il ne me semble ni à propos ni utile de retirer les lettres placées en introduction, la

préface de l'épitomiste qui clôt le deuxième chapitre en 2 M 2, 19-32 et encore moins l'entièreté du 3e chapitre. Considérant que ce livre doit être abordé comme un tout et tel qu'il est parvenu jusqu'à nous, je suis convaincue qu'il faut le travailler dans son intégralité.

1.2.1.1. Lettres et apartés

Retirer les lettres festales ou festivales sous prétexte de potentiels ajouts tardifs, de contributions additionnelles, de genres littéraires dissemblables ou de plumes différentes me parait mal indiqué, entre autres, parce que plusieurs livres bibliques sont autrement composites en ce qui concerne autant le genre que l'auteur, quand ils ne se révèlent pas d'authentiques collages de multiples fragments. Il ne me semble pas qu'aucun passage de la Bible n'ait été entièrement rejeté du revers de la main par les chercheurs pour cette raison et cela pourrait suffire à convaincre de lire ou d'inclure dans une analyse tous les passages de 2 M. Ainsi, l'argument d'une unité textuelle brisée demeure faible, surtout quand on considère que 2 M est un texte d'un genre mixte qui contient divers passages épistolaires participant du récit et permettant de saisir maints éléments de ce dernier. Par ailleurs, le fait que les 9e et 11e chapitres contiennent également des missives (2 M 9, 19 ; 11, 16 ; 22. 27 et 34) m'invite à conserver celles qui introduisent le récit. Hormis Doran qui suggère que les lettres subséquentes sont placées de manière désordonnée (1981 : 64) et Abel (1949 : XLII), Momigliano (1975 : 84), Grabbe et Habicht (cités par Williams, 2003 : 78-79) qui discutent de leur véracité, cette correspondance rapportée ne fait pas l'objet de débats ou d'une considération distincte du reste du texte. Baslez, quant à elle, souligne que le document cité en tête dans la série d'échanges sur la réconciliation — un document exécutoire dans les dossiers de correspondance royale —, n'est qu'un récépissé obtenu du ministre Lysias par une délégation juive (2 M 11, 19-20). Attribuant tout le mérite de l'amnistie au régent Lysias et non pas au roi Antiochos V qui en fut le véritable instigateur, ce document paraît fort douteux, ce qui ne représente toutefois

pas une invitation à le retirer. D'ailleurs, toujours selon Baslez, la façon dont est présenté ce document amène le lecteur/la lectrice ou l'auditeur/l'auditrice à reconnaitre aux seuls Judéens la maitrise des évènements, ce qui est « un procédé typique d'histoire apologétique » (2004 : 249). L'ensemble des lettres ne méritent donc pas d'être retirées ou mises de côté, et ce, peu importe la véracité historique pouvant leur être accordée. Ce potentiel retrait me semble tout aussi impertinent que de vouloir effacer toutes les citations ou les références extratextuelles sous prétexte qu'elles proviennent d'un autre auteur, surtout considérant qu'il est toujours impossible de déterminer si 2 M provient d'un seul et même auteur, de deux ou même de trois.

La préface (2 M 2, 19-32) en style direct (Williams, 2003 : 77-78) est conservée et considérée, au même titre que les nombreux autres apartés du livre. L'aparté en 2 M 15, 37-39 répond en écho au premier (2 M 2, 23-32) et met un terme au récit. L'aparté en 2 M 6, 12-17 offre la seule explication des persécutions commises contre les Judéens, au sujet desquelles l'épitomiste n'a d'ailleurs pas tenu bon nous informer davantage[66]. En effet, l'épitomiste n'explique ni les motifs de l'arrestation du scribe, de la mère et de ses sept fils[67], ni les violences subies avant même que ces derniers refusent d'obtempérer ouvertement à la demande qui leur est faite, mais il en donne au moins « le sens providentiel » (voir le sous-titre donné dans la TOB). Employant

[66] Je rappelle que l'épitomiste ne cite pas l'édit royal dit de persécutions, dont le contenu aurait été autrement éclairant que celui de certaines lettres et même certains passages du texte (Will et Orrieux 1986 : 143-144). À cet effet, 1 M 1, 44-50 est beaucoup plus explicite sur les nouveaux interdits en vigueur, tout en demeurant aussi évasif sur les raisons de la mise en place d'une telle législation. Par ailleurs, mentionner « que tous les peuples du royaume n'en forment qu'un » ne nous informe pas vraiment, puisque ce vœu pieux qu'avait soi-disant à cœur Alexandre n'était pas nécessairement partagé par Antiochos IV Épiphane.

[67] L'épitomiste n'est pas non plus très bavard sur les raisons qui motivent l'écriture de nombreux versets à propos de ces supplices et il demeure très évasif au sujet de la persécution des femmes aux fils circoncis (2 M 6, 10) et du massacre du groupe s'étant retiré dans des caves commis le jour du sabbat (2 M 6, 11). Malgré l'attention accordée à la famille du 7e chapitre, leurs antécédents restent lettre morte, et ce, en accord avec ce qu'avance Delahaye, soit que « les martyrs n'entrent souvent dans l'histoire qu'au moment de leur arrestation et ce que l'on sait de leur vie ne se rapporte qu'aux derniers moments » (Delahaye, 1966 : 24).

la première personne du pluriel en 2 M 6, 16, il invite ses semblables à ne pas se laisser scandaliser, déconcerter[68] ou avoir le souffle abattu[69] par les évènements, puisque Dieu n'abandonne pas son peuple[70] (2 M 6, 16). Cet aparté, prélude au martyre, permet d'insister sur son aspect didactique et de préparer les lecteurs/lectrices ou auditeurs/auditrices à ce qu'ils/elles vont lire et/ou ouïr, ainsi qu'à le mettre en perspective avec le style et le contenu du titre de Deutéronome, c'est-à-dire la seconde loi (du grec τὸ Δευτερονόμιον). La persécution est alors présentée comme un signe de la bonté de Dieu — un moyen de discipliner, de mettre à l'épreuve la dévotion ou même de l'édifier —, qui « ne frappait que les observants et apparaissait comme un paradoxe scandaleux, car la spiritualité qui avait présidé à la restauration postexilique prônait la fidélité à la Torah comme gage de la protection divine » (Saulnier, 1985 : 129). Pourtant, selon une lecture deutéronomiste, ce n'est pas un hasard si les justes sont punis. C'est bel et bien l'action du Créateur, « le seul à conduire son peuple » (Dt, 32, 12). Autrement dit, « [la persécution] a eu lieu, non pas pour la ruine, mais pour l'éducation de notre *race* » (2 M 6, 12). Ce juste châtiment s'abattant sur le peuple à la suite des déviations commises par les hellénisants visait la purification (Saulnier, 1985 : 129) et rappelle l'annonce des bénédictions qui suivent l'obéissance et celle des malédictions qui suivent la désobéissance en Dt 28. De plus, cet aparté, à l'instar de tous les autres commentaires de l'épitomiste et des discours mis dans la bouche des personnages, représente un moment caractéristique de transitions comme on en trouve dans les écrits deutéronomistes (Noth cité par Carrière, 2004 : 124). Certes, 2 M n'est pas un texte faisant partie de cette historiographie particulière — laquelle peut inclure selon différents auteurs 1-2 R, 1-2 S, ainsi que les livres de Josué, Jérémie, Michée, Isaïe, Ézéchiel et Amos —, mais son influence y est incontournable. J'aurai l'occasion d'y revenir.

---

[68] Traductions d'Abel (1949) et de la Bible de Jérusalem (2001).
[69] Traduction de Chouraqui (2001).
[70] Sauf mention, toutes les traductions des versets autres que 6, 18 à 7, 42 du 2e livre des Maccabés proviennent de la TOB (2004).

La préface, comme il se doit, brosse un tableau plutôt complet de la situation en présentant une énumération de personnages et d'évènements. L'épitomiste y mentionne Judas Maccabée et ses frères, la purification du Temple, la dédicace de l'autel, les guerres menées contre Antiochos IV Épiphane et Eupator, les apparitions célestes, la reconquête du sanctuaire, la délivrance de la ville et le rétablissement des lois. Or, les épisodes martyrologiques et le moment fort souligné à la toute fin, c'est-à-dire « les évènements concernant Nicanor » (2 M 15, 37-39) et correspondant à la phase de conquête et de retour à la normale, sont passés sous silence. L'épitomiste parle aussi de son travail et maintes formules métaphoriques touchant à la création ou à la composition d'équilibre et d'harmonie truffent ce passage. Par exemple, le parallèle entre l'arrangement d'un festin et celui d'un texte en 2 M 2, 27 est enrichi par la comparaison de son ouvrage à celui d'un décorateur en 2 M 2, 29. Il avance qu'il est plutôt responsable de l'ornementation (διακόσμησισ) — selon la version de la TOB —, que des poutres qui relèvent du travail d'architecte. Ces associations sont toutefois fort étranges. En effet, si « pénétrer dans le sujet, en faire le tour, en examiner avec curiosité le détail appartient à celui qui compose l'histoire » (2 M 2, 30) et si « s'appliquer à la recherche de la concision et renoncer à l'exposé complet des faits » (2 M 2, 31) est bel et bien l'affaire d'un épitomiste, il vaudrait peut-être mieux traduire le mot διακόσμησισ par peaufinage, finition. De plus, exposant un souci d'économie, comme l'exigent ses responsabilités, l'épitomiste va néanmoins contre ce qu'il se propose de faire. Les versets 2 M 3, 40 ; 4, 16 et 7, 42, pour ne nommer que ceux-ci, sont en ce sens de bons exemples puisqu'ils présentent des répétitions qui méritent d'être conservées, au même titre que les lettres et les commentaires, notamment parce qu'elles participent au livre de manière structurelle et factuelle et renforcent les liens avec Deutéronome.

1.2.1.2. Le 3e chapitre

L'exclusion du 3e chapitre parait encore plus injustifiée que celle des lettres, des apartés et des redondances clairsemées dans le texte, car « les trois premiers chapitres donnent à l'ensemble son ton » (Lacocque, 1992 : 47). D'emblée, l'effet de ce fantastique épisode révèle toute la puissance et la grandeur de ce Dieu protégeant le Temple de Jérusalem et exigeant une vénération à Sa hauteur. De plus, cet épisode permet d'annoncer les couleurs propagandistes de l'histoire relatée dans 2 M (Doran, 1981 : 50), ainsi que les ralentissements et espaces sur lesquels il convient d'arrêter son attention. Mais ce n'est pas tout. En plus d'être le premier 'évènement miraculeux' d'une importante série « transportant le lecteur dans le monde de la fiction et donnant au récit un caractère profondément caustique[71] » (Lacocque, 1992 : 153), ce chapitre présente des éléments absolument essentiels à la cohérence du récit. D'abord, la situation initiale y est dépeinte et certains des personnages gravitant autour du Temple, partiellement responsables des troubles à venir, y sont introduits. D'un côté, on trouve les membres de la famille des Oniades qui se transmettent les pouvoirs politiques, religieux et financiers décisifs depuis la mutation de la l'autorité royale traditionelle faite au temps de Zorobabel[72] (Tcherikover, 1970 : 58) et, de l'autre, ceux de la famille des Tobiades qui se sont retrouvés avec des rôles de collecteurs de taxes et d'officiers fiscaux de la couronne après avoir offert leur soutien dans l'expulsion des Lagides[73] (Tcherikover, 1970 : 154). Puis, dès le second verset, le mélange d'ambitions individuelles et de rivalités familiales pulvérise l'état qui exige de constamment préparer la guerre. Simon, « de la tribu de Bilga[74] ou de

[71] Lacocque utilise cet argument pour justifier les inexactitudes grossières dans le livre de Judith qui, à ses yeux, sont intentionnelles.

[72] Définitivement proptolémaïques aux dires de Lacocque (1983 : 18-22) et responsables de la supervision du marché selon Rappaport (1971 : 439).

[73] Également appelés les Ptolémées du nom du premier satrape d'Égypte, Ptolémée 1er, et formant la dynastie, parfois dite ptolémaïque, laquelle a vu le jour en 323 ANE, annexa la Palestine ou la Coelé-Syrie dès 320 ANE et fut en guerre contre l'empire rival de 275 à 240 ANE. C'est la reprise des hostilités contre les Séleucides en 220 ANE qui mena à la perte de la Palestine en 199 ANE.

[74] Traduction de la TOB.

Benjamin[75] » (τῆς Βενιαμιν φυλῆς, en 2 M 3, 4), premier intendant ou prévôt du Temple chargé des questions matérielles et financières (Will et Orrieux, 1986 : 106), s'élève contre Onias III, l'ἀρχιερεύς ou le Grand Prêtre du Temple de Jérusalem (Fischer, 1971 : 443). Cette division au sujet de la gouvernance financière du Temple exige un arbitrage séleucide, ces affaires étant partiellement sous la compétence de l'empire, au même titre que la nomination du Grand Prêtre doit être approuvée par le monarque (2 M 4, 10 et 24). Par ailleurs, l'attrait pour les ressources du sanctuaire conduit Séleucos III, notamment en raison des dettes contractées envers Rome après ses cuisantes défaites (Frend, 1967 : 40 et Baslez, 2007 : 124), à vouloir saisir une part du trésor « alimenté en grande partie par les contributions des pèlerins et la taxe de demi-shekel que tout Judéen, en Judée comme en diaspora, était tenu de verser annuellement » (Schmidt, 1994 : 27). Faire main basse sur le dépôt pour les veuves et les orphelins amène Héliodore, l'envoyé de la couronne, à Jérusalem. Freiné dans son pillage par des êtres venus d'on ne sait où qui le terrassent, ce ministre des finances aurait pu être laissé pour mort sans les prières et le sacrifice du Grand Prêtre en place, comme le soulignent Will et Orrieux :

> Ce que nous montre surtout l'auteur de 2 M, c'est Héliodore terrassé, dans le Temple, par un ange cavalier et/ou flagellé par deux autres anges [...] Devant ce périlleux miracle, qui risquait de faire accuser les Judéens d'avoir tué le ministre, Onias III, le seul officiel de tout le livre qui n'est pas corrompu, aurait fait un sacrifice en sa faveur. Héliodore serait alors revenu à la vie et, après que les anges qui l'avaient fustigé lui eussent fait un petit sermon, il serait reparti à Antioche (Will et Orrieux, 1986 : 106 et 116).

La visite au Temple de « celui [qui était] à la tête des affaires » (2 M 3, 7) et le retournement de situation qui en découle ont de nombreuses conséquences. D'abord, c'est le premier évènement d'importance du livre (Doran, 1981 : 47) et la première

[75] Ma traduction.

manifestation céleste. Puis, sans son retour à la vie, Héliodore n'aurait pas pu se rendre devant le souverain à Antioche pour témoigner de la souveraineté du Dieu des Judéens et de ceux-ci. Conséquemment, il n'aurait pas non plus pu suggérer quelques mesures à prendre, lesquelles vont comme suit :

> Si tu as quelque ennemi ou quelqu'un qui ait formé des desseins contre ton royaume, envoie-le là-bas [Jérusalem], et tu le reverras flagellé, si toutefois il en échappe, parce qu'il y a vraiment dans ce lieu quelque vertu divine. Car Celui qui a Sa demeure dans les cieux est Lui-même présent en ce lieu, Il en est le protecteur, et Il frappe et fait périr ceux qui y viennent pour faire du mal (2 M 3, 38-39).

Par-dessus tout, Héliodore n'aurait pas pu empoisonner Séleucos IV Eupator en 175 ANE (Will et Orrieux, 1986 : 109) et ainsi accélérer l'accession au trône d'Antiochos IV Épiphane, le frère du souverain décédé, ainsi que la suite fâcheuse que l'on connaît, c'est-à-dire l'histoire relatée dans 2 M.

La présentation des temps paisibles à Jérusalem « où on observait au mieux les lois » (2 M 3, 1), suivie de cette visite qui déclenche une suite d'évènements allant de mal en pis, participe de l'écriture de l'histoire dans tous les sens que peut prendre ce terme. Elle éclaire l'écart existant entre une situation initiale enviable, perdue dès que Simon fomente des plans contre les Oniades autant pour favoriser les Séleucides que lui-même et sa propre fratrie, car c'est son frère Jason qui profite initialement de l'instabilité créée par ces manigances. Il n'en demeure pas moins que Lichtenberger et Nickelsburg pensent qu'omettre ce 3e chapitre ne présente pas de problèmes majeurs sur le plan de la cohérence. Pourtant, les hostilités ouvertes alors, lesquelles vont aller s'exacerbant avec la paire que forment Jason et Ménélas — Tobiade et Oniade qui usurpent tour à tour le titre de Grand Prêtre —, constituent l'élément déclencheur du récit. De plus, ce chapitre permet d'accentuer le contraste entre une prêtrise non corrompue et une prêtrise instrumentalisant le pouvoir ; contraste qui

s'estomperait si l'extraordinaire effort déployé par certains Judéens pour renier, renouveler, sinon détruire leurs traditions ne pouvait être comparé à celui de l'héritier légitime à ce poste pour sauver le ministre séleucide et les pratiques locales. Ce chapitre paraissant hors propos pour les deux auteurs susmentionnés met pourtant la table en ce qui concerne la gouvernance du Temple et c'est pourquoi, sans lui, la confusion existant entre les différentes administrations ne serait peut-être pas si évidente. Par ailleurs, ce 3e chapitre s'avère essentiel pour comprendre la colère divine à l'égard des Judéens, laquelle germe avec l'irrespect envers l'institution sacerdotale et s'intensifie à mesure que les lois sont bafouées. Initialement, sous le règne d'Onias III, le Très-Haut intervient, répond aux prières et va jusqu'à ramener à la vie un impie (2 M 3, 24-34), ce qu'Il ne fera même plus pour des justes quelques chapitres plus loin (2 M 6, 18-31 et 2 M 7, 1-42). Qu'on le veuille ou non, éliminer ce chapitre afin de se débarrasser de ce qui semble être une « évidente supercherie sur le plan historique » (Lichtenberger, 2007 : 106) ou d'un personnage dit peu ou prou important, c'est nuire à la cohérence de l'ensemble. Cela semble tout aussi impertinent que de vouloir rayer la présence de Jason sous prétexte que Ménélas est un hellénisant soi-disant plus radical ! Prétendre que ce chapitre n'apporte strictement rien, c'est faire preuve d'une certaine mauvaise foi, voire d'un certain aveuglement quant à la structure du récit et au respect qui lui est dû, car, quoi qu'on en dise, les troubles internes ne peuvent être oblitérés ; il faut absolument présenter l'émergence de ces derniers pour saisir l'ampleur du drame relaté.

1.2.2. Présentation et critiques des divisions proposées de 2 M

Des auteurs s'étant attardés à 2 M, quelques-uns suggèrent différentes façons de diviser le texte. De manière générale, ce sont trois, quatre ou cinq sections qui sont promues.

1.2.2.1. Trois sections

Doran est le seul à considérer que 2 M est divisible en trois sections, toutes truffées d'attaques contre le Temple de Jérusalem et de contre-attaques ou d'actes de défense. La première section comprend les versets 2 M 3, 1-40, soit le chapitre dont la présence dans le texte vient d'être défendue. Elle met en lumière la première tentative de pillage qui échoue, car le titre de Grand Prêtre n'est pas encore usurpé et les lois sont encore observées. La seconde section inclut les versets 2 M 4, 1 à 2 M 10, 9. Elle révèle que l'hellénisation mène à l'abandon du culte au sanctuaire et à de nombreux pillages, lesquels sont les conséquences des péchés de la population qui culminent dans la publication d'un édit interdisant toutes pratiques judéennes et rendant possibles de terribles persécutions par le pouvoir étranger. On y trouve également la punition de l'attaquant et la restauration du Temple de Jérusalem. Finalement, la dernière section s'étend de 2 M 10, 10 jusqu'à la fin du livre (Doran, 1981 : 47-76 et 1996 : 185-186). Elle montre l'apaisement de la colère divine par la souffrance des martyrs et le retour de la miséricorde permettant à Judas Maccabée et à ses compagnons de battre les troupes séleucides, de restaurer le Temple après le décès du tyran et de guerroyer presque sans relâche jusqu'à la mort de Nicanor. La proposition de cet auteur donne cette macrostructure :

A - 2 M 3, 1-40
    B - 2 M 4, 1-10, 9
A' - 2 M 10, 10-15, 3

La longueur inégale des trois sections pose un sérieux problème. Qu'un seul chapitre forme à lui seul une section est difficile à accepter, surtout lorsque les deux autres sections sont minimalement composées de six chapitres. En outre, le fait qu'aucun exégète n'ait entériné cette interprétation est plutôt révélateur de sa faiblesse. Sinon, les justifications s'appuyant seulement sur les attaques et la défense du Temple et sur des répétitions linguistiques plutôt lâches et peu convaincantes, soit quelques mots en

2 M 10, 8 qui se retrouvent en 2 M 15, 38 ou en 2 M 3, 40 et 2 M 7, 42, puis, finalement, en 2 M 10, 9 et 2 M 13, 26 et 2 M 15, 37 (Doran, 1981 : 75), ne suffisent pas pour privilégier un tel découpage.

1.2.2.2. Quatre sections

D'aucuns estiment qu'il existe des arguments en faveur d'une division en quatre sections. Williams, dans son article intitulé « *Recent Research in 2 Maccabees* » (2003), présente la suggestion de Van Henten (1997), laquelle ressemble fortement à celle de Bunge (1971). Williams, précisant qu'il partage lui-même cette idée, en donne toutefois une toute autre lecture. Les sections, également de fort inégales longueurs, incluent un prologue (2 M 2, 19-32) et un épilogue (2 M 15, 37b-39). L'ensemble forme une construction en parallèle, tel qu'illustré ci-dessous[76] (voir Williams, 2003 : 77-78).

Prologue (2 M 2, 19-32)

A - Dieu défend le Temple parce que **le peuple** observe les lois (2 M 3, 1-4, 6[77])

B - *Dieu punit* **le peuple** en raison de ses péchés, MAIS UN TOURNANT CHANGE LA COLÈRE DIVINE EN MISÉRICORDE, et *Dieu détruit* l'ennemi, Antiochos IV, laissant le Temple au peuple qui célèbre en instituant une fête (2 M 4, 7-10, 9[78])

A' - Dieu défend **le peuple** parce que **le peuple** observe les lois (2 M 10, 10-13, 26)

B'- *Dieu détruit* l'ennemi, Nicanor, laissant le Temple au peuple qui célèbre en instituant une fête (2 M 14, 1-15, 37a[79])

Épilogue (2 M 15, 37b-39)

---

[76] Si Williams souligne ce parallélisme, c'est toutefois moi qui spécifie les correspondances.
[77] Dans la proposition de Bunge, seul le 3e chapitre est ici considéré.
[78] Pour Bunge, cette 2e section inclut l'ensemble des versets du 4e chapitre.
[79] Van Henten ne sépare pas ce dernier verset et termine ce 2e bloc ou cette 4e section au verset 15, 36.

Les deux idées principales de cet ensemble tournent autour de la réponse divine à l'égard du respect ou non des lois. A (2 M 3, 1-4, 6) et A' (2 M 10, 10-13, 26) sont deux passages dont le rapport d'identité est très fort et où l'observation des lois entraine la défense du Temple et du peuple. B (2 M 4, 7-10, 9) contient pas moins de 217 versets contre 83 versets pour B' (2 M 14, 1-15, 37a), sans compter qu'une dissymétrie s'observe entre les deux. Les termes initiaux et centraux en B, c'est-à-dire les punitions et le tournant, ne sont pas répétés en B', car si « *Dieu punit* **le peuple** en raison de ses péchés » en B, il n'y a évidemment nul besoin d'insister sur ces aspects « quand **le peuple** observe les lois » en B'. Cette présentation laisse donc penser que ce n'est pas la punition infligée au peuple qui change la colère divine en miséricorde, mais bien un autre évènement, que ni Van Henten ni Williams ne précisent malgré l'importance qu'il a dans le récit. Les deux auteurs parlent d'un autre tournant en B, évidemment absent du passage parallèle. Reste que, même si A et A' se résument à la défense divine et à l'obéissance du peuple, ils n'aboutissent pas aux mêmes résultats. Il n'est d'ailleurs pas clair que la destruction des ennemis du peuple, la restauration du Temple et l'institution d'une fête soient belle et bien rendues possibles en B en raison de la punition du peuple, entre autres, par la présence du « mais » qui suggère ici une objection. B' propose cette suite identique d'évènements, sans retour de la violence contre les Judéens et sans dire si le peuple commet encore des péchés, contrairement à B. En effet, les versets formant B' ne parlent ni de péchés ni de punition, mais seulement de destruction et de commémoration. Ainsi, le premier segment de B est problématique et mériterait d'être isolé, tout comme le tournant changeant la colère divine en miséricorde et le passage où Dieu punit le peuple en raison de ses péchés, puisqu'ils n'ont pas d'équivalents en B'. B pourrait donc être l'objet d'autres subdivisions pour donner la structure suivante :

Prologue (2 M 2, 19-32)
A - Défense/Observation (2 M 3, 1-4, 6)
X - Punition/Pardon (2 M 4, 7-8, 5)
B - Destruction/Célébration (2 M 8, 6-10, 9)
A'- Défense/Observation (2 M 10, 10-13, 26)
B'- Destruction/Célébration (2 M 14, 1-15, 37a)
Épilogue (2 M 15, 37b-39)

Pour rattraper les faiblesses inhérentes au schéma présenté ci-haut, Van Henten (1997 : 26) fractionne les 2e et 4e sections (B-B'), ce à quoi Williams n'adhère pas. Le chercheur d'Amsterdam précise qu'on trouve à l'intérieur de B et B' six évènements séquentiels placés en parallèle, allant de la sorte :

A - Introduction et trahison par des Judéens (2 m 4, 7-5, 10)
B - Attaque du Temple, de la ville et des Judéens (2 M 5, 11-6, 11)
C - Loyauté absolue à YHWH et aux pratiques judéennes (2 M 6, 18-7, 42)
D - Délivrance du Temple, de la ville et de l'État judéen (2 m 8, 1-36)
E - Vengeance contre les ennemis des Judéens (2 M 9, 1-18)
F - Fondation d'un festival pour commémorer la délivrance (2 M 10, 5-8)
A' - Introduction et trahison par des Judéens (2 M 14, 1-11)
B' - Attaque du Temple, de la ville et des Judéens (2 M 14, 11-36)
C' - Loyauté absolue à YHWH et aux pratiques judéennes (2 M 14, 37-46)
D' - Délivrance du Temple, de la ville et de l'État judéen (2 M 15, 1-28)
E' - Vengeance contre les ennemis des Judéens (2 M 15, 28-35)
F' - Fondation d'un festival pour commémorer la délivrance (2 M 15, 36)

Avec cette démonstration, la précédente division quadripartite semble déjà moins farfelue. Cette précision solidifie la structure, puisqu'elle l'équilibre et fait bel et bien correspondre toutes les sections. Certaines imprécisions éliminées, le problème des

symétries strictement thématiques n'est pas pour autant résolu. Une analyse des potentielles symétries lexicales dans les versets formant le cœur de cette structure en double, soit celles qui se trouvent en C et C', révèle qu'elles sont peu nombreuses. D'ailleurs, la suite montrera que ces quelques correspondances ne suffisent pas pour privilégier cette option, même si Van Henten réunit le scribe du 6e chapitre et la famille du 7e chapitre en C et qu'il place leur drame en parallèle avec celui de Razis, qui a lieu au 14e chapitre, en C'. Éléazar valorise l'honneur ou l'héroïsme, la famille les lois ancestrales et divines, tandis que Razis préfère se donner lui-même la mort plutôt que de subir des outrages de la part de mains criminelles. Hormis le fait que les martyrs soient tous prêts à mourir et que Razis procède à sa propre éviscération, la teneur des textes diffère totalement. Pendant que quelques fonctionnaires s'occupent du scribe et que le roi en personne orchestre l'extinction de la petite famille, cinq cents hommes assiègent l'homme sage. Ce n'est donc pas parce qu'Éléazar, la mère et ses fils (C) ainsi que Razis (C') privilégient tous une fin atroce pour éviter de transgresser les lois que ces passages sont structurellement symétriques. Van Henten est d'ailleurs un des rares à réunir ces personnages sous la même bannière martyrologique et à les analyser de pair, comme s'ils participaient bel et bien du même mouvement. Il faut dire que les morts précédant le soulèvement armé du 8e chapitre ont un impact complètement différent que la mort de Razis, où aucun marché n'est proposé et où les enjeux sont tout autres. En effet, si les fonctionnaires chargés de la sentence d'Éléazar peuvent lui offrir de feindre d'obéir (2 M 6, 21) et que le roi peut proposer au dernier garçon de s'en faire un ami et de le rendre riche (2 M 7, 24), les soldats devant exécuter Razis n'ont, quant à eux, aucune marge de manœuvre et ne sont pas en mesure de proposer une alternative à sa mise à mort. De plus, les neuf premiers martyrs sont confrontés au pouvoir séleucide en plein cœur de la mêlée, tandis que Razis subit sa sentence avec des années de retard. C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles les enjeux diffèrent. Les premiers de l'histoire servent d'exemples et jouent un rôle majeur quant au revirement de situation, alors que le dernier martyre du récit, bien que survenant suite à une deuxième menace faite au

Temple (2 M 13, 33-36), ne change plus la donne. Les guerriers Maccabées, déjà aiguillonnés, poursuivent leurs combats, notamment contre Nicanor qui est justement assassiné au chapitre suivant (2 M 15, 28). Conséquemment, bien que je ne me sois attardée qu'à cette séquence, puisque ces thèmes sont à l'honneur dans le présent travail, cette division demeure faible et ne me convainc pas. Il n'en demeure pas moins que la structure proposée corrobore la thèse selon laquelle l'épisode martyrologique constitue un renversement majeur sur le plan de la forme et du fond.

La proposition de Lavoie est à cet effet beaucoup plus prudente, les quatre sections allant comme suit : 1) 2 M 1, 1-2, 32 ; 2) 2 M 3, 1-7, 42 ; 3) 2 M 8, 1-10, 9 et, 4) 2 M 10, 10-15, 39 (1992 : 9) et permettant d'appuyer une division bipartite du récit de cet ordre : 1) 2 M 1, 1-7, 42 et 2) 2 M 8, 1-15, 39. Dans le même ordre d'idées, Abel, qui suggère une division quaternaire à partir du règne d'Antiochos IV Épiphane — même si quatre rois séleucides se succèdent dans l'ensemble du livre —, avance qu'il y a une partie consacrée aux persécutions (2 M 4 à 7) et une partie réservée au triomphe du 'judaïsme' (2 M 8 à 10) (1949 : XLIII-XLIV). Ces sections correspondent respectivement aux 2e et 3e parties de la proposition de Lavoie. Il faut dire que c'est durant le règne d'Antiochos IV que la situation des Judéens se dégrade et que c'est en quelque sorte ce tyran qui est à l'origine de l'histoire de 2 M. De plus, le 7e chapitre se trouve au centre du règne d'Antiochos IV, tant sur le plan littéraire qu'historique. D'une part, il est placé entre l'intronisation ayant lieu au 4e chapitre et la mort du souverain au 9e chapitre et, d'autre part, les martyres qui y sont relatés ont vraisemblablement eu lieu en 167 ANE, soit entre l'accession au trône advenue en 172 ANE et le décès du souverain en 164 ANE[80]. Dans cette optique, le 7e chapitre constitue l'apothéose et la fin des malheurs judéens. Tous les chapitres précédents relatent le triste sort du peuple et du sanctuaire de Jérusalem sous la juridiction de ce vil souverain et tous les chapitres suivants montrent les victoires des Judéens sur leurs

[80] Ces dates sont approximatives, mais sont généralement retenues par la plupart des exégètes de 2 M.

ennemis et la purification du Temple. Le 7e chapitre constitue aussi la fin de la première section proposée par Abel, laquelle comprend les 1e et 2e sections de la proposition de Lavoie.

1.2.2.3. Cinq sections

Hellerman (2003), Nickelsburg (1981) ainsi qu'Abel (1949) divisent le livre en cinq sections. Ainsi, Abel propose donc une division quaternaire et une division quinaire, dont les différentes parties correspondent soi-disant aux cinq livres de Jason et se présentent comme suit : 1) évènements sous Séleucos IV (2 M 3) ; 2) propagande hellénistique et persécution sous Antiochos IV Épiphane (2 M 4-7); 3) mort d'Antiochos et purification du Temple (2 M 8-10) ; 4) luttes de Judas contre les peuples voisins et contre Lysias (2 M 10, 10-13) ; et, finalement, 5) luttes contre Nicanor et jour de Nicanor (2 M 14-15). Les deux autres auteurs justifient leur choix en avouant s'inspirer du schéma deutéronomiste, c'est-à-dire : 1) bénédiction, 2) péché, 3) punition, 4) réconciliation, et, 5) salut. Plus précisément, les cinq sections suggérées par Nickelsburg correspondent à : 1) bénédiction (2 M 4), 2) péché (2 M 5), 3) punition (2 M 8), 4) repentance (2 M 9), et, 5) salut (2 M 10) (cité par Doran, 1981 : 93). Pour Hellerman, ce schéma débute au 3e chapitre et se déploie de la sorte : 1) bénédiction ou Jérusalem pendant le règne d'Onias III (2 M 3, 1-40), 2) péché ou hellénisation de Jérusalem sous Jason et Ménélas (2 M 4, 1-5,10), 3) punition ou représailles d'Antiochos IV (2 M 5, 11-6, 17), 4) repentance ou morts des martyrs et prières pour le peuple (2 M 6, 18-8, 4), et, finalement, 5) jugement et salut ou victoires de Judas (2 M 8, 5-15, 36).

D'emblée, il est difficile de concevoir que ce qui est associé au péché (2 M 4, 1-5, 10) par l'un (Hellerman) puisse se trouver sous la rubrique bénédiction (2 M 4) chez l'autre (Nickelsburg). Or, il faut rappeler que ces deux auteurs ne considèrent pas le

même texte ; Hellerman exclut les deux premiers chapitres, tandis que Nickelsburg élimine les trois premiers. Il est donc tout à fait normal que le tournant diffère, ce qui ne signifie toutefois pas que Nickelsburg considère que la mort d'Antiochos IV fait tourner le vent ou changer la colère divine en miséricorde en raison de son exclusion de l'épisode d'Héliodore et qu'Hellerman favorise la mort des martyrs uniquement parce qu'il inclut le 3e chapitre dans son analyse. Je rappelle que, dans la proposition de Nickelsburg, la mort des martyrs est exclue de l'ensemble des persécutions qui renferment la punition et constitue le tournant, soit le grand moment de repentance et de réconciliation[81]. Pour ce professeur émérite de religion, la punition correspond au soulèvement armé dirigé contre les Séleucides et non pas contre les Judéens. Le professeur de littérature néotestamentaire, lui, divise autrement le texte et distingue les punitions infligées en 2 M 6, 10 et en 2 M 6, 11, placées sous la troisième rubrique intitulée « punition ou représailles d'Antiochos IV », de celles subies par Éléazar et la famille au 7e chapitre, sises sous la 4e rubrique nommée « repentance ou morts des martyrs ». Hormis un déploiement narratif important, soit cinquante-cinq versets consacrés à la description de leurs supplices et à la présentation de leurs dernières paroles contre deux phrases mentionnant des violations différentes, il n'y a pourtant rien qui démarque très clairement les neuf observants de la cacheroute des pratiquants de la circoncision et du sabbat. Alors, pourquoi le professeur de littérature néotestamentaire considère-t-il que les martyrs du 7e chapitre participent à la repentance ou à la réconciliation et ne sont pas simplement punis aux mêmes titres que les autres ? Hellerman ne s'explique pas outre mesure sur ce point, mais une majorité d'auteurs ont néanmoins privilégié sa thèse où les martyrs jouent justement un rôle structurant et « répondent au besoin de restauration du lien entre l'humain et le divin », comme l'écrit Van Henten (1997 : 27). Pour ma part, il me parait

[81] Je mentionne repentance et réconciliation, puisqu'il me semble que les martyrs sont dans le repentir. Ils reconnaissent, notamment aux versets 2 M 7, 8 et 32, qu'ils sont fautifs — « le *mea culpa* étant le premier pas de l'acte de **retourner à YHWH** » (Rose, 2002 : 464). Ils acceptent de souffrir de ou pour ce manquement, ayant « un souvenir douloureux de leur péché et un regret de leur faute», comme le laisse entendre le terme repentance.

préférable d'inclure l'épisode qui concerne Éléazar (2 M 6, 18-31) avec les punitions plutôt qu'avec la repentance, même si l'aparté de l'épitomiste crée une rupture entre les versets 6, 11 et 6, 17. Il en va de la sorte, d'une part, parce que la distinction entre punition et repentance n'est pas claire et, d'autre part, parce que le passage sur Éléazar ne renvoie jamais à un changement de disposition de Dieu à l'égard de son peuple, contrairement à l'évidente suggestion faite à cet égard au verset 7, 33 et qui me parait nécessaire pour parler de tournant. Le scribe ne prie manifestement jamais, et, pour cette raison, il semble être davantage question de punition que de repentir, même si, à la différence des peines infligées à ses prédécesseurs en 2 M 6, 10-11, les siennes servent d'exemple et inspirent un passage à l'acte qui vise précisément la réconciliation. Quoi qu'il en soit, une division quinaire qui renvoie au Deutéronome, « cette œuvre qui porte le cachet d'une œuvre écrite sur le bord du tombeau » (Eichhorn cité par Westphal, 1891 : 35), me semble plus justifiable que toutes les autres options précédemment proposées, et ce, pour diverses raisons que je me dois maintenant d'exposer.

1.2.3. La pertinence de Deutéronome et la division privilégiée

J'ai précédemment avancé que 2 M est un récit généralement divisé en deux sections, la première allant des versets 2 M 3, 1 à 7, 42 et la seconde des versets 2 M 8, 1 à 15, 39, lesquelles correspondent respectivement à la colère et à la miséricorde divine[82] (Lichtenberger, 2007 : 106). Un schéma deutéronomiste ne va pas à l'encontre de cette proposition bipartite. Au contraire, il permet ultimement de la raffiner. Si le tournant entre les deux sections s'opère bel et bien au 7e chapitre, comme cela est suggéré, entre autres, par Bickermann (1979 : 1), Doran (1981 : 54) et

[82] ἐν τῷ ἐλέει est tantôt traduit par « au temps de la miséricorde », « au jour de la miséricorde », « par Sa miséricorde », mais, en raison du verset 7, 6 et de la compassion dont il est alors question, Kellermann avance que « la pitié commence exactement avec la mort des martyres » (cité par Lavoie, 1992 : 18). La miséricorde dans 2 M servirait donc à parler du temps de la restauration du peuple, le temps qui suit la colère.

Van Henten (1997 : 57), il en va de la sorte parce que ce chapitre signe le passage entre la punition et la réconciliation ou entre le repentir et le salut propre au schéma susmentionné. L'infidélité, qui cause les vicissitudes dont parle Moïse dans Deutéronome[83], trouve son écho dans le livre écrit au 2e siècle ANE, et ce, au même titre que l'accent mis sur le renouveau. Selon Rose, « tous les grands textes deutéronomistes[84] reviennent toujours au verbe *retourner*[85] et au thème de la repentance nécessaire afin qu'Israël *retrouve* sa relation avec Dieu ». Pour lui, « l'interprétation théologique qui inspire toute cette œuvre consiste en un appel à la conversion, au *retour* à la fidélité envers Dieu » [étant donné que] « la catastrophe est interprétée comme une manifestation du Dieu-Juge qui ne tolère pas les péchés de son peuple » (Rose, 2002 : 452 et 454). C'est d'ailleurs ainsi que l'épitomiste voit les persécutions en 6, 12-17, ce qui permet à Van Henten d'affirmer que les souffrances et la mort de ces martyrs fondent la condition nécessaire au *retour* de la bienveillance divine, provoquent le renversement de la situation et permettent que Dieu soit à nouveau avec Son peuple (1997 : 27). Dans la présente partie, je compte approfondir les correspondances au niveau du contenu et de la structure entre 2 M et Deutéronome, en établissant d'abord plus en détail ce que sont la théologie et le schéma deutéronomistes, en identifiant certains traits du livre antécédent parsemés dans 2 M, dont plus particulièrement la citation qu'on trouve dans 2 M 7. Enfin, je présenterai la division textuelle que je privilégie et sa particularité, soit la symétrie observable entre les chapitres 7 et 9 et 8 et 10, ainsi que les arguments en faveur d'un renversement majeur en 2 M 7.

---

[83] « Expression théologique d'une critique que l'auteur prononce sur l'histoire de son peuple : la fin et la déportation sont la conséquence des péchés contre Dieu » (Rose, 2003 : 97-98)

[84] Le terme deutéronomiste sert généralement à désigner « un style littéraire, ainsi qu'un ensemble de notions théologiques, dont, entre autres, l'alliance et la terre promise (Knauf, 2002 : 410). Plus spécifiquement, « l'idée la plus importante qui s'exprime dans cette œuvre (Dt) est celle de la quête d'une identité, dont le premier élément de réponse réside dans l'unité de la nation, le second dans la possession d'un pays national ou l'attachement à un pays, le troisième dans l'obéissance à une loi, et finalement, dans une religion commune, soit un seul sanctuaire légitime » (Rose, 2002 : 465). Dans la mesure où tous ces aspects sont menacés dans 2 M et forment le cœur de l'action, il n'est pas totalement injustifié d'inclure ce texte dans l'historiographie deutéronomiste.

[85] Voir la note 81.

1.2.3.1. La pertinence de Deutéronome

La théologie et le schéma deutéronomistes dont il a été précédemment question sont fréquents dans la Bible et même dans certains écrits intertestamentaires ou pseudépigraphes, dont *l'Assomption, la Prophétie* ou *le Testament de Moïse*[86] qui serait rédigé selon les textes de Dt 31-34. Contrairement au livre du Deutéronome, qui se présente comme une célébration cultuelle, c'est-à-dire une fête de renouvèlement de l'alliance (incluant parénèse, récitation de la loi, engagement mutuel, puis bénédiction et malédiction), ce texte semble prendre la forme d'un testament[87]. Aux dires de Denis, ce n'est pas exactement un testament « malgré la présentation littéraire selon laquelle, dans un discours d'adieu, Moïse s'exprime au moment de sa mort » (Denis et al. 2000 : 431). Ce court texte de 134 versets n'en concerne pas moins la transmission d'un certain nombre de règles à ceux qui viennent à la suite de celui qui a reçu les Tables de la loi. Par ailleurs, le *Testament de Moïse* présente surtout des annonces faites sur les évènements futurs, allant de l'histoire des tribus de Palestine[88] jusqu'à l'Exil, en passant par la captivité en Babylonie et le retour. Moïse y parle également des Hasmonéens, des Sadducéens et des Pharisiens, ainsi que du roi Hérode et de ses fils. Dans sa projection apocalyptique, le patriarche, « ayant aussi les traits du juste souffrant » (Rose, 2004 : 306), annonce le règne des hommes pervers, lequel est suivi par des persécutions et par la fin des temps. Plus

---

[86] Dupont-Sommer et Philonenko précisent que ce texte « connu sous le nom d'Assomption doit, en réalité, être identifié avec *le Testament de Moïse*, dont le nom figure, dans des listes anciennes d'écrits pseudépigraphiques de l'Ancien Testament, immédiatement avant celui de *l'Assomption de Moïse* » (1987 : 965).

[87] Deutéronome est en quelque sorte déjà le testament de Moïse, soit ces dernières dispositions ou ce qui demeure présent dans l'absence, ce qui survit à celui qui meurt. Je souligne que *testis* (celui qui teste) ou le témoin en latin, cousin lointain du mot grec μάρτυς qui a donné martyr, mène à *testament*, soit ce par quoi on lègue, ce qui nous renseigne sur notre héritage, la restitution absolument nécessaire pour que le témoignage devienne tel, car l'engendrement du témoin demeure la seule garantie de la transmission de la connaissance et c'est le public — ce second témoin — qui fait le martyr. J'ajoute que les principaux mots qui voisinent celui de témoin sont notamment, *testimonium* 'témoignage, attestation, déposition' et *testamentum*, c'est-à-dire 'testament', lequel est souvent rapproché d'alliance (Marquet, 1972 : 155).

[88] Ce terme Palestine renseigne sur la date de composition du livre, soit entre l'an 7 et 30, qui correspond alors à l'occupation romaine du territoire successivement dit Israël, Judée ou Coelé-Syrie et, enfin, Palestine.

particulièrement, les chapitres 8 à 10 traitent de la période sous Antiochos IV et les diverses tortures infligées aux Judéens y sont d'ailleurs décrites. Puis, juste avant que Moïse ne mette un terme à sa prophétie et à son échange avec Josué, on peut lire la mise à mort du lévite nommé Taxo[89] et de ses sept fils (9, 1-7). C'est le tournant du récit qui reprend le motif du parent encourageant sa descendance à mourir pour ne pas transgresser les lois du Seigneur de leurs pères. Ainsi, ce testament prophétique élaboré selon la seconde loi partage plusieurs similitudes avec 2 M (voir Ziadé, 2007 : 44). Outre la scène presque identique de la famille qui meurt, on trouve dans ces deux textes, comme en Deutéronome 28-39, l'idée que Dieu veille sur son peuple si ce dernier est loyal et bon (Doran, 1981 : 110). Il appert donc que la logique distributive observable tant dans le Deutéronome qu'en 2 M est toujours mise en œuvre dans le plus tardif *Testament de Moïse*. Toutes les péripéties qu'on y lit sont expliquées en fonction du comportement à l'égard de la loi (Rose, 2002 : 468).

1.2.3.1.1. Les références extratextuelles et 2 M 7, 6

Plusieurs passages de 2 M renvoient à différents écrits. Les références à Sennachérib faites aux 8e et 15e chapitres rappellent Es 37, 36, 2 R 19, 35 ainsi que 2 Ch 32, 5. 9. 21-22. La chute d'Antiochos IV au 9e chapitre (2 M 9, 8-12) répond à la dénonciation faite dans Isaïe 14[90] et, selon Schwartz, une allusion directe à Exode 23, 22 ainsi qu'à 2 Rois 6, 15-18 se trouve également en 2 M 10, 26-30 (Schwartz, 1998b : 225-226). Il est également question du prophète Jérémie (2 M 2, 1. 5 et 7), dont traite évidemment le livre éponyme. Seul de sa trempe à être mentionné, il est la figure de proue de 2 M, apparaissant au début (2 M 2, 1. 5 et 7) et à la fin du livre (2 M 15, 14-15). Pour Cazeaux, il représente d'ailleurs « le prophète des prophètes ou le prophète de l'absence de Dieu ou de sa présence hors de la terre promise » (2001 : 31 et 131). Sa

[89] Ce Taxo est un lévite, mais schismatique, opposé au sacerdoce du Temple (Denis et al., 2000 : 437).
[90] Plus précisément, Schwartz compare la vaine gloire en 2 M 9, 8-10 avec Es 14,13-14, 2 M 9, 9 avec Es 14, 11, 2 M 9, 12 avec et Es 14, 14, et, finalement, le déni de sépulture en 2 M 9, 28-29 avec Es 14, 18-20 (Schwartz, 1998b : 230).

présence en 2 M est d'autant plus signifiante qu'il est le premier prophète connaissant une loi écrite et dont toutes les citations renvoient à Deutéronome (Westphal, 1891 : 23). « Celui qui est à l'écart » (Jr 15, 17), incompris et persécuté par les siens, par les autres, mais aussi par la parole « semblable à un feu ou à un marteau qui pulvérise le roc » (Jr 32, 29 et 20, 9), permet effectivement de remettre en perspective certains aspects deutéronomistes, dont le rôle prophétique et la croyance que les puissances étrangères peuvent être des instruments de Dieu aux fins de sa justice méritant d'être brisés une fois les péchés expiés. À cet effet, l'annonce de la fin d'Antiochos IV dans la bouche de certains des jeunes martyrs et sa mort atroce une fois la miséricorde revenue montrent dans l'histoire la pertinence de ces croyances. Les références directes à Abraham, Isaac et Jacob (2 M 1, 8), Néhémie (2 M 1, 18-36 et 2, 13), Moïse (2 M 1, 29 ; 2, 4 et 10-11) et Deutéronome ne sont évidemment pas en reste dans l'ensemble de 2 M. D'ailleurs, elles truffent notamment les chapitres qui précèdent l'épisode martyrologique du 7e chapitre. Pour Schwartz, l'épitomiste a plus précisément Deutéronome 32 en tête, comme la correspondance entre Dt 32, 25 et 2 M 5, 12-13 le révèle[91] (Schwartz, 1998b : 227-228). Pour résumer, Deutéronome 32 ou la seconde partie du Cantique de Moïse où se trouve l'expression « faire vivre et faire mourir » (Rose, 2003 : 190) — « sombre élégie qui ne parle d'espérance que pour consoler du présent et ramener le cœur du peuple vers le Dieu qui l'afflige » (Bleek cité par Westhpal, 1891 : 52) — prétend qu'Israël est une portion de Dieu (Dt 32, 9). Lorsqu'Israël pèche (Dt 32, 20), Dieu lui cache Son visage et rend possibles

[91] On lit en Dt 32, 25 : « Du dehors l'épée les privera d'enfants et hors des resserres viendra la crainte ; l'adolescent, comme la vierge ! Le nourrisson, en même temps que le vieillard d'âge posé ! » (Traduction de Dogniez et Harl [dir.], 2001) ou « Au dehors l'épée leur enlèvera leurs enfants, et au-dedans, règnera la frayeur; le jeune homme aura le même sort que la vierge, le nourrisson tombera avec l'homme aux cheveux blancs » (Traduction de la TOB). On lit en 2 M 5, 12-13 : « il ordonna ensuite aux soldats d'abattre sans pitié tous ceux qui leur tomberaient entre leurs mains et d'égorger ceux qui monteraient dans les maisons. On extermina jeunes et vieux, on supprima femmes et enfants, on égorgea vierges et nourrissons » (Traduction de la TOB) ou « Il ordonna à ses satellites de tuer sans merci tous ceux qu'ils rencontraient, et d'égorger même ceux qui se sauveraient dans leurs maisons. Il y eut alors un horrible massacre de jeunes gens et de vieillards, une extermination d'hommes, de femmes et d'enfants, un carnage de vierges et d'enfants au berceau » (Traduction de Giget, 1865 : 643).

des persécutions (Dt 32, 21-26). Si les persécuteurs pensent qu'ils sont responsables, c'est qu'ils ne comprennent pas qu'ils sont des instruments du divin (Dt 32, 27-29). Puis, une fois le peuple humilié, Dieu Se repent et en a pitié (Dt 32, 36). Finalement, Il venge le sang de Ses serviteurs et Il frappe les nations qui ont été Ses adversaires (Dt 32, 41-43). Ainsi, toujours pour Schwartz, ce schéma théologique trouve un écho dans l'aparté de l'épitomiste en 2 M 5, 17-20 et dans les discours des trois derniers martyrs (2 M 7, 17. 19. 31 et 36), lesquels soulignent qu'Antiochos IV sera puni. Dans ces passages, il est effectivement assez manifeste que Dieu ignore pendant un certain temps Israël en raison de ses péchés, mais qu'Il se réconciliera éventuellement avec son peuple.

Les nombreux renvois extratextuels ne se comparent toutefois pas à la seule citation deutéronomique du 7e chapitre, qui est, de surcroit, la dernière parole dudit porteur de la parole, c'est-à-dire le premier enfant à être torturé et le « porteur d'une annonce de jugement et/ou un interprète de la loi divine » (Rose, 2004 : 304). En 2 M 7, 6, c'est *presque* Dt 32, 36 qui sort de la bouche du soi-disant aîné des sept fils. En effet, la version de la *LXX* de ces deux versets se lit respectivement comme suit : « ὅτι κρινεῖ *κύριος* τὸν λαὸν αὐτοῦ **καὶ ἐπὶ τοῖς δούλοις αὐτοῦ παρακληθήσεται**[92] » et « Ὁ *κύριος* ὁ θεὸς ἐφορᾷ καὶ ταῖς ἀληθείαις ἐφ ἡμῖν παρακαλεῖται [καθάπερ διὰ τῆς κατὰ πρόσωπον ἀντιμαρτυρούσης ᾠδῆς διεσάφησεν Μωυσῆς λέγων] **καὶ ἐπὶ τοῖς δούλοις αὐτοῦ παρακληθήσεται** ». La traduction que j'en fais se lit ainsi : « Le Seigneur va rendre justice à son peuple et **Il aura pitié de Ses serviteurs**[93] » et « Le Seigneur voit et **Il a en vérité pitié de nous** [de même que Moïse l'a dit dans le cantique qui témoigne *contre eux* par ces paroles :] **Il aura pitié de Ses serviteurs** ». Dans les deux cas, le verbe παρακαλέω, conjugué à la troisième personne du singulier du futur passif, renvoie à la consolation, même si, dans *Le Grand Bailly*, ce verbe peut

[92] La même phrase se lit en Psaumes 135 (134), 14, mais est ainsi traduite par Giguet : « Car le Seigneur jugera son peuple, et Il écoutera les prières de Ses serviteurs » (1872 : 291).
[93] Giguet traduit: « Le Seigneur jugera son peuple et sera consolé par Ses serviteurs » (1865 : 549).

signifier autant : « appeler auprès de soi ou à son secours », « prier ou invoquer », « exhorter ou exciter » que « consoler » ou même « faire naitre » (2000 : 1464). La traduction sous la direction de Dogniez et Harl donne « car le Seigneur jugera Son peuple et, pour Ses esclaves, Il Se laissera fléchir » (2001 : 522). Aux dires de Schwartz, les traductions qui proposent désormais fréquemment « repentir », « changer d'idée », « sentir le regret » ou encore « se rétracter » remontent à la traduction de la Vulgate (1998b : 228).

Selon Moffatt (cité par Van Henten, 1997 : 110) ainsi que Charles et Schwartz (1976 et 2008), la citation de Dt 32, 36 en 2 M 7, 6 s'insère mal dans cette partie du texte. Pour ces auteurs, le témoignage du cantique en question est contre « Israël infidèle », comme les versets 31, 19. 21 et 26 le suggèrent. C'est tout aussi clair dans l'introduction de ce cantique qu'on trouve aux versets 31, 16-26 et où on peut, entre autres, lire :

> Puis, le Seigneur dit à Moïse : Voilà que tu vas dormir avec tes pères, et ce peuple se lèvera, et il se prostituera à la suite des dieux étrangers de la terre [...]; ils me délaisseront, et ils déchireront l'alliance que j'ai faite avec eux. En ce jour-là, je serai enflammé de colère et je les abandonnerai, et je détournerai d'eux mon visage ; et ce peuple sera dévoré ; en ce jour-là, des maux sans nombre, des afflictions s'empareront de lui ; et il dira : Ces maux me sont venus parce que le Seigneur n'est pas avec moi[94] (Dt 31, 16-17).

ou

[94] Traduction de Giguet (1865 : 544).

> Et le Seigneur dit à Moïse : « Voici, toi, tu vas te coucher avec tes pères, et ce peuple-ci se lèvera et se prostituera en suivant les dieux étrangers de cette terre en laquelle il entre, et ils m'abandonneront et ils rompront mon alliance que j'ai établie avec eux. Et je serai pris d'une vive colère contre eux ce jour-là et je les abandonnerai et je détournerai ma face d'eux et ce sera la destruction; des malheurs nombreux et des oppressions l'atteindront; et il dira ce jour-là : 'Parce que le Seigneur mon Dieu n'est pas avec moi, ces malheurs m'ont atteint'[95].

C'est pourquoi Collins va même jusqu'à suggérer que la citation de Dt 32, 43[96] aurait été plus adéquate (Collins, 1981 : 311), parce qu'il y est notamment question de vengeance. Apparaissant comme le thème central pour ceux qui préfèrent voir le sang couler et les villages brûler ou qui conçoivent la guerre comme le point culminant du livre, la vengeance devrait donc éclipser la consolation évoquée en Dt 32, 36 lorsque les martyrs s'exhortent mutuellement à mourir courageusement. C'est pourtant le retour auprès du divin ou l'appel au retour qui parait plus dans le ton. Or, dans la citation prononcée en chœur par les martyrs, aucun renvoi n'est fait aux versets 31, 19. 21 et 26 et rien n'indique que nous sommes en présence d'une erreur qu'il faudrait corriger. Le fait que personne ne parle jamais de cet « Israël infidèle » qui menace l'alliance, encolère le Créateur et propulse toute la Judée dans la guerre ne signifie pas qu'il conviendrait de parler contre l'ennemi extérieur plutôt que de la communauté judéenne fautive. Certes, les Séleucides posent de sérieux problèmes au mode de vie judéen, mais une lecture nuancée et attentive des évènements permet de

---

[95] Traduction de Dogniez et Harl (dir.) 2001 : 841.

[96] « ὅτι τὸ αἷμα τῶν υἱῶν αὐτοῦ ἐκδικᾶται, καὶ ἐκδικήσει καὶ ἀνταποδώσει δίκην τοῖς ἐχθροῖς καὶ τοῖς μισοῦσιν ἀνταποδώσει, καὶ ἐκκαθαριεῖ κύριος τὴν γῆν τοῦ λαοῦ αὐτοῦ », c'est-à-dire : « Réjouissez-vous, cieux, avec son peuple ; que tous les anges de Dieu se prosternent devant lui. Réjouissez-vous, nations, avec son peuple, et que tous les fils de Dieu se fortifient en lui, parce que **le sang de ses fils a été vengé**. Et **il se vengera**, et **il fera justice de ses ennemis**, et **il punira ceux qui le haïssent**. Et le Seigneur purgera la terre de son peuple » (Traduction de Giguet, 1865 : 550) et « Réjouissez-vous, cieux, avec lu, et que se prosternent devant lui tous les fils de Dieu; réjouissez-vous, nations, avec son peuple, et qu'ils luis donnent force, tous les anges de Dieu; car le sang de ses fils est vengé, et il vengera, et il rendra le châtiment dû aux ennemis, et à ceux qui haïssent il rendra son dû, et le Seigneur purifiera la terre de son peuple » (Traduction de Dogniez et Harl [dir.], 2002 : 851)

constater que les troubles viennent bel et bien de l'intérieur, soit d'une infidélité grandissante de la part des autorités religieuses, probablement imitées par de grands pans de la population[97] (2 M 4, 13-17). C'est cet abandon qui provoque la peine de Dieu, dite invariablement colère dans le texte, mais la consolation vient des martyrs, qui, eux, sont prêts à mourir plutôt que de violer les lois divines. Lorsque Dieu voit jusqu'où peuvent aller ses fidèles par obéissance, Il constate conséquemment que l'alliance perdure. Dès lors, Il peut se raviser, c'est-à-dire être consolé dans ou par Ses quelques serviteurs, qui rachètent en quelque sorte l'ensemble du peuple judéen, lequel n'en est pas moins coupable, comme le souligne l'épitomiste à maintes reprises : « ces persécutions ont eu lieu non pas pour la ruine, mais pour l'éducation de notre race[98] » (2 M 6, 12) et « la colère du Tout-Puissant justement déchaînée contre toute notre race » (2 M 7, 38). Le passage d'une situation enviable (2 M 3) à une terrible malédiction (2 M 4, 5-7, 42), elle-même suivie d'un retour à la bienveillance (2 M 8, 5), montre donc que la citation de Dt 32, 36 est adéquate. D'ailleurs, pour Van Henten, elle sert surtout à mettre l'accent sur ceux et celles qui sont demeurés fidèles aux lois et qui vont se réjouir dans la compassion divine (1997 : 111), ce que confirment les propos du benjamin : « Il Se réconciliera de nouveau avec Ses serviteurs » (2 M 7, 33[99]), de Judas Maccabée : « priant le Seigneur miséricordieux de Se réconcilier entièrement avec Ses serviteurs » (2 M 8, 29[100]),

---

[97] Il n'est pas explicitement dit que la population judéenne abandonne massivement les pratiques et les lois. Or, si le service au Temple n'est même plus assuré par les prêtres, il n'est pas possible qu'il le soit par d'autres, ce qui laisse entendre que l'abandon devait être assez généralisé. D'ailleurs, qu'Antiochos IV Épiphane soit grandement reçu par Jason et par la ville (2 M 4, 22) le suggère fortement. Cependant, le peuple qui s'ameute contre Lysimaque pillant le Temple (2 M 4, 39) et les nombreux exemples de résistants aux nouvelles dispositions légales (2 M 6, 10-11, 18-31 et 7, 1-42) indiquent le contraire, mais a le mérite de mettre en lumière l'importante scission existant alors dans la société jérusalémite.

[98] γένους ou γένος, parfois traduit par nation, mais aussi naissance, origine, descendance, espèce (Le Grand Bailly, 2000 : 396-397).

[99] Ma traduction. Dans la version grecque, on lit : « πάλιν **καταλλαγήσεται** <u>τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις</u> ». Le terme *πάλιν* exprime en grec l'idée de faire une chose de nouveau [qui] s'exprime en hébreu par le verbe signifiant se retourner, suivi du verbe indiquant l'action » (Schwartz, 1994 : 250).

[100] Traduction de la TOB. Dans ce cas, **on lit :** « « κύριον ἠξίουν εἰς τέλος **καταλλαγῆναι** <u>τοῖς αὐτοῦ δούλοις</u> » et c'est le terme *τέλος* qui permet de mettre l'accent sur la complétude à venir de cette réconciliation.

ainsi que de l'auteur de la première lettre festale : « qu'Il Se réconcilie avec vous » (2 M 1, 5[101]). Le verbe καταλλάσσω, signifiant « se réconcilier », est donc la suite logique ou le complément de la consolation, dans la mesure où la peine doit être soulagée pour que la relation initiale puisse être rétablie. Ainsi, ces trois versets fournissent une preuve supplémentaire que l'épitomiste ne s'est pas trompé en renvoyant à Dt 32, 36 et en mettant l'accent sur la consolation plutôt que sur la vengeance. Dans le cas présent, ce qui importe n'est pas tant de faire payer les faux responsables des persécutions faites aux Judéens – elles n'ont lieu que parce que Dieu veut bien punir les vrais fautifs que sont certains Judéens —, que de mettre en lumière l'impact du martyre, c'est-à-dire le soulagement qu'il représente — la preuve que certains conservent l'alliance — et la réconciliation, soit un changement d'avis ou de posture, qu'il permet d'engendrer. Ce n'est qu'une fois ces étapes complétées que Dieu va venger Ses serviteurs, comme il se doit dans un schéma deutéronomiste.

1.2.3.2. La division de 2 M et le dédoublement partiel du schéma deutéronomiste

Le vocabulaire concernant les cinq étapes cruciales d'un schéma deutéronomiste peut être changeant, comme on l'a vu avec l'interprétation des écrits par Nickelsburg et par Hellerman. Si ces deux auteurs s'accordent pour identifier le 3e segment comme celui de la « punition », Hellerman favorise les mots « réconciliation » pour le tournant et « jugement ou vengeance » pour la fin, tandis que Nickelsburg préfère, d'une part, le mot « repentance » et, d'autre part, le mot « salut ». À ces légères différences s'ajoutent des distinctions autrement plus importantes qui concernent les associations entre ces segments et les évènements de 2 M. Tel que mentionné auparavant, Hellerman considère le 7e chapitre comme le tournant et le 8e chapitre comme représentant le salut, alors que Nickelsburg pense plutôt que le moment de repentance correspond au 9e chapitre et celui du salut au 10e chapitre. Aux premiers

[101] καταλλαγείη ὑμῖν.

abords, ces deux propositions semblent bien évidemment s'exclure mutuellement, et ce, de manière très nette et irréconciliable. Ayant ouvertement penché pour la contribution qui a fait le plus d'émules, je précise maintenant que le compromis semble la solution à favoriser, soit celle qui permet d'atteindre la représentation la plus exacte d'une partie de la structure de 2 M et qui permet de consolider davantage les arguments en faveur d'une structure deutéronomiste. En effet, après mûres réflexions, il semble que la proposition d'Hellerman mérite d'être complétée par celle de Nickelsburg pour faire surgir la symétrie au cœur du texte en raison du double repentir (2 M 7 et 9) et du double salut (2 M 8 et 10). Autrement dit, si la mort de la famille au 7e chapitre apparait comme la condition pour que la miséricorde divine se manifeste au 8e chapitre, la mort du tyran au 9e chapitre apparait, elle, comme la condition pour que Judas Maccabée et ses compagnons recouvrent le Temple au 10e chapitre. Ainsi, contrairement à ce qui a été suggéré plus tôt, il ne convient pas de favoriser une proposition au détriment de l'autre, mais plutôt de les joindre afin de palier leur faiblesse commune. Considérer que le salut débute au 8e chapitre et se perpétue jusqu'à la toute fin, c'est inclure la mort d'Antiochos parmi les bénédictions du peuple judéen, ce qui n'est pas entièrement faux. Toutefois, c'est omettre que la missive testamentaire écrite par le mourant (2 M 9, 19-27), précisant que son fils « [...] suivra scrupuleusement [ses] intentions et s'entendra bien avec vous [les Judéens] » (2 M 9, 27), a un grand rôle à jouer dans la reprise du Temple, car il n'y a aucune transition entre la mort du roi et la purification du sanctuaire. Il n'y a pas non plus de combats ou d'explicites interventions divines, bien que la mention « sous la conduite du Seigneur » en 2 M 10, 1 pourrait suggérer que ce salut advient autrement ou pour d'autres raisons que l'ordre donné à l'héritier dans la lettre. Or, le 10e chapitre ne traite pas exclusivement du Temple et cela a aussi un impact non négligeable, dans la mesure où les versets suivant immédiatement le recouvrement ramènent aux circonstances de la mort d'Antiochos IV Épiphane (2 M 10, 9), comme si l'épisode précédent n'avait pas eu lieu ou avait eu lieu au même moment que la mort du tyran ! Ne pas distinguer l'épisode de la mort d'Antiochos IV de ce qui

précède et de ce qui suit, c'est également oublier que « ce meurtrier et ce blasphémateur » (2 M 9, 28) se repent et promet « de déclarer libre la ville sainte [...], d'orner des plus belles offrandes le saint Temple [...], de subvenir de ses propres revenus aux frais des sacrifices [et, par-dessus tout], de devenir un Juif » (2 M 9, 14-17). Pour ces raisons, il est donc difficile de ne pas aller dans le sens de Nickelsburg et d'y voir une repentance, qui permet un second salut, c'est-à-dire l'atteinte d'un objectif clairement mentionné par Judas en maints passages : « ils suppliaient le Seigneur d'avoir pitié du Temple profané par les impies » (2 M 8, 2) et « la plus grande et la première des craintes était pour le Temple consacré » (2 M 15, 18). S'il en va ainsi, le 10e chapitre représente donc le salut, car toutes les menaces à l'égard du sanctuaire qui surviennent par la suite n'aboutissent pas. Ainsi, les deux propositions présentées en 2.2.3 méritent quelques précisions, le vocabulaire n'y étant ni changeant ni arbitraire, mais bel et bien approprié selon les parties désignées. Le début de la proposition reste telle que celle d'Hellerman, c'est-à-dire : 1) bénédiction (2 M 3, 1-40), 2) péché (2 M 4-5, 10), 3) punition (2 M 5, 11-6, 31), mais la suite va plutôt comme suit : 4) réconciliation (2 M 7), 5) vengeance (2 M 8), 4) repentance (2 M 9) et 5) salut (2 M 10-15, 36). De la sorte, il devient manifeste que la mort des martyrs entraine le soulèvement armé, lequel provoque indirectement la mort d'Antiochos IV Épiphane, qui rend à son tour possible la purification du Temple.

1.2.3.2.1. Les chapitres 7 et 9

L'épisode du 7e chapitre représente le sommet des persécutions, une apothéose ou un climax, un point de non-retour, soit le supplice infligé à une femme et à des enfants s'ajoutant aux autres infamies[102] précédemment vécues par différents pans de la population judéenne. Selon un schéma deutéronomiste incluant un double tournant, la

[102] Ces deniers n'ayant pas leur place sur le champ de bataille n'ont pas à mourir des conflits masculins. Le scandale réside dans le fait qu'ils sont, avec les vieillards, toujours des victimes innocentes.

mort des martyrs du 7e chapitre constitue le premier repentir ou revirement de situation, lequel entraine indirectement le second, soit la mort du roi au 9e chapitre. Doran est un des rares auteurs à avancer que le récit de la mort d'Antiochos au 9e chapitre[103] est le miroir du 7e chapitre. Baslez, elle, considère que les 7e et 9e chapitres se répondent et alimentent l'idée que « la littérature maccabéenne insiste beaucoup sur le caractère réflexif des peines infamantes infligées aux grands criminels par une sorte d'extension de la loi du talion » (2007a : 156). En effet, les versets 2 M 7, 1 à 19 concernant la mise à l'épreuve des six premiers garçons et les répliques qu'ils adressent au roi, c'est-à-dire leurs dernières paroles avant de rendre la vie et le souffle, correspondent bien aux versets 2 M 9, 1-18, qui mettent également en lumière les derniers moments du roi les ayant auparavant fait souffrir. De part et d'autre, on lit que toute la famille est notamment soumise à des fouets humains (μάστιξ, en 2 M 7, 1) faisant suite à une sentence terrestre. Antiochos IV, lui, reçoit les coups du fouet divin (μάστιξ, en 2 M 9, 11), car c'est du ciel que vient le jugement (2 M 9, 4). Pour Doran, la symétrie entre les deux moments fatals est synthétisée et exprimée au verset 2 M 9, 6, où on lit que les douleurs d'entrailles (σπλάγχνα) que le cruel subit « n'étaient que justice puisqu'il avait torturé les entrailles d'autres hommes par des tourments nombreux et inédits » (2 M 9, 6). Or, bien que ce souverain imposa maints tourments, jamais l'épitomiste n'écrit qu'il tortura des entrailles ou s'attarda plus spécifiquement aux ventres de ses victimes. Dans 2 M, il n'est jamais explicitement question de supplices dirigés contre cette partie du corps. Le seul ventre mentionné avant celui d'Antiochos IV, soudainement saisi « d'une douleur d'entrailles sans remède » (σπλάγχνων) et « de coliques aigües » (πικραὶ τῶν ἔνδον βάσανοι), en 2 M 9, 5, est celui de la mère du 7e chapitre. Toutefois, à la différence de cette zone du corps royal, le ventre maternel n'est mentionné que dans les propos de celle qui le possède (2 M 7, 22 et 27) et surtout pas pour évoquer une quelconque douleur. Au contraire, la mère parle à deux reprises de

[103] Il existe un autre récit de la mort de ce souverain dans la deuxième lettre festale (2 M I, 15-17), mais que c'est seulement cette deuxième version qui retient ici mon attention.

son ventre comme lieu de gestation d'où provient chacun et dont est nécessairement démuni le protagoniste agonisant au 9e chapitre. D'ailleurs, c'est apparent dans le vocabulaire employé pour désigner cette partie du corps féminin, car ni le mot κοιλία (2 M 7, 22) ni le mot γαστήρ (2 M 7, 27) ne réapparaissent pour parler des viscères royales[104]. Alors, comment expliquer ce recours à la loi du talion, soit des douleurs d'entrailles pour des douleurs d'entrailles, quand cette douleur apparait pour la première fois en lien avec celle qui terrasse le roi ? L'explication possible, qui n'a pas été vue par Doran, consiste non pas à dire que le récit du 9e chapitre peut être compris à l'instar du 7e chapitre comme une réconciliation, mais comme une conséquence indirecte de la mort des martyrs. Ainsi, le 9e chapitre, qui est le récit d'une vengeance, est la conséquence indirecte du 7e chapitre, dans la mesure où Antiochos subit une suite d'incidents qui finissent par le tuer seulement une fois qu'il a pris connaissance des défaites de son armée causées par le soulèvement de Judas Maccabée et de ses hommes, lequel a été rendu possible grâce à la mort des martyrs et au changement de disposition divine. Dans cet ordre d'idées, la mort d'Antiochos IV rend possible la restauration complète du lien sacré (2 M 9, 14) par la reprise du Temple et s'avère donc une étape cruciale pour que le renversement soit complet, mais elle doit nécessairement être précédée par un évènement encore plus capital, soit la mort des martyrs et le début de la révolte.

Ce n'est toutefois pas seulement le crime commis contre la famille en 2 M 7 que « le plus abominable de tous les hommes » (2 M 7, 34) paie de sa mort atroce, car le martyre de cette famille criant vengeance ne suffit probablement pas pour qu'Antiochos IV subisse d'atroces douleurs jusqu'à ce que mort s'en suive. Selon une tradition deutéronomiste de justice rétributive, c'est le cumul de ses actes à l'encontre des Judéens qui provoque une punition à la hauteur de ses calamités. C'est d'ailleurs

[104] D'autres ventres masculins sont également nommés dans 2 M : le ventre des soldats se prosternant en 2 M 10, 4 (κοιλία) et celui de Razis (ἔντερα) en 2 M 14, 46 sur lesquels je reviendrai en temps opportuns.

ce que suggère l'aparté en 2 M 6, 1 : « pour châtier les autres nations, le souverain Maitre attend en effet avec longanimité qu'elles arrivent à combler la mesure de leurs iniquités ». C'est peut-être aussi la raison pour laquelle les mots « douleurs » ou « souffrances » coulent plus aisément de la plume de l'épitomiste lorsqu'il est question d'Antiochos IV, car les trois mentions explicites du mot ἀλγηδών pour le roi (2 M 9, 5. 9 et 11), contre deux pour les sept enfants (2 M 7, 12 et 36), suggèrent que les maux du tyran sont sans équivalent, pires que ceux des sept enfants réunis. S'il en est ainsi, les tortures des sept enfants n'ont donc pas l'effet escompté et sont plus à l'image de celles d'Éléazar, le premier martyr à souligner qu'il supporte de rudes douleurs (ἀλγηδών) dans son corps, mais qu'il les souffre (πάσχω) avec joie dans son être (2 M 6, 30). D'ailleurs, jamais l'accent n'est mis sur la souffrance physique des martyrs, puisque cette dernière est insignifiante, inéprouvée ou justement vécue dans la joie. Seul cet autre mot, πάσχω, c'est-à-dire « souffrir », est utilisé pour nommer l'expérience des frères dans la bouche du benjamin (2 M 7, 32), et ce, précédé d'un « si » qui induit conséquemment un conditionnel. Ainsi, ce quasi-silence sur les effets des supplices évoque, certes, ce qu'on lit dans les martyrologes plus tardifs, mais il suggère surtout l'infime importance accordée aux douleurs physiques et potentiellement au corps. Il n'en demeure pas moins que les trois occurrences du mot ἀλγηδών au 9e chapitre mettent en lumière que les martyrs du 7e chapitre ne souffrent pas autant que le roi, malgré leurs extrémités tranchées, leur langue et la peau de leur tête arrachées. De plus, aux trois mentions de la douleur dans le passage qui concerne le Séleucide s'ajoutent le mot πόνος (2 M 9, 18), qui peut être traduit par « peine », et le mot βάσανος (2 M 9, 5), c'est-à-dire « épreuve par la torture » ou « moyen d'éprouver », selon *Le Grand Bailly* (2000 : 351), lesquels renvoient tous deux indéniablement à des douleurs physiques. En insistant de la sorte sur les tourments d'Antiochos IV Épiphane, l'épitomiste gomme ou amoindrit ceux des martyrs. En effet, les deux emplois du mot ἀλγηδών et l'apparition du mot πάσχω, qui font référence à la souffrance de sept frères, semblent bien peu comparativement aux cinq mentions faites pour la souffrance d'un seul être.

La mort d'Antiochos IV, bien qu'elle ne soit pas l'exacte ou l'unique réplique de celle des martyrs, n'en réalise pas moins aussi les funestes annonces faites aux versets 7, 14. 17. 19. 31. 35 et 37. Ces versets consacrés à la vengeance[105], ou au fait qu'il « n'y aura pas de résurrection pour la vie » (2 M 7, 14) pour le roi séleucide, que « [Dieu le] mettra à l'épreuve, [lui] et [sa] descendance » (2 M 7, 17) et qu'il « [subira], par le jugement de Dieu, les justes châtiments de [son] orgueil » (2 M 7, 36), sont les meilleurs exemples d'un possible élan prophétique, d'un potentiel état second créé par la souffrance pouvant paradoxalement rendre insensible à la souffrance. En d'autres mots, c'est comme si les supplices perpétrés avaient rendu les innocents aptes à prononcer des paroles qui sonnent comme des prophéties[106]. Toujours pour Doran, c'est encore le verset 9, 5 qui apparait plus particulièrement comme la réponse à la menace de vengeance qu'on lit au verset 7, 19, car celui qui croyait faire la guerre à Dieu et s'imaginait peut-être rester impuni est alors frappé d'une « plaie incurable » (2 M 9, 5). Si, au verset 7, 37, le benjamin souhaite que le roi « confesse, dans les tourments et sous les coups, qu'Il est le seul Dieu » (Doran, 1981 : 61), c'est bien ce qui advient au verset 9, 12. À la différence des Judéens qui ne modifient pas leur allégeance et demeurent fidèles à Dieu, Antiochos IV, terriblement tourmenté en 2 M 9, 11, finit par avouer qu'il « est juste de se soumettre à Dieu et de renoncer à s'égaler à la divinité » (2 M 9, 12). Enfin, en 2 M 9, 37, selon la traduction de la TOB, le roi « promet de devenir un Juif et de parcourir toutes les régions habitées en proclamant la puissance de Dieu ». Mis devant le fait accompli, les lecteurs/lectrices et auditeurs/auditrices de 2 M ne peuvent donc que croire à ce que les martyrs ont annoncé et conséquemment accepter l'autre annonce faite dans les discours des garçons et surtout de la mère, l'annonce qui ne peut se vérifier, soit celle

---

[105] La vengeance des 5e, 6e et 7e frères a son équivalent dans le *Testament de Moïse* où on lit au verset 9, 7 : « ainsi faisons ceci, notre sang sera vengé à la face du Seigneur » (Dupont-Sommer et Philonenko, 1987 : 1009).

[106] J'y reviendrai plus amplement sous peu, mais je tiens déjà à préciser que les lecteurs/lectrices et auditeurs/auditrices attentifs et attentives ne sont probablement pas surpris.es de lire et/ou d'entendre alors que le roi va mourir, car, en raison d'une des lettres placées en introduction parlant de la fin de ce dernier (2 M 1, 13-17), ils le savent déjà.

de la résurrection. Le 9e chapitre est donc très important pour l'idée de revirement ou de conversion, entre autres, parce qu'il représente une preuve de la connaissance du futur qu'ont les martyrs et il aide à faire accepter l'idée d'une vie après la mort annoncée par ces derniers.

1.2.3.2.2. Les chapitres 8 et 10

Le silence sur le martyre dans le prologue de 2 M peut suggérer qu'il a bien peu d'importance ou est un passage effectivement ajouté *a posteriori*, comme le laisse entendre notamment McClellan (2009). L'épitomiste précise qu'il traitera de « l'histoire de Judas Maccabée et de ses frères » (2 M 2, 19), sans égard pour les chapitres préparant la véritable entrée en scène dudit héros du livre au 8e chapitre. Pour Cazeaux, « ce chapitre est la charnière entre les deux volets de parties égales du livre[107] » (2001 : 129). Pour Williams, le 8e chapitre présente « le principal catalyseur pour le retour de la protection divine ». Selon lui et selon Lichtenberger, c'est la prière de Judas Maccabée qui fait tourner le vent, puisqu'on peut lire à sa toute fin, soit en 2 M 8, 5 : « la colère divine s'étant changée en miséricorde » (τῆς ὀργῆς τοῦ κυρίου εἰς ἔλεον τραπείσης) (Williams, 1975 : 85-87 et Lichtenberg, 2007 : 106). Ces deux auteurs s'accordent également pour dire que cette prière ne parle pas du drame qui vient d'arriver (si seulement Judas peut en être informé où il est, soit dans le maquis). Dans cet ordre d'idées, Judas ne motiverait donc pas les six mille hommes (2 M 8, 1) qu'il a recrutés en référant aux martyrs. Certes, les expressions « le peuple foulé aux pieds » (τὸν ὑπὸ πάντων καταπατούμενον λαόν), « la voix du sang qui crie » (τῶν καταβοώντων πρὸς αὐτὸν αἱμάτων) et « les meurtres si injustes des enfants innocents » (τῆς τῶν ἀναμαρτήτων νηπίων παρανόμου ἀπωλείας) en 2 M 8,

[107] C'est également un chapitre sis entre deux passages martyrologiques aussi importants que les deux fêtes mentionnées dans le texte, surtout si on considère que la maison de Dieu est le corps et non plus le Temple. Le début de ce chapitre semble se rattacher au 7e chapitre — les martyrs allant être vengés —, comme sa fin semble s'orienter vers le 9e, Antiochos tombant de son char en apprenant la nouvelle de l'insurrection.

2-4 peuvent renvoyer à des supplices généraux, mais elles peuvent aussi s'appliquer aux tortures spécifiques des sept jeunes gens du 7e chapitre. Puisqu'ils sont les seuls enfants suppliciés avec les victimes énumérées en 2 M 5, 13 et les nourrissons circoncis en 2 M 6, 10, il y a lieu de penser qu'ils sont alors évoqués. Regardons de plus près pourquoi il pourrait en être ainsi.

Schwartz pense que le verset 2 M 8, 5 est « le pivot ou le point focal de tout le livre », tout en précisant que ce dernier « récolte les fruits des chapitres 6 et 7 » (2008 : 48). Pour ma part, je considère qu'il est plus particulièrement le fruit du retour de la prière en 2 M 7, 37-38 ; parole performative qui scelle les dires des martyrs et qui se lit comme suit : « [je prie] qu'en moi et qu'en mes frères s'arrête la colère du Tout-Puissant justement déchaînée sur toute notre race » (2 M 7, 38). Absente depuis le verset 5, 24, la prière réapparait avant que Judas ne s'y mette. En effet, c'est le 7e fils qui demande ouvertement que la colère cesse et qui réinstaure donc le temps de la prière, temps à l'intérieur duquel s'inscrit à sa suite Judas[108]. Si le retour de la bienveillance est une réponse à la prière, comme le soutient surtout Lichtenberger, le revirement de situation a conséquemment lieu avant l'invocation des six mille hommes rassemblés. Il faut dire qu'à cette parole performative en 7, 38 s'ajoute le martyre, qui est une expression claire et nette de la volonté de rester en relation avec Dieu et qui participe du changement de la colère divine en miséricorde. En d'autres mots, le martyre est une prière en acte ou l'exacerbation de l'invocation, dans la mesure où le fidèle n'attend même plus de réponse et choisit de rejoindre immédiatement le Créateur au prix de sa vie. Par ailleurs, le martyre sert des fins sociales en étant à la fois « un aveu ultime d'engagement envers un groupe qui inspire l'émulation [et] un acte de négation où se trouve la graine de la rébellion et de la révolution » (Weiner et Weiner, 1984 : 51 et 59). Judas Maccabée parviendrait donc à

[108] Lavoie, à la prière du benjamin, ajoute les invocations de vengeance et de punition en 2 M 7, 14. 17. 19. 31. 34 et 36 ainsi que les interventions motivées par la toute-puissance de Dieu et de son unicité en 2 M 7, 28 (1992 : 14).

réunir ses hommes grâce au martyre et à la prière, dont la puissance est semblable à ce qu'on lit dans Daniel 9, Hénoch 47 et Baruch 2-5, car, hormis la mort du dernier enfant et de la mère (2 M 7, 34-41), rien n'est ajouté entre la supplique en 2 M 7, 37-38 et ce rassemblement en 2 M 8, 1. Il y a donc lieu de penser que les martyrs sont évoqués dans la prière de Maccabée (2 M 8, 2), et ce, parce qu'il en est tributaire, comme il l'est de son père dans 1 M[109].

La participation des martyrs dans l'économie divine donne à Judas et à ses troupes la possibilité de vaincre les Séleucides ou, pour le dire comme Young, « le martyre contribue aux victoires militaires » (1991 : 72). C'est en quelque sorte ce que dit aussi indirectement Hellerman lorsqu'il avance que le 7e chapitre représente la réconciliation dans le schéma deutéronomiste et le 8e chapitre, la vengeance ou le comble de la révolte qui n'en gronde évidemment pas moins auparavant. Ainsi, le martyre participe de la guerre parce que, tel que je l'ai laissé sous-entendre plus haut, la révolte ou la rébellion inclut une large gamme de comportements de résistance, allant du refus indigné à l'attaque incendiaire en passant par l'insoumission pacifique (voir Portier-Young, 2011 : 5) qui peut se faire en solo, en petit nombre ou en large groupe. Les martyres des 6e et 7e chapitres représentent les moins graves atteintes à

---

[109] Le passage précédant l'entrée en scène de Judas dans 1 M est ce qui le pousse à prendre les armes, comme je le soutiens également pour 2 M. En effet, avec l'installation des cultes païens dans le Temple, la publication de l'édit et le martyre d'Éléazar, soit tout le 6e chapitre, le martyre de la famille du 7e chapitre est le seul évènement rapporté entre la sortie au désert de Judas Maccabée (2 M 5, 27) et son entrée dans les villages avec ses compagnons (2 M 8, 1). Qui plus est, le martyre de la famille en 2 M 7 précède immédiatement le soulèvement. Ainsi, les chapitres précédant la prise des armes, tant dans 1 M que dans 2 M, rappellent l'importance de la fidélité, de la solidarité et du martyre. Dans le 1er livre, le père de Judas livre son ultime enseignement dans « le Testament de Mattathias » (1 M 2, 49-70), soit ce qui prépare Judas à se lever (1 M 3, 1). Ce prêtre de Modin, qui est alors l'instigateur de la révolte armée (Cazeaux, 2001 : 129 et 161), exhorte néanmoins les siens à donner leur vie pour l'alliance des pères (τὰς ψυχὰς ὑμῶν ὑπὲρ διαθήκης πατέρων ἡμῶν, en 1 M 2, 50), propos qui se retrouvent presque à l'identique dans la bouche des martyrs et celle des guerriers. Au verset 2 M 7, 2, soit dans la bouche du porte-parole des martyrs, on trouve : « Nous sommes prêts à mourir plutôt que de transgresser les lois de nos pères » (*ἕτοιμοι* γὰρ <u>ἀποθνῆσκειν</u> ἐσμὲν ἢ παραβαίνειν **τοὺς πατρίους νόμους**). En outre, en 2 M 8, 21, on apprend que les exhortations de Judas font en sorte que « [les soldats] furent près à mourir pour leurs lois et leur patrie » (*ἑτοίμους* ὑπὲρ **τῶν νόμων καὶ τῆς πατρίδος** <u>ἀποθνῆσκειν</u> τετραμερές τι τὸ στράτευμα ἐποίησεν).

l'autorité, car une révolte individuelle qui s'affirme strictement par la désobéissance se solde généralement par la criminalisation de l'individu et la préservation de l'autorité. Un petit nombre qui résiste passivement donne quant à lui plutôt l'impression de verser dans la nuisance publique, alors qu'une foule qui se soulève se rapproche déjà plus d'une armée, surtout si elle est organisée et a un chef. C'est d'ailleurs pourquoi « dès qu'il fut à la tête d'un corps de troupe, Maccabée devint invincible aux nations » (γενόμενος δὲ ὁ Μακκαβαῖος ἐν συστέματι ἀνυπόστατος ἤδη τοῖς ἔθνεσιν, en 2 M 8, 5). Une montée dramatique, qui va de pair avec une escalade de la violence, tant dans les persécutions que dans les types de résistance, s'observe donc dans la suite des chapitres. Si le 7e chapitre représente l'apothéose des persécutions en raison de l'atteinte intime au fondement du social et à des êtres manifestement innocents, le 8e chapitre, lui, représente le début des comportements rebelles extrêmes outrepassant les conflits entre partisans de Jason et de Ménélas, notamment parce qu'il déclenche indirectement une longue guerre contre ce que ces deux impies symbolisent. Soudain et inattendu, le soulèvement prend par surprise et est donc lui-même d'une violence radicale.

Je termine ces quelques remarques sur le 8e chapitre en m'attardant à son verset numériquement central, lequel concède quelque chose aux martyrs et renvoie à la diversité des pratiques cultuelles dont il est, entre autres, question lors du recouvrement du Temple. En 2 M 8, 18, Judas Maccabée, au demeurant pas très loquace[110], prend la parole pour exhorter ses troupes à la suite des différentes attaques de villes et villages et juste avant la véritable première bataille. Il révèle alors que son inspiration ne vient peut-être pas tant de Sennachérib, qui vainquit une plus grande armée « grâce au secours venu du ciel » (2 M 8, 19-20). Lorsqu'il affirme : « eux se fient aux armes et aux actes audacieux, tandis que nous, nous plaçons notre confiance

[110] Judas prend la parole à deux autres reprises, soit au verset 2 M 13, 15 pour dire à ses soldats : « θεοῦ νίκην » ou « Victoire de Dieu », et au verset 2 M 15, 22 pour faire une invocation, dont il sera davantage question dans les prochains chapitres.

en Dieu le tout-puissant, capable de renverser d'un seul signe ceux qui marchent contre nous et avec eux le monde entier » (2 M 8, 18), Judas nage en plein paradoxe. La confiance (πείθω) placée en Dieu par le chef des armées s'oppose à celle (πείθω) que les ennemis placent dans les armes et rappelle celle du plus jeune martyr (πείθω, en 2 M 7, 40) qui est manifestement partagée par tous les membres de la famille du 7e chapitre malgré l'unique occurrence. Or, si Dieu peut renverser les ennemis de son peuple d'un seul signe, pourquoi alors prendre les armes dans lesquelles on ne se fie soi-disant pas ? Pourquoi choisir le combat armé si « ce qui rend fort, ce n'est pas la bravoure dans la bataille, mais l'observance de la Torah, par où Israël se montre attaché à YHWH » (Rose, 2004 : 127) ? Pour voir le lien entre la confiance des résistants passifs (les martyrs) et celle des résistants actifs (les guerriers) et illustrer en quoi la première peut constituer une autre inspiration pour les guerriers qui doivent se fier à la puissance de l'au-delà plutôt qu'à la leur et faire des gestes en accord avec l'alliance pour la perpétuer, il faut encore retourner au livre du Deutéronome. En effet, les propos de Judas se comprennent à l'aune de ce livre saint lu par Esdras au verset 2 M 8, 23, car il s'y trouve « une théologisation des guerres de YHWH » (Von Rad cité par Rose, 2004 : 306). En d'autres mots, ce texte permet de comprendre qu'il est possible d'exprimer sa foi en faisant la guerre (Batsch, 2005 : 26), sinon qu'il est absolument nécessaire de le faire en ces circonstances, car ce n'est qu'avec l'aide de Dieu (2 M 8, 24 et 26) que les guerriers peuvent rentrer victorieux. « La victoire revient à YHWH, non aux vertus d'Israël », comme la Bible de Jérusalem intitule le texte de Dt 9, 1-6. En effet, dans 2 M, la guerre est généralement traitée comme un phénomène à caractère essentiellement religieux, même si les prémisses et la suite de l'histoire montrent que les motivations des belligérants englobent des questions sociales et économiques. Ce n'est pas parce que l'auteur insiste sur la piété du chef de guerre, priant avant chaque bataille (2 M 8, 23 ; 10, 25 ; 11, 6 ; 12, 5 ; 15, 19. 22-24. 28 et 36), parlant de Dieu fréquemment (entre autres, en 2 M 8, 23 ; 12, 37 et 13, 15), observant le sabbat et remettant une part de butin aux veuves et aux orphelins (2 M 8, 30-31), puis rêvant de Grand Prêtre, de prophète et de justice divine, que

l'insurrection n'est pas également politique (Saulnier, 1985 : 138). Si 2 M est un texte partisan (Lavoie, 1992 : 11), qui emprunte des motifs à la fois aux écrits deutéronomistes, hellénistiques et apocalyptiques pour se faire d'autant plus convaincant, il n'en est pas moins aussi une histoire épique. Reste que c'est « sous la conduite du Seigneur » (2 M 10, 1) que Judas et ses compagnons peuvent reprendre le Temple et clore le schéma deutéronomiste, soit arriver à ce salut tant attendu. Grand moment à partir duquel : « le vingt-cinq du mois de Kislev [...] ils célébrèrent avec allégresse les huit jours à la manière des Tentes » (2 M 10, 6), fête dont les règles sont décrites en Dt 16, 13-17 et qui sont encore observées de nos jours.

1.2.4. Conclusion

Selon une subdivision en quatre sections, telle que celle proposée par Lavoie, ou en cinq, selon le schéma deutéronomiste de Hellerman, le 7e chapitre[111] s'avère le sommet du texte et, conséquemment, le commencement du salut, c'est-à-dire le tournant, le retournement (Ska, Sonnet et Wénin, 1999 : 26) ou encore le *Zeit der Wende* dont parle Richert (cité par Parks, 2005 : 53) qui le rend possible ou fait passer de la malédiction à la bénédiction. Peu importe la terminologie choisie, il est bien certain que le martyre fait en sorte que les choses ne seront plus jamais les mêmes. « Le récit passe de situations contre Israël à des situations contre les nations, comme dans Deutéronome » (Cazeaux, 2001 : 445) et les Judéens, qui étaient faibles et dominés, deviennent alors forts et dominants. Donc, ce sont la torture et la mort des neuf martyrs, en plus du retour à la prière en 2 M 7, 37-38, qui provoquent le retour de la bienveillance divine. Même si Williams refuse l'explication d'une expiation altruiste (cité par Doran, 1981 : 54), l'idée que « le péché produit la colère divine menant inévitablement au châtiment » et que, pour calmer cette colère, il faut la

[111] Pour Cazeaux, il est une réponse de rédemption au passage du livre de Jérémie (2 M 15, 9) où le châtiment de Jérusalem était sanctionné par le deuil d'une mère dont les sept fils périssent par l'épée (2001 : 127).

rediriger sur une victime innocente, tel qu'on le constate dans Deutéronome où des innocents souffrent et meurent afin de canaliser la colère divine et épargner les pécheurs, n'en existe pas moins dans 2 M. Qu'on le veuille ou non, ce n'est qu'une fois qu'a souffert l'innocent, ce qui est généralement le point tournant aux dires de Weiner et Weiner (1984 : 41), que Dieu a pitié de Ses serviteurs et Se réconcilie avec eux. Ainsi, la réconciliation par le martyre peut être comprise comme un évènement, mais aussi comme « un processus nourrissant des causes révolutionnaires par le biais de forts sentiments qu'il mobilise et qui offre ainsi une légitimité et du sens à la cause » (Weiner et Weiner, 1984 : 24). Phénomène de la marginalité ou de la liminalité, le martyre n'affronte pas ou ne fait pas face de la même manière que la réplique agressive. Il n'est pas non plus une donnée finie, mais il est appelé à devenir autre, à transformer ce qui l'entoure. C'est d'ailleurs pourquoi les chapitres suivants (8, 9 et 10) subissent les contrecoups de ce basculement. Pour le dire autrement, 2 M 7 permet le passage de la persécution à la libération, de la résistance passive à la résistance armée, et rend donc possible un type de salut, qui prend ultimement forme dans la restauration du Temple. Par ailleurs, il faut toutefois convenir que, sans le 8e chapitre et ce qui y survient, il n'y aurait lieu de parler des Maccabées et de cette histoire de répression de la culture judéenne. Il est même probable qu'on parlerait des Judéens comme des Nabatéens, des Phéniciens et des Babyloniens qui sont tous disparus par assimilation. Sans cette levée des boucliers orchestrée par celui dont le surnom a donné leur nom au livre et aux martyrs, la culture dominante aurait probablement avalé ce petit monde de la Judée et ses particularités. Conséquemment, on ne parlerait pas non plus des martyrs, même s'il n'est pas certain que cet embrasement qualifié de « réaction la plus violente et la plus extrême à l'hellénisme » (Will et Orrieux, 1986 : 21) aurait eu lieu sans ces êtres animés d'une foi inébranlable et se *tenant debout* en tenant tête aux Séleucides au péril de leur vie. C'est d'ailleurs peut-être la raison pour laquelle Hellerman met l'accent uniquement sur ce moment, même si l'autre salut que représente la reprise du Temple perdure dans le temps.

1.3. Le centre de 2 M

2 M peut être classé sous la rubrique histoire ou historiographie, bien qu'il présente plusieurs genres. Rhétorique, arétologique, apologétique, pathétique, tragique et propagandiste sont des adjectifs généralement évoqués dans la littérature pour décrire ce livre (Niese, 1900 ; Bickemrann, 1979 ; Habicht, 1976 ; Van Henten, 1997 et Doran, 1981). À cette liste s'ajoute le genre hagiographique du 7e chapitre, qui n'a aucun parallèle dans la Bible hébraïque (Lavoie, 1992 : 12). Entièrement consacré au martyre d'une mère et de ses sept fils (2 M 7, 1-42), ce chapitre est le seul où l'action se déroule dans un seul lieu avec les mêmes protagonistes. En effet, bien que l'épisode d'Héliodore occupe la majeure partie du 3e chapitre, la mise en situation (2 M 3, 1-6) et la conclusion (2 M 3, 35-40) mentionnent plusieurs personnages qui s'éclipsent, ainsi que des déplacements qui demandent nécessairement du temps. L'identification du problème (2 M 3, 4-6), la diffusion de ce dernier (2 M 3, 7), la venue d'Héliodore à Jérusalem (2 M 3, 8-9), sa visite au Temple (2 M 3, 14-34) et son retour à Antioche (2 M 3, 35-40) ne peuvent avoir lieu en une seule journée, comme c'est le cas pour le chapitre 7. Il en va de même avec le 6e chapitre, qui commence avec la profanation des temples de Jérusalem et du mont Garizim (2 M 6, 2), se poursuit avec des exemples des conséquences de la publication de l'édit de déjudaïsation (2 M 6, 8-11) ainsi qu'avec un aparté explicatif de ses persécutions (2 M 6, 12-17) et se termine avec Éléazar devenant le premier personnage du livre à pouvoir recevoir le titre de martyr. Les genres et les stratégies narratives y sont pléthore et, à l'exception du passage martyrologique, ils diffèrent grandement de ce qui caractérise le chapitre 7. Cette multiplicité des genres littéraires s'observe aussi dans le 9e chapitre, notamment en raison d'un long passage épistolaire (2 M 9, 18-27). La liste des contre-exemples pourrait s'allonger, mais il importe d'aller plus loin pour montrer que le 7e chapitre est seul de sa catégorie, formant une enclave ou une histoire dans l'histoire, soit une unité ayant ses caractéristiques propres, surtout si l'on considère que les Judéens dans 2 M sont tour à tour victimes et agresseurs, contre ou avec Dieu, alors qu'ils sont simultanément victimes et avec Dieu

uniquement dans ce chapitre. La prochaine partie vise à montrer que l'unicité littéraire de ce chapitre, tant sur le plan du genre que de la narration, est un autre indicateur de sa place centrale. C'est pourquoi il sera d'abord question de la délimitation du chapitre et de la critique des genres. Ces deux aspects ayant nécessairement un impact sur au moins quatre catégories narratologiques, je présenterai enfin plus en détails le mode narratif, l'instance narrative, les niveaux narratifs et les temps du chapitre central.

1.3.1. Délimitation du texte à l'étude

J'ai déjà mentionné à maintes reprises que, contrairement à Schwartz qui suggère que les chapitres 6 et 7 n'en forment qu'un seul (2008 : 28-29), je sépare l'épisode du martyre d'Éléazar de celui de la mère et de ses sept enfants. Le temps est venu d'exposer les raisons pour lesquelles ces deux passages doivent être considérés séparément, bien qu'ils soient tous deux des exemples de résistance passive contrastant avec la résistance active. Je rappelle que les versets du 6e chapitre ne sont pas tous d'un même genre. Seuls ceux consacrés au supplice d'Éléazar sont typiquement martyrologiques et pourraient, pour cette unique raison, être fusionnés au chapitre suivant. C'est en ce sens que 2 M 6, 18-31 et 2 M 7, 1-42 forment pour plusieurs (Bickermann, 1979 ; Doran, 1981 ; Van Henten, 1997 et Ziadé, 2007) un seul épisode martyrologique, ce qui ne revient toutefois pas à dire que les deux chapitres doivent être fusionnés ou que la mésaventure d'Éléazar et celle de la famille sont indistinctes. D'ailleurs, à ne considérer que ce critère martyrologique, les versets 6, 10-11 ; 9, 5-18 et surtout 14, 37-46 pourraient tous être compris dans cet ensemble, alors que ces extraits se distinguent sur divers plans[112]. Considérant l'objectif de la présente partie, seules les différences entre 2 M 6, 18-31 et 2 M 7, 1-42 retiendront mon attention.

---

[112] Ils font tous l'objet d'analyses approfondies dans les chapitres suivants, et ce, afin de mettre en lumière différentes caractéristiques particulières à la mère de 2 M 7.

Que les personnages susmentionnés soient tous des martyrs n'implique pas qu'ils doivent se trouver d'emblée réunis dans un seul et même chapitre. Reste qu'assez rapidement, le scribe et la famille représentent des cibles complémentaires, mais néanmoins disjointes, car la première représente les institutions judéennes et la seconde, le cœur même du corps social. L'atteinte à la famille constitue donc une avancée importante dans le processus de conquête, de dé-création et de recréation planifiée de la Judée dont parle Portier-Young (2011 : xxiii), puisqu'elle consiste en une pénétration, non plus du domaine public, comme c'est le cas avec le scribe, mais du domaine privé, ainsi que l'a souligné Young (1981). Je tiens néanmoins à préciser que « les choix faits par des femmes ont tendance à avoir des implications dans les domaines à la fois public et privé et à servir de moyen d'explorer indirectement les choix masculins dans des circonstances qui compromettraient l'identité masculine » (McClure, 1999 : 143), puisque c'est fort important dans le livre qui m'occupe. J'y reviendrai dans les chapitres suivants. Pour le moment, il importe surtout de mentionner que les mises en scène des épisodes martyrologiques, tout comme les concepts qui y sont employés par les protagonistes, sont fort différentes et rien dans le texte n'indique de rapports entre ces personnages.

Premièrement, le fait qu'Éléazar soit concerné par la jeunesse est un argument trop faible pour justifier la réunification des chapitres 6 et 7. Il n'est d'ailleurs pas dit qu'il s'adresse directement ou spécifiquement aux jeunes du chapitre suivant. De toute façon, en tant qu'enseignant, quoi qu'il fasse, il est une figure exemplaire qui a des émules. Ceux et celles qui peuvent bénéficier de ses leçons sont vraisemblablement bien plus nombreux que ces sept jeunes hommes. Par conséquent, considérer que ce vieux parle ou pense spécifiquement à ces sept garçons limite la portée de son martyre, bien que ces autres exemples servent possiblement à révéler son ascendant. De la sorte, l'efficacité de la démarche est éprouvée et rapidement mise en lumière. Or, le 7e chapitre permet aussi de compléter le tableau de l'exemplarité — « un

témoin et un témoignage doivent toujours être exemplaires » (Derrida, 1998 : 47) —, car il inclut les autres emblèmes usuels de la faiblesse, c'est-à-dire les femmes et les enfants. En effet, montrer que les jeunes, malgré leur âge, n'hésitent pas à renoncer à la vie au même titre que le vieillard fait en sorte que la résistance mortelle de l'aïeul n'a pas été vaine. Que ce groupe réponde potentiellement de concert à l'appel indirect de l'homme âgé légitime peut-être sa mort, tout en confirmant son utilité et l'efficacité de son exemplarité, mais n'indique pas que les membres de cette famille et cet individu d'âge mûr aient des liens. Il y a tout lieu de croire que si les jeunes avaient bel et bien suivi ses leçons, un renvoi direct au scribe aurait été fait. De plus, aucun des sept garçons ne semble se comporter comme il le fait en raison d'un enseignement reçu par un maitre autre que leur mère. Jamais, ils ne parlent explicitement ou même implicitement d'Éléazar, lequel ne mentionne pas plus la famille pouvant être à ses côtés ou derrière lui dans l'attente de sa sentence.

Les informations transmises au premier verset du 7e chapitre n'indiquent aucun lien avec ce qui précède, même si la situation vécue par la famille rejoint l'incident fatal vécu par Éléazar. D'une part, ce n'est pas parce que ce chapitre commence avec les conjonctions δὲ et καὶ, ayant pour fonction de coordonner deux éléments et de marquer la continuation du récit, qu'il dépend du précédent. L'épitomiste a très souvent recours à ces conjonctions pour relier différentes parties du texte[113], soit presque quarante fois dans l'ensemble des quinze chapitres. Ce procédé, même spécifiquement utilisé aux premiers versets d'un chapitre, comme c'est le cas en 2 M 8, 1 et 2 M 10, 1, ne suffit pas à convaincre d'une dépendance entre des parties qui auraient été malencontreusement séparées. D'autre part, ce n'est pas parce que ces personnages sont tous forcés de participer à un même type de repas composé de viandes illicites pour la tradition judéenne que le contexte est le même. Ces neuf

[113] 2 M 2, 9. 13. 14. 26 ; 3, 11 ; 4, 35. 41. 42 ; 5, 22. 27 ; 6, 2. 3. 7, 1. 38 ; 8, 1. 2. 3. 4. 6. 9. 23. 24 ; 9, 7 (2x) ; 10, 1. 7. 19 ; 11, 7. 32. 34 ; 12, 8. 13. 19 ; 14, 8 et 15, 18. 19. 39.

personnes ne peuvent être réunies, notamment parce que les mises en scène, les tortures et les responsables de celles-ci diffèrent complètement de part et d'autre. Dans le 6e chapitre, le roi, prétendument reparti à Antioche (2 M 5, 21), brille par son absence. La torture est donc conduite par des fonctionnaires qui connaissent le vieux scribe. Par contre, dans le 7e chapitre, le roi est présent et mène le bal. Cette mise en scène du souverain comme juge et bourreau, propre au style hagiographique épidictique (Delehaye, 1966 : 177), ajoute de la solennité et vise généralement à satisfaire les sentiments de vengeance. Ainsi, outre la non-ingestion de viande illicite, l'arrière-plan de ces deux passages ne se ressemble guère et fait penser que des persécutions étaient conduites dans plusieurs endroits, simultanément ou non. La présence du souverain suggère que le martyre de la famille a eu lieu dans la capitale de l'empire, où il devait logiquement se trouver selon le verset 5, 21, tandis que celui d'Éléazar aurait eu lieu sous d'autres cieux (Van Henten, 1997 : 102-103). En effet, comme l'épitomiste n'indique aucun changement de scène entre les versets 6, 11 et 6, 18, Éléazar devrait conséquemment être à Jérusalem (Goldstein, 1983 : 282). Par ailleurs, aucun mot n'indiquant le passage du temps entre les verset 6, 31 et 7, 1, rien ne permet de croire que les supplices du vieux et de la famille ont eu lieu les uns à la suite des autres. En somme, ces passages correspondent soit à deux moments distincts, soit à deux endroits différents, soit aux deux, ce pourquoi il est plus prudent de les considérer séparément. D'ailleurs, Doran et Van Henten soulignent que le style, la syntaxe et la structure de ces deux passages diffèrent grandement (Doran, 1981 : 191 et Van Henten, 1997), ce qui montre bien que les membres de la famille ne reprennent pas non plus les mots du scribe.

En effet, les concepts utilisés par l'aïeul ne reviennent jamais dans la bouche des autres martyrs. Éléazar parle d'*Hadès*[114] (2 M 6, 23) et n'envisage pas un retour à la vie comme plusieurs membres de la famille qui parlent de résurrection des corps et de

[114] Schwartz (2008 : 290) rappelle que le mot ᾅδης sert fréquemment dans la *LXX* pour traduire שְׁאוֹל.

vie éternelle (2 M 7, 9. 11. 23 et 29). Le scribe, préoccupé par l'honneur et l'exemplarité de son geste (2 M 6, 28), ne veut ni transgresser les lois ni feindre d'obéir à la demande des autorités, tant pour que sa vie ne soit pas soudainement vaine que par crainte du divin (2 M 6, 26). Les jeunes et leur mère, bien évidemment également concernés par l'inviolabilité des lois, sont quant à eux mus par une confiance en Dieu (2 M 7, 11. 14 et 20). Finalement, Éléazar parle de son corps et de son être[115] (τὸ σῶμα et κατὰ ψυχὴν, en 2 M 6, 30), alors que la mère mentionne plutôt le souffle et la vie (ὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν, en 2 M 7, 22). Si cette divergence conceptuelle entre la femme et l'homme permet d'insister sur l'émancipation de celle-ci vis-à-vis de ce dernier, elle participe également à l'indépendance des deux passages martyrologiques. Bref, tout porte à croire qu'il y a lieu de les séparer. Ceci dit, je dois présenter maintenant les différents arguments provenant de la critique des genres et de la narratologie qui montrent que le 7e chapitre est le centre de 2 M.

1.3.2. La critique des genres littéraires

Dans la mesure où les 6e, 9e et 14e chapitres ne sont pas exclusivement consacrés aux souffrances et à la mort des protagonistes et ne peuvent être classés comme récit hagiographique ou martyrologique, le 7e chapitre demeure unique en son genre. En effet, seul le martyre de la famille constitue une séquence complète où, pour une rare fois dans 2 M, les thèmes de la cité[116] et du Temple[117] sont complètement éclipsés par

---

[115] Ma traduction.

[116] C'est effectivement le seul chapitre où il n'y a pas de mot relié à πόλις, dont les occurrences s'élèvent à 24 avant le verset 6, 10 (2 M 1, 12 ; 2, 22 ; 3, 1. 4. 8. 9. 14 ; 4, 2. 22. 32. 36. 38. 39. 48 ; 5, 2. 5 [2x]. 8 [2x]. 11. 17. 26 ; 6, 8 et 10) ainsi qu'après le verset 8, 3 (2 M 8, 3. 6. 17 ; 9, 2 .14 ; 10, 1. 17. 36 ; 11, 2 ; 12, 4 ; 13. 16. 27. 28. 29. 38 ; 13, 13. 14 ; 15, 14. 17. 19 et 37 ; voir également Schwartz, 2008 : 19).

[117] Dans l'ensemble de 2 M, il y a 40 occurrences de différents mots et de leurs déclinaisons pour décrire le Temple (ἱερός (2 M 1, 18 ; 2, 9. 19. 22 ; 3, 2. 4. 12. 30. 40 ; 4, 14. 32. 39. 42 ; 5, 15. 21 ; 11, 3 ; 13, 10. 20 ; 14, 13. 31. 33 et 15, 17), ναός (2 M 6, 2 ; 8, 2 ; 9, 2. 16 ; 10, 35 [2x] ; 13, 23 ; 14, 35 ; 15 et 18. 33), οἶκος (2 M 14, 36 et 15, 32) et τόπος (2 M 1, 29 ; 2, 18 ; 3, 2. 18 ; 8, 17 et 15, 34). Il en est d'ailleurs question dans tous les chapitres, à l'exception des deux chapitres où la résurrection des

deux éléments clés de la martyrologie, soit le corps[118] et la loi[119]. Par contre, le 7e chapitre n'est pas un pur récit martyrologique. Il contient également des plaintes (2 M 7, 9. 16. 18. 32 et 34), des appels à l'aide (2 M 7, 6), des prières (2 M 7, 14. 17. 19. 31. 34. 36 et 37), des promesses de louange (2 M 7, 37) et des aveux de confiance (2 M 7, 6. 9. 11. 14. 33 et 36), lesquels renvoient aux lamentations collectives (2 M 7, 1. 6. 7. 9. 10. 14. 16. 17. 18. 19. 28. 33. 34. 35. 37 et 38[120]), alors que les nombreuses apologies prennent souvent la forme de négations (2 M 7, 8. 14. 16. 18. 19. 29. 31 et 34-35[121]). Par ailleurs, Lavoie identifie plus particulièrement le 10e verset comme propre à la dérision et à la moquerie de l'ennemi qu'on trouve à la fois dans le psautier (Ps 44, 14. 17 ; 79, 4. 10 ; 80, 7 et 123, 4) et dans Lamentations 1, 7 ; 2, 15 ; 3, 61 ; 5, 1 et Jb 2, 17 (1992 : 14). Pour ma part, je considère que tout le 7e chapitre est traversé d'ironies narratives, figures de pensée qui consistent à dire le contraire de ce qu'on veut dire, non pas pour mentir, mais bien pour railler. Rattachée à l'énonciation plutôt qu'à l'énoncé, cette forme d'insincérité — ce procédé constituant une transgression par rapport aux lois du discours — permet au locuteur de se détacher de son énoncé, de créer une distance. À cet effet, la seconde tirade de la mère (2 M 7, 27-29) est un excellent exemple. Dans un discours rapporté indirectement au verset précédent, ce qui arrive rarement en ce qui la concerne, elle promet de sauver son fils pour son salut. Puis, elle se moque du roi, comme on peut le lire explicitement en 2 M 7, 27, non pas parce qu'elle lui a menti, mais bien parce qu'elle agit selon sa propre conception du salut, laquelle n'a rien à voir avec celle

---

corps (7e et 12e, plus particulièrement 2 M 7, 9. 11. 14. 23. 29. 36 et 12, 43-45) est explicitement mentionnée.

[118] Il y a environ 30 mentions ou références au corps ou à des parties de ce dernier dans l'entièreté du chapitre, mentions que je n'énumère pas ici, mais dont il sera davantage question dans les prochains chapitres.

[119] Uniquement dans le 7e chapitre, le mot νόμος apparait 6 fois (2 M 7, 2. 9. 11. 23. 30 et 37) sur un total de 29 mentions dans l'ensemble du livre (2 M 1, 4. 2, 2. 3. 18. 22 ; 3, 1 ; 4, 2. 17 ; 5, 8. 15 ; 6, 1 [2x]. 5. 28 ; 8, 21. 36 ; 10, 26 ; 11, 24. 31 ; 12, 40 ; 13, 10. 14. et 15, 9), dont 20 fois avant le 8e chapitre.

[120] Pour plus de détails sur les associations entre les thèmes propres aux lamentations vétérotestamentaires incluses dans les versets de 2 M 7, voir Lavoie, 1992 : 13-15.

[121] Pour plus de détails sur ces passages apologétiques, voir Lavoie, 1992 : 16.

dont parle Antiochos IV. En ce sens, cette communication relève de la fonction politique du double sens qu'utilisent fréquemment les dominés, autrement appelé transcription publique-transcription cachée et qui consiste à utiliser « le camouflage, la tromperie et un discours oblique tout en donnant à l'extérieur l'impression, dans des situations où le pouvoir se fait trop sentir, d'être consentants, voire enthousiastes » (Scott citée par Boyarin, 2007 : 69). Ce double-sens a pour effet de déstabiliser les positions des interlocuteurs, sinon de littéralement changer les positions de pouvoir, voire la structure hiérarchique entre dominants et subordonnés (Van Henten, 2009 : 246 et 247), ce à quoi s'ajoute le fait que l'ironie est généralement seulement partagée entre le narrateur et le lecteur (Lacocque, 1992 : 48), soit lorsqu'un personnage dit quelque chose qu'un second personnage ne peut comprendre. Il en va ainsi avec les cinq versets où parle la mère dans la langue des pères (2 M 7, 22-23 et 27-29). Ses paroles échappent vraisemblablement à la compréhension d'Antiochos IV et de ses bourreaux, mais sont accessibles à ceux et à celles qui lisent ou entendent le récit. Il faut toutefois dire que, lorsque cette femme parle, le roi n'existe plus. Il n'y a plus qu'elle, ses fils et Dieu, alors que, dans les versets précédents, c'est-à-dire dans les dernières paroles des six premiers enfants (2 M 7, 2. 6. 9. 11 et 14-19), l'opposition entre Dieu, Antiochos IV et les Judéens, tant au sens large incluant la nation, les pères, les serviteurs, qu'au sens particulier pour parler du groupe de martyrs (nous, mes frères et je), est omniprésente[122].

J'ajoute que le 7e chapitre se présente également comme un récit parénétique et didactique visant à « conforter l'espérance en donnant un enseignement, entre autres, sur la résurrection » (Lavoie, 1992 : 13), qui est le thème central du chapitre selon Kellerman (cité par Himmelfarb, 1998 : 203). Quant à l'espérance des martyrs (ἐλπίς,

[122] 34 occurrences rappellent la présence du roi, incluant les pronoms : tu, toi et vous, ainsi que les adjectifs démonstratifs : ta, tes, ton. Toutefois, sans ces pronoms et adjectifs, le nombre d'occurrences concernant directement le roi ne s'élève plus qu'à six. 27 occurrences concernent Dieu, incluant le pronom « il » et les adjectifs démonstratifs « ses » et « sa », mais sans ces pronoms et ces adjectifs, le nombre d'occurrences ne s'élève plus qu'à quinze.

en 2 M 7, 14 et 20), elle s'oppose aux vaines espérances du souverain (2 M 7, 34), car elle renvoie à cette idée de la résurrection et donc au fait de se redresser ou de se lever pour revenir à la vie et rendre ce retour possible ou simplement pensable à l'échelle du corps social. D'ailleurs, l'enseignement sur la résurrection le plus explicitement présenté dans le discours de la mère est, malgré sa nouveauté, un rappel des vérités fondamentales liées à la loyauté envers Dieu et répond à une exigence de justice (Lavoie, 1992 : 13). Aux dires de Cornélis et Camelot, « l'idée de la résurrection de la chair est profondément solidaire de la notion de jugement et d'une décision sans appel » (1962 : 64). Le 7e chapitre propose une inspiration cruciale pour la suite du monde ou, dans le cas présent, pour la survie de la culture judéenne, car si la résurrection est « un point de départ » aux dires de Cuvillier et Cause (2007 : 177), elle représente également « l'espoir dans l'avenir » selon Assman (2011 : 55). Ce qui n'exclut pas que le 7e chapitre corresponde aussi au tragique qui, comme le suggère Barbotin, « ramasse l'existence dans l'instant, un instant qui ne passe pas, sorte de présent immobile arraché à l'écoulement de la durée » (1995 : 47), comme sa vitesse narrative le met bien en lumière.

1.3.3. Narratologie

1.3.3.1. Les modes narratifs

1.3.3.1.1. La distance narrative

Le 7e chapitre est le seul endroit de tout le livre où alternent énonciations et énoncés et où tant de personnages prennent la parole, dont une femme. Certes, 2 M comprend plusieurs autres énonciations[123], mais elles sont plutôt brèves et se trouvent

[123] Éléazar (2 M 6, 24-28), les jeunes hommes apparaissant à Héliodore (2 M 3, 33-34), Judas s'adressant à ses troupes (2 M 8, 18 et 13, 15) ou invoquant les cieux (2 M 15, 22-24), le général Nicanor (2 M 9, 4 ; 14, 33 et 15, 5), Alkime (2 M 14, 6-10), quelques Judéens (2 M 15, 2 et 4), Onias III et Jérémie dans le rêve de Judas (respectivement 15, 14 et 16) et, finalement, tous ceux qui font monter au ciel une bénédiction (2 M 15, 34).

généralement au chœur de versets narratifs beaucoup plus longs. En outre, 2 M 7 est un récit de dialogues à nul autre pareil, puisque les autres chapitres sont principalement des récits d'évènements, qui mettent en lumière la distance du narrateur. Par contre, dans l'épisode consacré au martyre de la famille, contrairement à tous les autres passages où prime le discours narrativisé[124], seuls dix-huit versets sur quarante-deux sont réservés à la narration. Neuf versets forment les énoncés des six premiers fils (2 M 7, 2. 8-9. 10. 14. 16.-17 et 18.-19), neuf versets sont également réservés aux dernières paroles du benjamin (2 M 7, 30-38), qui synthétisent les propos tenus auparavant par ses frères, mais aussi l'enseignement de sa mère. Un verset est émis par tout le groupe (2 M 7, 6). Finalement, la mère retient le reste de l'attention avec deux interventions qui se déploient en cinq versets (2 M 7, 22-23 et 27-29). Seule femme de tout le livre à être désignée comme mère, elle est aussi la seule femme dont les paroles sont rapportées par l'épitomiste. À ces très fréquents discours rapportés, qui éloignent le narrateur, s'ajoutent les dix-huit autres versets concernant ses propres fils. Dans onze cas (2 M 7, 1. 5. 10. 13. 20. 25. 26. 39. 40. 41 et 42), il est question de discours transposé de style indirect. Les 5 derniers versets (2 M 7, 3. 4. 7. 15 et 21) relèvent d'un style indirect libre, puisque l'épitomiste omet d'employer des conjonctions de subordination. Dans les deux derniers cas, l'épitomiste est moins distant, plus impliqué dans le récit qu'au moment où les discours des personnages sont intégralement rapportés.

[124] Le monde peut être raconté par un *discours narrativisé* (médiat, différé, mentionné), qui n'en est pas moins un discours indirect. Le monde peut aussi être commenté ou raconté par un *discours transposé*, qui interprète le rapporté et le narrativisé de manière (librement) indirecte. Raconter peut en somme consister en un monologue, en un dialogue ou en une narration où alternent le monologue et le dialogue. Dans un récit d'évènements, il s'agit de montrer et de conter, tel qu'on peut l'observer, par exemple, des chapitres 8 à 15 de 2 M. Dans un récit de paroles, il s'agit davantage de dire, comme au chapitre qui retient ici plus particulièrement mon attention, car seuls dix-huit versets sur les quarante-deux y sont réservés à la narration.

L'épitomiste présente les évènements tels qu'ils se sont passés, en privilégiant les discours rapportés de manière directe pour les martyrs et possiblement aussi pour les bourreaux séleucides, mais de manière indirecte pour le roi. La question « mangeras-tu du porc plutôt que de subir la torture de ton corps, membre par membre? » (2 M 7, 7) ne provient pas de la bouche du tyran ou pas exclusivement, car le verbe ἐπερωτάω, « interroger », qui précède la question, est un imparfait actif conjugué à la troisième personne du pluriel. C'est donc un groupe de personnes qui interroge le second martyr, dont il n'est pas sûr que le roi fasse partie. Quant aux propos du souverain, le narrateur a choisi de les rapporter aux 24e verset, possiblement pour garder un contrôle sur ses dires et conséquemment restreindre l'autonomie de ce personnage tyrannique, un discours indirect étant nécessairement subordonné à celui du narrateur. De la sorte, l'épitomiste établit une distance et réduit le crédit tout relatif pouvant être accordé tant aux dires qu'au personnage qui les dit. Cette tactique n'est effectivement pas sans effet sur la place du locuteur paraissant alors plus lointain. Ainsi, les martyrs semblent plus proches, parce que leurs paroles sont 'entendues', alors que le roi, dont les propos sont rapportés par l'épitomiste, semble se situer au second plan. Dans une certaine mesure, c'est en faisant taire le vilain que l'épitomiste réduit le nombre et l'ampleur de ses actes, mais restreint surtout son pouvoir et empêche les auditeurs/auditrices et/ou les lecteurs/lectrices de connaitre le fond de sa pensée et de potentiellement s'identifier à ce dernier. Le 'silence' d'Antiochos IV permet d'éviter que cet homme connu de tous éclipse les héros anonymes, au même titre que le père de cette famille est peut-être absent pour que la mère puisse jouer un rôle important. De cette façon, l'attention est toute orientée vers les paroles des martyrs, dont celles des garçons qui tournent le roi en ridicule[125], et ces paroles sont rendues possibles « puisque c'est le seul privilège des condamnés que de pourfendre celui qui commande l'exécution » (Baslez, 2007 : 48). La plupart des prises de

[125] Aux dires de Cazeaux, le roi se disqualifie lui-même en torturant à mort six malheureux pour une vétille et en étant prêt à offrir un haut poste de l'État ainsi qu'à couvrir d'or le dernier enfant (Cazeaux, 2001 : 167). Van Henten partage cet avis (2009 : 248), alors qu'Arendt, pour un tout autre contexte, souligne que la violence surgit lorsque le pouvoir est en danger (1989 : 147).

paroles sert à refuser l'ordre et l'offre du souverain et encore plus à commenter l'attitude de celui qui *semble* leur adresser la parole. Par conséquent, ce chapitre se déroule sur un mode commenté, qui crée, comme le rappelle Ricœur dans *Temps et récit : La configuration dans le récit de fiction*, « une attitude de tension en ceci que les interlocuteurs y sont concernés, engagés » (1984 : 127). Ainsi, ce choix de mode narratif a un impact sur la construction des personnages et participe à l'apologie des martyrs.

1.3.3.2. L'instance narrative

1.3.3.2.1. Le temps de la narration

Le 7e chapitre correspond à une narration ultérieure, puisque l'épitomiste présente manifestement après-coup ce qui s'est produit dans la journée des martyrs. Il utilise d'ailleurs principalement des temps de verbe au passé. Toutefois, en raison des discours rapportés qui forment le gros du chapitre, il est possible d'avancer que le temps de la narration est plutôt intercalé, c'est-à-dire que les versets propres au discours préparant les énoncés cités racontent ce qui est arrivé dans un passé plus ou moins éloigné, alors que les énonciations des martyrs constituent une narration simultanée, car l'histoire y est alors racontée au moment même où elle se produit. Plus précisément, les discours des jeunes garçons parlent du présent et du futur et ceux de la mère puisent à tous les temps narratifs possibles. Ce temps intercalé n'est apparent que lorsque les protagonistes prennent longuement la parole, c'est-à-dire très rarement, à l'exception du benjamin en 2 M 7, 20-28.

1.3.3.2.2. La perspective narrative

Le 7e chapitre est le seul endroit de tout le livre où les victimes ne forment pas qu'un groupe indistinct, comme en 2 M 3, 18 ; 5, 13 ; 6, 11 et 12, 4. Certes, il arrive que les

martyrs forment un chœur, notamment lorsqu'ils s'exhortent les uns les autres en 2 M 7, 6. Cependant, la mère et les sept garçons sont plus souvent des individus avec des voix et des corps. En effet, les huit personnages du chapitre sont dotés d'une réalité physique, qui donne partiellement accès à une réalité psychologique grâce à la pensée stéréométrique « présupposant la vue d'ensemble des membres et des organes du corps humain avec leurs capacités et leurs activités » (Wolff, 1974 : 14). Il n'en demeure pas moins que c'est principalement par la citation de paroles que le narrateur donne accès à la vie intérieure de ces personnages. D'ailleurs, hormis Éléazar, la mère et ses sept fils sont les rares personnages à recevoir autant d'attention de la part de l'épitomiste et à bénéficier de descriptions qui, mêmes sommaires, n'ont pas leur pareille dans l'ensemble du livre. Il faut dire que « le passage de l'ordre public à l'ordre domestique » (Young, 1991 : 69) permet de pénétrer plus en profondeur dans le drame et d'en faire une affaire qui touche tous les membres de la société. De plus, il faut le dire, l'épitomiste a changé de perspective narrative depuis le 4e chapitre. Il semble effectivement s'être rapproché de ceux et celles desquels il raconte les mésaventures pour rendre leur récit de plus près. C'est ce qu'on appelle en narratologie la focalisation.

Au fur et à mesure que la situation s'aggrave, les personnages, qui sont au départ des masses ou des silhouettes, se distinguent de plus en plus. On peut même dire que leurs traits se précisent, au point de rendre possible la reconnaissance des identités individuelles, et ce, malgré l'anonymat. On observe plus particulièrement que le tableau brossé par l'épitomiste au sujet des femmes en 2 M 3, 19 et 5, 13 demeure flou. Le propos est général et la focalisation, pour cette raison, est manifestement externe, soit centrée sur les évènements. On ne sait rien de ces femmes, peut-être parce que celui qui rapporte l'histoire n'en sait pas plus. Il ne peut que rapporter leurs faits et gestes, les suivre comme l'œil d'une caméra, donc demeurant incapable de deviner leurs pensées. Il en va aussi ainsi pour les femmes en 2 M 6, 10, bien qu'elles

ne forment plus un groupe aussi indistinct. Elles sont « deux femmes », ce qui s'avère déjà une précision ou une avancée vers l'individuation, surtout si l'on considère que le narrateur se concentre justement désormais plus sur les personnages que sur les évènements. Il n'y a toutefois pas encore lieu de parler de focalisation interne, sauf lorsqu'on arrive enfin au 7e chapitre. La femme est dorénavant seule de son genre, parfaitement individualisée et fortement distincte des autres martyrs ; ce qui n'empêche pas les autres protagonistes formant le groupe des frères d'exister en tant que fratrie et en tant qu'individu et d'avoir leur « quart d'heure de célébrité », pour parler comme Warhol. La perspective narrative est alors bien différente. Dès lors, la focalisation est interne, ce qui explique pourquoi le narrateur en sait autant que les personnages dont il parle au moment où il en parle, et ce, surtout parce qu'il peut aussi en rapporter les propos exacts. D'une certaine façon, il filtre les informations pour les fournir aux lecteurs/lectrices et/ou aux auditeurs/auditrices, mais, contrairement au discours indirect qui éloigne le locuteur, les discours directs donnent de la présence aux personnages et permettent de les caractériser davantage. En ce sens, le 7e chapitre apparait donc encore comme une enclave ou une histoire dans l'histoire.

1.3.3.3. Les niveaux narratifs

1.3.3.3.1. Les récits emboités

À l'intérieur d'une intrigue principale, un auteur peut insérer d'autres petits récits enchâssés, racontés par d'autres narrateurs, avec d'autres perspectives narratives. Puisque le 7e chapitre est une enclave où alternent énoncés et énonciations, il s'avère être un rare chapitre à pouvoir également rendre possible un tel enchâssement. Seuls deux autres récits emboités se trouvent dans 2 M, soit au 8e chapitre, lorsque Judas exhorte les 6 000 hommes, et au 15e chapitre, lorsqu'il raconte son rêve. Dans le premier cas, l'histoire évènementielle est le soulèvement armé, tandis que l'acte de narration secondaire est la prise de parole du chef des guerriers aux versets 8, 18-20

où se trouve le récit emboité, soit la référence à Sennachérib. Dans le second cas, l'histoire évènementielle correspond à la guerre ou plus particulièrement à la rivalité entre Nicanor et Judas, tandis que l'acte de narration secondaire est le rêve que Judas raconte à ses troupes où Onias et Jérémie apparaissent pour parler et leurs paroles, reproduites en discours direct (2 M 15, 14 et 15), constituent le récit emboité. Enfin, 2 M 7 est l'histoire évènementielle qui se trouve à l'intérieur du récit principal où la mère prend la parole, ce qui correspond à l'acte de narration secondaire. Les évènements mis en scène dans cet acte de narration forment le récit emboité et renvoient à de nombreux textes bibliques, dont Jr 1, 5[126], Es 40, 26[127] et 44, 24[128], Ez 37, 5[129], Esd 44, 24[130], Ps. 139, 13-15[131], Jb 1, 21, 10, 9-12[132] et 38, 8 selon Van Henten (1997 : 176).

1.3.3.4. Le temps du récit

1.3.3.4.1. L'ordre

La scène est racontée en temps réel, mais elle comprend des analepses ou des retours en arrière et des prolepses ou des projections dans le futur. C'est plus précisément l'introduction au premier discours de la mère en 2 M 7, 20-21 qui comprend à la fois

[126] « Avant de te façonner dans le sein de ta mère, je te connaissais ; avant que tu ne sortes de son ventre, je t'ai consacré ; je fais de toi un prophète pour les nations ».

[127] « Levez bien haut vos yeux et voyez : qui a créé ces êtres ? — Celui qui mobilise au complet leurs armées [les astres] et qui les convoque tous par leur nom. Si amples sont ses forces, si ferme son énergie, que pas un n'est porté manquant ».

[128] « Ainsi parle le Seigneur qui te rachète, qui t'a formé dans le sein maternel : C'est moi, le Seigneur, qui fait tout ; j'ai tendu les cieux, moi tout seul, j'ai étalé la terre, qui m'assistait ? »

[129] « Ainsi parle le Seigneur Dieu à ses ossements : Je vais faire venir en vous un souffle pour que vous viviez ».

[130] « Il rend l'esprit et la vie ».

[131] « C'est toi qui a créé mes reins ; tu m'abritais dans le sein maternel. Je confesse que je suis une vraie merveille, tes oeuvres sont prodigieuses ; oui, je le reconnais bien. Mes os ne t'ont pas été cachés lorsque j'ai été fait dans le secret. Tissé dans une terre profonde. Je n'étais qu'une ébauche et tes yeux m'ont vu. Dans ton livre, ils étaient tous décrits, ces jours qui furent formés quand aucun d'eux n'existait ».

[132] « Rappelle-toi : tu m'as façonné comme une argile, et c'est à la poussière que tu me amènes. Ne m'as-tu pas coulé comme du lait, puis fait cailler comme du fromage ? De peau et de chair tu me vêtis, d'os et de nerfs tu m'as tissé. Vie et fougue tu m'accordes et ta sollicitude a préservé mon souffle ».

une prolepse et une analepse. En effet, lorsque l'épitomiste écrit que cette femme « supporta de voir mourir ses sept fils en un seul jour » (2 M 7, 20) alors que le benjamin n'a pas encore rendu son dernier souffle, il projette en avant et parle de ce qui va se passer. Lorsqu'au verset suivant, il précise que la mère « exhortait chacun d'eux » (2 M 7, 21), il indique qu'elle prend la parole avant la mort de son premier fils, ce qui représente un important retour en arrière, le porte-parole rendant son dernier souffle au verset 7, 7. L'épitomiste raconte donc après-coup un évènement survenu avant le moment présent de l'histoire, comme le veut également le temps narrativisé auquel il se soumet. À cet aller-retour entre prolepse et analepse s'ajoute le fait que les discours des 4e, 5e, 6e et 7e frères, annonçant la mort d'Antiochos IV, anticipent, eux aussi, ce qui arrivera après la fin de l'histoire du 7e chapitre ; ils prennent donc la forme d'une prolepse, voire d'une prophétie.

1.3.3.4.2. La vitesse narrative

Le 7e chapitre constitue un ralentissement narratif saisissant, un rare moment où l'on s'arrête plus que nécessaire pour décrire des évènements s'étant déroulés dans un très court laps de temps. 2 M, commençant en 176 ANE alors que règne Séleucos et se terminant en 161 ANE sous Démétrios 1er, couvre environ quinze ans. Sept chapitres (8 à 15), soit environ 300 versets, sont nécessaires pour décrire une guerre d'à peu près sept ans, laquelle débute vraisemblablement en 167 ANE et dont le récit se termine avec la mort de Nicanor en 160 ANE. Il en faut beaucoup moins pour raconter « comment le malheur s'est abattu sur les Judéens » (Doran, 1981 : 53). En effet, l'épitomiste ne consacre qu'environ 190 versets à ces évènements s'échelonnant pourtant sur huit ans, incluant l'épisode d'Héliodore relaté au 3e chapitre et le martyre de la famille du 7e chapitre. Cependant, il est évident que l'ensemble des persécutions résumées dans les chapitres 4, 5 et 6 dure quelques années de plus que ce dernier épisode martyrologique, lequel correspond à un chapitre entier qui compte pas moins de 42 versets, un nombre qui parait d'autant plus énorme que ce funeste évènement se

tient « en un seul jour » (2 M 7, 20) et que ce qui précède dure environ cinq ou six ans. Voyons plus en détail comment le temps se déploie.

Les treize premiers versets du 3e chapitre sont une mise en situation préparant la venue d'Héliodore qui représente le premier bouleversement d'un équilibre semblant alors précaire. La période dépeinte en ce passage introductif est incertaine, tout comme le temps nécessaire à l'aller-retour du ministre séleucide ainsi qu'à la durée de sa visite à Jérusalem. Il est toutefois évident que les quarante versets de ce chapitre relatent plus qu'une seule journée. Les cinquante versets du 4e chapitre, eux, couvrent quatre ou cinq ans : la cléricature de Jason débute en 175 ANE (2 M 4, 7) et se termine trois ans plus tard avec l'accession à la fonction de Grand Prêtre par Ménélas ; le mariage de Ptolémée IV Philométor, auquel se rend Apollonius (2 M 4, 21-22), a lieu en 170 ANE et la révolte de Tarse et de Mallo (2 M 4, 30), quant à elle, a vraisemblablement lieu un an plus tard. L'épitomiste se fait tout aussi succinct lorsqu'il rapporte en six versets l'important vol au Temple (2 M 5, 15-20) et les punitions infligées envers ceux et celles qui respectent la circoncision (2 M 6, 10) et le shabbat (2 M 6, 11) en seulement 2 versets. Dans ce cas, ce sont environ deux années qui sont résumées en deux chapitres, car la seconde campagne d'Égypte (2 M 5, 1), ne durant qu'un an, se termine en 168 ANE et que l'édit de déjudaïsation (2 M 6, 8) est officiellement publié en 167 ANE. Il y a fort à parier que les actions punitives succinctement relatées ne s'en éloignent pas trop dans le temps. Dans cet ordre d'idées, si l'objectif de « celui qui fait un abrégé [est] de s'appliquer à la brièveté de la diction et d'éviter les longs discours » (2 M 2, 32), il appert que l'épitomiste réussit souvent. Il aurait néanmoins pu également résumer le cas de la cacheroute du 7e chapitre en quelques mots ou s'en tenir au récit sur Éléazar, qui met déjà en lumière les conséquences funestes d'une obéissance indéfectible aux règles de la cacheroute en 13 versets (2 M 6, 18-32). Abrégeant d'un côté, comme prévu dans

l'avant-propos, l'épitomiste est néanmoins pris en défaut lorsqu'il se répète[133] et lorsqu'il se consacre longuement à certains passages plus qu'à d'autres sans que les raisons n'en soient très claires. Il est possible qu'il s'applique à décrire le martyre de la famille pendant 42 versets pour mettre en lumière un fait accompli et qui a pris un certain temps avant de se concrétiser. En d'autres mots, il se peut que les courtes mentions des premières mesures prises en réponse à la publication de l'édit visent à montrer que « l'idée du martyre [était] en voie de se cristalliser dans la société », comme l'avancent Weiner et Weiner (1984 : 37).

En termes narratologiques, ce 7e chapitre correspond donc à une scène où le temps de la narration est égal au temps du récit. Il y a toutefois plusieurs ellipses, surtout en ce qui concerne la suite classique des questions et des tortures, les 5e et 6e fils étant directement mis à l'épreuve. Sinon, toute l'enclave relative à la mère (2 M 20-29), laquelle comprend la pointe émergente du texte qui se trouve à l'intérieur de celle-ci, freine le rebondissement et crée ainsi une pause. En effet, les versets 21 à 29 interrompent la suite chronologique voulant que, après le 6e garçon, ce soit le 7e qui fasse face à Antiochos IV et aux bourreaux. Or, cet intermède permet aux lecteurs et lectrices de reprendre leur souffle, même si l'apparition inattendue de la mère peut les surprendre. D'une certaine manière, cette interruption crée aussi une tension narrative[134], qui produit une implication du sujet vis-à-vis de l'histoire, puisque « la rupture engendre la curiosité nécessaire pour inciter à lire et pour entretenir l'acte de lecture » (Grivel, 1973 : 266).

---

[133] Je mentionne que la mère se répète, que le benjamin reprend ses six frères : les versets 2 M 7, 30 et 7, 33 reprennent les versets 2 M 7, 2 et 2 M 7, 6, le verset 2 M 7, 32 répète 2 M 7, 18 et enfin, le verset 2 M 7, 34 paraphrase 2 M 7, 9 et 2 M 7, 14. À ceci s'ajoutent les versets 7, 12 à 19 qui reprennent les versets 7, 1 à 5.

[134] Baroni définit une tension narrative comme suit : « le phénomène qui survient lorsque l'interprète d'un récit est encouragé à attendre un dénouement, cette attente étant caractérisée par une anticipation teintée d'incertitude » (2007 : 18) ; incertitude qui s'ajoute d'ailleurs à celle créée par le mode commenté.

Ce qui s'observe sur le plan du 7e chapitre avec la mère introduisant cette étonnante rupture s'observe également sur le plan du livre, tel que le passage sur les récits emboités l'a mis au jour. Étant donné que le 7e chapitre est une enclave en plein cœur du livre, il représente nécessairement une importante rupture dans la narration, qui cause un certain déséquilibre chez le lecteur/la lectrice et/ou l'auditeur/l'auditrice, ainsi que dans le récit. Il faut dire que l'histoire évènementielle qu'est 2 M 7 détonne à l'intérieur du récit principal, et ce, pour diverses raisons dont certaines ont déjà été soulevées. Il n'en demeure pas moins que le lecteur/la lectrice et/ou l'auditeur/l'auditrice ne peuvent s'imaginer que l'épitomiste va, une fois de plus, exposer le supplice de quelques personnes en lien avec la cacheroute. Ils/elles ne voient peut-être pas très bien en quoi cette insistance permet de faire avancer l'intrigue principale, pourquoi il est question de ces gens ou même pourquoi l'épitomiste y consacre autant de temps. Alors horrifiés, ils/elles ont peut-être oublié Judas, à moins qu'ils/elles ne se demandent comment celui qui est parti au désert, au verset 5, 27, va finir par émerger et purifier le grand lieu saint et lutter contre Antiochos IV Épiphane et son fils, comme on le lit dans la préface (2 M 2, 19-22). À ce point crucial du récit, où l'épitomiste donne l'impression que la situation s'enlise et que les choses stagnent, le lecteur/la lectrice et/ou l'auditeur/l'auditrice ont tout lieu de se demander : que va-t-il se passer ? Étant donné que « le suspense peut être considéré comme une technique de persuasion accélérée » (Grivel, 1973 : 268), ce type d'interrogation a le mérite de relancer ou d'entretenir la lecture. De plus, le suspense créé par le 7e chapitre est à ce point important que ses retombées s'en ressentent jusqu'au 10e chapitre. En effet, comme un grand séisme est habituellement suivi de petites secousses, la réconciliation du 7e chapitre provoque la vengeance au 8e chapitre, laquelle a des impacts dans le 9e chapitre, qui, à son tour, a des impacts dans le 10e chapitre où se trouve le salut final, c'est-à-dire la reprise du Temple.

1.4. La structure de 2 M 7

La centralité du 7e chapitre ayant été mise en lumière, il faut maintenant s'attarder à la place de la mère dans celui-ci. L'analyse de cette enclave diffère légèrement de celle employée pour l'ensemble du livre. En fait, je privilégie ici une analyse structurelle et je dois d'abord présenter les propositions des différents auteurs ayant relevé la présence d'un macrochiasme dans le chapitre qui retient mon attention, pour ensuite en relever les faiblesses et finalement suggérer une autre structure chiastique. Une fois cette première étape réalisée, je me consacrerai plus spécifiquement à chacune des sections parallèles du macrochiasme que je propose. J'exposerai donc en détails l'ouverture (2 M 7, 1) et la fermeture (2 M 7, 41-42), les sections consacrées aux répliques et tortures (2 M 7, 2-19 et 30-40) réparties symétriquement autour de la section centrale où se trouvent les deux interventions de la mère (2 M 7, 22-23 et 25-27) ainsi que l'incise (2 M 7, 24) qui les sépare.

1.4.1. Présentation et critique des macrochiasmes proposés dans la littérature

Doran (1981), McClellan (2009) et Cazeaux (2001) présentent chacun une structure chiastique pour l'entièreté du chapitre, alors que Craven (2001) se consacre plus précisément à sa première section. Ces interprétations énoncées au fil du temps sont néanmoins toutes insatisfaisantes, et ce, pour différentes raisons. Elles sont notamment toutes approximatives, puisqu'elles s'appuient bien peu sur des correspondances lexicales. Elles n'en sont pas moins intéressantes et méritent qu'on s'y arrête quand même, quitte à s'en inspirer pour en proposer une alternative. La structure que je suggère plus loin sert surtout à mettre en lumière les segments de base ainsi que certaines unités parallèles, mais, de la sorte, j'espère arriver à faire voir clairement le centre et sa pointe émergente, ainsi que la place occupée par la mère martyre et mère de martyrs.

1.4.1.1. McClellan

Visant à démontrer l'ajout tardif du 7e chapitre, l'analyse de McClellan demeure la plus complète des trois propositions susmentionnées, et ce, bien qu'il en exclue de nombreux versets. Pour lui, « un chiasme étonnamment complexe et éclairant, tel qu'on n'en retrouve nulle part ailleurs dans le livre, s'étend dans tout le chapitre » (2009 : 82). Ce chiasme se présente de la sorte :

A - Famille menacée de torture pour ne pas manger des viandes de sacrifices (1)
B - « Nous sommes prêts à mourir plutôt que de transgresser les lois de nos pères » (2)
C - ἔκθυμος δὲ γενόμενος ὁ βασιλεὺς (3)
D - Dieu fera preuve de compassion sur/pour ses serviteurs (6)
B - « Nous mourrons pour le respect de ses lois » (9)
E - « Le roi du monde nous (res)suscitera pour une vie éternelle » (9)
E - Les frères espèrent être ressuscités par Dieu (14)
F - Antiochos ne sera pas ressuscité à la vie (14)
F - Dieu tourmentera Antiochos et sa descendance (17)
G - « Nous souffrons ceci pour nous-mêmes, ayant péché contre notre Dieu » (18)
F - « Ne t'imagine pas que tu resteras impuni » (19)
H - La mère encourage la mort de ses fils en raison de son espérance mise en Dieu (20)
I - « Je ne sais pas comment vous êtes apparus dans mon sein » (22)
B/E - Dieu « dans sa miséricorde vous redonnera le souffle et la vie, car vous vous sacrifiez vous-mêmes pour ses lois » (23)
I′ - « Je t'ai porté neuf mois dans mon ventre » (27)
H′ - La mère exhorte son fils d'accepter la mort afin qu'elle le retrouve avec ses frères (29)
F′ - Antiochos « n'échappera pas aux mains de Dieu » (31)
G′ - Les frères ont souffert à cause de leurs propres péchés (32)
F′ - Tu n'échapperas pas au jugement de Dieu le Tout-Puissant (35)
F′ - Antiochos sera puni pour son arrogance (36)
E′ - Les frères sont dans l'alliance de Dieu pour la vie éternelle (36)
B′ - « J'offre mon corps et ma vie pour les lois ancestrales » (37)
D′ - Les frères appellent à Dieu pour la miséricorde de leur nation (37)
C′- Ἔκθυμος δὲ γενόμενος ὁ βασιλεὺς (39)
B′ - « Ce jeune homme mourut sans s'être souillé » (40)
A′ - « Nous en resterons là sur les repas rituels et les tortures monstrueuses » (42)

Dans son article qui vise à convaincre de la supposée addition du 7e chapitre au livre, McClellan fait la démonstration que ce dernier est un macrochiasme contenant de nombreux microchiasmes. À mon sens, il n'y parvient toutefois pas. Entre autres choses, aucune comparaison avec le reste du livre ou avec certaines de ces parties n'est faite pour montrer que ce chapitre est le seul à être ainsi structuré. Par ailleurs, aucune argumentation supplémentaire n'est offerte pour justifier que le 7e chapitre est un ajout. Enfin, la structure qu'il propose s'avère hautement problématique, puisqu'elle exclut pas moins de onze versets sur un total de vingt-trois versets dans la première moitié du chiasme et neuf versets sur les dix-neuf apparaissant après le sommet du texte. C'est donc presque la moitié du chapitre qui est omise, ce qu'il justifie en précisant que les éléments présents sont des déclarations théologiques, alors que les omissions sont des passages narratifs. Certes, les variations sont généralement nécessaires pour éviter un parallélisme trop mécanique (Meynet, 2012 : 644), mais il y a néanmoins une limite à la manipulation. Un texte, pour être significatif, n'a pas à être ainsi trituré, surtout lorsque les largesses prises avec les versets narratifs vont à l'encontre du livre qui prend principalement cette forme. Dans cet ordre d'idées et si tous les versets de ce type devaient bel et bien être retranchés du livre, ce dernier serait presque exclusivement consacré au martyre. Par ailleurs, la thèse de McClellan ne tient pas, car plusieurs des passages tronqués concernant la mère forment de ces déclarations théologiques cruciales dans 2 M. À ce sujet, je souligne l'absence du verset 4 où tous s'exhortent d'une même voix, du verset 21 où a lieu l'inversion genrée de la femme, des versets 28 et 29 où se trouve ce qui a été lu par plusieurs auteurs chrétiens depuis Origène (Goldstein, 1984 et 1987, Young, 1991, May, 1994 et Copan, 1996 cité par Williams, 2003 : 78) comme la première apparition de la doctrine de la création *ex nihilo*, et, finalement, du verset 41 où la mère meurt. Quoi qu'il en soit, ces omissions ont pour effet de mettre indirectement en lumière le biais phallocentrique de l'analyse de McClellan. Or, n'ayant pas hésité à éliminer maintes fois la présence de la mère, il la place quand même au centre de sa

composition. Pour cet auteur, le cœur de ce chapitre, qui se divise en deux sections à peu près d'égales longueurs, consiste en l'interaction entre la mère, Antiochos IV et le septième fils des versets 20 à 29[135] ; c'est également, comme on l'a vu précédemment, ce que suggèrent Ziadé (2007) et Young (1991). L'apex, soit le 23e verset, n'en demeure pas moins le plus important témoignage de la mère, soit la confession de sa foi ou l'aveu de son espoir placé en Dieu. De plus, l'élément central de sa structure, élaborée strictement à partir de thématiques, s'avère double (B/E). Il y est question à la fois de la résurrection comme récompense du martyre et de l'importance de donner sa vie pour la loi ancestrale, thématiques hautement importantes qui reviennent d'ailleurs à maintes reprises.

1.4.1.2. Cazeaux

Cazeaux considère aussi que le chapitre se divise presque parfaitement en deux parties, puisque les deux groupes de versets (1 à 19 et 24 à 42) sont d'égale longueur. Or, pour ce dernier, seuls les versets 2 M 7, 20 à 23 forment le pivot (2001 : 162). Afin de prouver que le 7e chapitre est une composition en forme de carène qui tourne autour du 4e garçon[136], il élabore une structure complètement différente de celle de McClellan. Je la reproduis ci-dessous afin de faciliter la compréhension de sa lecture particulièrement originale.

[135] Dans cette macrostructure, seuls les versets 7, 20. 22-23. 27 et 29 forment le noyau, les versets 7, 21. 24-26 et 28 ayant été éliminés.

[136] Cazeaux semble obsédé par le nombre sept à partir duquel maintes suppositions peuvent être faites, comme celle qui consiste à imaginer que les versets 7, 14, 21, 28, 35 et 42 sont potentiellement plus signifiants, puisqu'ils correspondent précisément à un multiple de sept, ou encore que ce qui est lié au chiffre quatre joue un rôle particulier, car ce chiffre est le plus éloigné dans les deux sens d'un multiple de sept.

Complot ?
1) **Tous** Miséricorde *Moïse*
2) *Résurrection de vie*
3) *Résurrection des membres*

Miséricorde
Nous payons
Confession d'Antiochos
4) Résurrection

7)

5) Tu paieras
6) Nous payons
Tu paieras

La mère ***[complot !]***
Origine céleste et résurrection
Mère, digne de la mémoire par excellence

PLUTÔT PHILOSOPHIE **PLUTÔT BIBLE**

Dans cette schématisation, les garçons sont représentés par des numéros répartis sur deux colonnes. Les six premiers garçons numérotés sont regroupés dans la colonne de gauche, séparés du septième qui se trouve dans la colonne de droite. Chacune des colonnes renvoie à une tradition, soit la philosophie, soit la Bible. Selon cet auteur, le long discours du dernier garçon s'avère plus biblique que celui de ses aînés, en raison des références faites à certains personnages de cette tradition, c'est-à-dire les Hébreux, Moïse et Abraham. La charnière entre ces deux volets n'est pas le quatrième garçon représenté par le chiffre quatre « comme on aurait pu s'y attendre avec une composition en carène ». Cazeaux place plutôt ce quatrième garçon au milieu d'une double série. Les garçons numérotés 2 et 3 sont associés à la résurrection alors que les garçons identifiés par les chiffres 5 et 6 sont associés à la justice, « ce dernier opérant la transition en faisant le joint entre les thématiques abordées » (Cazeaux, 2001 : 165). Le véritable centre de ce schéma consiste donc en l'exhortation de la mère « qui relève à la fois du judaïsme et de l'hellénisme » (Cazeaux, 2001 : 167). Par ailleurs, bien qu'il situe la mère en ce lieu stratégique, il ne voit pas que la place centrale occupée dénote aussi son rôle central. Pour lui, la mère est redevable de l'action et de la parole de ses fils et non pas l'inverse, car il

souligne que l'aîné s'endort dans la miséricorde et que la mère, par une volonté de symétrie, imite son fils et s'en tient au même registre. Refusant de voir la primauté de l'enseignement maternel, il la place donc au second plan ou à la suite de ses fils, comme si c'était elle qui bénéficiait de leur enseignement. Il va même jusqu'à écrire que « la mère, *à son tour, continuera*[137] d'évoquer la résurrection », alors qu'elle est celle qui émet la parole révélatrice[138]. Il ne réalise donc pas que cette femme s'adresse à tous ses fils et non pas à des morts, car son premier discours forme à la fois une prolepse, mais surtout une analepse, et que ce sont conséquemment les garçons qui reprennent ses propos et continuent, à leur tour, d'évoquer la résurrection. Il constate néanmoins qu'une césure a lieu lorsque cette femme, qui incarne « une suspension métaphysique de toute vie mondaine » (Cazeaux, 2001 : 163), apparait. Ainsi, il voit bien qu'elle sort du chœur formé par l'ensemble, mais il ne peut avouer qu'elle agit avant qu'aucun des garçons n'ait rendu son dernier souffle. Soulignant sa contribution d'un autre ordre, il n'écrit quand même pas que la mère est la première à ouvrir le débat de la suite des jours ou de la possible vie dans l'autre monde ou que « l'origine céleste et la résurrection » est un thème qu'elle met de l'avant en primeur. Il apparait néanmoins clairement que la mère est située au centre du schéma et que cette position en fait conséquemment une figure centrale. Or, Cazeaux ne le voit pas ou, s'il le voit, il ne le dit pas. Est-ce donc encore ce biais phallocentrique dont fait montre McClellan qui mène à l'éclipse de la place occupée par ce personnage ?

---

[137] C'est moi qui souligne.

[138] Affirmant ne pas savoir comment ses fils sont apparus à ses entrailles, seule la martyre munie d'une matrice peut exposer le rapport entre la création ou « l'apparition du nouveau » (Trestmontant, 1956 : 27) et la résurrection des corps ou « l'apparition du renouveau » et le rendre crédible en raison de son expérience. Selon les dires de la mère martyre, on comprend qu'il n'est pas plus impossible de 'naître' une seconde fois qu'une première, puisque ce phénomène de 'relèvement, de redressement (Falque, 2004 : 92) ou de recréation s'appuie sur le miracle même de la procréation. Miracle dans la mesure où, ne sachant ce qui advient à son corps et même d'où vient ce corps, sans connaissance donc, la femme fait confiance et, sept fois plutôt qu'une, reçoit la preuve qu'elle avait raison, malgré l'irrationnel de l'affaire. Il en va de même avec la résurrection.

Les critiques à l'égard de ce schéma peuvent être fort nombreuses, mais je ne m'attarderai ici qu'à souligner la classification plutôt arbitraire des types de discours dits philosophiques ou bibliques, ce qui me semble suffire pour réfuter ce schéma. Il faut dire que Cazeaux ne précise jamais les raisons qui le motivent à qualifier les discours des six premiers enfants de philosophiques ni ne précise la philosophie sous-jacente à ceux-ci. Il ne mentionne même pas que le benjamin reprend les propos de ses frères, lesquels ne sont pas paraphrasés au point de les faire passer d'une quelconque tradition philosophique à la tradition biblique, surtout quand on considère que Moïse est également présent dans la colonne de gauche. Il aurait préférablement dû rappeler les différents motifs deutéronomiques surgissant dans la bouche des six premiers garçons ou souligner que l'idée de résurrection n'était pas obligatoirement un emprunt au monde philosophique. Or, ces aspects ont peut-être été évacués simplement parce qu'ils nuisaient à son argumentaire. Il n'en demeure pas moins qu'il n'identifie pas non plus cet alliage à l'intérieur même des discours de la mère, alors que Jean Chrysostome soulignait déjà au 4e siècle que la mère sonnait comme une philosophe professionnelle (cité par Ziadé, 2007 : 231), ce à quoi se rallient Abel[139], Van Henten et Goldstein[140], et que les références bibliques sont loin d'être en reste comme on a pu le voir auparavant. À cela s'ajoute l'étonnante place occupée par le quatrième garçon, lequel joue soi-disant un rôle de jonction entre les deux premiers garçons traitant de résurrection et les deux suivants qui sont dans la vengeance. Ce numéro quatre ne parle pas de justice et, pour cette raison, ne devrait pas se trouver avec ses deux grands frères et donc jouer un rôle de médiateur ou opérer une transition avec les deux suivants. Toutes ces faiblesses n'oblitèrent toutefois pas le

[139] Pour ce dernier, elle fait même preuve de plus de philosophie que de sensibilité.

[140] Il souligne que le mot στοιχείωσιν en 2 M 7, 27, pouvant être traduit par « éléments de preuve », manifeste l'usage d'un langage philosophique technique, puisque qu'on le retrouve surtout dans les domaines des mathématiques, plus particulièrement en géométrie, et de l'alchimie. Abel, quant à lui, précise que στοιχείωσιν, ayant le sens d'enseignement des éléments de la grammaire ou d'une science, prend ici la signification d'agencement des éléments.

fait que Cazeaux, comme McClellan, a aussi mis en lumière la place centrale occupée par la mère, bien qu'il ne reconnaît pas son rôle central.

1.4.1.3. Craven

Craven ne contribue pas à illustrer la partie centrale, car, à la suite d'Habicht et de Doran, elle ne présente que l'échange entre les six premiers fils et Antiochos IV. Cette série en miroir, dont les parallèles sont principalement en rapport d'opposition, se présente comme suit :

A - la désobéissance aux ordres du roi se traduit par la souffrance et la mort (2 M 7, 2-6)
B - l'espoir judéen en la vie éternelle est né de servir Dieu, le Roi (2 M 7, 7-9)
C - croyance en la résurrection du corps (2 M 7, 10-12)
C' - pour le roi, il n'y aura pas de résurrection (2 M 7, 13-14)
B' - pour le roi et ses descendants, il n'y a pas d'espoir (2 M 7, 15-17)
A' - lutte du roi contre Dieu qui ne restera pas impuni (2 M 7, 18-19)

Au cœur de la structure ainsi formée, Craven place la croyance en la résurrection. Puis, en opposant les versets 2 M 7, 12-14 (C) et 15-17 (C'), elle souligne que justice sera faite (Craven, 2001 : 286) par le biais de ce retour à la vie. Les martyrs judéens pourront en jouir (C), alors qu'il n'y en aura pas pour le roi (C'). À l'instar des propositions thématiques précédentes, certaines de ses assertions reposent sur peu de données. Il faut dire que, sans travail en bonne et due forme sur les plans lexical, morphologique ou autres, les correspondances restent faibles et peu convaincantes. Par exemple, le parallèle fait entre A et A' contredit ceux faits entre B et B' ainsi qu'entre C et C', dans la mesure où le premier parallèle repose sur une suite logique ou causale et que les seconds s'appuient sur des oppositions. En effet, Craven fait correspondre désobéissance et punition de part et d'autre de A et A'. Elle oppose

espoir et désespoir en B et B', et, enfin, résurrection et absence de résurrection en C et C'.

1.4.1.4. Conclusion

McClellan propose un macrochiasme thématique fort intéressant, mais comportant de nombreuses faiblesses. Cet auteur, dont l'objectif est de montrer l'ajout tardif du 7e chapitre, omet plus de la moitié des versets dans son analyse. Il gomme ainsi l'importance de la mère, même si cette dernière se trouve aux versets centraux, c'est-à-dire les versets 20 à 29. Pour lui, le 23e verset constitue la pointe émergente, mais il n'est surtout pas un indice de la centralité de cette femme. Pourtant, sa suggestion induit que sa profession de foi importe grandement.

Quant à la proposition de Cazeaux, elle est encore moins bien défendue par son auteur, ce dernier n'exposent même pas les potentielles correspondances entre les versets et ce qu'il avance. Notamment, il n'explique pas outre mesure les raisons de ses catégorisations nébuleuses « plutôt philosophie » et « plutôt Bible » ni ce que signifie le mot complot au côté de la mère. Il est possible que cet auteur ait lu que le roi croyait qu'elle complotait sans prendre en compte que le discours de la mère est une analepse et que la réaction du roi au 24e verset ne vise pas les propos des versets 22-23. Il n'en demeure pas moins que la schématisation proposée par Cazeaux — les six premiers garçons à gauche, le 7e enfant à droite et la mère au centre —, rejoint d'une certaine façon celle de McClellan. En effet, les versets 7, 1-19, 20-29 et 30-42 sont parallèles dans les structures de l'un et de l'autre et les versets centraux sont aussi, de part et d'autre, consacrés à la mère. Cazeaux considère néanmoins que cette dernière est inspirée par ses fils et non pas l'inverse et il refuse de voir que la place centrale dénote potentiellement le rôle central de la mère. Il faut donc aller plus loin pour déterminer ce qu'il en est vraiment, mais le schéma de Craven, limité aux

premiers versets, ne le permet peu, prou ou pas du tout. Certes, son analyse thématique permet de révéler que les premiers versets se déploient de manière particulière et par l'arrêt de son analyse au 20e verset, elle confirme qu'il existe bel et bien une rupture avec l'introduction de la mère. Or, pour pallier à ses nombreuses lacunes, il me faut proposer un autre macrochiasme qui s'observe, non pas dans l'ensemble du chapitre, mais uniquement en son cœur.

1.4.2. Macrochiasmes de 2 M 7

Le 7e chapitre s'ouvre (A : 7, 1) et se ferme (A' : 7, 41-42) par des versets qui se répondent et qui ont, notamment, pour fonction de signaler que « le texte qu'[ils] enclosent forme une unité » (Meynet, 2012 : 650). De plus, il se divise en trois principales sections : les discours et les tortures des six premiers garçons (B : 7, 2-19), les discours de la mère (C : 7, 20-23 et 25-29) et le discours et la torture du dernier fils (B' : 7, 30-40) ; sections qui peuvent être à leur tour subdivisées. En effet, les versets 7, 20 à 29 forment une enclave qui est entrecoupée en son centre par une intervention du roi au 24e verset. À partir de ces succinctes observations, on peut dire que la macrostructure du 7e chapitre est un chiasme correspondant à la forme suivante :

A - Ouverture (2 M 7, 1)
    B - Répliques et tortures (2 M 7, 2-19)
        C - Mère (2 M 7, 20-23)
            X - Roi (2 M 7, 24)
        C' - Mère (2 M 7, 25-29)
    B' - Répliques et tortures (2 M 7, 30-40)
A' - Fermeture (2 M 7, 41-42)

Cette proposition a le mérite d'inclure tous les versets du chapitre 7. Elle met aussi en lumière le fait que les versets concernant la mère sont ceints par ceux qui contiennent les paroles et les tourments de ses fils, les six premiers avant elle et le dernier à sa suite. Ainsi, on voit bien que les interventions maternelles (C et C') séparent en deux les répliques et tortures (B et B') et interrompent bel et bien la régularité rythmique, comme l'avancent Cazeaux (2001 : 163) et Van Henten (1997 : 114). Cette façon de capter l'attention révèle une importante fonction des constructions chiastiques, plutôt courante dans les récits bibliques, et indique que nous sommes bel et bien en son cœur. Créant un suspense et formant le climax de toute cette séquence narrative, il est en quelque sorte légitime que ces versets déstabilisent l'ensemble. D'ailleurs, en plus de brouiller la régularité rythmique, ils brouillent la régularité temporelle, comme je l'ai expliqué plus tôt. Au milieu de la structure formée par les parallèles C et C' se trouve la pointe émergente de ce chiasme, soit une incise, qui est généralement omise dans l'analyse des auteurs, où le roi supplie la femme d'agir pour lui ou en son nom. En effet, personne n'a souligné qu'un verset entrecoupe ce qui est dit de la mère de ce qu'elle dit ; incise qui permet ainsi d'introduire « la binarité marquant toute la littérature biblique » (Meynet, 2012 : 643), laquelle fait en sorte que les deux discours maternels sont symétriques et qu'une étonnante confrontation entre la mère et le roi a lieu. Personne n'a non plus mentionné que la mère est directement confrontée au tyran et que ses deux interventions encadrent les propos du vilain, comme c'est le cas dans de nombreuses martyrologies chrétiennes (Weiner et Weiner, 1984 : 13). Afin de mieux comprendre cette étonnante rencontre de figures diamétralement opposées, quelques éclaircissements sont nécessaires. En effet, maintenant que le roi semble trôner à la place centrale, il importe de rendre à la femme ce qui lui revient. Toutefois, avant de me consacrer à ce qui est généralement considéré comme le cœur du problème, soit les versets 7, 20 à 29, je reviendrai brièvement sur l'ouverture et la fermeture (A et A'), ainsi que sur les discours et les tortures (B et B').

1.4.2.1. Ouverture et fermeture

Dès le premier verset, l'épitomiste présente les protagonistes : les sept frères (ἑπτὰ ἀδελφοὺς), leur mère (τῆς μητρὸς), qui est trop souvent omise, et le roi (τοῦ βασιλέως). Il présente la raison de leur réunion : « le roi voulut les forcer à toucher de la chair de porc illicite, en les maltraignant avec des fouets et des nerfs de bœuf » (τοῦ βασιλέως ἀπὸ τῶν ἀθεμίτων ὑείων κρεῶν ἐφάπτεσθαι). Malgré l'absence de précision quant au lieu de ces supplices et aux motifs de ces arrestations, ce verset introductif correspond bel et bien à une ouverture, c'est-à-dire : « ce qui établit le thème, introduit les principaux personnages et prépare le terrain, parfois [même] le temps et l'espace » (Douglas, 2007 : 36). Au-delà d'une exacte reconstitution de la réalité, le premier verset renvoie à l'autre extrémité du chapitre où se trouvent deux versets clés. Très bref, le dernier verset (2 M 7, 42) reprend l'essentiel de ce qui vient de se passer et précise que c'en est assez pour ce sordide épisode : « nous avons assez parlé des repas rituels et des tourments excessifs » (Τὰ μὲν οὖν περὶ τοὺς σπλαγχνισμοὺς καὶ τὰς ὑπερβαλλούσας αἰκίας ἐπὶ τοσοῦτον δεδηλώσθω). Pourtant, le verset précédent (2 M 7, 41) boucle déjà la boucle, puisqu'on y lit : « en dernier, après ses fils, la mère mourut » (Ἔσχάτη δὲ τῶν υἱῶν **ἡ μήτηρ** ἐτελεύτησεν). Dans le même ordre qu'en ouverture, la mère s'efface après les sept frères (ἑπτὰ ἀδελφοὺς μετὰ **τῆς μητρὸς),** qui sont alors dits ses fils (τῶν υἱῶν **ἡ μήτηρ**). Or, c'est surtout le terme ouvrant ce 41e verset, Ἔσχάτη, qui peut également être traduit par « à la toute fin », « au bout » ou « en dernière extrémité », qui indique véritablement la fin du récit. De plus, il met le point final de l'histoire de leur arrestation qui les mena devant le roi, car ils sont alors tous morts. C'est d'ailleurs pour cette raison que le 42e verset ne semble rien ajouter au récit. Toutefois, il embrasse plus large que le verset précédent et a, en fait, pour fonction de présenter une deuxième conclusion qui crée, avec le verset 2 M 7, 41, une fermeture s'étendant sur plus d'une ligne (Douglas, 2007 : 126). C'est ce qu'on appelle également « un sommaire formel de transition » (Schwartz, 2009 : 16).

Répondant en écho à l'ouverture, les versets 7, 41 et 42 ferment la parenthèse et résument les persécutions liées à la cacheroute. Au niveau thématique, le fait de toucher à de la chair illicite (τῶν ἀθεμίτων ὑείων κρεῶν ἐφάπτεσθαι) correspond aux repas rituels (τοὺς σπλαγχνισμοὺς) et le fait d'être contraints au départ (μάστιξιν καὶ νευραῖς αἰκιζομένους) va de pair avec les tourments excessifs (τὰς ὑπερβαλλούσας αἰκίας). Finalement, la présence de la mère dans l'ouverture (τῆς μητρὸς) et la fermeture (ἡ μήτηρ), fait d'elle l'alpha et l'oméga du chapitre et indique qu'il faut passer par elle pour entrer et sortir du martyre. Ainsi, si « le prologue permet d'anticiper le tournant et la fin qui lui fait écho » (Douglas, 2007 : 36), il peut laisser supposer que la mère est bien au cœur de ces différents passages, ce qui n'est, étonnement, pas le cas du roi. Certes, le souverain de cet immense empire joue un rôle d'envergure dans le récit, notamment parce que « l'auteur de toutes sortes de maux contre les Hébreux » (2 M 7, 31) est le responsable des mesures incriminantes prises en faveur d'une charte de déjudaïsation et donc du supplice de la famille alors exposée sous nos yeux. De plus, il est présent d'entrée de jeu avec la famille et il réapparait entre les deux exhortations de la mère (2 M 7, 20-23 et 25-29) au 24e verset (Ἀντίοχος). Par contre, il disparait en même temps que le benjamin, dont il est également question au 24e verset, soit après avoir sévi cruellement contre cet enfant au verset 7, 39 (βασιλεὺς τούτῳ παρὰ τοὺς ἄλλους χειρίστως ἀπήντησεν). C'est d'ailleurs l'absence du roi aux versets finaux qui laisse planer un doute quant à la place centrale que ce dernier pourrait occuper dans le chapitre, malgré sa présence dans le verset pivot. J'aurai l'occasion de m'y arrêter plus longuement après m'être brièvement consacrée aux répliques et tortures des jeunes garçons.

1.4.2.2. Répliques et tortures

Les raisons pour lesquelles ces gens sont conduits devant le roi sous les coups de fouet demeurent inconnues. On peut supposer qu'ils ont déjà refusé de célébrer la journée attitrée du souverain, tel qu'évoquée en 2 M 6, 7, et qu'ils sont alors tous arrêtés et contraints de toucher et/ou de manger de la viande interdite, requête royale à laquelle ils refusent tous de se plier. Cette demande est toujours implicite, à l'exception de la question posée au second fils en 2 M 7, 7 : « mangeras-tu plutôt que d'être torturé dans ton corps, membre par membre ? » (Εἰ φάγεσαι πρὸ τοῦ τιμωρηθῆναι τὸ σῶμα κατὰ μέλος). La réponse à cette question (2 M 7, 8), qui révèle que le choix se trouve entre manger ou être torturé, ne se fait pas attendre. Elle constitue la seule expression claire de refus, malgré les 17 versets formant les répliques et/ou les dernières paroles des enfants réparties de façon plutôt inégale. En effet, un seul verset est nécessaire au 1er (2 M 7, 2), au 3e (2 M 7, 11) et au 4e fils (2 M 7, 14), tandis que le 2e (2 M 7, 8-9), le 5e (2 M 7, 16-17) et le 6e fils (2 M 7, 18-19) élaborent sur 2 versets et que le 7e enfant parle pendant pas moins de 8 versets (2 M 7, 30-38).

Contrairement à la question posée par les autorités (2 M 7, 7), les deux autres interrogations présentées sont aussitôt suivies de réponses en provenance du premier (2 M 7, 2) et du dernier enfant (2 M 7, 30) au banc des accusés. Analysons d'abord les questions qui ne sont pas exactement les mêmes, pour ensuite se consacrer aux réponses, tout aussi différentes. Il faut dire que le premier fils, malgré son titre de porte-parole (προήγορος, en 2 M 7, 2), ne parle pas longtemps. Son interrogation n'en est pas moins plus longue que celle du dernier fils, qui développe *a contrario* davantage sa réponse. La première question va donc comme suit : « Qu'es-tu sur le point de demander et apprendre de nous ? » (Τί μέλλεις ἐρωτᾶν καὶ μανθάνειν ἡμῶν), tandis que la seconde et dernière question se lit comme suit : « Qu'attendez-vous de moi ? » (Τίνα μένετε). Ainsi, un choix délibéré de mots assure une correspondance

entre les deux questions, à la différence morphologique près que le premier tutoie Antiochos IV et parle au pluriel pour tout le groupe[141] et que le dernier vouvoie le roi et parle au singulier[142].

Les questions différant légèrement, les réponses sont, par conséquent, elles aussi, distinctes. Elles révèlent néanmoins toutes deux un choix en fonction du comportement à l'égard de la loi (Rose, 2002 : 468), consolidant ainsi d'autant plus le rapport au Deutéronome. En 2 M 7, 2, le premier garçon répond toujours que « nous sommes prêts à mourir plutôt que de transgresser les lois de nos pères» (ἕτοιμοι γὰρ ἀποθνῆσκειν ἐσμὲν ἢ παραβαίνειν τοὺς πατρίους νόμους). En 2 M 7, 30, le second garçon, se montrant digne de ses frères comme le lui demande sa mère, élabore la réplique que son aîné reprend lui-même de Mattathias[143] : « Je n'obéis pas au commandement du roi, *mais* à celui de la loi qui a été donnée à nos pères par Moïse » (ὐχ ὑπακούω τοῦ προστάγματος τοῦ βασιλέως, τοῦ δὲ προστάγματος ἀκούω τοῦ νόμου τοῦ δοθέντος τοῖς πατράσιν ἡμῶν διὰ Μωυσέως). Dans les deux cas, il est donc question de la loi et, si l'un ne donne aucun nom à ses pères (τοὺς πατρίους νόμους), l'autre réintroduit la provenance de cet héritage légal (τοῖς πατράσιν ἡμῶν διὰ Μωυσέως) et referme indirectement la boucle ouverte au verset 7, 8, quand le nom du patriarche est prononcé par toute la famille (Μωυσῆς en 2 M 7, 6). En outre, l'aîné commence sa réponse dans l'affirmative, alors que le puiné débute avec une négation. Cet enfant, contrairement à son grand frère, n'invoque plus la promptitude à

---

[141] Tí est un pronom à l'accusatif singulier neutre, μέλλεις est le verbe μένω, « attendre », conjugué à la 3e personne du singulier du présent de l'indicatif, ἐρωτάω, « demander », et μανθάνω, « apprendre », sont tous deux à l'infinitif présent et, finalement, ἡμῶν, « nous », est un pronom à 1ere personne du pluriel.

[142] Τίνα est un pronom irrégulier à l'accusatif pluriel neutre et μένετε est le verbe μένω, « attendre », conjugué à la 2e personne du pluriel de l'indicatif présent.

[143] Dans 1 M 2, 20-22, on lit : « être convaincu et perpétuer la disposition des pères » (πορευσόμεθα ἐν διαθήκῃ πατέρων ἡμῶν), « il ne nous est pas utile d'abandonner la loi et les ordres de Dieu » (καταλιπεῖν νόμον καὶ δικαιώματα) et « nous n'écouterons pas les paroles du roi Antiochos, et nous ne sacrifierons pas, violant les commandements de notre loi pour aller dans une autre voie » (τῶν λόγων τοῦ βασιλέως οὐκ ἀκουσόμεθα παρελθεῖν τὴν λατρείαν ἡμῶν δεξιὰν ἢ ἀριστερά).

mourir (ἕτοιμοι γὰρ ἀποθνῆσκειν ἐσμὲν), mais précise qu'il y a un commandement auquel il n'obéit pas (*οὐχ ὑπακούω* τοῦ **προστάγματος**) et un commandement auquel il obéit (τοῦ **προστάγματος** *ἀκούω*).

1.4.2.3. Le centre de 2 M 7 et la place de la mère

Dans le macrochiasme de 2 M 7, les versets centraux (20-29) forment un parallélisme avec pointe émergente (AB|X|A'B'), se présentant de la sorte :

A - 2 M 7, 20-21
B - 2 M 7, 22-23
X - 7, 24
A' - 7, 25-26
B' - 7, 27-29

Les versets 7, 20-21 (A), 24 (X) et 7, 25-26 (A') sont des énoncés correspondant à une description du narrateur (*telling*), soit du discours citant. Mises en scène sommaires, ces versets expliquent les raisons des prises de parole des versets 7, 22-23 (B) et 7, 27-29 (B'), qui laissent effectivement le personnage parler et/ou agir par lui-même (*showing*). Les versets 22 et 23 devraient logiquement se trouver avant que le porte-parole ne s'active au 2e verset ou encore à la suite de la citation du Deutéronome au 6e verset, comme les références à ce qu'ils contiennent l'ont démontré. En effet, les pronoms au pluriel en B indiquent qu'elle a encouragé *chacun de ses fils* (ἐμὴν, ὑμῖν, ὑμῖν et ἑαυτοὺς), contrairement aux pronoms au singulier en B' (δὲ αὐτῷ, τὸν ὠμὸν, οὕτως, ἐλέησόν με, σε, ἀξιῶ σε, μὴ φοβηθῇς). À l'instar de B, les versets 7, 27-29 composant B' se complètent les uns les autres et font de même pour la précédente énonciation maternelle, puisque c'est une répétition avec additions. Autrement dit, les versets où la mère conjure son dernier fils (ἀξιῶ σε), lui demande d'avoir pitié d'elle (ἐλέησόν με) et où elle énumère les actions qu'elle a posée pour supporter cet enfant jusqu'à ce jour (ἀγαγοῦσαν εἰς τὴν ἡλικίαν ταύτην

καὶ τροφοφορήσασαν) en B' s'oppose aux actions qu'elle n'a pas faites aux versets 7, 22-23 qui forment B[144]. La mère reformule donc ce qu'elle a précédemment avancé, puisqu'elle enrichit sa leçon d'une perspective nouvelle. De part et d'autre, il n'en est pas moins question de naissance et d'origine (γένεσις). En B, on trouve des formulations négatives (Οὐκ οἶδ, οὐδὲ ἐγὼ et οὐκ ἐγὼ). Parlant de son ventre (κοιλία) comme lieu d'origine où ses fils se sont développés par une puissance autre que la sienne, car « la gestation ne relève pas d'un savoir ni d'un pouvoir humain » (Gibert, 1987 : 466), elle insiste d'abord pour dire qu'*elle ne sait pas.* À cet aveu légitime de non-savoir sur l'apparition de la progéniture en son sein s'ajoute celui d'une non-responsabilité ou d'une incapacité concernant des actes qui y sont directement reliés. Elle poursuit donc en disant « *ce n'est pas moi* qui vous ai gratifié du souffle et de la vie [...] ce n'est pas moi qui ai joint, disposé (traduction de Chouraqui), organisé ou agencé les éléments de chacun de vous ou encore dont chacun de vous est composé », avouant ainsi ne pas être le sujet ni du verbe ἐχαρισάμην, qui donne en français « gratifier », ni du verbe χαρίζομαι, qui signifie « favoriser, faire grâce et/ou pardonner », ni du verbe διερρύθμισα, qui peut être traduit par « agencer », ni du verbe διαρρυθμίζω, lequel peut est rendu par « ajuster, placer, joindre, aménager et/ou arranger rythmiquement ou proportionnellement » et dont les exemples au dictionnaire renvoient généralement à l'architecture (Le Grand Bailly, 2000 : 488). Par contre, en B', les formules négatives la concernant ont toutes disparu et la mère affirme qu'elle a joué un rôle actif à l'égard de ses fils. Il convient de préciser que B évoque l'intérieur du corps et ce qui a lieu avant la naissance (τὴν ἐμὴν ἐφάνητε κοιλίαν) et que B' renvoie surtout à ce qui advient après la naissance[145] (περιφέρω, « porter ou prendre soin », θηλάζω, « allaiter ou téter », εκτρέφω, « élever ou nourrir »,

---

[144] Le discours des versets 7, 22 et 23 s'adresse à l'ensemble des fils, comme l'indique la deuxième personne du pluriel (ἐμὴν). La toute première réplique [...] est marquée par la négation qui la définit, laquelle se redouble pour prévenir la positivité qui pourrait encore lui rester (Bolack, 1999 : 58).

[145] Schwartz spécifie que les verbes ἐκθρέψασάν et ἀγαγοῦσαν renvoient aux soins physiques, alors que le verbe τροφοφορήσασαν concerne plus spécifiquement l'éducation. Pour Van Henten, les deux derniers verbes sont possiblement des échos de Dt 1, 31 et Lam 2, 22.

ἄγω, « élever, conduire ou supporter » et, finalement, τροφοφορέω, « s'occuper, prendre en charge ou prendre soin »). La mère explique donc d'un côté ce qu'elle n'a pas fait et, de l'autre, ce dont elle est directement responsable. Dans les deux cas, elle parle de son ventre comme lieu d'origine de ses fils, c'est-à-dire κοιλία en 2 M 7, 22 et γαστήρ en 2 M 7, 27. Ces cinq versets (B et B') sont tous clamés dans la langue ancestrale dite langue des pères, c'est-à-dire l'hébreu, et relèvent de l'ironie dans la mesure où le roi ne les comprend pas. Ces interventions de la mère tournent toutefois autour du 24e verset qui est la pointe émergente (X) du chapitre et qui, pour cette raison, devrait être l'énoncé central de l'épitomiste. Point tournant plus que sommet, c'est à partir de ce 24e verset que la descente du récit s'amorce, c'est-à-dire que ce qui a été observé dans la montée en ABC va par la suite être repris en sens inverse en C'B'A'.

Représentant une importante rupture à l'intérieur de ce chapitre, le 24e verset parle principalement du roi et présente un double revirement. Le premier consiste à faire surgir de manière impromptue un personnage n'ayant pas jusqu'alors fait l'objet d'une attention particulière, c'est-à-dire Antiochos IV Épiphane, et à lui donner soudainement un rôle plus important sans pourtant lui donner la parole. Le deuxième revirement réside dans le changement d'approche pour convaincre le dernier enfant vivant à se soumettre à la volonté du roi, qui comprend alors que ses menaces ne fonctionnent pas. En plus de représenter une double rupture dans le rythme du récit, cette incise n'a rien à voir avec l'ouverture et la fermeture du chapitre martyrologique. Je dirais même que cette incise contredit ce qu'on y lit, dans la mesure où on y trouve des promesses d'amitié et de hauts emplois ou de fonctions officielles (ὅρκων ἐπίστου ἅμα πλουτιεῖν καὶ μακαριστὸν ποιήσειν), qui contrastent avec la contrainte par coup de fouets du début et les tortures monstrueuses de la fin. En d'autres mots, si l'apparition de la mère après la mort du 6e fils brise le rythme, l'apparition et les propos rapportés du roi font de même, car, une fois le discours de la

mère terminé, il devrait être question du 7e enfant, mais ce n'est pas le cas. Une seconde interruption se produit, laquelle prolongeen quelque sorte le suspense. De plus, au verset suivant (2 M 7, 25), le roi, toujours voué à l'échec, se tourne vers la mère. Contre toute attente, c'est encore elle qui prend la parole. Une fois de plus, si les lecteurs/lectrices et les auditeurs/auditrices s'attendaient à ce que le rythme reprenne et que le dernier enfant réplique, ils/elles se trouvent confronté.e.s à une nouvelle intervention maternelle, qui est toutefois similaire à la précédente. L'incise est donc capitale au cœur de ce chapitre plutôt linéaire et répétitif, car elle participe des rebondissements rythmiques. D'ailleurs, sans elle, la symétrie des deux longues et substantielles énonciations de la mère ne serait plus. Cette interruption est donc nécessaire pour relancer le récit, servir la cohésion structurelle et discursive globale et fournir des informations situationnelles. Elle renvoie au refus répété des garçons plutôt qu'à l'analepse la précédant immédiatement. Elle prépare aussi le segment à venir, soit la deuxième prise de parole de la mère, tout en mettant en lumière les limites du pouvoir, car c'est précisément le manque d'emprise du roi sur les enfants qui entraine la sollicitation de la mère, qui, elle, est belle et bien une figure d'autorité. En effet, si aux versets 20 et 21, elle décide par elle-même de parler à ses enfants, ce n'est pas le cas aux versets 27-29 où elle doit jouer l'entremetteuse. Le roi la fait approcher et l'invite à faire quelque chose pour lui, c'est-à-dire intercéder en sa faveur étant donné que ses paroles restent lettres mortes. La sollicitation du souverain révèle ainsi qu'il lui accorde plus d'importance que l'inverse ou qu'il reconnaît chez elle un pouvoir dont il est dépourvu et qu'elle ne peut conséquemment pas reconnaître chez lui. Il s'adresse d'ailleurs directement à elle, tandis qu'elle ne daigne lui souffler mot[146]. Du moins, ses paroles ne sont pas rapportées. On lit seulement : « elle consentit à se faire la conseillère de son fils pour son salut » (γενέσθαι τοῦ

[146] Lorsqu'elle parle de « ce bourreau » (2 M 7, 29), il n'est pas certain qu'elle désigne le roi lui-même ou un tiers qui attend pour passer à l'acte et mutiler son dernier fils. Pour elle, visiblement, le roi n'a aucune importance. Ainsi, elle n'en parle pas, ne lui parle pas vraiment et, en plus, elle s'en moque, tel que le texte le souligne explicitement (χλευάσασα).

μειρακίου σύμβουλον ἐπὶ σωτηρίᾳ). La mère, alors, *reprend*[147] donc la parole. Ainsi, le 24e verset introduit le suivant, soit celui où apparait la sollicitation de la mère et révèle qu'elle a un pouvoir que le roi n'a pas. En fait, le point tournant du chapitre permet surtout de mettre en lumière ce que n'est pas le salut[148] pour la mère martyre, c'est-à-dire la richesse, le bonheur, l'amitié et les choses nécessaires, au prix d'un renoncement aux lois des pères. La mère n'ignore certainement pas que le Deutéronome promet vie et bonheur à celui et celle qui suivra précisément ces lois (Malfroy, 1965 : 49) et elle tient donc sa promesse, dans la mesure où elle convainc bel et bien son fils de ne pas renoncer à ce qui fait vivre, l'obéissance à la loi étant la condition préalable d'un avenir nouveau (Rose, 2004 : 305). En effet, le recours à un schème de pensée complètement opposé à celui du demandeur l'innocente en quelque sorte d'une potentielle mauvaise foi. Il semble donc que, par la violence du contraste, l'incise serve à démontrer que l'amour des lois est le salut, soit ce qui rend possible la résurrection. Ce contraste sotériologique s'ajoute à l'opposition politique, l'absence de pouvoir sur les garçons du roi révèle l'importante ascendance qu'a la mère sur ceux-ci, ainsi qu'à l'opposition morale, le changement d'humeur et d'idée du roi exacerbe la fidélité et la ténacité de la mère, pour ne pas dire sa foi inébranlable.

Toujours est-il que le 24e verset ne suffit pas à exclure la mère de la place centrale, surtout si on considère qu'une incise est une proposition généralement courte qui coupe et se joint à une autre proposition pour indiquer une sorte de parenthèse et que les deux autres conditions pour indiquer la centralité, soit un renvoi au prologue et à

---

[147] « Du point de vue dramatique, la répétition d'une même action accroît de part et d'autre, et par un jeu de réaction, la violence d'une stratégie oppositionnelle qui s'obstine, et l'acharnement d'une poursuite qui se fixe sur sa proie » (Bolack, 1999 : 34).

[148] Il appert qu'accepter la mort est le salut du fils, mais peut-être aussi de la mère, comme peut le suggérer sa supplication (ἐλέησόν με). Le salut du monde est exprimé en terme de naissance, parce que Dieu n'a pas seulement créé le monde à son origine, mais Il le créé aussi de manière continue dans l'histoire. « Création et salut apparaissent déjà comme deux faces d'un même combat. Dieu sauve en effectuant une nouvelle création » (Lavoie, 1992 : 23). Agamben parle, quant à lui, des deux faces d'un même pouvoir, dont le salut est cette partie du pouvoir de créer qui est resté non exercé ou resté en suspens (2009 : 15).

la fin, ne sont que partiellement remplies par le roi. Mettre l'accent sur l'irruption soudaine du roi au cœur du récit, une brève intervention rapportée sous forme d'énoncé, peut éclipser le fait que le texte n'est pas strictement organisé en fonction de ce dernier, mais bien relativement au face-à-face des deux adultes[149]. Ce verset central fonctionne en opposition, afin de faire ressortir de manière encore plus percutante les versets parallèles et les rôles des protagonistes qui s'y trouvent. Il contribue de la sorte à l'apologie des martyrs et à la position centrale de la mère. Contre toute attente, le discours rapporté du roi sert les discours directs de la mère. Sur ce point et maints autres, le 24e verset s'avère donc bel et bien le point tournant. Il illustre même le renversement de pouvoir classique des martyrologies, où les soi-disant victimes triomphent dans la mort. Or, dans ce premier texte ainsi catégorisé, l'épitomiste fait advenir la victoire de la mère avant que cette dernière ne rende son dernier souffle, soit en plein cœur du récit.

1.4.3. Conclusion

Cette dernière partie a permis de présenter différents macrochiasmes dans la littérature, mais surtout de défendre une nouvelle proposition qui ne rejoint que très partiellement les suggestions de McClellan, Cazeaux ou Craven, puisque seuls les versets centraux (2 M 7, 20-29) se trouvent de manière similaire dans leurs travaux. Contrairement à ces auteurs, j'ai tenté de révéler en quoi la place centrale occupée par la mère dans la structure est le signe de son rôle central. Auparavant, j'ai montré comment les premiers et derniers versets, l'ouverture et la fermeture (2 M 7, 1 et 41-42), formaient une enclave. De plus, j'ai mis en lumière les versets encerclant le parallélisme central, c'est-à-dire les répliques et tortures des six premiers fils avant la première intervention de la mère (2 M 7, 2-19) et celles du 7e enfant après sa deuxième intervention (2 M 7, 30-40). La correspondance des questions posées à

[149] Ces deux adultes partagent d'ailleurs un nombre d'occurrences semblable, soit 54 pour le roi contre 60 occurrences pour la mère, incluant les pronoms et les adjectifs démonstratifs.

l'aîné et au puiné a révélé une autre symétrie, consolidant de la sorte la structure proposée. Les réponses offertes, bien que légèrement différentes, n'en renvoient pas moins toutes deux à l'importance des lois ancestrales. Je me suis ensuite attardée aux discours de la mère pour mettre de l'avant des similitudes trouvées de part et d'autre ainsi que divers éléments complémentaires. Puis, il a été question de l'incise créant un face-à-face entre les deux figures d'autorité du chapitre, ce qui a surtout permis de faire ressortir la primauté des versets l'encadrant, notamment parce que l'absence du roi en fin de chapitre suggère qu'il n'est pas le personnage principal, le centre d'un chiasme ayant généralement des échos en ouverture et en fermeture. J'ai également souligné que le discours indirect privilégié par l'épitomiste pour les propos du roi suggère une absence d'autonomie de ce dernier et une mise à distance que ne subit aucun des martyrs. Hormis les discours citant de l'épitomiste (2 M 7, 20-21 et 25-26), les discours cités placés symétriquement autour de l'incise (2 M 7, 22-23 et 27-29) forment le noyau didactique, c'est-à-dire l'enseignement et la profession de foi à partir desquels tous les autres discours directs puisent et s'élaborent. Ainsi, les propos de la mère occupent bel et bien le centre du récit et ceux de ses enfants l'encadrent manifestement plus que le roi et ses dires rapportés. L'incise est au service des versets parallèles et sert surtout à exacerber la différence entre les martyrs, et plus particulièrement entre la mère et le souverain séleucide. Comme l'obscurité révèle la lumière, l'intrusion du roi dans le cœur des propos maternels prouve que ces derniers sont autrement importants. En effet, ils ont un impact majeur, tant pour les enfants que pour les fidèles prêts à mourir pour les lois des pères, alors que ceux du roi ne sont pas écoutés. Ainsi, la mère s'avère donc le centre ainsi que l'alpha et l'oméga de ce chapitre 7, qui est lui-même le centre du 2e livre des Maccabées.

CHAPITRE II : UNE COLÈRE VIRILE ET HUMAINE

2. INTRODUCTION

2.1. Hypothèses et objectifs

La mère martyre est un personnage beaucoup plus important que l'histoire de la réception peut le laisser croire. Si le précédent chapitre a permis de mettre en lumière la place centrale occupée par ce personnage féminin au cœur du 2e livre des Maccabées, le présent chapitre s'attarde plus particulièrement au verset 7, 21. Verset numériquement central du 7e chapitre révélant explicitement le trouble dans le genre de la martyre, soit une performance genrée ambivalente et suggérant le cumul des possibles (Augé, 1992 : 61), il fait partie des passages qui suscitent le débat. C'est plus particulièrement sa seconde partie qui provoque les discussions, car le premier segment annonce seulement que la mère va exhorter chacun de ses fils, tandis que le second suggère une subversion de la performance du genre. On y lit : « τὸν θῆλυν λογισμὸν ἄρσενι θυμῷ διεγείρασα » (2 M 7, 21), que la TOB traduit par : « remplie de nobles sentiments et animée d'un mâle courage », à l'instar de la plupart des traductions proposées dans la littérature. Ce deuxième segment retient mon attention, car je considère que ses traductions, bien que grammaticalement correctes, sont généralement erronées. À mon avis, ce segment devrait plutôt se lire comme suit : « elle [...] animait ses pensées/propos féminin.e.s d'une colère virile/humaine ». En suggérant cette nouvelle traduction plus près du grec et des usages lexicaux de 2 M, soit en tenant compte de l'étymologie et des occurrences des mots qui le composent, je pense contribuer à enrichir le débat.

Le présent chapitre se compose de deux parties : la première se consacre exclusivement à l'analyse du microparallélisme antithétique du 21e verset et la deuxième, à la comparaison des colères que l'épitomiste a pris soin de qualifier, soit celle de la femme (2 M 7, 21) et celles du roi Antiochos IV Épiphane (2 M 4, 25) et des guerriers judéens (2 M 10, 35).

Avant de m'attarder aux quatre termes qui composent le 21e verset, je présenterai diverses traductions glanées dans la littérature. Mon analyse portera ensuite sur l'étymologie et les significations des mots θῆλυς, λογισμὸς, ἄρσην et θυμός dans leur contexte respectif, puisque ces derniers ne peuvent être interprétés isolément. Les épithètes référant aux genres féminin (θῆλυς) et masculin (ἄρρην/ἄρσην) retiendront moins mon attention pour deux raisons : 1) parce que leurs occurrences se font plus rares dans 2 M, et, 2) parce que leur polysémie intrinsèque et leur charge symbolique sont incomparables avec celles des mots λογισμὸς et θυμός sur lesquels achoppent d'ailleurs les traducteurs. À la lumière des résultats de mon analyse, je reviendrai sur chacune des expressions, c'est-à-dire θῆλυν λογισμὸν et ἄρσενι θυμῷ. Enfin, je terminerai cette première partie par une relecture de tout le second segment du 21e verset.

Après avoir justifié la traduction du mot θυμός par le terme colère, il me faudra montrer en quoi la colère de la femme anonyme diffère de celles des hommes prénommés et fréquemment encolérés. Pour ce faire, je comparerai donc la colère de la mère en 2 M 7, 21 avec les colères qualifiées d'Antiochos IV Épiphane et des guerriers judéens qu'on trouve aux versets 4, 25 et 10, 35, lesquels se lisent comme suit : « [...] **les fureurs** *d'un tyran cruel* et la rage d'une bête barbare[150] » (2 M 4, 25) et « [...] *enflammés de colère* par les blasphèmes, [ils] s'élancèrent sur la muraille [...] et d'une **colère farouche**, ils massacrèrent quiconque tombait entre leurs

[150] « [...] **θυμοὺς** *δὲ ὠμοῦ τυράννου* καὶ θηρὸς βαρβάρου ὀργὰς ».

mains[151] » (2 M 10, 35). J'analyserai les expressions « ὠμοῦ τυράννου », « θηρὸς βαρβάρου » et « θηριώδει » jointes aux termes désignant la colère. À l'aide d'éléments textuels et historiques, j'exposerai comment la colère des hommes peut être considérée inhumaine et celle de la femme, humaine. La mise en lumière de cette importante différence permettra de voir que la virilité de la femme est autrement valorisée que celle des hommes.

2.2. Le 21e verset

On ignore si la femme de 2 M 7 est une citadine d'Antioche, de Jérusalem ou d'une autre ville de la diaspora ou encore une habitante des campagnes environnantes. On ne sait pas non plus si elle est jeune ou vieille, veuve ou momentanément seule avec ses enfants. Son lieu de résidence, son âge et son statut social semblent plutôt secondaires comparativement à son adhésion aux lois judéennes et au fait qu'elle est « extraordinairement admirable et digne d'une bonne mémoire » (μνήμης ἀγαθῆς ἀξία, en 2 M 7, 20), non seulement parce qu'elle encourage ses sept fils à endurer d'atroces souffrances plutôt que d'apostasier, mais aussi parce qu'elle performe son genre de manière particulière. C'est au 21e verset du 7e chapitre que le trouble dans le genre déjà évoqué est le plus évident, et ce, peu importe la traduction donnée. Avant de m'attarder aux deux principaux segments de ce verset central, soit aux quatre termes clés pris à la fois séparément et réunis en paire pour mettre en lumière les arguments justifiant la nouvelle traduction ici proposée, il importe de présenter les traductions auxquelles je me suis arrêtée.

---

[151] « [...] πυρωθέντες *τοῖς θυμοῖς* διὰ τὰς βλασφημίας [...] καὶ **θηριώδει θυμῷ** τὸν ἐμπίπτοντα ἔκοπτον ».

« remplie de nobles sentiments et animée d'un mâle courage » (TOB, 1988 : 1264)
« elle animait ses pensées de femme d'une ardeur d'homme » (NT, 2001 : 2035)
« elle animait d'un mâle courage son tempérament féminin » (Abel, 1949 : 377)
« elle animait d'un mâle courage son raisonnement de femme » (BJ, 1961 : 580)
« le raisonnement de la femme, plein d'une mâle résolution » (Chouraqui, 1989 : 1690)
« animant son âme de femme d'une mâle ardeur » (Eisenberg, 1993 : 345)
« elle alliait à sa tendresse de femme un courage viril » (Barsotti, 1984 : 102)
« *she stirred up her womanly nature with man-like courage*» (Tedesche et Zeitlin, 1954 : 165)
« *her woman thoughts fired by a manly spirit* » (Bartlett, 1973 : 273)
« *she took her womanly thoughts and fired them with a manly spirit* » (Goldstein, 1983 : 290)
« *nerving her weak woman's heart with the courage of a man* » (Charles, 1976 : 141)
« *she reinforced her woman's reasoning with a man's courage* » (Craven, 2001 : 287)
« *awakening her womanly reasoning power with masculine fervor* » (Schwartz, 2008 : 297)

Les treize traductions choisies mettent bien en lumière les variations possibles, tant pour le premier segment que pour le second. Si toutes les traductions s'accordent sur les genres mentionnés, il n'en va pas de même avec les mots qu'ils qualifient. En effet, les aspects féminins et masculins semblent influencer les choix de tout un chacun. Pour moi, le biais sexiste que j'ai auparavant souligné se trouve en ce passage plus qu'en tout autre. Un certain déterminisme biologique semble avoir été favorisé par la plupart des traducteurs, ce qui a pour effet d'essentialiser la mère et de faire conséquemment violence au sens. Ils n'ont pas vu au-delà de son sexe et l'ont associée aux stéréotypes propres à ce dernier. Par leurs propositions, les traducteurs induisent plus ou moins subtilement que l'aspect féminin est inférieur au masculin, probablement convaincus que l'époque de rédaction de 2 M, comme tant d'autres,

renvoyait nécessairement à ces manières de voir. Or, cette généralisation n'est justement pas de mise, notamment en raison de trois textes deutérocanoniques rédigés à peu près dans le même temps et désignés par un prénom féminin — Judith, Esther et Susanne — qui signalent que « l'égalité des sexes n'était pas qu'une utopie décrite dans quelques écrits de la Bible, mais faisait partie intégrante du mouvement de libération religieux, social, économique et politique connu sous le nom d'Israël » (Lacocque, 1992 : 30). Dans cet ordre d'idées, il y a fort à parier que toutes les femmes qui tiennent des rôles importants dans la littérature du Second Temple — fiction didactique s'inspirant à la fois de la réalité sociale et des idéaux de cette période — représentent des contre-exemples de l'ancienne politique sexuelle. Des contre-exemples qui peuvent aussi être compris comme des exemples des changements en cours ou encore comme des exceptions qui confirment une règle ou qui renforcent un état de fait. Puisque 2 M fait partie des textes révélateurs des bouleversements de cette période plutôt trouble, il présente, lui aussi, qu'on le veuille ou non, une femme peu conforme aux contraintes imposées à son sexe et aux attentes envers son genre[152]. Hormis le 21e verset du 7e chapitre, plusieurs éléments suggèrent que cette mère de sept enfants ne joue pas son rôle sexué comme il se doit et se comporte de manière à brouiller les frontières, d'une part, entre les catégories hiérarchisées d'homme et de femme et, d'autre part, entre les valeurs et les représentations qui leur sont associées (Bereni, Chauvin, Jaunait et Revillard, 2012 : 8). Pour cette raison, j'estime que le texte relève plutôt d'un constructivisme, dans la mesure où la possibilité de performer son genre en inadéquation avec son sexe y est répétée à plusieurs reprises, dont au verset qu'il convient maintenant d'analyser.

[152] Je distingue sexe et genre, bien que les deux m'apparaissent comme des constructions.

2.2.1. θῆλυν λογισμὸν

2.2.1.1. Analyse du mot θῆλυς

Le mot θῆλυν, accusatif du mot θῆλυς désignant ce qui est féminin et/ou ce qui concerne ou qualifie les femmes, n'apparaît qu'au 21e verset du 7e chapitre du 2e livre des Maccabées. Dans les écrits bibliques, ce mot traduit les termes בַּת (Ex 1, 16 et 22), אֲרִיֹּות[153] (2 Chr 9, 25), נְקֵבָה (Gn 1, 27 ; 5, 2 ; 6, 19. 20 ; 3 [2 x] 9. 15. 16 et Lv 3, 1. 6 ; 4, 28. 32 ; 5, 6 ; 12, 5. 7 ; 15, 33 ; 27, 4. 5. 6 et 7) et אִשָּׁה (Gn 7, 2 [2 x]). Cette épithète est étymologiquement bien éloignée des mots γυνή et γυναῖκες, qui servent à nommer la femme et les femmes, mots sans ambigüité, bien cantonnés à un champ sémantique (Fricker, 2004 : 51). Les différentes racines des mots θῆλυς et γυνή ont néanmoins le mérite d'aider à distinguer ce qui serait relatif au sexe de ce qui relèverait du genre, lequel renvoie non pas à un état, mais à une action (Butler, 2005a : 109). Pour le dire autrement, les femmes sont et le féminin se fait, ce pourquoi les mots « femme » et « femmes » (γυνή et γυναῖκες) ne sont pas les équivalents du mot « féminin » (θῆλυς). « Le sexe n'est [effectivement] pas la cause du genre » (Butler, 2005a : 223) et la catégorie « femme » n'est pas non plus homogène. C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles nouer inextricablement les notions de « corps, féminité et sensation » (Sissa, 2000 : 8) — le corps étant lui-même un concept historique (Baril, 2007 : 63) qui échappe à une définition immuable —, est réducteur, sinon discriminant. Les associations entre femme/nature et homme/culture n'en sont pas moins ancrées très profondément dans l'imaginaire et suggèrent que l'une (la femme) est sauvage et l'autre (l'homme), civilisé (Ortner, 1974). J'aurai l'occasion d'y revenir, puisque certains des versets de la seconde analyse comparative proposent une inversion de cette association.

[153] Ce terme désigne des étables ou des écuries !

Dans 2 M, il n'est question des femmes judéennes qu'au pluriel (2 M 3, 10 ; 3, 19 ; 5, 13 ; 6, 4 et 10 ; 8, 28 ; 12, 21 et 15, 18). Aucune n'est définie par rapport à l'homme à qui elle *appartient* (da Silva, 1995 : 79), comme le veut la loi deutéronomiste où elles relèvent du droit de propriété (Dt 5, 21). Contrairement aux femmes en Israël qui n'ont pas d'identité par elles-mêmes et sont toujours les femmes de quelqu'un, comme « l'expression 'femme de' [...] attestée plus de 250 fois dans la Bible[154] » (da Silva, 1995 : 79) le démontre, les femmes de 2 M ont leur propre identité et c'est particulièrement le cas de la mère de 2 M 7. D'ailleurs, aucune déclinaison du mot femme ne sert à la désigner, bien qu'elle soit le seul personnage pour lequel le qualificatif féminin est employé. Dans tous les cas, elle est présentée comme *la* mère (ἡ μήτηρ) et pas seulement comme *une* mère, ce qui n'est pas rien.

À ce sujet, parler des femmes et de la féminité dans les récits bibliques semble toujours revenir à parler des mères et de la maternité[155] — le fait de nature qui les domine, une limite de l'être renvoyant nécessairement à leur altérité[156] par rapport à l'universel mâle/masculin. D'ailleurs, les personnages de sexe féminin sont fréquemment décrits en conjonction avec le thème binaire infertilité-fertilité, leurs actions et leurs discours étant généralement motivés par le désir d'enfant ou par la perspective de donner naissance (Fuchs, 1985 : 126). Comme on peut le lire en Proverbe 31, la femme accomplie ou parfaite est forcément l'épouse en qui l'époux a totalement confiance ; entre autres, elle est une mère que ses fils proclament bienheureuse, car « c'était la maternité et non la féminité qu'Israël estimait et

---

[154] Plus spécifiquement, on trouve les formules suivantes : « femme de + le nom propre du mari » (une soixantaine de fois), « femme de + le nom commun désignant le mari » (une cinquantaine de fois) et « femme de + le suffixe pronominal désignant le mari » (cent soixante-dix fois), entre autres, dans Lv 18, 8. 11. 15. 20 ; Gn 38, 8 ; Ex 20, 17, etc. C'est sans compter les occurrences des expressions « fille de » et « sœur de ».

[155] Aux dires d'Eisenberg, la féminité se définit par « une triple fonction, soit la capacité de recevoir de la fille, la capacité de féconder de l'épouse et la capacité de transmettre de la mère » (1993 : 19 et 353).

[156] Voir Ziarek (1992) qui signale que cette altérité représente pourtant, paradoxalement, la capacité de repousser les limites de l'être, entre autres, par la possible présence de tiers au cœur de leur propre corps.

respectait dans la femme » (Lavoie, 1995 : 105). C'est également ce que les métonymies utilisées pour désigner les êtres de sexe féminin, au propre comme au figuré, mettent en lumière. Hormis רחם, comme dans Juges 5, 30 (Ljung, 1989 : 37 et Da Silva, 1995 : 92), c'est-à-dire ventre[157], d'autres termes hébraïques utilisés pour identifier les femmes les réduisent à leurs organes génitaux ou à leurs capacités reproductives[158]. C'est, par exemple, le cas du mot נְקֵבָה, qui désigne un réceptacle, un trou, une cavité, une ouverture et/ou un orifice (Brenner, 1997 : 12), mais qui signifie aussi femelle (Gn 1, 27 ; 5, 2 ; 6, 19. 20 ; 7, 2 [2x]. 3 [2x]. 6. 9. 16 ; Lv 3, 1. 6 ; 4, 28. 32 ; 5, 6 ; 12, 5. 7. 15, 33. 27, 4. 5. 6. 7 et Nb 31, 15).

Aux dires de Fuchs, plusieurs femmes des Écritures semblent confinées à leur pouvoir reproducteur et rares sont celles qui jouent un rôle dans l'éducation de leur progéniture (1985 : 134). Pourtant, la maternité n'est pas uniquement une causalité naturelle relevant du domaine biologique ou d'une pulsion libidinale. Au même titre que la paternité, la maternité est « une pratique culturelle porteuse de significations *et de toutes sortes de possibilités*[159] » (Butler, 2005a : 191). Certes, elle implique que la mère porte l'enfant en son sein, le nourrisse potentiellement du lait de ses seins[160] et des repas préparés de ses mains, mais elle suppose aussi une transmission des enseignements reçus des siens. C'est du moins le cas au 2e siècle ANE, comme le révèlent le titre de l'ouvrage *Women as Teachers of Torah in the Apocryphal/Deuterocanonical Books* (Craven, 2001) et la mère de 2 M 7. Il faut dire

---

[157] L'hébreu ayant peu de mots pour identifier les organes internes, רחם est également employé pour les organes génitaux féminins compris comme un tout, soit l'utérus, le vagin et la vulve.

[158] Il en va ainsi en raison de la pensée stéréométrique propre à l'anthropologie sémitique, qui présuppose en même temps la vue d'ensemble des membres et des organes du corps humain avec leurs capacités et leurs activités. Autrement dit, c'est la pensée synthétique qui considère la fonction de telle partie du corps en la nommant (Wolff, 1974 : 14). Par ailleurs, cette métaphore ou amalgame entre femme et ventre s'observe également chez les Grecs.

[159] C'est moi qui souligne.

[160] « C'est seulement dans le cas du décès de la mère ou d'une lactation insuffisante que des membres de la famille concouraient au nourrissage de l'enfant » (Ebeling, 2013 : 149 qui cite Gruber, 2000 : 277)

qu'à cette époque, en Judée, la reconnaissance croissante du rôle maternel semble se faire aux dépens de l'institution sociale et légale qui garantit que les femmes et les enfants vont accroître la propriété de l'homme au cours de sa vie et perpétuer ses accomplissements et sa mémoire après sa mort. La mère martyre, qui n'est pas définie en fonction d'un mari, d'un père ou même du sexe de ses enfants, tire donc ailleurs sa valeur. Étant donné que la plupart des institutions sont remises en question dans 2 M, on ne devrait pas être trop surpris d'y trouver une femme performant son genre de manière subversive et, par conséquent, sa maternité de manière tout aussi particulière.

2.2.1.2. Analyse du mot λογισμός

Le mot λογισμὸν, accusatif du mot λογισμός qu'on trouve également en 2 M 6, 23, vient du mot λογὸς, lequel prend sa source au verbe λέγω, signifiant compter et parler (λέγοντες, en 2 M 7, 5, λέγουσα, en 2 M 7, 21 et λόγων, en 2 M 7, 24). Le mot λογὸς désigne le processus même du raisonnement de l'esprit humain et renvoie fréquemment à la rationalité (Tobin, 1992 : 347). C'est en quelque sorte l'intelligence qui donne accès à la maîtrise d'un langage, d'où son usage en tant que suffixe pour désigner un domaine du savoir ou une science et son vaste champ lexical en rapport avec la parole. Ce terme peut d'ailleurs être traduit par les mots « explication, argument, théorie, loi ou règle de conduite, hypothèse, formule ou définition, récit, oraison, conversation, dialogue, oracle, proverbe, dire ou mot » (Tobin, 1992 : 346). Dans la *LXX*, il a un sens plus dynamique que dans les écrits hellénistiques, car il traduit 90 % du temps le mot דבר, c'est-à-dire « la parole participant de la création et du maintien de l'ordre cosmique » (Tobin, 1992 : 349-350). Dans 2 M, on trouve douze occurrences de ce mot (2 M 1, 14 ; 2, 30 ; 3, 6 ; 4, 36 ; 6, 29 ; 7, 24 ; 9, 5 ; 10, 34 ; 15, 11. 17. 37 et 39), dont le sens fluctue selon le contexte.

Quant au mot λογισμός, il se fait beaucoup plus rare dans l'ensemble des écrits bibliques. Seules 27 occurrences y sont dénombrables, dont neuf uniquement dans le livre de Jérémie[161]. Ce terme, qui n'est pas synonyme de λογὸς, y est traduit par « pensée », « propos », « plan » ou « projet ». En 2 M 7, 21, je rappelle que les auteurs ont traduit le terme λογισμός par les mots « sentiment » (TOB), « pensée.s » (NT, Bartlett, Goldstein), « raisonnement » (BJ, Chouraqui, Craven et Schwartz), « tempérament » (Abel), « âme » (Eisenberg), « tendresse » (Barsotti), « nature » (Zetlin et Tadesche) et « cœur » (Charles). À la lumière de ce qui vient d'être dit, il appert que plusieurs de ces choix s'éloignent des sens bibliques généralement privilégiés par les exégètes. Voyons de plus près ce qu'il en est des traductions faites de la seule autre occurrence de ce terme dans 2 M.

C'est au verset 6, 23 qu'on lit le terme λογισμός, soit lorsqu'Éléazar refuse l'offre de ruser qui lui est faite par ses vieilles connaissances présidant au repas rituel. Il y est donc question d'une prise de décision impliquant conséquemment un raisonnement. L'expression « λογισμὸν ἀστεῖον » qu'on y trouve est traduite par « volonté d'agir dans l'honneur » (TOB), « noble[162] résolution » (BJ), « noble raisonnement » (Barsotti), « argument honorable » (Schwartz), « solution élégante » (Abel), « haute résolution » (Charles) et « esprit[163] hautain » (Tedesche et Zeitlin). La formule utilisée pour le scribe est par conséquent redondante — le mot ἀστεῖος, signifiant « urbain », « civil », « élégant » ou « courtois », suggère que la réflexion va à l'encontre de la barbarie ou de la sauvagerie, sinon de l'univers militaire qui s'oppose, par définition, au monde civil —, mais aussi ambigüe. Dans un premier temps, le sens de λογισμός sous-entend déjà un minimum de civilisation ou de

---

[161] Le livre de Jérémie est également celui qui comprend le plus d'occurrences du mot λογὸς, loin devant l'autre livre prophétique d'Ézéchiel, avec 170 occurrences contre 79.

[162] C'est le mot γενναῖος (2 M 6, 28. 31 ; 7, 5. 11. 21 et 14, 43) qui est généralement ainsi traduit dans 2 M.

[163] Je mentionne que le mot « esprit » traduit plus souvent le terme ψυχή (2 M 6, 30 ; 7, 12. 37 et 14, 38).

civilité, laquelle est accentuée par l'épithète utilisée. Dans un deuxième temps, l'épithète contenue dans la répétition augmentée que représente l'expression « λογισμὸν ἀστεῖον » peut servir autant à identifier le lieu de provenance ou de résidence de cet homme qu'à insister sur sa civilité déjà élevée. D'un côté, elle permet d'avancer avec assez d'assurance qu'il vient de la ville, sinon de sa haute société. D'un autre côté, elle permet de souligner l'élégance ou la courtoisie d'un homme respectueux de lui-même, des lois, ainsi que de ses interlocuteurs et de ses auditeurs/auditrices. Soucieux de sa réputation et de l'adéquation entre son rôle de docteur de la Loi et ses dires, il veille à ne pas brusquer qui que ce soit par la remise en question des conceptions traditionnelles. Il n'en demeure pas moins que les traductions de cette occurrence ne s'éloignent pas trop de celles trouvées dans les écrits bibliques, contrairement à certaines traductions du verset 7, 21.

En effet, hormis les rapprochements possibles entre les mots « raisonnement » et « résolution » pour la BJ et « raisonnement » et « argument » pour Schwartz, aucune équivalence ne s'observe entre les termes utilisés pour Éléazar et pour la mère. Les termes « volonté d'agir » (TOB), « raisonnement » (Barsotti), « solution » (Abel), « résolution » (Charles) et « esprit » (Tedesche et Zeitlin) choisis pour lui se comparent difficilement avec ceux privilégiés pour elle, c'est-à-dire « sentiment » (TOB), « tendresse » (Barsotti (Abel), « cœur » (Charles) et « nature » (Tedesche et Zeitlin). Pourtant, c'est bien toujours le même mot qui est ici traduit. Les dissemblances sont toutefois telles que les traducteurs semblent littéralement opter pour un nouveau registre lorsqu'il est question de la mère martyre. Pour moi, les variations entre les deux champs sémantiques employés s'expliquent non pas seulement par l'épithète rattachée au mot λογισμὸς, mais aussi par le sexe du personnage concerné ou, pour être plus précise, par les conceptions relatives au masculin et au féminin. Pour les traducteurs consultés, que le λογισμός soit dit civil ou féminin en change manifestement le sens, mais peut-être pas autant que le sexe de

celui et de celle à qui appartient le λογισμός ; de toute évidence celui-ci modifie significativement l'interprétation qui peut en être faite. Selon moi, un biais sexiste s'observe ici, puisque le λογισμός dit féminin et appartenant à une femme ne relève pas du monde de l'intelligence et de la délibération, comme le laisse entendre la dichotomie hiérarchisée du même et de l'autre associée au masculin et au féminin où les hommes constituent le paradigme générique universel dont les attributs sont supérieurs à ceux des femmes. Dans cet univers binaire, l'intelligence est l'affaire des hommes et, au même titre que l'espace public[164], elle leur est réservée ; les femmes doivent donc en être exclues. Il faut dire que ces dernières représentent une « élaboration négative du sujet masculin », le relatif caractérisé par « une sorte de mutation dégénérative » (Aristote cité par Sissa, 2000 : 36 et 44-45), [et ce, particulièrement] dans la génération (Sissa, 2000 : 11). Les femmes apparaissent comme des mâles manqués[165] ou des moindres mâles, entre autres, parce que le sexe femelle est défini en termes d'absence ou de passivité (Butler, 2005a : 212 et 219). Dans cet ordre d'idées, les femmes ne peuvent être les égales des hommes et, par extension, la mère de 2 M 7 ne peut pas faire preuve de raisonnement comme le docteur de la loi qu'est Éléazar. D'ailleurs, lorsque Charles ose traduire l'expression « θῆλυν λογισμὸν » par « faible cœur », il montre la pérennité de cette idée qui se greffe sur l'ordre patriarcal fondé sur la hiérarchie sexuelle, lequel ordre contient en son cœur le mécanisme devant empêcher l'émancipation des femmes en sous-entendant, justement, qu'elles ne peuvent décider par et pour elles-mêmes. Selon le portrait de la politique sexuelle de la Bible dressé par Fuchs (1985), les arrangements économiques, sociaux et idéologiques permettent aux hommes de contrôler les femmes. Toutefois, ce n'est plus le cas dans 2 M, où l'ordre patriarcal semble menacé de l'intérieur. À cet effet, aucun homme ne domine, ne supervise ou ne surveille la

---

[164] Les femmes n'étaient pas les seuls à être exclues de l'espace public, les esclaves et les enfants n'y avaient pas non plus droit (Butler, 2000 : 81). Ainsi, tous les membres de la famille du 7e chapitre repoussent les limites de la propriété et/ou de l'appropriation masculine.

[165] Les écrits d'Agacinski (2005), de Castelli (1986, 1991 et 2004), de Shaw (1996) et de Tilley (1991) s'attardent aussi à cette conception, mais en d'autres termes et à partir d'autres auteurs antiques.

mère du 7e chapitre, laquelle, contrairement à ce que certaines traductions peuvent suggérer, pense ou raisonne au même titre que le vieillard du 6e chapitre. Que le mot λογισμός soit dit « féminin » ou « civil », qu'il soit qualifié par les épithètes θῆλυς ou ἀστεῖος, il doit toutefois être traduit par les mots « pensées/propos ». Pour le prouver, je présenterai ci-dessous les manifestations de la pensée de la mère de 2 M 7. Après un retour sur les champs sémantiques relevant de l'émotivité pour elle et de la rationalité pour lui, je soulignerai quelques similitudes existant entre ces deux personnages, dont leur noblesse et/ou leur civilité, ainsi que leurs prises de parole révélatrices de savoirs importants, bien que fort différents. C'est d'ailleurs parce que je considère l'acte de parole comme un des résultats de « la maturité de l'esprit » (Néher, 1955 : 110) ou son « extériorisation intentionnelle » (Ricœur, 1986 : 208) que je conserve l'ambigüité « pensées/propos ». Pour moi, l'énonciation de la mère qu'on lit immédiatement après la mention de son λογισμός, soit en 2 M 7, 22-23, résulte évidemment d'une réflexion et révèle l'activité qui l'a engendrée. Enfin, je m'attarderai aux discours de la mère, lesquels contiennent les enseignements les plus cruciaux de tout le récit, tantôt dans un style ironique, tantôt dans un style qui s'apparente à celui de la prière.

2.2.1.2.1. Des signes d'intelligence

L'émotivité ne s'oppose pas à la rationalité

Bien que l'anthropologie judéenne ne distingue pas l'émotivité et la rationalité, à l'instar des Grecs de l'Antiquité et d'Hannah Arendt qui écrit que « l'absence d'émotion n'est pas à l'origine de la rationalité [puisque] pour réagir de façon raisonnable, il faut en premier lieu avoir été touché par l'émotion » (Arendt, 1989 : 163), il n'est pas certain que les mots « cœur », « sentiment », « tempérament » et « nature » choisis par les traducteurs s'accordent avec cette vision non-dualiste. Certes, *a priori* et *en soi*, il n'y a pas de problème à traduire le mot λογισμός de la

sorte, « le cœur [étant] le centre de *l'homme*[166] conscient [...] la chambre forte du savoir et de la mémoire [où] la pensée, la réflexion, la méditation, la délibération s'élaborent (Wolff, 1974 : 48, 50 et 55). J'ai toutefois peine à croire que les traducteurs ont eu cette sensibilité ou auraient pu utiliser les mêmes mots pour Éléazar. Pour moi, la divergence des traductions en 2 M 6, 23 et 7, 21 s'explique par les associations « classiques » entre les femmes et l'émotivité et les hommes et la rationalité. Pour un lecteur/une lectrice d'aujourd'hui, il y a fort à parier que les mots susmentionnés qui s'appliquent au λογισμός de la femme (cœur, sentiment, tempérament et nature) suggèrent surtout que cette dernière est peu apte à saisir des concepts, à fonctionner en raison de l'envahissement des émotions ou du fait qu'elle n'est qu'émotions, sinon qu'elle est incapable de prendre des décisions, comme l'avançait d'ailleurs Philon au 2e siècle ANE (cité par Castelli, 2004 : 81). Or, qu'on le veuille ou non, c'est la virile colère (ἄρσενι θυμῷ), soit *la* seule émotion explicite de la mère, qui anime ou qui excite son λογισμός. D'une part, le verbe διεγείρω[167] relie les deux segments du 21e verset et indique qu'émotivité et rationalité peuvent aller de pair. D'autre part, l'action d'animer ou d'exciter signifie « inspirer, stimuler pour provoquer une activité ou une pensée, voire pour doter d'un surcroît de vie et ainsi donner forme à un plan ou à un projet, sinon rendre un propos plus vif » (Le Nouveau Petit Robert, 1993 : 85 et 852). Par conséquent, le λογισμός de cette femme n'est pas empêché de produire des pensées/propos en raison d'un quelconque envahissement émotif. Au contraire, c'est grâce à l'envahissement émotif que le λογισμὸς peut produire des pensées/propos. L'acte de parole qui suit en est d'ailleurs la manifestation. Les propos stimulants qui sont émis par la mère, notamment en 2 M 7, 23-24, confirment bel et bien qu'on a affaire ici à des pensées. Pour moi, les traductions du mot λογισμός en 2 M 7, 21 souffrent donc autant d'un biais dualiste que d'un biais sexiste, les deux allant souvent de pair. En effet, choisir de lier femme

---

[166] C'est moi qui souligne.

[167] Le verbe διεγείρω n'apparaît qu'à trois autres endroits dans la *LXX*. On le trouve en Jd 1, 4 et Est 1, 11, ainsi qu'en 2 M 15, 10, en lien avec le θυμός des guerriers.

et nature enferme celle-ci dans son anatomie particulière, qui est généralement associée au manque (Loraux, 1985 : 38) et caractérisée par une impuissance soi-disant liée à ses capacités mentales, émotionnelles et morales (McClure, 1999 : 114). Or, cet essentialisme va à l'encontre de ce texte de révolte et de réforme où la femme de 2 M 7 ne correspond pas du tout aux stéréotypes de *la* femme opposée à *l'*homme.

Similitudes entre la mère et Éléazar

Faussement associée à la faiblesse ou à une émotivité débordante par le biais d'étranges traductions, la mère de 2 M 7 a pourtant « un esprit solide » ou « robuste » (εὐψύχως, en 2 M 7, 20) et est « pleine d'un noble esprit[168] » (γενναίῳ πεπληρωμένη φρονήματι, en 2 M 7, 21). L'épitomiste insistant à trois reprises sur cette idée (2 M 7, 20 et 21 [2x]), il n'y a conséquemment pas lieu de douter des capacités intellectuelles de la mère ou de les éclipser soudainement au profit d'une émotivité quelconque, dont il est, au demeurant, rarement question dans tout le 7e chapitre. Autrement, le mot γενναῖος, employé pour décrire son esprit en 2 M 7, 21, est généralement traduit par « noble ». Toutefois, selon Goldstein, ce mot pourrait être rendu par « urbain », « poli » ou « raffiné », et ce, au même titre que le mot ἀστεῖος employé pour décrire le λογισμός d'Éléazar en 2 M 6, 23. Même si la BJ opte pour le mot « noble » dans ce dernier cas, il n'est toutefois pas commun de voir le mot ἀστεῖος ainsi traduit. À mes yeux, la qualité de la pensée d'Éléazar (ἀστεῖος) n'est pas du même acabit que celle de l'esprit de la mère (γενναῖος), car si la noblesse (γενναῖος) inclut implicitement l'urbanité et la civilité (ἀστεῖος), il n'en va pas nécessairement de même avec la civilité.

[168] Certains traduisent par « nobles sentiments », ce qui n'est pas particulièrement fautif si l'on considère l'irréductible lien entre l'esprit et le cœur, les idées et les sentiments. Cependant, je tiens à respecter le fait que ce passage est au singulier et à le traduire par « noble esprit ».

Pour le dire autrement, la noblesse est supérieure à la civilité et à l'urbanité dans la mesure où elle englobe ces qualités, ce qu'elles ne peuvent faire à l'endroit de la noblesse. Ainsi, la particularité du λογισμὸς d'Éléazar — sa civilité ou son urbanité — n'implique pas qu'il y ait automatiquement noblesse, alors que la civilité de la mère, elle, est implicite dans le mot γενναῖος, lequel ne qualifie peut-être pas ses pensées, mais n'en déteint pas moins sur celles-ci, puisqu'il est question de son esprit. Par ailleurs, il importe de préciser que le mot γενναῖος, qui n'apparait jamais dans d'autres livres bibliques, est aussi employé pour parler du vieux scribe aux versets 6, 28 et 31, ce mot, dans 2 M, qualifiant tous les martyrs (2 M 6, 28. 31 ; 7, 5. 11. 21 et 14, 43[169]). D'ailleurs, selon Goldstein, il est utilisé pour accentuer la différence entre la noblesse de ces Judéens et la barbarie des Séleucides[170] (1983 : 287). Si Éléazar est un « noble exemple » (γενναῖον, en 2 M 6, 28 et γενναιότητος, en 2 M 6, 31), la mère, elle, est, comme je l'ai mentionné plus haut, « remplie de noblesse ou pleine d'un noble esprit » (γενναίῳ, en 2 M 7, 21) et cette nuance est importante. En effet, elle confirme la différence entre les deux personnages en suggérant que la mère est ainsi plus noble que le vieil homme. Pour cette raison, il semble donc parfaitement improbable que l'épitomiste mentionne dans une même phrase une qualité relative à un esprit et dénie par la suite au mot λογισμὸς ses sens usuels renvoyant justement aux activités de l'esprit. Certes, la mère n'est pas scribe et n'a évidemment pas reçu la même éducation que le vieil homme, mais ça ne l'empêche toutefois pas de réfléchir. J'oserais même dire que ce sont ces distinctions qui lui permettent d'innover sur le plan des enseignements dispensés. J'y reviendrai. Pour l'instant, il faut surtout souligner le fait que la mère et Éléazar doivent tous deux prendre une décision, laquelle est inévitablement le fruit d'une réflexion — « puissance qui trouve un

---

[169] « Noble exemple » (γενναῖον, en 2 M 6, 28), « mourir noblement » (γενναίως, en 2 M 7, 5), « dit noblement » (γενναίως, en 2 M 7, 11), « remplie de noblesse » (γενναίῳ, en 2 M 7, 21) et « mourir noblement » (ἀναδραμὼν γενναίως, en 2 M 14, 43). Par ailleurs, l'adverbe γενναίως en 2 M 15, 17 vise à expliquer la façon de se battre des guerriers judéens (γενναίως δὲ ἐμφέρεσθαι).

[170] Bien que Van Henten consacre un article sur la barbarie dans 2 M (2009), il n'en fait aucune mention.

prolongement dans la foi » (Faivre, 2000 : 34) —, et que tous deux y parviennent. De plus, tous deux arrivent à une même conclusion ou choisissent un sort similaire, c'est-à-dire mourir pour ne pas violer les lois ancestrales, sans toutefois s'appuyer sur les mêmes arguments. Dans leur respective prise de parole en public, on voit bien que les deux ne sont pas concernés par les mêmes réalités. L'épithète choisie pour le λογισμός d'Éléazar renvoie à l'espace public de la ville ; un domaine normalement réservé à la gent masculine et qui peut permettre de comprendre partiellement pourquoi il n'y a pas lieu d'insister sur le genre de la pensée de cet homme, surtout qu'aucune assertion ne vient souligner un autre aspect genré pour lui comme c'est le cas pour la mère. Par ailleurs, Éléazar répète ses volontés à qui veut les entendre, montrant qu'il est clairement préoccupé par les contingences publiques, soit son influence sur la jeunesse et sa réputation. Il n'en demeure pas moins que la mère, qui n'appartient pas par définition au monde civil à l'instar des souverains et des guerriers, n'en est pas automatiquement exclue. En fait, elle oscille entre le privé et le public, des mondes considérés respectivement féminin et masculin, et ce, parce que les frontières entre les deux sont alors brouillées. Pour être plus exact, il faut dire que l'épisode du 7e chapitre met en lumière « l'imbrication de l'intime et du public, de l'existence privée et de l'histoire », comme il en va dans le récit d'Antigone aux dires de Steiner (1970 : 11). En ce qui concerne 2 M, seule Young a identifié l'effet contaminant du désordre public dans l'espace domestique, sans toutefois avoir soulevé le fait que la famille de martyrs se trouve aussi dans l'espace le plus public et le plus politique qui soit, c'est-à-dire aux côtés du roi. Elle n'a pas non plus mis en lumière le fait que les propos de la mère renvoient à l'aspect hautement privé de la parturition — la principale raison pour laquelle ils peuvent être dits féminins — et sont étalés sur la place publique. Les propos (λογισμός) de la mère peuvent paraitre discourtois, inélégants, incivils, voire insensés parce qu'ils s'opposent à ceux du scribe, lesquels sont courtois ou polis. Or, s'ils le sont, c'est surtout parce qu'ils sont doublement subversifs. Dans un premier temps, ils sont subversifs parce qu'ils s'avèrent ceux d'une femme. Ledit sexe faible n'ayant pas le droit de parler

publiquement (Moore et Anderson, 1998 : 270), un discours féminin, quel qu'il soit, provoque toujours du désordre en subvertissant la stabilité sociale (McClure, 1999 : 6), notamment parce l'émettrice ne se trouve pas là où on l'attend selon la définition normative et normativisante de son rôle. Dans un deuxième temps, ils sont subversifs parce qu'ils témoignent d'idées plus ou moins en accord avec la tradition. En effet, ils se distinguent des propos de l'érudit inaugurant la mort en martyr et représentant une autorité dans le monde des idées, mais la réforme proposée par la mère, pour ne pas dire la révolution, n'est pas le résultat d'un manque de politesse ou d'une piètre capacité de réflexion. Même émis par une femme dans une langue incomprise des autorités et dans un espace habituellement réservé aux hommes, les propos en 2 M 7, 23-24 et 27-29 ne peuvent justifier le fait que la traduction du mot λογισμός, dans le cas de la mère, diffère de celle qui concerne celui qui se situe en haut de la hiérarchie sexuée. Dès lors, il est clair qu'il n'y a pas de rapport direct à établir entre les épithètes des mots λογισμός. Le « féminin » n'est pas l'antithèse de la « civilité » ou de l'urbanité et ne modifie en rien le sens du mot ici analysé.

Dans cet ordre d'idées, il n'est pas non plus pertinent d'opposer les pensées de la mère à celles d'Éléazar simplement parce que l'univers politique serait exclusivement masculin ou parce qu'être une femme sous-entendrait l'absence de civilité et le confinement dans l'espace privé. Certes, Éléazar est une personnalité connue et circule manifestement à son aise dans l'espace public, tandis que la mère apparait au centre de sa famille. Cependant, elle n'est aucunement confinée à un espace domestique ; loin de là. En effet, malgré ce qu'en disent Young et Haber (1991 : 70 et 2006 : 5), ses paroles outrepassent les frontières de la sphère privée. S'adressant à sept personnes, nombre qui indique la totalité, la mère de 2 M 7 parle donc à tous ou, pour être plus exacte, à tous ceux et celles qui sont en mesure de l'entendre, car elle parle aussi pour ne pas être comprise de certains. Dépositaire de la Loi qui fait vivre grâce au rapport à Dieu qu'elle instaure et y étant absolument fidèle, la mère de 2 M 7

ne peut que s'opposer aux autorités séleucides. Ses discours (2 M 7, 22-23 et 27-29) sont justement inspirés par cette fidélité aux lois — mot souvent traduit par le pluriel de λογὸς dans la *LXX*[171] (Tobin, 1992 : 350) —, laquelle indique que cette femme n'est pas dépourvue intellectuellement. Si, comme le dit Levinas, ce qui distingue la créature humaine de l'animal n'est pas le langage ou la conscience, mais bel et bien la loi (cité par Kayser, 2000 : 53), il est évident que cette femme est humaine et donc pourvue d'une capacité de raisonner. De plus, sans être une autorité politique « officielle », la mère de 2 M 7 n'en joue pas moins son rôle de première instructrice en transmettant à ses sept fils, donc potentiellement à tous, un savoir des origines et de l'au-delà jusqu'alors inédit.

Le contenu et les genres des propos de la mère

Trois autres signes indiquent que la mère de 2 M 7 raisonne, soit les connaissances (le contenu), les ironies et la prière (les genres) contenues dans ses propos. D'entrée de jeu, la mère insiste pour dire : « je ne sais comment vous êtes apparus dans mon sein » (2 M 7, 22). Toutefois, elle ne dit pas qu'elle ignore tout ou qu'elle ne sait rien. Cet important aveu signifie plutôt qu'elle ne peut dire à partir de quoi ou comment Dieu a créé, comme c'est suggéré dans Qo 11, 5[172]. En commençant ainsi, elle peut par la suite reconnaître le pouvoir infini du Créateur[173] et affirmer ou confesser l'action divine qui échappe nécessairement au savoir humain (Gibert, 1987 : 473). Avouer cette ignorance de l'origine permet donc de déclarer qu'une intelligence outrepasse la raison humaine, laquelle est insuffisante pour comprendre les mystères de la vie, pour ne pas dire l'œuvre de Dieu. Cette femme montre donc qu'elle a très bien compris que le Maitre du souffle et de la vie est le Tout-Puissant, Lequel règne

[171] Ici, il importe fort probablement de distinguer le sens, la dénotation ou la référence, c'est-à-dire la portion de réalité que l'expression désigne, et la signification, soit le mode de donation de la dénotation, ce qui fait le lien entre l'univers du langage et l'univers extralinguistique.

[172] « De même que tu ignores le cheminement du souffle vital, comme celui de l'ossification dans le ventre d'une femme enceinte, ainsi tu ne peux connaître l'œuvre de Dieu ».

[173] Idée qu'on trouve également dans Gn 2, 7 ; Jb 10, 10 ; Ps 104, 29 et 139, 13-16.

aussi sur la mort qui, dans sa bouche, ne correspond plus à l'ancien *Shéol* évoqué dans la majorité des textes bibliques et dans les dires d'Éléazar, soit le lieu où « les morts, qu'elles qu'aient été leur condition et leur vie, mènent confondus une vie inconsistante [...] sans lumière, sans joie, sans relation avec Dieu » (Cornélis et Camelot, 1962 : 140). Parlant de la sorte, la mère révèle que Dieu est universel, puisqu'Il est le Maitre d'œuvre d'absolument tout[174]. Ainsi, l'ultime aveu ou enseignement de la mère concerne la résurrection des corps, idée révolutionnaire qui ne peut être émise que par une femme, de surcroit une mère, puisqu'elle procède bel et bien du même mystère que la création et que la procréation auquel son corps a été soumis. En effet, ce sont ses propos sur l'origine de la vie (création) et de toutes les vies (procréation) qui permettent d'introduire l'idée d'une nouvelle vie (résurrection). À cet effet, il n'est pas rare que « protologie et eschatologie soient indissociables, car la croyance en la résurrection des morts se fonde sur quelque chose d'aussi simple et, en même temps, d'aussi mystérieux que l'apparition de la vie dans un corps de femme » (Luciani, 2004 : 19). Ayant manifestement plus d'autorité que n'importe quel homme au sujet de la mise au monde — sa connaissance est évidemment de première main puisqu'elle a porté sept fois pendant neuf mois le fruit de ses entrailles et a ainsi connu phénoménologiquement l'instrumentalisation de son corps par Celui qui ouvre les matrices —, elle seule peut faire accepter la possibilité d'une remise au monde tout en avouant qu'elle ne sait pas, sans que cet aveu soit un mensonge ou une preuve manifeste de sa bêtise. Par ailleurs, je le rappelle, les propos de cette femme sur le rapport entre procréation, création et résurrection représentent le cœur du discours anthropologique et théologique du chapitre, sinon de tout le livre. Ils forment *l'argument* par excellence qui peut convaincre de mourir plutôt que de trahir sa foi, ce qui constitue, à n'en pas douter, une autre manifestation de son raisonnement.

---

[174] Au verset suivant, il est également question de la création de la *race des hommes*, qui est advenue comme toutes choses, faites ou créées (TOB) de rien. De la même manière que le monde, la race humaine *vient à être*, le verbe γίνεται pouvant être traduit par « venir ». J'ajoute que la formulation *race des hommes* implique que Dieu n'a pas mis au monde que les Judéens, mais tout un chacun, d'où la portée universelle du discours de la mère.

Jusqu'ici, il est indéniable que cette femme est intelligente. D'ailleurs, le fait que la mère se moque du tyran en 2 M 7, 26 en est une autre démonstration, même si l'ironie situationnelle qu'elle provoque n'a généralement pas été comprise par les exégètes. Il est néanmoins évident que la mère, avec sa deuxième prise de parole, ne voulait pas se faire comprendre des autorités séleucides, la tactique du double entendre visant à exclure seulement certaines personnes, lesquelles sont habituellement dans le texte. Dans le cas présent, on pourrait presque parler d'une double ironie, mais ce serait plus ou moins exact. N'empêche que certains traducteurs semblent avoit été aussi déconcertés par les propos de la mère que le roi syrien et se sont comportés comme lui en adoptant une posture androcentrique. Perpétuant le modèle qui renforce l'ordre patriarcal, ils laissent entendre que la mère n'est pas suffisamment intelligente pour comprendre ce que lui demande le roi, alors qu'elle est celle qui n'a été comprise ni par le pouvoir royal ni par la plupart des exégètes. Certes, l'ironie consiste à « parler évasivement, sans avoir *l'air*[175] d'entendre ni de comprendre » (Jankélévitch, 1964 : 87), mais l'air ne fait justement pas la chanson et ici, pour moi, ce trait d'esprit visant à réduire l'intensité d'une critique est difficilement contestable. Cet autre signe d'intelligence confirme une fois de plus l'importance de traduire le mot λογισμός du verset 7, 21 de la même façon qu'au verset 6, 23. Puisqu'il est alors bel et bien question de pensées/propos, il n'y a pas à douter de la capacité de raisonner hors du commun de la mère et, par conséquent, de l'ironie situationnelle qui s'en suit. Ironie qu'il importe grandement de saisir, car elle permet de souligner d'autant plus la présence d'une certaine véhémence chez la mère.

Enfin, que ses propos puissent partiellement prendre la forme d'une prière (notamment en 2 M 7, 27) n'est pas non plus pour l'exclure de cette capacité de raisonner. Aux dires de Basset, la prière nécessite une adhésion intellectuelle, car elle est « une mise en œuvre de la raison », une « démarche de connaissance » ou « une

[175] C'est moi qui souligne.

compréhension de Dieu opérée par Dieu qui décuple la connaissance théologique » (Basset, 2002b : 45, 47 et 48).

Au terme de cet exposé, il appert que les traductions suggérées par la BJ (raisonnement) et Schwartz (*reasoning*) sont adéquates, mais je préfère néanmoins la traduction « pensées/propos », qui est aussi adoptée dans la NT, par Bartlett et par Goldstein. Plus fidèle au grec et aux occurrences bibliques, cette traduction a un double avantage : elle se rapproche de celle que l'on trouve en 2 M 6, 23 et elle ne gomme pas, notamment pour des lecteurs/lectrices d'aujourd'hui, les capacités intellectuelles de la mère digne d'une bonne mémoire. J'insiste pour conserver les deux mots en raison de la polysémie du terme et de l'ambigüité du verset, l'animation de l'une ou de l'autre par la colère étant possible, comme il convient maintenant de le voir.

2.2.1.3. Analyse de l'expression « pensées/propos féminin » (θῆλυν λογισμὸν)

L'expression θῆλυν λογισμὸν, que je traduis par « pensées/propos féminins » en raison de l'ambigüité contextuelle, ne se trouve ni dans la *LXX* ni chez les principaux auteurs grecs, allant de Platon à Euripide en passant par Eschyle. L'analyse sémantique des mots présents dans le premier segment du 21e verset a révélé que certaines traductions nous éloignaient du sens du mot λογισμός. Quant à l'épithète θῆλυς, elle est comprise par tous, même si la représentation du féminin a manifestement influencé ce qu'elle qualifie. Je rappelle que Charles ose écrire « faible cœur de femme », ajoutant un mot qui suggère que la faiblesse est propre, sinon intrinsèque aux femmes. Selon cette conception machiste aux tendances discriminantes, cet *hapax legomenon* fait référence à une réalité aussi difficile à concevoir qu'une virile colère, comme la plupart des traductions d'ἄρσενι θυμῷ le mettent en lumière. Il convient aussi de souligner que huit traductions privilégient le

mot « femme » plutôt que le mot qui désigne plus généralement le genre « féminin », lequel, faut-il le rappeler, n'est pas nécessairement propre aux femmes. Pour cette raison et pour son étymologie, le qualificatif « féminin », qui n'est employé que pour la mère de 2 M 7, me parait une option préférable.

Par ailleurs, quatre des douze traductions présentées en début de chapitre respectent le sens du mot λογισμός et proposent le mot « raisonnement » (BJ, Chouraqui, Craven et Schwartz). Je préfère toutefois l'option de la NT, de Bartlett et de Goldstein, c'est-à-dire le mot « pensées ». Ainsi, les choix faits par Abel, Eisenberg, Charles et Tedesche et Zeitlin sont tous très critiquables. Les mots « tempérament », « âme », « cœur » et « nature » ont effectivement peu à voir avec ce qui se trouve aux dictionnaires, aux récits bibliques et au verset 6, 23. Il n'en demeure pas moins que ces quatre traductions sont révélatrices d'un problème qui affecte vraisemblablement la compréhension des autres mots du verset central. En effet, le sexisme qu'elles dénotent va jusqu'à provoquer un sentiment d'étrangeté, comme si l'union des mots θῆλυν et λογισμὸν était incongrue, voire impossible, comme si pensées/propos et féminin devaient nécessairement s'exclure. Selon les schèmes renvoyant à la binarité sexuelle du côté desquels ces auteurs se rangent, les mots choisis pour la mère induisent une piètre capacité de réflexion, voire une incapacité de réflexion. Pourtant, ce sont bien les discours anthropologiques et théologiques de la mère qui constituent le noyau didactique du chapitre et le sommet du récit. C'est pourquoi il est à peu près certain que les distinctions faites dans les traductions des occurrences du mot λογισμός dans 2 M ont plus à voir avec les protagonistes auxquels ils sont joints qu'avec les épithètes qui les qualifient. Les traducteurs semblent avoir été en quelque sorte aveuglés par les sexes d'Éléazar et de la mère, favorisant l'homme au détriment de la femme. Or, pour moi, les épithètes utilisées par l'épitomiste ne servent pas à souligner que la pensée est exclusive aux hommes ou qu'une pensée féminine est différente ou n'est pas, par définition, civile, urbaine, hautaine, courtoise ou élégante.

Tout en reconnaissant que les épithètes ont des effets sur ce qu'ils qualifient, j'ose croire que le sens du mot λογισμός ne diffère pas ou n'a pas à être saisi différemment d'une occurrence à l'autre.

J'ai démontré de multiples façons que la mère, au même titre qu'Éléazar, raisonne. J'ai également signalé qu'un dualisme opposant l'émotivité et la rationalité n'est pas nécessairement à l'œuvre dans le texte qui m'occupe, car l'anthropologie maccabéenne ignore une telle distinction. Ainsi, les choix lexicaux de maints traducteurs ne me semblent pas bienvenus. Plus particulièrement, les mots « nature », « tendresse » et « âme » pour traduire le mot λογισμός ne conviennent pas dans la mesure où ils suggèrent qu'un être féminin se situe sur un autre plan qu'un homme ou ne possède peut-être même pas une pensée digne de ce nom. De plus, ces mots dénotent un certain essentialisme et laissent penser que la mère est aux prises avec une grande émotivité, laquelle n'est apparente que par sa colère dont il sera question sous peu. En outre, ces traductions oblitèrent les capacités exceptionnelles de la mère que l'épitomiste prend quand même la peine de mettre en lumière aux versets 7, 20 et 21, ce qu'il ne fait pas pour le scribe. De plus, elle est « emplie d'un esprit noble » (γενναίῳ πεπληρωμένη φρονήματι), tandis qu'il est simplement un « noble exemple » (ὑπόδειγμα γενναῖον) mourant noblement (ὑπόδειγμα γενναιότητος), ce qui ne s'équivaut pas. En effet, le terme γενναῖος peut signifier à la fois noble, civil et urbain, mais le terme ἀστεῖος, qui signifie aussi civil et urbain, ne peut toutefois être traduit par le mot « noble ». Autrement dit, si le mot choisi pour décrire l'esprit de la mère englobe le mot choisi pour décrire la pensée du vieux scribe, l'inverse n'est pas possible. Il n'en demeure pas moins que les deux personnages appartiennent à une catégorie permettant de les distinguer des Séleucides, ce qui les rend d'une certaine manière semblable sur ce point. À la noblesse de la mère et à la civilité d'Éléazar s'ajoute une délibération qui les fait tous deux arriver à une même conclusion, soit mourir pour ne pas transgresser les Lois, et ce, même si Éléazar et la mère de 2 M 7

ont des arguments fort différents. En effet, la mère est pleine d'espérance en Dieu et parle de résurrection des corps, tandis qu'Éléazar craint le Créateur et est plutôt préoccupé par sa réputation et l'exemple qu'il laissera aux jeunes. La prise de paroles dans l'espace public permet, chez lui, de souligner la conformité aux traditions et aux attentes genrées et, chez elle, la subversion du comportement et des dires. Transgressant les normes des rôles genrés, la mère passe du domaine privé au domaine public en transmettant un enseignement à ses sept fils, dont le nombre représente la totalité. Se trouvant en présence de sa famille à proximité du roi, elle se situe donc à la limite du domestique et du politique. Bien qu'elle n'ait évidemment pas reçu la même éducation que le docteur de la loi, elle parvient à exprimer les idées les plus importantes du livre, soit celles qui constituent l'argument ultime pour résister au pouvoir impie et ne pas transgresser les lois. Elle fait donc preuve d'une grande sagesse. Ainsi, même si la mère de 2 M 7 bouscule l'ordre usuel, il n'y a pas lieu de croire que le λογισμός, dans la formule « θῆλυν λογισμὸν », ne désigne pas des pensées ou, le cas échéant, que ces pensées sont inciviles parce que dites féminines. Certes, la mère de 2 M 7 provoque une ironie situationnelle, mais celle-ci s'avère une autre manifestation de sa présence d'esprit, au même titre que la prière. Qu'on le veuille ou non, cette servante de Dieu observant indéfectiblement les lois défend ce qu'il y a de plus important selon les valeurs promues dans le livre deutérocanonique et montre donc qu'elle est bien « civilisée ». En résumé, je pense avoir établi qu'il n'y a pas lieu de traduire différemment les occurrences du mot λογισμός en 2 M 6, 23 et 7, 21, malgré leur qualification respective. Voyons maintenant de plus près ce qu'il en est du second segment de 2 M 7, 21.

2.2.2. ἄρσενι θυμῷ

L'expression « ἄρσενι θυμῷ », généralement traduite par « mâle courage », doit être rendue par « virile colère », puisque le mot θυμός est généralement ainsi traduit lorsqu'il est attaché aux hommes (2 M 4, 25. 38 ; 9, 4. 7 ; 10, 28. 35 ; 13, 4 ; 14, 45 et

15, 10). Or, il semble que les traducteurs n'ont pas été en mesure de concevoir que le mot θυμός pouvait être traduit par le mot « colère » autant pour des hommes armés que pour une femme désarmée. Il faut dire que la « force intense et impétueuse, l'emportement ou l'irascibilité, ainsi que la grande outrance [qui] définissent la violence » (Butler, 2005b : 16) s'avèrent parfaitement légitimes pour les hommes, notamment parce qu'elle permet de dominer quiconque n'est pas en mesure de le faire pour le bien, la sécurité ou le rétablissement de l'ordre social, mais rarement, voire jamais, pour les femmes. En effet, l'agressivité féminine, « sujet de perplexité sociale, source de déni et de mesures ambigües » (Besnier, 2004 : 12), est encore trop souvent considérée « contre nature », parce que prérogative dudit sexe fort, ou encore dans la nature même de la démesure et de la sauvagerie féminine qui nécessite d'être domptée. Quoi qu'il en soit, la plupart des auteurs qui s'intéressent à ce sentiment répètent tous à l'envi que la violence des femmes, potentiellement au même titre que la colère, est historiquement marginalisée, naturalisée ou niée (voir Cardi et Pruvost, 2012). Dans le cas qui m'occupe, la colère est niée dans la mesure où les traducteurs évitent de traduire le mot θυμός par le mot « colère », et ce, sans doute parce qu'une mère se doit de correspondre à l'idéal de soin et de douceur auquel ce titre est rattaché. Il se peut, par ailleurs, qu'il soit assez difficile d'accepter qu'une femme « extraordinairement admirable » (Ὑπεραγόντως θαυμαστὴ, en 2 M 7, 20) puisse partager une émotion ressentie par des personnages hautement violents. Pour justifier ma traduction de cette expression problématique, j'analyserai donc les deux termes grecs qui la composent, soit les mots ἄρσην/ἄρρην et θυμός ainsi que les variantes de ce dernier mot, c'est-à-dire les termes πρόθυμος, ἔκθύμος, εὔθυμος, ῥᾳθυμούντος et μακρόθυμος. Au terme de cet exposé, je reviendrai sur l'expression « ἄρσενι θυμῷ ».

2.2.2.1. Analyse du mot ἄρσην/ἄρρην

Au même titre que le mot θῆλυς, le mot ἄρσενι, datif du mot ἄρσην/ἄρρην qui signifie « masculin », « mâle », « dur » ou « fort », ne se trouve qu'au verset 7, 21. Révélant l'androcentrisme de la langue grecque (Fricker, 2004 : 51), ce terme représente une des difficultés de traduction du verset. En effet, contrairement aux termes désignant spécifiquement et exclusivement la/les femme.s (γυνή/γυναῖκες) et le féminin (θῆλυς), le mot ἄρσην/ἄρρην (2 M 6, 18 ; 12, 35 et 14, 37), à l'instar du mot ἄνθρωπος, peut désigner l'homme en tant que mâle de l'espèce humaine et l'être humain non spécifié du point de vue du genre[176]. À cet effet, il y a tout lieu de croire que l'ambigüité n'est pas innocente, surtout quand on considère que les deux sens sont possibles selon que l'on prend en considération le seul contexte immédiat du verset 21 ou le contexte général du livre. J'y reviendrai abondamment dans la seconde partie. Pour l'instant, il convient de souligner que la racine du mot ἄρσην/ἄρρην est ἀνὴρ, dont on trouve plusieurs déclinaisons dans 2 M, dont ἄνδρα (2 M 3, 17 ; 6, 21 ; 8, 8. 9. 32 ; 14, 31 ; 15, 12 et 13), ἄνδρας (2 M 13, 15), ἀνδράσιν (2 M 12, 5), ἀνδρὶ (2 M 14, 24), ἀνδρὸς (2 M 3, 11. 32 ; 4, 35 et 14, 31), ἀνδρῶν (2 M 12, 19 et 23), ἀνδρείως (2 M 6, 27), ἄνδρες (2 M 4, 44 et 10, 29) et τἀνδρὸς (2 M 14, 28). Les mots construits à partir de cette racine sont également nombreux. Il y a ἀνδραγαθέω (2 M 2, 21), qui signifie se comporter comme un homme, ἀνδρωδῶς (2 M 14, 43), qui désigne spécifiquement ce qui est viril, ἀνδροφόνος (2 M 9, 28), qui signifie meurtrier, ἀνδρολογία (2 M 12, 43), qui réfère à la collecte de tous les hommes selon la TOB, et le mot πολυάνδριον (2 M 9, 9 et 14), qui sert à identifier une fosse commune. À l'exception de ces derniers mots, ἀνὴρ sert le plus souvent à nommer un ou des être.s de sexe masculin. Seule l'occurrence du mot ἀνδρείως, en 2

[176] Ou par opposition aux dieux, tel qu'on le trouve parfois chez Homère, soit dans le sens de mortel, comme il en va justement avec le mot ἄνθρωπος. On peut aussi le comprendre au sens d'inidvidu, comme on le lit, parfois, chez Platon ou encore (Bailly, 2003 : 160). Je tiens également à souligner que, à quelques occasions, dans la *LXX*, le mot ἀνὴρ traduit le mot hébreu adam, lequel est parfois neutre. C'est notamment le cas dans Pr 12, 27; 16,1; 17, 18; 19, 3; 20, 25; 24, 9 28, 14 et 17, ainsi que dans Ps 84, 6 et 13 où le parallélisme entre les mots ἀνὴρ et ἄνθρωπος confirme leur possible équivalence.

M 6, 27, est généralement traduite par courage ou bravoure, le mot ἀνδρεία désignant justement « [cette] vertu distinctive de l'homme » (Pears, 2004 : 3).

Dans une société martiale comme celle de la Judée, devenir un homme supposait la capacité de prendre les armes et de se battre ou de les utiliser adéquatement (Clines, 1995 : 215). La force physique et la capacité de tuer d'autres hommes y formaient ce qu'on appelle le courage. Aux dires de Washington, « cette capacité pour la violence [spécialement] dirigée contre le féminin y consolidait l'identité masculine » (1997 : 326). D'ailleurs, le code deutéronomique de la guerre (Dt 20 et 23, 10-15) excluait les femmes en raison des pertes de sécrétions et d'excrétions du ventre[177] associées à un manque de contrôle de soi (Batsch, 2005 : 82). L'exigence de pureté des camps militaires et des champs de bataille n'épargnait pas non plus les jeunes et les vieux, soit les catégories auxquelles appartiennent les martyrs de 2 M, car seul « celui qui contrôlait sa peur et ses entrailles accédait au statut de guerrier » (Batsch, 2005 : 80). Dans cet ordre d'idées, les protagonistes sans maîtrise des mouvements de leur corps n'étaient pas considérés comme virils ou courageux. Bien entendu, la performance du genre masculin outrepassait les espaces martiaux. En temps de paix, les hommes étaient virils lorsqu'ils dominaient et contrôlaient autrui grâce au contrôle de soi. La propriété et la paternité étaient deux autres signes importants du statut masculin, lesquels pouvaient en former un seul, puisque les femmes étaient comprises avec la maison, le champ, le serviteur, la servante, ainsi que le bœuf et l'âne (Ex 20, 17 et Dt 5, 21) et que seuls les enfants mâles perpétuant la race et le nom préservaient le patrimoine (De Vaux, 1960 : 72). De manière générale, les pères contrôlaient non seulement la reproduction, mais aussi les choses publiques et le discours. D'ailleurs, la possibilité de savoir user du pouvoir des mots pour être maître de la persuasion[178]

---

[177] Dans les écrits bibliques, un des effets physiques d'une peur violente consiste à avoir les entrailles tordues comme celles d'une parturiente (Derousseaux, 1970 : 74).

[178] L'emploi de la langue des pères par la mère serait une manifestation supplémentaire de sa virilité, dans la mesure où elle puise à des recours masculins de prise de pouvoir. Pour Van Henten et

n'était pas à négliger dans la définition de la virilité, « connaitre [étant] un acte de maîtrise et de pouvoir (Wénin, 2008 : 73) dont les effets étaient notamment fort importants dans le domaine public.

2.2.2.2. Analyse du mot θυμός

Le mot θυμός apparait dix fois dans l'ensemble de 2 M (4, 25. 38 ; 7, 21 ; 9, 4. 7 ; 10, 28. 35 ; 13, 4 ; 14, 45 et 15, 10). Décliné de cinq façons différentes, il est, à l'exception de l'emploi relatif à la martyre, strictement associé aux hommes, c'est-à-dire les souverains séleucides, les guerriers judéens et Razis. Il est également parfois joint à différents préfixes qui en changent le sens, mais seul le θυμός de la femme n'est pas compris comme de la colère. Pour bien le mettre en lumière, je présenterai les traductions de chacune des occurrences, et ce, en suivant leur ordre d'apparition dans le texte. Avant de procéder à cette présentation, j'expliquerai brièvement quelques uns des sens donnés au mot θυμός dans la littérature.

La signification première du mot θυμός se rapproche de celle de πνεύμα, soit ce qui est mu et ce qui meut ou encore cette force vitale qui peut être comprise dans le sens d'impulsion ou d'inclinaison. Toutes les émotions dans leur extrême variété ont cette base unique sur laquelle se greffent les versants multiples de l'affectivité et de l'activité : désir, amour, haine, peur, colère, audace, anxiété, regret et espoir (Frère, 2004 : 68), auxquels s'ajoutent enthousiasme, passion, véhémence, indignation, ressentiment, déplaisir, rage, fureur, manie, exaspération et animosité. Le θυμός, c'est donc potentiellement presque tout et son contraire, soit une puissance ambigüe qui subit la double attraction de la raison et du désir. D'un côté, « [il est] le principe qui ardemment lutte pour l'ordre du juste ou s'irrite contre l'injustice » et, de l'autre,

---

Avemarie, l'usage exclusif de cette langue met en lumière la motivation religieuse des martyrs (2002 : 67), mais aussi le fait qu'ils sont membres d'une nation avec ses institutions et son identité unique.

« [il] peut se dégrader en une impulsivité, [être] esclave des désirs et devenir, tel le désir, racine du désordre et du malheur des cités » (Frère, 2004 : 186). Principe actif non intellectuel de l'âme, le θυμός, « capable du meilleur comme du pire, n'est pas par essence irrationnel » (Foley, 2001 : 253). Au même titre que le cœur dans l'anthropologie sémitique, il peut même être considéré comme le siège des décisions ou de la délibération. Lorsqu'il est placé sous bonne supervision ou dans de bonnes dispositions, le θυμός peut être un assistant ou un auxiliaire de la raison. Cependant, dans des circonstances contraires, il peut aussi s'en avérer un de ses obstacles (Frère, 2004 : 91). Dans cet ordre d'idées, Wénin n'a pas totalement tort d'affirmer que le θυμός est « souvent » associé au sauvage et au barbare et est plus approprié pour les animaux que pour les humains (2008 : 202). Cependant, ce serait oublier que quelque trois cents occurrences de ce mot renvoient à l'ire divine dans les écrits bibliques et exclusivement à la colère des hommes dans 1 M (1 M 2, 24 ; 44 ; 49. 3, 27. 7, 35 [2 x]. 9, 69 et 15, 36). Par contre, dans 2 M, comme je l'ai précédemment dit, la plupart des occurrences concernent des hommes — les souverains, les guerriers et Razis —, sauf une, qui se rapporte à la femme de 2 M 7. Il est donc certain que le θυμός ne désigne pas que le strict courage guerrier, même s'il est aussi « le pouvoir de se battre se manifestant dans la bataille » (Frère, 2004 : 16 et 24), ni la simple réaction intempestive et aveugle des souverains. Voyons maintenant ce qu'il en est.

Dans 2 M, une occurrence de l'accusatif θυμούς se trouve au verset 4, 25 et concerne « les instincts » (TOB), « la ou les fureur.s » (Chouraqui, Abel, Barsotti, Collins, NT et BJ) ou « le tempérament[179] » (Bartlett et Goldstein) d'un cruel tyran, également décrit comme une bête barbare. Ménélas est souvent vu comme cet être en furie. C'est notamment le cas dans la NT qui rend le passage comme suit : « il était furieux comme un tyran ». La plupart des auteurs vont dans le même sens, mais je privilégie une autre interprétation, plus en accord avec la traduction de la BJ, et qui va comme

[179] Pour Abel, ce mot traduit le λογισμός de la mère.

suit : « muni des lettres d'investiture, il revint [...] n'apportant que les fureurs d'un tyran cruel ». Les documents, au même titre que les fureurs, semblent provenir du roi séleucide. La traduction d'Abel, elle aussi, ambigüe, suggère que Ménélas est « sujet aux fureurs d'un tyran cruel », le sens du mot « sujet » demeurant flou. À mon sens, l'usurpateur du pontificat, en tant que chargé de mission, est aussi chargé des fureurs de celui qui appose le sceau royal sur les documents le légitimant. Ainsi, celui qui se fait assassiner par Antiochos V Eupator au verset 13, 2 serait le sujet qui rapporte la lettre et « ferait valoir » (TOB) la colère du souverain syrien, lequel s'avère le personnage de 2 M le plus souvent enragé, un des seuls, à l'exception d'Arétas (2 M 5, 7), à être explicitement identifié comme tyran (2 M 4, 25 et 7, 22) et, enfin, un Séleucide, comme tous ceux qui sont dits « barbares » dans le livre (2 M 2, 21 ; 5, 22 ; 10, 4 et 15, 2).

À cet effet, l'emploi au verset 4, 38 sert encore à évoquer « la rage » (NT), « l'indignation » (Abel et BJ), « l'irritation » (TOB) ou « la fureur » (Bartlett) d'Antiochos IV, que Chouraqui transforme en verbe lorsqu'il écrit que ce dernier « écume » suite à la mort d'Onias III. De plus, au verset 9, 4, le roi est encore « fou de rage » (NT, TOB, Abel et Bartlett) ou « transporté de fureur » (BJ et Chouraqui) lorsqu'il apprend la défaite et la fuite de ses hommes face aux révoltés judéens. Le roi ne démordant pas, au verset 9, 7, il est donc encore question de sa « colère » (Abel et BJ), de sa « haine ardente » (NT), de ses « furieuses menaces » (Bartlett) ou de sa « fièvre [qui] brûle en [lui] comme un feu » (Chouraqui). La TOB traduit cette autre occurrence par « respirant du feu » contre les Judéens, alors que la BJ le rend par « exhalant du feu de sa colère ». Jusqu'ici, on voit donc que les disparités sont grandes chez les mêmes traducteurs. Aucun ne présente la même traduction pour un même mot et un même personnage et ce fait, qui n'est pas nouveau, n'en demeure pas moins fort important.

En 2 M 10, 28, l'accusatif singulier θυμόν, rendu par « colère » (TOB), « emportement » (Abel et BJ), « rage » (NT) ou « irritation » (Chouraqui), exprime le sentiment des guerriers ennemis face aux Judéens qui, eux, ont leur vaillance et le secours du Seigneur comme gage de succès et de victoire.

En 2 M 10, 35, c'est au tour des guerriers judéens d'être « enflammés de colère » (TOB et BJ) ou d'être simplement « en colère » (Abel, NT, Chouraqui et Bartlett) à cause des blasphèmes proférés par ceux qui se trouvent dans la place forte assiégée. Ce verset retiendra davantage mon attention ultérieurement, puisqu'il présente une colère qualifiée ainsi qu'une structure en double à l'instar de 2 M 4, 25 et 7, 21. Comme je l'ai précédemment exposé, on y lit : « ὑποφαινούσης δὲ τῆς πέμπτης ἡμέρας εἴκοσι νεανίαι τῶν περὶ τὸν Μακκαβαῖον πυρωθέντες *τοῖς θυμοῖς* διὰ τὰς βλασφημίας προσβαλόντες τῷ τείχει ἀρρενωδῶς καὶ **θηριώδει θυμῷ** τὸν ἐμπίπτοντα ἔκοπτον », c'est-à-dire, selon la TOB : « le cinquième jour commençant à poindre, vingt jeunes gens des soldats de Maccabée, *enflammés de colère* par les blasphèmes, s'élancèrent sur la muraille, animés d'un mâle courage, d'une **colère farouche**, et ils massacrèrent quiconque tombait entre leurs mains ». Le terme θυμοῖς et l'expression θηριώδει θυμῷ sont ici pareillement traduits, ce qui s'avère une étonnante exception, puisque θυμοῖς désigne généralement les colères ou les rages des guerriers, au me^me titre que θυμῷ désigne « la colère » (TOB, Bartlett), « la rage » (NT), « la fièvre » (Chouraqui) ou « l'ardeur » (BJ et Abel). De plus, l'occurrence au singulier est jointe à l'adjectif θηριώδης. Généralement traduit par « farouche » (Abel et TOB), au sens de « véhément » ou de « violent », ce mot peut aussi être rendu par « sauvage » ou, mieux encore, par « bestial », car il renvoie aux animaux, comme le suggère notamment *Le Grand Bailly* (2000 : 936). C'est d'ailleurs pourquoi Chouraqui n'hésite pas à écrire « une fièvre de bêtes fauves ». Ainsi, dans ce cas, le θυμός n'est

donc ni viril ni même humain, contrairement à celui de la mère. J'y reviendrai. Pour l'instant, je souligne qu'on lit aussi dans diverses traductions françaises du verset 10, 35 que les guerriers montent à la muraille ou s'en approchent avec un « mâle courage » (TOB, BJ, Abel et Bartlett) ou « animés d'un courage viril » (NT), ce qui suggère que l'adverbe ἀρρενωδῶς équivaut à l'expression ἄρσενι θυμῷ employée pour la mère en 2 M 7, 21. Pourtant, pour des raisons grammaticales et étymologiques — la racine de cet adverbe renvoie à la masculinité (ἄρρην/ἄρσην) et à sa bravoure soi-disant caractéristique —, on devrait plutôt lire en 2 M 10, 35 « héroïquement » (Chouraqui et Barsotti), « courageusement » (Bartlett) ou encore « bravement » (Taylor, 2009 : 75). Il y donc encore ici un problème de traduction, lequel n'est évidemment pas exclusif au terme ἀρρενωδῶς, mais concerne aussi l'expression employée pour la mère, comme je l'ai auparavant laissé entendre.

En 2 M 13, 4, il est question de la colère d'Antiochos V. Plus précisément, on lit : « la colère d'Antiochos » (TOB, NT et BJ). Puis, en 2 M 14, 45, c'est au tour de Razis d'être aux prises avec l'émotion qui retient ici mon attention. Dans son cas, on lit : « l'ardeur brûle en lui » (Chouraqui), « enflammé d'ardeur » (TOB, Abel et BJ) ou de « courage » (Bartlett) ou encore « est enragé » (NT). Enfin, en 2 M 15, 10, Judas réveille « le courage » (Bartlett) ou « l'ardeur » (TOB, NT et Chouraqui) des guerriers judéens, quand il ne les « remue [pas] jusqu'au fond du cœur » (Abel et BJ).

Le sens du mot θυμός varie donc d'une occurrence à l'autre. Mais que s'est-il passé pour qu'il en aille de la sorte ? Serait-ce que la violence diffère en raison de la paix qui a été faite avec les Judéens (2 M 11, 16-38) ? Est-ce que les différences trop importantes entre les acteurs dont il est question peuvent expliquer ces fluctuations ? Est-ce que Razis, prêtre martyr judéen, peut brûler du même feu qu'un souverain séleucide et quelques soldats insultés par les blasphèmes de leurs adversaires ? Est-ce qu'un martyr peut être mu par la même émotion que ceux à qui il résiste ? Se

distingue-t-il sur ce plan des guerriers qui combattent activement le pouvoir séleucide ? Si les traducteurs de la NT osent avancer que ledit père des Judéens est « enragé » au même titre que les hommes de guerre et de pouvoir, pourquoi est-ce différent pour les traducteurs de la TOB et de la BJ ? Serait-ce parce que la violence est spécifiquement dirigée contre lui-même ?

Comme pour la mère martyre, un certain scrupule semble biaiser le regard des exégètes, lequel a ici peu à voir avec le sexe/genre du personnage, mais beaucoup avec la volonté d'apologie. Pourtant, le refus de traduire le même mot de la même manière lorsqu'il s'agit des Séleucides ou des Judéens ne change rien au fait que Razis est un être à part, entre autres, parce qu'il se donne la mort. De plus, même si cet homme âgé ne semble s'en prendre qu'à lui-même, il pose des gestes qui s'avèrent aussi des agressions, comme le souligne notamment Van Henten. En effet, qu'il se précipite sur les gens et leur lance ses entrailles (Van Henten, 2016 : 81) n'est pas qu'inusité ; ces gestes qui ne doivent pas être négligés révèlent effectivement la charge de violence que cet homme peut déployer à l'endroit de ceux qui veulent sa peau. Ils ont également le mérite de révéler que l'affront subi par Razis n'est pas moins injuste ou frustrant que celui vécu par le roi qui ne reçoit qu'une mauvaise nouvelle et par les soldats qui n'entendent que des blasphèmes Encerclé et directement menacé de mort, l'ancien de Jérusalem déploie une énergie hors du commun pour échapper à ses ennemis. En effet, il refuse qu'on le touche, mais il n'hésite pas à s'asséner un coup d'épée, à se précipiter du haut d'une muraille et à se relever pour mieux s'ouvrir le ventre à mains nues et à lancer son contenu sur la foule témoin de l'horrible scène. Pour parvenir à faire tout ceci, faut-il donc du courage ou de la rage ? Certes, le courage demande du cœur pour accomplir des actes difficiles et pour surmonter sa peur. Or, si le courage doit être guidé par une intention altruiste ou être au service des autres, il n'est certainement pas ici la motivation de Razis. De plus, parce que le spectaculaire suicide de cet homme peut également être perçu par

les autres comme une agression contre eux, je privilégie le mot « rage ». En effet, il me semble que Razis est aussi enragé que le roi surnommé parfois ἐπιμανής [180], aussi fou et donc aussi loin du courage que celui-ci, soit possédé par une fureur lui faisant simplement perdre la tête. Son θυμός, qu'on le veuille ou non, s'enflamme tout aussi passionnément que celui des rois et des guerriers. Brûlant d'un feu pareillement puissant, il partage avec eux une même violence, laquelle correspond à « l'utilisation intentionnelle de la force physique *à l'encontre des autres ou de soi-même* qui entraine ou risque fortement d'entrainer un décès[181] ». Que sa violence soit dirigée à la fois contre les autres et contre lui-même en change peu la nature et n'empêche pas qu'elle soit engendrée par l'impuissance et résulte d'une sourde colère. Sur ce point, Razis rejoint donc plus les hommes armés que les martyrs désarmés. D'ailleurs, même s'il ne parait pas manier son épée avec brio, il ne l'a pas moins en main à l'instar des guerriers qui en sont munis, malgré le peu de confiance mise en celle-ci (2 M 8, 18), et des deux Antiochos, dont « le titre et le statut de Βασιλεύς s'acquièrent dans un contexte militaire, soit après une importante victoire dans une bataille » (Portier-Young, 2001 : 49). Comme tous ces hommes, Razis fait montre d'une violence inouïe, qui est, aux dires d'Arendt, « l'acte accompli sans raisonner, *sans parler*[182] et sans réfléchir aux conséquences qui devient l'unique façon de rééquilibrer les plateaux de la justice » (1989 : 163). Pour ces diverses raisons, le mot θυμός du verset 14, 45 ne mérite pas une traduction distincte. Razis, au même titre que les souverains séleucides et les guerriers judéens, est bel et bien enragé.

Pour ce qui est des traductions du mot θυμός en 2 M 15, 10, elles sont aussi surprenantes, surtout lorsqu'on considère le verset précédent. En effet, avant que

---

[180] Le courage est le contraire de la μανία, la folie, selon le *Théétète* de Platon (cité par Sissa, 2000 : 77).

[181] Je souligne, car je considère qu'il faudrait plutôt dire à l'encontre des autres *et* de soi-même, mais il m'importe de respecter la définition de la violence selon l'Organisation mondiale de la santé (OMS), http://www.who.int/topics/violence/fr/ consulté le 17/10/14.

[182] C'est moi qui souligne.

Judas ne réveille « l'ardeur » (TOB, NT et Chouraqui) ou « le courage « (Bartlett) des guerriers, il avait déjà commencé à « insuffler ou [à] remplir ses troupes d'ardeur » (Chouraqui, TOB, BJ et Abel), « d'énergie » (NT) ou « d'un frais enthousiasme » (Bartlett) en 2 M 15, 9[183]. Or, dans ce dernier verset, c'est plutôt le terme προθυμοτέρους qu'on lit, lequel provient du mot πρόθυμος et qui signifie « volontaire, motivé, enclin ou prédisposé positivement » (Le Grand Bailly, 2000 : 1638). Comme on l'a vu plus tôt, ce terme se trouve également aux versets 4, 14 ; 6, 28 et 11, 7 et n'est jamais compris comme un potentiel synonyme du mot θυμός. Seuls quelques exégètes amalgament les deux mots pour le verset 19, 9 où la Loi et les prophètes, ainsi que les combats menés auparavant sont rappelés par Judas. À mon sens, l'évocation des anciennes victoires peut évidemment rassurer les combattants dans leur capacité à vaincre, mais elle ne peut les mettre hors d'eux-mêmes ou les rendre furieux. Cependant, les exhortations du chef de guerre « montrant la déloyauté des païens et la violation de leur serment » (2 M 15, 10), elles, les piquent au vif et les enragent, un peu comme en 2 M 10, 35. Pour le dire plus précisément, Judas anime ou excite le θυμός des guerriers, car c'est encore le verbe διεγείρω rencontré au verset 7, 21 qui est ici utilisé. Ainsi, l'émotion suscitée ne s'accorde pas seulement au verbe, mais aussi à la forme prise par les discours du chef de guerre. D'abord, les bons souvenirs animent la volonté, l'empressement ou la motivation des guerriers, mais le rappel des affronts et des mensonges des adversaires les remue bel et bien jusqu'au fond du cœur. D'ailleurs, la victoire finale permet d'atteindre, de manière aussi magistrale que le suicide de Razis, l'objectif commun du combat et de la colère qui consiste à se différencier de l'autre (Frère, 2004 : 33), ce que Antiochos IV et Antiochos V révèlent autant que la mère de 2 M 7. Ainsi, dans le cas du verset 15, 10, il est bien certain que le mot colère traduit encore au mieux le mot θυμός.

---

[183] « καὶ παραμυθούμενος αὐτοὺς ἐκ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, προσυπομνήσας δὲ αὐτοὺς καὶ τοὺς ἀγῶνας, οὓς ἦσαν ἐκτετελεκότες, προθυμοτέρους αὐτοὺς κατέστησεν ».

2.2.2.2.1. Analyse des variantes du mot θυμός

Joint à différents préfixes, le mot θυμός subit d'importantes modifications sémantiques, comme on l'a déjà partiellement vu avec πρόθυμος. Apparaissant à maintes reprises dans le livre des Chroniques[184], celui-ci concerne les prêtres. Il en va d'ailleurs de même dans 2 M 4, 14, mais les prêtres qui suivent les premières mesures drastiques d'hellénisation en sont dépourvus. En effet, on lit que ceux-ci ne montraient plus aucun « zèle » (Abel), « enthousiasme » (Bartlett), « empressement » (TOB) ou qu'ils « ne s'empressaient pas » (NT), méprisant le Temple et négligeant les sacrifices (Chouraqui et BJ). Ainsi, dans 2 M, les gardiens des institutions judéennes performent négativement cette passion pendant que des non-officiels du Temple — principalement Éléazar en 2 M 6, 28 et les guerriers en 2 M 11, 7 et 2 M 15, 9 — veillent au maintien de ces règles. C'est donc le monde à l'envers. Cependant, le πρόθυμῶς d'Éléazar, souvent traduit par un adverbe dans les écrits en langue anglaise[185], concerne sa mort « volontaire » (TOB, Abel, NT et Bartlett), « choisie avec courage » (BJ) ou « de bon gré » (Chouraqui), et celui des guerriers, en 2 M 11, 7 (προθύμως) et en 2 M 15, 9 (πρόθυμοτερους), concerne la prise des armes. D'un côté comme de l'autre, on n'est donc pas particulièrement dans le culte, bien que Batsch considère la guerre maccabéenne comme un moyen d'exprimer sa foi (2005 : 4). Par ailleurs, on lit au verset 11, 7 que les guerriers sont poussés, remplis ou unis par « l'ardeur » (TOB, BJ, NT, Abel et Chouraqui) ou « l'impatience » (Bartlett), tandis qu'au verset 15, 9, comme je l'ai déjà mentionné, πρόθυμοτερους est traduit par « insufflés ou remplis d'ardeur » (Chouraqui, TOB, BJ et Abel), « d'énergie » (NT) ou « d'un frais enthousiasme » (Bartlett). Selon moi, toutes ces occurrences pourraient être traduites par « volonté » sans grand problème,

---

[184] Πρόθυμος dans 1 Ch 28. 21 et 2 Ch 29, 31, πρόθυμεῷ dans 1 Ch 29, 5. 6. 9. 14. 17et 2 Ch 17, 16, et, enfin, πρόθυμῶς dans 2 Ch 29, 34.

[185] On trouve 'happily' dans la version de Tedesche et Zeitlin (1954 : 159) ; 'eagerly' chez Goldstein (1994 : 281) ; 'gladly' chez Bartlett (1973 : 267) ; 'willingly' chez Charles (1976 : 140) et 'enthusiastically' dans la traduction de Schwartz (2008 : 292).

puisqu'elles sont chaque fois la manifestation d'une orientation *vers* un objectif précis et d'une animation *pour* ou en faveur d'une cause. En effet, le πρόθυμος est une énergie ou une force vitale qui habite et pousse les hommes au *devant* des choses. Comme les traductions du préfixe le supposent, Éléazar se dirige *vers* la mort *pour* laisser un exemple à la jeunesse, tandis que les guerriers avancent *devant* leurs ennemis *pour* secourir leurs frères.

La variante ἔκθύμως, laquelle n'apparait que dans 2 M 7, 3. 39 et 14, 27, est généralement traduite par « s'enflammer », « s'enrager » ou « se mettre en colère ». En 2 M 7, 3, face à la résistante famille, Antiochos IV s'avère « furieux » (TOB, BJ et NT), « écume » (Chouraqui), « s'enrage » (Bartlett) ou « se fâche » (Abel). Puis, en 2 M 7, 39, « il est hors de lui » (TOB, Abel et BJ), « furieux » (NT), aux prises avec « la rage » (Bartlett) ou « il se met dans une grande colère » (Chouraqui). Au verset 14, 27, c'est au tour de Démétrios 1er dit Sôter de s'enrager contre Nicanor et Judas en raison des calomnies d'Alkime. On lit que ce roi « se mit en colère » (TOB) et même « dans une terrible colère » (Chouraqui), qu'il « entra en fureur » (BJ), qu'il était « furieux » (Bartlett), qu'il « s'irrita » (Abel) et qu'il « devint hors de lui » (NT). Ainsi, ἔκθυμως semble un terme réservé aux puissants menacés dans leur identité ou confrontés à la tromperie ou à l'infidélité de leurs sujets ou de ceux et celles qui devraient leur prêter allégeance. En effet, dans les quatre cas où le préfixe ἔκ, signifiant « hors », est ajouté, la situation se dégrade invariablement, et ce, peut-être parce que les protagonistes sortent d'eux-mêmes ou de leurs gonds. C'est toutefois l'inverse qui a lieu quand apparait le préfixe ἐύ, qui signifie bon. En 2 M 11, 26, εὔθυμοι désigne effectivement « le bon cœur » des Judéens (Chouraqui), « la confiance » (TOB, Abel, BJ et Bartlett) ou encore « le courage » (NT), comme c'est le cas dans la seule autre occurrence biblique (Ac 27, 36).

Quant au mot ῥαθυμούντων, en 2 M 6, 4, il réfère à « la dissolution » (Abel) et à « la licence » (Bartlett) qui caractérisent les activités ayant alors cours dans le Temple, le préfixe renvoyant à une façon ignoble d'agir.

Finalement, en 2 M 6, 14, on lit le mot μακροθυμῶν, lequel désigne plutôt « la patience » (Bartlett et NT) ou « la longanimité » (TOB, Abel et BJ) de Dieu qui attend pour châtier les méchants. Le mot traduit l'idée de grande tempérance ou le refus d'exercer des représailles spontanées, qui va de pair avec la justice distributive à l'œuvre dans 2 M. Pour lier ce passage avec la référence implicite à Deutéronome, Chouraqui le traduit comme suit : « le Maitre repousse le châtiment jusqu'à ce que la mesure de leur faute soit pleine » (1989 : 1687), mais les traductions précédentes me paraissent quand même plus exactes.

2.2.2.3. Analyse de l'expression « virile colère » (ἄρσενι θυμῷ)

L'expression contenue dans le second segment du 21e verset, ἄρσενι θυμῷ, s'avère un autre *hapax legomenon*[186] ayant été traduit de maintes façons. Comme le précédent qualificatif genré, θῆλυς, le terme ἄρσην/ἄρρην pose peu ou prou de problèmes aux traducteurs. Cependant, ce terme peut être compris au sens spécifique à l'intérieur du verset et au sens générique à l'intérieur du livre, et ce, de manière à signifier « viril » ou « humain » ; option qu'aucun traducteur n'a privilégiée. Il n'en demeure pas moins que le terme ἄρσην/ἄρρην n'est jamais employé pour préciser la nature de la colère des hommes, seules quelques déclinaisons du terme ἀνὴρ servent à nommer un ou des être.s de sexe masculin. En une seule occasion, le terme ἀνδρείως (2 M 6, 27)

[186] On trouve néanmoins l'expression ἄρρενόθυμος dans *Le Grand Bailly* (2000 : 276) et ἄρσενόθυμος dans le *Dictionnaire grec français* publié par Magnien et Lacroix en 2002. Si la traduction proposée pour cette expression est « cœur viril », les auteurs mentionnent néanmoins que cet usage est tardif, donc, possiblement postérieur à 2 M.

mérite d'être traduit par courage ou par bravoure, ce qui a bien peu à voir avec le mot θυμός, néanmoins ainsi traduit en 2 M 7, 21 et parfois aux versets 14, 45 et 15, 10.

Une attention particulière aux deux dernières occurrences révèle un biais relevant d'un souci d'apologie, les traducteurs ayant eu à cœur de dresser un portrait mélioratif des Judéens et de bien les distinguer de ceux auxquels ils résistaient, passivement ou activement. En procédant de la sorte, les traducteurs annulent effectivement un des points communs existant entre les Judéens et les Séleucides pour qui le mot θυμός renvoie toujours à la colère. L'échauffement des sangs ne fait donc jamais aucun doute chez les Séleucides, mais il n'en va pas toujours de même avec les Judéens qui doivent être, d'une façon ou d'une autre, exemplaires et encensés. Or, à l'exception du verset 15, 10, ce révisionnisme est plutôt rare dans le cas des guerriers judéens, probablement parce que la révolte des Maccabées, comme son nom l'indique, exige un certain emportement et un important déploiement de violence. Il me semble donc approprié de traduire le mot θυμός en 15, 10 par le mot « colère » plutôt que par les mots « ardeur » (TOB, NT et Chouraqui) ou « courage » (Bartlett). En ce qui concerne Razis (2 M 14, 45), seul Bartlett a vraiment fait montre de scrupule en ne lui reconnaissant pas son indéniable violence. Toutes les autres traductions du mot θυμός renvoient, quant à elles, à la rage ou au feu, qui réfère tous deux à la colère, ce pourquoi je favorise encore ce terme. Enfin, le θυμός de la mère est une des rares occurrences à ne pas être traduites par le mot « colère » ou par un terme appartenant au même champ sémantique, comme « fureur », « rage », « indignation », « irritation » ou encore « emportement ». Aucun de ces termes employés pour les hommes — tant les Séleucides (souverains et guerriers) que les Judéens (martyrs et guerriers) —, ne l'est pour la femme. Sur les dix mentions du mot θυμός dans 2 M, sans compter les sept occurrences avec différents préfixes, c'est donc unanimement la colère de celle-ci que les traducteurs nient, même s'il est explicitement question d'*exciter* ou d'*animer* des pensées/propos (2 M 7, 22-23),

c'est-à-dire de mettre en branle des énergies exigeant un fort stimulant. Pour bien comprendre le sens de l'expression « ἄρσενι θυμῷ », il faut d'abord exposer les raisons pour lesquelles elle ne correspond pas au « mâle courage », comme plusieurs l'ont avancé[187] possiblement en raison de la présence du mot ἄρσενι au côté du mot θυμός, et questionner ce choix fait par la plupart des exégètes.

Dans le livre deutérocanonique qui retient ici mon attention, le courage est désigné par les vocables εὐψύχως et ἀνδρείως. Le premier vocable est spécifiquement employé pour parler de la mère au verset 7, 20 (εὐψύχως ἔφερεν) et est loin de correspondre à la traduction qu'en fait la TOB, c'est-à-dire « sérénité ». En effet, ce sens n'apparait pas parmi les définitions données par *Le Grand Bailly* : « plein d'âme, courageux, ardent, généreux, magnanime, très frais et très froid » (2000 : 865). On trouve également le mot εὐψυχίαν en 2 M 14, 18, lequel, comme le mot εὔψυχοι en 1 M 9, 14, est utilisé en contexte militaire et est généralement traduit par le mot « courage ». Cette disposition d'esprit — terminologie suggérée par la racine Ψυχή — va de pair avec celle des soldats qui luttent pour le peuple judéen (Haber, 2006 : 5). Par ailleurs, pour parler du courage, l'épitomiste privilégie aussi le mot qu'on trouve plus couramment dans les écrits bibliques et hellénistiques, c'est-à-dire ἀνδρέια. C'est d'ailleurs lui qui apparait dans la *LXX* (Ziadé, 2007 : 248-249) pour décrire la femme de Proverbes 31, 10 (Γυναῖκα ἀνδρείαν) et celle dont parle le Siracide aux versets 26, 2 (γυνὴ ἀνδρεία) et 28, 15 (γυναῖκας ἀνδρείας). Si l'épitomiste avait bel et bien voulu parler de courage pour la mère de 2 M 7, il aurait donc pu choisir le mot ἀνδρεία. De la sorte, il aurait en plus créé un parallèle entre les femmes bibliques courageuses et même entre la mère et Éléazar ainsi décrit en 2 M 6, 26. Même si la TOB traduit l'adverbe ἀρρενωδῶς du verset 10, 35 par « mâle courage » au même titre que l'expression « ἄρσενι θυμῷ » du verset 7, 21, l'épitomiste n'aurait pu le choisir en raison de sa nature grammaticale. Qu'on le

[187] Abel, Barsotti, Tedesche et Zeitlin, Craven, Charles, les traducteurs de la TOB, de la NT et de la BJ.

veuille ou non, l'épitomiste a choisi d'utiliser le même mot que pour les rois séleucides et les guerriers judéens, lequel désigne toujours la colère. Pour moi, cette seule raison suffit pour que le mot θυμός ne soit pas rendu par le mot courage, lequel est toujours autrement nommé dans 2 M. Mais on peut aussi ajouter qu'il est plutôt étrange de traduire différemment une des dix occurrences du mot θυμός, et ce, même s'il est dit viril. Certes, l'épithète choisie par l'épitomiste change le θυμός, mais pas au point de transformer la colère en courage.

Alors, comment expliquer que la plupart des traducteurs ont privilégié le mot courage ? Est-ce simplement parce que c'est une vertu hautement valorisée qui permet d'élever spirituellement le sexe dit faible ? Est-ce parce que la colère d'une femme est mal vue et dévalue conséquemment celle qui est « extraordinairement admirable » ? Est-ce parce que la colère d'une femme est associée à la folie, est perçue comme une perte de contrôle et est moins bienvenue que la colère d'un homme qui, elle, représente une importante affirmation de soi, voire une démonstration de pouvoir ? Est-ce pour refuser à une femme une émotion qui est si souvent l'affaire de Dieu dans les écrits bibliques (ce qui n'est pas le cas du courage) et peut, pour cette raison, être acceptable et potentiellement liée à l'amour ? Pour moi, le problème concerne encore ici le sexe de la femme ou plutôt l'appréhension qu'en ont les traducteurs. Ces derniers ne semblent pas aptes à concevoir que la femme est aussi à l'image de Dieu et que leurs colères peuvent se ressembler. Ils ne semblent pas plus en mesure de voir que, si la colère est possible chez Dieu et ne Lui enlève rien, elle peut aussi se trouver chez une mortelle « extraordinairement admirable ». Être femme et être exemplaire n'empêche effectivement pas d'être enragée, surtout si on considère que la colère n'est pas qu'une impulsion destructrice ou une dégradation de l'ardeur. En effet, si la colère est le « moteur capable de transformer l'énergie potentiellement dévastatrice en cette violence de vie qui accompagne le processus de toute naissance » (Basset, 2002a :

15), elle ne peut pas être totalement étrangère aux femmes. D'ailleurs, l'injustice ou le sentiment d'injustice étant un mobile d'encolèrement, il parait d'autant plus légitime que les femmes ragent ou pestent et que la mère de 2 M 7 soit particulièrement remuée, irritée, indignée ou frustrée. Vu les circonstances décrites au 7e chapitre, j'ose bel et bien penser que cette femme est en colère, car, comme le dit Basset : « une personne en colère est une personne qui n'a pas renoncé à la justice » (2002a : 81). Je postule donc que la mère anime ses pensées/ses propos féminin.e.s d'une virile colère, laquelle n'est évidemment pas automatiquement négative dans un texte apologétique et pour un personnage d'une indéniable exemplarité. Par ailleurs, cet *hapax legomenon* participe grandement à l'unicité de la mère, car, si elle s'apparente aux souverains séleucides et aux guerriers sous l'égide de Judas Maccabée en raison de son θυμός, ce dernier s'avère néanmoins distinct. Il est effectivement le seul à être explicitement genré et le seul à animer ou à exciter des pensées/propos, elles/eux aussi genré.e.s. Il est bien évident que les rages présentées dans 2 M ne sont pas toutes pareilles. Or, pour identifier les particularités de la colère de la mère, je devrai me concentrer sur les autres versets où l'ire est qualifiée, c'est-à-dire les colères du roi séleucide qui instaura les mesures contraignantes pour les Judéens et les colères des guerriers judéens, dont il est question aux versets 4, 25 et 10, 35. Cependant, avant de procéder à cette analyse comparative pour identifier les tenants et aboutissants de ces différents courroux et cerner en quoi ils diffèrent les uns des autres, il importe, à la lumière des résultats des précédentes analyses, de revenir sur le passage composé en miroir qu'est le deuxième segment du verset 7, 21. Je vais donc maintenant mettre en rapport les segments « θῆλυν λογισμὸν » et « ἄρσενι θυμῷ ».

2.2.3. Conclusion sur l'expression : « θῆλυν λογισμὸν ἄρσενι θυμῷ διεγείρασα »

L'objectif de la première partie consistait à montrer que le deuxième segment du 21e verset devait se lire comme suit : « elle animait ses pensées/ses propos féminin.e.s d'une colère virile/humaine ». Dans ce dessein, j'ai analysé chacun des vocables, séparément, à l'intérieur de leurs unités respectives et en comparant leurs occurrences, le cas échéant, dans 2 M et dans les écrits bibliques. J'ai d'abord présenté quelques traductions des deux expressions uniques dans la littérature antique et formant ce passage numériquement central. Plusieurs traductions ont révélé un biais déjà observé quant à la place occupée par la mère dans le 7e chapitre et dans le livre. En effet, si les épithètes θῆλυν et ἄρσενι posent peu ou prou de problèmes de compréhension, malgré leur rareté dans le récit maccabéen, elles semblent néanmoins avoir contribué à essentialiser les mots λογισμός et θυμός qu'ils qualifient selon la dichotomie hiérarchique ou la valence différentielle des sexes (Héritier, 1996 et 2002), laquelle consiste à placer le féminin en position inférieure par rapport à ce qui est masculin. Il faut dire que les récits où les femmes sont admirables, parce que momentanément masculines, mettent souvent en lumière ce type de conceptions machistes. Parsemant les écrits anciens, ces conceptions laissent justement entendre que les femmes sont inaptes à la réflexion et n'ont pas droit à la colère, à moins de se viriliser. D'une certaine façon, on peut comprendre que les mots λογισμός et θυμός en 2 M 7, 21 aient été traduits de façon à correspondre à ces conceptions, surtout quand on constate que la mère dite Maccabée est doublement subversive avec ses pensées/propos animée.s. ou excité.e.s par la colère[188].

L'épithète du mot θυμός, considérée à l'intérieur du verset 7, 21, renvoie au genre masculin et s'oppose au féminin du mot λογισμός. Pour cette raison, on pourrait présumer que l'émotion — la colère — n'appartient pas à la femme ou qu'elle remet

[188] Privilégier la traduction « mâle courage » pour un personnage plutôt subversif s'avère une autre manière pour les traducteurs de le reléguer dans une normalité qui n'existe pas, soit d'aplanir justement l'aspect révolutionnaire du comportement de la mère.

en question sa féminité, et ce, simplement parce qu'elle est dite virile, qualité attribuée habituellement à l'autre sexe. De plus, selon une certaine vision des sexes et des genres, cette qualification suggérant un contrôle de soi et des autres s'accorderait mieux avec la pensée. En effet, selon une « dualisation oppressive » (Bereni, Chauvin, Jaunait et Revillard, 2012 : 9), la pensée et les hommes sont associés, tandis que les femmes sont, elles, associées au corps et sujettes à une plus grande émotivité. Il en va également de la sorte dans l'anthropologie judéenne où les femmes sont reléguées à un statut inférieur, notamment dans la loi deutéronomiste (Washington, 1997 : 345), et considérées comme « désordonnées et hors de contrôle » (Eilberg-Schwartz, 1990 : 188). Si, de manière générale, le féminin est associé à l'absence de contrôle, voire à l'animalité ou à la nature, il n'est donc pas surprenant que le mot λογισμὸς, lequel est plutôt associé à l'humanité ou à la culture comme peut l'être le terme ἄρσενι, paraisse bien mal agencé à l'épithète θῆλυν dans le verset 7, 21. Les deux termes réunis dans l'expression θῆλυν λογισμὸν, en plus d'être potentiellement contradictoires entre eux, s'opposent au deuxième segment du verset. En effet, l'expression ἄρσενι θυμῷ présente une épithète, qui désigne le masculin, lequel est associé au contrôle, à l'humanité (l'homme désignant presque toujours l'être humain générique) et à la culture, ainsi qu'une émotion qui peut représenter, comme on l'a vu, le contraire, c'est-à-dire la perte de contrôle, l'animalité et la nature. Les deux segments présentent donc une même structure parallèle croisée, tout en s'opposant l'un à l'autre.

Si le raisonnement est vu comme une maîtrise et si la colère est perçue comme une perte de contrôle, il est normal que les deux paraissent incompatibles, considérant que c'est la colère qui anime ou excite les pensées/propos. Pourtant, un λογισμὸς allié à un θυμός n'est qu'une opposition apparente (Stein, 1998 : 603), au même titre qu'une féminité et une masculinité ne s'excluent pas irrémédiablement. D'une part, la colère peut être l'auxiliaire de la raison. D'autre part, les genres supposent une malléabilité,

laquelle sous-entend cumul et coexistence ou inversion et subversion. Il importe également de rappeler qu'un raisonnement n'est pas en soi masculin et qu'une émotion n'est pas plus féminine que masculine et qu'elle ne représente pas nécessairement une perte de contrôle. Le piège de la pensée binaire peut faire oublier, comme c'est le cas en 2 M, que la colère peut bel et bien être masculine et les pensées, féminines. Il n'en demeure pas moins manifeste que la mère raisonne en prenant compte de sa rage ou qu'elle prend la parole avec ce sentiment, probablement provoqué par l'affront fait à ses enfants, à son Dieu et à sa dignité[189], en tête ou au cœur, lequel contient toutes les facultés intellectuelles et émotionnelles selon l'anthropologie judéenne. Le piège de la pensée binaire semble toutefois à l'œuvre chez la plupart des traducteurs de 2 M et il se referme plus particulièrement sur le verset 7, 21. On l'a vu, selon leurs traductions, il n'est pas, peu ou prou question de pensées féminines et encore moins de colère virile. Il n'est donc pas possible que la rage affecte les pensées et/ou les propos de la mère. Pourtant, on peut le lire noir sur blanc : la colère de la mère est le moteur ou le guide du raisonnement. Toutefois, il faut le préciser, c'est un sain emportement, voire une saine colère contre l'injustice. Loin d'être « aveuglement, obstruction ou obstacle à la raison causant un égarement[190] », le θυμός, dans son cas, est plus « indignation et endurance » (Frère, 2004 : 186). Il en va de la sorte parce que la colère bénéficie de ce que la virilité a de meilleur à offrir — la maîtrise de soi et la poursuite d'une vie de l'esprit (Satlow, 1996 : 21) —, mais aussi de son lien avec la raison — la gardienne de l'ordre comme la mère est la gardienne des lois —, voire de la noblesse qui caractérise l'esprit dont la mère est remplie. La colère jointe aux pensées féminines se trouve donc en quelque sorte sous la supervision conjointe de la raison et de la noblesse. Ainsi, ce ne sont pas les pensées féminines qui ont besoin d'une émotion masculine pour donner un résultat, mais bien l'inverse. En effet, ce sont les pensées féminines provenant d'un

---

[189] Je rappelle que c'est noblement, par noblesse ou par grandeur qu'elle exhortait ses fils à mourir.
[190] À moins de voir dans la décision des martyrs la preuve quasi irréfutable d'un trouble mental, comme certains l'ont suggéré dans la littérature. À cet effet, voir Weiner et Weiner, 1984.

« noble esprit » qui tempèrent le pouvoir de mort contenue à la fois dans la colère et dans la capacité pour la violence que peut être la virilité. Raisonnée ou dotée de féminité, la colère se transforme donc en pouvoir de vie et non en pouvoir de mort, comme c'est le cas pour les autres protagonistes, auxquels il convient maintenant de s'attarder.

2.2.4. Colère humaine (2 M 7, 21) et colères inhumaines (2 M 4, 25 et 10, 35)

La colère de la mère est non seulement celle d'une femme, mais elle est aussi genrée différemment de son sexe féminin selon un paradigme fondationnaliste biologique (Baril, 2007 : 62). C'est la seule rage de tout le livre à être dite virile, ce qui est plutôt étonnant considérant que la plupart des emportements colériques se manifestent chez des personnages de sexe masculin. Si l'épithète employée parait parfaitement légitime à l'intérieur de la structure du verset 7, 21, il n'en va pas nécessairement de même lorsqu'on s'arrête au fait que la masculinité est seulement soulignée chez une femme et absente ou passée sous silence chez les hommes. L'adjectif ἄρσην/ἄρρην employé pour décrire la colère de la mère peut effectivement paraitre problématique, mais l'ambigüité du mot ἀνὴρ permet de résoudre cette difficulté. En effet, à l'instar du mot ἄνθρωπος qui désigne l'homme en tant que mâle de l'espèce humaine et l'être humain non spécifié du point de vue du genre, le mot ἀνὴρ peut désigner la qualité associée à l'un et à l'autre, c'est-à-dire la virilité et l'humanité. C'est pourquoi la colère de la mère peut être considérée à la fois virile et humaine. Dans le verset 7, 21, le mot ἀνὴρ désigne assurément la virilité ou la masculinité, en raison de son opposition avec le mot θῆλυν qui renvoie à la féminité. Or, dans le livre, le mot ἀνὴρ désigne plutôt l'humanité, et ce, en raison de son opposition avec les mots θηρὸς, ὠμός, τυράννος et βαρβάρος qui renvoient tous à l'inhumanité caractérisant les colères qualifiées du roi Antiochos IV Épiphane (**θυμοὺς** δὲ ὠμοῦ τυράννου καὶ

θηρὸς βαρβάρου **ὀργὰς**, en 2 M 4, 25) et des guerriers judéens (τοῖς **θυμοῖς** [...] καὶ θηριώδει **θυμῷ**, en 2 M 10, 35).

Dans la présente partie, je me concentrerai sur les deux versets susmentionnés (2 M 4, 25 et 10, 35). En premier lieu, j'exposerai leur respective répétition augmentée et les comparerai pour montrer leur parallélisme synonymique. Puis, après m'être attardée plus particulièrement à la structure, je présenterai une douzaine de traductions. Je mettrai ensuite en lumière l'inhumanité commune au roi séleucide et aux guerriers judéens en analysant le vocable θηρός, qui y qualifie deux de leurs colères et qui peut être traduit par les mots « bestial », « sauvage » ou « farouche ». Enfin, j'analyserai les mots ὠμός (cruel), τυράννος (tyran) et βαρβάρος (barbare), qui décrivent uniquement les colères du souverain, car ils permettent de mieux comprendre différentes facettes de l'inhumanité et de mieux mettre en lumière ce que représente l'humanité pour l'épitomiste de 2 M. Je conclurai en faisant ressortir les caractéristiques propres à l'inhumanité et à l'humanité, soit ce qui distingue les colères des hommes de celle de la femme de 2 M 7.

2.2.4.1 Structure des versets 4, 25 et 10, 35

Les versets 4, 25 et 10, 35 sont structurellement similaires au verset 7, 21. Tous deux contiennent des segments parallèles, soit des répétitions augmentées ou des paires complémentaires dignes de la « prose récitative hellénistique teintée de lyrisme sémitique » (Fricker, 2004 : 112). Plus précisément, la paire de 2 M 4, 25 se lit comme suit :

A) ***θυμοὺς*** δὲ ὠμοῦ τυράννου

B) θηρὸς βαρβάρου *ὀργὰς*

Quant à 2 M 10, 35, la paire se présente de la sorte :

A) τοῖς **θυμοῖς**

B) θηριώδει **θυμῷ**

À première vue, la répétition augmentée est beaucoup plus évidente pour le verset 10, 35 en raison de la double mention du terme θυμός et de sa qualification réservée à la seconde occurrence. Une répétition de même type est néanmoins aussi présente dans le verset 4, 25. En effet, même si les deux colères y sont différemment nommées et qualifiées (l'italique employé ci-dessus s'applique aux mots *θυμοὺς* et *ὀργὰς*[191]), la seconde expression spécifie la première (le soulignement appliqué ci-haut aux expressions <u>ὠμοῦ τυράννου</u> et <u>θηρὸς βαρβάρου</u>). Il importe également de préciser que la répétition augmentée du verset 4, 25 correspond à une structure parallèle croisée, particularité déjà observée dans le verset 7, 21, puisque les associations proposées suggèrent une double inversion. D'une part, le θυμός, pouvant aller de pair avec l'animalité, est celui d'un « tyran cruel », soit un gouvernant prétendant à la divinité. D'autre part, le mot ὀργή, généralement associé à la divinité, décrit alors une « bête barbare ». Qu'Antiochos IV Épiphane soit aux prises avec un sentiment pareil au courroux divin, mais ravalé à l'animalité, suggère deux choses. D'un côté, cette colère n'est pas la sienne parce qu'elle est instrumentalisée par Dieu, comme dans Lm 2 où les ennemis sont ainsi utilisés (Cocagnac, 1996 : 113). D'un autre côté, elle

[191] Le mot « ὀργή » qu'on trouve dans le second segment du verset 4, 25, au verset 4, 40, où il s'applique à la rage d'une foule judéenne, et aux versets 5, 20 ; 7, 38 et 8, 5, où il désigne l'importante colère du Tout-Puissant, dérive du verbe ὀργάω, lequel signifie « bouillonner, être possédé d'une passion violente » ou encore « agitation intérieure qui gonfle l'âme » et « sentiments violents ». Il peut également être traduit par le mot « ressentiment » ou par le mot « colère » lorsqu'il est joint au mot θυμός (Le Grand Bailly, 2000 : 1396-1397), comme c'est le cas dans le verset 4, 25. Pour toutes ces raisons, il appert que la seconde émotion mentionnée dans ce passage est également la colère. Pour le dire autrement, les mots « θυμός » et « ὀργή » sont synonymiques et tous deux doivent conséquemment être compris dans l'analyse visant à comparer différentes colères.

n'est pas de l'ordre de l'humanité et s'oppose ainsi à l'une des acceptions du mot ἄρσην employé pour justifier la colère de la mère. À mes yeux, le choix du mot ὀργή permet de souligner avec plus d'insistance que l'Épiphane n'est qu'un pauvre prétendant à la divinité, puisqu'il ne parvient même pas à se montrer humain, pour ne pas dire qu'il n'arrive même pas à être un homme, comme on le verra plus en détails au prochain chapitre.

Il faut également dire que les segments des deux versets à l'étude présentent entre eux un parallélisme synonymique. Dans les deux premiers segments, les termes θυμός sont parallèles[192] et il en va pareillement dans les deuxièmes segments avec les mots θηρὸς et θηριώδει, comme on peut le voir ci-dessous.

A) ***θυμοὺς*** δὲ <u>ὠμοῦ τυράννου</u>	B) <u>θηρὸς βαρβάρου</u> *ὀργὰς* (2 M 4, 25)
A) τοῖς **θυμοῖς**	B) θηριώδει ***θυμῷ*** (2 M 10, 35)

Les deux versets ainsi présentés, on voit bien qu'ils ont en commun une double colère (les mots en italiques) et une inhumanité exprimée à la fois explicitement par la bestialité et par quelques mots qui y renvoient moins directement (les mots soulignés). Il n'en demeure pas moins que l'ensemble des mots employés par l'épitomiste pour décrire les colères du souverain renvoie à un même champ sémantique. Malgré les nuances qui existent entre les mots « tyran », « cruel » et « barbare », tous permettent de dépeindre un être inhumain, pour ne pas dire une bête, ou permettent de décrire un aspect particulier de l'inhumanité, laquelle est souvent associée à « une absence de compassion (Ricot, 1997 : 13). Le fait que l'animalité (<u>θηρὸς</u> et θηριώδει) soit très clairement exprimée dans le second segment (B) des

[192] J'ai néanmoins pris soin de mettre en italique tous les mots se rapportant à la colère dans les deux versets, malgré l'absence de racine commune entre *ὀργὰς* et ***θυμῷ*** en B, tous deux renvoient à la même émotion brutale.

deux passages confirme qu'il y a bel et bien, de part et d'autre, une répétition augmentée. Voyons maintenant les traductions des segments clés de ces deux versets.

2.2.4.2. Traductions du verset 4, 25

La présentation de diverses traductions du verset 4, 25 vise à montrer que ces dernières varient très peu, contrairement à celles du verset 7, 21, et ce, fort probablement parce qu'il y est question d'un homme plutôt que d'une femme. Voici donc douze de ces traductions :

> « [...] faire valoir que les fureurs d'un tyran cruel et la rage d'une bête barbare » (TOB, 1988 : 1260)
> « il était furieux comme un tyran cruel, enragé comme une bête sauvage » (NT, 2001 : 2029)
> « [...] sujet aux fureurs d'un tyran cruel et aux rages d'une bête sauvage » (Abel, 1949 : 339)
> « [...] n'apportant que les fureurs d'un tyran cruel et les rages d'une bête barbare » (BJ, 1961 : 576)
> « [...] seulement avec la fureur d'un tyran cruel et la fièvre d'une bête sauvage » (Chouraqui, 1989 : 1682)
> « [...] avait les fureurs d'un tyran cruel et la férocité d'une bête sauvage » (Barsotti, 1984 : 61)
> « [...] n'apportant que les instincts d'un tyran cruel et la fureur d'une bête sauvage » (Giguet, 1865 : 639)
> « [...] *endowed as he was only with the passion of a savage tyrant ands the natural impulses of a wild beast* » (Tedesche et Zeitlin, 1954 : 137)
> « [...] *possessing only the temper of a cruel tyrant and the passion of a savage beast* » (Goldstein, 1983 : 217)
> « [...] *he still has the temper of a cruel tyrant and the fury of a savage beast* » (Bartlett, 1973 : 249)
> « [...] *having the hot temper of a cruel tyrant and the rage of a savage wild beast* » (Collins, 1981: 288)
> « [...] *the temper of a cruel tyrant and the anger of a barbarian beast* » (Schwartz, 2008 : 209)

Les variations observables dans les traductions choisies sont effectivement très légères. Les traducteurs ont tous pris soin de distinguer les deux termes renvoyant à la colère — θυμός et ὀργή —, à l'instar de l'épitomiste qui les a qualifiés différemment. Qu'il soit question de fureur au singulier ou au pluriel, d'instincts ou encore de tempérament ne modifie pas vraiment le sens du mot θυμός, bien qu'il soit préférable de le présenter au pluriel, comme il l'est dans le texte. Si le mot « tempérament » privilégié par les traducteurs anglophones atténue quelque peu la force de l'émotion du roi syrien, les autres traductions vont néanmoins toutes dans le même sens. Le mot « ὀργή », comme je l'ai précédemment mentionné, désigne aussi la colère. Il n'en demeure pas moins que les traductions par le mot « férocité » (Barsotti) et par l'expression « pulsions naturelles » (Tedesche et Zeitlin) renvoient à son sens premier et s'accordent plutôt bien avec ce qu'il qualifie, soit « une bête barbare ».

À l'exception de Tedesche et Zeitlin, qui préfèrent traduire l'expression « ὠμοῦ τυράννου » par « tyran sauvage », tous les traducteurs privilégient « tyran cruel ». Par ailleurs, seules les traductions de la TOB, de la BJ et de Schwartz respectent mot à mot l'expression « θηρὸς βαρβάρου ». Sept traducteurs préfèrent donc le mot « sauvage » au mot « barbare », lequel est pourtant sans ambigüité. Cela ne change pas le fait que le mot sauvage réfère à « l'état de nature ou à un mode de vie archaïque, au fait d'être peu civilisé ou d'être d'une nature rude, grossière ou brutale » (Le Nouveau Petit Robert, 1993 : 2043), une définition qui s'applique également au barbare. D'ailleurs, hormis le mot « bestial », on trouve les mots « barbare » et « cruel » parmi les synonymes du mot « sauvage ». Pour ma part, je traduis ces deux segments comme la TOB, soit : « les fureurs d'un cruel tyran et la rage d'une bête barbare ».

2.2.4.3. Traductions du verset 10, 35

Je présente les différentes traductions du verset 10, 35 pour montrer une fois de plus que les traductions qui concernent des personnages masculins, en l'occurrence les guerriers judéens, diffèrent moins que celles qui s'appliquent au personnage féminin de 2 M 7, 21. Voici donc les douze traductions choisies :

> « [...] enflammés de colère par les blasphèmes, s'élancèrent sur la muraille, animés d'un mâle courage, d'une colère farouche » (TOB, 1988 : 1269)
> « rendus fous de colère par ces blasphèmes et animés d'un courage viril, vingt jeunes Maccabéens [...] et avec une rage farouche » (NT, 2001 : 2043)
> « les blasphèmes avaient enflammés de colère, s'élancèrent sur la muraille avec un mâle courage et une ardeur farouche » (Abel, 1949 : 417)
> « [...] enflammés de colère par ces paroles blasphématoires, s'élancent héroïquement sur le rempart dans la fièvre de bêtes fauves et tuent tous ceux qui tombent sous leurs mains » (Chouraqui, 1989 : 1699)
> « [...] enflammés de colère par tous ces blasphèmes, prirent d'assaut les murs héroïquement, et avec une ardeur farouche, massacrèrent tout ce qui était devant eux » (Barsotti, 1984 : 142)
> « [...] avaient enflammé la colère, s'élancèrent bravement sur la muraille et, avec un courage de lions, massacrèrent tout ce qu'ils trouvèrent devant eux » (Giguet, 1865 : 664)
> « [...] *infuriated* [...] *and savagely cut down everyone they met* » (Tedesche et Zeitlin, 1954 : 197)
> « [...] *stirred to fiery rage* [...] *and with the fury of the wild beasts they cut down any in their path* » (Goldstein, 1983 : 384-385)
> « [...] *burning with rage at the blasphemy, courageously stormed the wall and in savage anger cut down all they met*" (Bartlett, 1973 : 300)
> « [...] *fired with anger* [...] *and with savage fury cut down every one they met* » (Collins, 1981: 328)
> « [...] *burning up with rage* [...] *and with animal-like rage swote* » (Schwartz, 2008 : 371).

Ici, qu'il soit question de colère, de rage, d'ardeur, de fièvre ou de fureur ne pose pas non plus particulièrement problème. Les traducteurs respectent tous le champ lexical du terme θυμός, même si la majorité privilégie la synonymie et que certains suggèrent l'élimination (Tedesche et Zeitlin), peut-être pour éviter la redondance qui n'en est pas moins importante dans un texte présentant diverses structures concentriques. Bien entendu, faire fi de la répétition du mot θυμός n'est pas souhaitable, car il importe plus qu'il n'y parait de percevoir la répétition augmentée. À part l'emploi et la traduction du mot θυμός, il importe surtout, dans le cas présent, de s'attarder au mot θηριώδει.

Provenant du mot θήρ/θηρὸς, qui signifie « bête sauvage », le mot θηριώδει veut dire « de la nature des bêtes sauvages » (Le Grand Bailly, 2000 : 936) et peut être traduit par le mot « bestial ». Cependant, il peut aussi l'être par les mots « farouche » (TOB, NT, Abel, BJ et Barsotti) ou « sauvage » (Collins et Bartlett), puisqu'il réfère à un manque de civilisation qui distingue encore l'humain de l'animal. Ayant auparavant défini le terme « sauvage », je précise que le terme « farouche », privilégié par la plupart des traducteurs francophones, renvoie au fait d'être « misanthrope, asocial, d'une rudesse sauvage » ou d'avoir « quelque chose d'absolu et de violent, de peu civilisé » (Le Nouveau Petit Robert, 1993 : 894). Quoi qu'il en soit, Chouraqui fait directement référence aux animaux en choisissant de traduire le mot θηριώδει par l'expression « bêtes fauves », comme le font Goldstein et Schwartz avec les expressions « *wild beast* » et « *animal-like* ». Giguet ainsi que Tedesche et Zeitlin sont encore parmi les plus originaux, car le premier invoque littéralement les « lions » et les seconds transforment le mot en adverbe et écrivant « sauvagement », qui correspond pourtant davantage au mot θηριωδῶς. Quant à moi, j'estime que la colère dont il est ici question est littéralement bestiale, entre autres, en raison de ce qu'on lit dans la suite du verset 10, 35. En effet, si les quelques soldats ayant grimpé à la

muraille massacrent bel et bien *tout*[193] ce qui se trouve sur leur chemin, il n'y a pas vraiment lieu d'atténuer ou de camoufler d'aucune façon la nature de la colère qui explose alors. Je traduis donc ce segment par : « colère bestiale ».

2.2.4.4. Analyse du mot θήρ/θηρὸς

Le mot θήρ/θηρὸς désignant « une bête sauvage, féroce ou farouche » (Le Grand Bailly, 2000 : 935) est répété plusieurs fois dans 2 M. Antiochos IV Épiphane est explicitement présenté comme une bête en une occasion (2 M 4, 25). Les guerriers, eux, sont ainsi identifiés à deux reprises. Le thème de la bestialité au verset 10, 35 n'est donc pas une nouveauté chez les Judéens. En effet, au verset 5, 27, on lit que Judas et une dizaine de ses compagnons ont quitté la ville pour vivre « *à la manière des bêtes* sur les montagnes » (εἰς τὴν ἔρημον **θηρίων**), ce à quoi le verset 10, 6 fait écho, puisque Judas et les siens « se souviennent que, peu de temps auparavant, ils avaient passé la fête solennelle des Tabernacles sur les montagnes et dans les cavernes, *à la manière des bêtes* » (**θηρίων** τρόπον ἦσαν νεμόμενοι). Ce mode de vie qui précède le soulèvement armé ne se perpétue pas au cœur de la guerre, sauf justement à Gazara où une rage bestiale anime « vingt jeunes gens des soldats de Maccabée ». Or, cette rage bestiale semble rapidement contaminer toute l'armée, laquelle s'enflamme d'ailleurs souvent d'un seul élan, soit pour s'élancer contre ses ennemis, soit pour lancer en chœur des hymnes vers Dieu. Dans le verset 10, 35, la répétition du mot θυμός met évidemment l'accent sur la colère et montreque le feu de la première rage ne s'éteint pas, bien au contraire. La colère « bestiale » est reprise, sinon reproduite, et, bien qu'elle perde sa caractéristique animale, il y a tout lieu de croire que sa puissance se répercute sur les autres guerriers. D'ailleurs, à la suite du passage qui mentionne les vingt jeunes irrités, on lit que d'autres « incendient les tours et allument des bûchers » (2 M 10, 36) et que d'autres encore « brisent les

[193] C'est moi qui souligne.

portes et occupent la ville » (2 M 10, 37). La répétition du mot θυμός et la suite des évènements en 2 M 10, 35-37 laissent conséquemment penser à un effet d'entrainement et à une participation presque allègre à cette colère bestiale, dont les conséquences sont nombreuses et funestes, et ce, à l'instar des rages royales.

Le mot θηρὸς apparaît six autres fois différemment décliné dans l'ensemble du livre deutérocanonique. Il désigne clairement les animaux à quatre reprises, soit aux versets 9, 15 ; 11, 9 ; 15, 20 et 21. Au verset 9, 15, Antiochos IV, jugeant les Judéens indignes de sépultures, souhaite les laisser en pâture aux oiseaux de proie et aux **bêtes** sauvages (τοῖς νηπίοις ἐκρίψειν **θηρίοις**). En 2 M 11, 9, on lit que les guerriers sont « prêts à attaquer non seulement les hommes, mais même **les bêtes** les plus féroces » (**θῆρας** δὲ τοὺς ἀγριωτάτους). Enfin, au verset 15, 20 et 21, il est question de « l'armée rangée en bataille, **les bêtes** (τῶν **θηρίων**) et les cavaliers placés en un lieu convenable » avec « Maccabée [qui] considéra les troupes présentes, l'appareil varié de leurs armes et l'aspect sauvage des **éléphants** » (τῶν **θηρίων** ἀγριότητα) ». Dans ce dernier verset, les traducteurs de la TOB et de la NT (au même titre que Giguet pour le verset 10, 35) spécifient donc le type de bêtes, même si le terme employé ne le permet aucunement. Par ailleurs, ils traduisent le mot ἀγριότης du verset 15, 21 par le mot « sauvage », alors qu'il faut plutôt y lire le mot « férocité ». Or, qu'on le traduise bien ou non, le mot θηρὸς désigne toujours des bêtes dans ces quatre cas. On ne peut cependant en dire autant des versets 4, 25 (**θηρὸς** βαρβάρου), 10, 35 (**θηριώδει** θυμῷ[194]) et 12, 15 (ἐνέσεισαν **θηριωδῶς** τῷ τείχει) où il est question d'hommes.

[194] On trouve chez Plutarque le mot θηρὸ-θυμος qui est traduit, selon *Le Grand Bailly*, par « sentiments farouches » (2000 : 937).

Dans le verset 4, 25, on l'a vu, l'expression **θηρὸς** βαρβάρου ou « bête barbare » concerne Antiochos IV Épiphane. Dans le verset 10, 35, le mot **θηριώδει** qualifie la colère des guerriers judéens. Enfin, au verset 12, 15, dans une situation qui reprend presque point par point celle du verset précédemment mentionné, l'adverbe θηριωδῶς, devant être traduit par « bestialement », « sauvagement » ou « farouchement », détermine la façon dont Judas se précipite sur les remparts. Ainsi, comme je l'ai avancé au début de la présente section, le mot θηρὸς est plus souvent employé lorsqu'il est question de la guerre et des guerriers que du souverain syrien, bien que le Séleucide s'avère bien plus inhumain que les guerriers judéens, et ce, pour deux raisons. D'une part, il *est* une bête, tandis qu'eux *agissent comme* des bêtes et se battent bestialement. D'autre part, certains des termes employés pour identifier leur inhumanité respective diffèrent, notamment en raison de leur nombre. En effet, un seul terme est utilisé pour nommer l'inhumanité des Judéens contre quatre pour identifier celle du Séleucide. Les termes ὠμός (cruel), τύραννος (tyran) et βαρβάρος (barbare), qui décrivent les colères du roi en 2 M 4, 25, représentent diverses facettes de l'inhumanité. Les quatre termes employés pour le roi et les nuances que ces deniers permettent d'apporter à la simple bestialité des guerriers suggèrent un degré d'inhumanité différent. Or, avant de s'attarder à chacun de ces termes (ὠμός, τύραννος et βαρβάρος), il convient de voir de plus près en quoi ou pourquoi ces hommes sont associés à la bestialité.

Dans 2 M, les hommes d'armes et de pouvoir sont comparés à des bêtes ou relégués à un statut animal. Aux dires de Lemos (2006), cette comparaison, qui se trouve à quelques reprises dans différents récits bibliques, est fréquemment associée à des mutilations physiques. Dans les exemples rapportés par cette auteure, on mutile ses ennemis pour les humilier et pour signaler la relation de pouvoir. Il en va ainsi puisque transformer le corps de l'autre, que ce soit de manière radicale ou non, marque visiblement la transformation de son statut et potentiellement celle de tous les

siens, la honte ainsi infligée pouvant s'étendre à toute la communauté d'appartenance de la victime. Si les hommes privés d'une ou plusieurs partie.s de leur corps sont considérés inaptes à la pratique cultuelle chez les Judéens — l'intégrité du corps y étant essentielle, comme on peut notamment le lire en Lv 21, 16-21 —, ils sont partout considérés inférieurs. Pour le dire plus précisément, ces hommes mutilés sont généralement soit animalisés, soit féminisés. Par exemple, dans Jg 1, 7, les victimes ont les pouces des mains et des pieds coupés, puisque ces parties du corps distinguent soi-disant plus assurément les humains des animaux (Lemos, 2006 : 237). Dans 2 Sm 10, les serviteurs de David ont la barbe à demi rasée et le vêtement coupé à la hauteur des fesses pour tourner leur masculinité en ridicule, comme dans Is 20, 4 où les captifs d'Égypte ainsi que les déportés de Kush se trouvent « nus et déchaussés et fesses découvertes » (BJ).

Dans le livre qui retient plus particulièrement mon attention, à l'exception de la mutilation de Nicanor mentionnée aux versets 15, 30-35, les altérations corporelles ne concernent que les martyrs. Jamais explicitement assimilés à des bêtes ou présentés comme des êtres efféminés, ils sont néanmoins probablement privés de leurs langues, de leur cuir chevelu et de leurs extrémités pour les inférioriser, du moins pour Antiochos IV et ses bourreaux. *A contrario*, ceux qui ont des colères bestiales et sont donc explicitement assimilés à des bêtes par l'épitomiste ne sont en aucun cas privés d'un de leurs membres. Or, ces hommes, c'est-à-dire le roi séleucide et les guerriers judéens, sont quand même en manque, comme le mot inhumanité caractérisé par un préfixe privatif le suggère. Certains éléments semblant constitutifs de l'humanité selon l'épitomiste de 2 M sont effectivement absents chez le roi et les guerriers. Négativement construits, ces hommes s'avèrent tous sans noblesse (γενναῖος), sans pensées (λογισμός) et sans loi (λογὸς).

En premier lieu, il importe de souligner que les mots γενναῖος et ἀστεῖος désignant la noblesse, la civilité et même l'urbanité dans 2 M, ne sont jamais employés pour décrire Antiochos IV et les compagnons de Judas[195]. À l'exception dudit Maccabée (2 M 2 M 12, 42), seuls les martyrs sont « nobles » (2 M 6, 28 [2x]. 31 ; 7, 5. 11. 21 et 14, 42-43), un des éloges les plus fréquents du livre, aux dires d'Himmelfarb (1998 : 33). S'il est étonnant aux premiers abords que le roi et les guerriers soient dépourvus de noblesse et fassent preuve d'un manque de civilité, c'est peut-être en raison d'un important oubli, soit que le monde militaire et le monde royal s'opposent, par définition, au monde civil. Il n'en demeure pas moins étonnant que l'épitomiste aille encore à l'encontre des associations usuelles entre hommes et culture et entre femme et nature, en présentant justement une femme plus noble et plus civile que ces hommes.

En deuxième lieu, le mot λογισμός, renvoyant au raisonnement, à la production d'idées et aux pensées, n'est utilisé que pour le docteur de la loi du 6e chapitre et pour la femme martyre du 7e chapitre. En aucun cas, le souverain syrien et les guerriers judéens ne sont associés à ce mot, ce qui laisse d'ailleurs penser qu'ils ne peuvent pas tempérer leur θυμός par leur λογισμός, comme le fait la mère de 2 M 7. La colère des hommes d'armes et de pouvoir, sans appui sur des fonctions rationnelles ou sans ancrage dans des pensées, ne peut par conséquent donner lieu qu'à des actes violents. En effet, la colère de ces hommes, contrairement à celle du personnage féminin au centre du livre, ne donne pas lieu à des actes de parole ou de langage[196]. Hormis

---

[195] Certes, les guerriers judéens doivent se battre « noblement » à deux reprises (2 M 8, 16 et 13, 14) et attaquent ultimement de la sorte (γενναίως δὲ ἐμφέρεσθαι, en 2 M 15, 17), mais *être* noble et *faire* noblement ne signifie pas la même chose, comme l'indique le fait que ces hommes d'armes se comportent plus souvent à la manière des bêtes plutôt qu'à celle des êtres civilisés.

[196] Pour la pragmatique, le langage est action et le discours est la mise en acte(s) de la langue. L'acte de langage est un ensemble d'actes communicatifs qui parlent le monde ou du monde à travers les propres conditions de la transmission dudit acte. Il implique un objet, qui est le monde ou autre chose ; un sujet en (inter) action avec un autre sujet (individuel ou collectif) ; l'acte même comme geste et agir, comme activité explicite (avec contrat et consensus) ou implicite (avec stratégie) ; le langage lui-

l'absence du mot λογισμός, d'autres éléments indiquent un manque d'esprit chez les hommes bestiaux. En ce qui concerne plus particulièrement le roi, l'expression « ἐμετεωρίζετο τὴν διάνοιαν », employée pour le décrire en 2 M 5, 17 et pouvant être traduite par « il a perdu l'esprit » ou « a la pensée ou les idées suspendu.e.s », le met bien en lumière. Que le souverain se trouve dans un pareil état confirme qu'il ne prend pas le temps de réfléchir et que ses pensées lui servent peu. De la sorte, il demeure dans l'ignorance, autant des viles intentions de ses « amis » séleucides que de la langue dans laquelle ses sujets judéens se parlent et se rient de lui. Quant aux guerriers, ils s'avèrent eux aussi plus des fiers-à-bras ne faisant pas preuve d'esprit que de fins analystes des situations, et ce, malgré la présence d'Assidéens dans les rangs, une faction qui s'intéressait à la Torah et à ses préceptes pendant que les Hasmonéens imploraient la gloire de l'État et dont « le partenariat [...] opéra uniquement pendant les persécutions » (Efron, 1987 : 6). À l'instar du roi syrien, les guerriers sont manifestement plus du côté du corps et de sa force brute, lesquels sont associés à la nature, que du côté du raisonnement et de l'esprit, lesquels sont associés à la culture. Comme chez les bêtes, on ne trouve donc aucun λογισμός à l'œuvre chez le roi et les guerriers et c'est probablement une des raisons pour lesquelles on ne peut dire qu'ils sont des hommes, « l'absence de raison [étant] un autre critère de l'opposition entre hommes et animaux » (Peigney, 2012 : 130). Encore une fois, contre toute attente et contre tous les préjugés, même ceux des traducteurs qui reconnaissent difficilement la présence de pensées chez la femme de 2 M 7, c'est elle la plus réfléchie parmi les personnages aux colères qualifiées. Loin de la nature et de l'animalité dont les hommes font preuve, elle représente d'une certaine façon « l'homme » de la situation.

---

même comme communication, comme jeu (avec des règles) impliquant un je dans une joute où il y a un enjeu (Charaudeau, 1983 : 58).

Enfin, en troisième lieu, le roi séleucide et les guerriers judéens ne sont pas aux prises avec le λογὸς, que ce dernier soit compris comme langage ou comme loi, au même titre que la femme de 2 M 7. Il importe toutefois de préciser que sur ce dernier point, le Séleucide et les Judéens se distinguent plus particulièrement, et ce, parce qu'ils sont inégalement « déshumanisés ». En effet, si « [l]a personne qui brise l'alliance [est] réduite à un statut pas meilleur que celui d'un animal » (Lemos, 2006 : 238), il est certain que les Judéens sont moins bestiaux que peut l'être le Syrien, puisque cet impie, ce blasphémateur, cet adversaire de Dieu (2 M 7, 19) est sans alliance ou hors de l'alliance. Dans le récit, c'est néanmoins le profanateur suprême qui veut imposer sa loi grâce à son « programme de dé-création et de recréation » (Portier-Young, 2011 : 202), lequel menace ainsi la vie des Judéens. En plus de semer la mort et la destruction, le monarque usurpe le trône, vole, ment à diverses reprises et profane autant les Judéens que les dons faits au vénérable et très saint sanctuaire de Jérusalem par ses propres ancêtres (2 M 5, 16). Les guerriers, eux, ne sont évidemment pas des hors-la-loi au même titre que les Séleucides qu'ils combattent, mais les règles de la guerre semblent au-dessus de maintes autres règles, dont celles liées au culte. Certains des compagnons de Judas n'hésitent d'ailleurs pas à prendre les armes le jour du sabbat, à repurifier le Temple sans prêtre ou même à porter sous leurs tuniques des objets consacrés aux idoles de Iamnia (2 M 12, 40-41), pour ne mentionner que ces exemples, les diverses innovations hellénisantes mises en œuvre par la dynastie hasmonéenne n'étant pas relatées dans 2 M. Cela dit, les guerriers respectent respectent moins la loi que la mère du 7e chapitre, laquelle est d'ailleurs vue comme la gardienne de la loi, voire comme sa représentation, à l'instar d'un père détenant un droit de vie et de mort sur sa progéniture. Par ailleurs, le « programme » de cette femme est complètement différent des « mi-hommes mi bêtes », parce qu'elle est au service du divin, fidèle à Ses lois qui font vivre[197] et strictement

[197] À sa façon bien particulière, la mère de 2 M 7 contrarie les plans du tyran parce qu'elle défend ses enfants en les encourageant à mourir plutôt qu'à transgresser les règles qui font vivre. De la sorte, elle les sauve, autant parce que ces Lois assurent la pérennité de la relation entre le Créateur et ses

intéressée par la création et la recréation. Quand on considère que la loi fait vivre et que l'humain se distingue aussi de l'animal par la loi (Levinas cité par Kayser, 2000 : 53), il est bien évident que la femme de 2 M 7 surpasse une fois de plus les hommes occupés à faire mourir. Voyons maintenant dans quelle mesure la cruauté, la tyrannie et la barbarie vont de pair avec ces éléments fondamentaux de la bestialité/inhumanité dont font preuve les hommes colériques.

2.2.4.5. Analyse du mot ὠμός

Le mot ὠμός apparait à trois reprises dans 2 M et est généralement traduit par le mot « cruel ». Le premier sens désigne ce qui est « cru, non mûr, non parvenu à son développement ou non amolli » et le deuxième sens, celui qui doit être privilégié dans le cas présent, renvoie à ce qui est « non-civilisé, grossier, dur ou inhumain » (Le Grand Bailly, 2000 : 2182). Au verset 15, 30, ce mot sert à décrire Nicanor, le ministre imitant très souvent celui qui porte le 4e prénom aux accents de la capitale fondée en 300 ANE par Séleucos I Nicator, soit le « cruel tyran » des versets 4, 25 et 7, 27[198]. Antiochos IV Épiphane est donc un des rares personnages du livre à potentiellement aimer la chair crue, le sang qui coule et à en retirer un certain plaisir, comme le suppose ce qu'est, par extension ou au sens moral, un être « cruel ». Évidemment, celui qui peut se repaître de chair et de sang à l'instar d'un rapace, d'un carnassier ou d'une bête fauve manque « cruellement » de civilisation, de douceur, de compassion, qualités toutes associées à l'humanité. Dans 2 M, seuls les plus redoutables Séleucides sont explicitement concernés par la cruauté, mais il ne faudrait surtout pas croire que les guerriers judéens y sont parfaitement étrangers. Qu'on le

---

créatures qui peut se poursuivre au-delà de la mort que parce que son discours performatif le suggère, la performativité d'un discours faisant justement apparaître une réalité en la disant (Butler, 2007 : 64). En parlant de résurrection des corps, la mère la fait donc apparaître comme réalité, et ce, pour la première fois aussi clairement dans la littérature biblique.

[198] En raison de la répétition de l'expression « cruel tyran » au 7e chapitre, il est possible d'identifier plus assurément le souverain séleucide au verset 4, 25.

veuille ou non, à la façon dont ils massacrent leurs ennemis et réitèrent les carnages, ils ressemblent au roi (2 M 4, 25 et 7, 27) et à son ministre (2 M 15, 30). En raison des nombreux bains de sang provoqués par les compagnons de Judas Maccabée, on ne peut malheureusement douter de cette facette de leur personnalité qui, bien que passée sous silence, peut se confondre avec leur bestialité ou simplement y être inhérente. Même si le mot ὠμός n'est pas explicitement employé pour les guerriers judéens, l'énumération exhaustive des actions liées à leurs combats[199] débutant au 8e chapitre permet d'insister sans difficulté sur leur absolu manque de pitié, lequel rejoint la cruauté du roi imité par son ministre, qui s'observe dès la prise de Jérusalem (2 M 5, 11) et qui atteint des sommets dans les épisodes martyrologiques (2 M 6, 18-7, 42). Dans 2 M, on raconte qu'Antiochos IV, soi-disant en raison d'un bruit de rébellion des habitants de Jérusalem et de la prise de la ville par Jason qui tente alors de renverser Ménélas (2 M 5, 5-10), prend la ville à main armée (προσπίπτω, en 2 M 5, 11). Puis, « il pousse ses soldats à massacrer la population » (κελεύω, en 2 M 5, 12), pour on ne sait trop quelle raison. Selon Portier-Young, ces actes s'avèrent de simples « représailles suivant la logique de conquête » qu'il faut constamment réactiver, car, « pour les rois hellénistiques, conquête égale création, y compris la création de l'empire lui-même (2011 : 136 et 137). La suite du récit nous informe qu'Antiochos IV a le cœur exalté d'orgueil après avoir réalisé son vol au Temple (2 M 5, 15-21). Ayant en quelque sorte pris en captivité la source de la puissance, il peut dès lors prétendre la supprimer et, avec elle, la protection du Dieu de la Judée (Portier-Young 2011 : 151). Il laisse alors ses préposés, Philippe, Andronique et Ménélas, « faire du mal à la nation » et il envoie une armée de 22 000 mercenaires au mysarque Apollonius avec « ordre d'égorger tous ceux qui se trouvent dans la force

[199] Parmi ces actions des guerriers, mentionnons les suivantes : ils s'emparèrent, repoussèrent, égorgèrent, tuèrent, prirent leurs armes, avancèrent, attaquèrent, assiégèrent, massacrèrent, montèrent, incendièrent, brulèrent vifs, brisèrent les portes (10e chapitre) ; s'élancèrent, firent tomber, contraignirent (chapitre 11) ; assaillirent, firent un carnage, firent périr, relâchèrent, prirent position, se rendirent maîtres, couchèrent sur le sol, marchèrent contre (2x), combattirent, (chapitre 12) ; transpercèrent, (chapitre 13) ; fomentèrent, ne laissèrent pas au calme, en vinrent aux mains (chapitre 14) et firent tomber (chapitre 15).

de l'âge et de vendre les femmes et les enfants » (2 M 5, 22). Enfin, il fait publier un édit[200] rendant les cultes grecs obligatoires et la pratique des cultes judéens passibles de mort. S'ajoutant aux précédents massacres, ce moyen de répression, sans doute stéréotypique, fait lui aussi couler énormément de sang. De plus, il permet d'expliquer et, en quelque sorte, de légitimer les cruautés les plus importantes infligées aux martyrs des 6e et 7e chapitres. Après que deux femmes aient été précipitées du haut des remparts avec leur enfants suspendus à leurs mamelles (2 M 6, 10) pour n'avoir pas respecté l'interdit de circoncision et qu'un vieux scribe ait été battu à mort pour avoir refusé de renoncer à sa diète pour manger de la chair de porc (2 M 6, 18-31), on assiste, enfin, à la mise à mort d'une famille dont tous les membres refusent d'apostasier, probablement dans le cadre d'un de ces repas rituels mentionnés au verset 6, 8. Les tortures décrites dans ce 7e chapitre surpassent en détails toutes celles qui précédent et mettent donc bien en lumière la cruauté du roi. Selon Portier-Young (2001) et Van Henten (2009), Antiochos IV y est particulièrement cruel, bien que des milliers de personnes aient été auparavant massacrées à cause de lui (2 M 5, 6. 12-14 et 22-26). Or, comme l'avance Parks, « les atrocités contre les femmes et les enfants sont le comble de la violence » (2005 : 310), et ce, au propre comme au figuré, dans la mesure où elles sont les dernières actions cruelles commises par le tyran et où les moyens déployés semblent sérieusement disproportionnés par rapport à la résistance dont font montre les sept enfants et leur

[200] Bickermann considère que cet édit est un fait historique authentique. Tcherikover pense plutôt qu'il est le reflet de la réaction à la révolte des orthodoxes contre les réformistes. Weitzman est un des rares auteurs à suggérer qu'il est une invention hasmonéenne pour justifier l'utilisation de la violence contre la population assimilée (cité par Assmann, 2012 : 44-45). Quoi qu'il en soit, la simple mention de cet édit (ψήφισμα, en 2 M 6, 8) dit de persécution ou de déjudaïsation (Will et Orrieux, 1986 : 143) ne permet pas de préciser outre mesure ce que dernier contenait bel et bien. En effet, ses clauses ne sont pas aussi bien exposées que dans les lettres royales envoyées à Jérusalem et aux villes de Judas pour faire connaître les nouvelles dispositions (Will et Orrieux, 1986 : 44), lesquelles se trouvent dans 1 M 1, 44 où il n'est jamais question d'un édit. Il est toutefois possible que ce que nomme ainsi l'épitomiste de 2 M soit semblable à une missive ou fasse partie de cet envoi. Malgré toutes les incertitudes quant au contenu de ce document, Van Henten affirme que cet édit visait à interdire toute expression de la culture judéenne (Van Henten, 1997 : 91), tandis que Baslez précise que l'observation des fêtes et le fait de se reconnaitre publiquement juif (Ιουδαῖον ὁμολογεῖν, en 2 M 6, 6) étaient interdits, comme il a été plus tard interdit aux chrétiens d'affirmer haut et fort : « *ego sum christiani* » (Baslez, 2007b : 128).

mère désarmés. Une pareille violence ne se retrouve jamais chez les guerriers judéens qui, certes, font couler énormément de sang, mais ne s'en prennent en aucun cas aux femmes et aux enfants. Quoi qu'il en soit, les actions sanguinaires sont pléthores tant chez le roi séleucide que chez les guerriers judéens, ce à quoi il faut peut-être s'attendre chez des êtres ramenés au rang de bêtes et dont la sensibilité est manifestement limitée. Que le chef d'un si grand empire, un être soi-disant très puissant, s'acharne sur une femme et des enfants mérite néanmoins plus que quiconque d'être désigné par le mot ὠμός, et ce, surtout quand on considère que la violence dans le 7e chapitre s'y exerce pour elle-même et devient donc sa propre fin, ce qu'est justement la pure cruauté (voir Sofsky cité par Margel, 2010 : 43). Toutefois, il ne faut pas oublier que « la cruauté est [aussi ou surtout] l'instrumentalisation politique de la souffrance » (Nahoum-Grappe citée par Margel, 2010 : 14). C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les hommes d'armes et de pouvoir l'ont en partage. Comparativement à ces derniers, soit ceux qui semblent prendre plaisir à faire souffrir et à faire mourir, la mère, elle, est tout occupée à la vie. Dans son cas, la colère s'avère une force positive, voire « une force de vie et même d'amour », comme il en va des colères de Jacob, de Job et de Jésus décrites par Basset (2002a : 306). En effet, la colère de la mère de 2 M 7, à l'inverse des colères masculines qui sont *contre* autrui et *contre* la vie, est *pour* les autres et *pour* la vie. Sa rage, allant indéniablement de pair avec la bienveillance qu'elle manifeste à l'égard des siens, doit donc être considérée comme une forme de résistance hautement nécessaire face à la cruauté du tyran.

2.2.4.6. Analyse du mot τύραννος

Dans 2 M, deux des trois occurrences du mot τύραννος, qui signifie « tyran », désignent Antiochos IV (2 M 4, 25 et 7, 27). Une seule occurrence renvoie donc à Arétas (2 M 5, 7), « ledit tyran des Arabes » au sujet duquel l'épitomiste n'en dit pas plus. On peut toutefois penser que cet Arabe, à l'instar du roi syrien, rejoint sans

fausse note le stéréotype du mauvais ou du méchant roi qu'on trouve dans la littérature du Proche-Orient ancien (Honigman, 2014). Selon les sources mésopotamiennes recensées par Honigman, ces contre-exemples sont toujours des blasphémateurs (2014 : 59) qui procèdent à des changements dans le calendrier rituel[201], violent les tabous alimentaires et introduisent des dieux étrangers dans les temples. À ces viles actions commises par ces souverains, l'auteure ajoute les meurtres, les pillages, les travaux forcés ainsi que les destructions de tous acabits. Enfin, elle souligne que tous sont invariablement irrespectueux des anciens traités et s'approprient sans vergogne les possessions d'autrui, dont les richesses des temples. Quant aux sources historiques parlant explicitement de celui qui fut envoyé à Rome (Lacocque, 1983 : 22) en réponse aux requêtes du traité d'Apamée[202], elles confirment que le souverain séleucide né en 215 ANE fut bel et bien un tyran, c'est-à-dire « un individu qui s'empare du pouvoir par la force et l'exerce de manière absolue, oppressive » ou « un usurpateur de l'autorité royale [qui] abuse de son pouvoir » (Le Nouveau Petit Robert, 1993 : 2335), bien qu'il soit présenté comme βασιλεὺς à huit reprises[203]. En effet, celui qui portait le prénom iranien de Mithradates et prit celui qu'on lui connait au décès de son frère aîné en 175 ANE usurpa le trône qui revenait à Démétrios 1er, le fils de Séleucos IV[204]. Il n'est donc pas

---

[201] C'est bel et bien le cas avec Antiochos IV Épiphane, mais il importe de mentionner que l'usage du calendrier séleucide (Portier-Young, 2011 et Nodet, 2005), était, en quelque sorte, déjà une violence.

[202] Suite aux défaites du défilé des Thermopyles (191 ANE) et de Magnésie de Sipyle (190 ANE), le traité d'Apamée fut signé. Ce dernier comprenait le retrait de l'Asie Mineure cistaurique, le paiement d'une forte indemnité de guerre dans un délai de 10 ans (Frend, 1967 : 40), mais aussi la livraison de vingt otages (Baslez, 2004 : 264). Si l'amende exigée dans ce règlement a souvent été considérée dans l'historiographie moderne comme un facteur d'effondrement du royaume séleucide, l'étude du monnayage de Séleucos IV montre toutefois que les caisses royales ne s'en sont pas trouvées tant en difficulté. L'affaiblissement concerne plutôt la réduction du royaume à sa partie orientale, qui s'est poursuivi avec la journée d'Éleusis (168 ANE) ayant eu lieu après la libération du roi Antiochos IV Épiphane qui allait exiger le massacre de Jérusalem et qui fut remplacé dans la ville éternelle par le futur Démétrios 1er Soter (2 M 1, 7 ; 14, 1. 4. 5. 11. 26 et 27).

[203] βασιλέως, en 2 M 7, 1 ; βασιλεὺς, en 2 M 7, 3. 9. 19. 39 et 9, 19 ; βασιλέα, en 2 M 7, 12 et βασιλείᾳ, en 2 M 9, 25. Toutes les autres occurrences, et elles sont nombreuses, concernent d'autres souverains séleucides ou Dieu.

[204] Démétrios 1er Sôter est le jeune neveu d'Antiochos IV qui le remplaça comme otage à Rome à partir de 175 ANE et qui prit le trône en 162 ANE, soit après avoir fait assassiner son prédécesseur

désigné comme tyran par l'épitomiste uniquement dans le but de le dénigrer en raison des exactions commises contre les Judéens, même si un pouvoir illégitime signifie généralement une instauration réalisée contre la volonté des sujets, laquelle nécessite un important déploiement de violence qui, on l'a vu, s'observe fréquemment du vivant du tyran séleucide. Du moins, il en va de la sorte dans 2 M, un des rares récits révélant les conséquences qu'eut ce couronnement en Judée où il provoqua plus de branlebas de combat que n'importe où ailleurs[205].

Il importe toutefois de rappeler que le vil Syrien ne fut pas unanimement perçu comme un envahisseur par les habitants de Judée, ses actions ayant même été accueillies par une importante partie de la population (Himmelfarb citée par Loader, 2011 : 254), dont par Jason, Ménélas et leurs partisans respectifs. Or, la façon dont le souverain décerne successivement le titre de Grand Prêtre[206] à ces hommes suggère qu'un tel comportement était essentiel pour accroître et/ou assoir son pouvoir, car « celui qui règne seul contre la volonté générale a besoin d'aides pour s'imposer, [et ce], bien qu'elles puissent être en nombre fort restreint » (Arendt, 1989 : 141). Par ailleurs, la mise en place de Jason et Ménélas par un type de tricherie bien connu d'Antiochos IV — l'usurpation — confirme, certes, un certain besoin d'argent[207],

---

alors qu'il n'avait qu'une dizaine d'années. Son règne est presque entièrement consacré à sa lutte contre les Hasmonéens, dont il ne triomphera toutefois jamais.

[205] En effet, les peuples avoisinants, polythéistes et enclins à ajouter des dieux à leur panthéon comme les Séleucides, n'ont vraisemblablement pas subi de violences, mais ne se sont pas non plus soulevés comme ceux qui adhéraient au Dieu unique. Du moins, les annales de l'histoire n'indiquent pas pareil soulèvement (Harrington, 1988 : 93), hormis ce qui est relaté dans 2 M concernant les villes de Tarse et Mallo. En effet, il n'y pas de traces écrites attestant que les autres peuples du Proche-Orient ancien n'ont pas, à un moment ou à un autre, refusé de se plier à une requête émanant de l'empire ou contesté une des règles de la fiscalité (Sartre, 2014 : 4-6).

[206] Selon Portier-Young, cet épisode, mettant en lumière l'interdépendance de la gestion du Temple au pouvoir impérial, indique qu'Antiochos, ce « patron de plusieurs lieux de culte » (Harrington, 1988 : 93), voulait surtout délégitimer et démanteler l'ordre ancien pour en imposer un nouveau, ce qui consistait à mettre en branle un « programme de dé-création et de recréation » (Portier-Young, 2011 : 202).

[207] Les dettes de son paternel envers Rome étant réglées depuis 173 ANE (Grabbe, 2010 : 252-253), Antiochos IV avait quand même besoin de ressources pour ses propres campagnes militaires et pour sécuriser sa position sur ses territoires, notamment suite à sa défaite contre les Lagides en Égypte. Or,

mais surtout son comportement de tyran qui, « [...] sans abolir les lois, se place au-dessus d'elles » (Sartre, 2006 : 71). Dans la majorité des cas, cette tendance à se placer au-dessus des lois amène l'usurpateur à se prétendre égal à la divinité, voire à se prendre littéralement pour une divinité ; le sens premier du mot τύραννος, c'est-à-dire « maitre absolu ou tout-puissant », s'appliquant d'abord aux dieux (Le Grand Bailly, 2000 : 1977). En ce sens et une fois de plus, Antiochos IV correspond à la définition du mot τύραννος, comme son culte, son épiclèse ou son surnom cultuel[208] et ses épousailles divines le mettent en lumière. À cet effet, l'installation d'une statue dans le Temple[209] et la célébration de l'anniversaire royal[210] indiquent bien que le culte du souverain régnant, institué par Antiochos III Mégas (Nodet, 2005 : 218 et Baslez, 2004 : 120), n'avait pas décru avec son descendant.

---

le roi n'était certainement pas à quelques écus près, même si son choix se porte en premier lieu sur Jason, qui lui offre 590 talents, puis ensuite sur Ménélas, qui lui en offre 300 de plus (Baslez, 2004 : 47). Enfin, il importe de souligner que l'appât du gain n'excluait toutefois pas le désir d'helléniser la Judée ou « la volonté de restaurer à tout prix l'unité et l'homogénéité de son royaume sous une seule loi » (Baslez, 2004 : 125).

[208] À l'instar des Ptolémées, les Séleucides ont effectivement tous porté des surnoms cultuels. Plusieurs descendants de Σέλευκος Νικάτωρ (305-281 ANE) — le fondateur de la dynastie des Séleucides et le premier diadoque à vaincre les Lagides, ses rivaux égyptiens — sont tous pareillement prénommés, mais distincts par leur prénom respectif.

[209] Cette installation a lieu lors de la profanation du Temple ou est une des étapes de cette profanation appelée « l'abomination de la désolation » dans 1 M 1, 54. Pour Bickermann, l'abomination est de la bomolâtrie, une subdivision syro-phénicienne de la litholâtrie, un culte de l'autel ou de la pierre sur laquelle l'animal sacrificiel est abattu et qui apparaît en même temps que l'objet et le lieu de vénération » (1979 : 70). Nodet partage cette idée, mais ajoute que l'abomination était essentiellement une dédicace matérialisée par une inscription qui ne visait pas à renommer Dieu, mais simplement de passer d'un Dieu anonyme ou avec un nom imprononçable à un Dieu identifié, et accompagnée par le sacrifice des victimes illicites (2005 : 307). Cet auteur souligne aussi qu'Antiochos IV avait soi-disant une vénération particulière pour Zeus (2005 : 297).

[210] Cette dernière était probablement réalisée selon des rituels dionysiaques étant donné que les souverains séleucides se réclamaient aussi de ce dieu depuis Séleucos Ier, et ce, afin d'apparaître comme des divinités de salut, c'est-à-dire des forces nouvelles transcendant la vie et la mort (Baslez, 2004 : 109 et 125). Voir les chapitres suivants pour plus de détails quant aux pratiques religieuses séleucides.

Se considérant digne d'un culte à l'instar de ses ancêtres et de maints voisins, le Syrien montre bien par son titre, Θεός ἐπιφανής[211], qu'il entendait se situer publiquement au-dessus de sa condition humaine » (Will et Orrieux, 1986 : 113-114). Signifiant « manifestation de Dieu » (Frend, 1967 : 40) ou « Dieu manifesté, révélé ou celui qui apparait », cette épiclèse explique en partie pourquoi la tradition judéenne lui était particulièrement hostile. À cela s'ajoute le fait qu'Antiochos IV était considéré comme le maitre d'œuvre derrière les persécutions qui, aux dires de Portier-Young, devaient servir à créer une douleur absolue et, par conséquent, la fiction du pouvoir absolu. Selon cette auteure, en sévissant cruellement sur le corps des Judéens, ce roi cherchait à nier le pouvoir de Dieu sur ceux-ci et à montrer que « le privilège de la vie était accordé par le roi seul, tout comme lui seul possédait le pouvoir de créer » (Portier-Young, 2011 : 25 et 145).

Enfin, l'expression θεόμαχος[212] (2 M 7, 19), qui signifie « adversaire de Dieu », met en lumière l'opposition entre le roi séleucide et le seul véritable Souverain qu'est le « Roi de l'univers[213] » (κόσμου βασιλεὺς, en 2 M 7, 9). Le portrait brossé par Honigman (2014) et les termes qui décrivent le souverain en 2 M 4, 25 renvoient donc autant à la cruauté susmentionnée qu'à la bestialité. Pour le dire autrement, le mot « tyran » suggère à lui seul une sortie de la société humaine, autant en raison d'un manque de civilisation transparaissant dans un refus réitéré des lois que d'une prétention à être plus qu'humain, soit au-dessus des lois. Enfin, un tyran contrôle les

---

[211] Plusieurs souverains ont choisi la même épiclèse, et ce, dans diverses dynasties. À cet effet, je mentionne Ptolémée II, Mithridate VI et, à sa suite, Marc Antoine.

[212] On lit dans Dn 7, 25-27 : « celui-ci profèrera des paroles contre le Très-Haut et molestera les saints du Très-Haut. Il se proposera de changer les temps et la Loi, et les Saints seront livrés dans sa main pendant un temps, des temps et la moitié d'un temps. Puis le tribunal siègera, et l'on fera cesser sa souveraineté (cité par Nodet, 2005 : 44). Dans une deuxième vision qui souligne l'orgueil d'Antiochos IV (Dn 8, 25-26), on lit aussi : « Il se grandira dans son cœur et en pleine paix détruira une multitude. Il s'élèvera contre le Prince des princes, mais il sera brisé sans l'intervention d'aucune main » (cité par Efron, 1998 : 119).

[213] Également dit « Dieu » (θεός, en 2 M 7, 37 et 9, 5), le « Seigneur » (κύριος, en 2 M 7, 6. 33 et 2 M 9, 5), le « Créateur ou Fondateur du monde » (κόσμου κτίστης, en 2 M 7, 23) ou encore « le Créateur Seigneur Dieu d'Israël » (παντεπόπτης κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ισραηλ, en 2 M 9, 5).

autres grâce à un usage excessif de la violence et non grâce à un contrôle de soi, ce qui permet conséquemment d'interroger l'appartenance à l'humanité des hommes virils.

Si l'emploi du terme τύραννος est exclusif aux rois syrien et arabe, la prétention à un pouvoir absolu généralement propre aux dieux qu'il implique est néanmoins partagée par les guerriers judéens. En effet, tous ces hommes mettant en branle des programmes de dé-création et de recréation se rejoignent dans un même désir de régner, mais aussi dans une similaire prétention à la toute-puissance, toute-puissance que ni l'un ni les autres ne peuvent évidemment détenir. Quoi qu'il en soit, le Séleucide usurpant le pouvoir et les Judéens le prenant par la force des armes sont principalement mobilisés par une envie folle de contrôler les autres, mais, par une ironie du sort, ils sont ceux qui perdent le plus souvent le contrôle d'eux-mêmes. Pareillement démunis lorsqu'ils sont en colère, ils ne peuvent donc pas exercer une véritable emprise sur qui que ce soit et ne peuvent conséquemment pas être considérés comme virils. Les moyens qu'ils utilisent pour déposséder les autres de leur pouvoir mettent d'ailleurs en lumière un autre aspect de l'inhumanité, c'est-à-dire le manque de respect ou de considération à l'égard d'autrui, que ce dernier soit humain ou divin. La mère, comme on le sait, ne se comporte pas ainsi, car c'est son souci d'autrui qui caractérise son emportement.

2.2.4.7. Analyse du mot βαρβάρος

Le mot βαρβάρος, qui peut autant signifier « étranger, barbare » que « incorrect, grossier ou non-civilisé » (Le Grand Bailly, 2000 : 347), était utilisé à l'origine pour exprimer les sons des langues étrangères[214] ou pour désigner tous ceux et celles qui ne s'exprimaient pas en grec. Renvoyant à la non-maîtrise d'une langue, ce mot se trouve à cinq endroits dans 2 M. Hormis le verset 4, 25 où il qualifie la bête qu'est Antiochos IV, il désigne, en 2 M 2, 21, « des masses ou des multitudes » (τὰ βάρβαρα πλήθη). En 2 M 5, 22, il décrit Philippe le Phrygien, lequel est dit « plus barbare que ceux qui l'avaient mis en place » (Φίλιππον, τὸ μὲν γένος Φρύγα, τὸν δὲ τρόπον βαρβαρώτερον ἔχοντα τοῦ καταστήσαντος), comme on peut le lire dans la NT. Au verset 10, 4, ce mot permet à Judas et les siens d'identifier dans leurs prières les nations auxquelles ils ne veulent pas être soumis (βλασφήμοις καὶ βαρβάροις). Enfin, au verset 15, 2, le mot βαρβάρος est utilisé par des Judéens qui s'adressent à Nicanor pour lui suggérer de ne plus attaquer ou de ne plus se comporter « de façon sauvage et barbare » (ἀγρίως καὶ βαρβάρως). Au terme de ce survol, il semble donc que la définition liée à un problème de communication ne soit pas nécessairement privilégiée par l'épitomiste, à moins que son usage du terme βαρβάρος vise à montrer la difficulté de compréhension des Séleucides. Il n'en demeure pas moins que l'usage de ce terme dans 2 M révèle une importante inversion de l'ordre usuel des choses, car il sert toujours à décrire ceux qui parlent grec ou peut-être plus ceux qui n'entendent pas « la langue des pères », l'épitomiste ayant écrit son texte en grec. Quoi qu'il en soit, il n'est pas possible de dire que tout un chacun peut s'avérer barbare dans le texte deutérocanonique, comme le fait Van Henten (2009 : 244). Cet auteur souligne néanmoins qu'Antiochos IV Épiphane est particulièrement barbare au 7e chapitre, et ce, pour deux raisons. D'une part, selon lui, le souverain séleucide y fait un usage inhabituel de la torture comme pure démonstration de pouvoir (2009 : 248). D'autre

[214] Initialement, le terme βαρβάρος signifiait « sens étranger » ou « bégaiement ». Neilson parle de « l'incompétence communicative » par analogie avec le discours qui a une déficience, comme celle de la personne bègue, et qui s'observe notamment dans la répétition de la première syllabe : « bar-bar » (1999 : 84-85).

part, il manifeste quelques problèmes de communication. Considérant l'emploi du terme βαρβάρος en 2 M et sa définition susmentionnée, Van Henten n'a raison que sur le dernier point. En effet, un barbare, c'est « celui avec qui on n'entre pas en communication » (Ricot, 1997 : 62) parce qu'il est inapte à faire un usage approprié d'une langue ou du langage ou se trouve dans l'impossibilité de communiquer, au même titre qu'une bête. Autrement dit, un barbare ne peut comprendre l'autre et, s'il ne peut pas être compris, c'est parfois de manière volontaire, comme il en va d'ailleurs dans 2 M 7.

Dans le chapitre central, le roi, manifestement 'compris' par les membres de la famille, n'est volontairement pas 'entendu' par eux, l'épitomiste ne rapportant que ses propos sous forme d'énoncés. De plus, le roi 'entend' l'idiome qu'utilisent certains protagonistes, mais il ne le 'comprend' pas. L'usage de la langue des pères qui est fait par le premier et le deuxième fils ainsi que par la mère révèle en fait une volonté de ne pas se faire comprendre afin d'empêcher le souverain de répliquer, soit un refus de communiquer avec lui. L'objectif visé par le fait de ne pas entendre, d'une part, et de ne pas être compris, d'autre part, demeure toutefois le même : il s'agit de miner le pouvoir du roi. D'ailleurs, la deuxième prise de parole de la mère (2 M 7, 27-29), qui donne lieu à une ironie situationnelle, en est le plus bel exemple. Se moquant du despote, elle exprime sa compréhension du salut dans une langue qu'il ne saisit pas, entre autres, parce que « le plus efficace procédé pour disqualifier autrui consiste sans doute à le disqualifier dans son rapport au langage et à ses règles » (Hamon, 1996 : 26). C'est partiellement de la sorte que le renversement des rôles (Van Henten, 2009 : 249) a lieu. Celui qui parle grec et occupe un poste de pouvoir ne comprend pas, pas plus qu'il ne se fait comprendre, et s'avère donc le barbare, tandis que les membres de l'anonyme famille judéenne, qui comprennent le grec et ne veulent pas se faire comprendre, s'avèrent les nobles.

De manière similaire, dans le 9e chapitre, Antiochos IV Épiphane invoque Dieu et, bien que Celui-ci comprenne manifestement la langue utilisée, Il refuse d'entendre les prières du souverain qui a toujours refusé de Le comprendre. Une fois de plus, on voit donc qu'être barbare dans 2 M, c'est se trouver hors d'un λόγος[215], lequel peut être compris comme un langage ou un code permettant de raisonner et d'être considéré civilisé, soit comme un ensemble de lois.

Ainsi, bien que seuls certains Séleucides soient explicitement dits barbares, il est évident que les guerriers judéens sont, eux aussi, des hommes de peu de mots respectant les lois quand bon leur semble. Quoi qu'en dise Judas au verset 8,1, ses compagnons favorisent l'épée au détriment de la parole. Elle est effectivement plus couramment brandie que leur langue est pendue ou que leurs propos sont rapportés sous forme d'énonciation. À l'exception du chef de guerre[216], les guerriers sont dépourvus d'un pouvoir discursif semblable à celui de la mère de 2 M 7. Comme des animaux, ils se rabattent sur la force pour exprimer leur colère et/ou faire plier autrui à leur volonté, la violence étant justement « l'acte accompli sans raisonner, sans parler » (Arendt, 1989 : 163). Les énoncés sont donc la règle dans le cas des mâles enragés, sauf pour deux discours de Judas (2 M 8, 18 et 15, 22-25) et les dernières paroles d'Antiochos IV (2 M 9, 4 et 12) qui sont, selon moi, des exceptions qui confirment justement cette règle. D'ailleurs, dans les passages faisant suite aux versets 4, 25 et 10, 35, l'inaptitude à la parole des personnages masculins est bien mise en lumière. L'usage du langage y semble complètement court-circuité par le feu de la colère qui les brûle, ce qui n'est pas vraiment le cas de la mère de 2 M 7. En fait, cette dernière semble surtout allumée par le feu de sa colère au point de parler deux fois (2 M 23-24 et 27-29), et ce, pour tenir les discours les plus importants de

[215] Peigney décrit le λόγος comme « la possibilité de persuasion d'autrui et le dialogue intérieur de la réflexion raisonnée » (2012 : 137).
[216] Judas se distingue notamment de tous les guerriers parce qu'il est le seul de cette catégorie à avoir droit à la parole (2 M 8, 16 ; 11, 7. 15. 32 ; 12, 31. 42 ; 13, 12. 14. 23 ; 14, 25 ; 15, 8 et 17).

tout le livre. La possibilité de savoir user du pouvoir des mots pour être maître de la persuasion ne concerne donc pas vraiment ledit sexe fort, qui demeure généralement plutôt coi. L'épitomiste, en les faisant taire ou en leur cédant très rarement la parole, peut donc mieux les déshumaniser, soit les priver d'un trait fondamental de l'humanité, comme le suggère l'expression *homo loquens*. De la sorte, il peut aussi montrer que la femme, une fois de plus, appartient plus que n'importe quel homme à l'humanité.

2.3. Conclusion

Dans la première partie de ce chapitre, j'ai montré que les deux segments de 2 M 7 — θῆλυν λογισμὸν et ἄρσενι θυμῷ — sont des *hapax legomena* qui n'ont étonnement jamais été présentés de la sorte par aucun exégète. J'ai également révélé que maintes traductions de ce passage crucial étaient erronées, notamment, en raison d'un biais sexiste à l'égard de la femme de 2 M 7. D'une part, il est apparu que l'expression θῆλυν λογισμὸν ne doit pas être traduite par « nobles sentiments », mais plutôt par « pensées/propos féminin.e.s », le mot λογισμός étant ambigu et pouvant autant signifier pensées que propos quand on considère que l'énonciation de la mère (2 M 7, 22-23) résulte évidemment d'une réflexion. Plus particulièrement, l'analyse du mot θῆλυς a permis de montrer que la femme du 7e chapitre est le seul personnage du livre à être associé à la féminité. Quant à l'analyse du mot λογισμός, elle a permis de montrer que les exégètes privilégient des traductions qui s'éloignent des sens bibliques lorsqu'il est question de la mère en 2 M 7, mais pas lorsqu'il est question d'Éléazar (2 M 6, 23). Pourtant, l'épithète qui accompagne le mot λογισμός, soit civil (ἀστεῖος) dans le verset qui le concerne ou féminin (θῆλυς) dans le verste qui parle d'elle, n'en modifie aucunement le sens. Cette analyse a également permis de mettre en lumière l'union de l'émotivité et de la rationalité, les similitudes qui existent entre Éléazar et la mère, ainsi que le contenu et les genres des propos de la mère. Elle a

enfin permis d'attirer l'attention sur la singularité du discours anthropologique et théologique de la mère, discours qui confirme que la mère raisonne.

J'ai également montré que l'expression ἄρσενι θυμῷ ne doit pas être traduite par « mâle courage », entre autres, parce que le courage, en 2 M, est désigné par les vocables εὐψύχως et ἀνδρείως. Certes, le mot θυμός est hautement polysémique, mais, puisqu'il est généralement traduit par le mot « colère » lorsqu'il réfère à des hommes dans 2 M, il doit l'être également quand il est question de la mère. L'expression ἄρσενι θυμῷ doit donc se lire « colère virile/humaine ». Par ailleurs, j'ai défendu que les pensées/les propos féminin.e.s constituent un auxiliaire à la colère qui permet d'en tempérer la potentielle violence virile. C'est parce que la colère de la mère bénéficie de son rapport avec le λογισμὸς qu'elle ne se transforme pas en pouvoir de mort, comme c'est le cas avec les colères des hommes d'armes et de pouvoir. L'analyse du deuxième *hapax legomenon* a aussi permis de révéler l'ambigüité du mot ἄρσην, qui signifie « masculin », « mâle », « dur » ou « fort » et peut désigner l'homme en tant que mâle de l'espèce humaine et l'être humain non spécifié du point de vue du genre. D'un côté, la colère de la mère peut être considérée virile quand l'épithète ἄρσην, présente dans le second segment du verset 7, 21, est mise en rapport avec l'épithète du premier segment qualifiant les pensées/propos, c'est-à-dire θῆλυς ou féminin. D'un autre côté, cette même colère peut être considérée humaine quand la même épithète est alors mise en rapport avec celles employées pour qualifier les colères du roi séleucide et des guerriers judéens aux versets 4, 25 et 10, 35, lesquelles sont bestiales/inhumaines. Ainsi, au sexe de la protagoniste brouillant la lecture des mots λογισμός et θυμός du verset 7, 21 s'ajoute l'ambigüité du mot ἄρσην, lequel change de sens selon que l'on considère le contexte du verset ou celui du livre. Or, pour moi, les deux interprétations de ce mot ne s'excluent pas. Elles sont plutôt complémentaires, voire équivalentes, si on estime que la virilité de la mère doit être comprise comme une humanité.

Dans la seconde partie, je me suis attardée aux versets 4, 25 et 10, 35. J'ai d'abord montré que, à l'instar du verset 7, 21, tous deux contiennent des répétitions augmentées prenant la forme de parallélisme synonymique[217]. J'ai également mis en lumière le parallèle synonymique entre les versets concernant les hommes, lequel s'observe plus particulièrement grâce aux colères répétitives (***θυμοὺς*** et *ὀργὰς*, en 2 M 4, 25 et **θυμοῖς** et **θυμῷ**, en 2 M 10, 35) et aux mots de racine commune dans les deuxièmes segments (θηρὸς, en 2 M 4, 25 et θηριώδει, en 2 M 10, 35). Puis, la présentation d'une douzaine de traductions de ces deux passages a permis de montrer que les exégètes en ont une compréhension qui diverge peu comparativement à celle qu'ils ont du passage où il est question de la femme. Par ailleurs, l'analyse des termes θηρὸς, ὠμός, τύραννος et βαρβάρος a servi à spécifier l'inhumanité de la colère des hommes et, par extension, à mieux comprendre l'humanité de la colère de la mère. On a pu alors voir que le roi syrien et les guerriers judéens partagent une bestialité/inhumanité, qui peut être comprise comme une absence de noblesse (γενναῖος), un non-recours au raisonnement ou un piètre appui sur la pensée (λογισμὸς) et, enfin, un difficile ou un impossible usage du langage (λογὸς). Contrairement aux rages du roi et des guerriers, qui manifestent des pertes de contrôle et un certain refus des lois et du langage, la colère de la mère donne lieu à une importante prise de contrôle, observable notamment par le biais de deux discours produits dans le respect des règles qui font vivre.

Au terme de ce chapitre, il appert que, même si toutes les situations où la rage se manifeste représentent une menace identitaire ou un refus de reconnaissance de l'identité ainsi défendue, la colère de la mère se distingue avantageusement des

---

[217] La répétition augmentée est plus évidente dans le verset 10, 35 puisqu'une seule des deux colères (**θυμοῖς/θυμῷ**) des guerriers s'avère « bestiale ou sauvage » (θηριώδει), tandis que les expressions « cruel tyran » (ὠμοῦ τυράννου) et « bête barbare » (θηρὸς βαρβάρου) qualifient les différentes colères du souverain syrien (***θυμοὺς*** et *ὀργὰς*). Toutefois, la structure de 2 M 4, 25 (***θυμοὺς*** δὲ ὠμοῦ τυράννου/θηρὸς βαρβάρου *ὀργὰς*) ressemble plus à celle de 2 M 7, 21 que celle de 2 M 10, 35 (**θυμοῖς**/θηριώδει **θυμῷ**), et ce, en raison du parallèle croisé.

colères royales et martiales. L'épitomiste, en qualifiant la première de virile/humaine et les autres de bestiales, fait apparaitre une nouvelle virilité et critique ouvertement, sinon vertement, la virilité traditionnelle; la virilité étonnamment passée sous silence chez les personnages masculins usant de la force et où on pourrait légitimement s'attendre à la voir soulignée. Certes, on peut penser que la virilité n'a même pas besoin d'être mentionnée lorsqu'il est question des hommes parce qu'elle est l'apanage du sexe masculin. Cependant, selon moi, cette qualité n'est pas soulignée par l'épitomiste pour le souverain syrien et les guerriers judéens parce qu'ils ne peuvent tout simplement pas être considérés virils. Antiochos IV Épiphane et les compagnons de Judas Maccabée ne peuvent mériter cette reconnaissance, car la virilité valorisée par l'auteur de 2 M a peu à voir avec un contrôle des autres par la violence, un usage adéquat des armes et une capacité à tuer qu'évoquent notamment Clines (1995) et Washington (1997) à propos de la virilité décrite dans différents récits gréco-romains et bibliques. La virilité valorisée par l'épitomiste va plutôt de pair avec l'humanité, comme le met en lumière la mère de 2 M 7, laquelle est virile parce qu'humaine. En effet, cette femme faisant montre d'une colère virile et étant ainsi partiellement virilisée s'avère plus humaine que tous les hommes auxquels je l'ai comparée. Tout au long du 7e chapitre, elle met de l'avant les plus sûrs déterminants de l'humanité, c'est-à-dire la noblesse, la pensée et la loi, lesquelles ne vont pas sans le langage et le contrôle de soi qui prime sur le contrôle des autres, précisément en raison d'un souci pour ces autres. La virilité de la femme, toute occupée qu'elle est à, par et/ou pour la vie, est une humanité, soit une inclinaison bienveillante à l'égard d'autrui ou une forme de compassion ou d'empathie. Incarnant la virilité valorisée par l'épitomiste, la mère de 2 M 7 peut donc être considérée comme « l'homme » de la situation, comme celle qui, contre toute attente, se distingue le plus des animaux et subvertit l'association femme/nature et homme/culture.

CHAPITRE III : FEMME VIRILE ET HOMME FÉMININ

3. INTRODUCTION

Le 1er chapitre de la présente thèse a permis de montrer, sur le plan structurel, la confrontation ou la situation de 'dialogue' entre la mère martyre et le roi séleucide — antithèse qui domine l'histoire de 2 M 7 aux dires de Van Henten (1997 : 104). On a également pu alors constater qu'Antiochos IV Épiphane n'occupait pas le centre de la scène, même s'il en est question dans le verset formant la pointe émergente du microchiasme à partir duquel se déploient symétriquement les passages consacrés à la mère (2 M 7, 20-23 et 25-29). De cette structure parallèle, il faut surtout retenir le rôle de pivot du verset 7, 24 autour duquel tourne le drame et qui met en lumière un important renversement de pouvoir, un bouleversement aussi important que peut l'être le 7e chapitre dans le livre. Quant au 2e chapitre, il a, lui, offert une nouvelle perspective sur l'opposition entre la Judéenne et le roi étranger, opposition considérée comme un des motifs de la littérature sapientiale. Les analyses comparatives intratextuelles, conduites sur les termes contenus dans le verset numériquement central et sur les épithètes qualifiant la colère des deux adultes de 2 M 7, ont confirmé qu'ils étaient bel et bien des figures diamétralement opposées, malgré leur colère commune. Si « virile/humaine » (2 M 7, 21) et « bestiale/inhumaine » (2 M 4, 25) sont les termes employés pour qualifier respectivement les emportements de l'une et de l'autre, ces termes qualifient probablement plus que leurs emportements respectifs[218]. En fait, dans les deux cas, l'épithète de la colère parait métonymique et suggère conséquemment une performance du genre plutôt trouble de part et d'autre. D'un côté, même si la traduction de l'expression ἄρσενι θυμῷ n'équivaut pas à

[218] En ce qui concerne strictement la masculinité de la mère, il suffit d'aller littéralement en deçà et au-delà du 21e verset pour affirmer avec certitude que cette dernière dépasse la rage momentanée. Que « la mère supporte *sans trouble* de voir mourir ses sept enfants » (NT) en 2 M 7, 20 le suggère autant que la prise de parole en public, à laquelle les femmes, les esclaves et les enfants n'avaient pas droit (Butler, 2000 : 81).

« mâle courage », soit si la mère ne peut être élevée, mot à mot, « à la hauteur d'un homme courageux[219] » (Foley, 2001 : 234), le trouble chez elle n'en est pas moins évident. D'ailleurs, « la tension produite par les apparentes oppositions entre masculinité et féminité » (Stein, 1996 : 605) va bien au-delà de l'énigmatique verset, comme il conviendra de le mettre en lumière dans le présent chapitre. Ainsi, la masculinité[220] de la mère outrepasse sa colère — état de fureur qui masculinise aussi *Les Bacchantes* d'Euripide, lesquelles « font fuir les hommes devant elles, preuve qu'un dieu les assistait » (cité par Gherchanoc, 2003/4 : 747) —, ce qui fait en sorte qu'elle est belle et bien « une femme virile ». D'un autre côté, si la mère est une figure qui s'oppose potentiellement sur tous les plans au roi, il y a donc tout lieu de croire que ce dernier est « un homme féminin ». Puisque le genre est « une construction sociale, un processus relationnel [qui forge les identités], ainsi qu'un rapport de pouvoir imbriqué dans d'autres rapports de pouvoir » (Bereni, Chauvin, Jaunait et Revillard, 2012 : 7), il y a fort à parier que ce qui affecte la femme ne demeure pas sans effet sur l'homme qui lui fait face.

3.1. Hypothèses et objectifs

Intéressée par l'important antagonisme entre ces deux personnages, tant par l'enclave formée par les versets 7, 20-29 que par les liens formés à partir du microchiasme de 2 M 7, 21, je m'y consacre entièrement dans le présent chapitre. L'hypothèse s'appuie sur les postulats suivants : 1) la mère de 2 M 7 performe, accomplit ou met en scène (Butler, 2004 : 7) sa virilité autrement que par le biais de son animosité, et, 2) la mère et le roi sont des figures antithétiques dont la performance du genre s'oppose. Est-ce

---

[219] Pour Van Henten, le mot θυμός signifie aussi « courage », et, même si, pour démontrer que le verbe διεγείρω présent en 2 M 7, 21 signifie « animer, éveiller », il renvoie à Dn 4, 2, où le mot θυμός est alors traduit par ses bons soins par le mot colère (1997 : 234). Cinq pages plus loin, ce petit manège est répété. Autrement dit, à la page 239, il propose une traduction du mot θυμός dans le corps du texte, c'est-à-dire courage, et une autre en note de bas de page, c'est-à-dire colère.

[220] La masculinité a souvent été définie en termes positifs — quelque chose que l'homme possède et dont la femme est dépourvue (Stein, 1998 : 594) —, ce qui n'est manifestement pas le cas dans 2 M.

que l'homme s'avère féminin parce que la femme est virile ? Est-ce qu'il n'y aurait pas accentuation de la virilité de la femme au moment où l'homme se montre encore plus féminin ? Y a-t-il lieu de parler de virilisation et de processus inverse ou faut-il simplement voir une performance du genre mise au jour ? Pour répondre à ces questions, une analyse comparative intratextuelle de certains marqueurs genrés est tout indiquée. Le genre, au même titre que le sexe, est une fiction hautement malléable (Butler, 2005a : 208), variant selon les circonstances et les rencontres. Le genre étant tout sauf une donnée absolue, on ne peut effectivement pas évaluer la masculinité et la féminité autrement qu'à l'aune du masculin et du féminin d'autrui. En d'autres mots, tout un chacun est en quelque sorte plus ou moins masculin ou plus ou moins féminin par rapport à la masculinité et la féminité stéréotypées d'autrui. Ce dispositif par lequel les notions de masculin et de féminin sont produites et normalisées peut aussi servir à les déconstruire et à les dénaturaliser, car ce sont des « catégories vouées au changement » (Butler, 2012 : 59 et 264). C'est la raison pour laquelle j'avance que la femme, probablement virile *en soi*, le parait d'autant plus face à un homme qui semble par conséquent s'efféminer, la différenciation du genre distribuant le pouvoir entre les individus (Scott citée par Sanna, 2006 : 193). Ainsi, s'intéresser à la performativité du genre chez ces deux personnages permettra de mieux comprendre les tenants et aboutissants du renversement de pouvoir qui les concerne.

Dans un premier temps, je m'attarderai aux titres et aux rôles de la femme et de l'homme de 2 M 7, à leurs relations, à leur faire et à leur dire, à leur corps et à leur mort et, enfin, à leur genre. Je présenterai d'abord les éléments qui concernent la femme, puis ceux qui touchent à l'homme et je terminerai chacune des sections en croisant les données recueillies. Je soulignerai alors les aspects stérotypiquement féminins et masculins chez l'un et chez l'autre, tout en veillant à mettre en lumière le travail sur ces deux catégories politiques (Wittig citée par Butler, 2005a : 229) et son

impact sur l'appréhension binaire du genre dont elles découlent. Avant d'entrer dans le vif du sujet, et pour en permettre une meilleure compréhension, je tiens à exposer brièvement ce qu'implique la présence d'une femme virile dans un texte.

3.2. Femme virile et homme féminin

Topos de la littérature gréco-romaine et judéenne, la femme virile ou courageuse n'est pas si inusitée. La tragédie grecque a souvent utilisé des personnages féminins en rupture partielle avec un idéal culturel, soit pour explorer les frontières morales ambigües et parfois dangereuses, soit pour les repousser. McClure avance que ces personnages révèlent, dans un sens positif, d'importantes alternatives sociales et éthiques et, dans un sens négatif, les conséquences sociales d'actions entreprises à partir d'une position marginale, moralement questionnable ou encore de résistance (1999 : 116). Dans la période du Second Temple, il en va fréquemment de la sorte chez les Judéens. Une foisonnante littérature met alors en lumière plusieurs exemples de femmes dont l'identité et la performativité du genre ne correspondent pas exactement à ce qui est traditionnellement attendu des individus de ce sexe. Puis, un peu plus tradivement, la tradition littéraire martyrologique s'est développée dans la même veine. De manière générale, les femmes martyres n'y performent pas leur genre en accord avec les normes liées à leur sexe. Ces êtres « hybrides » s'étant multipliés avec le christianisme et l'islam au point d'être presque devenus la norme, il y a tout lieu de croire que l'ancrage de ce motif particulier se trouve en 2 M 7.

La première femme virile de la tragédie grecque est la Clytemnestre d'Eschyle, qui se trouve aux versets 10-11 dans l'*Agamemnon*[221]. Hérodote qualifie ainsi la capitaine Artémise VII (99 ; VIII, 68 ; 87-88), bien que « [son] courage aurait été néanmoins typiquement féminin parce que recourant à la ruse » (Loraux citée par Gherchanoc, 2003/4 : 756). Électre est également louée de la sorte par son frère aux versets 982-983 et 997s dans la pièce éponyme de Sophocle ainsi qu'aux versets 1204-1205 de celle d'Euripide (Ziadé, 2007 : 248). De plus, sa tragédie dédiée à Antigone[222] met en scène la fille d'Œdipe et de Jocaste pervertissant le politique ou l'espace public autant par sa féminité que par sa virilité[223]. En effet, celle dont le prénom signifie contre ou en face (ἀντί) du féminin (γυνή) ou de la génération (γόνος)[224] (Cuvillier et Causse, 2007 : 69) transgresse les deux genres (Butler, 2000 : 6). Virile lorsqu'elle parle au roi, elle est dévirilisée lorsqu'elle est parlée[225]. Enfin, les philosophes grecs ont aussi eu recours à cette image de la femme virile, comme on peut le constater dans les *Lois* de Platon (VII, 806b et III 802e) et dans l'*Économique* de Xénophon (X, 1).

---

[221] Cette dernière, persuasive comme un homme pour ajouter à sa crédibilité et respectueuse comme une femme pour convaincre ou susciter la sympathie chez les lecteurs/lectrices, auditeurs/auditrices, s'ajuste donc aux besoins de la situation, et, loin de renforcer l'ordre social, elle favorise la crise des catégories qui est déjà bien entamée dans la pièce et déstabilise conséquemment les rôles genrés (McClure, 1999 : 71).

[222] Présentée comme « le prototype de la révolte éthique contre les lois de la cité » (Lemoine, 2010 : 94) ou « l'image de la conscience se dressant devant la tyrannie, sainte patronne de toutes les résistances » (Aynard, 1990 : 104), Antigone incarne la vérité religieuse, plus haute ou plus profonde que les desseins de la communauté. Prête à donner sa vie pour la loi divine avec une générosité de caractère qui la dispose au martyre, elle « met les pieds où une femme ne doit pas les poser » (Duroux, 1993 : 57).

[223] Duroux avance même qu'Antigone commet un outrage à l'institution de la différence des sexes par le seul fait de parler sur la place publique (1993 : 43), ainsi qu'on peut aussi l'observer chez la mère de 2 M 7.

[224] À cet effet, Butler, dans son ouvrage intitulé *Antigone's Claim, Kinship between Life and Death*, l'appelle « la femme contre » ou « contre nature » (2000 : 22).

[225] À cet effet, on lit : « si Antigone fait ce qu'elle veut, ce n'est plus moi [Créon] mais elle qui est l'homme. Si Antigone fait impunément prévaloir un tel triomphe, c'est elle l'homme et moi je ne sais plus qui je suis » (Cuvillier et Cause, 2007 : 76).

Cette image de la femme virile a par ailleurs été exploitée dans plusieurs livres bibliques. Judith, Yaël et Jézabel, pour ne nommer que les plus célèbres, font preuve de virilité à maints égards (Létourneau, 2015 : 45 et 151 ; Van Henten, 1997 : 234 ; Lacocque, 1992 : 52). Les écrits du judaïsme hellénistique ne sont pas en reste. Philon encense Julia Augusta dans *Legatio ad Caium* (cité par Ziadé, 2007 : 243) parce qu'elle est virile, et ce, notamment en raison de l'usage particulier qu'elle fait de son λογισμός (Van Henten 1997 : 234). Suggérant que la femme idéale devait sacrifier les caractéristiques inhérentes à son sexe pour obtenir une relation avec Dieu (cité par Satlow, 1996 : 23), ce philosophe d'Alexandrie résuma plutôt bien l'idée transversale des exemples, explicites et implicites, susmentionnés. Comme l'explique Castelli, à l'époque, « devenir mâle fait partie du processus d'avancements spirituels [...] marqué par l'éloignement des rôles traditionnels ou des définitions conventionnelles de la féminité » (1991 : 33 et 35). C'est dans cet ordre d'idées que le meilleur éloge pour les femmes dignes d'être glorifiées, parce qu'elles se distinguent éthiquement, religieusement et/ou intellectuellement, consiste à les dire viriles (Ziadé, 2007 : 247 et Aspegren cité par Moore et Anderson, 1998 : 269). Lorsque les femmes manifestent un indéniable contrôle de soi et des autres qui est à la base du courage, la vertu masculine par excellence, elles ne sont plus comparables à leurs semblables dont la nature est associée à la perte de contrôle, à l'émotivité débordante et à l'absence de raison. Ainsi, dès que les femmes font une démonstration quelque peu ostentatoire de pouvoir qui consiste « à dominer, maîtriser ou asservir » (Le Nouveau Petit Robert, 2003 : 765) autant les forces en soi que celles qui se trouvent tapies chez les autres, elles sont considérées viriles. Cependant, croire que ces femmes incarnent un modèle à imiter, lequel serait potentiellement supérieur au modèle masculin parce que « l'exploit féminin exige plus d'effort que son équivalent » (Ziadé, 2007 : 251) ou parce que « le courage est toujours plus héroïque lorsqu'il est l'acte de résistance provenant de l'effort de l'opprimé momentanément hors des codes et acceptant de souffrir pour traverser une crise » (Hoquet, 2009 : 139 et 141), est aller vite en affaire.

En fait, une femme virile apparait généralement comme l'exception qui confirme la règle voulant que seuls les hommes soient braves et aptes à raisonner (Van Henten, 1997 : 234). Pour le dire autrement, elle contribue aux représentations négatives du féminin, dans la mesure où l'importante et exclusive corrélation entre mâle et vertu, force et honneur (Cobb, 2008 : 13) favorise toujours le masculin au détriment du féminin. On l'a brièvement vu au chapitre précédent, certains écrits bibliques dénigrent l'ennemi en l'assimilant non seulement aux bêtes, mais aussi aux femmes[226], les deux ayant soi-disant un statut inférieur (Lemos, 2006 : 246). Le discours dominant et les associations essentialisantes et unidimensionnelles entre masculin et mâle et féminin et femme font qu'une femme virile reconfirme le préjugé défavorable à l'endroit des femmes. Pourtant, les anatomies sexuées ne garantissent pas une performativité genrée normativement accordée, bien qu'elles constituent les bases sur lesquelles il faut s'appuyer, le sexe étant à la fois organe et signe auquel le genre doit correspondre pour ne pas présenter un défi au construit culturel qu'est la masculinité. Or, ce genre étalon n'est pas plus inné qu'acquis une fois pour toutes et parait bien plus fragile que son « contraire » ; la féminité des hommes ne mettant jamais en danger celle des femmes soulève donc le soupçon de l'assignation de la faiblesse au sexe féminin[227]. Selon les mots 'masculins' de Bourdieu, il n'y a pas vraiment moyen de sortir de cette logique binaire de la différence des sexes et de la division sociale des rôles — la séparation pure et simple donnant à l'ἀνήρ l'assurance d'être un modèle cohérent (Loraux, 1989 : 8) —, car « une femme qui domine se sent quand même diminuée parce qu'au-dessus d'un homme diminué » (1998 : 56). S'il en va bel et bien de la sorte, comment expliquer que les hommes ne soient pas, eux, diminués lorsqu'ils dominent ceux et celles qui incarnent les stéréotypes de la

---

[226] Il ne faut pas non plus oublier que les femmes sont associées à la nature, d'où l'assimilation au monde animal, sans compter qu'elles pouvaient être considérées comme du bétail dans différentes sociétés et que l'utilisation des symboles du sexe opposé pour neutraliser ou éliminer la puissance de l'ennemi (Hoffner, 1966 : 327) est fréquente dans la littérature du Proche-Orient ancien.

[227] Loraux est assez prolixe sur ce sujet de la peur des femmes dans son important ouvrage *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec* (1989). Pour elle, le féminin ou le champ de la féminité finit par se révéler essentiel à la virilité (1989 : 15).

faiblesse ? Comment justifier que ces stéréotypes puissent en plus s'avérer « plus masculins » que certains hommes en acquérant une maîtrise de la connaissance et la mise en pratique de certains codes ? Cela, comme Bourdieu l'avoue, montre à quel point la virilité est chose fragile (1998 : 76). Pour la protéger, les personnes du sexe dit faible sont donc fortement invitées à performer la féminité qui correspond, dans certains cas, à « un corps souffrant, assujetti, étendu », tandis que « [l]a masculinité correspond à un corps qui se tient érigé, qui fait souffrir et meurt au champ de bataille » (Shaw, 1996 : 285). J'oserais même dire que les femmes sont contraintes de répondre adéquatement aux exigences produites par les discours qui créent le genre — « une façon première de signifier des rapports de pouvoir » (Scott citée par Fassin, 2012 : 343) —, attendu que l'inverse a un trop grand potentiel polémique. Non seulement les femmes viriles rappellent que la virilité est une performativité accessible à tous, mais elles représentent aussi une menace[228] pour la prétendue supériorité des hommes, car elles révèlent la précarité de cette position soi-disant dominante. Mettant donc en danger l'ordre social patriarcal, les femmes viriles s'avèrent néanmoins nécessaires pour explorer les frontières morales ambigües, sinon pour les repousser, et ce, afin de libérer autant les femmes que les hommes des limites aliénantes assignées à l'expression de ce qu'ils sont.

Brouillant l'ordre fondé sur la binarité sexuelle, « [la] fiction [même] qui efface la différence sexuelle toujours déjà plurielle » (Kayser, 2000 : 103), les femmes viriles magnifient l'hétérogénéité de la catégorie femme et participent à la crise des catégories genrées. Ces femmes présentant un genre double, où l'union du masculin et du féminin dans l'être n'est pas conflictuelle, indiquent que « tout être humain peut être à la fois mâle ou femelle, comme toute figure géométrique est à la fois convexe ou concave selon l'angle sous lequel on la regarde » (Lacocque, 1992 : 31). Ainsi,

[228] « L'assomption d'un sexe binaire [étant] lui-même fondé sur le pouvoir de la menace, sur le caractère insupportable d'une masculinité démasculinisée et d'une féminité phallicisée » (Butler, 2009 : 96).

quand une femme se virilise, il y a fort à parier que le système est ébranlé et qu'un homme, quelque part, s'efféminé, les rapports de pouvoir étant potentiellement inversés. Comme on a pu l'entrapercevoir entre Antigone et Créon et comme on le verra ultérieurement entre Perpétue et son père, c'est probablement ce qui advient avec la mère de 2 M 7 et son vis-à-vis séleucide. Voyons donc maintenant les différents marqueurs genrés qui permettent de récuser ou de valider cette idée.

3.3. Les marqueurs genrés

3.3.1. Titres et rôles

Dans la présente section, je vais m'attarder aux titres employés par l'épitomiste pour parler des deux personnages qui m'intéressent ici, ainsi qu'aux rôles désignés ou non pour ces derniers. En effet, tant pour elle que pour lui, maints rôles sont implicites, mais méritent toutefois l'attention, n'étant pas moins importants. Il sera donc d'abord question des rôles de mère, servante, conseillère et martyre tenus par la femme et des rôles de roi, tyran, père et instrument joués par l'homme.

3.3.1.1. La femme

3.3.1.1.1. Mère

La femme de 2 M 7 est anonyme. Elle est uniquement appelée « la mère » (ἡ μήτηρ, en 2 M 7, 1. 4. 5. 20. 25 et 41). Par ailleurs, elle est la seule femme de tout le récit à être ainsi nommée, bien que d'autres soient assurément aussi des mères, dont celles de 2 M 6, 10. De plus, elle n'est pas simplement « mère » ou « une mère », mais « la mère », ce qui n'est pas rien. Seule femme du récit à parler, elle mentionne au passage sa maternité ou, pour être plus précise, certaines des activités et/ou des responsabilités qui y sont liées. En effet, on lit au verset 7, 27 qu'elle a « porté dans son sein » ou a « pris soin » (περιφέρω), qu'elle a « allaité » (θηλάζω), « nourri »

(ἐκτρέφω), « élevé », « conduit » ou « supporté » (ἄγω) et « s'est occupé de [...] nourrir », « a pris soin de [...] nourrir », « a pris en charge ou a formé[229] » (τροφοφορέω). Hormis ces actions, qui retiendront davantage mon attention ultérieurement, confirmant son rôle, on sait que les sept enfants avec elle dans le chapitre sont les siens. On ne peut donc douter de l'adéquation du titre donné à cette femme. Sinon, les propos tenus en 2 M 7, 23 et 27-29 indiquent que la maternité, loin de nuire à des rapports avec le divin, comme le soutint Philon quelques années plus tard, « [...] contribue à la rencontre avec la Présence divine » (Goldberg, 1996 : 195). D'une part, on sait que Dieu ouvre et ferme les matrices (Gn 20, 18 et 1 S 1, 5-6 et 19). D'autre part, on n'ignore pas, grâce aux enseignements de la mère de 2 M 7, que la procréation est une participation à la création, sinon sa plus importante prolongation. Que la mère de ce récit, où la mort est semée à tout vent et où l'existence des Judéens est particulièrement menacée par le projet de dé-création du roi syrien, soit à ce point préoccupée par la vie et parle de procréation, de création et de recréation suggère que ce titre outrepasse le rôle lié à l'institution sociale et légale et déborde pour ainsi dire le cadre de la famille. La femme de 2 M 7 est non seulement dite « la mère » parce qu'elle met au monde ses propres enfants et qu'elle veille sur eux, mais aussi parce que leur nombre indiquant la totalité laisse entendre qu'elle est la mère de tous et veille sur tous. En fait, dans le cas présent, il est bien évident que le chiffre sept n'est ni arbitraire ni anodin, surtout quand on se rappelle qu'il symbolise la perfection du groupe (Ziadé, 2007 : 102 et Collins, 1981 : 310) et met en lumière l'idée de totalité. Ce chiffre ajoute également à l'autorité et au prestige que confère la maternité, car « un nombre élevé d'enfants au Proche-Orient ancien est une preuve visible de fertilité, un pouvoir aussi important chez les hommes que chez les femmes » (Hoffner, 1996 : 328). C'est sans compter que cette femme ait survécu à ses grossesses et à ses accouchements — deux causes de mortalité

[229] Former au sens nourricier et non éducatif, comme pour le mot παιδεία qui concerne l'éducation et est une affaire masculine chez les anciens Grecs selon une opposition platonicienne que rappelle mann dans son ouvrage intitulé *Les mères en deuil* (1990a : 30).

importantes à l'époque —, ce qui révèle une robustesse plutôt rare. Hormis son impressionnante fécondité, qui apparait comme un indicateur de la force et de l'intimité de sa relation avec YHWH — le nombre d'enfants mâles qu'elle met au monde dépasse sans commune mesure les matriarches qui enfantent au terme de nombreuses supplications —, plusieurs autres éléments permettent d'insinuer que *la* mère de 2 M 7 est « bénie entre toutes les femmes » et « mère de la patrie ».

D'abord, on trouve l'usage de pronoms inclusifs (2 M 7, 18. 30. 32. 33 et 38), c'est-à-dire « nous », « notre » et « nos » (ἡμῶν, ἡμῖν, ἡμᾶς, ἡμεῖς), ainsi que l'expression « nos péchés » qui, aux dires de Van Henten, ne renvoie pas à ceux des individus présents, mais à ceux du peuple vu comme un tout (1997 : 137). À ceci s'ajoute l'utilisation récurrente du mot ἀδελφός (2 M 7, 1 ; 4 ; 29 [2x] ; 36 ; 37 et 38), qui signifie « frère », au détriment des mots υἱός (2 M 7, 20 et 26) et τέκνον (2 M 7, 28), lesquels signifient respectivement « fils » et « enfant », et ne s'appliquent qu'au dernier garçon. Il est effectivement le seul à mériter ces deux titres, et ce, peut-être en raison de son bas âge ou de sa dépendance à sa mère, comme les six autres occurrences du mot τέκνον dans le livre mettant invariablement en scène « femmes et enfants » (2 M 5, 13 ; 6, 10 ; 9, 20 ; 12, 3. 21 et 15, 18) le laissent penser. La rareté des termes υἱός et τέκνον me semble révélatrice du peu d'importance accordée au rapport de filiation, tant dans le 7e chapitre où le mot ἀδελφός apparaît 7 fois que dans le livre où on le retrouve seize fois (2 M 1, 1 ; 2, 19 ; 4, 7. 23. 26. 29 ; 8, 22 ; 10, 21. 37 ; 11, 7. 22 ; 12, 6. 24-25 ; 14, 17 et 15, 18). Or, toutes ces occurrences ne concernant que les Judéens n'indiquent pas toujours des liens familiaux.

Aux versets 1, 1 ; 10, 21 ; 11, 7 ; 12, 6. 24-25 et 15, 18, ce mot est plus adéquatement traduit par « amis ou compagnons d'armes » ou encore par « compatriotes », comme le soutiennent respectivement Van Henten[230] (1997 : 104) et Faivre (2000 : 47). Quoi qu'il en soit, les nombreuses répétitions, la rivalité entre Oniades et Tobiades et les liens existant entre la plupart des membres de la famille du 7e chapitre ainsi qu'entre certains guerriers judéens indiquent que la fraternité, conçue autant comme une affaire d'esprit que de sang, est un thème plus important que celui de la filiation. D'ailleurs, Simon (Σίμων, en 2 M 8, 22 ; 10, 19-20 et 14, 17), Joseph (Ἰωσὴπον, en 2 M 8, 22) et Jonathan (Ἰωναθην, en 2 M 1, 23 et 8, 22) nommés « à la tête de corps de troupe » (2 M 8, 22), ainsi que Zachée ou Zacharie (Ζακχαίον, en 2 M 10, 19), Éléazar (Ελεαζαρον, 2 M 8, 23) et Esdrin (Εσδριν, en 2 M 12, 36) sont tous les frères dudit Maccabée. Sont-ce là les premiers « compagnons » de Judas, soit la dizaine d'hommes partie avec lui au désert qui devint rapidement « une multitude », soit « six mille hommes » (ὄντας ἀριθμὸν, en 2 M 8, 16) ? Il n'est pas possible de l'infirmer ou de la confirmer, mais, peu importe le contexte, les termes compagnons, compatriotes et frères semblent plutôt interchangeables dans le récit. Les sept membres de la fratrie du Maccabée et de celle des martyrs représentent, chacun à leur façon, la famille élargie qu'est le peuple (γένος), la tribu ou la nation (ἔθνος)[231], car les deux groupes personnifient précisément « plus que la solidarité des frères » (Van Henten, 1997 : 103). Dans le cas des jeunes hommes désarmés, cette représentation potentielle de *toute* la patrie n'est vraiment pas à dédaigner, surtout quand on se rappelle que leur mère est perçue comme la « gardienne de la loi et de la tradition » (Haber, 2006 : 8) et/ou de « l'identité » (DeWet, 2008 : 44 et 53) ; une autre raison pour laquelle la femme de 2 M 7 doit bel et bien être considérée comme « la mère des Judéens », au même titre que Razis est dit « le père des Judéens » (πατὴρ τῶν Ιουδαίων, en 2 M 14, 37).

---

[230] À ce mot, Van Henten ajoute ami, voisin, membre d'une tribu et collègue.

[231] À cet effet, dans les écrits du christianisme primitif qui traitent de la famille des martyrs Maccabée, « à l'image du tout organique [...] se superpose l'image des frères formant un peuple » (Ziadé, 2007 : 217).

Dans cet ordre d'idées, on ne peut douter de son ascendance sur les sept « frères », même si ces derniers ont tous pu vouloir refuser d'abdiquer avant qu'elle ne les enjoigne à le faire. Certes, il se peut qu'ils aient tous eu l'intention d'obéir « aux ordres de la Loi donnée aux pères par Moïse » (2 M 7, 30) dès le premier verset. Cependant, il y a plus à parier qu'ils obéissent à leur mère qui s'adresse à chacun d'eux avant ledit porte-parole. Il importe toutefois de préciser que le pouvoir que la mère détient sur les siens a peu à voir avec celui dont rêve le roi illégitime, car elle ne les domine pas ou ne les asservit pas à sa volonté. Les jeunes gens, on le verra plus en détail au prochain chapitre, sont autant maîtres d'eux qu'elle l'est d'elle-même. À cet égard, elle n'est donc pas la cheffe parce qu'ils sont faibles et démunis ou simplement parce qu'il faut respecter son père et sa mère, mais parce qu'elle sait des choses inouïes et leur dispense des enseignements jusque-là inédits. Puisque le savoir est un indéniable pouvoir et un des attributs de la virilité valorisée par l'épitomiste, il n'est pas étonnant que la mère remplace l'usuel représentant de la loi et de la famille qu'est leur père absent. Dans le cas présent, la mère joue donc un rôle incontesté de 'leader' en cumulant les rôles de *materfamilias* et de *paterfamilias*. Elle détient un pouvoir sur tous les membres de la famille, lequel perdure jusqu'à la mort, et ce, tant au sein de sa famille immédiate que dans le cadre extrafamilial. Voyons maintenant le second rôle implicitement tenu par *la* mère.

3.3.1.1.2. Servante

La mère de 2 M 7 est « une servante de Dieu », notamment parce qu'elle prend part à l'exhortation mutuelle du verset 7, 6[232] qui répète presque mot à mot Dt 32, 36. Incluse dans le groupe des serviteurs qui ont « l'espérance que Dieu ait pitié d'eux » (ἐπὶ τοῖς δούλοις αὐτοῦ παρακληθήσεται), elle mérite conséquemment aussi ce nom de δούλος. Au même titre que les membres des deux groupes de sept (les jeunes

[232] Le Seigneur Dieu voit et Al a en vérité pitié de nous, de même que Moïse l'a dit dans le cantique qui témoigne contre eux par ces paroles : Il aura pitié de *Ses serviteurs*.

martyrs et les membres de la famille de Judas) qui conjurent le Seigneur, elle est un « individu qui confesse son identité ou quelqu'une qui a atteint le but de sa vie » selon Enermalm-Ogawa (cité par Van Henten, 1997 : 111). Volontairement soumise à Dieu, prête à mourir courageusement avec ses fils et/ou ses compatriotes, elle partage le sort du peuple judéen et prend part à son salut. D'ailleurs, le fait qu'elle se fasse conseillère (σύμβουλος, en 2 M 7, 25) de son dernier fils contribue également au salut des Judéens.

3.3.1.1.3. Conseillère

La première prise de parole de la mère (2 M 7, 22-23) indique qu'elle n'a pas besoin d'un homme pour se faire « conseillère du jeune homme pour son salut » (τὴν μητέρα παρῄνει γενέσθαι τοῦ μειρακίου σύμβουλον ἐπὶ σωτηρίᾳ, en 2 M 7, 25). Avant même que le roi ne la sollicite, elle avait déjà décidé d'orienter ses enfants, comme le suggère le verbe συμβουλεύω à l'aoriste. Or, étant au service du seul Roi du monde, la mère ne peut y être fidèle qu'en rusant quelque peu face au mortel usurpateur, soit en imitant en quelque sorte la tactique qu'il emploie. C'est donc par le biais d'un discours oblique qu'elle répond à la requête royale et inverse le rapport de pouvoir entre dominant et subordonné. N'empêche que cet explicite rôle de conseillère (σύμβουλον), coextensif aux précédents, est crucial parce qu'il assure la nécessaire mise à mort du septième enfant, laquelle rend le salut possible pour la totalité des Judéens. Par ailleurs, le discours que la conseillère met en branle permet d'expliquer encore plus clairement pourquoi la résurrection des corps est possible, les autres enseignements ayant déjà été promulgués et entendus. En effet, l'ajout notoire du second discours reprenant la plupart des informations relayées dans le premier est que « Dieu a créé tout à partir de rien et que 'la race' des hommes est advenue de même » (2 M 7, 28). J'y reviendrai. Pour l'instant, il faut retenir que, en s'adressant à ses enfants, et plus particulièrement au septième qui permet de constituer la totalité, la mère informe donc tous les Judéens de ce nouveau phénomène de recréation des

corps. Un enseignement qui devient dès lors fondamental pour la communauté, ainsi que les propos plus tardifs de Judas (2 M 12, 43-45) et de Razis (2 M 14, 46) le laissent penser.

3.3.1.1.4. Martyre

Enfin, la mère de 2 M 7 correspond à certaines définitions du phénomène martyral qu'on trouve dans la littérature, à commencer par le « fait de choisir la mort plutôt que de renoncer à un principe religieux » (Tabor, 1992 : 576), puisque, dans le cas présent, « témoignage personnel poussé jusqu'au mépris de la vie » (Ziadé, 2007 : 66) et « témoignage de la véracité de sa foi se traduisant par le sacrifice suprême » (Groetschel, 1989 : 23) sont des définitions quelque peu inadéquates. D'une part, il n'est jamais question d'un quelconque mépris de la vie chez la mère et, d'autre part, il n'est pas vraiment approprié de parler de sacrifice. Par ailleurs, il ne convient pas d'insister sur l'aspect passif de ce type de mort ou le fait qu'elle doive être accueillie sans résistance physique notoire comme le fait Cobb (2008), car nul martyr n'est dépourvu d'agentivité. Aucun n'est uniquement victime des actes d'autrui. Du reste, la martyre, malgré son refus de la violence, qui ne signifie pas complète inactivité comme l'évocation de son θυμός en fait preuve, s'avère une des plus actives résistantes du groupe, car elle est la seule à résister doublement au pouvoir, soit en tenant tête à sa forme impériale et en se mesurant à sa forme patriarcale. Cela étant dit, il me parait préférable de décrire le martyre par le biais de la personne, comme le font Van Henten et Rordorf. De la sorte, la mère correspond donc belle et bien à cette personne qui, « dans une situation d'extrême hostilité, préfère une mort violente plutôt que de répondre à une demande des autorités (habituellement païennes) » (Van Henten, 1997 : 7 et 9) ou « [...] qui souffre et meure pour l'obéissance ou par obéissance à la loi » (Rordorf, 1980 : 531).

3.3.3.2. L'homme

3.3.3.2.1. Antiochos IV Épiphane

L'homme de 2 M 7 est nommé de diverses manières dans l'ensemble du récit. Dès le premier chapitre, il est question d'Antiochos[233] IV Épiphane, titre qui indique qu'il n'est pas le premier à porter ce prénom aux accents de la capitale fondée en 300 ANE par Séleucos 1er Nicator, en souvenir de son père, général macédonien sous Philippe II. Plusieurs descendants du fondateur de la dynastie des Séleucides et du premier diadoque à vaincre les Lagides sont pareillement prénommés. Ἀντίοχος ο Σωτήρ (281-261 ANE), Ἀντίοχος Β΄ ὁ Θεός (261-246 ANE), Ἀντίοχος Ἱέραξ (259-226 ANE) et Ἀντίοχος Μέγας[234] (223-187 ANE), le père de celui qui régna de 175 à 164 ANE. Cette énumération, hormis nous renseigner sur les différents souverains de cet empire, nous permet de constater plusieurs choses. D'abord, le roi responsable de tous les maux des Judéens de 2 M n'est manifestement pas anonyme comme la femme qui le confronte, ce dernier ayant même porté le prénom iranien de Mithradates avant la mort de son frère aîné en 193. Il est, par ailleurs, le 5e de cette lignée qui perdure jusqu'à Ἀντίοχος XIII Φιλοπάτωρ (95-90 ANE à 64) et, enfin, à l'instar des Ptolémées et de tous les siens, il porte un surnom cultuel. Toutefois, Antiochos IV Épiphane est le premier à faire figurer sur ses monnaies son épiclèse signifiant « manifestation de Dieu » (Frend, 1967 : 40) ou « Dieu manifesté, révélé ou celui qui apparait », laquelle montre bien « qu'il entendait se situer publiquement au-dessus de sa condition humaine » (Will et Orrieux, 1986 : 113 et 114). L'expression Θεός ἐπιφανής n'en fut pas moins détournée à l'occasion dans les livres relatant l'épisode historique de la révolte des Maccabées. À la place du mot ἔπιφανής, il arrive donc que l'on trouve le mot ἔπιμανής, qui signifie « fou », « cinglé »

[233] Je dénombre 18 mentions de son prénom, c'est-à-dire : Ἀντίοχος en 2 M 1, 14. 15 ; 4, 21. 37 ; 5, 1. 17. 21 ; 7, 24 et 9, 1.19 ; Ἀντιόχου en 2 M 4, 7 ; 5, 5 ; 9, 29 et 10, 9 et, finalement, Ἀντίοχον en 2 M 2, 20 ; 9, 2. 25 et 10, 13.

[234] Antiochos III dit le Grand instaura le culte du souverain et de la reine partout dans l'empire pour renforcer le sentiment dynastique, envahit la Coelé-Syrie en 201 ANE et conquit la Judée deux ans plus tard.

(Tcherikover, 1970 : 177 et Will et Orrieux, 1986 : 113), « extravagant » ou encore « mégalomane ».

3.3.3.2.2. Roi

Dans 2 M, le terme employé pour désigner le plus souvent cet homme est βασιλεύς[235], c'est-à-dire roi, avec pas moins de 31 occurrences, dont six seulement à l'intérieur du 7e chapitre (2 M 7, 1. 3. 9. 12. 19 et 39). Si ce titre plutôt neutre s'acquiert généralement par des conquêtes militaires et l'exercice d'une autorité politique sur un territoire conquis, les choses se passent légèrement différemment dans le livre deutérocanonique, car, comme on l'a vu précédemment, le roi usurpe le pouvoir et règne sur un empire principalement conquis par ses prédécesseurs.

3.3.3.2.3. Tyran

Le titre de tyran se prête donc beaucoup mieux à la réalité dépeinte, bien que le mot τύραννος soit seulement appliqué deux fois au Syrien (2 M 4, 25 et 7, 27). À l'exception d'Arétas, ledit « tyran » des Arabes (2 M 5, 7), il n'en est pas moins le seul à être ainsi désigné. En dépit de cela, l'homme, dont le principal titre de roi indique sa fonction 'officielle', voit quand même ses titres se multiplier, lesquels sont tous plus dénigrants les uns que les autres.

[235] Le terme βασιλεὺς est également employé pour Ptolémée (2 M 1, 10-11), Démétrios (2 M 1, 7 ; 14, 4. 8. 9. 27. 29 et 15, 5), le roi de Perse (2 M 1, 20. 33. 34 et 35), Antiochos V (2 M 9, 23 ; 12, 1 ; 13, 9. 13. 15. 18. 22 et 26), Ézéchias (2 M 15, 22), ainsi que pour Dieu, « le Roi des rois » (2 M 1, 24 et 13, 4).

3.3.3.2.4. Bête, scélérat, impie

L'épitomiste n'hésite pas à parler d'Antiochos IV Épiphane par le biais d'expressions peu flatteuses : «.bête barbare » (θηρὸς βαρβάρου, en 2 M 4, 25), « auteur de toutes sortes de maux contre les Hébreux » (κακίας εὑρετὴς γενόμενος εἰς τοὺς Εβραίους, en 2 M 7, 31), « scélérat et le plus abominable de tous les hommes » (ἀνόσιε καὶ πάντων ἀνθρώπων μιαρώτατε, en 2 M 7, 34), « être abject ou impie » (δυσσεβοῦς, en 2 M 9, 13) et « meurtrier et blasphémateur » (ἀνδροφόνος καὶ βλάσφημος, en 2 M 9, 28). Par cette pluralité de noms, surnoms et expressions suggérant d'autres rôles tenus par ce méchant roi ou seulement quelques-unes de ses facettes, l'épitomiste indique qu'Antiochos IV est loin d'être anonyme et loin de jouer des rôles subtils ou dissimulés. Il ne peut représenter qui que ce soit d'autre que lui-même et le lecteur/la lectrice, l'auditeur/l'auditrice ne peuvent questionner son identité. Par ailleurs, l'épitomiste, utilisant pas moins de dix façons de nommer le roi syrien, le fait apparaitre comme un être multiple et volatile ou un monarque plutôt dramatique et particulièrement obstiné, ainsi que l'avance Frend (1967 : 40), sinon comme un hypocrite ou même un déséquilibré, ainsi que le dépeint la tradition classique remontant à Polybe[236]. Chose certaine, tous ses rôles sont négatifs, même si ceux de scélérat et de blasphémateur s'ajoutent à celui de tyran ou lui sont consubstantiels. Qu'ils soient considérés ensemble ou séparément, tous, à leur façon, sèment la mort, favorisent la violence, engendrent l'irrespect ; tous instaurent un dérèglement généralisé et symbolisent le pouvoir contre-nature du despote hostile au monde des ἄνδρες (Gherchanoc, 2003/4 : 787-788). Seuls ses rôles implicites suggèrent un autre penchant.

[236] Selon Baslez, cet historien brosse un portrait contradictoire de ce roi séleucide, tantôt en le considérant comme un bienfaiteur des temples, tantôt en le taxant d'impiété envers les sanctuaires de son royaume (2004 : 121).

3.3.3.2.5. Père

Antiochos IV Épiphane, bien qu'il ait un fils, n'est jamais présenté comme un père. Contrairement à la mère de 2 M 7, son rôle paternel n'est révélé que par le biais du mot υἱός, qui désigne son fils Antiochos V Eupator en cinq occasions (2 M 2, 20 ; 9, 25 ; 26 ; 29 et 10, 10). Le mot πατὴρ n'apparaît nulle part en lien avec ce souverain et les responsabilités qu'il sous-entend sont toutes passées sous silence, ce qui étonne toutefois peu puisqu'il ne se trouve jamais en présence de son enfant. Il en parle néanmoins dans son ultime lettre adressée aux Judéens (2 M 9, 19-27), à l'intérieur de laquelle se trouve la mention d'une autre lettre envoyée à ce dernier. Soi-disant « transcrite ci-dessous » (2 M 9, 25), elle n'est toutefois pas reproduite dans le texte parvenu jusqu'à nous. Il n'en demeure pas moins que ce n'est qu'au terme de sa vie qu'Antiochos IV a une pensée pour sa progéniture, pensée qui relève plus d'un souci de succession que d'affection. Ainsi, son rôle de père n'interfère pas avec celui de sanguinaire tyran, car jamais il ne révèle un parent pouvant sentir la moindre compassion à l'égard d'autres parents et de leurs enfants.

Toutefois, il faut dire que les pères se font terriblement rares dans 2 M. En fait, on trouve seulement deux occurrences du mot πατήρ : l'une pour désigner le père d'Antiochos IV Épiphane (2 M 9, 23) et l'autre pour Razis, ledit « père des Judéens » (πατὴρ τῶν Ιουδαίων, en 2 M 14, 37). Même Mattathias, le père des principaux chefs des troupes judéennes, très présent dans 1 M, brille par son absence. Cependant, le mot πατήρ y est décliné de plusieurs façons (πατρίῳ/πατρίων/πατρίους) et à maintes occasions (2 M 7, 37 ; 12, 37 et 15, 29/2 M 6, 1/2 M 7, 2. 8. 20. 24 et 27), comme les expressions « la langue des pères » et « la loi des pères » le mettent en lumière. Or, même dans ces cas qui apparaissent pour la plupart dans le 7e chapitre, ce sont plutôt les ancêtres qui sont désignés et non des pères spécifiés ou spécifiques. Si les pères de chair et d'os sont absents, l'idée de paternité et ce qu'elle implique sur le plan symbolique importent néanmoins grandement. D'ailleurs, la patrie des Judéens

fréquemment évoquée apparait à travers les mots πατρίδι et πατρίδος (2 M 8, 33 et 2 M 4, 1 ; 5, 8-9. 15 ; 8, 21 ; 10, 14 ; 13, 5 et 14, 18). On constate donc encore que, pour les Judéens, famille et patrie ne sont pas des entités séparées sinon totalement distinctes, ce qui semble plus ou moins le cas chez les Séleucides. Au même titre qu'Antiochos IV est le fils de son père (2 M 9, 23) — une des rares figures paternelles séleucides présentées explicitement comme πατὴρ —, il est le père de son fils (2 M 2, 20 ; 9, 25. 26. 29 et 10, 10), sans plus[237]. Du moins, le « père » de ce clan se montre bien peu attaché à la famille, que cette dernière soit la sienne, celle de ses sujets ou celle de l'empire (Salisbury, 1997 : 15). Toutes sont mises en pièces d'une façon ou d'une autre par son « programme de dé-création et de recréation » (Portier-Young, 2011 : 202), nonobstant son rôle de *paterfamilias* de l'empire. Ainsi, si un père peut être ambivalent, c'est-à-dire « tantôt tyrannique et castrateur, tantôt éducateur, patient et miséricordieux » (Derousseaux, 1970 : 21), il appert que le père d'Antiochos V personnifie principalement le premier versant mis de l'avant. Il fait effectivement rarement montre de sollicitude à l'égard de ses sujets, lesquels incluent les Judéens contre qui il semble particulièrement s'acharner. D'ailleurs, ce père totalement absent dans le cadre familial est presque « trop présent » dans le cadre impérial, cherchant à s'imposer de diverses façons, comme le mettent en évidence ses sujets du 7e chapitre, ces « enfants » plutôt rébarbatifs devant celui qui voudrait substituer sa loi contre celle de « leurs pères symboliques », pour ne pas dire jouer le rôle de père symbolique qu'assume leur mère.

[237] Ceci met en lumière le fait que si, du côté judéen, la fraternité l'emporte en importance sur la filiation, c'est loin d'être le cas chez leurs adversaires qui perdent possiblement la face et la guerre en raison de ce manque de cohésion.

3.3.3.2.6. Instrument

Un dernier rôle implicite est endossé par le roi, soit celui d'instrument. S'il n'est jamais écrit noir sur blanc que le Syrien est bel et bien un instrument de Dieu, plusieurs éléments le suggèrent néanmoins. Les discours de la mère qui placent Dieu à l'origine et à la fin (2 M 7, 23 et 28-29), le désintérêt dont elle fait montre à l'endroit du mortel furibond ainsi que l'absence de peur de la part des martyrs vont dans cette direction. L'aparté qui précède les exemples de persécutions fort détaillées (2 M 6, 12-17) fait de même. Ce dernier exprime clairement que c'est le Souverain Maitre qui châtie d'abord la nation judéenne, puis les autres nations une fois la mesure de leurs iniquités comble, comme le veut la justice deutéronomiste. De la sorte, Dieu, qui est à l'origine et à la fin de tout et qui n'abandonne pas son peuple « en le formant à l'adversité » (2 M 6, 16), n'a donc pas cessé d'intervenir dans l'histoire des hommes, et ce, bien que le roi impie ait profané son sanctuaire[238]. À maintes reprises et de diverses manières, l'épitomiste nous informe donc que c'est Lui qui crée l'horrible situation dans laquelle se trouvent les martyrs, lesquels ne sont pas, par conséquent, mis à mort en raison de leur désobéissance au roi, mais bien à cause de leurs péchés que confesse le 6e fils (2 M 7, 18) après que le 5e ait réaffirmé que leur « race n'est pas abandonnée de Dieu » (2 M 7, 16). D'ailleurs, le châtiment n'est pas ressenti comme une vengeance divine, tel qu'on l'a vu avec l'analyse du verset 7, 6 au 1er chapitre, mais peut être le don d'une énergie spirituelle servant à revenir à Dieu, comme c'est le cas pour l'homme des douleurs dans Lm 3 (Cocagnac, 1996 : 114). Quoi qu'il en soit, à l'inverse des jeunes martyrs et de leur mère, qui servent volontairement le Créateur et savent qu'ils participent en quelque sorte au plan divin, le souverain séleucide, lui, l'ignore. En fait, l'épitomiste, en le présentant comme « l'adversaire de Dieu » (θεόμαχος, en 2 M 7, 19), « l'impie » (δυσσεβοῦς, en

[238] Si le retour des objets du Temple était une condition préalable pour améliorer la fertilité et la prospérité, comme dans le livre d'Aggée, le vol peut être une promesse de stérilité et de ruine, la condition de « peines visant à discipliner les gens ». Or, ceci ne signifie pas que Dieu a quitté le monde, n'habitant pas nécessairement le Temple, comme le suggèrent maints passages de Deutéronome où ce n'est pas YHWH, mais son nom qui est présent dans le Temple (Dt 26, 15).

2 M 9, 13) ou encore « le blasphémateur » (βλάσφημος, en 2 M 9, 28), laisse entendre que ce souverain le refuse. Pour cette raison, Antiochos IV est plus à la merci du Tout-Puissant qu'à son service, ce que sa vulnérabilité lors de son supplice au 9e chapitre confirme. Dieu n'a effectivement pas pitié du roi, comme on le verra sous peu, et fait régner Sa justice. Ainsi, le monde sait que Son prétendu adversaire, plus que quiconque, est assujetti à Sa volonté.

3.3.1.3. Analyse comparée

La mère de 2 M 7 n'a qu'un seul titre, mais elle cumule plusieurs rôles. Son titre de mère est indéniablement féminin, car il exige un corps de femme, tandis que les rôles qu'elle assume ne sont pas spécifiquement genrés. En effet, elle est une servante au même titre que ses fils et les guerriers qui sont des serviteurs — l'ensemble des « frères » prêt à mourir pour Dieu et/ou pour la patrie (2 M 7, 2. 37 ; 8, 21 ; 14, 43 et 15, 30). Elle est aussi une martyre, rejoignant Éléazar, ses sept enfants et Razis sur ce point, comme on le verra plus en détail au prochain chapitre. En outre, elle est seule à assumer un rôle de conseillère (σύμβουλος, en 2 M 7, 25), lequel n'est pourtant pas généralement l'apanage des femmes. Certes, quelques hommes transmettent des enseignements de-ci de-là, mais il n'y a que la mère qui, dans 2 M, soit dans un rapport direct avec ceux qui reçoivent ses leçons. Pour Baslez, elle est l'éducatrice de la foi des sept fils (Baslez, 2007a : 165), mais pour moi, elle représente l'éducatrice *par excellence*, car elle transmet les connaissances ayant le plus grand pouvoir transformateur de tout le récit. Hormis son rôle-titre de mère, qui certifie son appartenance au sexe féminin, aucun des rôles tenus par cette femme n'induit une performance du genre spécifiquement en accord avec les stéréotypes associés à son sexe.

Par ailleurs, cette femme ayant eu sept enfants et étant toujours présentée comme *la* mère (μητρὸς, en 2 M 7, 1. 4, μητρὶ, en 2 M 7, 5, μήτηρ, en 2 M 7, 20. 41 et μητέρα, en 2 M 7, 25) doit être considérée comme « la mère de tous » ou « la mère des Judéens », et ce, non seulement en raison de l'article défini et du nombre de fils, mais parce que le mot ἀδελφός, plus souvent employé pour désigner autant les enfants martyrs que les guerriers sous l'égide de Judas Maccabée, veut aussi bien dire « frère » que « compatriotes ». Cette indéniable cheffe de famille représente donc la *materfamilias* sur le plan à la fois domestique et politique, ce qui change la donne quant à la féminité, le politique étant associé à la masculinité. La mère de 2 M 7 n'en est pas moins une figure d'autorité parentale — autorité qui ne nécessite *a priori* ni contrainte physique ou morale ni forme de persuasion quelconque —, et ce, autant à l'intérieur qu'à l'extérieur du cercle familial immédiat, ce qui n'est pas le cas du roi. *La* mère, incarnant par ailleurs la loi, en plus de détenir un pouvoir sur ses fils/ses compatriotes, peut-être même un droit de vie ou de mort sur le groupe qu'ils forment, peut aussi jouer le rôle de *paterfamilias*. Certes, elle n'est jamais explicitement présentée comme πατήρ, à l'instar d'autres figures ancestrales, mais elle n'en représente pas moins, sans usurpation ou prétention quelconque, le père absent du chapitre, sinon tous les pères absents du livre. Il se peut même qu'elle joue dans 2 M le rôle tenu par le prêtre de Modin dans 1 M. D'une part, elle se trouve au chapitre précédant le soulèvement, soit là où se trouve la section intitulée « le testament et la mort de Mattathias » (1 M 2, 49-70) dans l'autre livre relatant cette révolte de la période du Second Temple. À cette correspondance structurelle, suggérant que le 7e chapitre est par analogie le testament et la mort de *la* mère, notamment parce que l'enseignement sur la résurrection des corps semble avoir été reçu par Judas qui le retransmet en 2 M 12, 43-45, s'ajoute un des rôles endossés par ces deux personnages. En effet, la mère dite Maccabée et le père du Maccabée encouragent tous deux leurs fils à agir dans et pour le respect des lois et tous deux se voient obéis. De plus, le père de 1 M et la mère de 2 M contribuent à la prise judéenne des armes. Même si le fils d'Hasmon contribue explicitement et directement à la prise des armes,

la mère n'en fait pas moins, bien que ce soit implicitement, comme on a pu le voir au 1er chapitre. D'autre part, la mère, « utilisatrice de signes plutôt qu'objet-signe ou objet d'échange » (Butler, 2005a : 138), parle ou, pour être plus précise, *exhorte*, ce qui « est [une action] habituellement assumée par un prêtre dans les complaintes individuelles ou par un prophète dans les complaintes collectives » (Lavoie, 1992 : 14). C'est en ressemblant par tant de façon à Mattathias que la femme de 2 M 7 montre qu'elle endosse bel et bien le rôle paternel au 7e chapitre, cumulant donc autant les rôles parentaux que les identités de genre. Simultanément mère et père, cette femme virile met bien plus que des enfants au monde. Elle émet une parole qui témoigne non seulement d'une espérance pour tout le groupe, mais aussi d'aspects féminins et masculins permettant justement d'expliquer la dissonance entre son rôle-titre de mère et la maternité stéréotypique que les Pères de l'Église ont abondamment commentée. Comme ces derniers, Van Henten affirme que la résistance à son affection maternelle pour ses enfants explique sa virilité (1997 : 232). Or, si tous ces hommes conçoivent sa virilité par rapport à son soi-disant détachement envers son supposé instinct maternel[239], lequel « serait son héroïsme » aux dires de St-Augustin[240] (cité par Van Henten, 1996 : 233), la suite suggère qu'elle est mère et virile pour d'autres raisons.

---

[239] À mon sens, il est abusivement essentialiste de parler d'instinct maternel, mais il ne faut toutefois pas penser que la décision prise par cette femme est irréconciliable avec cette construction ou représentation de la bonne mère, laquelle aurait soi-disant encouragé ses enfants à apostasier ou aurait tenté de défendre ses fils contre le tyran. Qu'on le veuille ou non, la mère défend ses enfants et leur suggère la meilleure option pour ne pas subir plus de malheurs et satisfaire aux règles qui se situent au-dessus de celles imposées par le roi séleucide. La mère fait montre de compassion en s'assurant que ses sept fils ressusciteront ou que tous se retrouveront dans la miséricorde divine.

[240] Une telle posture conforte les représentations de domination et la conception du féminin comme quelque chose de moins fiable, moins complet et ayant moins de valeur que le masculin, « le corps féminin étant le plus susceptible de faiblesse » (Brown, 1995 : 200). Elle a aussi comme fâcheuse tendance d'annuler le féminin qui demeure présent dans la performance, notamment parce que c'est la pensée nécessairement habitée par la bienveillance maternelle qu'anime la colère. Les propos qui découlent de cette colère passagère mettent suffisamment en lumière sa vision du salut pour comprendre que le féminin n'est pas annulé, surtout si on considère que la quintessence de la féminité de cette femme est aussi constitutive de son autorité que de son dire et de sa virilité. Il ne faut pas non plus oublier que c'est aussi cet aspect féminin qui tempère la colère ou la différencie de celle des hommes armés.

Je rappelle que cette femme peut être appelée « la mère des Judéens », au même titre que Déborah est appelée « Mère en Israël » (Jg 5, 7). C'est d'ailleurs en raison de son rôle politique que la mère dite Maccabée détient une plus grande autorité qu'Antiochos IV Épiphane qui, bien que multipliant les titres renvoyant pour la plupart à un univers masculin, joue des rôles secondaires, sinon instrumentaux. Il faut dire que celui qui est si fréquemment présenté comme un roi (βασιλεύς) est d'une certaine façon démasqué à deux moments cruciaux du récit. D'abord, lorsqu'on lit le mot τύραννος en 2 M 4, 25, puis lorsqu'on le retrouve en 2 M 7, 27. Chaque fois, l'humanité de l'homme et la légitimité de son pouvoir sont remises en question. De plus, l'épitomiste, en n'économisant pas ses mauvais mots à l'égard du Séleucide, confirme que ce dernier est bel et bien un vil personnage. C'est « le plus abominable de tous les hommes », une « bête », un « barbare », un « meurtrier », un « blasphémateur », soit un être qui appartient à un autre règne et n'est conséquemment pas à sa place. Cependant, le face-à-face avec la mère martyre perturbe les catégories genrées et a pour effet de le remettre où il se doit, soit dans une posture inférieure, que la comparaison des colères a déjà partiellement mise en lumière.

La mère de 2 M 7 et le roi Antiochos IV Épiphane cumulent donc tous deux plusieurs rôles, lesquels s'opposent indéniablement. Même le rôle parental réel et symbolique, le seul qu'ils ont en partage, s'assume différemment, ce qui s'avère évidemment un indice suggérant une performance genrée tout aussi différente. Toujours est-il que ces deux personnages sont clairement des parents avant de s'éteindre, notamment parce qu'il est alors question de leur descendance. Le pouvoir réel intrinsèque au rôle de *la* mère outrepasse celui du roi, dont la paternité correspondant à la stricte reconnaissance du lien de parenté est à peine effleurée. La maternité, bien que renvoyant ici davantage à l'aspect personnel qu'à l'institution sociale et légale, ajoute prestige et autorité. La paternité du roi, elle, n'ajoute rien à cette figure au pouvoir

reproducteur limité comparativement à celui de la mère ; pouvoir qui, chez les Grecs et les Judéens, teinte l'appréhension du genre, l'engendrement de fils étant un signe de 'mâlitude' (Loraux, 1989 : 146) plutôt difficile à nier chez celle-ci puisqu'elle a sept fils. L'importance de la femme de 2 M 7 est telle qu'elle représente à la fois la *materfamilias* et le *paterfamilias* à l'intérieur de la famille du 7e chapitre et à l'intérieur de cette patrie dans le livre, deux rôles synthétisant tous les autres et que son vis-à-vis est incapable d'assumer.

Hors du langage et hors la loi, deux aspects assurant la pérennité de la vie civilisée comme les expressions « langue des pères » et « loi des pères » (2 M 6, 1 ; 7, 2. 8. 20. 24. 27. 37 ; 12, 37 et 15, 29) le mettent en lumière, Antiochos penche irrésistiblement vers la destruction et la mort. La mère, tout occupée à la vie et à la résurrection, accentue sur tous les plans le manque à être père d'Antiochos IV, lequel n'est d'ailleurs même plus reconnu comme roi au verset 7, 25. La rencontre entre les deux protagonistes fragilise donc aussi le pouvoir virtuel et illégitime de la paternité symbolique du souverain syrien. Certes, le pouvoir paternel de la mère lui vient peut-être de l'absence du père des sept martyrs, de l'appui sur la langue et sur les lois des pères, mais il se peut aussi qu'il s'affirme en raison de la vacance de « paternité politique », puisque le roi ne remporte aucun suffrage. En effet, le père d'Antiochos V n'est pas entouré, contrairement à la mère des sept martyrs qui forment, aux dires de certains, un choeur avec les siens[241], une autre manifestation d'un pouvoir qui ne s'impose ni par la force ni par la menace ni par le mensonge. D'ailleurs, sur ce dernier point, l'homme s'avère encore l'antithèse de la mère, car, s'il ruse, elle, elle ne feint pas. Elle s'en moque peut-être, le prenant à son propre jeu, mais elle n'en tient pas moins sa promesse. Elle assure effectivement une continuité entre ses déclarations et ses actes, se montrant toujours préoccupée par la création, la

[241] Dans 4 M, il est question à trois reprises de « chœur », image de la rhétorique ancienne pour décrire la place centrale ou éminente d'un personnage ou d'une chose au milieu d'un groupe et fréquemment employée pour exprimer la supériorité dans l'harmonie (Ziadé, 2007 : 219).

procréation et la recréation, sinon par la survie de tout le groupe et pas que des membres de sa famille. Elle est aussi une servante de Dieu qui agit de son plein gré, ce qui s'inscrit dans l'ordre de la virilité, alors qu'il refuse de servir Dieu qui le soumet néanmoins ultimement à Sa puissance, ce qui peut être relegué au féminin. Ainsi, les rôles parentaux assumés par l'une et bafoués par l'autre accentuent les divergences entre les deux personnages. Si, chez elle, le cumul des rôles de *materfamilias* et de *paterfamilias* dans la famille et dans la nation crée le trouble, chez lui, l'inhabilité à être simplement *paterfamilias* suggère une faiblesse l'efféminant, un trouble qui n'est pas positif pour lui, non parce que le féminin est en soi négatif, mais parce que cet état de fait est foncièrement refusé par le tyran.

3.3.2. Les relations

Les titres et les rôles de la mère et du roi impliquent des relations de divers types. Ces dernières ne sont jamais sans lien avec la performativité du genre parce qu'elles alimentent, entre autres, un certain capital symbolique. Dans la section précédente, on a déjà partiellement pu voir que les relations de la femme étaient autrement plus fortes que celles qu'entretient le roi syrien, hormis peut-être celle qu'elle se voit obligée de brièvement développer avec ce dernier. Le 7e chapitre est le seul passage du livre où un homme et une femme se font face, de même qu'il est le seul où l'ordre domestique est exposé dans une brutale confrontation avec l'ordre public, même si ces deux dimensions demeurent des coextensions, « la famille étant une métonymie de la patrie, car chez les Judéens, le non-respect des frontières de l'une [affecte] les frontières de l'autre » (Berquist, 2002 : 49-50). Dans le cas qui m'occupe, les sphères domestiques et politiques s'entremêlent, au même titre que les genres s'interpénètrent. En effet, la famille des martyrs représente le peuple judéen et les intimes du roi évoluent tous sur la scène publique. Il n'en demeure pas moins que les êtres sont faits de relations diversifiées, lesquelles peuvent concerner un cercle restreint ou une communauté plus large et s'entretenir dans la proximité ou dans la

distance. Ainsi, pour mieux comprendre la virilité de la femme et la féminité de l'homme, il importe de s'y attarder. Les genres étant partiellement déterminés par ces relations toutes directement liées au pouvoir, s'attarder aux relations de l'une et de l'autre va permettre de saisir leur existence en tant que sujets « situés » (Butler citée par Sanna, 2006 : 193).

Dans un premier temps, je traiterai des relations familiales et/ou amicales, soit celles établies avec les membres d'un groupe qui partagent des idées et des pratiques, puis, je m'attarderai aux relations avec les rivaux. Il sera question, dans un deuxième temps, du face-à-face entre la mère et le roi, et ce, même s'ils parlent peut-être plus l'un à côté de l'autre qu'ils ne se mesurent l'un à l'autre (Bolack, 1999 : 81). Quoi qu'il en soit, je mettrai en lumière la position que chacun occupe par rapport à ses ennemis respectifs pris au sens large, soit les Séleucides pour la Judéenne et les Judéens pour le Séleucide. Enfin, je terminerai avec le type de relations qui oppose les deux principaux ensembles en présence dans 2 M, soit celui que les uns et les autres ont à l'égard de Dieu.

3.3.2.1. La femme

3.3.2.1.1. Les relations familiales/amicales

La mère est liée à ceux qui l'entourent et l'écoutent. À l'exception des guerriers, notamment en 2 M 8, 29, seuls la mère et ses sept fils sont unis au point de s'exprimer d'une seule voix ou en chœur (2 M 7, 7). Ils le peuvent, entre autres, parce qu'ils partagent une même langue, ont en commun une noblesse et respectent avec un pareil acharnement les lois offertes à Moïse qu'ils ont reçues de leurs pères. Ils se ressemblent et vont éventuellement se rassembler dans la miséricorde, ainsi que le rappelle la mère à son puiné (2 M 7, 29). Par conséquent, la mère et ses sept fils forment un groupe très soudé, même si l'épitomiste présente parfois cette dernière en

dehors du cercle des « frères », comme en 2 M 7, 5 (ἀλλήλους [...] σὺν τῇ μητρὶ). Pour moi, cette façon de faire est une simple manière de rappeler l'existence d'une hiérarchie à l'intérieur de la famille, où la mère occupe justement la position dominante, notamment, parce qu'aucun tiers masculin ne la surveille ou ne veille sur elle. Parfaitement émancipée d'un quelconque père, mari ou frère, elle est la gardienne de ses fils qui l'accompagnent et non l'inverse. Ensemble et semblables sur plusieurs points, ils ne sont toutefois pas égaux. Les occurrences du mot « frères » (ἀδελφός), plus nombreuses que celles des mots « fils » (υἱός) et « enfant » (τέκνον), suggèrent peut-être une prééminence des relations fraternelles, mais la relation parentale demeure fort importante, comme plusieurs éléments permettent de le souligner, c'est-à-dire : 1) l'évident lien physique des enfants à la mère, 2) la mention des responsabilités de la mère à l'égard de ses enfants, 3) les discours qu'elle leur adresse (alors qu'ils ne lui parlent pas et ne se parlent pas entre eux non plus), et, enfin, 4) le fait que les préoccupations de la mère concernent les frères/compatriotes (alors que ces derniers pensent plutôt à eux-mêmes, à la loi ou à la vengeance). Par ailleurs, le lien entre la mère et le dernier enfant est possiblement le plus fort puisqu'elle est plus proche de ce dernier, entre autres, dans l'espace du texte. Il faut le dire, dès son entrée en scène au 21e verset, la mère forme un duo avec le puiné, le seul à entendre les deux discours, le seul à se faire prier et le seul à être informé explicitement des activités qu'elle a autrefois réalisées pour faire vivre tous ses fils. Il est également possible qu'elle veille particulièrement sur le dernier parce qu'il est le plus jeune, donc le plus récemment sorti de son corps, ou encore par ce souci déjà évoqué de complétude. Cette dernière option me semble la plus plausible dans la mesure où l'importance accordée au 7e enfant permet de souligner celle de tous les fils ou, pour être plus précise, celle de la totalité qu'ils représentent. D'ailleurs, la mère, bien qu'elle encourage ses sept enfants à mourir, veille au salut de tous. En effet, on l'a vu, selon ses dires, la mort ne représente pas l'*Hadès* correspondant au traditionnel *Shéol* où les relations sont plus ou moins possibles, mais plutôt la miséricorde divine où ils se retrouveront *tous* si le cadet accepte bel et bien de mourir

comme ses frères (ἵνα ἐν τῷ ἐλέει σὺν τοῖς ἀδελφοῖς σου κομίσωμαί σε, en 2 M 7, 29). En parlant de la sorte, la mère ne fait donc pas montre d'animosité contre ses enfants ou ne cherche pas à les châtier à travers les mains des bourreaux. Sachant aussi qu'elle va mourir, elle ne les abandonne pas aux griffes des Séleucides. Au contraire, elle veille à ne pas être séparée d'eux, car « le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle, mais appartient à un groupe aussi longtemps que ce dernier n'est pas divisé » (Arendt, 1989 : 144). Par conséquent, il n'est pas si étonnant que les Judéens triomphent des Séleucides et, plus particulièrement, que les martyrs du 7e chapitre l'emportent sur le roi.

Le 7e chapitre met en lumière la primordialité de la relation familiale, pour ne pas dire la force du groupe ou l'importance du peuple, le « domestique », identifié notamment par Young (1991), désignant ici par métonymie le « public ». Par son anonymat, la famille qui y est mise en scène peut autant représenter toutes les familles de Judée que la famille des Judéens. Par conséquent, la cheffe de cette famille, c'est-à-dire la mère, peut donc s'avérer, pour cette même raison, cheffe nationale. D'ailleurs, les siens, en l'entourant, la supportent, tout en indiquant son indéniable importance, voire sa centralité, laquelle n'est pas que structurelle, mais également domestique et politique.

3.3.2.1.2. Les relations aux rivaux

La mère de 2 M 7 est la seule Judéenne à s'approcher du roi séleucide. En fait, c'est la seule femme de tout le récit à entrer dans le cercle étroit de ce dernier. Si elle est entourée constamment d'êtres du sexe opposé, Antiochos IV, lui, malgré ses amours dont il sera davnatage question au prochain chapitre, n'expérimente la proximité qu'avec cette rebelle judéenne. Par ailleurs, à l'exception des bourreaux qui accompagnent le souverain, la mère n'entre en rapport avec aucun autre Séleucide et

ne parle jamais de ceux-ci. Or, il en va autrement des Judéens qui se trouvent à la fois près d'elle et près du tyran, même si seuls ses enfants adressent directement la parole au souverain pour lui manifester leur désaccord et leur désamour. Si certains garçons sont vindicatifs à son endroit, la mère, elle, malgré sa colère, ou prouvant ainsi que sa colère n'est pas pour lui, s'en moque, voire le méprise, le mystifie ou le ridiculise, comme le verbe χλευάζω du verset 7, 26 peut le suggérer et dont l'ambigüité sous-jacente doit être conservée pour donner accès à la richesse de la relation de la mère vis-à-vis du roi. En effet, les traductions « se moquer » et « ridiculiser » renvoient au rire, lequel s'avère une menace fort redoutée des puissants. Dans pareil contexte, « se moquer » peut aussi se lire « s'en moquer », c'est-à-dire s'amuser aux dépens d'un tiers, le tromper ou le « mépriser », soit s'en soucier bien peu, sinon pas du tout.-Or, pour bien comprendre la position de la femme par rapport à l'homme lorsqu'elle prend pour une deuxième fois la parole, il importe de revenir sur l'intervention-sollicitation du souverain rapportée sous forme d'énoncé aux versets 7, 24-25, lesquels forment l'incise du chapitre central, voire l'incise du livre qui légitime l'attention particulière accordée à ces deux personnages.

À ce moment du récit, Antiochos IV Épiphane, malgré « sa [soi-disant] possibilité d'agir sur les hommes et de faire ce qu'il veut » (2 M 7, 16), n'a pas plus réussi à convaincre des enfants de consommer une viande illicite qu'à vaincre les troupes égyptiennes. Ses ordres ne sont pas écoutés et ses menaces demeurent inefficaces. Même la vue des supplices réalisés, laquelle constitue une épreuve dans 4 M aux dires de Grégoire de Naziance et de Jean Chrysostome (Ziadé, 2007 : 227), reste sans effet sur les jeunes hommes qui défilent tour à tour devant le repas peu alléchant. « [...] Soupçonnant que la voix de ses reproches [n'était pas] écoutée », le roi use alors d'une nouvelle tactique pour faire agir le dernier enfant vivant conformément à sa volonté. Puisque c'est en quelque sorte sa dernière chance, il choisit de promettre monts et merveilles au jeune garçon, c'est-à-dire « de le rendre riche et heureux [...],

de s'en faire un ami et de lui donner des fonctions officielles » (2 M 7, 24) s'il abandonne les lois de ses pères. Il mise donc alors sur le désir plutôt que sur la peur, ce qui lui a parfois permis d'avoir une certaine emprise sur autrui avant ce fatidique tournant[242]. Or, le serment fait, s'il peut être le moindrement crédible, demeure sans attrait. L'enfant rend la promesse défectueuse, dans la mesure où « la réalisation n'est pas désirée par celui à qui on l'a promis » (Assaraf, 2011 : 114). À moins que l'enfant ait très bien compris que cette soudaine démonstration de générosité est vraiment ridicule, surtout s'il est le plus jeune du groupe, et que la réalisation n'aura, de toutes façons, très certainement jamais lieu. Toujours est-il que cette promesse aussi difficile à croire qu'à tenir a le mérite de montrer à quel point le souverain est démuni. Ne réussissant pas à convaincre un enfant à lui obéir par cette offre soi-disant alléchante, le Syrien s'en remet alors à une femme (2 M 7, 25).

Pour que cessent ses échecs retentissants et pour ne pas complètement perdre la face, il quémande donc l'aide d'un être dudit sexe faible. C'est un des rares moments où les sexes opposés sont en présence, mais c'est surtout un terrible aveu d'impuissance de la part du roi et un certain transfert de pouvoir donnant lieu, contre toute attente, à une inversion des rôles genrés. En effet, le roi se met alors à la merci d'un personnage qui, selon l'ordre patriarcal des choses, devrait être sous sa domination, autant politique que sexuelle, et ce, bien qu'il pense fort probablement le contraire. Il y a effectivement fort à parier que le roi se congratule intérieurement lorsque la mère accepte de conseiller le jeune homme pour son salut, pensant avoir enfin atteint une

[242] En effet, le roi Antiochos IV Épiphane a été plus souvent obéi par ceux qui voulaient en profiter ou qui en étaient déjà les heureux bénéficiaires Il faut dire que l'économie méditerranéenne, que l'empire hellénistique a mis en place à partir d'Alexandre, a fait en sorte que certains urbains, témoins de la prolifération des mondanités, ont voulu en profiter et se sont conséquemment volontiers hellénisés. Dans 2 M, c'est d'ailleurs l'exclusivisme des orthodoxes qui nuit à ces derniers, ce qui laisse penser que la rivalité interne à la société judéenne relevait d'une vision différente de la distribution des richesses, sinon de la propriété même de ces dernières et de leurs fins. Les paysans occupant les zones rurales de la Judée et n'espérant pas vraiment s'enrichir en cultivant la terre et en élevant des troupeaux ne pouvaient effectivement pas s'entendre avec les urbains s'hellénisant.

de ses cibles. Si on se fie à son usuelle mégalomanie et à sa conception du monde androcentrique, ce moment correspond beaucoup plus à ses yeux à une demande de soumission qu'à la criante manifestation de son manque de pouvoir. Pour lui, la mère est sûrement une simple femme qui doit nécessairement être assujettie, si elle ne l'est pas déjà. Probablement convaincu de la dominer parce qu'elle serait déjà inclinée à l'être, comme les contraintes concernant son rôle peuvent le laisser penser, Antiochos IV ne voit pas plus loin que ses préjugés. Selon la traduction de Giguet, « beaucoup de paroles » (2 M 7, 26), dont on ignore complètement la portée, sont nécessaires pour 'convaincre' celle dont le sexe devrait pourtant impliquer une soumission immédiate, 'naturelle' selon les normes de la loi patriarcale. N'importe quelle femme en accord avec ces normes, soit avec un 'instinct ou un amour maternel' à la bonne place, n'aurait effectivement pas eu besoin de beaucoup de paroles pour sauver son *dernier* fils. Aucune mère correspondant aux idéaux stéréotypés de la maternité n'aurait ainsi eu à se faire prier. Ceci étant dit, il reste que cette rencontre étonne parce que, d'une part, elle met en présence une femme anonyme et un homme célèbre voulant soutirer l'appui de celle dont il vient de tuer six enfants[243] pour que le dernier ait la vie sauve[244] et, d'autre part, parce qu'on ne peut donc pas dire que cette anonyme se comporte « comme une femme » face à son rival, soit s'en remettant au pouvoir ou se soumettant innocemment à sa volonté. On l'a vu, la mère de 2 M 7 n'obtempère qu'à moitié, se riant de la volonté de Sa Majesté et peut-être aussi ou surtout de sa vision étriquée du salut. Certes, elle accepte de faire ce que cet homme lui demande, mais à sa façon, soit selon sa propre interprétation du salut. Privilégiant sa conscience individuelle et demeurant parfaitement maîtresse d'elle-même, la mère révèle alors autant la portée de son autonomie que son émancipation des normes du genre.

---

[243] Il m'importe de souligner que, dans la tragédie grecque, le meurtre d'enfants est habituellement un crime de femmes (Loraux, 1989 : 149).
[244] Est-ce possible qu'il pense ainsi lui faire une faveur après l'avoir tant éprouvée ?

Avant de faire savoir que la compréhension du salut est différente chez celle qui *reprend* la parole dans le langage de ses pères en 2 M 7, 27, l'épitomiste indique que le renversement entamé aux précédents versets suit son cours. Il faut dire que si le despote s'adresse à la femme parce qu'il a besoin de sa participation dans ses affaires, elle ne lui rend pas la pareille et peut évidemment se passer de lui. L'usage de l'hébreu, qui semble plus un choix délibéré qu'une contrainte linguistique, exclut nécessairement le barbare qui, pour cette simple raison, ne peut évidemment pas comprendre. Ainsi, celui qui redoutait plus tôt un outrage dans les paroles ne semble plus rien soupçonner dès que la mère acquiesce à sa demande. Ayant baissé sa garde vis-à-vis cette langue qui n'en est pas moins toujours secrète, il est alors victime de l'ironie situationnelle qui scelle le transfert de pouvoir et l'inversion des rôles genrés. La tactique du double-entendre, probablement employée par Antiochos IV lui-même aux versets 7, 24-25, soit promettre de faire ceci et faire plutôt cela, change les positions de pouvoir (Van Henten, 2009 : 246). Ainsi, est bien pris celui qui croyait prendre. Mystifié, l'homme ne peut savoir que l'interprétation du salut faite par la femme à travers un lexique et un cadre culturel judéen donne un résultat totalement différent du sien. Tenu à l'écart par son incompréhension de la langue des pères, il se retrouve alors en position subalterne, soit à sa place légitime, tandis que la mère le domine. Pourtant, à aucun moment elle ne semble se soucier du pouvoir séleucide, de ses armées et même des hellénisants qui ont provoqué d'une certaine manière la colère divine. Au-dessus de cette mêlée, préoccupée par plus important, toutes ses pensées sont orientées vers Dieu et la vie. Cette attitude n'est pas contraire à sa façon d'être irrévérencieuse vis-à-vis du Syrien qui est présenté comme l'adversaire de Celui qu'elle sait pertinemment être le Tout-Puissant.

3.3.2.1.3. La relation à Dieu

La femme de 2 M 7 a une relation d'une intimité à nulle autre pareille avec Dieu. En tant que mère, elle est bénie par Lui pas moins de sept fois, c'est-à-dire infiniment. En tant que servante de Dieu et gardienne de Ses lois, elle en parle comme personne auparavant. Elle est effectivement une des premières fidèles à espérer se retrouver après sa mort dans Sa miséricorde et une rare à se Le représenter comme le Créateur de l'univers (τοῦ κόσμου κτίστης, en 2 M 7, 23[245]). À cet effet, elle met l'accent sur cette réalité lorsqu'elle souligne Son rôle dans la procréation, laquelle est la participation ultime de Dieu dans la vie de son peuple et une incroyable intrusion dans le corps de certaines, dont le sien. D'ailleurs, ses deux discours la mettent toujours elle-même en scène suivie de Celui-ci. D'abord autoréférentiels, les dires de la mère présentent ce qu'elle n'a pas fait (2 M 7, 22) et ce qu'elle a fait (2 M 7, 27). Ils indiquent ensuite ce dont Lui est responsable, c'est-à-dire la formation du fœtus dans l'utérus[246] (Ps 104, 29; 139, 13-15 et Job 10, 10-12). C'est comme si tous deux formaient un couple ou allaient de pair. D'une part, le Créateur donne la fertilité, la grossesse et la vie (Gn 1, 28 ; 20, 18 ; 21, 1 ; 25, 21 et 1 Sam 1, 5-6) et pallie à l'ignorance de la mère sur ses mystères. D'autre part, elle complète d'une certaine manière l'action créatrice en en étant un instrument incontournable. Cette dernière idée est notamment développée par Luciani, lorsqu'il avance que « [l]e sein maternel sert de cadre et de réceptacle à une relation d'intimité, une relation d'alliance, qui non seulement se construit entre Dieu et Sa créature, mais qui constitue — pourrait-on dire — l'acte de création lui-même » (Luciani, 2004 : 34). La femme de 2 M 7, en

[245] Outre Antiochos, elle est la seule à parler de Dieu comme du Créateur ou du fondateur de l'univers, tandis qu'Éléazar parle du Tout-Puissant (παντοκράτορος, en 2 M 6, 26) et du Seigneur (εἶπεν Τῷ κυρίῳ, en 2 M 6, 30) et que Razis parle du maître de la vie et du souffle (τὸν δεσπόζοντα τῆς ζωῆς καὶ τοῦ πνεύματος, en 2 M 14, 46). Selon Schwartz, le terme κτίστης, réemployé en 2 M 1, 24 et 13, 14, sert généralement à désigner celui qui fonde une ville, un temple ou un État, il peut donc être traduit par le fondateur et avoir un sens plus politique (2008 : 290), ce qui est plutôt intéressant vu les circonstances.

[246] Ce qui signifie qu'Il est derrière la création de la vie de chaque individu et pas seulement de celle du premier homme et de la première femme. D'ailleurs, « [la] dignité du corps [est] due au fait que Dieu n'[est] pas seulement l'auteur du corps du premier homme, mais encore de celui de chaque individu. La formation du fœtus dans le sein de la mère [est] vraiment son œuvre » (Dhorme, 1963 : 4).

mentionnant à deux reprises son rôle maternel et les activités stéréotypées qui y sont liées, révèle qu'elle se sait être un instrument de l'action divine et qu'elle a une relation privilégiée[247] avec Celui qui forme dans le secret ce qu'elle a mis au monde à ses risques et périls. En parlant de la sorte, la femme de 2 M 7 affirme donc que les femmes peuvent entrer directement en rapport avec le divin, ce qui va à l'encontre d'une conception biblique dont parle Fuchs (1985 : 134) et qui se trouve encore présente chez Philon quelques siècles plus tard, conception voulant que seuls les hommes à travers les activités cultuelles aient ce privilège ou cette possibilité en raison de leur corps considéré comme complet.

Pourtant, une femme, en donnant la vie, participe évidemment aux desseins divins. D'ailleurs, la mère de 2 M 7, en le faisant sept fois, prouve qu'elle est dans les bonnes grâces du divin, et ce, possiblement en raison de son comportement irréprochable, sinon exemplaire, avant même qu'elle ne devienne un exemple dans le martyre. Pareillement bénie, son titre de « mère des Judéens » est d'autant plus légitime qu'elle bénéficie de sa relation directe avec Dieu. En effet, les versets 7, 22-24 et 27-29 qui la concernent laissent entendre que la relation la plus intime, la plus intériorisée que l'être humain puisse avoir avec le Créateur prend place à travers ou dans le corps par le biais de chaque naissance et, nouvellement à cette époque, par le biais de chaque renaissance après la mort. De plus, la relation entre la femme de 2 M 7 et le Créateur est si forte que cette dernière semble dans le secret de Dieu, du moins beaucoup plus que le scribe la précédant sur la voie du martyre, ce qui peut expliquer qu'elle y mette son espérance plus qu'elle ne Le craint, Lui ou qui que ce soit entravant son chemin. Voyons maintenant ce qu'il en est des relations d'Antiochos IV Épiphane.

---

[247] La proximité avec Dieu est possible grâce à la sainteté du corps et donc par l'observance des Lois qui visent à le rendre tel ou à le garder pur (Willis, 2010 : 37).

3.3.2.2. L'homme

3.3.2.2.1. Les relations familiales/amicales

Le roi syrien, bien qu'il ait des relations familiales et amicales, est généralement isolé. Dans les chapitres 4 à 9, ses rapports immédiats ont rarement lieu dans un cadre familial et semblent à peine personnels. En fait, ils sont principalement officiels et prennent toujours place dans l'espace public. D'ailleurs, les mentions faites de sa concubine (2 M 4, 30), de son père (2 M 9, 23) et de son fils (2 M 9, 25-26) suggèrent toutes une distance physique, un réel éloignement affectif et ne témoignent jamais de réciprocité. Dans le texte, ces Séleucides ne se rencontrent jamais, ce qui illustre le manque de cohésion de ce groupe et la place occupée par la famille dans le système de valeurs du tyran, lequel usurpe justement le trône revenant à son cousin.

Le roi a tout de même des relations qui paraissent plus intimes, bien qu'elles puissent aussi simplement refléter la conception de l'amitié dans l'empire, laquelle consiste à vivre dans l'entourage du roi. C'est pourquoi « l'offre d'amitié » faite au verset 7, 24 est douteuse, dans la mesure où elle correspond vraisemblablement davantage à une demande d'adhésion unilatérale à la communauté d'esprit que peut former le roi et ses sujets les plus assujettis ou, pour le dire autrement, à une entrée approuvée à la cour séleucide plus qu'à une entrée dans le cœur ou l'intimité du roi. Le terme employé (φίλον ἕξειν) est donc un euphémisme pour nommer des rapports qui ont bien peu à voir avec une relation affective, un attachement réciproque ou même un respect mutuel. Comme on l'a brièvement vu, les proches *du* roi sont surtout des forces devant lui servir à imposer sa force, car c'est le lot des tyrans. Les relations de cet homme, réelles ou potentielles, sont donc généralement instrumentales et instrumentalisantes[248]. Toutes utilitaires, elle mettent néanmoins en lumière deux

[248] Le fils d'Antiochos le Grand est effectivement un homme plus instrumentalisé qu'aimé, redouté ou écouté par les membres de sa cour. Ménélas ne lui payant pas les sommes promises en 2 M 4, 27 et ses représentants aux jeux quadriennaux de Tyr ne sacrifiant pas en son nom (2 M 4, 20) montrent bien l'ampleur du manque de contrôle des autres. L'usage, sinon l'abus de maints personnages à son endroit

choses : 1) la dépendance aux autres ou la fragilité du pouvoir d'Antiochos IV Épiphane, car « ses amis » profitent de la couronne autant qu'ils lui nuisent ou lui jouent, tour à tour, toutes ces cartes, 2) le caractère arbitraire des individus appartenant au cercle royal, sinon la confusion régnant dans les relations « intimes » du roi. À cet effet, on peine à savoir si Apollonius de Tarse, le stratège de Coélé-Syrie et de Phénicie qui envoie Héliodore à Jérusalem (2 M 3, 7), est le fils de Ménesthé qui s'oppose à la politique d'Antiochos IV (2 M 4, 21) ou le mysarque qui attaque Jérusalem (2 M 5, 25). Il en va de même avec les deux Philippe mentionnés dans le récit. On ignore si le Phrygien, qui est envoyé à Jérusalem (2 M 5, 22), est aussi l'ami d'enfance du roi (2 M 9, 29) qui craint son fils. Certes, il se peut que l'épitomiste dépeigne avec exactitude la société séleucide en répétant ainsi les prénoms à la mode, mais il se peut aussi qu'il veuille créer un trouble et montrer l'aspect arbitraire ou interchangeable des êtres dans les relations des Séleucides, fort différentes de celles des Judéens.

Quoi qu'il en soit, Antiochos IV n'inspire ni l'amour ni le respect, même s'il inspire peut-être ceux qui le rejoignent dans ces vilénies. On ne peut donc pas être étonné de constater que les usurpateurs, les voleurs et les menteurs deviennent ses amis. Hormis les épithètes communes et les titres gouvernementaux séleucides, ce sont surtout les penchants pour l'hellénisation ou la volonté de profiter d'avantages qui permettent de créer l'entourage du roi, soit de former le groupe plutôt désuni des Séleucides.

---

indiquent que son pouvoir est franchement limité quand il n'a pas la possibilité de se déployer vis-à-vis d'êtres désirant abuser de sa faiblesse ou considérés comme faibles, ainis qu'il ne va avec les membres de la famille des martyrs. Même si ces derniers peuvent être stérotypiquement considérés comme faibles en raison de leur âge (les sept jeunes gens) ou de leur sexe (la mère), ils vont néanmoins tous montrer que c'est loin d'être le cas.

3.3.2.2.2. Les relations aux rivaux

En tant que tyran, Antiochos IV Épiphane a évidemment plus d'un ennemi. Son programme de dé-création et de recréation, s'il ne relève pas d'une haine particulière envers les Judéens, est néanmoins dirigé contre ceux-ci. Ils représentent donc ses principaux rivaux dans cette histoire aux nombreux passages sordides, même si les populations de Tarse et Mallo (2 M 4, 30) et les Perses de Persépolis (2 M 9, 2) ne sont manifestement pas plus chers à son cœur[249]. Ses plus grandes colères s'abattent néanmoins toujours sur les Judéens, et ce, quoi qu'en disent certains sur son inconcevable fanatisme religieux[250]. Peut-être faut-il simplement souligner qu'il est rempli de haine pour ses rivaux, lesquels sont, malgré les désaccords manifestés à gauche et à droite par certains de ses sujets séleucides, principalement des adeptes du seul Dieu. Dans 2 M, le roi régnant de 175 à 164 ANE rage par deux fois contre ceux-ci dans le 7e chapitre (2 M 7, 3 et 39), une fois spécifiquement contre Judas (2 M 9, 4) et une fois encore contre l'ensemble du groupe au terme de sa vie (2 M 9, 7). C'est sans compter les passages où il les vole, les fait massacrer, les soumet à l'esclavage ou rêve de transformer leur ville, Jérusalem, en fosse commune (2 M 9, 14), soit de potentiellement tous les exterminer. Cependant, il faut insister sur deux points : Antiochos IV Épiphane n'était pas nécessairement en mauvais termes avec tous les Judéens et tous les Judéens ne lui étaient pas automatiquement hostiles.

---

[249] Ces deux passages sont, avec celui concernant la mère de 2 M 7, les seuls où des personnages féminins sont liés au souverain syrien. En effet, cet homme est un des rares personnages masculins à entrer en relation avec le sexe opposé et, chaque fois, toute une population se soulève. Dans le cas de sa concubine Antiochide, ce sont les deux villes offertes qui prennent les armes (2 M 4, 30). Dans le cas de la population perse en rage, il est alors potentiellement question de la déesse Nanaia (2 M 1, 13-15). Dans le cas de la mère de 2 M 7, c'est la guerre maccabéenne qui très rapidement survient ensuite. Chaque fois que le roi tente d'instrumentaliser ses figures pour rayonner davantage, comme on le verra au 4e chapitre, les événements se retournent contre lui.

[250] Tcherikover, 1970 : 185 et Hengel, 2001 : 17.

Parmi les Proséleucides lui ayant ouvert les portes de la ville lors de sa visite après sa campagne d'Égypte (Grabbe, 2010 : 9) se trouvait Jason, le premier Oniade ayant directement bénéficié des faveurs de ce roi (2 M 4, 22). Selon la TOB, le nouveau souverain régnant y aurait effectivement été « grandement reçu par Jason et par la ville [...] accueilli à la lumière des flambeaux et au milieu des acclamations » (2 M 4, 22). Puis, après le frère d'Onias III, c'est au tour du fervent hellénisant Ménélas de profiter de « l'amitié » du roi, un Tobiade ne disposant d'aucune légitimité pour recevoir le titre de Grand Prêtre et devant par conséquent être plus souple que son prédécesseur (Sartre, 2014 : 9). Ces deux hommes, même si le roi les destitue éventuellement et laisse plus particulièrement sa colère se déchaîner contre le second (2 M 4, 25) qui ruse plus d'une fois contre son supérieur, se trouvent dans une situation ambigüe. Judéens se présentant comme des alliés, et l'étant un certain temps, ils ne peuvent être assimilés à ceux qui subirent les foudres des souverains syriens succédant à celui qui est présenté comme « l'auteur de tous leurs maux » (2 M 7, 31). La seule exception du livre, c'est donc peut-être Onias III, pour qui Antiochos IV, lorsqu'il apprend sa mort, est « affligé jusqu'au fond de l'âme » (2 M 4, 37), tourne (τρέπω) la tristesse de son cœur en miséricorde, verse des larmes (δακρύω) avant de s'enflammer de colère (2 M 4, 38) et d'ordonner la mort de son meurtrier, Andronique. Quand on considère que la mort du seul Grand Prêtre digne de ce nom marque un tournant dans l'histoire judéenne et correspond à la mise en branle du projet de dé-création et recréation d'Antiochos IV Épiphane, comme l'avance Portier-Young (2011 : 124), cette démonstration d'émotions chez le souverain paraît fort étonnante. En effet, on ne sait pas si l'homme de pouvoir et le Grand Prêtre qui sauve Héliodore étaient en relation au-delà des affaires fiscales touchant le Temple. On ignore également si le roi ne connaissait Onias III que de réputation ou s'il ne le détestait justement pas au point de le destituer, d'installer son frère Jason à sa place et de pleurer de rage à sa mort pour ne pas la lui avoir lui-même donnée.

Ainsi, jusqu'au 7e chapitre, Antiochos IV limite ses rencontres avec ses rivaux, surtout si on considère Jason et Ménélas plus comme des alliés séleucides que comme des Judéens. Or, à ce moment du récit, malgré l'indéniable présence des bourreaux qui vont éventuellement appliquer les tortures, « premiers instruments du gouvernement dont le chef a besoin pour son pouvoir » (Arendt, 1989 : 150), Antiochos IV est seul face à un groupe d'opposants. Certes, ce ne sont qu'une femme et des enfants, mais, si le pouvoir a besoin de s'appuyer sur la force du nombre correspondant de fait au « tous contre un » et que la violence peut s'en passer (Arendt, 1989 : 142), parce qu'elle correspond plutôt au « un contre tous », le roi, alors sérieusement isolé, montre son manque de pouvoir en déployant une violence disproportionnée.

Le choc frontal advient donc véritablement en 2 M 7, car les membres de la famille, en plus d'être ceux qui lui résistent le plus farouchement, le narguent, voire l'humilient. Hormis la mère qui ne daigne lui parler, les enfants lui adressent des remontrances ou lui font de ces annonces à lui glacer le sang. Il n'en demeure pas moins que l'hostilité entre Antiochos IV et les jeunes martyrs est réciproque et demeure au beau fixe durant tout le 7e chapitre. En effet, la relation du roi méchant envers les sept enfants récalcitrants ne change pas, comme la colère du début (2 M 7, 3) et celle de la fin (2 M 7, 39) le mettent en lumière, lesquelles elles permettent de confirmer que la tentative de séduction opérée à l'égard du puiné (2 M 7, 25) n'est qu'une ruse pour ne pas perdre totalement le contrôle, soit ne pas se perdre en tant qu'homme et, par extension, en tant qu'humain. Pour ce qui est de la relation avec la mère, elle est probablement d'aussi piètre qualité, mais pas nécessairement pour les mêmes motifs. On l'a vu, il y a fort à parier que le roi méprise cette femme, tant parce qu'elle est du sexe dit faible que parce qu'elle est judéenne, mais il semble que, pour cette raison, il ne peut pas se douter qu'elle puisse aussi le mépriser, voire le dominer.

Le despotique monarque ne comprend pas que la mère est derrière la résistance de ses fils, soit qu'elle est responsable du respect de la règle diététique — un des piliers de l'édifice judéen qui permet d'éviter la pénétration d'éléments étrangers et dangereux dans le corps individuel et social —, mandatée qu'elle est dans la préparation et la transmission des nourritures terrestres et intellectuelles. Il n'entend pas non plus la colère dans ses dires. À moins qu'il croit que le ton potentiellement courroucé pouvant s'y ouïr vise précisément à convaincre ses fils d'obéir aux autorités, ce qui signifierait qu'elle n'est pas contente de leur comportement d'entêté. Quoi qu'il en soit, il ne voit pas qu'il va puiser lui-même à la source de la désobéissance répétée des enfants menés devant lui, c'est-à-dire à l'autorité qui contrecarre la sienne. Comment cela pourrait-il de toute façon être possible ? Une femme n'est-elle pas par définition soumise ? Pourtant, en l'interpelant, le roi montre qu'il s'attend à ce que son enfant l'écoute, sans pour autant reconnaître qu'elle n'a cherché à arrêter aucun des carnages précédents et a plutôt choisi de rester silencieuse depuis sa première intervention et jusqu'à ce qu'il la sollicite. Peut-être ne veut-il pas ou ne peut-il pas imaginer que la résistance des six garçons déjà morts s'inspirait du dire d'une femme, même si c'est à la suite de son premier discours que les premiers enfants signalent qu'ils ne mangent que la cuisine maternelle. Pense-t-il donc qu'elle a parlé pour les inciter à se soumettre ? Pense-t-il qu'un second discours, dans cette même veine, pourrait vraiment convaincre le dernier ? Ces questions ne peuvent que rester sans réponse, mais tout porte à croire qu'Antiochos IV est dépassé par la situation, qu'il a perdu le contrôle. Quoi qu'il dise ou quoi qu'il fasse alors, tous ses rapports à autrui sont entachés par la mégalomanie intrinsèque à sa tyrannie et donc par sa relation au Maître de la vie.

3.3.2.2.3. La relation à Dieu

Antiochos IV Épiphane, proclamé « Dieu manifeste » et donc ouvertement l'adversaire (θεόμαχος, en 2 M 7, 19) du véritable Roi de l'univers veillant justement à la suite des choses, ne s'attire évidemment pas Ses faveurs. En fait, la rivalité à l'égard de la divinité des Judéens est telle que cette relation pourrait être comprise dans la précédente catégorie. Cependant, il importe de distinguer les créatures du Créateur, même si on peut penser que les torts que le Séleucide cause aux Judéens lui causent à lui, comme il se doit, plus d'un problème. De la sorte, il n'aurait pas seulement rempli sa coupe d'iniquités en se prétendant l'égal d'une divinité, mais en s'en prenant aussi directement à ceux et à celle qui obéissent aux lois divines. Même vu comme un instrument de Dieu servant à éduquer les Judéens, le roi syrien n'en est pas moins aussi leur ennemi viscéral. Par son programme dirigé spécifiquement contre ceux-ci, il montre qu'il est contre la vie, soit contre la création divine et ceux que Dieu a choisis. En dépit du fait qu'il soit humilié par la mère de 2 M 7, il n'abdique aucunement. Ne mettant aucun frein à ses prétentions, cet impie continue de se gonfler d'orgueil et, comme il se doit, selon une justice deutéronomiste, il paie plus que quiconque avant lui.

C'est plus particulièrement au 9e chapitre que la colère divine s'abat sur l'arrogant, « la justice [devant justement] punir l'orgueil excessif chez les rois qui refusent d'être dans la loi » (Lebrun et Wénin, 2008 : 33). Il est alors brisé sous les coups du fouet divin (μάστιγι, en 2 M 9, 11) et torturé par des crises douloureuses (ἀλγηδόσιν, en 2 M 9, 9 et 11) avant de mourir des suites de ses divers maux. Les excès et la fureur d'Antiochos IV que les Judéens subissent du 3e au 7e chapitre, et plus particulièrement les martyrs soumis aux fouets humains (μάστιξ, en 2 M 7, 1), finissent par se retourner contre lui, en accord avec les funestes annonces proférées par les jeunes martyrs (2 M 7, 14. 17 et 36-37). Ne supportant pas ses souffrances allant croissant, le roi revient donc de son orgueil et avoue qu'il « est juste d'être

soumis à Dieu et, lorsqu'on est mortel, de ne pas s'égaler à Dieu » (2 M 9, 12). Même si Glucklich prétend, dans son livre intitulé *Sacred Pain: Hurting the Body for the Sake of the Soul*, que la souffrance solidifie les liens avec Dieu et avec les autres (2001 : 6), il est difficile de croire que le roi puisse aussi soudainement être proche de Dieu. En fait, il semble que la « conversion » *in extremis* de ce roi est utilitariste. La suite des versets (2 M 9, 13-18) le met du reste bien en lumière. *Espérant* les bonnes grâces du seul Roi du monde (τοῦ κόσμου βασιλεὺς), il *désespère* lorsque ses souffrances ne s'atténuent pas (2 M 9, 18). Ce nouveau volteface, hormis convaincre de son inconstance et de son insincérité, montre que le roi, pour éviter de perdre la vie, procède avec Dieu comme avec le puiné des martyrs du 7e chapitre et passe donc des menaces aux 'fausses' promesses. Or, Dieu ne S'y laisse pas plus prendre que l'enfant. D'ailleurs, si Antiochos est toujours Son instrument ou si « la puissance de Dieu Se manifestait en lui », comme c'est écrit en 2 M 9, 8, l'aveu final sert donc à manifester, ultimement, Sa Toute-Puissance, comme on le verra plus en détail sous peu.

3.3.2.3. Analyse comparée

La mère n'a de relations qu'avec des êtres du sexe opposé, dont ses sept fils qu'elle côtoie de près et Antiochos IV Épiphane. Les relations avec ses fils sont toutes réciproques et fortes. Elles sont presque fusionnelles, dans la mesure où, parlant tous le même idiome et obéissant tous aux mêmes lois, ils ont les mêmes « pères ». Sur ce plan, la mère et ses sept fils représentent donc un groupe allant au-delà du cercle étroit des liens de sang, lequel demeure uni dans l'adversité. À cette unité s'ajoute le fait qu'ils ne semblent jamais vraiment divisés, pas même momentanément, car tous paraissent encore présents une fois morts. Ainsi, la famille du 7e chapitre entretient des rapports de similitudes, de proximité, autant sociale que structurelle, et de solidarité, comme le laisse entendre la dernière phrase émise par la mère en 2 M 7, 29.

Pour cet ensemble, compris comme « une famille » sur le plan domestique ou comme « une nation » sur le plan politique, l'union fait irrémédiablement la force. Les exhortations de la mère veillent justement à maintenir l'un et l'autre pour que perdure la vie des siens, frères ou compatriotes, au-delà de la mort ou dans la mort. Au cœur de sa famille et de sa nation, elle est une cheffe qui veille à ce que tous fassent front commun et qui s'assure que ses propres enfants soient près d'elle dans la miséricorde (2 M 7, 29). À la tête de ceux qui l'écoutent et lui obéissent, il ne faudrait toutefois pas croire qu'elle est dans un rapport de domination avec « ses enfants ». Certes, elle dicte les règles et, par sa forte parole inspirée de la Torah et des lois, elle les influence et les oriente. Toutefois, les « frères » ne peuvent être considérés comme des êtres inférieurs pour qui elle n'aurait aucun souci. Ils sont plutôt comme des partisans la soutenant et contribuant ainsi à son pouvoir. Ils ne sont donc pas des marionnettes qu'elle actionnerait sans penser à leur propre volonté ou au propre pouvoir qu'ils détiennent. Du reste, le pouvoir n'étant jamais une propriété individuelle (Arendt, 1989 : 144), celui de celle qui joue simultanément les rôles de *materfamilias* et de *paterfamilias* s'alimente et/ou prend appui sur ses relations. Bénéficiant des bons sentiments de ses enfants qui, par leur écoute inconditionnelle, s'avèrent aussi de fidèles partisans, le pouvoir de la mère outrepasse celui du roi terriblement isolé, loin des siens. Ainsi, la mère, qu'on considère ses sept fils comme des représentants du peuple et/ou le peuple comme un ensemble infantilisé ayant besoin de ses bons soins, n'en reste pas moins leur incontestable leader. Elle représente donc plus une autorité, laquelle s'applique à la personne, dont « la caractéristique essentielle est que ceux dont l'obéissance est requise la reconnaissent inconditionnellement (Arendt, 1989 : 145), car l'autorité est un type de pouvoir sur autrui qui n'est jamais forcé et qui n'a, conséquemment, nul besoin de contraintes ou de persuasion.

Quant au roi, généralement accompagné de ses ministres, de ses mysarques ou de quelques valets, il n'en est pas moins très seul, ce qui en dit déjà long sur le suffrage qu'il reçoit de part et d'autre. Il est toujours laissé à lui-même, quand il n'est pas simplement abandonné, notamment par Philippe au 9e chapitre ou par les personnes qui forment son cercle familial. Sa concubine, son père et son fils — sans parler de tous les autres dont il n'est absolument jamais question — n'entrent jamais en contact direct avec lui. De plus, ceux et celles qui font partie de la cour ne sont pas nécessairement des intimes, des aimant.e.s ou des aimé.e.s, contrairement à ceux qui se trouvent en rapport avec la mère de 2 M 7. Nonobstant ce que suppose son titre officiel, le roi ne représente pas une figure d'autorité légitime et reconnue, et ce, tant dans son cercle familial que dans l'empire. En effet, ses « amis » ne l'appuient pas autant que les « frères » peuvent le faire à l'égard de leur mère. La piètre qualité des relations personnelles de cet homme fragilise donc son pouvoir, tandis que la force d'adhésion de ceux qui entourent la mère permet à celle-ci de le dominer assez aisément. D'ailleurs, lorsque le souverain s'en remet à elle pour pallier à son insuccès avec sa progéniture — sa parole n'étant volontairement pas entendue par les enfants et ne pouvant conséquemment pas être obéie —, il met en lumière deux choses. L'une est qu'il n'a alors aucun autre recours à portée de main et l'autre est qu'il accorde un certain pouvoir à cette femme qui, *a priori* ou parce qu'elle est femme, devrait en être plutôt démunie. Or, habituée à fréquenter des mâles, la mère a un avantage sur cet homme qui, lui, ne semble jamais côtoyer d'aussi près des femmes. À cet effet, il peut être déjà déstabilisé par cette situation inusitée, avant de tenter de l'instrumentaliser, comme il le fait avec les Séleucides dudit sexe faible qui jouent généralement des rôles d'épouse ou de concubine. Cependant, la mère entend très bien ce que demande le roi, qui s'est ainsi placé en position subordonnée, qu'il le veuille ou non. En fait, la mère entend peut-être trop bien et, s'exécutant comme il se doit, elle se rit de lui. D'une part, on l'a vu, elle interprète le salut à sa façon, soit sans se soumettre au sens proposé précédemment au dernier enfant et montrant ainsi son autonomie et son indifférence à l'égard de la puissance adverse. D'autre part, elle

parle pour ne pas se faire comprendre et pour mettre l'homme « ne voyant pas l'écart entre le latent et le manifeste » (Sharp, 2009 : 8) hors-jeu. Le double-entendre le ridiculise (Jackson, 2012 : 246-247) parce que la mère montre qu'elle connaît maintes choses jamais révélées auparavant qu'elle refuse de partager avec les puissants, mais aussi parce qu'elle peut même voir la résurrection dans la mort, c'est-à-dire transcender la réalité[251]. De plus, la femme affaiblit l'homme sans recourir à la violence, puisque son pouvoir est principalement discursif, tout en confirmant que les relations stériles et mortifères du souverain ont entraîné une infinie perte de capital symbolique et sa déchéance identitaire, laquelle est déjà bien entamée avant le 7e chapitre. Toujours est-il que, pervertissant quelque peu l'acte de communication, la mère ajoute au trouble dans le genre déjà mis en branle par la tentative du roi pour séduire le dernier des enfants, soit lorsqu'il décide de « se faire autre », ce qui correspond à s'efféminer pour un homme (Gherchanoc, 2003/4 : 743). En fait, c'est peut-être simplement la demande faite à la mère qui accentue le trouble, dans la mesure où le roi a besoin de cette femme, au même titre que des enfants peuvent avoir besoin de leur mère, tandis qu'elle accorde bien peu d'importance à celui qui la sollicite malgré sa colère ou en raison de sa colère passée comme un feu vengeur à ses fils. Dans 2 M 7, le rapport de pouvoir est donc magistralement inversé. Tous les hommes font montre d'une dépendance à l'endroit de la femme, la mère de tous, alors que le contraire n'est pas vrai. Ceci ne revient toutefois pas à dire qu'elle est en mesure de se passer des sept frères pour que la guerre soit éventuellement déclarée.

La rencontre brutale des deux protagonistes adultes du 7e chapitre rappelle que toutes les relations d'Antiochos IV Épiphane, que ces dernières soient personnelles/amicales ou rivales, l'instrumentalisent et souvent sans qu'il ne semble sans douter. En effet, il ignore que Jason le manipule pour parvenir à ses propres fins, que Ménélas le trompe

[251] Aux dires de Gherchanoc, transcender la réalité est un opérateur de virilité, comme peut l'être le travestissement (2003/4 : 77).

à plus d'une reprise et donc que ses supposés « alliés » et autres membres de sa cour ne s'acoquinent pas au dit pouvoir par respect, mais par intérêt ou simple cupidité. Il ne sait donc pas qu'ils ne sont pas véritablement soumis, contrairement à la famille qui lui résiste au 7e chapitre et représente en quelque sorte tous les fidèles Judéens étant contre le pouvoir impie, ceux faisant plus particulièrement l'objet de sa haine et de ses rages. Toujours est-il que les relations avec ses rivaux se dégradent davantage au moment où la vindicte populaire parle à travers certaines bouches enfantines. Dans les mots de ces jeunes frères, le roi est en quelque sorte déjà détrôné, s'il ne l'a jamais légitimement été, étant donné que plusieurs de ses sujets ne le considèrent pas comme leur roi.

Par ailleurs, le souverain est un instrument de Dieu, mais il l'ignore, contrairement à la femme de 2 M 7 qui se présente elle-même comme une servante dans le verset 7, 6. Déployant à deux reprises toute la noblesse de son esprit et faisant connaître l'inconnu, cette femme se montre donc plus virile que l'homme, lequel demeure invariablement dans une ignorance crasse. La mère, qui annonce qu'il y a une vie après la vie, sait aussi que le pouvoir de tout un chacun provient du bien nommé Tout-Puissant et sait donc que le tyran refusant Ses enseignements est conséquemment un impuissant. Elle est néanmoins à son écoute, puisqu'elle est, en somme, toujours avec les autres, voire pour les autres. On pourrait même avancer que la mère de 2 M 7 joue *avec* le roi séleucide, étant donné que l'ironie situationnelle qu'elle provoque par son deuxième discours n'est que la réplique en miroir de l'ironie que lui-même crée dans le verset 7, 25. Quant à lui, il semble constamment prompt à s'élever *contre* n'importe qui. Ses adversaires sont pléthore et ses alliés peuvent, eux aussi, devenir rapidement ses ennemis. Certes, ses principaux rivaux sont les Judéens, mais quiconque a le malheur d'entraver son chemin peut devenir tel, surtout si on considère que toutes les relations sont déterminées par la relation avec Dieu. Se posant *contre* la vie, comme son titre de scélérat et ses actes cruels le mettent en

lumière, voire *contre* la création même, comme l'indiquent son projet et son désir d'extermination du peuple judéen, Antiochos IV s'avère donc bien l'adversaire de Dieu. Refusant de se soumettre volontairement à Lui, il se soumet toutefois à la mère des Judéens afin de parvenir à ses fins. Mais, on l'a vu, c'est une ruse qui vise à la dominer, elle, mais en vain, parce les pensées de cette femme sont toujours excitées par la colère contre l'injustice. Quoi qu'il en soit, la posture du tyran à l'endroit du divin, représentative de son indomptable mégalomanie, le dessert. C'est son désir immodéré de tout contrôler qui, en quelque sorte, cause sa perte.

3.3.3. Le faire et le dire

La présente section regroupe le faire et le dire, puisque parler est d'abord une action, une mise en acte(s) de la langue ou un acte de langage, soit un ensemble d'actes communicatifs qui parlent le monde ou du monde. Je choisis de réunir ces deux marqueurs de l'identité genrée, car la performativité est au centre d'un complexe [...] où l'acte de parole se situe exactement au croisement d'un dire et d'un faire (Butler, 2006 : 49). Il m'importe de les lier, car « les acteurs et les actrices sont construits par l'acte » (Baril, 2007 : 65), mais surtout parce que ce qui est dit renvoie aux genres. En effet, le contenu du langage — l'activité humaine qui mobilise le plus d'organes et qui, dans la Bible hébraïque, fonde et renouvèle dans son essence la vie (Wolff, 1974 : 71) — n'est pas sans rapport avec la construction du genre ainsi qu'avec les représentations du genre des personnes émettrices. Le fait de parler crée et divulgue un contenu qui mérite aussi d'être considéré en rapport au genre, le dire autant que le dit étant associé soit au masculin, soit au féminin, selon les circonstances. À cet effet, parler en public pour une femme de l'antiquité, c'est se comporter comme un homme.

Dans un premier temps, je m'attarderai aux actions ayant lieu dans le présent du récit. Dans un deuxième temps, je me concentrerai sur le dire, soit aux verbes qui concernent l'acte de langage de la martyre[252] et du souverain syrien. Enfin, dans un troisième temps, je me consacrerai au dit, soit aux actions passées et aux actions futures mentionnées dans le dire et qui participent de l'oscillation subversive du genre.

3.3.3.1. La femme

3.3.3.1.1. Le faire

La mère de 2 M 7, respectueuse des lois données à Moïse, agit en accord avec celles-ci. C'est uniquement lorsqu'elle est unie au groupe ou fondue dans celui-ci que cette femme d'exception s'avère passive ou 'victime' des forces de l'ordre. Du moins, on peut le constater dès le premier verset où, tous les membres de la famille, ensemble, sont arrêtés (συλλαμβάνω), contraints ou forcés (ἀναγκάζω) de se pencher (ἐφάπτω) sur des chairs interdites par la loi et tourmentés, maltraités ou battus (αἰκίζω). Seuls les verbes déclinés à la 3e personne du pluriel impliquant également ses enfants sont des verbes d'état, à une exception près, soit lorsqu'elle est exhortée (παραινέω) par le roi au verset 7, 25 et devient l'unique femme à qui quelqu'un s'adresse dans tout le livre.

Autrement, la mère est plus souvent le sujet de verbes conjugués au mode actif. Les dix-sept verbes conjugués qui la concernent représentent un nombre considérable pour un personnage féminin de l'époque. Autres preuves de son importance, ils permettent également d'affirmer que cette femme est très active. Elle ne l'est, certes, pas autant que les guerriers qui se battent pendant huit chapitres (2 M 8-15), mais elle

[252] Les verbes φέρω (mettre son espérance en Dieu), συνοράω (supporter), διεγγυαω (animer), χλευάζω (se moquer, mystifier ou ridiculiser), προσκυρέω (se pencher), οἶδα [ne pas] savoir) et κομίζω (recevoir ou accueillir), s'ils n'ont pas déjà retenu mon attention, le feront dans un autre contexte.

l'est assurément plus que maints autres personnages du récit, qu'ils soient de son sexe ou non. Par ailleurs, les actions performées dans le présent et celles ayant eu lieu dans le passé renvoient à deux ordres, qui doivent être distingués parce qu'ils font chacun référence à une performativité du genre différente. Il importe de procéder de la sorte pour que les actions de la mère paraissent moins négligeables en termes d'exigences, autant physiques que morales, car porter sept enfants, survivre à sept accouchements, assurer la croissance de tous ces rejetons n'est pas une tâche plus aisée que de les voir tous mourir ou périr (ἀπόλλυμι) en un seul jour pour ensuite mourir (τελευτάω). Qu'on le veuille ou non, cette femme, en tant que « mère de la patrie » à l'instar de Déborah qui est « mère en Israël », gouverne autant qu'elle materne autrui. D'une part, on l'a vu, elle peut représenter une cheffe politique, si l'on considère que ses paroles, violentes pour l'ordre établi, déclenchent le maniement des armes judéennes ou font du moins avancer l'histoire dans cette direction. D'autre part, qu'elle soit une cheffe de famille prodiguant des soins et revendiquant haut et fort ce rôle féminin ne l'empêche toutefois pas de ressembler à une combattante, surtout si on prend en compte les parallèles faits entre la guerre et la parturition dans la littérature gréco-romaine et judéenne, le combat et l'accouchement représentant tous deux d'importants moments où la vie des uns et des autres est en danger. En effet, « dans les récits bibliques écrits alors que la Judée vit des menaces culturelles importantes et un risque de disparition, les guerriers israéliens sont souvent comparés à des femmes en couche » (Bergmann, 2007 : 142), c'est-à-dire tremblants, gémissants, cherchant leur respiration, pâlissant, se tenants les côtes et exprimant leurs peurs (Washington, 2010 : 45). De plus, le sang de l'accouchement est fréquemment comparé à celui de la blessure mortelle qui advient sur le champ de bataille. Les hommes souffrent surtout cette comparaison dans les textes suivants : Is 13, 7 ; 21, 3-4 ; 26, 17-18 ; Jr 4, 31 ; 6, 24 ; 13, 21 ; 22, 23 ; 30, 6 ; 49, 22 et 24 ; 50, 37 et 43 ; Mi 4, 9-10; Na 3, 13 ; 49, 22 et 24 ; 50, 37. 43. Sinon, lorsque la comparaison a lieu dans des contextes positifs avec Dieu comme protagoniste, elle réfère plutôt à la création, à la vie nouvelle, à la

rédemption et au salut. Pareillement, les actions de la femme de 2 M 7 donnent la vie plus que la mort et visent à sauver, pas seulement ses fils, mais tout le peuple judéen.

3.3.3.1.2. Le dire

La mère de 2 M 7, loin d'être réduite à une dénomination impersonnelle, comme on en trouve ailleurs dans le livre avec l'emploi de datifs et de génitifs ou dans les récits bibliques où les femmes ne sont désignées qu'à la 3e personne, conjugue à la 1ere personne du singulier les verbes savoir (οἶδα), conjurer (ἀξιόω) et recevoir ou accueillir (κομίζω). C'est ainsi que, dans ses propos, elle se met elle-même en scène, voire en duo avec Dieu, alors qu'elle aurait pu parler d'elle à la 3e personne, au même titre qu'Éléazar au début de son discours (2 M 6, 24). Elle aurait pu aussi s'exprimer à la 1re personne du pluriel pour se fondre dans le groupe des martyrs. Cependant, elle se distingue du lot et dit toujours « je » — « un privilège qui établit un soi souverain, un centre de plénitude et de pouvoir absolus » selon Wittig (citée par Butler, 2005a : 231). L'utilisation de ce pronom personnel est donc révélatrice d'autorité, car la mère est belle et bien l'auteure de ce qu'elle dit. Contrairement au premier garçon qui emploie le « nous » et joue le rôle de porte-parole, la mère parle au « je », la seule façon de témoigner selon Derrida (2005 : 31). Il y a effectivement tout lieu de croire que les actes de parole de la mère sont des témoignages, d'une part, parce qu'ils « en [appellent] à l'acte de foi au-delà de toute preuve » (Derrida, 1998 : 97), d'autre part, parce qu'ils sont des enseignements rendus publics et à partir desquels s'élaborent d'autres témoignages. On l'a vu, certains de ses propos, qui s'avèrent cruciaux dans cette histoire de libération, sont repris par ses fils et par Judas Maccabée, soit plus particulièrement ses propos qui concernent la résurrection[253]. Tout cela indique

[253] En effet, la mère n'est pas la seule à parler de résurrection, mais plusieurs reprennent en quelque sorte ses paroles. Plus précisément, le second fils dit : toi, maudit, tu nous perds pour la vie présente, mais le Roi du monde, parce que nous mourrons pour Ses lois, nous ressuscitera pour la vie éternelle » (2 M 7, 9) ; le troisième prononce : « j'ai reçu ces membres du Ciel ; mais je les méprise maintenant à

qu'une mortelle parvenue à la frontière de la mort devient un témoin plein d'autorité (Wolff, 1974 : 89), dont les discours — véritables « feux d'artifice intellectuels » (Van Henten, 1997 : 234) — sont dotés d'une grande efficacité performative provoquant un fort effet perlocutoire[254]. D'une part, la mère, par ses discours, supporte et persuade bel et bien les jeunes hommes de tout endurer, la persuasion étant ici comme ailleurs une alternative à la violence (Cobb, 2008 : 73), confirmant ainsi qu'elle est non seulement investie d'autorité, mais aussi d'un certain pouvoir insurrectionnel. D'autre part, la mère ne convainc peut-être pas tous les auditoires, mais elle a quand même un effet sur ses auditeurs. Il faut dire qu'elle ne fait pas que parler, mais exhorte ou prie des gens. En effet, c'est le verbe παρακαλέω que l'épitomiste privilégie à deux reprises pour cette dernière (2 M 7, 21 et 26), lequel, je le rappelle, signifie « appeler auprès de soi ou à son secours, *prier*, invoquer, exhorter, conjurer, inviter, consoler, exciter, *faire naître* ou encourager » (Le Grand Bailly, 2000 : 1464) et n'est employé que pour des personnages masculins dans 2 M[255]. La mère rejoint donc encore sur ce point les hommes, et ce, autrement que par sa colère, soit en performant un acte souvent réservé à ces derniers. Or, contrairement à tous les orants du récit, la mère n'adresse pas sa prière au Tout-Puissant, ce qui ne signifie toutefois pas que le verbe παρακαλέω, dont Van Henten souligne la présence récurrente dans 2, 3 et 4 M, doive être traduit par « réconforter ou avoir de la compassion » (1997 : 111).

---

cause de Ses lois, parce que j'espère inversement que par Lui je les retrouverai » (2 M 7, 11). Le quatrième mentionne : « il est avantageux que ceux qui sont livrés à la mort par les hommes puissent inversement attendre de Dieu qu'Il les ressuscitera, mais pour toi il n'y aura pas de résurrection pour la vie » (2 M 7, 14). Trois autres passages parlent de la résurrection, soit 2 M 12, 43-45 où Judas intercède pour les défunts, 2 M 14, 46 où Razis prie le Maître de la vie et de l'esprit (τῆς ζωῆς καὶ τοῦ πνεύματος) de lui rendre ses entrailles et, selon Grappe, 2 M 15, 11-16 où se trouve une vision de Judas dans laquelle Onias III et Jérémie intercèdent en faveur du peuple, comme des intermédiaires auprès de Dieu (2001 : 63).

[254] Jean Chrysostome, dans sa *3e homélie sur les Macchabées,* parle de la langue de cette pieuse juive comme ce qui pousse, au même titre que des mains, les garçons à la mort !

[255] Jérémie (2 M 2, 3), Ménélas (2 M 4, 34), les fonctionnaires priant Éléazar (2 M 6, 21), les martyrs qui s'*encouragent* mutuellement (2 M 7, 5), Antiochos V qui *supplie* les Judéens (2 M 13, 23), Nicanor qui *invite* Judas à se marier (2 M 14, 25), Judas (2 M 8, 16 ; 11, 7. 15. 32 ; 12, 31. 42 ; 13, 12. 14. 23 ; 14, 25 ; 15, 8 et 17) et même l'épitomiste (2 M 6, 12).

La mère prie ses enfants et se fait même doublement suppliante à l'égard du dernier, notamment en raison des deux discours. À cette répétition s'ajoute l'injonction « aie pitié de moi » (ἐλέησόν με), laquelle semble problématique *a priori*, parce que ce sont habituellement les mères qui ont pitié de leurs enfants (Cobb, 2008 : 119). Toutefois, cette injonction permet de voir en quoi la prière doit se comprendre comme un ordre en quelque sorte tempéré (voir Haber, 2006 : 62). Qu'on le veuille ou non, la mère dit à son enfant, le seul ainsi présenté, « voilà ce que j'ai fait pour toi, maintenant tu te dois de faire quelque chose pour moi, aie pitié de moi ». Il est également possible d'y lire une demande de pitié suprême pour la mère patrie, le dernier enfant ayant la possibilité de faire advenir le salut pour lui et ses « frères ». Il convient de voir maintenant plus en détail ce qui est justement dit.

3.3.3.1.3. Le dit

Les deux énonciations de la mère (2 M 7, 22-23 et 27-29) — les principaux versets parallèles du macrochiasme du 7e chapitre — sont des contre-discours. Subversifs sur différents plans, ils lui permettent de se défaire de l'emprise des normes liées à son sexe, notamment parce qu'elle parle en public dans la langue des pères. Par ailleurs, ils proposent un contenu défiant les discours dominants, c'est-à-dire le discours impérial et le discours masculin (Jordaan, 2016 : 92). Si son premier contre-discours (2 M 7, 22-24) n'est pas sollicité, autorisé, ni même interrompu, le deuxième, quant à lui, répond à la demande du roi faite au verset 7, 25. Or, cela ne signifie pas que les versets 22-24 font montre d'une plus grande émancipation ou sont plus virils que les versets 27-29. En fait, ils permettent de créer le parallèle sur lequel je me suis longuement attardée au 1er chapitre et la répétition par laquelle l'identité de genre peut se construire de manière performative (Butler, 2006 : 96 et 108). Les versets 22-24 et 27-29 indiquent que les prises de parole sont parties prenantes de la performance genrée de cette femme.

Les deux discours sont des exhortations par lesquelles la mère parle de la maternité et attire l'attention sur la chair, comme il en est rarement question dans les écrits bibliques et deutérocanoniques. C'est particulièrement en 2 M 7, 27 qu'elle souligne ce que seule une femme peut réaliser, car la séquence de verbes uniques qu'on y trouve (περιφέρω, θηλάζω, ἐκτρέφω, ἄγω, τροφοφορέω), peut-être basée sur Lm 2, 2 et sur Dt 1, 31, comme l'avance Goldstein (cité par Van Henten, 1997 : 233), ne s'applique jamais aux hommes selon une division sexuelle traditionnelle du travail. Dans l'absolu, la majorité de ces verbes ne renvoie pas explicitement à un sexe. Cependant, dans les propos d'une femme vivant en Judée au 2e siècle ANE, les tâches énumérées correspondent bel et bien à celles qui sont habituellement attribuées aux femmes. Si les activités ainsi mises en lumière légitiment souvent l'enfermement des femmes dans l'espace privé (Cobb, 2008 : 110), dans 2 M, c'est le contraire. En effet, ces activités concèdent à la mère une indéniable autorité sur ses enfants, particulièrement sur celui qui entend les propos du verset 7, 27 et qui se trouve alors dans une position de redevance toute aussi indéniable. De plus, la potentielle redondance de certaines activités (allaiter, nourrir et prendre soin de, nourrir/élever et supporter) permet d'insister sur le fait qu'une mère fait vivre et que ce faire n'est pas « naturel » et n'enferme conséquemment pas obligatoirement dans l'espace domestique. D'ailleurs, le deuxième contre-discours (2 M 7, 27-29), plus explicite sur les étapes de la parturition et les différentes activités liées au soin des enfants, sert une fin beaucoup plus importante que la mise en lumière d'un univers féminin généralement caché ou passé sous silence. En effet, les paroles émises alors visent surtout à dévoiler la puissance créatrice de Dieu, soit ce dont la mère de 2 M 7 doit d'abord et avant tout témoigner pour libérer son peuple.

Attirant l'attention sur la corporalité également manifeste dans les redondants supplices, l'énonciation de la mère expose le corps sans référence à la violence ou à la mort. Pour une rare fois dans le livre, ce n'est donc pas un corps meurtri dont il est

question, mais un corps qui donne la vie. En effet, c'est un corps participant à la création qui est mis de l'avant, instrument de l'action divine qui permet d'étayer la présentation primordiale et explicite de l'idée de résurrection des corps. C'est donc en s'appuyant sur sa maternité que cette femme peut parler de la résurrection des corps — idée révolutionnaire dans le récit —, ce pourquoi le personnage central de 2 M 7 ne peut être qu'une femme et, de surcroît, une mère. En fait, c'est absolument nécessaire pour rendre crédible la recréation des corps qui procède du même mystère que la création et la procréation. Liée à Dieu comme nulle autre, elle est conséquemment la seule à pouvoir transmettre cette leçon d'anthropologie, qui associe création *ex nihilo*, procréation et recréation, et qu'aucun homme avant elle n'a avancé avec autant de clarté dans toute la Bible. Pour Goldstein, la théorie de la création ex *nihilo* est la seule explication de la création qui permet de croire en la résurrection (1984 : 129). Van Henten et Avemarie pensent de même (2002 : 69). Pour eux, le pouvoir créateur de Dieu est l'argument de base qui rend crédible la suite du verset, soit que Dieu rende bel et bien à nouveau le souffle et la vie (τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν, en 2 M 7, 23). Par ailleurs, la résurrection étant aussi difficile à saisir qu'à croire, il importe que la mère dise la vérité et que l'on puisse s'y fier. C'est pourquoi il doit y avoir un lien évident entre ce qui a été fait avant le moment charnière du récit et ce qu'elle fait à l'instant. Elle doit accorder son faire à son dire, soit se faire belle et bien la conseillère de son fils pour son salut après l'avoir promis. S'il faut juger « un homme » à ses actes plutôt qu'à son dire, il est certain que la mère de 2 M 7, en étant fidèle, constante et honnête, s'avère beaucoup plus crédible que le souverain, auquel il convient maintenant de s'attarder.

3.3.3.2. L'homme

3.3.3.2.1. Le faire

Rarement aux premières loges ou dans le feu de l'action, Antiochos IV s'avère un homme qui fait surtout agir d'autres hommes en son nom. Ses actions se concentrent généralement dans la sphère du commandement et n'exigent ni grands mouvements du corps ni déploiement énergétique hors pair. Dans les chapîtres 4 à 6, on lit que ce dernier « succède », « consent », « apprend », « songe », « reçoit », « emmène », « convoque », « part », « laisse », « rentre », « afflige », « touche », « verse », « dépouille », « envoie », « pousse ses soldats à massacrer la population » (κελεύω, en 2 M 5, 12) et « laisse des préposés faire du mal à la nation (καταλείπω, en 2 M 5, 22). Sur plus d'une centaine de versets, Antiochos IV est une vingtaine de fois le sujet de verbes, ce qui permet évidemment de relativiser l'ampleur de son activité. Les efforts déployés sont, par ailleurs, plus ou moins comparables à ceux des guerriers, notamment en raison de son infructueuse campagne en Égypte, faisant en sorte que cet homme semble plus ou moins viril. Le fait que l'épitomiste rapporte ses dires sous forme d'énoncés dans tous les chapitres, sauf à une exception, participe également de cette piètre masculinité. Le roi demeure donc en quelque sorte muet, car on ne sait jamais comment il « consent » aux demandes de Jason (2 M 4, 10), « envoie » le meurtrier d'Onias III à la mort (2 M 4, 38), « ordonne » aux soldats d'abattre quiconque leur tomberait entre les mains (2 M 5, 11) et « envoie » le mysarque Apollonius à la tête d'une armée (2 M 5, 24).

Or, au 7e chapitre, le souverain séleucide devient un acteur-clé, puisqu'il en est question à quinze reprises. Toutefois, sa présence s'explique principalement par les propos des jeunes garçons plutôt vindicatifs, lesquels ne mâchent pas leurs mots à l'endroit de ce vilain roi (2 M 7, 2. 9. 14. 15-19. 31. 33-36 et 39). Dans ces versets, où sa destruction inévitable est annoncée six fois, les verbes qui le concernent sont tous déclinés à la voix passive. Avec moins de dix verbes ainsi conjugués, on peut

donc affirmer que ce dernier agit encore bien peu, ce qui demeure plutôt étonnant pour un homme, et, de surcroît, de son rang. Quoi qu'il en soit, on lit qu'il « force » (ἀναγκάζω, en 2 M 7, 1), « ordonne », « commande » et « pousse » (προστάσσω, en 2 M 7, 3 et 4 et κελεύω, en 2 M 7, 5), « imagine, présume, présage ou soupçonne » (οἴομαι, en 2 M 7, 24), « fait serment » (ἐποιεῖτο τὴν παράκλησιν, en 2 M 7, 24), « appelle » (προσκαλέω, en 2 M 7, 25), « avise, conseille, recommande ou avertit » (παραινέω, en 2 M 7, 25), et, ultimement, « sévit » (ἀπαντάω, en 2 M 7, 39) avec violence.

Puis, au 9e chapitre, n'ayant nullement renoncé à ses vils desseins destructeurs malgré le changement de la colère divine en miséricorde, les premières victoires de Judas et de ses compagnons et le soulèvement des habitants du pays où il se trouve et qui l'a mis en fuite, il continue d'agir comme un chef. Du moins, il donne encore des ordres et il commande (συντάσσω, en 2 M 9, 4 et 9, 7). Or, si ses actions et ses propos rapportés lui permettaient d'atteindre ses objectifs avant sa rencontre avec la famille martyre, au 9e chapitre, il n'en va plus ainsi. Alors, la colère de Dieu s'abat contre le vil Séleucide, dont la chute est réitérée en images diversifiées. Aussitôt qu'il eut promis de faire de Jérusalem une fosse commune (2 M 9, 4), le monarque est frappé par la sentence du Ciel et il n'a plus les moyens d'user de son agentivité. Dès lors, tous les verbes qui le concernent, sauf un, sont des verbes d'état. Antiochos IV, « respirant du feu contre les Judéens dans ses pensées » est touché de plein fouet par la colère divine et tombe de son char (2 M 9, 7). Gisant au sol (2 M 9, 8), il doit être transporté dans une litière. Puis, les vers sortant de son corps et sa chair tombant en lambeaux (2 M 9, 9), il ne peut plus être porté par personne (2 M 9, 10). Une fois complètement brisé, il commence à prendre conscience (2 M 9, 11) et ouvre la bouche pour s'exprimer à voix haute. C'est la seule fois de tout le récit où ce qu'il dit prend la forme d'une énonciation, mais avant de s'attarder au dit, il convient de s'arrêter sur ce dire.

3.3.3.2.2. Le dire

À l'instar de la mère et de ses enfants, le roi, au 7e chapitre, concentre aussi ses énergies dans le champ discursif (ordonner, faire serment, appeler et aviser), et ce, mêm si ses propos sont toujours rapportés sous forme d'énoncé. C'est principalement après avoir réalisé que ses ordres n'étaient pas écoutés par les six premiers enfants que le Syrien décide d'employer une nouvelle méthode avec le puiné, laquelle exige qu'il s'exprime davantage. En effet, pour que l'enfant accepte de se plier à sa volonté, le roi non seulement l'exhorte avec ses paroles (λόγων ἐποιεῖτο τὴν παράκλησιν, en 2 M 7, 24), mais il lui « *donne avec serment l'assurance* de le rendre riche et très heureux » (*ὅρκων ἐπίστου*, en 2 M 7, 24). Par contre, il est difficile de croire que le serment (ὅρκος) fait au benjamin puisse être sincère, surtout quand on considère la réputation de blasphémateur dudit Épiphane. D'ailleurs, c'est parce que les appels pressants, les exhortations ou les encouragements (παράκλησις, en 2 M 7, 24) adressés à l'enfant ne sont pas crus qu'Antiochos IV se voit obligé de se tourner vers la mère. Il « avise, conseille, recommande ou avertit » (παραινέω, en 2 M 7, 25) donc celle-ci avec *beaucoup de paroles*, lesquelles s'avèrent encore des recommandations, comme le suggère le participe « παραινέσαντος » (2 M 7, 26), une répétition qui représente « un effort humiliant » pour le roi, selon Van Henten (1997 : 115). Il n'en demeure pas moins que, là encore, la teneur des propos demeure totalement inconnue, puisque ces deniers sont simplement mentionnés sous forme d'énoncé.

3.3.3.2.3. Le dit

L'épitomiste ne laisse la parole au roi ou, pour être plus précise, rapporte ses propos sous forme d'énonciation qu'une seule fois dans tout le récit. Au verset 9, 12, Antiochos IV Épiphane dit (φημί) : « Il est juste de se soumettre à Dieu et, simple mortel, de renoncer à s'égaler à la divinité[256] » (2 M 9, 12). Évidemment, aux

[256] Δίκαιον ὑποτάσσεσθαι τῷ θεῷ καὶ μὴ θνητὸν ὄντα ἰσόθεα φρονεῖν.

premiers abords, l'acte de discours, autant que le contenu du discours, étonne, notamment parce que le roi change souvent d'avis ou de disposition d'esprit pour orienter le cours des choses selon son désir. Toutefois, il y a fort à parier que cette ultime parole n'est pas plus sincère que le serment fait au dernier enfant, entre autres, parce qu'il n'use même pas de la 1ere personne du singulier pour s'exprimer. Toujours prêt à employer n'importe quel moyen pour parvenir à ses fins — instrumentaliser les gens ou changer de tactique —, le Séleucide espérant être délivré de ses souffrances adresse du bout des lèvres une pareille prière au Maître du souffle et de la vie. Ne *supportant* ni son odeur ni ses douleurs (ἀνέχω, en 2 M 9, 9), contrairement à la mère qui *supporte* de voir mourir ses sept fils en un seul jour (φέρω, en 2 M 7, 21) et ressemble donc plus à un mâle, lequel doit savoir *supporter* pour, justement, être un homme (Loraux, 1989 : 36), le Syrien est manifestement intéressé à changer encore le cours des choses. Passant des menaces aux promesses, comme avec le 7e martyr du 7e chapitre, le roi séleucide espère un autre revirement de situation, c'est-à-dire entrer dans les bonnes grâces du seul Roi du monde pour sauver sa peau. Cependant, ses douleurs ne se calmant pas montrent que le Dieu qui sonde les cœurs ne l'entend pas, ne peut plus l'entendre ou ne peut simplement pas avoir pitié de lui, probablement parce que le roi ne se soumet pas véritablement, ne procède pas à une véritable conversion. En fait, croire le contraire serait sous-estimer le don pour l'ironie qu'a l'auteur de 2 M, comme le soulignent Doran (1981) et Nicklas (2005 : 106-108). D'ailleurs, pour ce dernier auteur, la lettre adressée aux Judéens (2 M 9, 19-27) est le plus bel exemple de ce « trait d'esprit » de tout le récit. Or, avant de m'attarder à cette lettre, il m'importe de souligner que, même si la seule énonciation du souverain séleucide est une « tactique mensongère », elle répète néanmoins, haut et fort, un des plus importants enseignements du livre, soit que Dieu est le Tout-Puissant. Cette parole mérite donc quand même d'être rapportée telle quelle, soit reconnaissant et proclamant ultimement les limites de l'humanité du roi terrestre et la toute-puissance du roi céleste. L'aveu de la grandeur de Dieu fait par celui qui est littéralement réduit

à sa posture de subordonné confirme enfin la place que l'un et l'Autre occupent et finit donc de remettre le monde en ordre.

Quant à la lettre susmentionnée (2 M 9, 19-27), en laissant entendre que les Judéens sont excellents et qu'ils ont reçu des bienfaits en public et en particulier de la part du mourant (2 M 9, 26), elle dit bien tout le contraire de ce qu'on a pu lire dans les chapitres et les versets précédents. En effet, immédiatement après avoir souhaité « faire de Jérusalem une fosse commune » (2 M 9, 4) et « avoir exhalé le feu de sa colère contre les Judéens » (2 M 9, 7), Antiochos serait soi-disant prêt à se faire Juif (2 M 9, 17) et souhaiterait joie, santé et bonheur aux « excellents Juifs », selon la traduction de la TOB (2 M 9, 17). Selon Nicklas, il ne fait aucun doute qu'il y a là « une rupture entre ce qui est dit et ce qui est signifié » (2005 : 103), comme la seule utilisation du verbe παρακαλέω pour ce souverain le met en lumière. En effet, c'est avec un « je vous prie », comme le veut l'expression « παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς », que le roi déchu termine sa lettre. Or, il est clair que ce dernier n'est pas en mesure de prier les Judéens, malgré les circonstances avilissantes dans lesquelles il se trouve. D'une part, il n'a rien d'un prêtre et, d'autre part, sa missive n'a rien à voir avec une complainte individuelle, car les projets à réaliser et les louanges envers tout un chacun y sont pléthore. Cette prière est donc aussi fausse que sa soumission à Dieu, mais toutes deux ont néanmoins le mérite de révéler son désir d'accorder le monde à sa volonté plutôt que de se plier à la volonté du monde. À mon sens, il n'y a donc pas de soudain changement de disposition chez ce mauvais roi, qui est, du reste, toujours explicitement identifié comme un blasphémateur (βλάσφημος, en 2 M 9, 28) lorsqu'il meurt, peut-être parce qu'il est encore en train de calomnier la divinité. À l'instar de Doran et Nicklas, je pense que le ton du 9e chapitre est bien celui de l'ironie, voire celui de la plus pure dérision.

3.3.3.3. Analyse comparée

Le groupe que forment les martyrs agit de concert à quelques reprises. Si le pouvoir est une « aptitude à agir de façon concertée » selon Arendt (1989 : 144), il y a tout lieu de croire que ceux qui se présentent comme serviteurs de Dieu possèdent ce que ne peut pas posséder quelqu'un ayant l'esprit peut-être encore en suspens[257] (2 M 5, 17) en raison de la colère. Autrement dit, le groupe des martyrs du 7e chapitre détient un pouvoir dont est dépourvu le souverain isolé. Même si ce dernier commande et ordonne de torturer les membres de la famille du 7e chapitre, il est bien certain que ceux-ci ne sont pas impuissants. En effet, si refuser de faire, c'est encore faire, on ne peut pas douter de leur capacité. C'est donc en résistant de manière non violente, soit pacifiquement et pas nécessairement passivement, que les sept fils font montre d'une plus grande agentivité que le roi. De plus, si le pouvoir est relationnel au même titre que le genre, la somme des actions commises par la famille judéenne dépouille en quelque sorte le souverain de sa capacité à agir sur le cours des choses ou réduit sa marge de manœuvre. Ainsi, le retrait partiel du pouvoir souverain est bel et bien déjà entamé lorsque la mère est sollicitée par son représentant au verset 7, 25, cette demande en étant précisément la preuve.

La plupart des verbes qui concernent la mère sont au mode actif et mettent en lumière ses capacités à gouverner et à materner autrui. Toutes ses actions sont orientées vers la vie, surtout ses actes de langage et, plus particulièrement, sa 2e prise de parole qui souligne les responsabilités maternelles qu'elle a assumées des années auparavant. Toutes manifestent une même agentivité — capacité d'agir ou possibilité de faire —, qui « est, en puissance, une interruption ou un renversement des régimes régulateurs » (Butler, 2005a : 50). Selon les thèses de Foucault, l'agentivité est un pouvoir qui s'avère une possibilité de résister au pouvoir et il en va encore de la sorte même si

[257] Je rappelle que l'expression « ἐμετεωρίζετο τὴν διάνοιαν » (2 M 5, 17), employée pour décrire le roi, peut être traduite par « il a perdu l'esprit » ou « il a la pensée ou les idées suspendue.s ».

certains les verbes se rapportant à la mère peuvent suggérer un asservissement aux normes genrées. En effet, la somme des actions mentionnées dans l'énonciation de la mère en 2 M 7, 27 (porter, allaiter, nourrir, élever, supporter et prendre soin de nourrir) correspond aux soins apportés à l'enfant, que Winnicott appelle « la préoccupation maternelle primaire » (cité par Lebrun et Wénin, 2008 : 150). Cependant, la somme des actions rapportées dans les énoncés (exhorter, dire, promettre, parler et conjurer) correspond au fait de parler dans l'espace public, qui pourrait être appelé « préoccupation politique primaire ». Ainsi, si le contenu du dire de la mère va de pair avec les normes sociales liées au sexe féminin, le dire, lui, se présente comme une transgressions des normes genrées, comme le met aussi en lumière l'emploi du verbe παρακαλέω, qui n'est réemployé que pour les hommes dans 2 M. L'acte de discours[258], qui est un acte politique de la mère des Judéens, implicitement et indirectement responsable de la prise des armes judéennes, comme l'est explicitement et directement celui de Mattathias dans 1 M, peut apparaître comme un acte criminel aux yeux du pouvoir qui la condamne (Sanna, 2006 : 72). Et, qu'on le veuille ou non, le dire ne va pas ici sans le contenu du dire.

La plupart des verbes qui concerne la mère de 2 M 7 sont au mode actif, mais ce n'est pas le cas avec le souverain lorsque ces deux se rencontrent et ce qui n'est pas sans impact sur la seule action commune de ces deux protagonistes, c'est-à-dire parler. Étant donné que c'est l'acte de parole plus que la parole qui permet de distinguer les deux performativités du genre des adultes de 2 M 7, je ne reviendrai pas sur l'étonnante passivité de l'homme, bien qu'elle puisse être associée au stéréotype

[258] Il y a trois sortes d'actes de discours [*speech acts*] qui ont lieu lorsqu'une phrase est prononcée. Il y a d'abord l'acte locutoire, qui consiste à articuler et à combiner des sons et des mots dans des propositions ou des phrases selon des règles grammaticales. Il y a ensuite l'acte illocutoire où se distinguent l'énoncé constatif dominé par l'informativité consistant à formuler ou à décrire une action et l'énoncé performatif dominé par la performativité où dire égale faire et instaure un certain rapport avec des interlocuteurs. Autrement dit, c'est le fait de parler à et pour quelqu'un. Enfin, il y a l'acte perlocutoire où domine l'énoncé impératif qui cherche à agir sur l'interlocuteur et à le pousser à réagir par la manipulation, l'ordre, le conseil. C'est donc le fait de parler pour quelque chose.

féminin. Je rappelle néanmoins que les propos du roi sont exclusivement rapportés sous forme d'énoncés dans le 7e chapitre, alors que les dires de la mère, qui sont toujours des énonciations, se font bel et bien entendre dans l'espace public « réservé » aux hommes. La relation à Dieu de la femme et de l'homme et le fait qu'ils soient respectivement volontairement ou involontairement des instruments du divin, peut expliquer la forme prise par leurs paroles, laquelle n'est pas non plus sans lien avec le pouvoir dont ils font montre et les résultats qu'ils en obtiennent. La mère n'ordonne pas (προστάσσω), ne commande pas (κελεύω) ou n'exige pas[259] comme peut le faire le roi en diverses occasions (2 M 7, 1. 3. 4. 5). Cependant, elle convainc plus que lui, et ce, par la prière ou par la conjuration adressée à ses sept enfants (παρακαλέω et ἀξιῶ, en 2 M 7, 21 et 28) et par le conseil ou par la persuasion faite exclusivement pour le 7e (πείθω, en 2 M 7, 26). En effet, la mère prie (παρακαλέω), tandis que le roi, lui, re*commande* (παραινέω). Or, contrairement à celle qui demeure humble et se voit obéie par ses fils, celui qui cherche à dominer tout un chacun n'est volontairement ni entendu ni obéi.

Par ailleurs, si les actions de la mère qui adviennent au présent, c'est-à-dire exhorter, dire, promettre, parler et conjurer, peuvent être l'affaire des hommes, celles ayant eu lieu dans le passé, c'est-à-dire porter, allaiter, nourrir, élever et prendre en charge, renvoient à la féminité. Les paroles de la mère dites au verset 7, 27 exposant son corps et certaines activités liées à la maternité, bien qu'elles pourraient s'avérer une mise en lumière de la faiblesse et de l'aliénation dudit sexe faible, ajoutent à son autorité. C'est effectivement parce qu'elle s'appuie sur le passé et sur son rôle de mère que cette femme peut faire accepter le futur et la résurrection des corps. C'est également de la sorte qu'elle met en lumière sa relation privilégiée avec le Créateur ainsi que la connaissance qu'elle a de Ses capacités de créer à partir de rien et donc de

[259] Selon Haber, le deuxième discours de la mère est composé de trois parties : un plaidoyer qui vise à rappeler les responsabilités remplies par la mère, une instruction qui porte sur le pouvoir créateur de Dieu et un ordre qui incite à ne pas craindre le bourreau (2006 : 6).

recréer à partir de quelque chose. Le renvoi à la maternité a donc une portée politique et libératrice. Il est loin d'un repli nostalgique, d'une recherche de valorisation personnelle et traditionnelle ou encore d'une aliénation aux attentes patriarcales et potentiellement royales. Ce renvoi a également l'avantage de montrer que la maternité de cette mère — peut-être le féminin de cette femme — est tout aussi constitutive de l'autorité de son dire que sa virilité. Certes, plusieurs des responsabilités qu'elle mentionne ne peuvent être assumées par l'autre sexe[260] (notamment porter et allaiter), mais l'inverse n'est pas vrai. C'est d'ailleurs peut-être la raison qui permet d'expliquer que cette femme représente l'élément le plus masculin de tout le chapitre sur le plan de l'activité ou de l'agentivité, car, si le roi peut être considéré masculin du 4e chapitre au 6e chapitre en raison de ses actions, ce n'est vraiment plus le cas suite à ses viles actions et ses revers de fortune, entre autres, parce que « l'homme se sent plus homme quand il s'impose et fait d'autres les instruments de sa volonté » (Von Clausewitz cité par Arendt, 1989 : 136). Face aux membres de la famille du 7e chapitre, il n'est alors même plus en mesure de rivaliser ni avec sept jeunes entêtés associés à une puissance d'ordre politique ni avec la mère qui les gouverne, c'est-à-dire la femme virile lui faisant en quelque sorte la guerre. À cet effet, la colère manifestée d'entrée de jeu (2 M 7, 3) et celle qui explose à la toute fin (2 M 7, 39) du chapitre ont probablement plus à voir avec la fragilité de l'estime de soi qu'avec la fermeté et donc bien peu avec les attributs qui définissent la virilité valorisée par l'épitomiste. Ainsi, le roi, réalisant quand même que ses menaces « viriles » ont peu d'effet, tente de séduire le dernier enfant et d'amadouer la mère pour qu'elle agisse selon sa volonté à lui. On l'a vu, elle accepte. Bien qu'elle réfère à un schème de pensée complètement opposé à celui du demandeur qui l'innocente en quelque sorte d'une hypothétique mauvaise foi, la mère respecte son engagement à

[260] Ce qui laisse aussi entendre que la maternité n'est pas qu'un fait de nature et une affaire strictement liée au puissant mécanisme patriarcal, mais qu'au même titre que la paternité, elle est un construit malléable.

l'égard du meurtrier et conseille son fils pour qu'il accepte le salut. La femme tient donc sa promesse, tandis que l'homme, lui, feint jusqu'à sa fin.

Au terme de sa vie, son statut étant encore moins élevé qu'avant — la vie du souverain n'étant qu'une longue et lente déchéance où il oscille, selon ses fréquentations, du statut d'homme à celui de femme ou de bête —, Antiochos IV ruse une fois de plus, et probablement une fois de trop, car c'est avec nul autre que le Tout-Puissant, qui va toutefois sceller les prophéties annoncées par les enfants de la mère. Se tournant vers le Dieu des Judéens quand son sort semble scellé, le roi séleucide fait donc un virage à 180 degrés, espérant être sauvé. C'est tout ce qui reste en son pouvoir, car les verbes sont alors invariablement sur le mode passif, Antiochos IV subissant justement les foudres du Tout-Puissant. Le désespoir qu'il manifeste aussitôt ses nouveaux engagements pris à l'égard du Créateur, parce que ses douleurs et sa puanteur n'ont pas pris fin, font de sa conversion autant la manifestation éclatante de la puissance divine que la preuve de la faiblesse et de la volatilité de l'esprit de l'impie. Certes, on pourrait penser que ce dernier perd ses sens à cause de la douleur, ce qui n'a lieu avec aucun des martyrs qui discourent abondamment dans des états lamentables. Toutefois, vu le contenu hallucinant de la lettre qui suit l'unique énonciation royale (2 M 9, 19-27), on peut légitimement supposer qu'il tente une fois de plus d'instrumentaliser le pouvoir divin, ce qui ne va pas à l'encontre de ses habitudes et de son inconsistance parfaitement opposées à la fidélité inébranlable de la mère, et ce, malgré les horreurs qui s'abattent sur elle et les siens. Rusant, le roi se travestit donc doublement, soit autant par le mensonge que par le comportement soi-disant typiquement féminin, la ruse étant « le moyen ultime pour une femme d'avoir du pouvoir » selon les frères Boyarin (2007 : 47). Antiochos IV est toutefois sous le joug divin, totalement soumis et incapable d'agir « comme un homme », confronté à nouveau à son manque et refusant tout aussi âprement de le reconnaître sincèrement. À l'image de son dieu androgyne Dionysos (2 M 14, 33) fusionnant les

catégories et revêtant de multiples apparences, autant animales qu'humaines (Gherchanoc, 2003/4 : 742 et 745), il incarne alors, plus que jamais, l'étranger efféminé.

3.3.4. Le corps et la mort

Le corps est incontournable dans tout récit martyrologique. Il y occupe généralement une place prépondérante en raison des innombrables violences subies. À proximité de ce dernier, les ralentissements narratifs[261] sont nombreux, comme le soulignent les auteurs regroupés dans le numéro de *Biblische Notizen* (2016) qui s'attardent tous aux corps dans 2 M. Même si les femmes ne sont pas à l'abri des évènements sanglants, ces auteurs ne parlent toutefois que des corps masculins et ne soulignent pas l'absence ou l'éclipse du corps féminin, hormis pour la scène du sac (2 M 3, 19). Ils omettent également tous l'important témoignage sur son origine et sa fin fait par la mère de 2 M 7. Enfin, aucun ne souligne que le corps — « effet bien réel des régulations sociales et des assignations normatives » (Butler, 2005a : 10) » — est le lieu où se croisent le dire et le faire ainsi que le sexe et le genre, lequel prend effectivement forme, non seulement à travers le discours ou en tant que type de discours (Washington, 1997 : 328), mais à travers les signes corporels impliquant « mortalité, vulnérabilité et puissance d'agir » (Butler, 2006 : 35). Pour pallier à cette lacune, mais toujours pour mettre en lumière la performativité du genre de la mère et du roi, je m'attarderai maintenant à leurs corps — la marque la plus visible des construits —, exposé qu'il est tant aux significations qu'aux sens sociaux (Duverger et Hoquet, 2011/1 : 74). Les marqueurs de genre ou les construits dans le récit deutérocanonique apparaissent à travers l'exposition de certaines parties anatomiques et les descriptions de la mort, qui changent d'un sexe à l'autre. En raison des

[261] Pour Van Henten, ces ralentissements servent trois fonctions narratives : 1) mettre en lumière certains évènements, 2) indiquer le lieu du combat ou l'arme de celui-ci, et, 3) exemplifier la punition, (2016 : 76).

différences discursives qui touchent le corps vivant et mourant de la femme et de l'homme, le corps est donc un arrêt obligé pouvant nous renseigner sur le trouble dans le genre.

Dans la présente section, je m'attarderai d'abord aux parties du corps qu'expose l'épitomiste, en gardant en tête que ce corps, féminin ou masculin, est plus judéen que grec. Je me propose donc de mettre au jour les représentations propres à cet univers caché derrière les termes grecs, afin d'enrichir la compréhension de ce qui me paraît être une fondamentale remise en question des ordres théologique, anthropologique et social établis. Étant donné que, dans l'anthropologie judéenne, le corps a bien peu à voir avec un quelconque dualisme, il importe de l'appréhender à travers une optique stéréométrique ou « une emphase sur [le] dynamisme [faisant] que quand quelqu'un pense à un organe, il pense simultanément à ses habiletés et ses activités » (Wolff, 1974 : 14). Puis, je me concentrerai sur la mort des deux adultes qui se confrontent dans 2 M 7.

3.3.4.1. La femme

Les témoignages écrits de la martyrologie présentent généralement une séance de tortures où, au milieu des opérations mises en œuvre pour punir, extorquer de l'information et/ou modifier la volonté du supplicié, se pose le corps dans toute sa chair et avec tout son sang ou, plus exactement, mis en pièces et en sang. Or, il n'en va pas ainsi avec la mère de 2 M 7. À l'instar de tous les autres corps du 7e chapitre, le sien n'est pas explicitement exposé aux instruments de torture ou au feu. Hormis le premier verset indiquant que cette femme a été physiquement molestée, rien ne suggère un quelconque supplice ou le moindre morcèlement. L'unique corps féminin, dont il est à peine question dans ce passage hautement graphique, demeure en quelque sorte intact. C'est comme si la fureur de la mère lui avait servi de protection

à l'instar d'un bouclier (Loraux, 1989 : 115). Pas mis au vu et au su de tous, son corps n'apparaît que dans ses propos. Pour être plus précise, il faut dire que c'est une seule partie de son corps qui est explicitement mentionnée en 2 M 7, 22 et 27, c'est-à-dire son ventre (κοιλίαν et γαστρί), ce qui est à la fois crucial et subversif[262]. Pouvant représenter le sexe féminin au propre comme au figuré et enfermer ou réduire la femme dans sa fonction reproductive et son rôle de mère, ce ventre, dans le cas présent, fait toutefois plus que la différencier en tant que femme parmi des hommes ou même en tant que femme devenue mère, car il est aussi le lieu d'une relation privilégiée avec Celui qui ouvre [justement] les matrices[263].

3.3.4.1.1. Le corps

En premier lieu, on lit le terme κοιλία, lequel est traduit par les mots « entrailles » (TOB, BJ, Abel) « ventre » (NT, Chouraqui), « sein » (Barsotti) ou « *womb* » (Schwartz, Bartlett, Charles, Tedesche et Zeitlin). Ce mot, répété à une autre occasion dans le livre, désigne alors le ventre (TOB, BJ, NT) sur lequel les guerriers se prosternent pour prier « le Seigneur de ne plus les laisser tomber dans de tels maux [...] et de ne pas les livrer aux nations blasphématrices et barbares » (2 M 10, 4). Selon *Le Grand Bailly*, le mot κοιλία désigne « cette partie du corps des animaux où se développe le fœtus, ainsi que l'estomac jusqu'au côlon ou le bas-ventre » et il peut être traduit par « cavité et creux » (2000 : 1108). La *LXX* va dans le même sens. Ce mot grec y est généralement l'équivalent du mot hébreu בטן (Nombres, Deutéronome, Juges, Proverbes, Isaïe), c'est-à-dire le ventre en tant que lieu de la digestion, des prises de décisions (Jg 16, 17) et plus souvent du développement du fœtus (Gn 25, 23. 24 ; 38, 27 ; Jg 13, 5. 7 ; Is 46, 3 ; Jr 1, 5 ; Os 12, 4, Ps 22, 11 et Jb 31, 15). Pour Faivre, ce mot servait à désigner indifféremment tous les organes internes à

[262] La mère est aussi potentiellement subversive parce qu'elle expose *elle-même*, dans ses propres paroles, une partie hautement intime de son corps au vu et au su de tous.
[263] Plus exactement, « l'utérus appartient à Dieu et l'image du ventre comme siège de l'empathie et de la sympathie permet d'aboutir à une image de Dieu » (Shroer et Staubli, 2001 : 80).

l'exception du foie, l'hébreu biblique ne disposant pas de termes spécifiques pour nommer les poumons, les intestins, l'estomac ou les organes sexuels. Source de sagesse et de foi, puisque les Judéens conçoivent que « l'intérieur du corps et ses organes sont en même temps les porteurs des mouvements psychiques et éthiques de l'*homme*[264] » (Wolff, 1974 : 64), le ventre est aussi considéré comme l'un des endroits où la mémoire est stockée et par lequel on bénit YHWH, comme on le lit notamment dans Ps 53, 1 (Faivre, 1998 : 36). Par conséquent, le centre du corps, matrice ou non, relie directement les fidèles à Dieu, hommes et femmes, car le mot בטן est neutre. D'ailleurs, l'expression פרי הבטן, traduite généralement par « fruit des entrailles », c'est-à-dire les enfants, est généralement employée pour des êtres de sexe masculin dans les livres bibliques (Dt 7, 13 ; Mi 6, 7 ; Ps 132, 11 et Jb 19, 17) (Erbele, 1999 : 138), sauf pour Rachel en Gn 30, 2. Dans cet ordre d'idées, la mère de 2 M 7 pourrait donc avoir un ventre comme celui des hommes, soit comme celui sur lequel ils se prosternent pour prier ou comme celui qui peut donner un fruit ; bref, un ventre de père.

En deuxième lieu, on lit le terme γαστήρ que les exégètes traduisent généralement par les mots « sein » (TOB, BJ, NT, Abel, Barsotti), « ventre » (Chouraqui) ou « *womb* » (Schwartz, Bartlett, Charles, Tedesche et Zeitlin). Ainsi, on voit que la plupart n'hésitent pas à privilégier un même mot pour deux termes différents, comme si κοιλία et γαστήρ étaient bel et bien des synonymes. Or, le mot γαστήρ désigne, dans un premier sens, le ventre ou l'estomac (Le Grand Bailly, 2000 : 389) et, dans un deuxième sens, le sein maternel, les entrailles ou même le fait de concevoir ou de porter un enfant. Dans la *LXX*, ce mot est parallèle à בטן en Es 46, 3, Jr 1, 5, Ps 22, 11 et Jb 3, 11 et 31, 15 et sert à nommer les femmes captives, c'est-à-dire les utérus dont j'ai parlé précédemment. Cependant, il traduit plus souvent le mot hébreu רחם, un terme genré aux dires d'Erbele, car il n'est jamais employé pour un homme dans les

[264] C'est moi qui souligne.

écrits bibliques (1999 : 136). Par ailleurs, c'est un mot dont la racine trilitère fait référence à l'amour ou à la compassion, voire à la miséricorde, c'est-à-dire רחמים. La même racine (RHM) se trouve en amorrite, où elle renvoie au fait d'aimer ou d'avoir de la compassion, en akkadien, où elle réfère à la fois aux émotions et à l'utérus et, enfin, dans la langue ougaritique, où elle forme le verbe signifiant faire preuve de compassion (Erbele, 1999 : 136). Sinon, en hébreu, il arrive que ce pluriel désigne autant la tendresse que les entrailles de YHWH[265], un organe que les hommes et les femmes possèdent également, ce qui fait dire à Erbele que les différences biologiques n'impliquent pas des identités genrées spécifiques (1999 : 137).

Ainsi, en grec ou en hébreu, les mots, κοιλία et γαστήρ/בטן et רחם oscillent entre estomac et sexualité, siège de la faim et de la conception. Ils peuvent conséquemment tous deux s'appliquer autant aux hommes qu'aux femmes. Cependant, dans 2 M 7, la suite des propos de la mère confirme qu'elle parle chaque fois de sa matrice et non d'un quelconque viscère ou d'une vague partie de l'abdomen, comme c'est évidemment le cas lorsque le même mot est utilisé pour les guerriers. « Les contours et la forme même des corps, leur principe unificateur, les parties qui les composent [étant] toujours figurés par un langage pétri d'intérêts politiques » (Butler, 2005a : 244), il n'est pas anodin que l'épitomiste fasse parler la mère du principal organe qui peut la différencier des hommes, le soi-disant marqueur de son identité sexuée (Le Nouveau Petit Robert, 1993 : 904). Seule de son sexe et de tout le livre à apparaître à travers l'image stéréotypée du ventre, la mère de 2 M 7 correspondrait donc à « la femme [...] formée d'un corps réduit essentiellement au ventre » (Loraux citée par Gherchanoc, 2003/4 : 739) en accord avec « [l]a loi paternelle qui requiert que le corps féminin soit avant tout caractérisé par sa fonction reproductive » (Butler, 2005a : 197). Mais faut-il bien y voir la même figure de style que dans certains écrits

[265] La tendresse miséricordieuse ou la tendresse maternelle de Dieu pour son peuple, comme on peut le lire dans Jérémie 31, 20.

bibliques où le ventre sert parfois à nommer le corps tout entier de la femme, pour ne pas dire toute la femme ? Est-ce que la mention du ventre de la mère la réduit vraiment à son pouvoir reproducteur, lequel n'est, par ailleurs, quand même pas à négliger parmi les composantes de la virilité ? En fait, dans 2 M 7, il y a tout lieu de croire que cette mention n'est aucunement réductrice.

Selon une optique stéréométrique, la mise en lumière de cette partie du corps fait plus que la différencier en tant que femme parmi des hommes ou même en tant que femme devenue mère. Faire parler la mère de cet organe rappelle évidemment le lien physique qui existe entre elle et ses enfants, mais aussi, sinon davantage, celui qui existe entre n'importe quelle femme et « Celui qui possède ce ventre » (Shroer et Staubli, 2001 : 80). D'ailleurs, lorsque la mère parle de κοιλία et de γαστήρ, elle souligne surtout l'absence de contrôle des humains vis-à-vis de la reproduction. S'exprimant de la sorte, ne veut-elle pas, justement, attirer l'attention sur le Créateur, plutôt que sur cet organe permettant de déterminer son sexe ?

Il est certain que la mère des Judéens ne parle pas de son ventre où s'enracine son lien avec le Créateur pour s'y réduire. Certes, ces paroles permettent d'insister davantage sur le fait qu'elle materne et gouverne autrui à l'instar du divin et peut-être avec Lui, mais elles exposent aussi ce lieu de la création perpétuée, de la relation à Dieu, pour ne pas dire le « lieu des bénédictions divines » (Maertens cité par Lacocque, 2003 : 45) qui, à lui seul, s'oppose à tout programme de dé-création. À la différence du reste du chapitre, ces paroles ne mettent pas en lumière la progressive et redondante destruction du corps, mais sa mystérieuse création et sa plus énigmatique possibilité de recréation. En effet, par ses paroles sur son corps, la mère met en lumière deux choses. D'une part, elle révèle qu'elle a une certaine autorité pour parler de l'origine des choses et des êtres, bien qu'elle affirme ne pas savoir. D'autre part, elle rappelle que la naissance de tout s'avère aussi secrète et extraordinaire que peut l'être la

renaissance. C'est en connectant la mise au monde des corps — ce qui est plutôt rare dans les écrits bibliques — avec la mise au monde du monde que la mère de 2 M 7 rend la résurrection croyable, car « la croyance en la résurrection des morts se fonde sur quelque chose d'aussi simple et, en même temps d'aussi mystérieux, que l'apparition de la vie dans un corps de femme » (Luciani, 2004 : 19). Ainsi, la connaissance de première main qu'a cette femme sur la procréation s'inscrit en continuité avec celle sur la résurrection, car « la résurrection est la continuation de la création » (Lavoie, 1992 : 23) et « la résurrection est le prolongement de la naissance » (Falque, 2004 : 214). Du reste, c'est peut-être une des raisons pour lesquelles l'épitomiste tergiverse si peu sur la mort de cette femme.

3.3.4.1.2. La mort

Seul un verset de trois mots est consacré à la mort de la mère de 2 M 7. Bien que « la mort des femmes soit rarement rapportée dans la Bible hébraïque » (Schneider, 2008 : 87), il faut peut-être plus y voir une autre particularité qu'elle aurait en commun avec les guerriers judéens. Peu de mots sont effectivement réservés à la mort de ces combattants, même si les récits de bataille font habituellement couler énormément de sang[266]. En ce qui concerne la mère, on lit seulement qu'elle « souffre la mort » (ἡ μήτηρ ἐτελεύτησεν, en 2 M 7, 41), selon la traduction de la TOB. Pourtant, le verbe intransitif τελευτάω, pouvant être traduit par « prendre fin », « mourir », « être tué » et même « cesser de parler », ne suggère en aucun cas la souffrance. Par ailleurs, le

[266] Les hommes d'armes donnent plus souvent la mort qu'ils ne la reçoivent. Même Judas, qui meurt dans 1 M, s'en sort plutôt bien dans 2 M. Les seuls belligérants de Judée qui succombent se rencontrent en 2 M 12, 39, où on trouve une rare occurrence du mot corps qui désigne le cadavre (τὰ σώματα). D'ailleurs, ces morts nous renseignent sur deux choses importantes. D'une part, elles confirment le retour de la bénédiction, puisque les commandements de Dieu sont écoutés, comme on peut le lire en Deutéronome 11, 26-28. D'autre part, elles indiquent que Judas et ses compagnons ne tombent que s'ils se détournent du Seigneur ou doutent de Sa puissance, tous étant convaincus que les objets consacrés aux idoles de Iamnia retrouvés sous leurs tuniques et interdits par la Loi (Dt 7, 25) étaient la cause de leur mort (2 M 12, 40-41). On peut conséquemment penser que les Judéens observateurs de la loi divine, soit celle qui fait vivre, sont, par conséquent, moins du côté de la mort, à l'instar de la martyre.

temps du verbe — l'aoriste, c'est-à-dire « le résultat présent d'une action passée arrivée à son terme » — suggère, lui, que la mère a commencé à mourir bien avant ce fatidique moment, ce qui ne contredit ni sa dernière parole dans laquelle elle fait savoir qu'elle va aussi mourir, puisque tous doivent se retrouver dans la miséricorde (ἵνα ἐν τῷ ἐλέει σὺν τοῖς ἀδελφοῖς σου κομίσωμαί σε, en 2 M 7, 29), ni la proposition de certains Pères de l'Église voulant que celle-ci meure sept fois, soit chaque fois qu'expire un de ses fils, dans la mesure où, comme l'écrivit Jean Chrysostome, « en chacun d'eux, elle était immolée » (cité par Ziadé, 2007 : 230). Or, ces Pères de l'Église ont peut-être oublié que cette femme meurt aussi, c'est-à-dire qu'elle meurt huit fois plutôt qu'une ou même sept!

L'épitomiste n'explique pas plus sa mise à mort qu'il ne divulgue d'informations quant à sa condamnation. Il n'est jamais dit qu'elle est individuellement forcée de toucher ou de manger la chair de pourceau et elle n'exprime ouvertement aucune résistance devant le roi. Évidemment, il se peut qu'elle ait aussi refusé de consommer la viande interdite pour ne pas perturber sa relation intime avec Dieu et mettre en péril la fidélité à Son égard (Bratsiotis, 1999 : 321). Quoi qu'il en soit, rien n'indique une quelconque désobéissance de la part de cette femme, surtout pas son acquiescement du verset 7, 26. Ne comprenant pas ce que dit la mère, le roi ne peut pas savoir que l'enfant persiste en raison des conseils maternels qui proposent une tout autre conception du salut que celle dont il a été question en 2 M 7, 25. Ignorant la divergence de vues, le souverain n'a *a priori* aucune raison valable d'exiger la mort de la mère. D'ailleurs, ce n'est pas non plus ce qu'on lit. Rien ne souligne que le souverain ait voulu sévir contre elle ou que les bourreaux s'en soient pris à son corps. Elle n'en meurt pas moins et Van Henten laisse entendre que la note, courte et générale, implique, par analogie, une mort sous la torture (1997 : 116), sans toutefois préciser les motivations du pouvoir séleucide.

Nonobstant le silence sur la situation et l'absence de détails, on peut quand même penser que le roi syrien sévit en dernière extrémité contre la mère parce qu'il aurait finalement, d'une part, saisi qu'elle retournait contre lui le pouvoir auquel il tentait de puiser et, d'autre part, réalisé l'ironie motivant le double entendre à l'intention des auditeurs/auditrices et lecteurs/lectrices. Si la réaction du puiné lui a suggéré que l'intervention maternelle n'était *volontairement*[267] pas convaincante, il réalise donc que cette femme lui tient tête. Du coup, si elle est bel et bien l'instigatrice de la posture que ses enfants adoptent, elle est évidemment encore plus coupable de lèse-majesté que ces derniers. Toujours est-il que, comme ses fils, la mère choisit quand même de mourir. À cet effet, si on se fie aux dires de Cobb, elle serait même complice de sa mort, les martyrs ne mourant généralement pas passivement, mais bien activement, soit « sans être victimes des circonstances et en prenant en charge leur destinée » (Cobb, 2008 : 68). Son corps tout entier n'en demeure pas moins toujours intact, la description de sa mort n'ajoutant aucun détail supplémentaire, ce qui est loin d'être le cas pour le souverain.

3.3.4.2. L'homme

Dans 2 M, l'épitomiste souligne pas moins de cinq fois le décèsd'Antiochos IV Épiphane[268], soit aux versets 1, 13-17 ; 9, 5-18. 28-29 ; 10, 9 et 11, 23. Plus exactement, on peut lire deux récits de sa mort et quelques brefs retours sur celle-ci après qu'il ait rendu son dernier souffle au 9e chapitre. Le court retour au 10e chapitre

[267] C'est moi qui souligne.

[268] Il existe plusieurs versions de la mort d'Antiochos IV Épiphane dans la littérature. Les descriptions qu'en donnent Polybe, Appien, 1 M et la lettre festale de 2 M ne correspondent pas à ce qu'on lit dans le 9e chapitre où il tient la vedette et sur lequel je me concentre ici spécifiquement. Les principales divergences concernent le contexte et le moment du décès par rapport à la dédicace faite au Temple. À l'exception de 2 M 9, 1-18, tous les autres passages indiquent que la mort est survenue lors du vol d'un temple en Perse. Que le nom de la déesse de ce sanctuaire diffère importe peu, puisque Vénus, Artémis ou Nanaia sont synonymiques (Harrington, 1988 : 99), comme on le verra plus en détail dans le prochain chapitre. Il n'en demeure pas moins qu'Antiochos IV meurt invariablement du déplaisir causé à une divinité, toujours victime d'un mal mystérieux que des traditions anciennes attribuaient à un acte sacrilège.

sur cette lente mort donne l'impression que « [l]e récit de la purification [du Temple] a été inséré dans celui de la mort du roi » ou que « sa mort équivalait à la restauration du culte » (Nodet, 2005 : 133 et 40). C'est pourquoi, pour Hellermann, la mort du souverain est comprise parmi les bénédictions du peuple judéen qui composent la section « salut » (2 M 8, 5-15, 36) de sa structure. Cela dit, ces répétitions suggèrent que certaines disparitions méritent plus d'attention que d'autres et servent de manière inversement proportionnelle la rhétorique apologétique. Par ailleurs, l'insistance sur le décès dudit « plus scélérat des hommes » (2 M 7, 34) permet de souligner l'importance qu'elle a dû avoir aux yeux de ceux et celles qui avaient subi ses foudres. Ayant donné la mort sans compter, ce n'est que justice qu'il la reçoive en quelque sorte plus d'une fois. D'ailleurs, l'épitomiste semble prendre un malin plaisir à répéter que ce roi est bel et bien hors-jeu et que sa mort représente une libération qui donne lieu à des réjouissances. De la sorte, on voit bien que son programme de dé-création se retourne contre lui, et ce, sans recréation possible.

3.3.4.2.1. Le corps

Or, avant que cette fin n'advienne dans le récit, le corps d'Antiochos est réduit à ses mains (χείρ, en 2 M 5, 16 et 7, 34) et à son cœur (καρδία, en 2 M 5, 21). C'est peu, mais ce n'est quand même pas insignifiant si l'on considère que la destruction d'autrui est presque à son comble dans ces passages et que la main est l'organe de la puissance[269] et le cœur, le centre de la raison et de la cognition (Dt 6, 6, Es 25, 37 et Jr 4, 19). Ces parties corporelles représentent à la fois la puissance et la vie dont le roi séleucide n'est alors manifestement pas démuni. Il n'est cependant pas le seul à être ainsi 'membré', ce pourquoi il importe de présenter les treize occurrences du mot χείρ (2 M 3, 20 ; 4, 34 ; 5, 16 ; 6, 26 ; 7, 10. 31 ; 14, 34. 46 et 15, 21. 27. 30 et 32-33) et les

[269] Il arrive parfois qu'elle désigne le sexe masculin, notamment dans Es 57, 8-10 (Wolff, 1974 : 62 et Washington, 1997 : 330), le pouvoir militaire et le pouvoir reproducteur allant de pair dans la conception de la masculinité judéenne.

six occurrences du mot καρδία (2 M, 1, 3. 4 ; 2, 3 ; 3, 17 ; 5, 21 et 15, 27). D'ailleurs, l'emploi de ces deux mots de l'anthropologie judéenne, qui sont les plus présents dans la Bible hébraïque[270], diffère chez les Judéens et les Séleucides de 2 M. En effet, la main de l'impie et celle de Dieu (2 M 7, 31 et 6, 26), celles du 3e fils présentées pour être tranchées (2 M 7, 10), celles de Razis (2 M 14, 46), celles avec lesquelles les guerriers judéens s'en prennent à leurs ennemis (2 M 15, 27), celle de Nicanor étendue contre la sainte maison du Tout-Puissant et que Judas ordonne de couper jusqu'à l'épaule (2 M 15, 30-32) et celles avec lesquelles les Judéens prient, c'est-à-dire les femmes (2 M 3, 20), les prêtres (2 M 14, 34), Onias III (2 M 15, 12) et Judas (2 M 15, 21), se ressemblent peu ou prou. D'abord, Andronique, Antiochos IV et Nicanor mettent en lumière la force des mains, cet outil indéniable d'un type de commandement que Dieu peut également déployer. Les guerriers sous l'égide du Maccabée et Razis les utilisent également pour poser des gestes violents. Cependant, la plupart du temps, les Judéens, à l'exception des martyrs du 7e chapitre qui tendent leurs mains pour qu'elles soient tranchées, les tendent plutôt au ciel, vers Dieu, en guise de sentiment loyal ou de volonté d'association (Wolff, 1974 : 66). Ils en usent donc autrement que les hommes forts et armés du récit. Ils sont par ailleurs les seuls à les utiliser pour perpétuer leurs relations avec le divin. C'est donc tout le contraire de l'usage qu'Antiochos IV Épiphane fait de ses mains, lesquelles sont dites « impies ou impures » au moment où il saisit « les vases sacrés et les offrandes que les autres rois avaient déposés pour le développement, la gloire et la dignité du saint lieu » (2 M 5, 16). Ces mains sont sans particularités quand il est question de les « lever contre les serviteurs de Dieu » (2 M 7, 34), même si « ces premiers instruments du pouvoir » (Wolff, 1974 : 66) du roi posent encore un geste répréhensible, sinon blasphématoire. Dans les deux cas, la puissance aux mains du roi séleucide est destructrice et va à l'encontre des « affaires » de YHWH.

---

[270] Selon Schroer et Staubli, le mot יד apparaît environ 1600 fois (2001 : 150) et, selon Wolff, le mot לב se trouve à peu près 858 fois (1974 : 43).

Désignant « ce qui est caché et qui ne peut être prospecté » (Wolff, 1974 : 46), le mot καρδία est rarement utilisé par l'épitomiste. L'usage en est réservé pour Onias III qui y souffre (καρδία, en 2 M 3, 17), pour les guerriers qui y prient Dieu (καρδία, en 2 M 15, 27) et, enfin, pour le souverain séleucide (καρδία, en 2 M 5, 21). Dans son cas, il n'est pas alors question d'une action, mais de son « exaltation[271] » (TOB), laquelle correspond à l'enflure ou au gonflement dont il a été question au 2e chapitre ; une autre façon de présenter l'orgueil qui dissimule la connaissance, trompe, dépouille ou dérobe le bon sens. On ne peut donc douter que l'exposition de cet organe, considéré comme « le lieu d'emprise de la divinité » (Faivre, 2000 : 34), ne sert pas les mêmes fins chez les Judéens et le Séleucide. Chez les premiers, parler du cœur permet de montrer « l'engagement » (Jordaan, 2016 : 98), la piété, sinon l'esprit ou le fait que cet organe est bien « la chambre forte du savoir et de la mémoire » où sont assignées les fonctions intellectuelles et rationnelles (Wolff, 1974 : 50 et 46).

Chez le second, parler du cœur met plutôt en lumière la sensibilité et l'émotivité correspondant aux couches irrationnelles liées à l'absence de dévouement qui résulte en blasphèmes ou en actes impies. Si, sans Dieu, il n'y a pas d'humanité, comme l'avance Lys (1969 : 38), et si, sans alliance, il n'y a pas de vie, on peut bien penser que le cœur du roi est soit déjà mort, soit irrémédiablement incliné vers la mort. Pourtant, avant d'être humilié et affaibli, le roi, en plus de se faire craindre grâce aux armes, aux expéditions, aux conquêtes et à son projet de dé-création, fait preuve de force et d'autorité. Il peut, certes, être considéré masculin, mais au sens traditionnel, dans la mesure où les actions de ses mains et les inclinaisons de son cœur renvoient à la violence et sont vecteurs de mort.

---

[271] On lit plus précisément au verset 5, 21 : « croyant dans sa superbe et l'exaltation de son cœur avoir *rendu navigable la terre ferme et la mer praticable à la marche* ». La partie en italique serait une expression passée en proverbe provenant de l'orateur athénien Isocrate (*Panégyrique*, 89) et qui évoque le pont jeté sur le Bosphore et le canal de l'Athos par Xerxès, aux dires de Cazeaux (2001 : 166).

3.3.4.2.2. La mort

Dans le 9e chapitre, la fin atroce du roi Antiochos IV Épiphane est relatée en seize versets (2 M 9, 5-18 et 28-29). C'est la plus longue description d'un décès que l'auditeur/l'auditrice, le lecteur/la lectrice ont l'occasion de constater dans tout le livre. Il y est alors question d'entrailles (σπλάγχνα, en 2 M 9, 5 et 6), de membres du corps (τὰ μέλη τοῦ σώματος, en 2 M 9, 7), du corps en entier (σῶμα, en 2 M 9, 9) et, enfin, de la chair (σάρξ, en 2 M 9, 9) du protagoniste. On lit plus précisément que le roi, « frappé d'une plaie incurable et invisible » (2 M 9, 5), est assailli de douleurs d'entrailles ou de « coliques aigües » (TOB), lesquelles « ne sont que justice eu égard à celles qu'il infligea à d'autres » (2 M 9, 6), comme le suggère le passage du livre de Jérémie voulant que le méchant soit frappé de sa propre faute, ce qui représente une invitation à revenir à Dieu, aux dires de Wénin, Cause et Cuvillier (2001 : 48). Antiochos commande ensuite d'accélérer le voyage, mais, alors qu'il « [respire] du feu contre les Judéens dans ses pensées », une chute de char le freine et « tous les membres de son corps [sont] tordus » (2 M 9, 7). Celui qui croyait et imaginait être en quelque sorte invincible gît à terre et doit être transporté dans une litière (παρακομίζω, en 2 M 9, 8). Son corps entier fourmille de vers, sa chair encore vive part en lambeaux et une terrible puanteur, qu'il ne peut lui-même supporter, s'en dégage (2 M 9, 9). Torturé à chaque instant par des crises douloureuses (2 M 9, 11), ses souffrances ne se calment d'aucune façon (2 M 9, 18). Enfin, en proie aux pires souffrances, il perd la vie loin de son pays (2 M 9, 28).

Ainsi, le roi séleucide goûte à sa propre médecine. En effet, celui qui fit massacrer et torturer tant de gens périt en d'atroces douleurs, semblant aux prises avec un processus de dé-création en accéléré. Malgré un chemin vers le trépas plein de rebondissements et une mise à mort qui traîne en longueur, comme si ce dernier avait besoin de temps pour payer à la mesure de ses iniquités ou pour prendre conscience de ses crimes passés, maintes expressions indiquent que sa mort est plutôt soudaine :

« à peine avait-il achevé cette phrase » (ἄρτι δὲ αὐτοῦ καταλήξαντος τὸν λόγον, en 2 M 9, 5), « soudain » (συνέβη, en 2 M 9, 7), « tantôt » ou « maintenant » (2 M 9, 8) et « peu avant » (μικρῷ πρότερον, 2 M 9, 10). En outre, l'usuel long processus de putréfaction arrive plus rapidement qu'en temps normal. Les vers, la décomposition de sa chair et la mauvaise odeur qu'il dégage font même penser que cet homme est mort avant de l'être, pour ne pas dire mort depuis longtemps déjà. Dans ce cas, l'intervention divine ne révèlerait que l'inéluctable réalité de son incarnation morbide ou le fait qu'il est comme un « mort vivant ». À l'instar des martyrs masculins, c'est par le biais des nombreuses souffrances qui lui sont infligées que les différents aspects corporels de sa majesté sont enfin exposés.

Seuls les mots μέλη et σῶμα réapparaissent en d'autres lieux du texte. En 2 M 1, 16 ; 7, 7 et 11, on parle de « membres » et, en 2 M 3, 17 (Onias III) ; 6, 30 (Éléazar) ; 7, 37 (7e enfant) ; 12, 39 (cadavres de guerriers judéens) ; 14, 38 (Razis) et 15, 30 (Judas), il est question de « corps ». Les entrailles du roi (σπλάγχνα, en 2 M 9, 5 et 6) sont désignées par un terme qui ressemble à celui servant à nommer les repas rituels (σπλαγχνισμῷ, en 2 M 6, 21 et σπλαγχνισμοὺς, en 2 M 7, 42[272]), lesquels s'avèrent des festins sacrilèges pour les Judéens. Si, pour Bartlett, « le grec derrière σπλαγχνισμὸς réfère au simple fait de manger les entrailles » (1973 : 268), certains auteurs précisent que celles-ci devaient être celles du porc (Van Henten et Avemarie, 2002 : 64 et Ziadé, 2007 : 45). Quoi qu'il en soit, Antiochos est le seul à posséder de ces entrailles. Quant au vocabulaire utilisé pour les Judéens, il est différent : le ventre de la mère, comme on l'a vu, est désigné par les mots κοιλία (2 M 7, 22) et γαστήρ (2 M 7, 27), celui des guerriers par le mot κοιλία (2 M 10, 4) et celui de Razis par le mot ἔντερα (2 M 14, 46).

[272] Ce mot est également présent dans l'épisode de 1 M où Mattathias refuse de manger, sans toutefois devoir subir le martyre (Ziadé, 2007 : 45).

Par ailleurs, Antiochos est le seul, avec les enfants du 7e chapitre, à être muni de membres et, si les leurs sont tranchés, les siens sont tordus. Enfin, on trouve le mot σῶμα qui désigne le corps du roi en 2 M 9, 7 et 9. Selon Nickelsburg (2016 : 124), ce mot est répété 12 ou 13 fois dans le livre, mais j'exclus les occurrences qui renvoient plus assurément aux esclaves (2 M 8, 11) et aux cadavres (2 M 9, 29 et 12, 39). Les occurrences restantes concernent le corps d'Onias III (2 M 3, 17), d'Éléazar (2 M 6, 30), de Razis (2 M 14, 38), des jeunes martyrs du 7e chapitre (2 M 7, 7 et 37) et des guerriers judéens (2 M 14, 2. 39 et 15, 30). Le roi est donc le seul Séleucide muni d'un corps, mais il est aussi un des rares personnages pour qui le mot σῶμα ne vient pas accompagné du mot ψυχή, comme c'est le cas pour la plupart des héroïques Judéens (σῶμα καὶ ψυχὴν, en 2 M 6, 30[273] ; 7, 37 et 14, 38, ainsi que σώματι καὶ ψυχῇ, en 2 M 15, 30). Formant des expressions souvent comprises comme des références directes à la dichotomie de la nature humaine propre aux idées philosophiques grecques (Van Henten, 1997 : 128), « σῶμα καὶ ψυχὴν » et « σώματι καὶ ψυχῇ », en raison du fond culturel judéen de 2 M, nomment toutefois une autre réalité. Pour la cerner, il ne faut pas traduire le mot ψυχὴ par « âme » ou « esprit », mais par « vie » (Abel) ou par « être » (Chouraqui), ce qui a le mérite de bien mettre en lumière la réunion ou la complétude et non pas la séparation qui est une idée totalement étrangère à la Bible hébraïque, « chacun [le corps et la vie ou l'être] ne pouvant jamais être considéré comme une entité à traiter en soi et pour soi » (Schroer et Staubli, 2001 : 33). Enfin, le mot σάρξ (2 M 9, 9), généralement utilisé pour désigner la chair des animaux, ne se trouve dans 2 M que pour parler de la viande offerte aux martyrs (2 M 6, 18. 21 et 7, 1), ce qui n'est pas rien quand on se rappelle que l'épitomiste compare le souverain à une bête.

[273] Dans ce cas, σῶμα est le lieu où la douleur est expérimentée, alors que ψυχὴ est à l'abri de la douleur.

3.3.4.3. Analyse comparée

Les femmes sont généralement associées au corps. Pourtant, dans 2 M, le principal personnage féminin en est presque dépourvu. En fait, la mère martyre n'a qu'un dire sur une seule de ses parties corporelles, son ventre, voire plus précisément sa matrice. Cet organe qui la différencie des hommes représente peut-être une synecdoque de son sexe féminin, bien qu'elle ne soit ni captive, ni sous la tutelle de qui que ce soit. D'ailleurs, dans le texte, cette partie du corps, qui peut aussi être une synecdoque pour tout le corps, est gardée hors de la vue des vilains. Or, puisque ce corps-matrice n'apparait qu'à son dire que le roi et les bourreaux n'entendent pas, il demeure en quelque sorte secret, hors de la vue et hors des redoutables mains des bourreaux, comme si la mère ne pouvait être atteinte par la violence masculine ou comme si les Séleucides ne pouvaient accéder à son intériorité, à son amour et à sa compassion. En effet, à l'exception du divin qui a pu l'ouvrir pour en faire un instrument de sa créative activité, aucun homme du récit ne touche ce corps de femme soi-disant pénétrable. Dans ce cas, le corps féminin, si souvent victime de terribles cruautés dans différents récits bibliques, demeure intact. En quelque sorte, il peut aussi être considéré comme « intouchable », malgré les quelques coups de fouet qu'il reçoit probablement dès l'entrée en scène de la famille en 2 M 7, 1. Incluse dans le groupe subissant cette violence, la mère est conséquemment traitée comme un homme, car seuls Héliodore (2 M 3, 26 et 38), Éléazar (2 M 6, 30) et ses fils (2 M 7, 1) subissent un tel traitement. Par ailleurs, si, comme l'avance Washington, c'est habituellement la femme qui succombe à la violence dans les écrits bibliques (1997 : 330), il n'en va pas de la sorte dans le 7e chapitre du livre deutérocanonique. Peut-être est-ce parce que la mère n'est plus suffisamment féminine ou plus seulement une femme, les mots κοιλία (2 M 7, 22) et γαστήρ (2 M 7, 27) pouvant autant désigner la matrice que seules les femmes possèdent que le ventre qu'ont en partage les hommes dans différents récits bibliques ? S'il en va ainsi, la mère peut belle et bien sembler 'partiellement' féminine, surtout qu'elle répond plus ou moins aux attentes à l'égard de son genre dans le présent du chapitre. À cet effet, si « les vrais hommes choisissent

de mourir plutôt que d'accepter que s'impose à eux une volonté étrangère » (Cobb, 2008 : 67), cette femme, en refusant de se plier à la volonté du roi et sachant probablement qu'elle en subira les conséquences, se comporte donc virilement. Sa description physique plus que sommaire et la description tout aussi brève de sa mort permettent donc toutes deux d'éviter son essentialisation et d'y relever une faiblesse. Le corps, invoqué à deux reprises et de manières différentes, n'est effectivement pas faible, bien au contraire. D'ailleurs, après avoir survécu à sept grossesses et à sept accouchements, il peut encore supporter de voir mourir le fruit de ce labeur, notamment parce qu'il recèle une puissance de vie à nul autre pareil. C'est pourquoi cette femme, que ce soit par son fertile ventre ou par sa tout aussi fertile parole qui en fait mention, poursuit l'acte de création. En parlant de sa matrice, elle souligne donc ce que peut faire le corps, c'est-à-dire prendre part à la Création divine par le biais de la procréation, et offre un témoignage unique sur le rôle de mère et sur son lien avec le divin et avec la vie. Ainsi, les rares mots pour décrire le corps et la mort de la mère de 2 M 7 indiquent que cette femme est toute vie, digne représentante de cette dernière, et ce, plus que les belligérants triomphants[274], dont les corps sont aussi invisibles et imprenables, mais qui, eux, donnent plus souvent la mort.

Le corps du roi Antiochos IV Épiphane n'est pas particulièrement genré avant le 9e chapitre, puisqu'il se résume à ses mains (χείρ, en 2 M 5, 16 et 7, 34) et à son cœur (καρδία, en 2 M 5, 21). Contrairement aux mains des Judéens qui, quand elles ne sont pas mutilées (2 M 7, 10) ou ne mutilent pas (2 M 14, 46), servent à prier (2 M 3, 20 ; 14, 34 ; 15, 12 et 21) ou à combattre (2 M 15, 27), celles des Séleucides déploient généralement une force physique typiquement virile. Les mains du roi volent des objets au Temple (2 M 5, 16) et se lèvent contre les serviteurs de Dieu (2 M 7, 34), Lequel en possède aussi et que Ses mains semblent encore plus redoutables (2 M 6,

[274] Judas et ses compagnons qui administrent aussi la mort à grande dose ne cumulent toutefois pas d'énormes pertes. Seuls les infidèles ou les traitres tombent sous les coups, n'empêchant pas leurs compères du clan judéen de prier pour que leurs corps ressuscitent.

26). Toujours est-il que les mains d'Antiochos IV ne font rien de bon ou font le contraire de celles des Judéens.

« Le plus scélérat de tous les hommes » (2 M 7, 34) a toutefois aussi un cœur, lequel représente dans l'anthropologie judéenne « le sentiment, l'état d'esprit et plus souvent l'organe de la connaissance, sinon la volonté, les projets, les décisions, les intentions, la conscience, le dévouement et la consécration par l'obéissance » (Wolff, 1974 : 55). Le cœur du roi est exalté (2 M 5, 21) après que ses mains aient raflé « les vases sacrés et les offrandes que les autres rois avaient déposées pour le développement, la gloire et la dignité du saint lieu » (2 M 5, 16). Croyant avoir alors justement mis la main sur la puissance divine, Antiochos IV s'élève lui-même, probablement à la hauteur d'un dieu, comme plusieurs allusions le suggèrent. Une fois de plus, il en va autrement avec le cœur des exemplaires Judéens, car celui d'Onias III est étreint de douleurs (2 M 3, 17) et celui des guerriers sous l'égide de Judas Maccabée sert à prier Dieu (2 M 15, 27).

Les mains et le cœur vont de pair et confirment l'identité du Syrien, lequel agit avec ces organes comme on peut l'attendre d'un tyran. Cependant, il ne sera plus dès lors question d'une partie du corps suggérant un quelconque pouvoir chez cet être. Après le 7e chapitre, le corps du roi n'a plus rien à voir avec celui qu'il avait au faîte de sa gloire. En effet, au moment où Dieu lui assène le coup fatal qui le transforme en victime (Lemos, 2006 : 226), certaines parties de ce corps, auparavant invisibles, parce que passées sous silence, apparaissent. Alors, ses entrailles (σπλάγχνα, en 2 M 9, 5 et 6), ses membres et sa chair (σάρξ, en 2 M 9, 9) sont exposés, tant aux regards qu'aux diverses tortures que lui inflige Celui qui lit dans le cœur. Frappé d'une plaie incurable, le roi est d'abord saisi « d'une douleur d'entrailles et d'une colique abdominale » (τῶν σπλάγχνων ἀλγηδὼν καὶ πικραὶ τῶν ἔνδον βάσανοι, en 2 M 9, 5), deux maux qui, vraisemblablement, n'en sont qu'un seul. En effet, il y a fort à parier

qu'on a affaire ici à une répétition, laquelle vise autant à insister sur le lieu où se localise les premières souffrances du souverain qu'à donner l'impression qu'il est atteint au ventre deux fois plutôt qu'une. Cette répétition met également en lumière le fait que ce qui advient aux ventres du roi séleucide et de la mère judéenne est directement lié au divin, car, si Dieu peut « ouvrir » le ventre de la femme pour y semer et donner la vie, il peut bien « ouvrir » celui de l'homme pour y semer l'affliction et donner la mort. Par ailleurs, les différents maux qui affligent le Séleucide — ses membres tordus suite à la chute du char, ses yeux fourmillant de vers, sa chair partant en lambeaux et sa puanteur (2 M 9, 9) —, indiquent qu'un corps masculin peut s'avérer aussi fragile qu'un corps féminin et être réduit à la plus parfaite impuissance. Contrairement à l'ensemble des martyrs qui endurent tout, cet être irrespirable, au propre comme au figuré, ne peut d'ailleurs supporter ni son odeur ni ses douleurs. Antiochos IV Épiphane n'a donc plus rien de l'homme qu'il a pu être. Son corps est d'ailleurs altéré au point de transformer son statut d'homme en statut animal ou, pour être plus précise, en statut de femme (Lemos, 2006 : 241), c'est-à-dire un être considéré inférieur ou diminué, lâche et faible (Gherchanoc, 2003/4 : 744). Gisant au sol, ce roi déchu ressemble d'ailleurs à un soldat sans armure sur le champ de bataille, lequel est, lui aussi, vu comme féminin (Foley, 2001 : 142) parce que comparable à une femme, dont le corps est justement « souffrant, assujetti, étendu » (Shaw, 1996 : 285). Dès lors, Antiochos peut être comparé à une femme, comparaison représentant « une malédiction régulièrement utilisée dans l'Antiquité pour discréditer un homme » (Hillers cité par Bergmann, 2010 : 129) ou « offenser un ennemi » (Lacocque, 1992 : 28). S'il ne subit pas de mutilations qui devraient l'exclure socialement (Brenner, 1997 : 30), il ne peut toutefois pas être considéré entier, la complétude impliquant que les différentes parties du corps puissent performer leurs fonctions (Berquist, 2002 : 33). Souffrant en premier lieu et peut-être principalement au ventre, soit ce qui doit être considéré comme féminin ou ce qui indique la féminité dans l'homme (Loraux, 1989 : 152 et 151), il est contraint à l'humilité soi-disant propre au dit sexe faible, ce qui pourrait expliquer sa surprenante

soumission au verset 9, 12 si elle était vraie. Quoi qu'il en soit, à ce stade du récit, le roi séleucide est complètement efféminé. Sa mort avilissante qui commence à son ventre — partie du corps qui est, fort probablement dans le cas présent, une synecdoque — révèle donc bien ce qu'il est devenu, soit un homme féminin[275]. Enfin, les seize versets consacrés au trépas du roi dans le 9e chapitre mettent en lumière la brièveté du verset décrivant celui de la mère. La comparaison des deux décès confirme que la femme de 2 M 7 a peu à voir avec la mort et que le roi Antiochos IV Épiphane, lui, y a partie liée. Les deux décès permettent également de montrer que la mutation de la colère divine en miséricorde, présentée au 8e chapitre, ne concerne pas le Séleucide, car c'est bel et bien le Maître de l'univers qui le tourmente de l'intérieur, le jette de son char et le brise en morceaux. Finalement, le fait que la mort du scélérat d'une si grande multitude soit soulignée pas moins de trois fois dans le livre donne l'impression que l'épitomiste a voulu le faire périr à plus d'une reprise. Cette insistance permet également de souligner son appartenance au monde de la mort, lequel représente le terminus de la vie dans son cas, car Dieu n'a pas de miséricorde pour l'accueillir, comme c'est le cas pour la mère et les enfants de 2 M 7.

3.3.5. Le genre

Dans cette dernière section, je vais m'attarder aux performances du genre de la mère et du roi, bien qu'elles aient déjà toutes deux fréquemment retenu mon attention. Cependant, il importe de revenir plus en détail sur cet aspect pour répondre aux questions sous-jacentes à l'hypothèse du présent chapitre et pour déterminer si la mère est virile parce que le roi est féminin ou si ce dernier est davantage efféminé par sa rencontre avec une telle femme, ainsi qu'on peut l'observer dans différents récits

[275] Cela représente quand même une amélioration si on considère sa condition barbare et inhumaine ou si on considère que le vocabulaire choisi pour le décrire physiquement l'apparente à une bête. Par exemple, le mot utilisé par l'épitomiste pour nommer ses entrailles (σπλάχνα) dérive de la même racine que celui servant à nommer le repas auquel sont conviés Éléazar et les membres de la famille du 7e chapitre. Il en va de même avec le mot qui désigne sa chair (σάρξ), lequel est seulement utilisé dans 2 M pour parler de la viande animale offerte aux martyrs (2 M 6, 18. 21 et 7, 1).

de l'antiquité. Dans un premier temps, je traiterai de la virilité de la femme, observable, entre autres, à travers le contrôle qu'elle a d'elle-même et des autres. Élément crucial de cette qualité qui n'a pas jusqu'ici été abordé et s'avère incontournable pour mieux comprendre un texte datant du 2e siècle ANE. Dans un deuxième temps, je discuterai plus particulièrement de la féminité d'Antiochos IV Épiphane, laquelle peut justement être comprise comme un manque de contrôle de soi et des autres.

3.3.5.1. La femme

Le 21e verset, peu importe la façon dont il est traduit, suggère un cumul des genres. Qu'il soit question de nobles sentiments et de mâle courage ou de pensées/propos féminin.e.s et de colère virile/humaine, le résultat est le même. La mère de 2 M 7 montre des traits typiquement féminins et des comportements considérés comme propres aux hommes. Par ailleurs, elle est la seule femme de tout le récit à partager une émotion avec des mâles, émotion qui est de surcroît explicitement associée soit à la masculinité, soit à l'humanité, sinon aux deux. L'analyse comparative des colères féminine et masculines a effectivement permis de montrer que celle de la mère s'oppose aux colères bestiales ou inhumaines du roi séleucide et des guerriers judéens. Par conséquent, il est apparu que la virilité féminine était autrement valorisée par l'épitomiste que la virilité traditionnelle et implicite des hommes. Il faut dire que, même encolérée, la mère des Judéens fait preuve d'une remarquable maîtrise d'elle-même. En fait, sa colère est dite virile/humaine parce qu'elle correspond justement à cette capacité à rester maître de soi pour pouvoir potentiellement l'être des autres. On est donc loin du stéréotype de la femme incontrôlable, réduite au silence, possédée ou qui aurait « besoin » d'un « maître ». C'est bien plutôt une femme émancipée, car personne ne détient un quelconque

pouvoir sur elle[276]. Même le chef de l'empire, qui tente de la soumettre à sa volonté contre son gré, ne réussit pas dans son projet. Insoumise face au pouvoir royal, elle n'en est pas moins volontairement soumise au Roi du monde. Respectant les lois ancestrales, elle laisse quand même entendre qu'elle bénéficie d'une certaine autonomie décisionnelle. En effet, la mère de 2 M 7 parle d'elle-même à la 1ère personne du singulier et innove, puisque ses enseignements sont « du jamais entendu ». Ainsi, elle est parfaitement autonome ou ayant sa propre loi, ce que signifie justement le mot αὐτόνομος, un *a priori* nécessaire pour prendre part à la libération. Par ailleurs, de tous les personnages du 7e chapitre, elle est la seule qui ne perd le contrôle ni d'elle-même ni des autres. En effet, certains de ses enfants (5e, 6e et 7e fils) réagissent vindicativement face aux menaces du roi, lequel est très souvent dans un débordement excessif. Elle, malgré son sexe dit faible et sa rage qui s'avère une ressource, reste calme, pour ne pas dire inébranlable. L'espérance qu'elle met en Dieu (2 M 7, 20) participe probablement du fait qu'elle n'a peur de rien, comme le prouve l'invitation lancée à son dernier fils de ne pas craindre les bourreaux (2 M 7, 28). Nonobstant la posture dans laquelle elle se trouve, c'est-à-dire menacée de violence, de mort et sans options multiples, elle ne demande rien. Pourtant, on aurait pu s'attendre à la voir supplier le roi pour que ses fils aient la vie sauve ou pour que leurs peines soient moins lourdes, mais elle ne dit rien en ce sens. La mère, alors qu'elle aurait pu vraisemblablement être saisie par la peur et rester coite ou parler pour que ses enfants abdiquent et restent vivants, s'adresse à ses fils dans la langue ancestrale pour les convaincre de désobéir au tyran dont elle se moque. Il n'y a donc pas de tentative de freiner, de jouer ou de pleurer pour changer la destinée de sa progéniture. Pas de supplications, pas de séduction pour alléger les peines de ses

[276] Dans plusieurs textes bibliques, les femmes indépendantes, farouchement décidées et décidant pour elles-mêmes — résistant donc au contrôle que pourraient exercer sur elles les hommes de leur entourage — sont parfois associées ou comparées aux prostituées (Descreux, 2011/12 : 192). Il est bien évident que cette tactique fréquemment employée pour dévaloriser les êtres dudit sexe faible ne s'applique pas dans 2 M. Jamais l'épitomiste ne laisse planer le moindre doute sur une quelconque frivolité sexuelle de la part de cette femme. Tout le contraire de la frivolité, c'est la vertu et la constance même.

enfants, ni d'offre quelconque pour épargner un ou ses enfants. La mère ne fait rien de ce que les adeptes des pires stéréotypes pourraient attendre d'une femme. Les associations entre femme et ruse, séduction et émotion sont donc alors parfaitement caduques, tandis que l'efféminatión du roi passe par ces trois aspects qui s'ajoutent à sa surprenante passivité.

Le contrôle des autres chez « la mère des Judéens » est tout aussi indéniable. Cependant, il doit être nuancé puisqu'il a peu à voir avec le contrôle exercé par les hommes d'armes du récit. Chez elle, contrairement à ce qu'on peut observer chez les hommes colériques, il ne vise pas la domination ou l'asservissement. Leader familial et politique, la mère sait à la fois gouverner et materner autrui, ce dernier pouvoir sur autrui atténuant justement la potentielle violence intrinsèque à celui qu'exercent généralement les hommes. Parce qu'elle est femme, cette cheffe de la famille et de la nation ne dirige évidemment pas comme peuvent le faire le roi ou Judas. De plus, la colère, qui résulte fréquemment en perte de contrôle chez ceux-ci, est plutôt chez elle une véritable prise de contrôle. Dite virile et/ou humaine, elle est une importante ressource dans la mesure où elle permet de se soucier des autres et donne lieu à une parole dont l'efficacité performative et l'effet perlocutoire ont plusieurs retombées. En effet, on l'a vu, c'est son indignation virile qui anime son propos. Attendu que parler est « l'acte suprême de la subjectivité » selon Wittig (citée par Butler, 2005a : 231) et que la principale action de la mère concerne la parole — action répétée maintes fois et faisant d'elle une femme ressemblant à une guerrière, dont l'arme est justement son dire —, sa colère n'est pas étrangère à son influence et s'ajoute à l'autorité parentale qu'elle détient sur ses sept enfants, et ce, en tant que père et mère personnifiés. On peut évidemment penser que ses fils auraient choisi la mort sans ses enseignements ou ses encouragements. Toutefois, comme les versets 7, 22-23 sont promulgués avant le carnage, ils suggèrent le contraire. De plus, malgré les six premiers fils qui ont trépassé, elle récidive et continue dans la même veine. Elle

montre ainsi une fois de plus cette constance et ce contrôle impressionnant de soi, supportant bel et bien de voir mourir sa progéniture et pensant donc toujours ce qu'elle a professé lors de son premier discours. Hormis la réunion du féminin et du masculin au verset 7, 21, la prise de parole en public au verset 7, 22-23 brouille donc, lui aussi, les catégories genrées. L'action relève stérotypiquement de l'univers masculin (le discours est dans la langue des pères et se déploie dans l'espace public généralement réservé aux hommes) et le contenu réfère partiellement à l'univers de la parturition typiquement féminin.

Il importe également d'insister sur le fait que la mère n'est pas « extraordinairement admirable et digne d'une bonne mémoire » (2 M 7, 20) parce qu'elle n'est plus féminine. Elle n'est pas non plus virile parce qu'il n'y aurait plus de féminin en elle, soit parce qu'une place serait faite au masculin au détriment du féminin. Elle est notamment virile par ses discours, dont la forme est masculine et le contenu renvoie au féminin. Lorsque la mère excite ou éveille ses pensées/propos féminin.e.s par une qualité masculine, elle n'annule ni sa pensée ni sa féminité, bien au contraire. Je le rappelle : il n'est quand même pas écrit qu'elle est devenue un homme, et ce, même si performer son genre de manière plus masculine peut être ainsi compris selon les diktats de l'époque (Cobb, 2008 : 30). Il est plutôt question d'une féminité non pas abandonnée ou lésée, mais bien *excitée* par une masculinité/humanité. Sa virilité est effectivement plutôt un surplus de genre ou la manifestation faite au 2e siècle ANE que le sexe ne se limite pas à un genre. La mère de 2 M 7 rappelle effectivement que la virilité n'est pas la propriété exclusive des mâles et qu'une femme est manifestement aussi apte qu'un homme à penser, à parler dans l'espace public, à se contrôler, à avoir une relation privilégiée avec le divin et un ascendant sur autrui.

Il n'en demeure pas moins que, parmi les auteur.e.s s'étant penché.e.s sur la question du genre dans la martyrologie, seule Cobb n'éclipse pas la féminité au profit de la virilité des martyres. Bien qu'elle emploie à plusieurs reprises le terme paradoxe pour décrire ces femmes viriles, elle est aussi la seule auteure à conclure que les signes de masculinisation révèlent un rejet de la tradition des rôles genrés (Cobb, 2008 : 94). Nonobstant son indéniable virilité, la mère se reconnaît comme mère et ne nie en rien son appartenance à ce sexe possédant la matrice porteuse d'enfants et non dépourvue d'une faculté de penser. Seule femme à parler en général et en présence du roi, elle s'avère la seule personne ayant l'autorité requise pour expliquer la destinée des êtres en raison de son expérience face à leur origine. Elle joue donc un rôle crucial dans l'éducation de sa progéniture, pour ne pas dire de tous ceux et celles qui eurent vent de la leçon dispensée soi-disant dans le privé. Conseillère de son benjamin, comme le lui demande le roi, la mère de 2 M 7 est une figure engendrant bien plus que des enfants. Qu'on le veuille ou non, elle est une figure maternelle pour l'ensemble de ceux et celles qui entendirent cette première histoire de la résurrection des corps.

Dans cet ordre d'idées, la mère de 2 M 7 est donc « extraordinairement admirable et digne de bonne mémoire », non pas tant parce que son λογισμός est exalté par son θυμός, mais parce qu'elle réunit le meilleur des deux mondes, combine activement les forces des deux genres. À la fois homme et femme, elle est, de ce fait, surpuissante (Gherchanoc, 2003/4 : 752). À l'instar d'Antigone, Perpétue et Judith, elle illustre l'alternance harmonieuse de la masculinité et de la féminité. Sa performance du genre transcende leur dichotomie (Montley cité par Lacocque, 1992 : 52) et, par conséquent, remet en question les catégories mêmes du genre. Ainsi, ce n'est donc pas tant une subversion du genre qui est à l'œuvre qu'une subversion de l'idée de leur limite ou de l'essentialisme, soit que la femme ne peut performer que du féminin et l'homme, du masculin.

3.3.5.2. L'homme

Tout au long du récit, le roi manifeste de nombreuses émotions qui témoignent de son inconstance. Dans presque toutes les situations, cet homme manque de retenue et affiche ce qui le traverse, la plupart du temps, comme on l'a vu, une intempestive rage qui peut être considérée bestiale et/ou inhumaine. Son tempérament ou sa sensiblerie se révèle d'abord au retour de Cilicie lorsqu'il apprend la mort d'Onias III, puis au retour de la seconde campagne d'Égypte lorsqu'il revient à Jérusalem avec la défaite contre les Ptolémés au cœur. Alors, sa rage explose et sa violence se déchaîne contre les Judéens jusqu'à la fin du 7e chapitre ou jusqu'au renversement de la colère divine en miséricorde[277]. « Furieux comme une bête sauvage » (2 M 5, 11), ce mâle rendu vulnérable veut puiser à une puissance plus grande que la sienne, pour ne pas dire à la source de toutes les puissances, et commet alors le vol au Temple de Jérusalem. Il oblige ensuite les Judéens à adopter des lois étrangères et procède enfin à « l'abomination de la désolation » pour montrer qu'il est toujours en contrôle de la situation. Pourtant, ces décisions résultent toutes de ses comportements excessifs et erratiques. Ses sautes d'humeur, ses changements d'attitudes vis-à-vis des uns et des autres ou l'adaptabilité de ses tactiques indiquent une inconstance qui dénote une piètre maîtrise de lui-même. Du reste, l'expression « ἐμετεωρίζετο τὴν διάνοιαν » (2 M 5, 17), employée pour le décrire, le confirme. Elle dit bien que, malgré son titre de souverain, il s'appartient peu, prou ou pas du tout. De la sorte, on voit bien que le détournement de son épiclèse est légitime, Antiochos IV étant manifestement plus un déséquilibré (ἐπιμανής) qu'une manifestation divine (ἐπιφανής). Ainsi, du quolibet le ridiculisant parfois dans la

[277] Plusieurs partagent la conviction que cette intervention dans les affaires judéennes était surtout une démonstration de force déployée par ce roi blessé dans son orgueil, dont il n'est au demeurant point dépourvu, comme le révèlent, entre autres, les nombreuses occurrences du mot ὑπερήφανος (ὑπερηφανίας, en 2 M 5, 21, μάτην μετεωρίζου, en 2 M 7, 34, φέρων ἐπὶ τῷ μυκτηρισμῷ, en 2 M 7, 39, ὑπερηφάνως, en 2 M 9, 4, ὁδ οὐδαμῶς τῆς ἀγερωχίας ἔληγεν, en 2 M 9, 7, τὴν ὑπὲρ ἄνθρωπον ἀλαζονείαν, en 2 M 9, 8 et ὑπερηφανίας, en 2 M 9, 11), ses opérations militaires en Égypte et en Orient poursuivant la politique de grandeur entreprise par son père (Schwartz, 2008 : 26) et les versets 9, 8-10 où on peut lire : « [...] celui qui tantôt croyait, dans sa jactance surhumaine, pouvoir commander aux vagues de la mer et qui s'imaginait peser dans la balance la hauteur des montagnes ».

littérature aux affreuses épithètes, en passant par les expressions qui le désignent dans 2 M, tout souligne le manque de contrôle de soi et des autres du roi séleucide. Ce sont là autant de caractéristiques qui apparaissent généralement comme le propre des femmes et qui suggèrent que le roi séleucide performe déjà son genre de manière plus féminine que virile avant même sa rencontre avec la mère en 2 M 7.

Erratique et perpétuellement dans la démesure, Antiochos IV représente sur cet autre point l'antithèse de la mère, laquelle, comme on l'a vu, demeure dans la constance et la mesure[278]. Malgré son dévorant désir de tout contrôler, Antiochos ne parvient pas à être maître de ses propres émotions. Par conséquent, il ne réussit pas à contrôler qui que ce soit, ceux qui s'y soumettent pour en abuser du 4e chapitre au 6e chapitre ne comptant pas. On peut donc penser que le pouvoir de ce souverain va croissant jusqu'au 7e chapitre, puisque son projet de dé-création va bon train, mais ce serait refuser de considérer l'impact des revers essuyés sur le champ de bataille et des abus de pouvoir par les siens. À la merci des autres et surtout de Dieu, il est en quelque sorte l'homme faillible par excellence, pour ne pas dire le souverain qui fait preuve d'une moindre souveraineté que ses victimes. À cet effet, la mère dite Maccabée et ses enfants, bien qu'ils semblent tous à la merci du roi qui ne veut pas succomber, décident tous, eux, de mourir. Cette simple option partagée par tous les membres de la famille du 7e chapitre met bien en lumière l'inhabilité du roi à soumettre la plupart des gens à sa volonté, ce qui ajoute à son effémination. Ne parvenant même pas à convaincre le dernier enfant, possiblement très jeune, la figure royale remet son pouvoir, qui consiste à « commander et à être obéi » (Arendt, 1989 : 136), entre les mains de la figure maternelle, lui demandant d'intervenir à sa place pour manipuler son fils. Que le roi doive solliciter une femme pour qu'elle agisse en son nom — ses menaces et ses promesses ou ses dires n'ayant aucune portée — est une preuve

[278] Si on accepte évidemment de considérer son attitude générale plutôt calme, sans buter outre mesure sur le fait qu'encourager sept enfants à mourir peut être retenu contre elle et être perçu comme la manifestation d'une certaine démesure.

supplémentaire de son manque de pouvoir. De plus, ce transfert des pouvoirs révèle un renversement des hiérarchies politique et sexuelle, car c'est le roi qui est demandeur, tandis que la mère obtempère à moitié dans la mesure où elle ne se soumet pas à lui, mais seulement à ce qu'il dit. Ce transfert fait en probablement sorte que la mère — *materfamilias* et *paterfamilias* des Judéens — se virilise *davantage* aux dépens du roi, lequel paraît évidemment à ce moment beaucoup plus féminin.

Indéniablement dominé par Dieu et trop imbu pour le réaliser, le despote ne contrôle pas ses émotions et contrôle bien peu ceux et celles qui s'associent à lui pour en profiter et pour réclamer leur propre dose d'autorité. Il prétend peut-être à un pouvoir absolu et se comporte un certain temps comme s'il le détenait bel et bien, mais sa prétention est rapidement punie, réduite à néant par Le pouvoir absolu. Alors, le blasphémateur parle pour la seule fois de tout le livre (2 M 9, 12), reconnaissant la puissance de Dieu et peut-être aussi, par conséquent, les limites de son humanité ou le fait qu'il est un homme féminin.

3.3.5.3. Analyse comparée

Dans le 2e chapitre de la thèse, j'ai bien mis en évidence la virilité de la mère de 2 M 7, laquelle ne se limite pas à l'épithète utilisée pour qualifier sa colère, et ce, parce que cette dernière est métonymique. De plus, dans la dernière section plus spécifiquement consacrée au genre, j'ai confirmé que la mère de 2 M 7, plus que n'importe quel homme du chapitre, avait un contrôle d'elle-même et des autres. Ainsi, à sa colère, à sa parole émise en public et à son rôle de *paterfamilias* s'ajoute ce contrôle de soi, capacité directement associée au courage ou à la virilité. D'ailleurs, dès son apparition en solitaire au verset 7, 21, la mère est admirable, justement parce qu'elle possède cette capacité manifestement valorisée par l'épitomiste, sans que sa féminité soit pour autant dénigrée. Au contraire, le fait

qu'elle soit une femme, notamment par son corps, par sa maternité, à la fois réelle et symbolique, et par le contenu de ses pensées/propos, importe grandement pour renverser le roi. En fait, seul un personnage de sexe féminin et de genre masculin pouvait s'opposer à ce dernier, car, dans le cas présent, le sexe féminin se trouve magnifié par une performance du genre qui se rencontre dans différents récits grecs et judéens, comme je l'ai souligné en 3.2. Ainsi, la femme est bel et bien virile, et ce, avant son interaction avec le roi qui, de son côté, est déjà féminin. En effet, en 2 M 7, on ne peut pas considérer que le Séleucide endosse des rôles typiquement masculins. Il n'est pas plus un guerrier remportant des batailles qu'un souverain auquel on obéit et qui tire sa force de l'adhésion de ses sujets. Le Séleucide n'est pas maître ni de lui ni des autres et, sa violence, tout comme sa parole, a bien peu d'effets sur ceux et sur celle qui le rencontrent avant que les combattants judéens ne prennent les armes. Le seul pouvoir qu'il semble encore détenir, soit son pouvoir de mort, est même, lui aussi, remis en question par le pouvoir de vie de la mère ou, pour être exact, par le pouvoir créateur et recréateur du Tout-Puissant qu'elle évoque dans ses discours. La femme du livre deutérocanonique triomphe donc de l'homme séleucide et le bat en quelque sorte sur 'son terrain' en s'avérant maîtresse de la situation, sans même user de violence autre que potentiellement symbolique. Pour le dire autrement, son contrôle d'elle-même et des autres annihile ce qui pouvait rester de cet aspect de la virilité/humanité chez Antiochos IV Épiphane. On l'a vu, la mère, au service du Créateur et pleine d'espérance, bien que tout porte à croire que Dieu a pourtant abandonné son peuple, ne craint rien. De plus, elle reste maîtresse de ses émotions, mais surtout de sa rage, laquelle a bien peu à voir avec celle du souverain blessé dans son orgueil. Pleurant et se fâchant en diverses circonstances, ce dernier est également rempli de soupçons (τῷ βασιλεῖ περὶ τῶν γεγονότων διέλαβεν ἀποστατεῖν τὴν Ιουδαίαν, en 2 M 5, 11) et croit qu'on le méprise (Ἀντίοχος οἰόμενος καταφρονεῖσθαι, en 2 M 7, 24). Certes, ce n'est pas faux, mais ces impressions montrent que son θυμός incarne « la fragilité de l'estime en tant qu'opinion » (Ricœur, 1960 : 137) et non pas la conviction profonde, notamment parce qu'elles

proviennent probablement de son esprit exalté (2 M 5, 17) qui s'oppose à l'esprit noble de la mère (2 M 7, 20). La confrontation au 7e chapitre entre l'homme et la femme ne fait donc que s'ajouter aux éléments qui suggèrent une remise en question de la virilité traditionnelle du roi, en plus de mettre en lumière une surprenante inversion des rôles, le « noble » étant plus sauvage que la potentielle barbare qui refuse de parler grec. Ainsi, la mère ne domine pas le roi parce qu'elle se virilise à ses dépens — en effet, être défait par une femme questionne la masculinité (Lemos, 2006 : 234) —, mais bien parce qu'elle peut être considérée masculine avant le revirement de situation du verset 7, 25. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'a lieu ce revirement et qu'Antiochos IV Épiphane, l'homme féminin, s'en remet à celle-ci. Si une femme virile peut être simultanément élevée et rabaissée, comme l'avance Brenner (citée par Jackson, 2012 : 249) — la féminité pouvant être d'un côté l'emblème de la défaite et de l'autre, le signe d'un pouvoir caché (Gherchanoc, 2003/4 : 752) —, il n'en va pas de la sorte dans 2 M 7. Comme je l'ai montré dans le 2e chapitre, la virilité de la mère de 2 M 7 est différente de celle que performent les hommes « forts » du récit et ne se trouve donc pas à être un miroir reflétant une image du mâle « typique ». Elle suggère plutôt un nouveau modèle de virilité, c'est-à-dire une virilité humaine correspondant à un contrôle de soi et des autres prenant davantage appui sur la raison et un usage du langage que sur la violence et un usage des armes.

3.4. Conclusion

Dans le présent chapitre, c'est la mère martyre et le roi Antiochos IV Épiphane, dont la rencontre forme le cœur du 7e chapitre (2 M 7, 20-29) qui ont plus particulièrement retenu l'attention. L'analyse comparée des différents marqueurs genrés, tels que les titres et les rôles, les relations, le faire et le dire, le corps et la mort ainsi que le genre performé, a permis de mettre en lumière plusieurs points de divergence.

D'abord, il faut rappeler que le titre et le rôle de « mère » qui désignent la femme du chapitre central outrepassent les attentes liées à son genre féminin. Assumant également, bien qu'implicitement, les rôles de servante, de conseillère et de martyre — lesquels impliquent tous la présence, voire la considération d'autrui —, la mère de 2 M 7 ne se contente pas de materner. En effet, cette cheffe de famille, dont les paroles offrent le principal enseignement théologique et anthropologique de tout le livre, gouverne autrui. Évidemment, le rôle de mère implique d'emblée l'exercice d'une certaine autorité sur sa progéniture, mais, puisque le nombre de fils de la mère de 2 M 7 suggère la complétude, il y a tout lieu de croire que son autorité s'applique à un plus large ensemble. D'ailleurs, la mère des sept jeunes martyrs peut être considérée comme « la mère des Judéens » pour diverses raisons, dont l'usage du mot ἀδελφός dans le livre, l'emploi d'un article précédant invariablement son titre et les liens manifestes entre la notion de famille et de patrie dans la culture judéenne de l'époque. L'ascendance de cette figure féminine dépasse donc le cercle familial, comme ses propos sur la résurrection repris par Judas Maccabée le mettent en lumière. C'est d'ailleurs une des raisons pour laquelle elle assume les rôles de *materfamilias* et de *paterfamilias* sur le plan symbolique, et ce, contrairement au roi Antiochos IV Épiphane qui, lui, ne parvient pas plus à être un père pour son fils que pour ses sujets. Toujours isolé, le souverain séleucide est affublé de maints titres, mais la plupart de ceux-ci (tyran, blasphémateur, impie, auteur de tous les maux, etc.) sont connotés négativement et remettent tous en question son rôle principal, soit celui de roi. Ainsi, au terme de l'analyse des titres et des rôles, il apparaissait déjà clairement que le femme surpassait l'homme, non seulement parce que son titre de « mère » implique une autorité dans l'espace domestique et l'espace public, mais aussi parce que tous ses autres rôles (servante, martyre et conseillère) participent de son pouvoir. Quant à Antiochos IV Épiphane, seul son titre de « roi » peut suggérer une position de pouvoir, car hormis les insultes proférées à son endroit par les enfants amenés au supplice ou par l'épitomiste, il n'est même pas digne d'être présenté comme un « père », comme si, au sein même de sa famille immédiate, cet homme

n'était pas en mesure d'assumer suffisamment ses responsabilités pour mériter ce titre. En somme, la mère — *materfamilias* et *paterfamilias* — materne et gouverne autrui, ce qu'en aucun cas ne fait le roi.

La mère a des relations manifestement fortes et réciproques avec ses fils et avec Dieu, tandis que le roi n'a que des relations faibles et unidirectionnelles, et ce, avec tous. En effet, cet homme refusant de se soumettre au seul Roi du monde instrumentalise généralement autrui quand il ne l'est pas lui-même par certains Séleucides et quelques Judéens. Par ailleurs, l'analyse des relations a également permis de mettre en lumière l'impact de l'union de la famille martyre sur le pouvoir de sa cheffe — union qui fait la force sur laquelle peut s'appuyer la mère, ainsi que les nombreux verbes déclinés au pluriel et les actions réalisées « en chœur » le montrent —, alors que l'isolement du roi est une éclatante manifestation de sa faiblesse. D'ailleurs, lorsqu'il se retrouve devant la femme forte de 2 M 7, il ne peut s'appuyer sur personne, ce qui n'est pas le cas de celle qui alors s'en moque. C'est parce qu'il est démuni que le roi séleucide n'a pas d'autre option que de solliciter l'aide d'une femme pour ne pas complètement perdre la face. Ainsi, la rencontre entre ces deux personnages confirme que le pouvoir est bel et bien une affaire relationnelle. Volontairement soumise à Dieu et à Ses lois, la mère a été bénie sept fois, est conséquemment pleine d'espérance et peut encore bénéficier de Ses largesses, alors qu'Antiochos, ledit adversaire de Dieu (2 M 7, 19) qui ne fait même pas montre de contrôle de soi, ne peut compter sur qui que ce soit, surtout pas sur la femme virile qui l'affronte et le renverse.

Sous la rubrique du faire et du dire, on a vu que la mère cumule des performances genrées féminine et masculine et qu'elle fait montre d'une plus grande agentivité que le tyran, lequel porte bien son titre puisqu'il est manifestement aussi inapte à gouverner qu'à paterner ses sujets. La présentation des verbes déclinés au pluriel dans

le 7e chapitre, qui incluent toujours la mère, et des verbes au mode actif la concernant exclusivement, lesquels sont plus nombreux que ceux qui concernent l'homme impie, même en incluant le 9e chapitre, a permis de constater que les chapitres précédents (2 M 4 à 6) la rencontre avec la femme virile offraient une image de l'homme moins efféminé ou marqué par la passivité, soit une image d'un homme performant son genre selon la tradition. Enfin, je me suis attardée à l'action la plus fréquente de la mère de 2 M 7, c'est-à-dire l'acte de langage. Les deux prises de parole de la mère, faites dans la langue des pères et à la première personne du singulier, manifestent une subjectivité, une autorité et une importante capacité à résister, en plus d'offrir le plus important enseignement théologique et anthropologique du livre. Les paroles rapportées sous forme d'énonciation aux versets 7, 22-23 et 27-29 sont, pour cette raison, bien entendues, mais aussi en raison de leur efficacité performative indéniable et de leur important effet perlocutoire. Quant au dire d'Antiochos IV Épiphane, il est très limité dans la mesure où il ne nous parvient que sous forme d'énoncés et demeure sans effet. Ainsi, bien que le roi ordonne, commande et recommande (παραινέω, en 2 M 7, 25 et 26) et que la mère prie ou conjure (παρακαλέω, en 2 M 7, 21 et 26), c'est cette dernière action qui change vraiment le cours des choses.

On a également pu voir que les deux protagonistes se distinguent également en ce qui concerne le corps et la mort. Le corps de la mère n'apparait que dans ses propres dires et, bien qu'il soit question du seul organe qui puisse la différencier des hommes, son ventre est probablement, dans son cas, une synecdoque de son corps plus que de son sexe, comme il en va peut-être dans le cas du roi. Qu'on le veuille ou non, les mots γαστήρ et κοιλία désignent assurément sa matrice, mais la mention de cette partie du corps féminin vise surtout à rappeler l'action de Dieu sur celle-ci et non à évoquer une quelconque violence, contrairement à l'exposition des parties de corps mentionnées dans le 7e chapitre. En fait, seul le corps de la mère demeure en quelque sorte invisible, donc inaccessible aux autorités. Il est probable que, à l'instar de ses

fils et d'Éléazar, la mère reçoive quelques coups de fouet, mais ceux-ci ne l'affaiblissent en aucun cas. Le corps féminin est donc ici puissant, car il a non seulement survécu à sept grossesses et à sept accouchements, mais il perdure imperturbablement devant la destruction de ce qu'il a mis au monde. Révélant une puissance à peine réduite au moment où la mère meurt probablement volontairement, car le verbe utilisé est encore au mode actif, alors que le roi, lui, subit sa mort de manière involontaire. Ainsi, du début jusqu'au verset 7, 40, le corps de la mère apparaît donc comme une source de vie, tandis que le corps du roi, même avant d'être diminué, voire mutilé au 9e chapitre, sert des fins destructrices et contraires aux usages des Judéens. Après le changement de la colère divine en miséricorde, la violence qui anime les mains et le cœur du souverain syrien au 5e chapitre semble se retourner contre lui ou contre ce qui peut représenter le féminin en lui, soit son ventre. Il faut dire qu'au moment où Dieu le brise de diverses façons, soit en s'en prenant à ses entrailles et à ses membres, le corps du roi n'a alors effectivement plus rien de masculin.

Au terme de ces diverses analyses comparatives, il appert que la femme dite virile l'est belle et bien, tandis que l'homme aux colères bestiales est féminin. Toutefois, il convient d'insister sur le fait que la mère ne se virilise pas aux dépens du roi et que ce dernier ne s'effémine pas en raison d'un processus inverse. Avant même qu'il ne soit question du roi aux versets 7, 24-25, la mère est dotée de qualités reliées à la virilité valorisée par l'épitomiste. En contrôle d'elle-même et des autres, elle parle en public et convainc quiconque l'écoute. Connaissant les lois données aux pères par Moïse, elle en fait un usage adéquat et veille à ce que les siens les respectent. Enfin, elle ne fait jamais montre de la moindre faiblesse, car même sa colère s'avère une ressource à laquelle elle puise pour consolider ses pensées et mieux résister au pouvoir impie. Le roi, quant à lui, est déjà féminin avant de le montrer par sa requête faite à la mère,

mais il est alors si faible et si démuni qu'il ne parvient pas plus à contrôler des enfants qu'à se contrôler, sa colère explosant par deux fois dans le seul chapitre 7.

CHAPITRE IV : UN PERSONNAGE UNIQUE EN SON GENRE

4. Introduction

La femme anonyme du 7e chapitre est mère de sept garçons (ἑπτὰ ἀδελφοὺς μετὰ τῆς μητρὸς, en 2 M 7, 1), prête à mourir pour les lois (ἕτοιμοι γὰρ ἀποθνῆσκειν ἐσμὲν, en 2 M 7, 2), témoin de la mort de ses enfants, servante de Dieu (ἐπὶ τοῖς δούλοις αὐτοῦ παρακληθήσεται, en 2 M 7, 6), « extraordinairement admirable » (ὑπεραγόντως θαυμαστὴ), « digne d'une bonne mémoire » (μνήμης ἀγαθῆς ἀξία, en 2 M 7, 20) et « emplie d'un noble esprit » (γενναίῳ πεπληρωμένη φρονήματι, en 2 M 7, 21). Elle joue également le rôle de conseillère (ὁ τὴν μητέρα παρῄνει γενέσθαι τοῦ μειρακίου σύμβουλον, en 2 M 7, 25) et, parlant à ses garçons, elle animait ou excitait ses pensées/propos féminin d'une virile colère (θῆλυν λογισμὸν ἄρσενι θυμῷ διεγείρασα, en 2 M 7, 21). Cette nouvelle traduction perturbe les traditionnelles associations entre la féminité et l'émotivité et la masculinité et la rationalité (Haber, 2006 : 79), car, là, c'est le contraire qui s'observe. Il en faut toutefois encore plus pour affirmer avec certitude que la femme martyre de 2 M 7 est unique en son genre, car elle appartient indéniablement au groupe des femmes et à celui des martyrs masculins, personnages avec lesquels il faut aussi la comparer pour faire émerger toutes les particularités de sa performance genrée et, par conséquent, toutes les composantes de son unicité et de son exemplarité.

4.1. Hypothèses et objectifs

L'hypothèse du présent chapitre postule que la mère de 2 M 7 se distingue des autres figures féminines du livre et des autres martyrs, bien qu'elle leur ressemble sur plusieurs points. Ce chapitre poursuit la réflexion entamée précédemment concernant l'étonnante performance genrée de la femme martyre. Après avoir montré les particularités de sa colère et de sa perfomance du genre par rapport au pouvoir ou à l'homme le plus colérique du livre, il m'importe de faire de même pour les deux autres catégories identitaires auxquelles elle est rattachée, même si le mot θυμός n'est pas employé pour parler des autres femmes (2 M 1, 15 ; 3, 10 ; 3, 19 ; 4, 30 ; 5, 13 ; 6, 4 et 10 ; 8, 28 ; 12, 3 et 21 ; 15, 18) ni des autres martyrs, à l'exception de Razis (2 M 6, 18-32 ; 7, 1-42 et 14, 37-46). Comparaison n'est certes pas toujours raison, mais cette dernière analyse comparative permettra d'identifier les éléments confirmant ou infirmant que cette femme partage plus que sa féminité avec les autres femmes et plus que sa masculinité et le martyre avec les martyrs masculins. Pour ce faire, il me faudra : 1) déterminer si elle ressemble un tant soit peu aux autres femmes du texte, 2) vérifier si elle est virile parce qu'elle appartient au groupe de martyrs strictement composé d'hommes, et, 3) révéler de nouvelles particularités de la mère de 2 M 7 demeurés jusqu'ici dans l'ombre. Au terme de ce chapitre, je devrais être en mesure d'affirmer sans l'ombre d'un doute que la mère de 2 M 7 performe belle et bien son genre de manière subversive et s'avère, par conséquent, un personnage hors pair.

Dans un premier temps, j'identifierai les caractéristiques qui lui appartiennent en propre par rapport aux autres femmes du récit, Séleucides et Judéennes. Dans un deuxième temps, je ferai de même par rapport aux martyrs masculins et veillerai à mettre en lumière ce qu'elle a en commun avec ces derniers. Les thèmes retenus sont les mêmes qu'au chapitre précédent, mais ces marqueurs sont autrement présentés, parce que les figures comparées sont plus nombreuses. Ainsi, titres et rôles sont séparés, tout comme le faire et le dire, le corps et la mort. Enfin, le pouvoir est

appréhendé séparément, comme une catégorie en soi, puisqu'il n'y a pas de confrontation entre les protagonistes étudiés. Ainsi, seule la rubrique concernant le genre est similaire. Cela mis au jour, il sera possible de confirmer l'hypothèse voulant que la performance genrée de la mère de 2 M 7 est unique en son genre, certes, mais qu'elle est aussi unique et subversive. Ultimement, les résultats provenant des analyses sémantiques et comparatives serviront à montrer que la subversion de cette femme ne réside par uniquement dans sa résistance aux stéréotypes genrés et dans sa colère qu'elle a en commun avec les hommes forts du livre, mais surtout dans sa participation à la création même du phénomène qu'est le martyre.

4.2. Les autres femmes

Récit de résistance passive et armée, de vengeance sanglante ici-bas et de justice dans l'au-delà, le 2e livre des Maccabées ne donne pas une grande place aux figures féminines. Il y en a toutefois assez pour conduire la présente analyse et pour en exclure les femmes faisant implicitement partie des groupes, dont il est question aux versets 5, 6. 14. 26 et 9, 19[279]. Je me limiterai donc aux claires 'apparitions' de femmes, Séleucides et Judéennes, qui demeurent néanmoins bien peu nombreuses comparativement à celles des hommes.

[279] Qu'on le veuille ou non, des femmes ont probablmeent été massacrées parmi les concitoyens de Jason, comme il y a eu des femmes parmi les 180 000 victimes tombées sous les coups séleucides et les 180 000 personnes vendues comme esclaves. De plus, il est certain que, parmi les citoyens auxquels s'adresse Antiochos IV Épiphane dans sa lettre, les Judéennes étaient incluses.

4.2.1. Les Séleucides

Le premier personnage féminin, la déesse Ναναία, est introduit dans la seconde lettre festale et n'a pas un rôle majeur, ni dans le livre ni même dans le premier récit de la mort d'Antiochos IV où il en est question. Aux versets 1, 13-15, on lit que le roi, accompagné de ses amis et des prêtres du Nanéon (Ναναίου, en 2 M 1, 15), se rendit au temple situé en Perse, « sous prétexte de l'épouser[280] » ou « dans le but d'en recevoir les très grandes richesses à titre de dot » (2 M 1, 14). Une fois les Séleucides à l'intérieur, les prêtres les y enfermèrent et les massacrèrent (2 M 1, 13) avec des pierres lancées du plafond (2 M 1, 16). Aux premiers abords, cette mention semble anodine et le rôle de la déesse plutôt instrumental. Utilisée comme appât pour éliminer ce tyran et sa suite, Ναναία demeure un personnage plutôt mystérieux. Pourtant, ces deux versets permettent d'introduire cette déesse avec qui un mortel veut se lier et met en lumière maintes coutumes séleucides qui ne sont pas sans répercussions pour les Judéens. Faisons donc maintenant les présentations.

Ναναία est possiblement une déformation du nom de la déesse Anaitis, appelée dans le panthéon mazdéen Anâhita, soit un hybride iranien d'Aphrodite et d'Artémis dont le culte s'est répandu dans la région. On trouve plusieurs autres déesses aux noms similaires, à moins que ce ne soit la même déesse portant différents noms dans divers lieux du Proche-Orient. Il y a, par exemple, Nanâ en Anatolie, Nanaea en Médie (Azarpay, 1976 : 536) et Tanais chez les Scythes, lesquelles peuvent toutes être reliées ou identifiées avec Nania ou Nana, une déesse de la civilisation de l'Indus importée dans la Mésopotamie antique où elle devint Eanna ou Inanna pour les Sumériens et Ishtar pour les Assyriens. Comme pour la plupart des divinités

[280] Il est manifestement ici question de hiérogamie ou de mariage sacré. Chaque année au nouvel an, le souverain était tenu « d'épouser » l'une des prêtresses d'Inanna, pour l'abondance et la prospérité ou pour légitimer le roi par une relation particulière avec la déesse. Ce fut probablement d'abord un rite propre à Uruk, qui s'est ensuite généralisé vers la fin du IIIe millénaire ANE, où le roi remplace le dieu Dumuzi, et l'union avec la prêtresse, représentante de la déesse, a lieu dans l'E.anna, c'est-à-dire le Temple d'Inanna à Uruk.

mésopotamiennes, l'étymologie des noms Ishtar et Inanna sont discutées. En sumérien, Inanna était interprété comme dérivant de nin.an.a(k), « Dame du Ciel », sans que rien ne démontre qu'il s'agisse bien de l'origine du nom. Les deux n'en furent pas moins fusionnés plus tardivement et, ainsi que l'histoire le montre pour les peuples et les cultures, c'est l'Assyrienne qui a progressivement assimilé la dame du ciel sumérienne. Puis, au cours des périodes néo-assyrienne (612-609 ANE) et néo-babylonienne (626-539 ANE), Ναναία supplante Inanna-Ishtar, en s'appropriant ses attributs, comme il était fréquent à l'époque. D'ailleurs, le Dieu suprême et créateur, Anu en Akkadien et An en sumérien, partagea et céda ses fonctions quand Enlil et successivement Marduk prirent de l'importance. Dans ce même ordre d'idées, Inanna condense les divers attributs de maintes déesses locales, ce pourquoi elle est *la* déesse par excellence selon Wasilewska (2008 : 82) et maints autres (Ramet, 1996 et Harris, 1991). Dans un hymne suméro-akkadien datant du 8e siècle ANE, la fille de Sin (la lune) et la sœur de Shamash (le soleil) est une déesse vénusienne (Dirven, 1999 : 134) alternativement des deux sexes, soit masculine lorsqu'étoile du matin (alors fille de Sin et déesse de la guerre) et féminine lorsqu'étoile du soir (alors fille d'Anu présidant à l'amour). Représentant le pouvoir créateur de la nature, elle est tantôt déesse de l'amour et de la fertilité, tantôt déesse de la guerre (Azarpay, 1976 : 537), soit une déesse belle et bien multi-facettes (Harris, 1991 : 261). Aux dires de Ramet, il n'existe pas de meilleur exemple de l'ambigüité ou du renversement genré dans un quelconque panthéon (1996 : 4), ce à quoi Harris acquiesce lorsqu'elle écrit qu'elle était « l'ambigüité incarnée » (1991 : 266). Pour cette auteure, Inanna brisait les frontières entre les sexes et avait même le pouvoir de changer les hommes en femmes et les femmes en hommes (1991 : 268 et 270). Représentant à la fois l'ordre et le désordre ainsi que la structure et l'anti-structure (Harris, 1991 : 264 et 263), Inanna cofonde et confond les catégories normatives et les frontières, puisqu'elle définit et protège les normes et agit fréquemment de manière à créer de la rupture dans l'ordre social. Par ailleurs, la divinité perse de 2 M est considérée comme *la* vierge ultime — la virginité pouvant faire référence à la femme qui a plusieurs partenaires sexuels,

mais dont aucun homme n'a le contrôle (Wasilewska, 2008 : 85). Pourtant, elle forme à l'occasion un duo avec le dieu Marduk, comparable à celui d'Inanna-An et celui d'Artémis-Apollon, à la différence que les dieux grecs sont à la fois frère et sœur ainsi que mari et femme. Puisque Séleucos Ier, le diadoque ayant triomphé des Ptolémés, prétendait être un descendant d'Apollon, ces deux divinités furent intimement associées aux dirigeants de la dynastie séleucide. La croyance en cette généalogie s'étant fermement implantée dès le règne de son fils, Antiochos I Sôter, le temple dédié à ce couple de dieux tutélaires fut reconstruit à Daphné. Artémis, en tant que déesse lunaire de la chasse, était réputée frapper les femmes de mort soudaine, alors que son frère-époux solaire frappait parfois les hommes en disséminant la peste avec son arc. Dans le cas qui m'occupe, elle devait surtout protéger le roi et la ville (Dirven, 1999 : 140) au même titre que les déesses phéniciennes, Tanit, Anat ou Astarté (Bonnet et Niehr, 2014).

Puisque les hiérogamies étaient choses plutôt communes et pouvaient avoir lieu dans un cadre initiatique, Antiochos IV Épiphane ne s'est donc pas douté de la ruse des prêtres. Il faut dire que ce mortel prétendait déjà s'égaler à un dieu, comme son épiclèse, Θεός ἐπιφανής, l'indique. Descendant d'Apollon comme son ancêtre, sinon Apollon lui-même, il pouvait donc prendre légitimement pour épouse l'avatar même d'Artémis au Proche-Orient, soit sa sœur jumelle. Ainsi, Antiochos IV, malgré ses penchants pour l'argent ou son désir de bénéficier de richesses accumulées pour sauvegarder la fragile paix de son immense empire, n'est pas entré dans l'enceinte du sanctuaire uniquement à cause de son avarice. Affublé d'un pareil surnom et d'une telle ascendance, Antiochos IV devait absolument profiter de cette occasion pour contracter des épousailles avec cette immortelle, sa promise en quelque sorte. Ces noces, hormis les avantages susmentionnés, avaient le mérite de confirmer, par alliance, son statut divin ou de sceller minimalement son appartenance au panthéon des dieux régnants. Le piège tendu par les prêtres n'en semblait donc pas un, surtout

que des mariages de toutes sortes avaient lieu à l'époque, dont justement ceux qui permirent aux Séleucides d'accroître leur pouvoir avant ce fatidique jour du 10e souverain de la dynastie. Il faut dire que, à l'instar des dieux et des déesses ainsi que de leurs rivaux, les Ptolémées, les descendants des diadoques syriens, se mariaient entre eux (Macurdy, 1932 : 78). La première instance d'union officielle entre frère et sœur recensée dans la maison séleucide eut lieu en 195 ANE et c'est Antiochos III Mégas (242-187 ANE) lui-même qui unit Antiochos, son fils aîné, à sa fille Laodicée. Sinon, la seule figure féminine séleucide rencontrée dans 2 M, *Antiochide*, la concubine d'Antiochos IV Épiphane, faisait vraisemblablement, elle aussi, partie de la famille. En effet, les enfants nés de l'union célébrée en 221 ANE entre Antiochos III et sa cousine Laodicée — la fille d'une autre Laodicée, sœur de Séleucos II et de Mithridate II de Pontus — incluent le susdit Antiochos, Séleucos IV, Cléopâtre la Syrienne, Antiochos IV et les précitées Laodicée et *Antiochide*, laquelle devint plus tard reine de Cappadoce par son mariage avec Ariarathès IV (Badi, 1991 : 2008).

Antiochide (Αντιοχίδ, en 2 M 4, 30), le deuxième personnage féminin prénommé, apparaît seulement au verset 4, 30. Présentée comme παλλακή, c'est-à-dire concubine ou jeune fille, elle reçoit de la part d'Anticohos IV les villes de Tarse et de Mallo « pour employer leurs revenus à sa volonté », ce qui soulève l'ire des deux populations, néanmoins rapidement réduites au silence. Ce verset, semblant servir de diversion pour que Ménélas commette le premier vol au Temple en 2 M 4, 32, met en lumière le contrôle exercé par les puissants d'Orient et permet donc de dresser un portrait plus complet des pratiques séleucides. Pour bien comprendre de quoi il retourne, il faut revenir sur la famille de la protagoniste, qui s'avère celle-là même du souverain régnant. Deux ans après le mariage consanguin, Laodicée, devenue soudainement veuve, épouse son second frère Séleucos IV *et/ou* son troisième frère Antiochos IV. En fait, Laodicée a probablement épousé Séleucos IV — même si l'identité de l'épouse de ce dernier demeure inconnue aux historien.ne.s — et, à la mort de ce

dernier, elle aurait marié son troisième frère, comme l'indique une inscription de Dymé (Macurdy, 1932 : 91). S'il en va de la sorte, les deux jeunes sœurs d'Antiochos IV, Laodicée et Antiochide, ont respectivement joué les rôles d'épouse et de concubine, traduction du terme παλλακή que je privilégie. Tarse et Mallo ne sont alors plus que des présents offerts à la frangine, même s'il n'est pas non plus clairement dit que l'Antiochide de 2 M est belle et bien de cette illustre fratrie. Or, rien n'indique non plus le contraire, tant dans le texte que dans le monde qu'il dépeint où l'inceste est monnaie courante chez les dirigeants. On peut donc aisément croire qu'Antiochos IV a fréquenté sexuellement ses deux sœurs ; fréquentations en quelque sorte légitimées en raison des pratiques incestueuses chez les divinités et dont l'imitation permettait de confirmer des qualités surhumaines et accroître son pouvoir et sa renommée. Antiochide n'en est pas moins une des rares femmes qui a la possibilité de bénéficier des largesses du roi.

Enfin, il y a aussi les femmes et les enfants (γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα) du clan hellénistique envoyé avec le reste des bagages au lieu-dit de Karnion par Timothée, en 2 M 12, 21. Ces figures anonymes, dans une posture ressemblant à celle de la potentielle épouse et de la concubine qui ne jouent aucun rôle d'importance et doivent surtout servir aux hommes, sont donc pareillement réifiées. Vu leur posture plus que secondaire, je ne me consacrerai qu'aux deux prénommées dans la prochaine analyse, c'est-à-dire Nanaia et Antiochide.

La nomination des deux personnages féminins directement en lien avec la couronne séleucide, outre le fait qu'elle permet de respecter certaines règles de l'historiographie en donnant quelques repères et en informant sur des faits d'actualités, n'a pas de raison évidente. Nanaia et Antiochide semblent accessoires dans l'histoire, dans la mesure où elles ne la font pas ou prou avancer. Sans elles, le récit serait de même teneur. Bien que prénommées, toutes deux n'ont pas de caractère

ou d'identité définie. Elles n'ont pas non plus de verbes conjugués associés à leur appellation. Autrement dit, elles sont parfaitement inactives. De plus, le prénom de l'immortelle est au datif, les prêtres sont *de* Nanaia[281], alors que celui de la mortelle est au génitif, Antiochide étant la concubine *d'*Antiochos IV[282]. C'est donc en raison de leur relation avec le souverain séleucide qui occupe la majeure partie du récit que ces figures sont présentées et identifiées. Elles sont, par ailleurs, probablement nommées pour être reconnues, puisqu'elles appartiennent au cercle très sélect de la royauté séleucide et contribuent à la 'divinisation' de l'Épiphane. Il faut dire que, « dans cette première partie du récit, le monde tourne autour du souverain et ses acolytes méritent de passer à l'histoire [car ils] participent du récit des hauts et des bas du roi » (Yoon, 2012 : 1). Dépendantes d'Antiochos IV, sinon extensions de celui-ci, ces femmes existent dans 2 M seulement en fonction de ce dernier et elles semblent d'ailleurs porter leurs noms comme des étendards, accentuant l'impression qu'elles sont des propriétés ou des territoires conquis. Par le biais de son appellation, qui fait écho à ceux de ses ascendants et à la capitale, Antiochide représente indéniablement l'empire. Nanaia n'est toujours pas en reste par son association aux traditions de la couronne, qu'il soit question d'hiérogamie ou de conquête impliquant toujours l'adoption des dieux et des déesses des nouveaux territoires tombant sous la coupe du pouvoir, ainsi qu'avec toutes les déesses de la région, dont Artémis.

Nanaia et Antiochide ont également un statut différent de toutes les Judéennes anonymes du récit, la première en raison de son appartenance à un panthéon et la seconde en raison de son appartenance à l'élite monarchique par sa famille et ses amours. Ces femmes de prestige, toutes deux instrumentalisées pour enrichir le roi et accroître sa superbe, sont toutefois liées à des projets qui avortent. Malgré les

[281] Ces prêtres sont aussi les seuls hommes de tout le livre à se trouver dans une position inversée de pouvoir, soit en complément d'un nom féminin.

[282]Cette déclinaison laisse penser que cette traduction doit être privilégiée, étant donné que l'expression τῇ παλλακῇ τοῦ βασιλέως, en 2 M 4, 30, suggère qu'il est peut-être question de sa propre fille, alors que ce dernier n'a eu qu'un fils, dont il sera éventuellement question.

'natures' distinctes de ces figures portant des prénoms hautement chargés symboliquement, leur présence donne toujours lieu à des violences et coïncide avec de cuisants revers d'Antiochos IV. Elles servent donc indirectement, toutes deux, à révéler son talon d'Achille fréquemment mentionné dans la littérature, c'est-à-dire son appât du gain. Dans la missive introductive, les épousailles mises en scène s'avèrent un piège qui coûte la vie au roi voulant bénéficier de la dot, alors que les villes de Tarse et de Mallo offertes en cadeau à la mortelle entrainent une importante révolte, laquelle est d'ailleurs enregistrée dans les annales de l'histoire. Aux dires de Savalli-Lestrade, « le roi est intervenu directement après la révolte, soit aux alentours de 172/1 ANE et abandonna le projet » (2005 : 25-26). Ainsi, ces femmes, qui semblent surtout des faire-valoirs, s'avèrent, en fait, révélatrices des failles du système et du roi. Certes, des épisodes de déconfiture ne sont pas rares dans 2 M, mais il n'est pas clair, dans les cas présents, si Nanaia est la cause de cette fatale erreur de parcours et si Antiochide est seulement témoin des incidents.

4.2.2. Les Judéennes

La majorité des femmes de 2 M sont des Judéennes anonymes. Désignées par des termes plutôt génériques, elles apparaissent parfois en filigrane, parfois de manière évidente. Il y a d'abord, en 2 M 3, 19, des femmes (γυναῖκες) aux seins couverts de cilices (τοὺς μαστοὺς αἱ σάκκους) et des jeunes filles (παρθένων) courant dans les rues. Puis, au verset 5, 13, certaines victimes du carnage sont des femmes (γυναικῶν) et des jeunes filles (παρθένων). On trouve également des courtisanes (ἑταιρῶν) avec des femmes (γυναιξὶ) en 2 M 6, 4, ainsi que des femmes (γυναῖκες) avec leurs enfants (τέκνα) en 2 M 6, 10, en 2 M 12, 3 (γυναιξὶν καὶ τέκνοις) et en 2 M 15, 18 (γυναικῶν καὶ τέκνων). Dans d'autres cas, les duos sont formés de veuves et d'orphelins, soit en 2 M 3, 10 (χηρῶν τε καὶ ὀρφανῶν), en 2 M 8, 28 (χήραις καὶ ὀρφανοῖς) et en 2 M 8,

30 (ὀρφανοῖς καὶ χήραις[283]). Enfin, il y a probablement des femmes vendues dans le lot d'esclaves (σωμάτων et σώματα) en 2 M 8, 11, des orphelines en 2 M 3, 10 ; 8, 28 et 30, ainsi que des femmes qui accompagnent ceux qui se sont réunis pour le sabbat dans les cavernes, en 2 M 6, 11, également mentionnées dans le 1er livre des Maccabées[284].

Dans 2 M, les Judéennes sont principalement des victimes directes ou collatérales des troubles qui s'intensifient. Dès la visite d'Héliodore au Temple de Jérusalem au 3e chapitre, elles sont présentées comme suit :

> Les femmes ceintes de sacs au-dessous des seins remplissaient les rues ; les jeunes filles, encore tenues à la maison, couraient les unes vers les portes, les autres sur les murs, certaines se penchaient aux fenêtres : toutes, les mains tendues vers le ciel, clamaient leur supplication (2 M 3, 19-20).

Ces personnages savent donc, avant tous les hommes qui accueillent chaleureusement Héliodore, que la venue de ce ministre séleucide n'augure rien de bon. Par leur comportement inhabituel, elles attirent d'ailleurs l'attention sur l'anormalité en cours. Comme dans certaines tragédies grecques, elles envoient un signal annonciateur de jours funestes. C'est évidemment parce que la situation est critique qu'une foule de femmes, dont les plus vieilles et les plus libres, descendent dans les rues, lieu où n'erre pas impunément la gent féminine. L'irrégularité est telle que même les jeunes filles sortent des limites assignées à leur sexe et à leur âge. De passives et habituellement enfermées ou demeurant hors du regard d'autrui, elles se retrouvent,

---

[283] L'inversion de l'ordre usuel de présentation de ce couple est étrange, mais elle n'est peut-être qu'une variante stylistique ou rythmique. Aucun auteur n'a d'ailleurs notifié celle-ci, contrairement à l'inversion du couple habituel que forme le ciel et la terre dans Genèse et que Beauchamp mentionne dans *Parler d'écritures saintes* (1987 : 136).

[284] Il en est question en 1 M 2, 38 : « On leur donna l'assaut en plein sabbat, et ils périrent, eux, leurs femmes et leurs enfants et leur bétail, en tout un millier de personnes ».

elles aussi, visibles dans l'espace public. Ainsi, dès la première apparition des femmes judéennes, le modèle confinant les êtres de ce sexe aux espaces privés est pulvérisé (Loader, 2011 : 253). Ce n'est toutefois déjà plus le cas avec la deuxième apparition, qui est pourtant autrement dramatique, puisque « les femmes sont supprimées avec les enfants, tandis que les vierges sont égorgées avec les nourrissons » (2 M 5, 13).

À l'exception de la parenthèse orgiaque où « des païens se divertissaient avec des courtisanes, avaient commerce avec des femmes dans les parvis sacrés et y apportaient des choses défendues » (2 M 6, 4), la condition des femmes ne va guère en s'améliorant dans le récit. Les deux dernières femmes qui apparaissent avant le 7e chapitre sont déférées en justice pour « avoir fait circoncire » (TOB) ou « pour avoir circoncis elles-mêmes leurs fils » (BJ) — l'expression utilisée en 2 M 6, 10, περιτετμηκυῖαι, créant la polémique. Certains affirment que ces dernières ont eu leurs fils circoncis, mais traduisent : « *who had circumcised their sons* » (Schwartz, 2008 : 281), alors que d'autres rappellent que l'emploi en grec d'un participe actif devenant un verbe sous forme active ne signifie pas que le sujet est responsable de l'action. Ils postulent donc que ces femmes n'auraient pas procédé elles-mêmes au retrait du prépuce (Parks, 2005 : 49). Or, si les femmes n'ont alors rien à voir avec ce rite, il est plutôt difficile de comprendre les raisons de ces condamnations. Haber est une des rares exégètes à remettre en question à la fois ce passage et le rôle des femmes dans la pratique de la circoncision. Elle fait remarquer que, peu importe la traduction donnée, ce sont les mères qui sont accusées et exécutées dans 2 M et pas les pères (Haber, 2006 : 77), alors qu'il est bel et bien question de la marque de l'alliance *transmise de père en fils*[285]. Pour elle, il faut donc distinguer la responsabilité pour un rite et la performance de ce même rite, comme on l'observe dans 1 M 1, 60-61 où les femmes ne sont pas tenues responsables de la circoncision, mais sont quand même punies et

[285] C'est moi qui souligne.

périssent avec ceux qui ont circoncis les enfants[286]. Cependant, dans 2 M 6, 10, les pères brillent par leur absence et ne peuvent conséquemment prendre la responsabilité et le blâme. Certes, rien n'indique que ces derniers soient disparus depuis longtemps et que ces femmes, qui « firent en public le tour de la ville, leurs enfants suspendus aux mamelles[287] avant d'être précipitées du haut des remparts », aient, pour cette raison, posé elles-mêmes le geste alors passible de mort, au même titre que Séphora dans Ex 4, 24-26. Il smebel toutefois bnécessaire de trouver un.e coupable et de sévir.

Avec la levée des boucliers au 8e chapitre, les femmes se fondent à nouveau dans le décor. Elles sont au mieux des figurantes profitant d'une générosité qui se manifeste en raison de leur vulnérabilité ou parce qu'elles sont victimes d'actes violents. D'abord, on lit qu'une part du butin de guerre est distribuée « à ceux qu'avait lésés la persécution, aux veuves et aux orphelins », en 2 M 8, 28 et en 2 M 8, 30. Cette mention rappelle « les dépôts des veuves et des orphelins » (2 M 3, 10) que contient le trésor du Temple sur lequel Héliodore doit mettre la main et met en lumière une évolution du droit et des usages, la loi mosaïque interdisant l'acquisition de biens aux femmes (Will et Orrieux, 1986 : 112). Puis, en 2 M 12, 3-4, des femmes avec leurs enfants subissent la noyade. Enfin, en 2 M 15, 18, l'épitomiste prend la peine de souligner que « l'inquiétude au sujet des femmes, des enfants, des frères et des proches était peu de chose » pour les guerriers. Cette brève présentation faite, voyons maintenant en quoi ces personnages féminins ne ressemblent pas à la mère martyre.

---

[286] « Les femmes qui avaient circoncis leur enfant étaient — conformément au décret — mises à mort, leurs nourrissons pendus au cou, ainsi que leurs proches et ceux qui avaient opéré la circoncision ».
[287] Dans 1 M 1, 61, les bébés sont pendus au cou des femmes plutôt qu'à leurs seins (Schwartz, 2008 : 281).

4.3. Ce qui appartient en propre à la mère de 2 M 7

4.3.1. Par rapport aux Séleucides

4.3.1.1. Le nom

Sur un total de 1 426 prénoms bibliques, 1 315 sont ceux d'un homme (Ljung, 1989 : 18). La moitié de toutes les femmes nommées dans l'ensemble des livres se trouvent dans le Pentateuque. Dans la quinzaine de livres apocryphes et/ou deutérocanoniques, les femmes sans nom apparaissent comme membres de la communauté : fiancées, veuves, épouses, mères et filles. Dix-sept femmes sont nommées dans neuf de ces textes, dont trois qui portent leur prénom, soit Esther, Judith et Susanne (Craven, 2001 : 277). Harrington avance que « 2 M nomme les personnes directement et abondamment » (1988 : 36), mais force est de constater que ce n'est certainement pas en raison d'un sort partagé par les femmes[288]. Parmi les figures féminines associées de près ou de loin aux Séleucides, seules Nanaia et Antiochide sont prénommées.

Ces figures potentiellement connues du public et jouissant donc déjà d'une certaine renommée ne sont toutefois identifiées que par leur nom. Leur portrait est particulièrement limité, réduit à quelques traits fondamentaux et ne comprenant ni actions ni corps ni mort. L'apparition de leur prénom ne les distingue pas de l'ensemble des Judéennes, dans la mesure où l'auteur de 2 M n'en fait pas des personnages jouant un rôle plus important dans le récit. Dans le cas de Nanaia et d'Antiochide, le nom ne sert pas à personnaliser leurs représentations et à éviter de les réifier, ce qu'un usage abusif de l'anonymat peut parfois suggérer, notamment parce que la plurivocité du nom de la déesse la dépersonnalise en quelque sorte — si elle peut seulement être considérée une personne — et que la pluralité des Antiochide

[288] Je précise que les femmes ne sont pas les seuls personnages à subir ce sort. Plusieurs figures masculines sont également anonymes, dont des jeunes, des vieux, des nourrissons, des enfants, ainsi que les cavaliers attaquant Héliodore. De plus, on parle des Judéens d'Égypte, des prêtres de Nanaia, des compagnons d'Antiochos IV, des prêtres, du roi perse, des Antiochiens, des Romains, des habitants de Tarse et Mallo et des mercenaires myciens.

de l'histoire ne permet pas d'identifier celle de 2 M avec assurance. Ces deux figures ne sont peut-être pas officiellement anonymes, mais elles n'en sont pas moins des personnages plats, sans relief ni épaisseur. En fait, leur relation « privilégiée » à Antiochos IV Épiphane aurait pu en faire des personnages clés. Cependant, leur relation les instrumentalise. C'est pourquoi attribuer un prénom à un personnage féminin ne signifie pas que ce dernier est automatiquement important ou plus important qu'un personnage dont le prénom est tu. Nanaia et Antiochide, par leur prénom respectif et leur appartenance à la grande histoire, soit en tant que personnages existant en dehors de 2 M, peuvent au moins être reconnues et replacées dans un plus large contexte, ce qui n'est évidemment pas le cas des Judéennes, lesquelles sont toutes des inconnues ne faisant généralement que passer.

A contrario, la plupart des personnages masculins de cette fresque, Séleucides et Judéens confondus, portent des noms[289]. Seuls les innombrables figurants que sont les esclaves, les morts et les combattants forment des foules sans visage et sans nom, soit « une société à eux-mêmes » (Reinhartz, 1998 : 3). Parmi les individus prénommés, plusieurs sont également décrits de manière bien plus élaborée que n'importe quelle femme jouant un rôle de second ou même de premier plan. Il en va de la sorte avec la mère martyre et Éléazar, lequel pourrait être remplacé par une panoplie de personnages prénommés allant d'Onias à Simon en passant par Apollonios, Hyrcan, Ménélas, Lysimaque, Ptolémée, Razis ou Philippe. Tous les versets ou presque parlent des hommes ou font parler des hommes, lorsqu'ils ne mettent pas en scène

[289] Je mentionne Abraham, Isaac, Jacob, Démétrius, Judas, Aristobule, Ptolémée, Antiochos IV, Néhémie, Jonathan, Moïse, Jérémie, Salomon, David, Jason de Cyrène, Onias III, Séleucos, Simon de la tribu de Belga, Apollonius de Tarse, Héliodore, Hyrcan, fils de Tobias, Apollonius, le fils de Ménesthé, Jason, Jean, Philométor, Ménélas, Lysimaque, Cratès, Andrionicos, Auranos, Arétas, Philippe le Phrygien, Nicanor, Patrocle, Gorgias, Sennachérib, Simon, Joseph, Esdras, Timothée et Bacchidès, Callisthène, Antiochos Eupator, Ptolémé Macron, Philometor, Callisthène, Lysias, Zachée, Chaeréas, Appolophane, Absalom, Quintus Memius, Titus Manius, Geneaos, Hieronymos, Demophon, Dosithée, Sosipater, Esdrias, Rhodocos, Alkime, Posidoniois, Theodotos, Mattathias, Razis, Jérémie, Ézéchias et Éléazar.

des exploits ou des gênes terribles pour ceux dudit sexe fort de part et d'autre de la ligne des combats. La guerre ne suffit toutefois pas à justifier la disproportion entre les dénommés masculins et les innombrables 'innommables' féminins, surtout vu la place occupée par certains de ces derniers. D'ailleurs, le portrait fait des hommes n'est pas plus reluisant que celui fait des femmes : Judéens et Séleucides sont tour à tour traitres, opportunistes, violents, cruels et ambitieux, mais ils semblent toutefois toujours plus en mesure de porter un nom. La mère de 2 M 7, au même titre que toutes les autres Judéennes, est, comme on le sait, anonyme. Elle ne se distingue pas moins de ses semblables sur ce point, car il en est question dans une quinzaine de versets. Le silence sur son identité n'est donc pas un indicateur d'un piètre rôle à jouer. En fait, il y a fort à parier que la tactique de l'épitomiste facilite l'identification à cette femme d'exception, car, sans prénom, la martyre peut représenter toutes les femmes et échapper à un potentiel culte de sa personne.

4.3.1.2. Le rôle

La mère de 2 M 7 retient plus l'attention que les femmes séleucides ayant un nom. Elle cumule, par ailleurs, des responsabilités demeurant étrangères aux femmes liées à l'ennemi, qui, elles, assument des rôles en quelque sorte similaires. Certes, Nanaia est une déesse et Antiochide est une concubine, mais toutes deux font partie d'une élite, en plus d'avoir le potentiel de s'unir encore plus étroitement au roi régnant, l'immortelle en tant que promise et la mortelle en tant qu'amante. À cet effet, elles sont les rares personnages féminins qui se rapprochent le plus du pouvoir incarné par un homme adulte. En raison de leur fonction respective, elles peuvent établir des rapports étroits, voire intimes avec le roi, bien qu'elles ne partagent véritablement pas un espace commun avec ledit « Dieu manifeste », du moins pas comme la mère qui l'approche dans le verset 7, 25 et le ceint de toutes parts dans l'espace du texte. Comprises comme des moyens d'enrichissement et de rayonnement symbolique pour le souverain, ces 'femmes' ne sont donc pas des fins. En fait, elles ne semblent pas

véritablement tenir un rôle, même si les revers qui adviennent dans les versets qui les concernent peuvent suggérer le contraire. Par une certaine ironie du sort, Nanaia et Antiochide servent *indirectement* à punir l'arrogant ou à lui faire perdre la face ; indirectement, car, dans les deux cas, les évènements auxquels elles sont associées résultent plus assurément de l'action des prêtres de Nanaia et des populations de Tarse et de Mallo et pas des leurs.

4.3.1.3. Le pouvoir

Les femmes directement liées à la couronne séleucide détiennent le potentiel des figures puissantes, la déesse manifestement plus que la mortelle, même si 2 M n'insiste pas particulièrement sur cette différence. Nanaia est toutefois dotée de facultés impressionnantes, comme le suggère Wasilewska lorsqu'elle avance que « c'est une déesse revancharde qui ne laisse pas indemnes ceux et celles qui commettent un crime envers elle » (2008 : 85). Dans cet ordre d'idées, on peut penser qu'elle participe à la ruse coûtant la vie du vil Syrien, inspirant les prêtres à agir comme ils le font. Il faut dire qu vouloir l'épouser pour toucher ses richesses ou pour instrumentaliser ses pouvoirs divins, s'avère bel et bien un affront à son intempestive indépendance. Or, il n'est pas dit que le subterfuge de ses prêtres est le résultat de sa vengeance plutôt que celle des hommes se consacrant à son culte et à son Temple. Quoi qu'il en soit, ce sont quand même eux qui ourdissent le plan et jettent les pierres du haut du plafond. Ainsi, dans le premier récit de la mort du tyran, le pouvoir de la déesse ne paraît pas plus important que celui des hommes.

Quant à Antiochide, en simple concubine, elle ne bénéficie pas du prestige et des privilèges accordés aux reines et n'est conséquemment pas l'objet d'un quelconque culte royal. De plus, elle ne règne pas sur les villes de Tarse et de Mallo et, en raison des révoltes, n'en touche pas non plus les revenus. Les populations freinant les

ambitions du roi, ce personnage est rapidement éclipsé du livre. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'épitomiste semble la mentioner, à savoir pour montrer l'absurde et injuste gestion séleucide et le manque d'intérêt à l'égard des habitants des territoires conquis ; sort funeste auquel la population de Jérusalem est également soumise un peu plus tard.

Nanaia et Antiochide n'apparaissent pas comme des figures de pouvoir, ce qu'elles furent pourtant en dehors du livre. Dans 2 M, elles sont instrumentales, dépeintes comme des personnages servant à accroître l'influence du roi et à montrer sa puissance. Femmes solitaires, dont les apparitions sont très brèves, elles ne peuvent conséquemment faire la démonstration d'une quelconque influence ou maîtrise, contrairement à la mère de 2 M 7.

4.3.1.4. Les relations

La mère de 2 M 7 a de nombreuses relations, alors que Nanaia et Antiochide sont plutôt isolées. La déesse, bien que vénérée, est uniquement en rapport avec ses prêtres dans le récit. Potentiellement utilisée par ces derniers pour piéger le souverain Séleucide, elle n'a donc qu'une relation médiatisée avec le roi. D'ailleurs, le contenu de la première lettre festive (2 M 1, 13-16) expose surtout la relation que les responsables du sacerdoce perse entretiennent avec elle ainsi qu'avec Antiochos IV auquel ils l'ont promise. Nanaia a donc ses prêtres, comme l'indique la particule dans l'expression « prêtres *de* Nanaia » rarement employée dans le 2e livre des Maccabées. Quant à Antiochide, elle s'avère bien seule. Simple concubine *du* roi, elle ne le rencontre pas une seule fois dans le récit. En fait, comme son titre l'indique, elle est subordonnée au souverain et n'entre jamais en rapport avec quiconque.

Par ailleurs, ni l'épouse promise ni la concubine ni même le roi ne retirent d'avantages des volontés de rapprochement dont il est question dans le texte. En fait, la proximité souhaitée n'a pas lieu et le devenir de ces relations ne peut être qualifié de dénouement heureux. Dans le cas de Nanaia, la relation s'avère littéralement fatale à l'homme arrogant, tandis que, dans le cas d'Antiochide, il est obligé de se rétracter. Les relations des femmes séleucides au souverain sont donc toutes deux indirectes, unidirectionnelles et instrumentalisantes. Elles ne sont toutefois pas que négatives, notamment parce qu'elles permettent minimalement à la déesse et à la concubine d'apparaître dans le récit. La mère de 2 M 7 est donc la seule figure féminine, judéenne de surcroit, à entrer directement en relation avec Antiochos IV. Elle n'en refuse pas moins son pouvoir, pour ne pas dire qu'elle s'en moque, tel qu'on le lit au verset 2 M 7, 27, et privilégie les autres relations qu'elle a avec sa progéniture et avec son Dieu. J'y reviendrai.

4.3.1.5. Le genre

La déesse personnifie plusieurs figures qui cumulent souvent des qualités à la fois masculines et féminines. Seul personnage à rejoindre la mère de 2 M 7 au sujet du trouble dans le genre, elle ne devrait peut-être toutefois pas être incluse dans la grande famille séleucide, ce que voulait justement faire le roi, ou ne devrait peut-être même pas être comparée avec des femmes de chair et d'os. En effet, en raison de sa nature divine, Nanaia ne peut être pareillement contrainte par la normativité patriarcale. Elle est en quelque sorte émancipée par son immortalité ou par son appartenance à un panthéon, et ce, bien qu'elle joue le rôle de possible épouse d'un mortel, le temps d'une ruse. C'est justement parce qu'elle appartient à un panthéon que le rapprochement entre elle et la mère de 2 M 7 surprend, comme si la possibilité de performer les deux genres était un attribut propre aux dieux et aux déesses ou à des immortel.le.s, ce qu'est, hypothétiquement, en puissance la mère de 2 M 7.

Quant à Antiochide, elle joue un rôle 'classique' de femme qui ne conteste pas le pouvoir et se soumet plutôt à celui-ci. Sans corps pour incarner sa féminité, elle est celle qui répond le plus adéquatement aux contraintes imposées par le patriarcat. D'ailleurs, l'expression « la concubine *d'*Antiochos » dit bien que cette jeune femme est prise par ce dernier, emprise à laquelle résiste magistralement la mère de 2 M 7.

4.3.2. Par rapport aux Judéennes

4.3.2.1. Le nom

Toutes les Judéennes sont anonymes et, en ce sens, la mère n'est pas exceptionnelle. Toutefois, son anonymat sert différents desseins que celui des autres femmes et lui est donc propre. Je rappelle que l'absence de nom propre « attire l'attention sur l'harmonie ou la disharmonie entre le comportement lié au rôle social et celui associé au rôle genré » (Reinhartz, 1998 : 64), ce que les femmes des 3e et 6e chapitres font brillamment. Sortir dans les rues et être promenées seins nus au vu et au su de la population n'est effectivement pas usuel. Le comportement social genré exige généralement plus de retenue et de pudeur, dont ne font alors pas preuve les femmes des versets 3, 19 et 6, 10. Ces légères transgressions adviennent toutefois sous la contrainte pour les mères jetées du haut des remparts et sous le coup de l'émotion pour les autres. Cet aspect, partagé par la mère, les jeunes filles, les femmes, les courtisanes ainsi que les veuves, rejoint ce qu'en dit Reinhartz : il indique une émancipation et attire l'attention sur la disharmonie entre le comportement lié au rôle social et celui associé au rôle genré (Reinhartz, 1998 : 64). Même émancipées d'un certain type de relations qui les enjoint souvent de tenir un rôle social particulier, ces femmes demeurent des subordonnées. Il n'est donc pas certain qu'il y ait une si grande disharmonie entre leur rôle et leur genre, l'anormalité de la situation expliquant celle de leurs comportements. La dissonance de la mère de 2 M 7 est toutefois incomparable, car ce personnage fonctionne comme un agent à la fois dans

le monde social dépeint et dans l'intrigue. Quant aux jeunes filles et aux veuves — femmes de personne au même titre que les courtisanes —, elles demeurent plus ou moins dans les limites assignées à leur état, même si les premières s'agitent plus que de coutume et que leurs aînées touchent une part des différents butins.

L'anonymat de la mère de 2 M 7 est singulier. Il faut dire que, en plus d'être le seul personnage féminin du récit à avoir une véritable postérité, elle est celle qui cumule les trois motivations de cette façon particulière de parler de l'identité, à savoir l'effacement de l'identité, l'émergence de l'identité personnelle ainsi que le brouillage des frontières. Rare personnage anonyme fortement individualisé, elle apparaît surtout comme *la* mère, témoin et servante du Dieu vivant. L'absence de prénom pour cette femme ne sert pas à réduire son rôle, bien au contraire. Elle permet de déplacer l'attention sur son portrait, soit ses qualités, son héroïsme religieux, son rôle et la disharmonie de ce dernier avec les normes s'appliquant à son genre. Dite notamment « extraordinairement admirable et digne de bonne mémoire » (2 M 7, 20), cette femme sans nom peut ainsi être universelle.

Treize versets sont exclusivement consacrés à la femme du 7e chapitre contre une trentaine, incluant les mentions pronominales pour les vierges, les femmes, les courtisanes et les veuves. Dans les passages sur la mère, on dénote quatre principaux rôles dont un seul est également joué par certaines Judéennes, soit celui de mère. Quant aux rôles de vierges ou de jeunes filles (παρθένος, en 2 M 3, 19 et 5, 13), de courtisanes (ἑταῖρος, en 2 M 6, 4), de veuves (χήρα, en 2 M 3, 10 ; 8, 28 et 30) et même de femmes (γυνή, en 2 M 3, 19 ; 5, 13 et 24 ; 6, 4. 10 ; 12, 3. 21 et 15, 18), ils diffèrent énormément. Généralement accompagnées de leurs semblables et/ou d'enfants, qu'ils soient orphelins ou nourrissons, les Judéennes forment toujours des groupes. Pour bien montrer leur absence d'individualité, elles ne sont jamais seules, ce qui met d'autant plus en évidence l'individualité de la mère de 2 M 7. Certes, cette

dernière fait partie de sa famille, mais sa posture est singulière : elle est parent plutôt qu'enfant et femme plutôt que mâle. Par ailleurs, elle est la seule figure féminine présentée au singulier, car il n'est effectivement jamais question de *la* vierge, de *la* courtisane, de *la* femme ou de *la* veuve, alors qu'on ne lit, à son sujet, que *la* mère (μήτηρ, en 2 M 7, 1. 4. 20. 25 et 41). Même les personnages sans enfant, qui se trouvent en tête-à-tête avec ledit sexe fort en raison de leurs fonctions récréatives, viennent avec des compagnes. Dans l'enceinte du Temple, les prostituées ayant des relations libres et ouvertes avec plusieurs hommes ne partagent effectivement pas une complète intimité avec leurs clients, puisque d'autres prostituées et d'autres femmes ayant commerce sur le parvis les en empêchent par leur présence. L'épitomiste distingue toutefois les prostituées des femmes. Les unes s'adonnent à la débauche sexuelle, ce qui ne doit pas être amalgamé ou confondu avec la prostitution sacrée selon Loader (2011 : 252), tandis que les autres n'ont potentiellement rien à voir avec des pratiques sexuelles, auxquelles 1 M ne fait d'ailleurs jamais allusion[290]. Il est tout à fait possible que ces individus émancipés ne soient pas des Judéennes, notamment en raison de l'interdit existant en Dt 23, 18. Par contre, rien ne laisse non plus supposer qu'elles sont des étrangères, les prêtres eux-mêmes ne respectant plus les règles traditionnelles dont ils devraient être garants. Quoi qu'il en soit des spécificités de ce groupe, il est évident que la sexualité modifie la façon d'appréhender les personnages féminins, les seuls concernés par ce type d'activités dans tout le livre, autre façon de potentiellement réduire les femmes à leur corps ou à leur capacité reproductive. À cet effet, un continuum s'observe dans le livre, les courtisanes ayant une sexualité plus active que les femmes, lesquelles ont une sexualité vraisemblablement plus active que les vierges et que les veuves. Pour le dire autrement, ce sont les relations avec les hommes qui changent l'identité des femmes.

---

[290] Je mentionne cette absence en raison des nombreux recoupements observables entre les deux livres, qui semblent le reflet de ce qui importe ou non aux yeux de l'épitomiste. Ainsi, il appert que ces courtisanes ne font pas partie du lot affligeant le Temple selon l'auteur de 1 M, ce qui ne signifie toutefois pas qu'elles n'étaient pas véritablement présentes, ce genre d'alliance entre sexe et temple étant pratique courante dans le Proche-Orient ancien.

Un facteur distinctif entre les filles et les femmes est bien évidemment l'âge, mais ce critère semble toutefois moins important que l'activité sexuelle ou leur ascension au rang d'épouses et/ou de mères, l'espace public ou privé où elles se trouvent ainsi que leur description physique. Les vierges ou les jeunes filles se situent entre les enfants et les femmes, soit entre l'insouciante jeunesse et la vie maritale. Considérées « moins civilisées ou éduquées, plus idéalistes et plus susceptibles » (McClure, 1999 : 123) que les femmes plus âgées et les veuves, elles n'ont pas à répondre aux mêmes contraintes comportementales. Cependant, le passage de fille à femme est généralement inévitable et représente étonnamment un pas sur le chemin de l'émancipation. Il faut dire que le mariage est à la femme ce que la guerre est à l'homme, autant chez les Grecs que chez les Judéens, et que le titre de la petite change avec les épousailles. *La fille* du père devient alors *la femme* du mari, ce qui l'avantage, car elle acquiert alors une certaine autonomie, qui n'en est pas moins réservée aux sphères de la domesticité et de la religiosité. Au 3e chapitre, le fait que les vierges courent à l'intérieur des maisons et ne se montrent que furtivement aux fenêtres met bien en lumière cette absence de liberté, surtout quand les femmes se trouvent, elles, manifestement dans les rues et supplient le ciel hors des murs de leur maison.

Cette aisance se déploie aussi parce que le passage de femme à mère est presque simultané, la première grossesse scellant souvent véritablement le mariage, et parce que la fertilité est la condition *sine qua non* pour exister en tant que femme dans le judaïsme antique. Aux dires de Swidler, « c'est la maternité qui permet à une femme d'avoir une existence reconnue » (1976 : 117) et c'est également ce qui lui permet d'avoir une ascendance sur un tiers. Ainsi, contrairement à la courtisane (ἑταῖρος), à la vierge (παρθένος) et à la veuve (χήρα), la femme adulte ou mariée (γυνή) incarne l'épitomé de son sexe principalement parce qu'elle est mère — la maternité étant

essentielle[291] à sa 'nature' (Brenner, 1997 : 56). Ainsi, être femme consiste à être sexuée ou à avoir des relations sexuelles avec l'époux, mais également à avoir des menstruations, une ou des grossesse.s ou une ou des aménorrhée.s (McClure, 1999 : 114), quand ce ne sont pas des enfants. En d'autres mots, le corps de la femme est constamment 'sollicité sexuellement', dans la mesure où ses transformations sont invariablement liées à son système reproducteur. L'épitomiste de 2 M ne dit rien de précis à ce sujet. Même si toutes les femmes sont accompagnées d'enfants (τέκνα en 6, 10 ; 12, 3 et 21), il n'est pas sûr que ce soit automatiquement les leurs. D'ailleurs, il importe de distinguer les enfants des orphelins (ὀρφανῶς, en 3, 10 ; 8, 28 et 30), car les premiers sont « une extension de leurs parents » (Yoon, 2012 : 31), alors que les seconds sont sans parents. De plus, dans le cas du couple classique des veuves et des orphelins, c'est l'absence du père qui modifie à la fois le statut de l'enfant et celui de la femme.

Les veuves ressemblent aux jeunes filles par leur inactivité sexuelle et parce qu'elles ne sont les femmes de personne. Or, elles s'en éloignent aussi en raison de leur âge ou de leur autonomie, car, au 2e siècle ANE, les veuves acquièrent une certaine indépendance dans les sociétés autant judéennes qu'hellénistiques. Selon Nb 30, 10, ces dernières ont droit de disposer d'elles-mêmes, peuvent jouir d'une certaine liberté de mouvement (Ljung, 1989 : 37-38) et parfois même être propriétaires (Loader, 2011 : 253). La défense de la veuve et de l'orphelin est un thème pieux qui parsème maints passages bibliques. Dans 2 M, il est tout à fait possible qu'on ait simplement affaire à l'expression consacrée qu'on trouve notamment en Dt 14, 29 ; 26, 12 et Ex 22, 22. Contrairement aux femmes venant avec des enfants plus sujettes à souffrir et à subir des morts déplorables, les veuves et les orphelins ne sont jamais dans le feu de l'action ou en réel danger. En fait, ce groupe particulier représente les prototypes de la vulnérabilité ou de ce qu'il faut protéger, notamment, parce que les veuves

[291] C'est moi qui souligne.

« représentent les souffrances d'Israël » (Is 54, 4 et Lm 11, 3). Elles sont d'ailleurs les figures qui retirent le plus d'avantages de leur situation, peut-être parce que « Dieu est le protecteur des veuves » (Ps 68, 6), l'épitomiste parlant toujours des veuves et des orphelins en lien avec l'argent gardé pour ces derniers au Temple ou avec la part du butin qu'ils reçoivent après les importantes batailles de Judas et de ses compagnons.

Dans les livres bibliques, les figures maternelles sont généralement dépeintes en tant que mère de fils, jamais en relation avec des filles (Reinhartz, 1998 : 102). Les quelques figures maternelles de 2 M ne font pas exception à cette règle. En raison des motifs de la sentence de mort en 6, 10, il est bien évident que les enfants doivent être de sexe masculin. Les enfants qui refusent de transgresser une des lois diététiques au 7e chapitre sont aussi des garçons et plusieurs raisons peuvent expliquer ce qui peut être considéré comme une nécessité. Premièrement, dans tout le livre, la parole n'est donnée qu'à des mâles, à l'exception de la mère de 2 M 7. Il y a donc fort à parier que la parole de petites filles n'aurait pas pu être ainsi rapportée ou entendue. Deuxièmement, les sept enfants doivent tous être de même sexe, autant pour former un groupe uni que pour accentuer la solitude genrée de la mère ainsi que sa valeur hors pair. En effet, la valeur d'une femme augmente à la naissance d'un enfant mâle, qui est une plus grande bénédiction qu'un enfant femelle[292] (Ljung, 1989 : 20). Il en va de la sorte notamment parce que les garçons sont garants de la continuité de la famille et du maintien du patrimoine (Eisenberg, 1993 : 56) et qu'ils peuvent devenir de ces hommes hautement valorisés que sont les guerriers (McClure, 1999 : 22). De plus, le motif de la mère et des sept fils[293] est un thème récurrent et répertorié qu'on trouve aussi bien chez les Grecs que dans la Bible (Rt 4, 15 ; I Sm 2, 5 et Jr 15, 9).

[292] La plupart des sociétés antiques partagent une attitude préférentielle à l'égard des garçons. Ce phénomène social, qui perdure encore dans maintes sociétés contemporaines, explique possiblement l'éclipse littéraire des filles. Ces dernières étant généralement moins en vue dans les espaces publics, elles le sont conséquemment également dans les textes.

[293] Par ailleurs, on trouve dans I Sm 16, 10 et Jb 1, 2 des exemples de pères avec sept fils.

Puisque sept fils sont la preuve d'une fécondité bénie de Dieu ou illustrent la félicité parfaite (Ziadé, 2007 : 45), la mère martyre ne peut être comparée aux femmes de 2 M 6, 10 qui, elles, n'ont qu'un seul enfant mâle. Elle est aussi exceptionnelle pour avoir survécu à un nombre aussi élevé d'accouchements et contribué, de la sorte, à la création divine ou à l'accroissement du pouvoir de Dieu, l'absence de contrôle des humains vis-à-vis de la reproduction, qu'ils soient hommes ou femmes, ramenant inévitablement à l'action divine. D'ailleurs, l'épitomiste ne la désigne jamais comme simple femme, mais toujours comme *la* mère. Elle est, une fois de plus, la seule parmi toutes celles qui partagent un même rôle maternel à être explicitement dite « mère » six fois (μητρὸς, en 2 M 7, 1 et 4, μητρὶ, en 2 M 7, 5, μήτηρ, en 2 M 7, 20 et 41 et μητέρα, en 2 M 7, 25). Dans 2 M, toutes les occurrences de ce mot se trouvent donc au 7e chapitre, qui est aussi l'endroit de la *LXX* où s'y concentre le nombre le plus élevé, et ce, pour désigner une seule et même personne. Les raisons pour lesquelles l'épitomiste la présente ainsi et refuse aux autres ce titre plutôt courant dans une société où le mariage obligatoire est scellé par la première grossesse ne sont pas claires. Hormis le fait de souligner la phénoménale fertilité de cette femme et le fait que les nombreuses naissances ne sont venues ni à bout d'elle ni à bout de sa progéniture, il se peut que l'accent sur cette fonction serve à neutraliser ou à compléter sa virilité, c'est-à-dire à rappeler avec insistance son indéniable féminité. Il y a toutefois fort à parier que, ainsi présentée, soit avec l'article défini « la », cette femme martyre puisse d'autant plus être considérée comme « la mère des Judéens », comme je l'ai souligné dans le 2e chapitre.

La femme de 2 M 7 se distingue aussi de la plupart des mères rencontrées dans les livres bibliques, car elle n'est sous aucune tutelle immédiate prenant la forme d'un époux, d'un père, d'un frère ou même d'un ou plusieurs fils. Comme ses semblables du livre, elle n'est que volontairement sous la tutelle divine et involontairement sous la botte d'Antiochos IV Épiphane. Cependant, il est probablement plus à propos de

dire que ce dernier ne la domine pas, car il est lui-même un instrument de Dieu. Ainsi, la mère martyre confirme d'une certaine manière que « la maternité incontrôlée par un homme est dangereuse et parfois fatale » (Fuchs, 1985 : 131).

À l'opposé de la majorité des matriarches suppliant le Créateur de leur accorder la faveur de la fertilité, la femme hautement féconde du 2e livre des Maccabées supplie ses fils pour qu'ils acceptent la mort. En fait, toutes les figures maternelles du livre sont partiellement responsables de la mort de leurs enfants, les *paterfamilias* étant absents, les trois mères de 2 M se substituent à ceux qui ont habituellement droit de vie ou de mort sur leur progéniture. Dans tous les cas, elles favorisent le respect de la loi au détriment de la vie sauve pour leurs enfants. Cependant, fidèles à ce qui fait vivre, elles sauvent en quelque sorte leurs enfants plus qu'elles ne les tuent, comme le montre d'ailleurs l'engagement pris au verset 7, 25 et la compréhension de ce que signifie le salut. La mère promet de conseiller son fils pour sauver sa vie et, optant pour le salut éternel plutôt que l'évitement d'un moment douloureux, elle se montre donc maternelle. Ainsi, même si ces femmes ne protègent pas leurs enfants contre les mains des bourreaux, soi-disant comme le ferait n'importe quelle femelle du règne animal, les mères des 6e et 7e chapitres ne s'avèrent pas mortifères pour autant et n'exercent jamais de violence à leur égard. Cela est d'autant plus évident pour la mère de 2 M 7 que ses enfants peuvent ouvertement exprimer leur position et montrer qu'ils choisissent de leur plein gré la mort plutôt que le viol de la loi. En somme, les exigences autour de la procréation et de la parturition, qui vont généralement dans le sens d'une perpétuation et d'une amélioration de la vie et du bien-être des enfants, ne semblent pas s'appliquer à la martyre.

Les deux femmes de 2 M 6, 10, anonymes et mères de fils, ne sont toutefois pas des individus au même titre que la mère de 2 M 7. Même indépendantes ou sans époux, elles viennent en double duo, soit celui qu'elles forment avec leur fils pendu à leur

mamelle et celui qu'elles forment avec l'autre femme. Or, je ne considère pas que ces deux femmes sont des martyres, comme le suggèrent Haber (2006 : 76) et Marsella pour qui « la figure de la mère martyre est une réponse à l'absence prolongée du père » (Marsella cité par Weiner et Weiner, 1984 : 18), et ce, notamment parce que la circoncision qui les condamne est un fait accompli. En ce sens, ces femmes ne peuvent plus revenir en arrière ou nier une allégeance à des règles alors passibles de mort, même si les enfants peuvent avoir reçu ce signe alors que l'édit était déjà publié. Elles ne choisissent donce fait pas entre deux difficiles options, ce qui demeure élémentaire en ce qui concerne le martyre, tandis que la mère de 2 M 7, elle, choisit plus d'une fois. D'ailleurs, à aucun moment, comme aucune mère et aucun père de l'histoire biblique, la mère dite Maccabée n'hésite ou semble vivre un conflit. Rien ne laisse croire qu'elle ne sait pas ce qu'elle fait ou qu'elle pourrait changer d'idée. Elle ne verse aucune larme, ne s'épanche pas dans les cris et les supplications, ne regrette visiblement rien. Assumant totalement ce qu'elle privilégie et le mettant en lumière deux fois plutôt qu'une (2 M 7, 22-23 et 27-29), cette femme, à qui est donnée l'opportunité de s'exprimer à nouveau pour conseiller son dernier enfant, convainc par la clarté et l'assurance de sa décision. Le fait qu'elle soit témoin de la mort de ses sept fils montre également bien que ce choix est délibéré ou qu'il se fait grâce à sa confiance en Dieu. Elle joue donc le rôle de témoin à plus d'un titre, notamment parce qu'elle assiste à la mort de ses fils, reçoit leurs témoignages, mais surtout parce qu'elle confesse par deux fois sa croyance en la résurrection des corps — ce qu'aucune autre femme ne fait —, et qu'elle assume complétement les rôles de servante de Dieu et de conseillère de ses fils. Qu'on le veuille ou non, cette femme joue plusieurs rôles, qui sont tous liés à la médiation et à la transmission et qu'aucune autre femme n'a l'opportunité de tenir.

4.3.2.2. Le pouvoir

Seule la mère de 2 M 7 détient un pouvoir certain sur elle-même et sur les autres. Quant aux Judéennes, elles ne sont pas des personnages à la remarquable puissance, comme la situation hautement défavorable qu'elles vivent dans la première partie du livre (2 M 3-7) et la guerre qui les exclut dans la seconde partie (2 M 8-15) le mettent en scène. Il est néanmoins possible d'avancer qu'elles dominent les enfants qui les accompagnent. Les hommes étant momentanément absents, massacrés, vendus comme esclaves ou partis au désert, les veuves et les femmes se trouvent vraisemblablement à la tête des familles, et ce, même si ce n'est pas explicitement dit dans le livre. Avec la mère martyre, c'est évident qu'elle est l'autorité suprême de sa famille, « le centre de la société juive et païenne antique » (Salisbury, 1997 : 5). En effet, elle a un ascendant sur ses sept fils, que ces derniers n'ont manifetsement pas sur elle et que personne d'autre n'a non plus. Dans son cas, l'épitomiste met clairement en scène le déploiement de sa puissance et confirme que cette *materfamilias* remplace le *paterfamilias*. Bien que servante de Dieu, elle n'en est pas moins conseillère de ses fils et influence manifestement le sort, non pas d'un seul, mais de sept enfants, ainsi que la suite de l'histoire judéenne. Son pouvoir sur ses fils est tel que même le roi, qui n'en a pas, cherche à y puiser. Le roi a donc aussi moins de pouvoir sur elle qu'elle en a sur lui, notamment parce qu'elle connaît son nom. Cette femme, dont le sexe pourrait laisser croire à une absence de maitrise de soi et des autres, a donc le contrôle sur tous les hommes qui l'entourent et sur elle-même. Sa soumission à Dieu et à ses commandements la rend puissante, sans compter le savoir impressionnant qu'elle possède sur l'origine et la finalité de la vie juste, c'est-à-dire la résurrection des corps.

4.3.2.3. Les relations

Les Judéennes ne sont jamais seules, ce qu'Hamon appelle « une autonomie différentielle » (Hamon, 1972 : 91), mais elles fraient principalement avec leurs consœurs et/ou avec de jeunes enfants, généralement de sexe masculin et d'âge indéfini : les vierges viennent avec les nourrissons, les femmes avec les enfants et les veuves avec les orphelins. Quant à la mère de 2 M 7, ses principales relations concernent *ses*[294] sept enfants, le roi Antiochos IV Épiphane et Dieu. Elle est donc la seule adulte vis-à-vis ou aux cotés de puissances, c'est-à-dire le roi de l'Empire et le Roi du monde. De plus, elle est la seule à adresser la parole à ceux qui l'accompagnent et à être écoutée par eux. Elle semble plus proche du dernier enfant à subir les tortures, comme il en va dans l'espace du texte, car, comme le dit Ziadé (2007 : 102), ce dernier « se détache du lot avec sa mère ». En effet, elle lui parle plus longuement, s'adressant à lui deux fois, dont une fois en tête-en-tête. Il est d'ailleurs le seul à attendre parler de création *ex nihilo*, dont il est question au 28e verset. De plus, il est le seul supplié d'avoir *pitié d'elle* (Collins, 1981 : 313), alors que ses frères ont été invités à accepter la mort *par piété*, soit pour ne pas transgresser les lois ancestrales. Enfin, cette proximité peut aussi s'expliquer par son potentiel jeune âge, faisant en sorte qu'il ait toujours grandement besoin de sa mère, ou encore parce qu'il complète la famille parfaite/idéale et est conséquemment davantage chéri.

Par ailleurs, seules les courtisanes s'approchent d'adultes, mais elles en sont aussi émancipées, car elles ne sont pas les courtisanes *de* qui que ce soit . Contrairement aux Séleucides, aucune Judéenne n'appartient à un homme en particulier ou ne se trouve sous la tutelle directe d'une figure paternelle ou patriarcale. Sans hommes pour les surveiller, les contrôler et les empêcher d'agir comme elles l'entendent, elles ne sont pas les « filles *de* », les « sœurs *de* » et encore moins les « femmes *de* ». Ainsi, les Judéennes s'appartiennent, même si elles ont assuérment dû être dans ces types de

[294] C'est moi qui souligne.

relations, entre autres, parce que « l'union entre un homme et une femme s'accomplit surtout à travers la maternité en Judée » (da Silva, 1995 : 87) et qu'il existe plus d'une mère dans 2 M. Il n'en demeure pas moins qu'un seul des deux versants de la maternité y semble valorisé, le mécanisme patriarcal y étant manifestement en souffrance, à l'image de la figure paternelle[295]. À cet effet, l'accent mis sur la relation entre les fils et leur mère au chapitre central éclipse la relation immédiate au père et à l'époux. Maintes raisons peuvent être évoquées pour expliquer que cet homme[296], comme les géniteurs des fils circoncis du 6e chapitre, brille par son absence. Vu les circonstances, il est possible que ces hommes aient joint les troupes armées pour lutter jusqu'au sang contre la perversion de la communauté. Il est tout aussi possible qu'ils aient été pris en esclavage ou massacrés parmi les 1 800 000 Judéens subissant ces terribles sorts (2 M 5, 14). Selon cette dernière hypothèse, les trois figures maternelles sont donc alors veuves. D'ailleurs, le plus parfait silence sur le père du 7e chapitre, le statut particulier d'individu plutôt émancipé de la mère et le fait qu'elle n'ait pas eu à se remarier selon les règles du lévirat à cause de ses fils (Fontinoy, 1980 : 105) peuvent également le suggérer[297]. C'est pourquoi certains n'hésitent pas à dire qu'elle est « une veuve virtuelle » (Craven, 2001 : 287). Qu'il en soit de la sorte ou non, la *materfamilias* du chapitre 7 n'en remplace pas moins le *paterfamilias*, qui représente habituellement la famille et dont l'entier pouvoir sur tous ses membres perdure jusqu'à la mort, même lorsque ses enfants atteignent l'âge adulte. L'absence

---

[295] À part les patriarches, dont il est question à quelques reprises dans 2 M, Mattathias, le père de Judas et de ses frères, qui sont nommés et surnommés dans 1 M, est totalement absent du récit. Dans la TOB, le chapitre intitulé « Testament et mort de Mattathias » (1 M 2, 49-70), entièrement consacré à cet inspirateur de l'insurrection armée, précède justement le soulèvement des troupes judéennes. Dans 2 M, c'est le martyre de la mère et de ses fils qui occupe cette place et, pour cette raison, lègue nécessairement une autre leçon.

[296] Cet homme semble si peu important que c'est à se demander si la mère de 2 M 7, lorsqu'elle dit ne pas savoir comment ses enfants sont venus à ses entrailles, ne dit pas tout simplement qu'elle l'ignore ou qu'elle ne le reconnait pas (voir McClure, 1999 : 27), car s'il était bel et bien ailleurs pour fomenter la guérilla ou pour toutes autres raisons, cette femme et ses enfants n'en parleraient-ils pas ? Les Séleucides étant informés de cet éloignement, ne l'utiliseraient-ils pas pour inciter les jeunes gens à changer d'idée et à pouvoir éventuellement le retrouver ? Et s'il était récemment mort, la mère n'y réfèrerait-elle pas pour susciter l'envie de le rejoindre aussi dans la miséricorde ?

[297] Dans 4 M 18, 7-9, la mère est explicitement dite veuve.

du père laisse donc la place à la mère, « les femmes pouvant être reconnues pour elles-mêmes seulement en l'absence des mâles » (Ljung, 1989 : 20) ou lorsqu'elles s'avèrent plus viriles que des mâles. De la sorte, cette femme martyre peut vivre un face-à-face avec le cruel tyran, sinon lui faire volteface, car c'est bien de cela qu'il est question dans sa résistance ou sa révolte. Seule à s'approcher autant du souverain séleucide, sa relation demeure toutefois neutre, parce qu'elle ne lui accorde pas de pouvoir ou ne le reconnait pas comme son roi et n'est pas vindicative à son endroit comme peuvent l'être certains de ses fils.

Enfin, les Judéennes n'ont pas de relation directe avec le divin, bien que certaines prient le ciel. Sur ce point, la mère de 2 M 7 se distingue donc encore, car, à l'instar de ses ancêtres dont elle parle la langue pour exprimer ses convictions, elle parle de Dieu et se montre près de Lui, soit explicitement à Son service et à l'écoute de Ses commandements. Manifestement bénie par la naissance de ses sept garçons, elle peut légitimement parler de procréation et remettre au centre du chapitre central « la relation des femmes avec la divinité » (Schneider, 2008 : 96). Si, dans la Bible, « les modèles masculins sont généralement jugés selon les relations qu'ils entretiennent avec Dieu, alors que les femmes sont évaluées par rapport aux relations qu'elles ont avec les hommes » (Trible citée par Fuchs, 1985 : 119), il en va manifestement autrement dans ce livre deutérocanonique, surtout si on considère que c'est la relation la plus étroite qu'a la mère et qu'elle seule, entre toutes les femmes, a. Par ailleurs, elle est l'unique femme à mettre son espérance dans le Seigneur — « espérance bien incarnée [...] qui est anticipation de l'avenir, refus de la domination, de la servitude et de l'aliénation » (Lavoie, 1992 : 25) —, et à proclamer sans ambages Sa puissance et Son infinie capacité créative, qui rend possible autant la création des corps que leur résurrection. En outre, Dieu, Unique propriétaire de la matrice et Maître de la vie, n'est jamais présenté comme père, bien qu'Il apparaisse comme la figure paternelle de premier ordre, autant parce qu'Il dit la Loi et demande l'obéissance

inconditionnelle que parce qu'Il représente le pouvoir créateur ultime. Au cœur d'au moins vingt versets énonciatifs[298], Celui qui est dit Seigneur (κύριος), Roi de l'univers (τοῦ κόσμου βασιλεὺς), Ciel (οὐρανός), Créateur de l'univers (τοῦ κόσμου κτίστης) et Tout-Puissant (παντοκράτωρ), c'est-à-dire le Dieu qui a tout créé, ainsi que « Celui qui veille sur tout, qui dirige tout et qui voit tout » (Abel, 1949 : 471), demeure le personnage le plus présent dans tout le livre, avec 46 occurrences des mots Dieu[299] (Thompson, 2002 : 53).

4.3.2.4. Les actions

La phénoménale activité de la mère de 2 M 7 est une autre de ses particularités, même si les Judéennes sont plus actives que de coutume ou selon les stéréotypes du genre. Dans la partie intitulée « la ville bouleversée » par les traducteurs de la TOB, les personnages féminins s'agitent effectivement plus que de coutume, mais cette situation inhabituelle va de pair avec la crise qui touche Jérusalem dès la visite d'Héliodore. Alors, ceintes de cilices (ὑποζωννύω), les femmes se multiplient dans les rues (πληθύνω), les jeunes filles, demeurant enfermées (κατάκλειστοι), courent (συντρέχω) vers les murs, certaines regardant ou se montrant furtivement aux vantaux des portes (διά-ἐκκύπτω). Toutes font des litanies (ποιέω et λιτανεία) les mains tendues (προτείνω) vers le ciel[300]. Par ailleurs, les femmes sont plus souvent victimes des Séleucides. À la suite de la visite du ministre, en 2 M 5, 13, on lit qu'il y a destruction ou suppression des femmes et des enfants (ἀφανισμός) ainsi que des égorgements (σφαγή) de vierges et de nourrissons. Au verset suivant, on peut

[298] Dans 2 M 7, il y a une quarantaine d'occurrences de différents termes servant à désigner Dieu, incluant le pronom 'Il' et les adjectifs possessifs 'Ses' et 'Sa', dans l'ensemble des discours des martyrs. Sans ces derniers petits mots, le nombre d'occurrences incluant les métaphores s'élève à 15.

[299] 30 emplois de θεός, 6 de θεόν, 10 de θεοῦ et θεός, 14 de κύριον, 15 de κύριου et 19 de παντοκράτωρ.

[300] La même phrase se trouve en 2 M 14, 34 où, cette fois, ce sont les prêtres qui étendent leurs mains vers le ciel pour invoquer Dieu (οἱ δὲ ἱερεῖς προτείναντες τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐπεκαλοῦντο τὸν διὰ παντὸς ὑπέρμαχον τοῦ ἔθνους ἡμῶν).

supposer que plusieurs font partie des 40 000 personnes tuées (ἐσφαγμένω), ruinées (καταφθείρω) et vendues (πιπράσκω). Puis, en 2 M 6, 10, deux femmes sont conduites par toute la ville (περιάγω) et précipitées du haut des murs (κρημνίζω). En 2 M 12, 4, d'autres meurent probablement coulées au fond de l'eau (βυθίζω). La majorité des verbes qui concernent les femmes sont à la voix passive, quand ce ne sont pas des verbes d'état (être ceintes, enfermées, tuées, ruinées, vendues, conduites, précipitées, noyées). La martyre du 7e chapitre est la plus active entre toutes, notamment parce qu'elle est plus souvent le sujet de verbes conjugués sur le mode actif et qu'elle prend la parole à deux reprises. D'ailleurs, dire (λέγω) et exhorter (παρακαλέω) sont les seules actions partagées par les membres du petit groupe, les plus fréquentes de ce chapitre construit autour d'énonciations.

4.3.2.5. La parole

Aucune femme ne parle dans le récit, hormis la mère dite Maccabée qui le fait à deux reprises, ce qui demeure impressionnant considérant que le sexe dit faible n'a pas le droit de parler publiquement (Moore et Anderson, 1998 : 270), « le droit à la parole [étant] alors un privilège appartenant principalement aux hommes » (Wittig citée par Butler, 2005a : 231). Or, la mère ne fait pas que parler, je rappelle qu'elle *exhorte* ses fils à mourir courageusement et qu'il y a tout lieu d'y voir une prière, bien que différents genres s'observent dans ses discours, lesquels sont des énonciations, une rareté dans l'ensemble du livre. On l'a vu, à travers ses dires, elle rappelle que, dans le passé, elle a porté (περιφέρω), allaité (θηλάζω), élevé (εκτρέφω), supporté (ἀγω) et pris soin de nourrir (τροφοφορέω). Ces discours persuadent ses fils et indiquent qu'elle se moque (χλευάζω) du tyran et par ceux-ci, elle, elle montre qu'elle sait user du pouvoir des mots et que, par le fait même, elle est virile.

4.3.2.6. Le corps

Malgré les nombreux sévices et la guerre, 2 M n'est pas un livre débordant de corps. Les quelques lignes que l'épitomiste y consacre ne laissent toutefois pas les femmes en reste, bien que l'exposition de leur corps ne serve pas à mettre en lumière des supplices. Dans tous les cas, ces chairs ne subissent jamais les assauts des guerriers ou des bourreaux, contrairement à celles des hommes. C'est pourquoi l'épitomiste semble en parler pour d'autres raisons. En fait, les rares corps féminins du récit sont réduits aux seuls organes qui permettent de les distinguer de ceux des hommes et ainsi les désigner comme ceux des femmes, incomplets ou réduits à être complété par un autre — seuls les corps complets pouvant participer au culte (Lemos, 2006 : 230) — et étant principalement caractérisé par sa fonction reproductive. Tout porte à croire que l'épitomiste, insistant principalement sur ces aspects en mentionnant les seins (μαστοὺς, en 2 M 3, 19 et μαστῶν, en 2 M 6, 10) et le sein (κοιλίαν, en 2 M 7, 22 et γαστρὶ, en 2 M 7, 27), est en accord avec cette loi. Il convient toutefois de vérifier si, à travers la mise au vu et au su des parties anatomiques qui ont retenu l'attention de ce dernier, et qui retiennent conséquemment la nôtre, c'est bel et bien le sexe des femmes qui est révélé. Une seule exception à cette soi-disant règle se trouve au verset 2 M 3, 20, où « elles ont toutes les mains (χεῖρ) tendues vers le ciel », ce qui peut être un signe de sentiments loyaux (tendre la main) ou d'insurrection populaire (lever la main) (Wolff, 1974 : 66). Considérant la situation dramatique, les jeunes comme les vieilles, qui n'ont que ce bout de corps dans tout le livre, semblent davantage se comporter comme les pleureuses de l'antiquité souvent représentées dans cette position, soit les mains soulevées en signe de désespoir (Keel : 2007 : 71).

Par ailleurs, l'apparition des seins ne semble en aucun cas renvoyer aux capacités reproductives ou à la maternité. La préoccupation pour cette partie anatomique, souvent offerte à la vue dans les écrits bibliques, pourrait peut-être dénoter un désir sexuel. Pour Brenner, les seins y sont plus fréquemment « une zone érogène qu'un

symbole de fertilité ou un dispositif de maintien de la vie » (1997 : 32, 40 et 41). Cependant, à mon humble avis, c'est loin d'être le cas dans 2 M, car chacune de ces apparitions mammaires a lieu à un moment où la tension dramatique est extrême, comme dans plusieurs tragédies grecques (Cazeaux, 2001 : 152). Au verset 3, 19, on lit que « les femmes (γυναῖκες) aux seins ceints de cilices (ὑπεζωσμέναι δὲ ὑπὸ τοὺς μαστοὺς αἱ γυναῖκες σάκκους) remplissaient les rues ». La TOB et Chouraqui parlent « de sacs au-dessous des seins », alors qu'Abel retient la même image en privilégiant le mot mamelles. Pour Schwartz, les poitrines sont également découvertes, comme le suggère l'emploi du préfixe « ὑπό », qui signifie « sous » ou « au-dessous ». D'ailleurs, cette pratique exposant la poitrine des femmes est confirmée par des représentations iconographiques, dont celles de certaines murales et certains sarcophages du Proche-Orient ancien (Rose, 2003 : 164). Dans 2 M, le passage concernant le port du sac par les femmes met en lumière le danger imminent directement lié à la fidélité religieuse, car le non-respect des règles qui entouraient le Temple pouvait entrainer la colère divine et une suite de conséquences désastreuses. Les femmes se mortifient parce qu'Héliodore menace de se saisir du trésor du Temple, c'est-à-dire de violer doublement le sanctuaire, d'une part, par son intrusion[301] et, d'autre part, par la saisie même des ressources dédiées aux veuves et aux orphelins. L'abandon du culte qui suit peu de temps après, ainsi que les deux hiérosylies et l'abomination de la désolation advenant plus tard, montre bien que les femmes avaient de bonnes raisons d'être troublées par cette visite impromptue, comme Judas et ses hommes peuvent l'être au verset 10, 25, où ils ont les têtes (κεφαλὰς, en 2 M 10, 25) couvertes de terre, de poussière ou de cendre ainsi que les

[301] Il convient de préciser que tout le monde était admis dans la cour extérieure du sanctuaire, mais que seuls les Juifs en état de pureté lévitique entraient dans la cour intérieure (Congar, 1958 : 54), tel qu'on peut le lire dans une ordonnance retrouvée d'Antiochos III de Syrie. Il faut également dire qu'à l'époque, le Temple représentait encore pour plusieurs l'origine et le centre du monde (Levenson, 1988 : 283), « la force de liaison [ou] ce qui unifiait la société juive » (Cohen, 2006 :101) et l'espace de l'institution de la loi et de la justice.

reins (ὀσφύας, en 2 M 10, 25) ceints de cilices (τὰς ὀσφύας σάκκοις ζώσαντες) en signe d'affliction, de deuil ou de tristesse.

Dans les deux cas, le terme σάκκος désigne une tunique ou une ceinture de crin ou d'étoffe rugueuse portée à même la peau par mortification. Elle est portée par les deux groupes alors qu'ils sont menacés par l'arrivée d'étrangers, Héliodore pour les premières et les troupes conduites par Timothée pour les seconds. Plus précisément, se couvrir de la sorte vise à s'imposer volontairement une souffrance pour mieux se tourner vers Dieu ou pour mettre en lumière le caractère inusité de la situation. Comme le veut l'expression trouvée dans différents récits bibliques[302], les hommes se ceignent les reins (ὀσφύας) de ce vêtement pour remplacer ceux qui sont habituellement portés. Il importe toutefois de souligner qu'en plus, dans l'anthropologie sémitique, les reins sont des organes uniques créés par Dieu (Wolff, 1974 : 64) et qu'à l'instar du cœur, ils constituent un endroit du corps où l'intégrité d'une personne est préservée (Schroer et Staubli, 2001 : 70). Ils peuvent parfois également désigner le siège de la virilité ou une métaphore du sexe mâle, les enfants étant souvent issus des reins des hommes dans les écrits bibliques (Gn 35, 11 ; 1 R 8, 19 et Jg 8, 30). Il n'en demeure pas moins étrange que les femmes ne ceignent pas la même partie du corps que les hommes, même si, aux dires de Rose, « l'essentiel était cette intention profonde de montrer par un habillement exceptionnel que la mort avait suspendu tout le fonctionnement normal du comportement et des coutumes vestimentaires » (2003 : 164) et que Nutkowicz rappelle que « hommes et femmes d'Égypte [portaient] leurs robes nouées en guise de ceinture au-dessous du sein » (2006 : 41). Il est bien évident que les femmes n'allaient pas quotidiennement seins nus, mais on ne voit pas très bien comment les hommes pouvaient ne pas revêtir une pièce de tissus aux reins ou aux hanches pour se couvrir le bas du corps en temps normaux. Or, si ce dernier bout de chiffon doit être décrit comme un sac pour ajouter

[302] Voir notamment Gn 37, 34 ; 1 R 20, 31-32 ; Es 20, 2 ; Jr 48, 37 et Am 8, 10.

à son anormalité, pourquoi les femmes doivent-elles, de surcroit, le porter sous les seins (2 M 3, 19) et pas aux reins comme les hommes (2 M 10, 25) ? Il est probable que la distinction entre les femmes et les hommes ramène à une représentation d'un corps féminin incomplet ou aliéné à ses capacités reproductives. Le corps féminin doit être reconnu et privilégié par ses attributs spécifiques, alors qu'il pourrait l'être tout autant pour sa potentielle vie intérieure logée à l'enseigne des reins, comme c'est le cas pour le corps masculin[303]. Il est néanmoins possible que les reins soient en 2 M 10, 25 le siège de la virilité, faisant en sorte que les deux passages sur le port des cilices dans 2 M ne participent pas nécessairement à la représentation de la femme comme « un être qui n'est pas un genre, mais bien un sexe défini à partir de certaines caractéristiques physiques » (Brenner, 1997 : 12).

Les femmes exécutées « avec leurs enfants pendus à leurs mamelles », en 2 M 6, 10, surgissent comme « les victimes d'un processus d'anéantissement poussé à son comble » (Baslez, 2007 : 164). Pour Baslez, elles sont outragées et détruites dans leur fonction maternelle. Toujours pour cette auteure, le supplice auquel ces deux femmes sont soumises semble une forme plus ou moins adaptée du μασχαλισμός, qui consistait à couper les extrémités (pieds, mains, oreilles, nez) et à les attacher aux aisselles du cadavre pour éviter son retour malveillant[304]. Ainsi, « le corps perdait sa force et ne pouvait plus se venger en causant du mal à son assassin (Cantarella, 1996 : 23). Selon Baslez, le supplice décrit dans ce verset consiste plutôt à couper les seins du vivant de la personne et à les suspendre à sa bouche (2007 : 164). L'adaptation de ce μασχαλισμός résiderait donc dans une mutilation ayant lieu du vivant de la personne et n'empêchant pas vraiment le retour du mort. À mon avis, il ne convient pas d'aller en ce sens, car le verset 6, 10 dit simplement que les femmes sont exécutées, c'est-à-dire précipitées, avec leurs nourrissons encore au sein ou « pendus

[303] J'ajoute que la femme de Pr 31 « ceint ses reins de force » (31, 17) et qu'en Isaïe 32, 11, les femmes sont invitées à ceindre leurs reins.
[304] Pour plus de détails sur cette pratique, voir Muller, 2014.

à leurs mamelles ». Même si l'expression choisie pour parler des seins n'est qu'une métaphore pour donner une idée de l'âge des enfants, il n'en demeure pas moins qu'on ne peut faire autrement qu'imaginer les petits avec le mamelon en bouche et non pas les mamelles pendues au cou des femmes. Les protubérances mammaires indiquent encore ici le sexe des personnages précipités, mais elles servent surtout à mettre en évidence les capacités nourricières de ces personnages et potentiellement leur rôle de mères, la nourrice n'étant pas nécessairement celle qui met l'enfant au monde. Selon Haber, cette référence est plutôt une métaphore pour d'autres nourritures, car « une femme donnant le sein offre bien plus que son lait et contribue à une transmission de savoir » (2006 : 80). En ce sens, les seins de la martyre, dont il est question au verset 7, 27 quand elle parle d'allaitement, mettraient donc de l'avant les capacités nourricières et nurturantes des mères et ce qu'elles alimentent dans tout récit. Il n'en demeure pas moins que, au 6e chapitre, pendant que ces dites criminelles sont « menées publiquement par toute la ville », leurs poitrines semblent bel et bien dénudées, probablement pour ajouter à l'humiliation subie, comme dans les martyrologes plus tardifs où la mise à nue des femmes est fréquemment utilisée à cette fin[305]. Il ne serait donc pas surprenant que les bourreaux séleucides appliquent déjà ces tristes techniques au lendemain de la publication de l'édit.

---

[305] Dans *La passion de Perpétue et Félicité* (Amat, 1996), on lit : « Enveloppées nues dans des filets, elles causent l'horreur de la foule et sont donc ramenées dans l'arène revêtues de tuniques » (20, 2-3). Les deux jeunes femmes, refusant les déguisements, sont exposées nues au jour dit dans l'arène, alors que ce sont habituellement les hommes qui y sont ainsi présentés. En effet, l'arène est un espace masculin où les corps délicats des femmes sont hautement inhabituels et peuvent effectivement choquer les spectateurs, surtout lorsque l'un de ces corps manifeste des signes d'une grossesse récente (Cardman, 1988 : 148). La grossesse des femmes les rend absolument étrangères à ce milieu, mais plus encore aux jeux cruels qui s'y déroulent. En effet, « [i]l est interdit de présenter au supplice des femmes enceintes » (15, 2), et ce, peut-être en raison de l'impossible ou dangereux mélange du sang et du lait, dont parle, entre autres, Héritier dans son livre intitulé *Masculin/Féminin I La pensée de la différence* (1996 : 55). Par ailleurs, c'est une génisse plutôt qu'un taureau qui est utilisée pour le supplice des femmes, et ce, pour faire correspondre le sexe de l'animal à celui des victimes. Ainsi, son martyre « semblable à un effeuillage, comme avec d'autres martyres, [...] dont la nudité est déclarée par la vue des cheveux [...] » (Frankfurter, 2009 : 224) présente davantage d'éléments esthétisants. En effet, à ce haut du corps s'ajoute un bas, soit une cuisse où semble se concentrer sa pudeur (20, 4) et des pieds qui sont toujours associés au pouvoir. Enfin, les seins de Félicité sont entr'aperçus à l'arène,

La seule femme dite mère est aussi la seule qui est munie explicitement d'une matrice, ce qui permet de la lier encore plus étroitement à Dieu, tant parce qu'Il est Celui qui ouvre et ferme les matrices que parce qu'Il peut sonder l'intérieur des êtres. Ici, on le sait, cette partie du corps n'est pas exposée pour les mêmes raisons que celles du corps des hommes. Dans le cas de la mère martyre, elle permet de confirmer l'identité sexuée de la protagoniste, de rappeler son rôle maternel, mais surtout de situer un des lieux de la créativité divine. Ainsi, cette représentation du corps comme ventre n'invisibilise pas la femme et ne la réduit pas qu'à son sexe, notamment en raison de la synecdoque et par ce qu'il symbolise.

4.3.2.7. La mort

Plusieurs Judéennes périssent dans l'ensemble du récit. Toujours présentées au pluriel, à l'exception de la mère de 2 M 7, elles subissent généralement des morts typiquement féminines : elles sont supprimées, égorgées[306] (γυναικῶν καὶ τέκνων ἀφανισμός, παρθένων τε καὶ νηπίων σφαγαί), précipitées et noyées. Moins mises de l'avant durant les conflits armés, les femmes sont quand même les victimes collatérales de toutes les violences relatées. Les mères sont néanmoins celles qui retiennent encore le plus l'attention : les femmes de 2 M 6, 10 sont arrêtées et condamnées, tandis que la martyre du 7e chapitre est contrainte par des coups de nerfs ou de tendons de bœufs avec ses sept fils. L'affront fait à cette dernière n'a évidemment rien à voir avec la précipitation du mur d'enceinte (τοῦ τείχους ἐκρήμνισαν) de celles qui paient pour la circoncision de leur fils — « un châtiment public » (Cantarella, 1996 : 315), tel qu'exprimé par le mot δημόσιος (Schwartz,

« le lait [en] tombant goutte à goutte » (20, 2), tandis que ceux de Perpétue ne sont évoqués que lorsqu'il est question d'allaitement et de tarissement après sa confession (6, 3).

[306] Dans *Façon tragique de tuer une femme*, Loraux explique que le mot σφαγή désigne l'égorgement sacrificiel, mais aussi la blessure et le sang qui en coule. Toujours aux dires de cette auteure, les vierges subissent fréquemment ce sort qui a pour effet de les animaliser métaphoriquement (1985 : 38). Le verbe ἀφανίζω, choisi pour décrire la mort des autres femmes, suggère que ces dernières disparaissent entièrement.

2008 : 281) décrivant le tour de ville précédant la précipitation. Employée à l'origine pour les délits religieux, ce type de condamnation correspondait chez les Hellènes à une mort sacrificielle inspirée par un principe rétributif, soit « un genre de mort incertaine, dépendant du jugement et de la volonté des dieux, [car] si la quelconque faute était avérée, la condamnation à mort et son exécution avaient lieu au même moment » (Cantarella, 1996 : 84 et 89). Ce type de mise à mort avait aussi une fonction expiatoire, c'est-à-dire qu'elle devait sauver la collectivité du risque de la souillure que l'accusé.e, sans cette élimination, aurait inévitablement répandue dans la cité (Cantarella, 1996 : 314). Dans cet ordre d'idées, on peut donc penser que les femmes de 2 M 6, 10 étaient considérées impures et qu'elles ont reçu une punition démonstrative servant à dissuader ceux et celles qui n'obéiraient pas à l'édit récemment publié.

Quant à la mère martyre, bien qu'on sache qu'elle est prête à mourir et qu'elle est témoin de la mort de ses sept fils en un seul jour, on ignore tout le reste. On pourrait toutefois supposer que sa mort est collatérale au massacre de ses enfants, comme il en va si fréquemment pour les figures féminines de ce récit de révolte et de guerre qui semblent simplement se trouver au mauvais endroit au mauvais moment. Or, ce n'est pas le cas. Contrairement aux femmes de 2 M 6, 10, la mère de 2 M 7 ne meurt pas à cause de ses fils. C'est bien plus eux qui meurent à cause d'elle ou, pour être plus précise, à cause de ce qu'elle leur enseigne. De plus, la formule « la mère mourut » (ἡ μήτηρ ἐτελεύτησεν, en 2 M 7, 41) est encore plus elliptique que toutes celles utilisées pour les 4e, 5e, 6e et 7e garçons et ne vient pas avec un adverbe suggérant un quelconque lien à faire entre les premières exécutions et la mort qu'on lit à la toute fin du chapitre. Il y a donc de fortes chances pour que la mort de la mère ne ressemble pas aux précédentes ayant eu lieu par des mutilations progressives et par l'épreuve du feu. Elle n'est toutefois assurément pas accidentelle. Représentant une menace plus grande que quiconque pour Antiochos IV Épiphane, cette femme n'est pas tuée par

erreur ou dans la foulée d'une tuerie de masse. Certes, il se peut que l'épitomiste, en demeurant ainsi évasif, veuille imiter les auteurs bibliques, généralement pudiques vis-à-vis de la mort des femmes, ou même ceux de la tragédie grecque, qui hésitent également à exposer les derniers moments des personnages féminins (Loraux, 1985 : 28). Toutefois, il me semble encore plus pertinent d'y voir une autre stratégie rhétorique pour faciliter les associations, c'est-à-dire faire en sorte que toutes les femmes mourant pour des idées pourront être associées à cette première martyre de la littérature, et ce, peu importe la façon dont elles sont martyrisées. Ainsi, à l'instar de l'anonymat, l'absence de détails sur la mort de la mère de 2 M 7 contribuerait donc à universaliser ce personnage et permettrait à l'auteur d'en faire un véritable exemple pour toutes les futures martyres.

4.3.2.8. Le genre

Au chapitre précédent, j'ai montré que la mère de 2 M 7 performe son genre de manière particulière, non seulement en raison de sa colère commune avec les hommes forts du livre, mais aussi de son explicite masculinité. Au terme de cette présentation, il appert que sa virilité lui appartient en propre, même si la plupart des Judéennes sont émancipées du pouvoir des hommes. Les vierges, les courtisanes et les veuves le sont sans question, puisqu'elles ne sont pas les femmes de qui que ce soit. Foley rappelle à cet effet que l'absence de l'homme est signifiante dans le cas d'une femme sans honte et que désobéir à un homme apparaît comme la manifestation d'un manque de féminité (Foley, 2001 : 118). C'est bien pourquoi les femmes qui préfèrent l'honneur ou la mort à la soumission ou à la sauvegarde de la vie à tout prix sont associées à la virilité.

Les trois principales suppliciées des chapitres 6 et 7 se distinguent des personnages féminins en perte de contrôle face au désordre et à la violence des hommes des chapitres précédents. Il en va ainsi pas parce qu'elles se révèlent des agents libres

parfaitement autonomes dans leur prise de décision, mais parce qu'elles restent impassibles. Manifestement toutes mères, elles font preuve d'une grande maîtrise d'elles-mêmes et vont ainsi à l'encontre d'un tenace préjugé. Sans époux ou libérées de leur présence potentiellement étouffante, les femmes de 2 M 6, 10 resemblent à la mère du 7e chapitre, qui joue sur toute la ligne la carte du non-conformisme. Contre toute attente, ces figures maternelles s'avèrent plus masculines que toutes les femmes du récit, mais la mère martyre va plus loin que ses prédécesseures dans la transgression des contraintes genrées. Une augmentation de la masculinité chez les femmes s'observe donc à mesure que le récit avance, et ce, jusqu'à ce que la mère de 2 M 7 excite ses pensées/propos féminin.e.s d'une colère virile/humaine et exhorte ses sept garçons à mourir. Le fait qu'elle pousse sa progéniture au trépas et ne semble vivre ni dilemme ni hésitation la rapproche plus des hommes que des femmes, tout comme le fait d'être ferme dans sa décision et de communiquer à ses fils ce que contient son noble esprit. Autrement dit, la mère de 2 M 7 répète à qui veut l'entendre le fruit de son raisonnement, dont la colère s'élevant contre l'injustice et l'oppression à la fois impériale et patriarcale permet de mettre en évidence ce qui n'a jamais été aussi clairement exprimé dans la littérature biblique. En ce sens, et possiblement parce qu'il n'y a aucun homme pour l'en empêcher, elle innove sur divers plans et s'avère donc la plus subversive. Certes, on peut croire que ses discours sont l'expression d'une soumission aux codes patriarcaux en vigueur, la mère rappelant son rôle maternel et s'exprimant dans la langue des pères, mais c'est oublier que ces deux aspects participent de son émancipation et de sa subversion, la maternité la rapprochant comme nul autre du divin et la langue l'éloignant des attentes et des emprises malveillantes. La mère de 2 M 7 semble plutôt émancipée, entre autres, parce que choisir de respecter l'alliance et de parler l'hébreu ne résulte pas d'une contrainte. De la sorte, elle révèle qu'elle est fidèle à Dieu plus qu'à n'importe quelle autorité masculine et qu'elle peut même endosser un rôle réservé aux hommes. En effet, lorsqu'elle exhorte ses fils, elle pratique une activité généralement réservée aux prêtres, et, le faisant en hébreu, elle montre que sa parole est de l'ordre de la prière ou

appartient au monde de la liturgie, ce qui ajoute à la puissance de son verbe. Elle s'inscrit donc en continuité avec ses ancêtres masculins dont elle parle l'idiome et elle convainc tous ceux à qui elle s'adresse, même son vis-à-vis de qui elle se moque. Cette femme sans gardien et sortie des sentiers battus, c'est-à-dire, entre autres, de la maison (Foley, 2001 : 243), refuse d'obéir au roi. La façon dont elle le confronte, lui et ce qu'il représente, tant en ce qui concerne l'empire étranger que le pouvoir patriarcal, fait bel et bien d'elle « une Judas Maccabée au féminin » (Lacocque, 1992). Présentée en famille même en dehors du foyer, elle ne s'en comporte pas moins comme seuls les hommes peuvent le faire. Le fait qu'elle parle la langue des pères peut, certes, paraître, aux premiers abords, comme une aliénation ou une contrainte, mais c'est surtout un moyen de franchir la limite poreuse des genres et de dépasser les contraintes assignées à son genre. Parler cette langue participe indéniablement de sa performance subversive du genre, c'est-à-dire l'oscillation troublante entre des critères éthiques masculins et féminins ; critères qui, selon les plus courants clichés, demandent aux hommes de tuer et aux femmes de se défendre de la mort. La mère ne tue personne, mais elle n'empêche pas non plus les bourreaux de mettre un terme à la vie de ses sept fils et à la sienne. En fait, elle se comporte à la fois comme un homme, puisqu'elle encourage ses fils à mourir au lieu de les pousser à manger la viande interdite, et comme une femme, puisqu'elle refuse de renier ce qui fait vivre, c'est-à-dire l'obéissance aux lois divines qui perpétue la relation avec le Créateur. N'ignorant pas ce qu'est le salut, elle veille à ce que sa progéniture bénéficie, comme elle, de la miséricorde. Par conséquent, elle accueille la mort sereinement. Son attitude non conventionnelle devant la mort contribue, avec sa façon d'être comme un homme et même d'être avec les hommes, à sa singularité par rapport aux stéréotypes féminins. Même victime d'un abus de pouvoir, cette femme ne se victimise pas et, à l'instar de tous les martyrs prêts à mourir dans l'honneur plutôt que de vivre dans la honte, elle refuse de se soumettre à ceux qui détiennent temporairement le pouvoir temporel ; elle refuse même de reconnaître ce pouvoir.

Pour toutes ces raisons, cette femme n'est pas une victime et correspond bien peu aux attentes traditionnelles à l'égard de son genre.

4.3. Conclusion

La mère de 2 M 7 se distingue de tous les personnages féminins, et ce, sur tous les points retenus pour cette analyse comparative, c'est-à-dire le nom, le rôle, le pouvoir, les relations, les actions, la parole, le corps, la mort et le genre. Évidemment, il existe certains recoupements d'un thème à l'autre, mais il importe surtout d'insister sur les nuances qui font en sorte que cette femme est bel et bien à part dans cette catégorie.

À la différence de Nanaia et d'Antiochide, seuls personnages féminins de tout le récit à porter un prénom, toutes les Judéennes sont anonymes. Cette caractéristique ne leur est pas réservée, car maints personnages masculins subissent le même traitement, explicable par la formation de groupes qui empêchent les individus de recevoir une appellation personnelle. C'est cette même raison qui explique le silence sur les noms des vierges, des femmes, des courtisanes et des veuves, puisqu'elles apparaissent toujours en foule réduite. En effet, contrairement aux Séleucides qui sont plutôt isolées, les Judéennes, lorsqu'elles ne sont pas accompagnées de leurs semblables, le sont toujours par des enfants. C'est aussi le cas de la mère de 2 M 7, mais cette dernière, invariablement présentée au singulier, vient seule avec ses sept garçons. Son anonymat s'avère tout à fait unique, d'une part, par rapport aux Séleucides prénommées, qui ne peuvent être reconnues qu'ainsi et, d'autre part, par rapport aux Judéennes, qui ne peuvent que se fondre dans le groupe dans lequel elles se trouvent. D'ailleurs, la femme du 7e chapitre est la seule à mettre de l'avant les trois caractéristiques que Reinhartz invoque pour expliquer ce choix de ne pas nommer certains personnages dans différents récits : l'effacement de l'identité, l'émergence d'une identité individuelle et le brouillage des frontières. Les Judéennes partagent

néanmoins toutes avec la mère l'effacement de l'identité personnelle, qui remet justement en question la stabilité, la fixité et l'unité de l'identité et attire l'attention sur d'autres composantes de la personnalité ainsi que sur la disharmonie entre le comportement lié au rôle social et celui associé au rôle genré. Seule celle qui est extraordinairement admirable semble rester anonyme pour éventuellement servir d'exemple pour toutes les femmes, soit rendre possible une identification potentiellement universalisable sans culte de la personne.

La mère de 2 M 7 retient également l'attention plus que toutes les femmes réunies et cumule plusieurs rôles que la plupart ne partagent pas. Les nombreux versets à son sujet dressent un portrait incomparable à ceux faits de la déesse et de la concubine qui se résume d'ailleurs à leurs fonctions, et ce, même si l'immortelle peut aussi être vue comme la promise du souverain syrien. Quoi qu'il en soit, les figures féminines rattachées à l'empire contre lequel se révoltent les Maccabées sont instrumentales ; elles sont strictement des figurantes qui disparaissent aussi rapidement qu'elles sont apparues, ce qui est loin d'être le cas de la martyre de 2 M 7. On peut cependant en dire autant des vierges, des femmes, des courtisanes et des veuves, dont les titres demeurent aussi bien des façons de les identifier que des rôles. De manière générale, les Judéennes sont aussi des figurantes qui permettent de dresser un portait de la société du temps et de dépeindre l'anormalité de la situation. Toutefois, elles se distinguent des dites Séleucides, non parce qu'elles sont dépourvues d'une quelconque puissance, mais plutôt parce qu'elles sont émancipées des hommes et ne sont conséquemment pas dite « femmes *de* » ou « concubines *de* ». Hormis cette surprenante autonomie, les rôles joués par les Judéennes ont bien peu en commun avec ceux endossés par la mère de 2 M 7. Il en va ainsi, d'une part, parce qu'il en est bien peu question et qu'elles ne peuvent conséquemment pas multiplier leurs responsabilités, et, d'autre part, parce que rares sont celles qui sont des figures maternelles. À part les deux femmes précipitées au 6e chapitre qui le sont assurément,

rien ne permet d'affirmer que les femmes et les veuves ont nécessairement engendré les enfants et les orphelins qui les accompagnent. Ainsi, seules deux autres figures sont des mères, mais nulle n'en porte le titre officiel. Au service de Dieu[307], la mère s'en fait aussi le témoin, car elle n'assiste pas seulement à la mise à mort de sa progéniture, mais y participe indirectement par sa profession de foi, qui demeure son ultime témoignage. D'ailleurs, au moment où elle se fait la conseillère[308] de ses fils et prend la parole pour témoigner du pouvoir divin sur elle-même et sur toute la création, la mère de 2 M 7 ne ressemble plus à aucune autre femme, Séleucides ou Judéennes. Elle est effectivement la seule à être à la fois mère, témoin, servante de Dieu, conseillère et martyre.

Par ailleurs, elle est la seule à détenir du pouvoir, puisqu'elle a une parfaite maîtrise d'elle-même, un ascendant certain sur ses enfants et réussit même à convaincre Antiochos IV Épiphane de sa bonne foi, celui-ci voulant justement profiter de son autorité. Il n'en va pas ainsi avec les femmes associées de près aux Séleucides, malgré la divinité de l'une et l'intimité qu'a l'autre avec le chef syrien. Quant aux Judéennes, leur cas est encore plus dramatique, dans la mesure où elles s'avèrent la plupart du temps victimes de la puissance ennemie. Certes, la mère de 2 M 7 est mise à mort par les bourreaux qui logent à la même enseigne, mais sa tutelle au niveau familial n'en demeure pas moins intouchée. De plus, grâce à l'absence manifeste du père de cette famille nombreuse, elle peut incarner la *materfamilias* sans complexe et mettre en lumière son émancipation et son influence sur ses enfants encore plus qu'en temps usuels ou lorsqu'un homme est chef de famille.

---

[307] Servante de Dieu est bien évidemment une expression genrée, mais c'est un rôle partagé avec plusieurs figures masculines du récit. En soi, servir Dieu n'exige pas d'être d'un sexe ou d'un autre.

[308] J'ajoute qu'elle est la seule conseillère du livre, bien qu'Éléazar et différents personnages masculins dispensent des enseignements. D'une certaine façon, ce rôle qui concerne le salut, le savoir et le pouvoir est généralement l'apanage des hommes publics, malgré l'indéniable éducation dispensée par les mères à leurs petits.

Les relations de la mère ne s'établissent qu'avec des figures masculines — jeunes, adultes et divines —, c'est-à-dire avec ses enfants, avec les représentants du pouvoir séleucide et avec Dieu. Seules les Judéennes entretiennent des relations avec des enfants, mais elles se trouvent aussi fréquemment en présence d'autres femmes. Dans leurs cas, il n'est jamais question de Dieu et leurs rencontres avec l'ennemi s'avèrent toujours fatales, hormis pour les courtisanes et les femmes au Temple, qui ont peut-être succombé à la tentation hellénistique et sont les seules aux côtés d'hommes mûrs. Il n'en demeure pas moins que la martyre est celle qui s'approche le plus du souverain et que ce rapprochement a bien peu à voir avec celui qui concerne Nanaia et Antiochide. En efet, la concubine et la déesse, malgré les prêtres qui vénèrent cette dernière, sont plutôt isolées et ne se trouvent jamais en présence du souverain dans tout le récit. Pourtant, aucune n'en semble aussi détachée que peut l'être celle qui l'affronte, car, malgré ce qu'on lit en 2 M 7, 26, elle s'en moque. Quant à la relation avec Dieu, il est bien évident que ces deux figures féminines n'en ont que faire, presqu'à la manière des Judéennes qui ne l'invoquent qu'au moment de la visite d'Héliodore. La relation au divin est donc exceptionnelle chez la mère de 2 M 7, non pas que les femmes n'ont pas la matrice ouverte par Lui ou n'obéissent pas à Ses commandements, mais parce qu'elle est manifestement bénie par ses sept grossesses, que sa confiance outrepasse la crainte ou la soumission des Judéens à son égard et qu'elle en parle à deux reprises. D'ailleurs, l'accointance avec l'Unique semble à ce point importante que la mère sait même des choses sur l'après-vie qu'aucune autre personne ne révèle avant elle.

La martyre est également plus active que toutes les femmes réunies. Les Séleucides sont particulièrement passives, Nanaia et Antiochide n'étant jamais les sujets de verbes conjugués. Quant aux Judéennes, certaines s'agitent plus que de coutume, dont les vierges qui se montrent aux fenêtres, les femmes qui descendent dans les rues et celles qui trainent sur le parvis du Temple où se trouvent aussi les courtisanes. Ces

agissements, il faut toutefois le dire, vont de pair avec le désordre ambiant et reflètent ce qui est attendu en pareilles circonstances de la part des femmes. Autrement, les verbes sont plus souvent exprimés à la voix passive, les femmes étant supprimées, égorgées, vendues, conduites, précipitées et noyées. C'est donc la mère de 2 M 7, encore, qui se trouve à être plus souvent sujet des verbes qu'objet des supplices et autres entreprises destructrices. Elle est aussi la seule femme qui parle, et ce, deux fois plutôt qu'une, allant même jusqu'à exhorter ses garçons, comme le font les prêtres dans d'autres occasions. Ces discours participent indéniablement à la particularité de sa performance du genre.

Le corps de la martyre se distingue aussi de celui des autres femmes, car la partie exposée n'est mentionnée que par elle. En outre, son ventre, qui est désigné par deux vocables différents, n'est pas torturé. C'est néanmoins aussi le cas des quelques parties du corps des Judéennes qui sont exposées, car les mains servent à invoquer le ciel et les seins rappellent surtout le sexe de ces personnages. Il ne faut toutefois pas omettre que la mère a, elle aussi, des seins qui apparaissent en filigrane lorsqu'elle rappelle à son benjamin qu'elle l'a autrefois allaité. Elle a aussi une bouche, innommée, mais avec laquelle elle articule son incontournable témoignage, et des yeux, avec lesquels elle voit mourir la chair de sa chair en un seul jour, car l'épitomiste souligne que « les supplices se font bel et bien sous les yeux des autres et de la mère » (2 M 7, 4). La mort de la mère est également particulière, notamment parce qu'aucun détail n'est donné, tant sur la cause que sur la manière. En effet, l'épitomiste, après avoir spécifié que les vierges sont égorgées, les femmes supprimées et précipitées du haut des murs de la ville, reste plutôt évasif en ce qui concerne la martyre. Ce silence rappelle celui des écrits bibliques et hellénistiques sur la disparition fatale des femmes, mais il y a plus à parier qu'il sert à universaliser ce martyre. De la sorte, il devient possible, voire aisé, d'associer toutes les femmes choisissant de mourir plutôt que d'apostasier à la mère de 2 M 7.

Finalement, la mère se distingue de toutes les femmes du 2e livre des Maccabées par sa performance du genre. Les Séleucides performent leur genre comme convenu, notamment en raison des rôles instrumentaux qu'elles jouent et de leur lien avec le souverain. Même si la déesse est une figure à la fois féminine et masculine, ses aspects masculins sont bien peu mis de l'avant dans le livre deutérocanonique, ce qui est déjà moins le cas pour l'ensemble des Judéennes. En effet, on constate une disharmonie pour celles-ci entre les attentes genrées et les performances. Ces femmes n'appartiennent à personne et elles ne se comportent pas nécessairement conformément aux normes liées à leur sexe, notamment en raison de la situation de crise dans laquelle elles se trouvent. Il est toutefois possible de considérer qu'elles répondent adéquatement à ce que doit être leur rôle en période trouble, surtout quand cette dernière implique ou engendre une remise en question des rôles genrés. Il faut également souligner que l'absence d'époux suggère une émancipation des contraintes patriarcales, mais que la présence d'enfants, elle, ramène à une posture traditionnelle, les femmes étant responsables de la descendance familiale. De plus, les Judéennes, toutes victimes du pouvoir impie, succombent de manière générale à la panique, à la détresse ou à la mort. Sur ce point, la mère de 2 M 7 les surpasse toutes, même les mères qui décèdent avant elle (2 M 6, 10), lesquelles se maîtrisent davantage que les précédentes (2 M 3, 19 ; 5, 13 et 6, 4). Dans cet ordre d'idées, 2 M donne donc à voir une progression dans la virilisation des personnages féminins, et ce, jusqu'à son point culminant dans la mère martyre du 7e chapitre. Cette femme est effectivement plus virile que les autres, notamment en raison des autres rôles qu'elle est amenée à jouer, lesquels lui donnent tous un certain pouvoir et consolident ses relations. Absolument unique, elle performe donc son genre comme pas une. Reste à savoir si elle partage également des caractéristiques avec les autres martyrs, qui sont tous de sexe masculin.

4.4. Les autres martyrs

Selon Van Henten, l'épitomiste aurait utilisé la figure des martyrs pour présenter un portrait favorable du peuple judéen analogue à des présentations patriotiques des héros grecs et romains (1997 : 212), car ils représentent les catégories démographiques les plus évidentes de la population : jeunes et vieux, hommes et femmes[309]. Appartenant à cet autre groupe d'individus dépeints favorablement, la mère de 2 M 7 doit donc être comparée avec ces derniers. Seule femme de tout le livre à être associée à des vertus masculines, malgré son sexe et plus encore sa maternité, il importe de vérifier les ressemblances et les divergences existant entre ces personnages. Je m'attarderai d'abord à ce qu'elle a en commun avec Éléazar, les sept garçons et avec Razis, pour ensuite me concentrer sur ce qui lui est propre. Mais avant tout, il faut présenter minimalement ces différents personnages.

4.4.1. Éléazar

Cazeaux considère qu'Onias III inaugure la voie du martyre, « conscient qu'il est qu'on ruse pour le tirer de son asile » (2001 : 160), alors qu'Haber avance que les femmes du verset 6, 10 sont des martyres (2006 : 76). Pourtant, c'est Éléazar qui est explicitement présenté comme le premier être torturé *choisissant* la mort plutôt qu'une vie de déshonneur. N'empêche que rien n'est dit sur son arrestation ni même s'il est question d'interrogatoire, toutes les références sur la procédure juridique, le verdict ou même les juges sont complètement absentes (Van Henten, 1997 : 101) des versets 6, 18-32. Il y a, certes, des fonctionnaires chargés de s'occuper du vieux

---

[309] À cet effet, je mentionne que la confrontation de la mère dite Maccabée et d'Antiochos IV Épiphane, deux figures de pouvoir situées aux extrémités d'un spectre sociopolitique et éthico-religieux qui peuvent néanmoins être rapprochées le temps de quelques versets, met bien cela en lumière. Ce face-à-face rappelle d'ailleurs celui qui a lieu entre Créon et Antigone dans la pièce du même nom écrite par Sophocle au 5e siècle avant notre ère et qui « exprime la totalité des principales constantes des conflits inhérents à la condition humaine, soit l'affrontement : 1) des hommes et des femmes, 2) de la vieillesse et de la jeunesse, 3) de la société et de l'individu, 4) des vivants et des morts, 5) des hommes et des dieux (Steiner, 1992 : 253).

scribe, mais on ignore tout de leur identité et du lieu du supplice. Sur un total de quatorze versets consacrés à la mise à mort, six versets servent à faire entendre la parole de l'homme âgé, laquelle met en lumière ce qui le pousse à préférer mourir plutôt que de transgresser une des lois données à Moïse et à marcher[310] ou s'avancer, deux fois plutôt qu'une, vers l'instrument de torture (2 M 6, 19 et 28). La possibilité qui lui est offerte de feindre pour sauver sa peau met en évidence sa conduite parfaite et le fait qu'il soit soucieux à la fois du respect des traditions et d'éducation. Noble et juste jusqu'à son dernier souffle, cet homme laisse à toute la nation judéenne un véritable exemple de courage et un mémorial de vertu (2 M 6, 31). Les versets qui le concernent (2 M 6, 18-32) n'en sont pas moins truffés de tensions, dont mort glorieuse et vie criminelle, souillée ou infâme (εὐκλείας θάνατον μᾶλλον ἢ τὸν μετὰ μύσους βίον, en 2 M 6, 19), ainsi que viandes interdites par la loi ou illicites et viandes du sacrifice ou chair qu'il lui était permis de manger (τῷ παρανόμῳ σπλαγχνισμῷ et τῆς θυσίας κρεῶν, en 2 M 6, 21). On bute à maintes reprises sur les deux âges de la vie, c'est-à-dire la vieillesse, l'âge vénérable et les 90 ans d'Éléazar (τῆς γήρως, en 2 M 6, 23. 25. 27, ἡλικίας, en 2 M 6, 23 et 24 et ἐνενηκονταετῆ, en 2 M 6, 1) qui contrastent avec l'enfance et la jeunesse (παιδὸς, en 2 M 6, 23, νέων, en 2 M 6, 24 et νέοις, en 2 M 6, 28). L'âge de cet homme est manifetsement aussi important que sa haute dignité (ἄξιον τῆς ἡλικίας, en 2 M 6, 23), tous deux allant à l'encontre de sa souillure et de son mépris (καὶ μύσος καὶ κηλῖδα τοῦ γήρως, en 2 M 6, 25). L'épitomiste met également en opposition le fait de ne pas « échapper à la mort » (ἀπολυθῇ τοῦ θανάτου, en 2 M 6, 22) ou « aux châtiments des hommes » (ἐξελοῦμαι τὴν ἐξ ἀνθρώπων τιμωρίαν, en 2 M 6, 26) à celui de « ne pas échapper aux mains du Tout-Puissant » (ἀλλὰ τὰς τοῦ παντοκράτορος χεῖρας ἐκφεύξομαι, en 2 M 6, 26). On trouve aussi l'expression « ni vivant ni mort » (οὔτε ζῶν οὔτε

[310] Le verbe προσάγω peut exprimer simultanément qu'il va au supplice et marche devant le Seigneur, comme l'hébreu qui, « pour dire qu'un homme se conduit selon ce que veut le Seigneur, dit qu'*il marche* devant le Seigneur, sous ses yeux » (Parker, 1994 : 250). On pourrait également dire que « c'est la démarche sereine et solennelle du vieillard idéalisé dans la personne des patriarches, marchant au-devant de la mort et fixant lui-même, comme Jacob, le moment fatal » (Faivre, 1998 : 78).

ἀποθανὼν) au 26e verset, les mots malveillance et bienveillance (εὐμένειαν εἰς δυσμένειαν) placés côte à côte au 29e verset, les mots plaisir (ἡδέως) et crainte (φόβον) réunis au 30e verset. En effet, les douleurs du corps confrontent celles de l'être, lesquelles sont supportées avec plaisir (σῶμα ἀλγηδόνας μαστιγούμενος/κατὰ ψυχὴν δὲ ἡδέως διὰ, en 2 M 6, 30).

4.4.2. Les sept garçons

Les enfants du 7e chapitre font partie des victimes collatérales des troubles, que ceux-ci concernent la visite d'Héliodore au Temple pour mettre la main sur son trésor (2 M 3), le conflit plus violent entre les factions de Jason et Ménélas (2 M 4 et 5) ou les différentes mesures prises contre les Judéens par les Séleucides (2 M 6). Les garçons apparaissent dans le texte sans introduction ni retour sur leur passé. Nul renseignement n'est fourni sur leur identité et sur leur délit pour aider à comprendre ce qui les amène devant le roi. Aux dires d'Efron, ces omissions, plutôt rares en ce qui concerne les personnalités de la littérature biblique, mettent en évidence leur éloignement et leur détachement du domaine de l'histoire réelle (Efron, 1987 : 92). Ils sont donc sept jeunes garçons, présentés d'abord comme des frères plutôt que comme les fils de leur mère qui les accompagne. Refusant tous de se plier à la demande royale, qui consiste à toucher ou à manger de la viande de porc interdite selon Lv 11, 7 et Dt 14, 8 parce que c'est « un acte idolâtrique impliquant la communion avec d'autres dieux, et ce, peu importe qu'il s'agisse de divinités phéniciennes ou cananéennes » (Nodet, 2005 : 313), ils sont tour à tour torturés. Mis sadiquement à mort, ces jeunes garçons ont néanmoins tous la langue bien pendue, bien qu'un seul soit explicitement présenté comme le porte-parole. La plupart d'entre eux reprennent les propos de leur mère et parlent de leur croyance en la résurrection des corps (2 M 7, 9. 11. 14). D'autres reconnaissent leurs torts et la justesse de la justice divine (2 M 7, 18. 32. 33. 38) et vilipendent le roi en lui annonçant, entre autres, ses tourments et sa fin atroce (2 M 7, 17. 19. 31. 35. 36 et 37). Par ailleurs, six d'entre eux sont

témoins des autres mises à mort, mais un seul suscite l'admiration par son esprit (ψυχή, en 2 M 7, 12), sa grandeur d'âme (TOB), sa noblesse d'âme (Abel) ou encore son courage (BJ). Quant au dernier à mourir, il reprend aussi les dires de sa mère, mais dans les mots de ses frères, et il est supplicié plus cruellement que ceux-ci.

4.4.3. Razis

Au 14e chapitre, l'épitomiste consacre dix versets (2 M 14, 37-46) à décrire la résistance d'un ancien de Jérusalem face aux troupes de Nicanor, ce qui interrompt la suite de l'histoire à la manière de l'enclave du 7e chapitre, puisque cette résistance survient entre deux menaces complémentaires du mysarque. La première menace concerne le Temple (2 M 14, 31-36) : le général, voulant élever à sa place un Temple à Dionysos, use d'un langage similaire à celui d'Antiochos IV dans pareilles circonstances (ἣν σπεύδων παρεγίνετο ἰσόπεδον ποιῆσαι, en 2 M 9, 14, et τόνδε τὸν τοῦ θεοῦ σηκὸν εἰς πεδίον ποιήσω, en 2 M 14, 33). La seconde menace est relative à Judas en plein sabbat (2 M 15, 1). Quant à Razis, il est inculpé de « judaïsme » (2 M 14, 38), parce qu'il aurait milité contre la mixité (ἀμειξίας, en 2 M 14, 38) (Abel, 1949 : 467), mais l'épitomiste nous informe que Nicanor s'en prend à lui pour faire réagir la population, le vieil homme étant aimé des siens. Cet épisode est toutefois fort surprenant étant donné que les Judéens ne sont plus menacés depuis qu'Antiochos V Eupator leur a permis « de vivre en citoyens selon les coutumes de leurs ancêtres » (2 M 11, 25). Or, peut-être que l'affaire de Joppé et Jamnia, en 2 M 12, 1-9, a remis le feu aux poudres et légitime une persistante anarchie. Cet épisode surprend également parce que, contrairement aux autres martyrs, celui qui s'oppose à la sacrificature d'Alkime choisit de mettre fin à ses jours pour ne pas s'en remettre aux mains de « plus de cinq cents soldats » (πεντακοσίους, en 2 M 14, 39). Razis, « préférant mourir que tomber entre des mains criminelles et subir des outrages indignes de sa naissance » (τοῖς ἀλιτηρίοις ὑποχείριος γενέσθαι, en 2 M 14, 43), se frappe lui-même de son épée (περικατάλημπτος γενόμενος ὑπέθηκεν ἑαυτῷ τὸ ξίφος,

en 2 M 14, 41). Puis, il se précipite avec intrépidité sur la foule (κατεκρήμνισεν ἑαυτὸν ἀνδρωδῶς εἰς τοὺς ὄχλους, en 2 M 14, 43) et il « se relève» (ἐξαναστὰς, en 2 M 14, 45) avant de s'éviscérer et mourir. Selon Droge et Tabor, se tuer plutôt que de subir un terrible affront ou « être assujetti » (εὐγενῶς θέλων ἀποθανεῖν ἤπερ τοῖς ἀλιτηρίοις ὑποχείριος γενέσθαι, en 2 M 14, 42) relève aussi du martyre, la mort n'ayant pas nécessairement à venir des mains d'autrui. Pour ces auteurs, le suicide est la version négative du martyre qui, lui, est positif (Droge et Tabor, 1992 : 3). Il n'en demeure pas moins que ce qui devait porter un grand coup aux Judéens (2 M 14, 39) entache, entame et affaiblit plutôt le pouvoir séleucide, comme si la mort de Razis provoquait l'avortement des missions ennemies suivantes, ce suicide ouvrant le bal des défaites dudit « triple scélérat » et de ses troupes (2 M 15, 3).

4.5. Ce qu'a en commun la mère de 2 M 7 avec les martyrs

4.5.1. Le rôle

4.5.1.1. Noblesse et dignité

Tous les martyrs, résistant au pouvoir, choisissant la mort, transmettant un enseignement et donnant un valeureux exemple, ont deux qualités en commun. La première qualité est exprimée à l'aide du mot γενναῖος, qui signifie noble et dont il a été question au 2e chapitre. Ce mot grec, comme on l'a vu, peut également signifier « urbain », « poli » ou « raffiné » et, aux dires de Goldstein, il est surtout utilisé pour accentuer la différence entre la civilité des Judéens et la barbarie des Séleucides, dont il est notamment question au verset 4, 25 (Goldstein, 1983 : 287) et à laquelle Van Henten consacre tout un article (2009). Cette valeur hautement valorisée sur le plan moral (Le Nouveau Petit Robert, 1993 : 1490) suggère une certaine supériorité des martyrs, ce qui crée une intéressante inversion : les membres de l'empire font en effet une piètre figure face à la grandeur d'âme des gens du peuple. Par ailleurs, le terme ἄξιος, qui désigne la deuxième qualité qu'ont tous en commun les martyrs, signifie

digne et peut être considéré comme un synonyme du mot noble. On lit que le 3e fils est « digne d'admiration » (2 M 7, 12), que la mère est « digne de bonne mémoire » (2 M 7, 21), qu'Éléazar pensant qu'il n'est pas « digne de [son] âge » de feindre (ἡλικίας ἄξιόν, en 2 M 6, 24) se montre « digne de sa vieillesse » (γήρως ἄξιος, en 2 M 6, 27), alors que Razis ne veut pas subir des outrages « indignes de sa naissance » (εὐγενείας ἀναξίως, en 2 M 14, 43). Ainsi, aucun n'oublie ce « respect que mérite quelqu'un » (Le Nouveau Petit Robert, 1993 : 645), car, en tant que martyrs, ils sont des exemples qui doivent miser sur de grandes valeurs humaines. Si Éléazar et les fils parlent de la nation (« aux jeunes, mais [aussi] à la plupart de la nation », en 2 M 6, 31, ainsi que « notre nation », en 2 M 7, 16 et 37), il semble que la mère, elle, a comme souci l'humanité (naissance de l'homme, en 2 M 7, 23 et 'race' des hommes, en 2 M 7, 28). À cet effet, bien qu'elle ne s'adresse qu'à ses fils, elle tient des propos à portée universelle, ses discours étant plutôt inclusifs et faisant de Dieu le Créateur de tout et de tous.

4.5.1.2. Témoins et serviteurs

Citant de concert Dt 32, 36 pour s'exhorter à mourir avec bravoure, les martyrs du 7e chapitre se considèrent tous comme des serviteurs (ἐπὶ τοῖς δούλοις αὐτοῦ παρακληθήσεται, en 2 M 7, 6), expression réitérée deux autres fois dans le livre : la première fois lorsque le dernier fils exprime l'espoir que Dieu soit bientôt réconcilié avec Ses serviteurs (2 M 7, 33) et la deuxième fois lorsque Judas Maccabée et ses hommes prient Dieu de Se réconcilier pleinement avec ses Serviteurs (2 M 8, 29). Seule référence biblique directe du 7e chapitre, dont il a été abondamment question au 1er chapitre de la présente thèse, la première parole prononcée par et pour le groupe inclut la mère, même si l'expression choisie, soit « les autres [...] avec leur mère » (ἀλλήλους [...] σὺν τῇ μητρὶ, en 2 M 7, 5), la sépare du groupe formé des « autres frères », puisque c'est la troisième personne du pluriel qui est alors employée. Au même titre que ses enfants, la mère s'avère néanmoins une servante de

Dieu ayant l'espoir que Ce dernier Se réconcilie aussi avec elle. Par ailleurs, elle partage avec six de ses garçons le rôle de témoin, ce que nul n'a souligné dans la littérature. Pourtant, à l'exception du premier garçon mutilé sous les yeux « de ses frères et de sa mère[311] » (ἀδελφῶν καὶ τῆς μητρὸς, en 2 M 7, 4), il est bien évident que tous ont vu leurs frères périr tour à tour sous la torture. Je précise toutefois que le témoignage en faisant des martyrs est celui fait à Dieu et à Ses lois.

4.5.1.3. Parents

La mère est indéniablement un parent. Éléazar et Razis rejoignent la mère sur ce point, compte tenu de leur rôle parental symbolique. Il faut dire que la paternité est d'abord la reconnaissance socio-juridique du lien de parenté, soit une affaire symbolique. Razis est explicitement dit « père des Judéens » (TOB) en raison de son affection pour ceux-ci, parce qu'il aime sa ville ou ses concitoyens (NT) ou parce qu'il est zélé pour ses concitoyens (BJ). Éléazar manifeste, quant à lui, un souci récurrent à l'égard des jeunes, souci pouvant expliquer que certains ont vu en lui le véritable père des enfants du 7e chapitre, comme c'est le cas de Grégoire de Naziance (Ziadé, 2007 : 196). Or, le scribe n'a mis au monde que des esprits, son importante descendance provenant strictement de son rôle d'enseignant.

4.5.2. Le pouvoir

Tous les martyrs ont du pouvoir, mais la mère, en plus d'être l'autorité parentale et la conseillère de ses enfants, fait une impressionnante démonstration de puissance, tant par ce qu'elle révèle dans ses deux discours que par l'influence qu'elle a sur ses fils, dont les effets s'observent immédiatement. Le pouvoir de la mère, d'Éléazar et de Razis se distingue de celui des jeunes en raison d'un θυμός qu'ils mettent de l'avant,

[311] Ici encore, la préséance des frères sur leur mère est réitérée.

bien que cet aspect diffère chez chacun, comme on l'a vu précédemment. Sur ce point, la mère est donc encore une figure plutôt particulière, l'indignation exprimée en public, pour ne pas dire la rage politique, n'étant généralement pas l'apanage de son sexe.

Éléazar, « un des principaux scribes de la communauté », est quant à lui un homme de savoir et, conséquemment, de pouvoir. Son ascendance manifeste sur la jeunesse le met bien en lumière et le rapproche ainsi de la mère. Bickermann précise que « [l]e scribe est une personne qui a une telle connaissance des lois et des coutumes qu'il peut agir en tant qu'autorité pour un juge qui le suivra dans ses décisions » (1949 : 69). Au premier rang de ceux qui connaissent les Écritures, on peut aussi supposer qu'il a été de la commission formée de scribes et d'Assidéens ayant pris part au mouvement de résistance, dont il est question dans 1 M 7, 12[312]. Grâce à ses qualités (dignité, sagesse, réputation[313]) qui contribuent à la supériorité de son rang, il a même pu faire partie des dirigeants politiques influents (Schams, 1998 : 314). À cet effet, il n'est pas futile que cet homme (déjà) avancé en âge (προβεβηκὼς τὴν ἡλικίαν) soit beau de visage, de belle apparence[314] ou ait un noble extérieur (τὴν πρόσοψιν τοῦ προσώπου, en 2 M 6, 18). La beauté ainsi mise de l'avant serait typiquement grecque (Cantarella, 1996 : 55), considérée digne d'admiration ou « indissociablement liée à la valeur ». Pourtant, elle est, au même titre que l'âge, une bénédiction de Dieu et un

---

[312] Pour Will et Orrieux, ces vaillants guerriers sont bel et bien des Assidéens, c'est-à-dire des hommes figurant parmi un groupe de scribes dont la fidélité à l'alliance pouvait aller jusqu'au sacrifice de la vie. Selon ces deux auteurs, les belligérants n'étaient certainement pas tous docteurs de la loi, mais ceux qui possédaient ce type de connaissances devaient inspirer les autres en leur communiquant leur dévotion à la loi (1986 : 158). Il est probablement plus prudent d'affirmer que cette multitude (2 M 8, 5) était probablement beaucoup plus bigarrée que le suggère le prêtre s'étant volontairement souillé au temps de la révolte (2 M 14, 3), notamment parce que le recrutement se faisait à mesure que les troupes avançaient et que les villes assiégées tombaient.

[313] Éléazar est d'ailleurs respecté pour ces trois qualités qui contribuent à « la supériorité de son rang » (2 M 6, 23 et 28), et ce, avant de ne devenir un martyr.

[314] Cette mention rappelle le verset 1, 4 du livre de Daniel : « de jeunes garçons sans défaut corporel, *beaux de figure,* doués de sagesse, d'intelligence et d'instruction, capables de servir dans le palais du roi, et à qui l'on enseignerait les lettres et la langue des Chaldéens ».

signe d'adéquation comportementale pour les Judéens. En accord avec la façon de penser l'être humain dans le Proche-Orient ancien, qui est caractérisée par une combinaison d'aspects plutôt que par une pure apparence extérieure, « la beauté n'est pas physique, mais plutôt un idéal relationnel » (Shroer et Staubli, 2001 : 27). En d'autres mots, la beauté physique, dont les critères ne sont d'ailleurs jamais précisés dans les écrits bibliques[315], est révélatrice d'une beauté cachée. Mettant en lumière la destinée sociopolitique dans le domaine public, tel que révélé par Brenner au sujet de plusieurs figures masculines de la Bible (1997 : 50), la beauté est vraisemblablement un aspect assoyant la crédibilité d'un dirigeant. Ainsi, le beau visage d'Éléazar permet de mettre de l'avant l'importance de son influence et de gagner la faveur des lecteurs[/lectrices,] auditeurs[/auditrices] (Babb, 2002 : 196), même si au cours de cet épisode, le sujet de l'âge avancé du scribe revient à sept reprises[316], alors que sa belle apparence (2 M 6, 18) et son « raisonnement civil » (λογισμὸν ἀστεῖον, en 2 M 6, 23) ne sont mentionnés qu'une seule fois. Ces trois aspects n'en constituent pas moins sa façon d'être un homme exemplaire, tant dans son monde que dans celui des Hellènes. C'est d'ailleurs probablement parce que le scribe de 90 ans a joué un rôle public et/ou politique important qu'il connaît des gens haut placé, c'est-à-dire ceux qui président au repas impie, et qu'il reçoit d'eux l'offre de ruser pour se sauver. Hormis nous informer sur l'amitié de ces hommes âgés, cette stratégie d'évitement montre la visée propagandiste de la manœuvre festive des Séleucides. Qu'on le veuille ou non, il semble plus important de convaincre le public de la soumission de tout un chacun que de recevoir une réponse adéquate aux exigences du roi ou de faire respecter les règles

---

[315] Il faut néanmoins préciser que la conception de complétude ou d'entièreté affecte fort probablement la notion de beauté chez les Judéens, faisant que cette dernière peut également correspondre à l'absence de défauts physiques (voir Lemos, 2006 : 230).

[316] On lit : « homme déjà avancé en âge » (ἀνὴρ ἤδη προβεβηκὼς τὴν ἡλικίαν, en 2 M 6, 18), « ceux [...] qui connaissaient l'homme de longue date » (τὸν ἄνδρα γνῶσιν ἀπολαβόντες αὐτὸν, en 2 M 6, 21), « ancienne amitié » (τὴν ἀρχαίαν πρὸς αὐτοὺς φιλίαν, en 2 M 6, 22), « digne de son âge, de l'autorité de sa vieillesse et de ses cheveux blancs » (ἄξιον τῆς ἡλικίας καὶ τῆς τοῦ γήρως ὑπεροχῆς καὶ τῆς ἐπικτήτου καὶ ἐπιφανοῦς πολιᾶς en 2 M 6, 23), « quatre-vingt-dix ans » (τὸν ἐνενηκονταετῆ, en 2 M 6, 24), « ma vieillesse » (τοῦ γήρως, en 2 M 6, 25) et enfin, « digne de ma vieillesse » (μὲν γήρως, en 2 M 6, 27).

qu'il impose. Éléazar demeure néanmoins égal à lui-même et, prenant une noble résolution « digne de l'autorité de sa vieillesse, d'une conduite parfaite depuis l'enfance et surtout de la sainte législation établie par Dieu » (2 M 6, 23), il refuse leur proposition. Parlant peu de Dieu, le nommant « Tout-Puissant » et « Seigneur » (2 M 6, 26 et 30), Éléazar se place manifestement à son service, même s'il ne s'avoue pas ouvertement son serviteur. En fait, son rapport à Dieu est médiatisé par la connaissance et le respect des lois apparaissant explicitement ou implicitement aux versets 6, 18. 20. 21. 23. 28. 30. Premier docteur de la loi, rempli d'une part de la sainte science, il craint moins la main des hommes que celles de Dieu, parce qu'il sait pertinemment ne pas pouvoir les fuir (2 M 6, 26). La crainte qu'Éléazar a de Dieu (τὸν αὐτοῦ φόβον, en 2 M 6, 30) ne diffère pas tant de l'espérance que la mère met dans le Seigneur (τὰς ἐπὶ κύριον ἐλπίδας, en 2 M 7, 20) et qu'elle n'a explicitement en commun qu'avec Héliodore (ἐλπίδος, en 2 M 3, 29), les 3e, 4e et 7e fils (ἐλπίζω, en 2 M 7, 11, ἐλπίδας, en 2 M 7, 14 et ἐλπίσιν, en 2 M 7, 34), Judas (ἐλπίδος, en 2 M 15, 7) et même Antiochos IV Épiphane (ἐλπίδα, en 2 M 9, 20). Il en va ainsi, car le scribe et la mère puisent tous deux leur pouvoir aux lois divines et à leur rapport à Dieu. De plus, ils sont tous deux bénis : lui, par sa longévité représentée par ses cheveux gris ou blancs (τῆς ἐπικτήτου καὶ ἐπιφανοῦς πολιᾶς, en 2 M 6, 23) — « une couronne de gloire qu'on acquiert par une vie juste[317] » (Berquist, 2002 : 80) ou qu'on trouve dans les voies de la justice (Pr 16, 31) —, et elle, par sa ribambelle d'enfants — « une véritable richesse dans une société pastorale et agricole » (Fontinoy, 1980 : 104).

C'est aussi en raison des lois divines (2 M 7, 2. 9. 11. 19. 23. 30 et 37) que les sept garçons, malgré leur jeune âge, ont du pouvoir. Ce dernier réside principalement dans leur ferme attitude et dans leurs paroles, lesquelles sont des reflets de l'enseignement de leur mère, la seule, avec Dieu, à avoir une véritable influence sur eux. Sur ce point,

[317] Cheveux, certes, blanchis par le passage du temps, mais qui s'acquièrent surtout par le labeur et l'étude ou par un comportement irréprochable, aux dires d'Abel (1949 : 367).

les jeunes martyrs se distinguent de leur mère, celle-ci ayant un ascendant sur eux qu'ils n'ont évidemment pas sur elle. Cependant, ces enfants n'en choisissent pas moins tous les mots qu'ils prononcent ainsi que leur sort, et ce, délibérément. Peu impressionnés par les Séleucides, ils ne craignent pas leurs menaces et résistent avec une force de caractère évoquant la maturité, pour ne pas dire la virilité. En ce sens et à l'instar des autres martyrs, ils témoignent d'un contrôle de soi hors pair. De plus, les annonces qu'ils profèrent se réalisent dans les chapitres suivants, faisant que leurs paroles ont aussi un effet perlocutoire et manifestent donc la puissance de ce faire qui est un dire. En effet, la prière du benjamin, en 2 M 7, 38, laquelle témoigne de son espoir que la colère divine s'arrête sur lui et ses frères, se réalise bel et bien en 2 M 8, 15. Alors, l'ire divine est bel et bien transformée en miséricorde, endroit ou état où doit se retrouver la famille du 7e chapitre aux dires de la mère (2 M 7, 29).

Enfin, Razis, appartenant fort probablement à la caste sacerdotale, jouissant d'un « excellent renom » (2 M 14, 37), aimant les siens et étant aimé des autres, détient donc aussi un pouvoir. Au même titre qu'Éléazar, il s'avère une autorité dans le domaine public, et ce, même si les uns s'opposaient aux autres, puisque l'essor des scribes reposait sur la mutation du système de stratification sociale fondée sur la pureté d'origine des prêtres. Il n'en demeure pas moins que Razis, cet homme « bienveillant » (εὔνοιαν, en 2 M 14, 37), a le courage de faire connaître son opposition à la mixité religieuse et à la prêtrise d'un faux jeton, tout en restant ferme, lorsqu'il s'enlève la vie. Dirigeant toutes les opérations de son suicide, il atteint son but sans que quiconque ait touché à un seul poil de sa tête. Ainsi, lui aussi fait montre d'un contrôle exceptionnel, notamment parce qu'il s'en remet, comme les martyrs avant lui, au Maître de la vie (2 M 14, 45). Or, contrairement à ces derniers, dont le pouvoir est notamment discursif, ledit « père des Judéens » déploie surtout sa puissance dans ses gestes.

4.5.3. Les relations

4.5.3.1. Les relations familiales/amicales

Quelques relations sont communes à l'ensemble des martyrs, c'est-à-dire celles qu'ils ont avec les leurs (positives et généralement réciproques), celles avec le pouvoir séleucide (obligées et négatives) et celles avec Dieu (entretenues et positives). Identifiant d'abord les sept jeunes garçons comme des frères et non comme des fils, l'épitomiste met surtout de l'avant les relations qu'ils ont entre eux, lesquels se montrent d'ailleurs dignes les uns des autres, le septième devant plus particulièrement être à la hauteur de ses aînés, comme on le lit en 2 M 7, 29. Les membres de ce septuor ont conséquemment les rapports les plus affirmés, tant par la fraternité que par la filiation, ayant de plus une relation d'obéissance avec leur mère. Tous les liens familiaux sont donc au beau fixe et, même si Éléazar et Razis sont seuls, ils n'en ont pas moins de fortes relations dans leur milieu respectif, jouissant tous deux d'une bonne réputation parmi les Judéens.

4.5.3.2. Les relations aux rivaux

Quant au pouvoir séleucide, Éléazar, la mère et ses fils y sont tous directement confrontés, chacun à sa façon. Plus particulièrement, le scribe a manifestement été en contact avec les fonctionnaires veillant au respect de l'édit de déjudaïsation, car on lit qu'il « connaît de longue date ceux qui président à ce repas rituel » (2 M 6, 21). Selon Goldstein, cet homme est un Judéen résidant à Jérusalem (1983 : 282) et, par conséquent, ses juges et bourreaux sont forcément jérusalémites. On ignore cependant s'ils sont des compatriotes hellénisés, c'est-à-dire d'autres scribes faisant observer les lois nouvelles, ou des membres de la société des prêtres qui auraient abandonné les pratiques judéennes pour profiter des avantages de l'hellénisation (2 M 4, 13). Ces officiels de la couronne semblent pourtant n'avoir véritablement cure des ordres du roi, puisqu'ils invitent leur connaissance à manger de la viande préparée par lui à

l'insu du public et des instances supérieures, autant pour mystifier ces derniers que pour qu'il ait la vie sauve. Éléazar, en refusant leur offre et en privilégiant ses relations aux jeunes et au divin, envenime sa relation ; la bienveillance que ses connaissances avaient à son égard se transforme alors en malveillance. Pareillement, la mère n'accorde qu'une très piètre attention au pouvoir séleucide, bien qu'elle obtempère à la demande du roi lorsqu'il sollicite son aide. Elle meurt néanmoins sans dire un seul mot en grec ou pour se faire entendre des autorités. Quant à ses fils, ils s'adressent tous à celles-ci. À l'instar de leur mère, les sept frères méprisent sans gêne le roi et les quatre derniers enfants se montrent particulièrement vindicatifs, sinon menaçants envers le tyran. En ce qui concerne Razis, il est acculé au pied du mur par 500 soldats séleucides obéissant au général Nicanor ; si ces hommes s'intéressent à lui, il ne leur accorde, *a contrario*, bien peu d'attention.

4.5.3.3. La relation à Dieu

Les martyrs entretiennent tous des rapports avec le divin. Cependant, Éléazar, contrairement aux autres, craint Dieu (2 M 6, 30). En fait, le vieux scribe semble surtout se préoccuper du Tout-Puissant, parce que le respect de Ses lois permet d'éviter Son courroux, autrement terrible que celui du pouvoir séleucide. Cet interprète des enseignements donnés à Moïse, dont les fonctions bousculent les traditions sacerdotales, répond étonnement aux exigences et aux croyances d'antan, du moins, davantage que la mère et le prêtre suicidaire. D'ailleurs, le fait qu'il mentionne l'*Hadès*, lequel correspond au *Shéol* hébraïque (Droge et Tabor, 1992 : 75), c'est-à-dire un lieu souterrain sans punition ni récompense où les ombres sont totalement séparées du monde des vivants et de la présence divine — car « la mort, c'est l'absence de relation » (Wolff, 1974 : 94) —, en est un bon exemple. Contrairement aux autres martyrs qui adhèrent à l'idée d'une mort salutaire en face de l'injustice ou partent pour mieux se relever, le vieux scribe est convaincu de rejoindre

les anciens pour toujours dans le monde souterrain. Le scribe nonagénaire n'évoque jamais un nouvel au-delà avec la récompense suprême ou la non-fin de la relation avec le divin, alors que l'assurance que justice se fera dans l'après-vie est répétée pas moins de huit fois dans le 7e chapitre (Droge et Tabor, 1992 : 74) et est suggérée une fois par Razis.

Cette divergence relative aux croyances eschatologiques n'empêche pas que l'attitude fondamentale des martyrs est la confiance dans le Seigneur (Van Henten, 1997 : 255), celle-là même qui « alimente la fermeté et la crainte, sinon la combativité » (Rodrigue, 2009 : 142). D'ailleurs, la mère et ses enfants ne craignent pas les menaces du pouvoir séleucide. Ils accordent tous une piètre importance à ces dernières, demeurant fidèles au Dieu de leurs pères et à Ses lois. Contrairement au scribe, la mère semble savoir que, « si le Seigneur éduque son peuple par le malheur, Il ne l'abandonne pas » (2 M 6, 17). Conséquemment, elle et ses enfants sont remplis d'espoir. Ils perpétuent cette idée que les lois sont au-dessus de tout, citent en chœur les Écritures et s'en remettent à la prière. Si les enfants affirment obéir aux lois de leurs pères, ils obéissent néanmoins, d'abord et avant tout, à leur mère, laquelle parle de Dieu comme nul autre, mentionnant à deux reprises Sa miséricorde (ἐλέους, en 2 M 7, 23 et ἐλέει, en 2 M 7, 29) et Le présentant comme Créateur (2 M 7, 23 et responsable de la procréation. De la sorte, Dieu s'avère bel et bien universel et le Maître d'œuvre d'absolument tout. Même si elle affirme ne pas savoir comment la vie est apparue au centre de son corps, elle reconnaît quand même le pouvoir créateur infini de Dieu et son triomphe sur la mort. Ses révélations faites sur l'origine et la fin de la vie bouleversent d'ailleurs les croyances, la suite du récit revenant à plusieurs reprises sur la résurrection, aussi bien par la bouche de Judas Maccabée (2 M 12, 43-44) que par celle de Razis (2 M 14, 46), qui résiste de tout son être à l'hellénisation et préserve sa relation avec Dieu jusqu'à sa fin. Se donnant lui-même la mort, il espère quand même que « le Maître du souffle et de la vie » (2 M 14, 46) interviendra en sa

faveur, c'est-à-dire qu'Il lui rendra un jour, et le souffle et la vie. Ces paroles laissent supposer que la relation entre Razis et Dieu demeure au beau fixe et que le suicide n'est pas automatiquement la fin de la relation avec le divin.

4.5.4. Les actions

La femme de 2 M 7 ne partage que quelques actions avec les autres martyrs, mais elle n'en est pas moins active comme eux. Éléazar, les sept garçons et leur mère sont tous forcés ou contraints (ἀναγκάζω) de se pencher (ἐφάπτω) sur une viande interdite ou d'en manger (φαγέω). Or, si le premier se trouve avec la chair en bouche et doit cracher[318] (προπτύω) ce qu'on lui a mis de force, « endurant comme doivent le faire ceux qui ont le courage de rejeter ce qui n'est pas permis de goûter par amour de la vie » (2 M 6, 20), ce n'est pas le cas des membres de la famille. L'épitomiste précise néanmoins qu'ils y sont forcés par l'usage de nerfs de bœuf (ὧν ἀθεμίτων ὑείων κρεῶν ἐφάπτεσθαι μάστιξιν καὶ νευραῖς αἰκιζομένους, en 2 M 7, 1). C'est d'ailleurs le seul supplice auquel la mère est explicitement contrainte. Éléazar est lui aussi violemment battu, comme le suggèrent les termes πληγα et τύμπανον, le premier signifiant « frapper ou blesser » et le deuxième désignant un instrument de torture servant justement à bastonner jusqu'à mort s'en suive. Les jeunes hommes reçoivent d'autres types de tortures[319], contrairement à leur mère, mais ils n'en sont pas moins

[318]La plupart des auteurs supposent que le verbe προπτύσας signifie bel et bien cracher, ce qui condamne Éléazar et prouve que la viande a été mise de force dans sa bouche. Abel n'en suggère pas moins que ce verbe προπτύσας représente un cas particulier de l'obligation générale marqué par le verbe ἀμύνασθαι (1949 : 367). Schwartz (2008 : 287) et Goldstein (1983 : 286) pensent qu'il faudrait plutôt lire προτύπῶσας, c'est-à-dire prototype. Bien que cet homme d'influence puisse apparaître comme le premier exemplaire d'une série ou le modèle particulièrement représentatif d'un type donné, Hanhart a souligné la faiblesse de cet argument (cité par Schwartz, 2008 : 287). En suivant la logique de ces deux auteurs, le verset deviendrait toutefois plutôt surprenant.

[319] C'est-à-dire qu'ils ont vraisemblablement tous la langue coupée (γλωσσοτομέω), la peau de la tête arrachée (περισκυθίζω), les extrémités tranchées (ἀκρωτηριάζω) et sont peut-être même tous aussi rôtis à la poêle (τηγανίζω), comme le premier, après être devenu impotent (γίγνομαι et κελεύω). Le deuxième présente sa langue (προβάλω), tend ses mains (προτεινω), qui sont aussitôt tranchées, et considère (τίθημι) ses souffrances pour rien. Le troisième méprise (ὑπερόραω) les membres qu'il a reçus du ciel (κέκτημαι), bien qu'il espère (ἐλπίζω) que Dieu en prendra soin ou y pourvoira (κομίζω).

tous prêts à mourir (ἀποθνῄσκω et εἰμί), alors que Razis, lui, est prêt à livrer, abandonner ou exposer (παραβάλλω) son corps et sa vie pour persévérer dans le judaïsme (καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν ὑπὲρ τοῦ Ιουδαισμοῦ παραβεβλημένος μετὰ πάσης ἐκτενίας, en 2 M 14, 38). Semblable à un soldat allant dans tous les sens, le père des Judéens pose maints gestes, tous aussi fatals les uns que les autres, mais tous nécessaires pour venir à bout de sa vie[320]. Hormis voir périr ses fils, ce que six des frères font, la mère de 2 M 7 n'a que le dire en commun avec les autres martyrs.

4.5.5. Les paroles

Tous les martyrs forment des énonciations, à l'exception de Razis, qui invoque ou appelle (ἐπικαλέω) dans un énoncé rapporté par l'épitomiste. En fait, la plupart des actions du vieil Éléazar, des jeunes hommes et de la mère de 2 M 7 se concentrent surtout dans le registre de la parole (λέγω, εἶπον et φημί). Le scribe réplique (ὑποκρίνομαι) et fait savoir (ἀποφαίνω) qu'il veut être envoyé (προπέμπω) au séjour des morts. Puis, il dit (λέγω et εἶπον), entre autres choses : « je me montrerai digne » (ἀποφαίνω), « je laisserai un exemple » (καταλείπω), « j'endure » ou « je supporte » (ὑποφέρω), tandis que la mère, elle, porte (φέρω). De leur côté, les enfants disent et adressent des paroles (φημί, εἶπον, λέγω προσεῖπον), tandis que leur mère les exhorte (παρακαλέω) et accepte (ἐπιδέχομαι) de persuader (πείθω) son benjamin. De manière générale, le contenu de leurs paroles diffère. La parole n'est donc pas le propre de la mère, bien que ce qu'elle dise le soit. Or, ses propos sont paraphrasés par ses fils, comme on le verra sous peu. Le dernier enfant monopolise davantage l'espace de la

---

Le dernier n'obéit pas aux commandements du roi, mais à ceux de Dieu (ὑπακούω) et il se livre (προδίδωμι) en invoquant Dieu, cherchant à se Le rendre favorable ou encore appelant en témoignage (ἐπικαλέω).

[320] Pour se tuer, cet homme se place sous son épée ou pointe son épée contre lui (ὑποτίθημι), se jette contre la muraille (εἰσβάλλω), se précipite (κατακρημνίζω) et arrive au centre d'un vide (ἦλθεν). Puis, respirant encore (ἔμπνους ὑπάρχων), il se relève (εξανιστημι) et traverse (διέρχομαι) alors une place, tout en perdant son sang. Finalement, il prend ses entrailles à deux mains (λαμβάνω) et les brandit aux yeux de tous (ἐνσείω) avant de rendre l'âme.

parole, car ses discours s'étendent sur sept versets. Il est suivi d'Éléazar, dont les discours prennent six versets, contre cinq versets pour les propos de la mère. Si le potentiel puiné reprend les leçons de ses frères aînés qui, elles, puisent à l'enseignement de leur mère, le scribe et la mère sont chacun à la source de leurs dires. De plus, chacun s'adresse à différents interlocuteurs. Razis prie Dieu, Éléazar et les enfants s'adressent aux autorités et la mère ne parle qu'à sa progéniture. En effet, elle conseille et adresse directement ses paroles à ses fils qui l'écoutent mais vilipendent le roi, tandis que le scribe parle directement aux responsables de ses supplices.

Que ce vieil homme parle chemin faisant n'est ni une surprise ni une transgression, puisque cet homme est un orateur professionnel ou un homme de lettres. Il commence son discours de manière inclusive en utilisant la première personne du pluriel pour s'adresser à ses vieilles connaissances, soit en disant « à *notre* âge » (2 M 6, 24), confirmant de la sorte que ces personnes sont vraisemblablement toutes aussi âgées que lui, soit autour de « quatre-vingt-dix ans » (2 M 6, 24). D'une part, cet âge avancé suggère qu'Éléazar est exceptionnel, puisque « la durée de la vie est de quatre-vingts ans, si elle est vigoureuse » (Ps 89, 10), et, d'autre part, que ces personnes ont longtemps eu des comportements irréprochables, car la vieillesse dans la tradition hellénistique comme dans la tradition biblique est un résultat de la droiture, sinon une récompense divine de l'obéissance fidèle à la loi des pères (Grimm cité par Abel, 1949 : 368). Puis, Éléazar parle de lui-même à la troisième personne du singulier (ὑπολαβόντες Ελεαζαρον, en 2 M 6, 24). Enfin, il termine son intervention initiale à la première personne du singulier, en disant : « j'attirerais souillure et mépris sur ma vieillesse ». Il en va de même pour ses dernières paroles (2 M 6, 25-27) où il revient sur son âge ainsi que sur sa fin, c'est-à-dire sa vieillesse et sa mort. L'argumentaire de ce premier discours vise à préserver sa réputation ou son honneur et, ainsi, à laisser un bon exemple à la jeunesse. La seconde prise de parole (2 M 6, 25-27), doublon

discursif qui est en fait une répétition augmentée, comme on l'observe également pour les discours de la mère, concerne l'observance des saintes lois, l'amour de la vie (τὸ ζῆνφιλοστοργίαν, en 2 M 6, 20) et la crainte vis-à-vis du Seigneur (τὸν αὐτοῦ φόβον, en 2 M 6, 30). Pour Van Henten, Éléazar a trois raisons interreliées pour ne pas abdiquer : 1) laisser un bon exemple, 2) conserver les lois divines, et 3) vénérer Dieu (1997 : 110), même si cette dernière option n'est pas clairement exprimée dans le texte. Selon moi, il est plutôt question de deux réponses complémentaires faites aux deux offres reçues. D'une part, refuser de manger de la viande illicite, donc préférer observer les lois saintes pour échapper aux mains du divin. D'autre part, refuser de feindre d'en manger (2 M 6, 24), autant parce que des jeunes pourraient s'égarer que parce qu'alors la vie n'attirerait justement que souillure et déshonneur. Ainsi, même si la mère et le vieux scribe parlent tous deux dans 2 M, le contenu de leurs paroles se rejoint bien peu.

Enfin, il faut dire que, au même titre que les femmes, il est plutôt rare que les enfants parlent dans les récits bibliques et hellénistiques. C'est pourtant un levier émotionnel grandement utilisé dans le 7e chapitre, car pas moins de 17 versets forment le propos des jeunes gens, lesquels ont tous la possibilité de s'exprimer devant le souverain. Outre un « non » clairement lancé dans la langue ancestrale par le deuxième fils (2 M 7, 28), tous s'adressent vraisemblablement en grec[321] aux autorités, tandis que la mère s'exprime invariablement dans la langue des pères. À part les correspondances entre les versets 7, 2 et 30, dont il a été question au 1er chapitre, une partie du contenu des versets 7, 18 et 32[322] s'apparente également. Seules les fonctions de quelques mots changent entre ces deux phrases : le pronom personnel « nous-mêmes » passe de

[321] En fait, c'est l'absence de précision sur le choix linguistique qui suggère l'usage de cette langue qui éclipsa très rapidement l'araméen en Judée, comme l'attestent notamment diverses inscriptions ossuaires (Harl, Dorival & Munnich, 1994 : 225).

[322] On lit respectivement que : « nous souffrons cela à cause de nous-mêmes, ayant failli contre notre Dieu » (ἡμεῖς γὰρ δι ἑαυτοὺς ταῦτα πάσχομεν ἁμαρτόντες, en 2 M 7, 18), soit que : « nous souffrons à cause de nos propres fautes » (ἡμεῖς γὰρ διὰ τὰς ἑαυτῶν ἁμαρτίας πάσχομεν, en 2 M 7, 32).

l'accusatif au génitif (ἑαυτοὺς à ἑαυτῶν) et le pronom démonstratif « ceux-ci » (ταῦτα) disparaît. De plus, les versets 7, 6 et 33 sont les deux seuls endroits où il est question de serviteurs de Dieu et, comme l'avance notamment Schwartz (2008 : 22), le dernier s'avère un écho du premier. Par ailleurs, le verset 7, 34 paraphrase le verset 7, 14[323], lequel est une variation du verset 7, 11[324], qui reprend lui-même, à une nuance près, le court passage sur la résurrection en 2 M 7, 9[325]. Le benjamin synthétise donc bel et bien la pensée de ses frères, laquelle est directement influencée par les propos de la mère, dont plus particulièrement ce qu'on lit au 23e verset[326]. Les enfants font ce que la mère dit et ils partagent tous une même espérance. La leçon a été entendue et apprise.

4.5.6. Conclusion

Dans la catégorie des martyrs, la mère de 2 M 7 est seule de son sexe et possède plusieurs caractéristiques qui lui sont propres. Elle n'en rejoint pas moins les hommes qui meurent au bout de maints supplices, et ce, sur plusieurs points. En premier lieu, il convient de rappeler que les martyrs sont tous nobles (γενναῖος) et dignes (ἄξιος), que tous les personnages du 7e chapitre sont au service de Dieu et que six des sept garçons sont, avec leur mère, témoins des mises à mort. La mère, Éléazar et Razis, malgré les importantes différences, endossent tous des rôles parentaux : les deux

---

[323] L'enfant dit au roi : « pour toi il n'y aura pas de résurrection pour la vie » (σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται), après avoir affirmé que : « ceux qui sont livrés à la mort par les hommes puissent inversement attendre de Dieu qu'Il les ressuscitera » ([...] τοῦ θεοῦ προσδοκᾶν ἐλπίδας πάλιν ἀναστήσεσθαι ὑπ αὐτοῦ).

[324] « Je les (membres) méprise maintenant à cause de Ses lois, parce que j'espère inversement que par Lui je les retrouverai » (διὰ τοὺς αὐτοῦ νόμους ὑπερορῶ ταῦτα καὶ παρ αὐτοῦ ταῦτα πάλιν ἐλπίζω κομίσασθαι) et « le Roi de l'univers, parce que nous mourrons pour Ses lois, nous ressuscitera pour la vie éternelle» (παρ αὐτοῦ ταῦτα πάλιν ἐλπίζω κομίσασθαι).

[325] « Le Roi du monde, parce que nous mourrons pour Ses lois, nous ressuscitera pour la vie éternelle » (ὁ δὲ τοῦ κόσμου βασιλεὺς ἀποθανόντας ἡμᾶς ὑπὲρ τῶν αὐτοῦ νόμων εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει).

[326] « Le Créateur du monde [...] vous rendra à nouveau et le souffle et la vie dans Sa miséricorde parce que vous vous méprisez maintenant vous-mêmes pour Ses lois » (τοιγαροῦν ὁ τοῦ κόσμου κτίστης ὁ πλάσας ἀνθρώπου γένεσιν καὶ πάντων ἐξευρὼν γένεσιν καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν πάλιν ἀποδίδωσιν μετ ἐλέους, ὡς νῦν ὑπερορᾶτε ἑαυτοὺς διὰ τοὺς αὐτοῦ νόμους).

hommes de manière symbolique, l'un étant manifestement concerné par les jeunes qui le prennent en exemple et le second étant explicitement nommé « père des Judéens », tandis que la mère est viscéralement liée aux enfants qui l'accompagnent. Aucune personne ne révèle une aussi manifeste proximité avec les jeunes que la femme, cette dernière étant la vraie mère des enfants à qui elle s'adresse d'ailleurs directement. Son titre de μήτηρ suffit à l'inclure dans le groupe de parents où l'ascendant sur autrui importe tant. Tous les martyrs détiennent également un certain pouvoir, qui se conjugue évidemment différemment en raison de leurs âges et de leurs statuts. Le scribe et le prêtre sont des figures publiques jouissant de leur vivant d'une certaine renommée, ce qui n'est pas le cas de la mère ni des autres membres de la famille affrontant le souverain séleucide. Il n'en demeure pas moins que les garçons, à l'instar des adultes, sont en parfaite maîtrise de leurs moyens et font montre d'une volonté à toute épreuve. S'ils ne détiennent aucun pouvoir sur les autres, ils n'en possèdent pas moins un sur eux-mêmes, même si leur mère a une grande influence sur eux. La mère s'avère donc le personnage à l'ascendance la plus manifeste, en plus d'avoir, contre toute attente, un indéniable contrôle sur elle-même. Puisant sa force dans le divin, cette femme est remplie d'une espérance qu'elle réussit à communiquer à ses enfants et peut-être même à Razis, puisque la traditionnelle crainte de Dieu qu'offre l'accès à sa science sainte dont parle Éléazar n'est plus de mise après le martyre de la famille.

Tous les martyrs ont de nombreuses relations, dont une toute particulière avec Dieu qu'ils préservent en respectant justement ses lois. Cependant, la mère semble plus proche du Créateur, notamment parce qu'elle en parle abondamment et que Celui-ci l'a bénie par sept ouvertures de matrice. De plus, le mot hébreu pour désigner cette partie du corps, qui lui permet d'être en rapport presque direct avec Lui en perpétuant Sa création, a la même racine que la miséricorde où elle espère retrouver ses fils. C'est d'ailleurs une des raisons pour laquelle cette femme donne l'impression d'être

dans le secret de Dieu quand elle évoque la résurrection.

Seule la famille affronte directement Antiochos IV Épiphane et seuls les fils semblent devoir subir les tortures de ses bourreaux. Tous les fils s'adressent aux autorités, mais le souverain ne semble s'adresser directement qu'à la mère. Il lui demande de s'approcher et, puisqu'elle obtempère, elle se trouve par le fait même à être la seule parmi les martyrs et les Judéens refusant l'hellénisation à entrer en pareil contact avec ce dernier. Dans l'épisode qui concerne Éléazar, le roi est absent et ce sont des fonctionnaires qui doivent le soumettre aux règles de l'édit, bien qu'ils lui offrent aussi de ruser pour sauver sa vie « à cause de leur ancienne amitié » (2 M 6, 22), faisant du vieux scribe le seul à connaître personnellement et de longue date ceux qui le mène à la mort. Quant à Razis, il est acculé au pied du mur par cinq cents soldats sous l'égide de Nicanor, mais aucun ne s'approche, étant donné que l'ancien de Jérusalem s'assure de ne pas périr par leurs mains. Enfin, il importe de préciser que tous ces Judéens exemplaires ont des relations avec leurs concitoyens. Si Éléazar et Razis, en tant que figures publiques et paternelles, sont appréciés de différentes personnes, seule la famille met en lumière des liens de sang. Même si la fraternité semble plus valorisée que la filiation dans le 7e chapitre, il n'en demeure pas moins que la mère, ayant porté en son sein sa progéniture, a des relations personnelles d'une intimité à nulle autre pareille.

Les martyrs, résistants passifs subissant maintes humiliations, sont néanmoins tous sujets de diverses actions. Éléazar, la mère et ses sept fils sont tous contraints de manger de la viande illicite et reçoivent tous des coups de fouet. Les sept enfants sont, par ailleurs, torturés de diverses manières, c'est-à-dire mutilés et potentiellement rôtis à la poêle. Avant de mourir, tous les martyrs s'activent, chacun à leur façon. Évidemment, Razis est celui qui déploie le plus d'énergie physique, alors que tous les autres s'avèrent plus enclins à parler. En effet, les actions d'Éléazar, des sept jeunes

hommes et de la mère se concentrent principalement dans le registre de la parole : le vieux réplique, les jeunes disent et la mère exhorte. Ainsi, Éléazar ouvre la bouche parce qu'on lui parle, ce qui semble être également le cas pour les enfants qui sont tour à tour questionnés, d'abord explicitement puis implicitement. Quant à la mère, son premier discours n'est pas sollicité par quiconque et se distingue donc de ceux des autres protagonistes, dont les dires sont aussi des énonciations. Les propos de la mère se distinguent plus encore du dire de Razis, qui n'est, en fait, qu'un court énoncé rapporté par l'épitomiste. Puisqu'il ne faut pas négliger le fait que les enfants et les femmes prennent rarement la parole dans l'espace public, l'initiative prise par la mère est plutôt inusitée. De plus, ses propos inspirent ceux de ses enfants, proposent un futur qui change à jamais les représentations de la mort et participent donc à la construction du phénomène martyrologique. Quant à sa seconde prise de parole, bien qu'elle soit sollicitée par le roi, elle ne diffère pas tant de la première, les versets 26-28 étant une répétition augmentée des versets 22-23, comme on l'a vu au 1er chapitre. La mère partage donc de nombreux points en communs avec les autres martyrs, malgré les nuances qui s'observent, et ce, pour différentes raisons. Ressemblant aux autres martyrs, elle n'e cumule pas moins des qualités masculines et transgresse encore les limites imposées au sexe féminin, ce qui suggère qu'elle est bien unique en son genre. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il importe maintenant de s'attarder aux caractéristiques qui lui appartiennent en propre.

4.6. Ce qui appartient en propre à la mère de 2 M 7

4.6.1. Le nom

L'anonymat de la mère de 2 M 7 est une caractéristique qui lui est propre. Éléazar et Razis sont manifestement prénommés et, bien que ses sept fils ne le soient pas, l'absence de nom, dans ce cas, ne sert pas les mêmes fins. « Formant une société à eux-mêmes » (Reinhartz, 1998 : 3), les enfants ont un anonymat de groupe, à l'image

de celui des guerriers et des Judéennes, lequel évite de mettre l'accent sur les individualités ou met justement l'accent sur le fait qu'ils n'ont pas d'individualités. Le premier à subir le martyre est celui qui parle pour les autres ou le porte-parole (προήγορος, en 2 M 7, 2) et, même si ses frères parlent plus longtemps, ils sont tous réduits à des numéros qui se suivent. L'ordre de présentation n'est pas nécessairement relatif à l'âge ou au rang familial. Il n'est effectivement jamais dit si le premier est l'aîné et si le dernier est le cadet ou même s'ils passent à la casserole selon un ordre décroissant. L'émergence de l'identité personnelle de ces personnages restant minimale, l'anonymat partagé par les membres de cette famille sert différentes fins. En fait, celui de la mère, contrairement à celui des garçons, cumule les trois caractéristiques décrites par Reinhartz. Faisant indéniablement partie de la famille, cette femme est cependant loin d'être un membre indistinct du groupe, car elle possède une identité personnelle, dont les jeunes sont dépourvus. Dans son cas, l'absence de nom ou l'effacement de l'identité attire l'attention sur des aspects qui manquent aux garçons, ces derniers n'étant que des numéros. Dans la mesure où on ne peut même pas savoir, entre autres, si le premier enfant à mourir est bel et bien l'aîné et si le dernier est le puiné, les sept fils sont, en quelque sorte, interchangeables, au même titre que leur discours. Il y a donc peut-être ici un brouillage des frontières, mais il n'a rien à voir avec celui qui concerne la mère et indique une importante dysharmonie entre son rôle genré et son rôle social. En effet, les sept frères doivent, dans une certaine mesure, pouvoir représenter la famille élargie qu'est le peuple ou la nation.

La mère de 2 M 7 est aussi la seule adulte martyre qui n'est pas prénommée, son anonymat n'étant évidemment pas une caractéristique partagée par Éléazar et Razis. Socialement situés et étant des personnalités publiques connues,voire des chefs de file, l'un est dit « premier docteur de la loi », tandis que l'autre n'est pas moins présenté comme « père des Judéens ». Ils jouissent manifestement d'une renommée

de leur vivant et leur prénom non seulement leur attribue stabilité, unité et individualité, mais permet aussi de les reconnaître, comme il en va avec Antiochos IV, Antiochide et maints autres personnages célèbres du récit. D'ailleurs, tous deux portent des prénoms. Ελεάζαρός (2 M 6, 18), qui peut être traduit par « l'aidé de Dieu », est un prénom théophore typique des prêtres, notamment parce que le premier Éléazar de histoire biblique, le 3e fils du premier Grand Prêtre d'Israël, fut ordonné par Moïse et revêtit les habits de son père Aaron (Nb 20, 26-28) et que le second, le fils d'Onias et le frère de Simon le juste, occupa également une fonction sacerdotale et fut tenu responsable de l'envoi de la délégation de soixante-douze traducteurs à Alexandrie. Pourtant, l'Éléazar du 6e chapitre de 2 M n'appartient pas au monde sacerdotal, bien qu'il enseigne les préceptes de la Loi, initie le martyre, inspire la nation et, par-dessus tout, veille à ne pas briser l'alliance. Quoi qu'il en soit, pour ces raisons, cet « aidé de Dieu » s'avère aussi, partiellement, « aide de Dieu » et révèle que son prénom « ne sert pas seulement à nommer ou à désigner quelqu'un, [à suivre plus aiséement une intrigue ou à se sentir plus concerné], mais aussi à dire ou à transmettre quelque chose » (Cuvilier et Causse, 2007 : 24). À cte effet, certains ont vu dans cet Éléazar un représentant du zèle religieux, notamment parce que le premier Éléazar fut le père de Pinhéas, un personnage fort important pour la résistance maccabéenne (Baslez, 1992 : 68-69 ; 2005 : 245, Abadie, 1996 : 115 et Ansmann, 2012 : 250-251). Pourtant, il est plutôt étonnant que le choix de mourir par crainte de Dieu du vieux scribe de 2 M ait été associé au zèle, même s'il apparaît dans un chapitre précédant la prise des armes, comme il en va avec Mattathias dans 1 M qui se comporte de manière similaire au premier combattant pour le respect de la loi. Si, en Nb 25, 7-8, on lit que Pinhéas transperça deux personnes avec son arme et arrêta « le fléau qui frappait Israël », en 1 M 2, 23-26, on trouve le père de Judas en train d'égorger un Judéen prêt à apostasier et de tuer l'homme du roi qui obligeait le Judéen à sacrifier aux dieux étrangers. Il est aussi dit que le prêtre de Môdin fut embrasé du même zèle que le fils du premier Éléazar. Or, les liens entre Éléazar de 2 M, Éléazar le Grand-Prêtre et Pinhéas sont aussi difficiles à établir que ceux existant

potentiellement entre Mattathias et le vieux scribe, qui meurent tous deux avant le soulèvement armé de Judas Maccabée (1 M 2, 70 et 2 M 6, 31). Il y a peut-être généalogie, mais il n'est pas certain que le prénom Éléazar doive nécessairement transmettre l'idée du zèle, entre autres, parce que le scribe n'est pas assoiffé de vengeance et ne joue pas un rôle d'aiguillon semblable à celui de son ancêtre biblique. L'autre Éléazar mentionné dans 2 M éclaire probablement davantage ce qui doit être transmis, car cet Ελεάζαρός (2 M 8, 23), « l'aide de Dieu » qui est le 4e fils de Mattathias et le frère de Judas Maccabée, lit le livre saint avant la première bataille suggérant que ces individus pareillement prénommés doivent surtout garder et transmettre la connaissance des Écritures.

Quant à Razis, il est surnommé « père des Judéens » (πατὴρ τῶν Ιουδαίων, en 2 M 14, 37), en raison de sa bienveillance (εὔνοιαν, en 2 M 14, 37) à leur égard, mais aussi « ancien de Jérusalem ». Hormis ces surnoms, le prénom « Razis » n'apparaît qu'ici dans toute la *LXX*. Il faut donc comprendre que cet ancien de Jérusalem, dont le lieu de provenance est ainsi connu, jouit d'un certain renom, l'épitomiste prenant quand même la peine de l'identifier plusieurs reprises et de différentes façons. Munis de prénom, Razis et Éléazar ne peuvent donc pas représenter des personnages auxquels tous peuvent s'identifier, comme c'est le cas de la mère de 2 M 7.

4.6.2. Le rôle

4.6.2.1. Figure publique

Contrairement à la mère martyre, Razis et Éléazar sont des figures publiques bien avant de rendre leur dernier souffle. Dans le passage qui concerne Razis, plusieurs indices laissent croire qu'il fait partie de l'élite sacerdotale, dont l'amour de ses concitoyens, sa bienveillance semblable à celle d'Onias III, sa fidélité indéfectible au judaïsme, son opposition à la sacrificature d'Alkime et par-dessus tout la dignité de sa

noblesse ou de sa naissance, soit fort probablement la pureté d'origine que les scribes n'ont pas. Quant à Éléazar, les attentes liées à son rôle de scribe impliquent qu'il soit déjà un exemple. Ni prêtre, même s'il porte ce prénom typique, ni sage, même s'il ressemble sous plusieurs aspects à Socrate[327], Éléazar est un γραμματέων (2 M 6, 18), c'est-à-dire un scribe, un professeur, un herméneute ou encore un docteur de la loi. L'épitomiste ne spécifie pas les qualités ou les compétences dérivant de ce titre, mais on sait que les *sopherim*, dont la principale fonction est l'interprétation et l'enseignement de la Loi (Schmidt, 1994 : 21), forment la nouvelle élite au retour d'exil. C'est donc bel et bien un rôle officiel, mais de ceux qui bousculent les traditions. En effet, ils furent parmi les principaux artisans du déplacement des règles — auparavant centrées autour du Temple et du personnel sacerdotal — à des cercles plus larges (Schmidt, 1994 : 23). Il faut dire que l'influence de la culture grecque a aussi participé à leur ascension sociale. L'intérêt grandissant pour les livres tout comme la production écrite et la multiplication des genres littéraires ont accru l'importance des interprètes et leur ont donné beaucoup d'ascendant, notamment dans certaines régions où ils étaient les seuls à savoir lire et écrire. Le flottement entre scribe et docteur de la loi provient toutefois du fait que, dans les grandes villes où les lettrés se faisaient moins rares, ils étaient plutôt des spécialistes des écritures, religieuses ou non. Ils ont d'ailleurs probablement développé un savoir des lois et des livres sacrés en les copiant ou en étant écrivains à la cour, connaissance également dite « science sainte » (ἁγίαν γνῶσιν, en 2 M 6, 30). Quant à Will et Orrieux, ils affirment que « le scribe est un maître d'école enseignant une παιδεία judéenne et tirant son autorité de sa science propre, laquelle est confortée par sa conduite

[327] Les parallèles entre les réponses d'Éléazar et celles données par Socrate, lors de son procès décrit par Platon dans *L'Apologie de Socrate*, sont effectivement nombreux. Mentionnés, entre autres, par Abel (1949), Goldstein (1983) et Van Henten (1997), ils se présentent comme suit : 1) la vieillesse, 2) la peur de la mort qui ne peut toutefois les faire céder, 3) l'attitude conforme à la vie antérieure, 4) le rejet des solutions de rechange plus faciles, 5) la préférence pour les enfers plutôt que la transgression des lois, 6) la supposition qu'on ne peut échapper à la punition divine, et, finalement, 7) l'offense faite à leurs adversaires par leurs discours et leur condamnation à mort (Goldstein cité par Van Henten, 1997 : 272).

exemplaire » (1986 : 127). Il n'en va pas de même pour la mère, qui demeure une inconnue, même si elle détient une indéniable connaissance des Écritures et une certaine autorité, notamment parce que son incursion dans l'espace public advient uniquement dans le 7e chapitre. Elle n'est manifestement pas une maîtresse d'école, bien qu'elle joue le rôle de conseillère de ses fils.

4.6.2.2. Frères et fils

Les sept garçons jouent les rôles de martyrs, de témoins et de serviteurs, au même titre que leur mère, mais ils sont d'abord présentés comme des frères (ἀδελφός, en 2 M 7, 1. 4. 29. 36. 37 et 38), et, ensuite, comme des fils (υἱός, en 2 M 7, 20. 26. 27 et 41). N'écrivant pas les mots enfants ou garçons, l'épitomiste insiste manifestement sur la fraternité, soit le lien qui les unit entre eux plutôt que celui qui les unit avec leur seul parent présent. Du moins, la formule : « ces frères avec leur mère », inversant l'ordre usuel de présentation dans la mesure où la progéniture y précède l'origine, suggère que le lien de solidarité entre enfants de même sang est plus important que celui qui les rattache à cette femme. D'ailleurs, l'expression « fils de » n'apparaît jamais dans le 7e chapitre et seul le plus jeune est désigné par sa mère par les termes « fils » et « enfant » (υἱέ, en 2 M 7, 27 et τέκνον, en 2 M 7, 28). De plus, les garçons, au nombre de sept, ce que les exégètes ne semblent pas avoir remarqué bien que ce ne soit pas sans conséquence sur leur rôle, mais encore plus sur celui de leur mère. Il faut dire que dans la numérologie biblique, le chiffre sept indique l'accomplissement ou l'achèvement (Basset, 2010 : 215), en raison de l'hebdomade. Le sept symbolise aussi la perfection du groupe[328] (Ziadé, 2007 : 102 et Collins, 1981 : 310) et, dans le cas présent, il met bel et bien en lumière l'idée de totalité. Dans cet ordre d'idées, la mère ayant reçu sept bénédictions ou ayant vécu sept ouvertures de matrice s'avère

[328] J'ajoute que l'image du groupe ou du chœur était utilisée dans l'antiquité pour exprimer la supériorité dans l'harmonie (Ziadé, 2007 : 219).

donc une mère parfaite ou totalement une mère, totalement bénie. De plus, en renonçant à ses sept fils, il est évident qu'elle renonce à tout.

4.6.3. Le corps

Le corps de la première martyre n'est pas soumis à d'explicites tortures, ce qui la distingue irrémédiablement de ses sept fils, d'Éléazar et même de Razis qui s'auto-supplicie. À la différence des parties du corps des s martyrs, toutes torturées, le ventre de la mère ne l'est pas. Il est simplement nommé par la martyre qui en parle dans la langue des pères, employant à chaque fois un terme différent, c'est-à-dire κοιλία, en 2 M 7, 21, et γαστήρ, en 2 M 7, 27. Il n'en demeure pas moins que, généralement, dans les récits martyrologiques, le corps, avant d'être soumis aux tortures, est d'abord livré aux regards et qu'il sert à faire voir le lieu d'exercice du pouvoir, ce pourquoi le ventre de la mère importe autant. Qu'il soit question de cette matrice à deux reprises, avec deux termes différents et pour une tout autre raison que la mise en lumière des anatomies masculines, indique bien quelque chose.

Les rares corps dont il est question sont toujours ceux des martyrs masculins et ils ne sont pas disjoints de la vie (Abel) ou de l'être (Chouraqui), selon la traduction faite du mot ψυχὴ qu'on trouve dans l'expression σῶμα καὶ ψυχὴν (2 M 6, 30 ; 7, 37 et 14, 38). Éléazar et le dernier fils emploient eux-mêmes cette expression : « j'endure dans mon corps de terribles douleurs ; mais que je supporte dans mon être avec plaisir par la crainte qu'il M'inspire » et « je livre et mon corps et mon être pour les lois de mes pères ». Quant à Razis et au 2e fils, c'est l'épitomiste qui rapporte que le premier, accusé d'être Judéen au début de la révolte, a « exposé son corps et sa vie pour le judaïsme » et que le second est menacé par les bourreaux séleucides de voir ou d'avoir « son corps châtié membre par membre » s'il refuse de manger la viande de porc.

Il est également question de maints éléments corporels des hommes, qui ne les réduisent jamais à leur sexe et/ou à leur sexualité. En effet, le visage (πρόσωπον, en 2 M 6, 18), les cheveux (θρίξ, en 2 M 7, 7), la langue (γλῶσσα, en 2 M 7, 4. 10), la peau de la tête (δέρμα, en 2 M 4, 7 et κεφαλῆ, en 2 M 7, 4. 7), les extrémités, les membres (μέλος, en 2 M 7, 7. 11), les mains (χερσὶν, en 2 M 14, 46), le sang (αἷμα, en 2 M 14, 45) et, enfin, les entrailles (ἔντερα, en 2 M 14, 46) ne sont évidemment pas propres aux hommes. Conséquemment, aucun des mots employés pour décrire minimalement ces anatomies ne sont des synecdoques, comme peut l'être le mot employé pour la seule partie du corps de la mère de 2 M 7 explicitement mentionnée. Nul de ces vocables ne permet d'identifier le sexe d'un homme par le biais de son anatomie, du moins pas comme ceux utilisés pour les Judéennes permettent de le faire. Certes, le mot main, qui dénote l'activité et la possession d'un pouvoir, peut parfois désigner le pénis dans l'anthropologie sémitique, mais dans 2 M 5, 16 ; 6, 26 ; 7, 10. 34 ; 14, 43 et 15, 21, ces extrémités ne renvoient pas à l'organe mâle. 2 M s'inscrit donc à la suite des écrits bibliques et hellénistiques où s'observent des descriptions physiques de femmes souvent plus sommaires que celles de leurs homologues masculins, même si ces derniers demeurent plutôt succincts.

4.6.4. La mort

La mort de la mère de 2 M 7 se résume en quatre mots, alors que l'ensemble des supplices infligés aux hommes est décrit en plusieurs versets : vingt-cinq versets pour les sept garçons, treize versets pour le vieux scribe[329] et six versets pour le prêtre aimé de ses concitoyens. Le martyre des sept frères est le plus long en raison de leur nombre et non parce qu'ils résistent plus longtemps que les hommes d'un certain âge

[329] En plus de l'interrogatoire et de la séance de tortures, on peut lire que sa mort est volontaire (2 M 6, 28), généreuse et même altruiste, si l'on considère que son ultime enseignement consiste à mourir dans l'honneur. D'ailleurs, il est alors question de « noble exemple » ou de « belle mort exemplaire » (ὑπόδειγμα γενναῖον, en 2 M 6, 28 et θάνατον ὑπόδειγμα γενναιότητος, en 2 M 6, 30), deux expressions hellénistiques qui renvoient à une conception particulière de la vie, mais surtout de la mort.

et leur mère. Dès le premier verset, ils reçoivent tous quelques coups de nerfs de bœuf pour les inciter à toucher de la viande interdite selon les règles de la cacheroute. Si on n'en sait pas plus sur les supplices de la mère, on sait néanmoins que les garçons, suite à leur refus unanime[330], subissent, eux, des tortures potentiellement toutes de même acabit, à l'exception du dernier garçon sur lequel « le roi sévit encore plus cruellement que sur tous les autres » (2 M 7, 39). L'obligation de manger n'étant plus mentionnée pour les 3e, 4e, 5e et 6e enfants et la description des tortures étant de plus de plus elliptiques[331], c'est grâce à l'exposition détaillée des supplices infligés au premier garçon, à la mention qu'ils ont été soumis aux mêmes tortures que les autres, à l'emploi répété d'adverbes[332] ainsi qu'à des détails donnés ici et là qu'il est possible d'imaginer ce qui advint à l'ensemble de la fratrie. Ces différents éléments suggèrent qu'ils ont tous eu, chacun leur tour, la langue coupée, les extrémités tranchées[333], la peau de la tête arrachée[334], pour finalement passer à la poêle[335] (2 M 7, 4). Contrairement à Éléazar qui reçoit un châtiment à la hauteur de son rang, ces sept

---

[330] Du moins, ce refus est évident en ce qui concerne les deux premiers fils, car l'injonction n'apparaît plus dans le texte et elle est finalement reformulée pour le 7e enfant, lequel doit abandonner les lois des pères, qui sont « les expressions sociales de la volonté divine » aux dires de Fishbane (1975 : 17).

[331] Le second garçon a la peau de la tête arrachée (ἀκρωτηριάζω) et subit la torture de son corps « membre par membre » (2 M 7, 7), tandis que le 3e a la langue coupée (προβάλω), comme son aîné, ainsi que les mains, « qu'il tend avec intrépidité », explicitement tranchées (προτείνω, en 2 M 7, 10). Considérant (τίθημι) ses souffrances pour rien, il méprise (ὑπεροράω) les membres qu'il a reçus du ciel (κέκτημαι), bien qu'il espère (ἐλπίζω) que Dieu en prendra soin ou y pourvoira (κομίζω).

[332] Par exemple, on lit, d'une part : « c'est pourquoi, *lui aussi*, il souffrit l'épreuve par la torture, comme le premier » (διόπερ καὶ οὗτος τὴν ἑξῆς ἔλαβεν βάσανον ὡς ὁ πρῶτος. *διόπερ* καὶ οὗτος τὴν ἑξῆς ἔλαβεν βάσανον ὡς ὁ πρῶτος, en 2 M 7, 8) et, d'autre part, l'adverbe « également » (ὡσαύτως, en 2 M 7, 13) indiquent la répétition.

[333] Plus précisément, Schwartz avance que couper la langue et les membres des rebelles était un sévice plus particulièrement pratiqué par les Assyriens et les Perses (Schwartz, 2008 : 302). Quant à Goldstein, il traduit le mot verbe ἀκρωτηριάζω, par « tailler les extrémités des extrémités », soit amputer les mains et les pieds et peut-être même les bras et les jambes (1983 : 304). Lemos suggère, quant à lui, que la mutilation des pouces et des gros orteil servait principalement à retirer les parties du corps distinguant le plus les humains des animaux afin, précisément, de les priver de leur statut d'être humain (2006 : 237-38).

[334] Charles et Goldstein mentionnent que le verbe περισκυθίζω réfère à la pratique des Scythes, les sauvages typiques de l'Orient, qui scalpaient leurs victimes (Charles, 1976 : 140 et Goldstein, 1983 : 304).

[335] Abel compare la peine du feu avec les punitions de Sédécias et Achab, dans Jr 29, 22, punitions qui renvoient à Lv 21, 9, ainsi qu'au célèbre passage dans la fournaise de Dn 3, 6 (1949 : 372).

enfants sont traités comme des animaux. Découpés, dépecés, voire cuisinés, ils semblent payer par où ils ont fauté, confirmant possiblement que les supplices étaient réfléchis, comme l'avance Cantarella dans son ouvrage intitulé *Les peines de mort en Grèce et à Rome* (1996 : 312). En effet, pour cet auteur, les supplices capitaux étaient associés aux fautes commises et la torture appliquée à des parties précises du corps répondait à la même logique. Couper les mains et les pieds (ou les bras et les jambes) punissait l'action et visait sa fin, alors que couper la langue[336] punissait le refus de manger et les paroles proférées. Or, la logique de l'ellipse ne semble pas suivre son cours, car rien n'indique que la mère a été pareillement mutilée ou brûlée. Dans son cas, il est seulement dit que, après ses fils, elle souffre la mort ou meurt (2 M 7, 41). Selon Young, le verbe utilisé pour indiquer que celle-ci rend son dernier souffle peut être lu comme un hommage, puisqu'il connote la complétion ou la réalisation (1991 : 72). Il faut dire que le verbe τελευτάω se distingue du verbe μεταλλάσσω employé pour la majorité des martyrs, à l'exception des 2e, 4e et 6e enfants. Ce dernier verbe, qui signifie « mourir » (Van Henten, 1996 : 111), « quitter la vie » ou « disparaître », désigne toujours des morts causées par des Grecs dans 2 M, soit celle du vieux scribe qui quitte la vie (μεταλλάσσω, en 2 M 6, 31) après avoir souffert avec plaisir ses tourments (πάσχω), celles des 3e et 7e fils (μεταλλάσσω, en 2 M 7, 13 et 40) et, étonnemment, même celle de Razis (μετήλλαξεν, en 2 M 14, 46). Quant au 4e enfant, s'approchant de la mort (γίγνομαι πρὸς τὸ τελευτᾶν), il utilise ce verbe (μεταλλάσσοντας, en 2 M 7, 14) pour parler de ceux qui y sont livrés, ce qui permettrait d'expliquer que le vieux prêtre contre la mixité meurt ainsi face à toute une armée.

Par ailleurs, la mère ne refuse pas officiellement la nourriture avant d'être menée au trépas et ne s'adresse même pas aux Séleucides, contrairement à Éléazar et à ses fils.

---

[336] Cette imagerie de la langue coupée, que ce soit par les bourreaux ou par les martyrs eux-mêmes, est assez fréquente dans la martyrologie et l'hagiographie (Kleinberg, 2005 : 198).

Il est cependant bien certain qu'elle est responsable du respect que ses fils montrent à l'égard de cette règle diététique, puisque ce sont les femmes, dans la cuisine, qui en sont garantes. Dans son cas, l'épitomiste ne parle toutefois ni de nourriture ni de torture et encore moins d'un refus exprimé ouvertement devant le roi, bien qu'elle encourage ses fils à le faire. En fait, la demande la plus explicite qui est adressée à la mère consiste à convaincre son cadet de sauver sa vie pour son salut, ce qu'elle accepte de faire. Ainsi, on ne comprend pas très bien pourquoi cette femme meurt, alors qu'Éléazar et ses sept fils ont tous été questionnés, forcés à obtempérer et ont tous répliqué et donc ouvertement résisté. Éléazar est même allé jusqu'à rejeter ou cracher la chair de porc[337] mise de force dans sa bouche et à refuser de ruser ; il a, par conséquent, subi le supplice de la roue[338] (τύμπανον, 2 M 6, 19 et 28). Du moins, c'est ce que désigne le mot τύμπανον, qui peut aussi être traduit par bâton, trique et/ou tambour, puisque le supplice qui y est relié consistait à être écartelé sur un dispositif pour recevoir la bastonnade (Abel, 1949 : 18), comme on le lit au verset 6, 29, c'est-à-dire être fouetté jusqu'au sang et « mourir sous les coups » (2 M 6, 30). Razis, lui, va choisir de s'infliger ses propres tourments plutôt que de mourir rôti ou fouetté par les mains ennemies. L'épitomiste, une fois de plus, prend la peine d'expliquer la contrainte et le refus, de rapporter les dernières paroles du protagoniste concerné et de décrire abondamment ses peines, ce dernier ayant une mort unique dans le récit qui nécessite sept étapes[339]. C'est donc un martyre en rebondissement qui représente l'antithèse de celui de la mère, s'il n'est pas un rappel des sept morts d'enfants racontées dans le 7e chapitre ou un autre clin d'œil au chiffre symbolisant la

---

[337] Si s'alimenter consiste à faire entrer une partie du monde en soi, refuser de le faire, cracher ou ne pas avaler met en lumière un refus du monde ou d'une de ses parties.

[338] Puisque la roue n'était pas un supplice réservé au simple citoyen (Cantarella, 1996 : 46), l'idée qu'Éléazar appartenait à une certaine élite est ainsi consolidée, et ce, même si ce châtiment infamant devait assimiler le condamné à un esclave (Baslez, 2007a : 153).

[339] 1) Un coup de sa propre épée (ἑαυτῷ τὸ ξίφος) qui n'atteint pas son but, 2) une course pour se précipiter sur les soldats qui, s'écartant, forment un vide (τὸν κενεῶνα, en 2 M 14, 44), 3) une chute d'une certaine hauteur (κατακρημνίζω). Ensuite, 4) un relèvement, 5) une course pour traverser la foule, et, une fois vidé de son sang, 6) une éviscération faite à deux mains (λαμβάνω). Après avoir lancé ses tripes (προβαλὼν τὰ ἔντερα) à la troupe, Razis prie le Maître de la vie et du souffle de les lui rendre un jour et, 7) meurt ou quitte la vie (τὸν τρόπον μετήλλαξεν, en 2 M 14, 46).

totalité. Quoi qu'il en soit, tous les détails fournis sur le décès des hommes mettent en lumière l'absence d'informations quant à la disparition du personnage autour duquel se déploie le chapitre central.

4.6.5. Le genre

La mère de 2 M 7 est la seule femme du groupe des martyrs. Elle est aussi le seul personnage de cette catégorie à performer son genre de manière particulière. Certes, sa virilité est commune aux martyrs qui, des plus jeunes aux plus vieux, performent tous leur genre de manière stéréotypée. Malgré leurs âges, qui les excluent tous du champ de bataille selon les règles de la guerre judéenne qui se trouve en Dt 20, ils incarnent tous des figures indéniablement masculines, soit : homme (ἀνὴρ, en 2 M 6, 18), frères (ἀδελφός, en 2 M 7, 1. 4. 29. 36. 37 et 38), fils (υἱός, en 2 M 7, 20. 21. 26. 27 et 41), ancien (πρέσβυς en 2 M 14, 37) et père (πατὴρ, en 2 M 14, 37). Il n'en demeure pas moins que la martyre est semblable à Éléazar, Razis et ses fils, car, en plus de qualités que tous ces mâles partagent, elle fait montre d'un pouvoir certain, ne craint pas l'autorité de son rival séleucide et n'a pas peur de mourir. En outre, cette femme est animée d'une colère qui, on l'a vu, n'est partagée qu'avec des hommes d'armes et de pouvoir, dont Razis, l'autre martyr faisant partie des quelques personnages animés d'un θυμός incendiaire (2 M 14, 45) et maniant une arme. Refusant de se rendre aux mains ennemies, ce dernier utilise effectivement son épée pour se mettre à mort, une arme emblématique du trépas viril aux dires de Loraux (1985 : 37). Il s'enflamme peut-être comme les souverains séleucides et les guerriers judéens, mais, à la différence de ceux-ci, sa grande capacité pour la violence n'est pas orientée contre autrui. Quoi qu'il en soit, la violence physique n'est pas la seule garante de la masculinité, même dans une société martiale comme la société judéenne (Clines, 1995 : 215) où devenir un homme signifiait prendre les armes et se battre. D'ailleurs, la mère, contre toute attente, montre qu'il est possible d'être masculine,

sans pour autant user de ce type de force, soit en privilégiant d'autres activités donnant du pouvoir sur autrui, surtout quand on pense que dire, c'est faire.

Razis n'en est pas moins aussi actif qu'un guerrier et fait preuve d'une étonnante maîtrise de soi. Il ne se montre même pas faible une fois au bout de son sang, et ce, malgré son âge avancé. C'est d'ailleurs à ce moment qu'il réussit à s'éviscérer et à lancer ses entrailles sur la foule, ce qui s'avère un indéniable exemple de force et de détermination. Surnommé « père des Judéens », ce qui n'est pas rien lorsqu'on considère que la paternité est « une puissance par laquelle se définissent les mâles » (Laqueur, 2013 : 74), Razis incarne une figure paternelle comme pas un et tient un rôle réservé à un groupe de privilégiés, seuls certains hommes bien nés ayant le droit d'être prêtres. Il appartient donc définitivement à la race des ἄνδρες et ne va pas à l'encontre des attentes envers son genre, ce qui n'est évidemment pas le cas de la mère. C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles cette femme s'en distingue indéniablement sur le plan de la performance du genre, même s'il est possible que Razis soit perçu comme un être efféminé, le suicide étant une mort déviante associée aux femmes dans la mentalité hellénistique (Loraux, 1985 : 41), ce qui n'est toutefois pas le cas dans la Bible où les suicides recensés sont tous commis par des hommes, c'est-à-dire : Abimélek, le fils de Gidéon (Jg 9, 54), Samson (Jg 16, 25-31), Saül (I S 31, 3-4 et Ch 10, 3-4), l'écuyer de Saül (I S 31, 5 et Ch 10, 5), Ahithophel (2 S 17, 23) et Zimri (I R 16, 18-19). Enfin, comme le rappellent Droge et Tabor dans leur ouvrage intitulé *A Noble Death, Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, « la mort volontaire, selon les circonstances, était comprise comme honorable » (1991 : 56). Sinon, il est possible de voir une correspondance genrée avec les femmes, en raison du vocabulaire similaire de la précipitation (ἐκρήμνισαν, en 2 M 6, 10 et κατεκρήμνισεν, en 2 M 14, 43) et parce que cet homme a « un corps qui se vide ou évacue de manière incontrôlée » (Cobb, 2008 : 104), ce qui est généralement associé aux êtres dudit sexe faible.

Je termine avec la martyre qui, hormis être mère, avoir un ventre de femme et prendre soin de sa progéniture, cumule bien peu d'éléments associés au féminin, comparativement à tout ce qui peut la rendre virile. Un tel trouble dans le genre ne s'observe chez aucun autre martyr. Éléazar, dit homme d'entrée de jeu (ἀνὴρ, en 2 M 6, 18), performe son genre sans ambigüité, même s'il est fréquent qu'une personne âgée soit décrite comme lâche et molle et soit conséquemment amalgamée à la féminité (Gherchanoc, 2003/4 : 748). Or, l'épitomiste n'insiste pas sur cet aspect, notamment parce qu'il n'évoque jamais la mollesse ou la faiblesse de cet homme. L'âge avancé d'Éléazar est la preuve indéniable de sa bonne conduite. Par ailleurs, la belle apparence du scribe n'exprime pas l'effémination (Gherchanoc, 2003/4 : 755), mais met plutôt de l'avant une beauté de l'être qui ajoute de l'ascendant à son rôle public, deux autres aspects qui sont souvent l'apanage des hommes, tant chez les Grecs que chez les Judéens. Enfin, il importe de dire qu'Éléazar fait partie de ces héros à la piètre force physique, c'est-à-dire ceux qui ne détiennent pas les armes et le pouvoir, mais la connaissance. Sur ce point, la mère de 2 M 7 le rejoint, car, au-delà du contrôle par la force physique, elle démontre aussi qu'elle sait user du pouvoir des mots pour être maître de la persuasion. Si le scribe de 90 ans n'est pas démuni d'éloquence, d'intelligence et de curiosité, la mère n'est pas non plus en reste. Pourtant, ces aspects intellectuels semblent surprendre chez cette dernière, comme certaines traductions du mot λογισμὸς l'ont montré, alors qu'elles paraîssent aller de soi chez le scribe. Ce dernier est donc en accord avec les règles du code patriarcal, tandis que la mère est, une fois de plus, plutôt anticonformiste. Elle est d'ailleurs la seule femme de tout le livre à faire montre de courage (εὐψύχως, en 2 M 7, 20), à l'instar d'Éléazar (ἀνδρεία, en 2 M 6, 27) et de ses fils (εὐθαρσής, en 2 M 7, 10) qui ne manifestent pas leurs souffrances, ne supplient pas pour être sauvés ou pour que les supplices s'allègent. Ces êtres nobles font tous preuve d'une maîtrise de soi et

d'une impressionnante endurance ; ce sont d'autres attitudes qui révèlent que la mère transgresse plus d'une limite et performe son genre à nul.le autre pareil.le.

4.6.6. Conclusion

Dans la dernière partie, j'ai montré que la mère de 2 M 7, malgré certaines similitudes avec les martyrs du livre, s'en distingue sur plusieurs points. Anonyme, elle ne ressemble pas à Éléazar et à Razis, qui sont des personnalités connues de leur vivant et qu'il importe conséquemment de pouvoir situer grâce à leur prénom respectif. Elle ne ressemble pas non plus à ses sept fils sans nom, puisque leur anonymat en est un de groupe, comme pour les guerriers sous l'égide de Judas Maccabée et les Judéennes. Dans le cas des sept fils, il n'y a donc pas lieu de parler d'émergence d'identité personnelle, ni même de brouillage de frontières. En effet, leur absence de nom n'a pas à les protéger d'un éventuel culte de la personne. Par ailleurs, plusieurs rôles joués par la mère ne sont pas endossés par les autres martyrs. Bien qu'on puisse supposer que, en tant que figures publiques ayant un ascendant politique, celui qui enseigne et/ou interprète les écritures et celui qui appartient fort probablement à l'élite sacerdotale conseillent d'une façon ou d'une autre leurs pairs, seule la mère conseille ses propres enfants dans le récit et tient des discours à l'impact indéniable pour la suite des choses. C'est aussi la seule qui est directement en relation avec les siens et qui leur parle, tous les autres martyrs adressant leurs paroles aux séleucides et/ou à Dieu. Parlant de Dieu comme aucun autre, elle est la seule à Le désigner comme Créateur. En outre, la seule partie du corps de la mère dont il est question dans le récit est le ventre, c'est-à-dire un organe dont sont démunis ses collègues résistant aux Séleucides — l'épitomiste ayant même pris la peine de distinguer le sein maternel des entrailles de l'éviscéré — et qui peut être une synecdoque. Or, la mention de la partie du corps féminin, qui désigne aussi la femme dans différents écrits bibliques, semble surtout servir à rappeler le lien existant entre elle et ses enfants ainsi que le pouvoir créateur de Dieu s'observant au moment de la

procréation, lequel est le même qui peut rendre possible la résurrection des corps. Il en va ainsi, car le ventre de la mère de 2 M 7 n'est pas explicitement torturé, mais seulement mentionné, contrairement aux langues, têtes, mains et entrailles des uns et des autres qui, malgré leur symbolisme dans l'anthropologie sémitique, ne sont jamais mises en lumière pour insister sur le sexe de ceux à qui ils appartiennent. Pour cette raison, la mort de la mère de 2 M 7 est donc aussi unique en son genre. En fait, l'épitomiste la décrit simplement en quatre mots, alors qu'il consacre de nombreuses lignes à décrire le trépas des martyrs masculins. D'ailleurs, les causes de tous les autres décès ne nous sont pas inconnues. Éléazar et les sept garçons sont exécutés parce qu'ils refusent tous de manger la viande interdite par la loi et Razis, « inculpé de judaïsme » selon la TOB, se transperce de son épée, se précipite du haut d'une muraille et s'éviscère pour mourir noblement et ne pas tomber aux mains des soldats impies venus l'arrêter suite à la demande faite par Nicanor pour manifester sa malveillance à l'égard des Judéens. De plus, pour décrire la mort de la mère et celle des autres martyrs, l'épitomiste n'utilise pas le même verbe. En effet, dans le cas de la mère, il emploie le verbe τελευτάω, tandis que, dans le cas des autres martyrs, il emploie le verbe μεταλλάσσω. Il accentue ainsi la singularité de la mort de la mère, puisque le premier verbe renvoie à la complétude, tandis que le second fait référence au changement et à l'altération. Enfin, la mère est la seule à performer son genre de manière particulière, c'est-à-dire à se montrer à la fois féminine et virile, alors que tous les martyrs sont masculins comme il convient, et ce, malgré quelques éléments qui pourraient suggérer le contraire.

4.7. Conclusion

En somme, la mère n'a aucune parfaite correspondance avec les autres femmes du récit, même celles qui sont des mères. Par contre, elle ressemble à la déesse Nanaia sur le plan de l'oscillation du genre. De plus, elle a de nombreux points communs avec les martyrs. Je souligne, notamment, la noblesse et la dignité, le rôle de servante

et de serviteur, le rôle parental, bien que ce dernier soit plus affirmé chez la mère que chez Éléazar et Razis, et le rôle de témoin avec six de ses fils, même si le porte-parole participe au plus large témoignage qu'est la profession de foi. À ces aspects s'ajoute le pouvoir qui se conjugue principalement dans la maîtrise de soi et l'influence sur les autres, ascendant dont sont toutefois dépourvus ses fils même s'ils puisent comme tous les autres aux lois divines. Par ailleurs, les relations personnelles de tous les martyrs sont toutes positives, bien que la mère ait un lien particulier avec les siens, les ayant portés dans son ventre, allaités, élévés et ayant pris soin de les nourrir. Les relations avec les rivaux sont toutes, elles, plutôt négatives, même si les fils semblent plus vindicatifs à l'égard du pouvoir séleucide que les trois adultes martyrisés. Enfin, les relations avec le divin sont aussi positives et importantes, bien que, une fois de plus, la mère semble plus près du Créateur.

Quant à ce qui appartient en propre à la mère de 2 M 7, l'anonymat doit être souligné, puisque ses fils sans nom forment un groupe et ne possèdent pas une identité personnelle, son rôle de conseillère incomparable aux rôles joués par Éléazar et Razis, même si ces denriers servent aussi d'exemples pour les jeunes par leurs fonctions publiques et leurs morts. Il importe également de rappeler que le corps de la mère est le seul à ne pas être explicitement torturé et que seul son ventre est mentionné dans le 7e chapitre. De plus, la description de sa mort est la plus succincte et, finalement, le trouble dans le genre ne s'observe que chez elle.

CONCLUSION

Tout au long de cette thèse, j'ai tenté de répondre aux questions suivantes : a) Quelle place la femme occupe-t-elle dans 2 M 7, voire dans 2 M ? b) Comment une nouvelle traduction de 2 M 7, 21 peut-elle mettre davantage en lumière la subversion du genre de la mère ? c) Comment la mère et Antiochos IV Épiphane performent-ils leurs genres et quels sont les impacts de leurs respectives performativités du genre ? d) En quoi la mère est-elle unique et subversive dans sa performativité du genre par rapport aux autres femmes et aux autres martyrs ? Les interrogations soulevées ont inévitablement orienté le travail entrepris, soit le type d'analyses qui se sont déclinées en quatre chapitres. Au moment de conclure, il importe de rappeler brièvement les principaux résultats de ces analyses.

La double centralité

Dans la première partie du chapitre consacré à l'analyse structurelle, je me suis surtout intéressée à la place qu'occupe le 7e chapitre dans 2 M et à la place qu'occupe la femme dans le 7e chapitre. D'abord, ont été mises en lumière les limites du livre, lequel doit être divisé en cinq sections, soit selon un schéma deutéronomiste qui doit se lire comme suit : 1) bénédiction (2 M 3, 1-40), 2) péché (2 M 4-5, 10), 3) punition (2 M 5, 11-6, 31), 4) réconciliation et repentance (2 M 7), 5) vengeance et salut (2 M 8-10), 4) repentance (2 M 9) et 5) salut (2 M 10-15, 36). Dans cette structure quinaire incluant un double tournant, la mort des martyrs du 7e chapitre constitue la première réconciliation et le premier repentir, c'est-à-dire le premier revirement de situation entraînant indirectement le second, soit la repentance et la mort du roi au 9e chapitre qui rendent possible le salut pour le peuple judéen. Il est clairement apparu que le retour à la prière ainsi que la torture et la mort des huit martyrs au 7e chapitre

provoquent le retour de la bienveillance divine au 8e chapitre. Le 7e chapitre s'avère donc bel et bien le commencement du salut, c'est-à-dire le tournant, le retournement (Ska, Sonnet et Wénin, 1999 : 26) ou encore le *Zeit der Wende* (Richert cité par Parks, 2005 : 53) de 2 M et c'est pourquoi l'on peut dire qu'il en est le sommet.

Dans la seconde partie, c'est la la place qu'occupe la mère à l'intérieur du 7e chapitre qui a plus particulièrement retenu l'attention. L'analyse des genres littéraires a révélé deux choses. Premièrement, ce chapitre est d'un genre mixte : c'est un récit à la fois martyrologique, parénétique et didactique traversé d'ironies, de plaintes (2 M 7, 9. 16. 18. 32. 34), de prières (2 M 7, 14. 17. 19. 31. 34. 36. 37) et d'aveux de confiance (2 M 7, 6. 9. 11. 14. 33. 36). Deuxièmement, ce chapitre est hautement particulier sur le plan narratologique, entre autres, parce que c'est le seul endroit du livre où énoncés et énonciations alternent et où plusieurs personnages prennent conséquemment la parole. Seuls dix-huit versets sur quarante-deux sont réservés à la narration et, malgré la présence de discours rapportés de manière directe pour les Judéens, qui semblent alors beaucoup proches que les Séleucides dont les discours sont rapportés de manière indirecte, ils révèlent une importante distance narrative. Il n'en demeure pas moins que la perspective narrative dote les martyrs d'une importante présence physique, laquelle, grâce à la pensée stéréométrique, donne partiellement accès à leur réalité psychologique. Ainsi, la mère et ses sept fils font l'objet de descriptions qui, même sommaires, n'ont leur pareil pour aucun autre personnage du livre et c'est pourquoi l'on peut dire qu'ils reçoivent une attention hors du commun. L'instance narrative correspond à une narration intercalée puisque les énonciations des martyrs constituent une narration simultanée, l'histoire y étant racontée au moment où elle se produit, alors que les énoncés présentent une narration ultérieure, l'épitomiste y racontant ce qui est arrivé dans un passé plus ou moins éloigné. Le temps du récit est, lui aussi, particulier. En effet, ce qui est relaté en 42 versets dans le 7e chapitre se passe en un seul jour, alors que 45 versets sont nécessaires pour rapporter les affaires

de Joppé et de Jamnia (2 M 8, 1-9), l'expédition en Galaaditide (2 M 12, 10-16), la bataille de Karnion (2 M 12, 17-26), la prise d'Ephrôn et Scytopolis (2 M 12, 27-31), la campagne contre Gorgias (2 M 12, 32-37) et le sacrifice pour les morts (2 M 12, 38-45), évènements qui se déroulent sur plusieurs jours. Le 7e chapitre constitue donc un ralentissement narratif notable dans le livre, en plus de s'avérer une rare scène relatée en temps réel, comprenant une prolepse (2 M 7, 20) et une analepse (2 M 7, 21). Ainsi, le temps de la narration est plus ou moins égal au temps du récit, car l'enclave relative à la mère (2 M 7, 20-29) freine le rebondissement et crée une pause qui provoque une tension narrative significative.

La critique structurelle a, quant à elle, permis de montrer que le 7e chapitre est composé sous la forme d'un chiasme à l'intérieur duquel l'incise créant un face-à-face entre la mère et le roi occupe une place centrale :

A - Ouverture (2 M 7, 1)
B - Répliques et tortures (2 M 7, 2-19)
C - Mère (2 M 7, 20-23)
X - Roi (2 M 7, 24)
C' - Mère (2 M 7, 25-29)
B' - Répliques et tortures (2 M 7, 30-40)
A' - Fermeture (2 M 7, 41-42)

On y trouve une ouverture (A : 2 M 7, 1) et une fermeture (A' : 2 M 7, 41-42) en correspondance, ainsi que des sections parallèles (B : 2 M, 7, 2-19 et B' : 2 M, 7, 30-40) qui comprennent les répliques des enfants aux autorités séleucides et les tortures qui suivent. Enfin, les versets centraux (2 M 7, 20-29) forment une incise prenant la forme d'un parallélisme avec une pointe émergente (C|X|C') pouvant se présenter de la sorte :

A - 2 M 7, 20-21
B - 2 M 7, 22-23
X - 7, 24
A' - 7, 25-26
B'- 7, 27-29

Les versets 7, 20-21 (A), 24 (X) et 7, 25-26 (A') sont des énoncés descriptifs. Mises en scène sommaires, A, X et A' introduisent les versets où la mère prend la parole (2 M 7, 22-23 [B] et 7, 27-29 [B']), lesquels se déploient autour de la pointe émergente du chapitre, c'est-à-dire le 24e verset (X). Ce dernier représente un nouveau rebondissement et une importante rupture dans le chapitre, dans la mesure où il scinde en deux les deux interventions de la mère et rend ainsi possible la répétition discursive augmentée. Or, ce verset où intervient pour une rare fois le roi séleucide s'avère plus le tournant que le sommet du chapitre, puisque c'est à ce moment que la descente du récit s'amorce. Il sert donc plus la cohésion structurelle et discursive globale qu'il s'avère être l'énoncé central. Au terme de l'analyse structurelle, on peut bine voir que 2 M 7 est organisé en fonction du face-à-face des deux adultes, soit autour de ce verset décisif (2 M 7, 24) qui permet surtout de faire ressortir les versets qui l'entourent (2 M 7, 22-23 et 27-29) et la différence entre la Judéenne et le Séleucide. En somme, le premier chapitre de la thèse révèle bel et bien la centralité du 7e chapitre dans 2 M et la place tout aussi centrale qu'y occupe la mère martyre.

Une colère virile et humaine

Dans le deuxième chapitre, ce sont les vocables composant le second segment du 21e verset qui ont plus particulièrement retenu l'attention, c'est-à-dire : « θῆλυν λογισμὸν ἄρσενι θυμῷ διεγείρασα » (2 M 7, 21), et ce, pour montrer qu'ils sont généralement mal traduits. Il faut traduire ce texte par : « elle [...] animait ses pensées/propos féminin.e.s d'une colère virile/humaine », contrairement, par exemple, à la TOB qui le rend par « remplie de nobles sentiments et animée d'un mâle courage ». Cette

traduction a été justifiée grâce à une analyse philologique et comparative des termes θῆλυς, λογισμός, ἄρσην et θυμός, lesquels ont tous été considérés isolément, à l'intérieur de leur segment respectif et dans le verset complet. Par ailleurs, le biais androcentrique de la plupart des traductions des mots λογισμός et θυμός a été souligné. En effet, après avoir mis en lumière les rares usages dans le livre deutérocanonique du terme θῆλυς, qui désigne le féminin, je me suis concentrée sur le mot λογισμός. Ce mot peut être traduit par les mots « pensée », « propos », « plan » ou « projet », comme on peut le voir en 2 M 6, 23 où il est question du vieux scribe. Que plusieurs exégètes n'accordent aucune de ces significations au mot λογισμός dans le verset 7, 21 suggère que la traduction diffère selon que le personnage concerné est une femme ou un homme, même si l'épithète qui l'accompagne, soit civil (ἀστεῖος) ou féminin (θῆλυς), n'en modifie aucunement le sens. Il a donc fallu rappeler que la martyre ne manque pas d'esprit, lequel est justement dit noble (γενναῖος, en 2 M 7, 21), en faisant notamment ressortir l'ironie (2 M 7, 26) et la prière (2 M 7, 27) dans ses dires ; deux signes manifestes de son intelligence, l'ironie étant justement vue comme un « trait d'esprit » et la prière exigeant « une mise en œuvre de la raison » (Basset, 2002b : 45). En somme, le terme λογισμός en 2 M 7, 21 doit être traduit par les mots pensées/propos et qu'il convenait de conserver ces deux traductions, autant en raison de la polysémie du terme que de l'ambigüité du verset, l'animation de la pensée et la production de propos pouvant être toutes deux rendues possibles par la colère virile. L'analyse de l'expression « θῆλυν λογισμὸν » a permis de prouver que la mère de 2 M 7, à l'instar du docteur de la loi dont il est question aux versets 6, 18-32, raisonne et articule des propos, lesquels forment du reste le discours anthropologique et théologique le plus important de tout le récit.

Ensuite, j'ai analysé les deux termes qui composent le second segment de 2 M 7, 21, c'est-à-dire « ἄρσενι θυμῷ ». Le mot ἄρσενι, du mot ἄρσην/ἀνὴρ (2 M 2, 21 ; 3, 11. 17. 32 ; 4, 35. 44 ; 6, 18. 21. 27 ; 8, 8. 9. 32 ; 9, 9. 14. 28 ; 10, 29 ; 12, 5. 19. 23. 35.

43 ; 13, 15 ; 14, 24. 28. 31 [2x]. 37 et 43 ; 15, 12 et 13), peut désigner l'homme en tant que mâle de l'espèce humaine et parfois l'être humain non spécifié du point de vue du genre. La plupart des traductions rapportées de ce segment référant au courage, c'est-à-dire « la vertu distinctive de l'homme » (Pears, 2004 : 3), il a fallu poursuivre l'investigation en s'attardant au mot ἀνδρεία. L'analyse de ce mot a permis de définir la virilité, laquelle est une manifestation du contrôle de soi et d'autrui traditionnellement associée dans la Bible à la violence, soit à la capacité de prendre les armes et de tuer. Il arrive toutefois que les capacités reproductives et la maîtrise du langage jouent parfois un rôle important dans la consolidation judéenne et grecque de l'idéal masculin s'incarnant notamment dans la figure du *paterfamilias*, soit le maître de la reproduction, du discours et des lois.

Enfin, vint le tour du mot θυμός qui, en plus des sept occurrences avec différents préfixes, lequel apparaît tel quel dix fois dans 2 M (4, 25. 38 ; 9, 4. 7 ; 10, 28. 35 ; 14, 45 et 15, 10) et est généralement traduit par le mot « colère ». En fait, seule l'occurrence qui concerne la femme en 2 M 7, 21 n'est pas traduite de la sorte. Il a donc fallu d'abord indiquer que l'expression « ἄρσενι θυμῷ » ne correspond pas au « mâle courage », car l'épitomiste privilégie les mots εὐψύχως et ἀνδρείως pour nommer cette vertu cardinale, puis montrer que les représentations stéréotypées du féminin et de l'instinct maternel avaient contribué à nier la colère chez la femme, colère au demeurant fort distincte de celles des hommes et n'affectant pas le fait que cette femme soit « extraordinairement admirable ». En expliquant qu'un θυμός peut faire naître tout et son contraire, soit lutter contre l'injustice ou la produire selon qu'il est placé sous bonne supervision ou dans de mauvaises dispositions, et en rappelant que la colère (θυμός) chez la mère s'avère l'auxiliaire de la raison (λογισμός), alors que la colère chez les hommes armés (Antiochos IV, Razis et les guerriers dits Maccabées) s'en avère un de ses obstacles, j'ai légitimé la traduction proposée de ce terme en 2 M 7, 21.

La relecture des deux principaux segments du verset 7, 21 a permis de souligner deux choses. D'une part, le parallèle croisé (pensées/propos - colère et féminin - masculin) ne suggère pas une annulation des qualités genrées (θῆλυς et ἄρσην/ἀνὴρ), mais bien une addition. La mère est une femme virile, c'est-à-dire un être à la fois féminin et masculin. D'autre part, un λογισμός allié à un θυμός ne représente pas non plus une contradiction insurmontable. En fait, les pensées/propos et la colère ne forment qu'une opposition apparente, car ils vont autant de pair que le féminin et le masculin qui les qualifient. Si la colère excite les pensées/propos ou s'avère le moteur ou le guide du raisonnement, les pensées/propos provenant d'un « noble esprit » transforment la colère virile en pouvoir de vie ou en sain emportement, confirmant l'ambigüité du mot ἄρσην/ἀνὴρ dont les deux sens s'avèrent complémentaires, voire équivalents, dans 2 M.

Dans la deuxième partie du chapitre, les versets où le mot θυμός est qualifié, c'est-à-dire 2 M 4, 25 et 10, 35, ont été comparé et leur parallélisme synonymique, comme en 2 M 7, 21, a été mis en lumière. Les passages concernant Antiochos IV Épiphane et les guerriers sous l'égide de Judas Maccabée ont révélé toutefois peu ou prou de variation sur le plan de la traduction, les exégètes semblant respecter davantage le sens des termes rencontrés quand il est question de personnages masculins. Puis, j'ai indiqué que le mot ἄρσην/ἄρρην décrivant la colère de la mère varie selon le contexte immédiat (verset) ou général (livre). Cette colère peut être considérée virile quand l'épithète ἄρσην/ἄρρην est mise en rapport avec l'épithète θῆλυς qualifiant les pensées/propos et la même épithète peut être considérée humaine lorsqu'elle est mise en rapport avec les épithètes θήρ/θηρὸς, ὠμός, τυράννος et βαρβάρος qualifiant justement les colères (θυμός et ὀργή) du roi séleucide et des guerriers judéens en 2 M 4, 25 et 10, 35, lesquelles désignent toutes une ou plusieurs facettes de l'inhumanité.

D'ailleurs, si les termes « cruel » (ὠμός, en 2 M 4, 25 et 15, 30), « tyran » (τυράννος, en 2 M 4, 25 ; 5, 27 et 7, 27) et « barbare » (βαρβάρος, en 2 M 2, 21 ; 4, 25 ; 5, 22 ; 10, 4 et 15, 21) ne sont employés que pour le Séleucide, chacun de ceux-ci peut néanmoins s'appliquer, par extension ou par analogie, aux Judéens, surtout quand on prend en considération la façon dont ils s'illustrent ou le fait qu'ils sont tous des hommes armés et dangereux, à la fois *contre* leurs ennemis et *contre* la vie. Ces hommes, à l'instar d'Antiochos IV Épiphane, sont bestiaux ou font montre de bestialité (θήρ/θηρὸς, en 2 M 4, 25 ; 5, 27 ; 9, 15 ; 10, 6. 35 ; 11, 9 ; 15, 20 et 21) lorsqu'ils s'enragent et perdent le contrôle d'eux-mêmes. Comme le souverain, ils s'en prennent aux autres de manière violente en faisant couler énormément de sang et prennent donc aussi le pouvoir par la force et par l'instrumentalisation de la souffrance d'autrui. Comme le souverain, dont l'épiclèse Θεός ἐπιφανής met bien en lumière la prétention à un pouvoir absolu, les compagnons de Judas caressent un ambitieux projet de dé-création et recréation. Dans 2 M, le tyran et les résistants armés partagent donc un même objectif et ils utilisent aussi les mêmes moyens pour l'atteindre. Bien qu'ils ne soient pas physiquement mutilés, comme c'est souvent le cas dans les récits bibliques où les hommes sont comparés à des bêtes, ils n'en sont pas moins tous négativement construits, c'est-à-dire en manque de noblesse (γενναῖος), de pensées ou de capacité de raisonner (λογισμός) et, enfin, de mot (λόγος), au même titre que des bêtes.

L'analyse des termes θήρ/θηρὸς, ὠμός, τυράννος et βαρβάρος a permis de confirmer la différence entre les colères royales et martiales et celle de la femme, comme elle a permis de faire comprendre, par la négative, ce qu'est la virilité/humanité prisée par l'épitomiste. En effet, si la violence contre autrui et la capacité à tuer encensées dans les livres bibliques et maints récits hellénistiques renvoient à l'inhumanité dans 2 M, c'est parce qu'il s'y trouve d'autres critères permettant d'appartenir à « la race des hommes », soit la noblesse (γενναῖος), l'usage de la raison ou la production de

pensées (λογισμός) et l'usage du langage et/ou l'obéissance à la loi (λόγος). C'est donc la mère de 2 M 7, en choisissant une réponse non violente à l'agression qu'elle subit, soit une réponse pleine d'esprit et de compassion à l'égard d'autrui, qui montre ce que c'est qu'être un « homme », soit être humain ou faire preuve d'humanité. En choisissant d'aller à l'encontre du préjugé associant les hommes à la culture et les femmes à la nature, l'épitomiste critique non seulement la virilité traditionnelle, mais suggère surtout que la virilité est humanité et n'exclut manifestement pas le féminin, n'en a pas peur et n'a pas besoin de le nier, de le « mettre à sa main » ou de le violenter.

Femme virile et homme féminin

Dans le troisième chapitre, les performances du genre de la mère et du roi, les deux figures diamétralement opposées de 2 M 7, ont été comparé. D'ailleurs, l'analyse des différents marqueurs genrés que sont les titres, les rôles, les relations, le faire, le dire, le corps, la mort et le genre n'a mis en lumière que des points de divergence. J'ai d'abord montré que le titre et le rôle de mère, qui désigne la femme du chapitre central, outrepassent les attentes liées à son genre féminin. Assumant à la fois les rôles de servante, de conseillère, de martyre et même de *paterfamilias*, cette cheffe de famille ne se contente donc pas de materner ses fils. Elle gouverne aussi autrui, car, en tant que mère de sept frères, dont le nombre suggère la complétude, elle doit être considérée comme « la mère des Judéens ». Dans cet ordre d'idées, il est certain que son autorité ne s'exerce pas que sur sa progéniture, mais sur tous, alors que celle d'Antiochos IV Épiphane est limitée, car il ne parvient même pas à être un père pour son fils et pour ses sujets. Par ailleurs, même si le souverain séleucide est affublé de plusieurs titres, la plupart de ceux-ci (tyran, blasphémateur, impie, etc.) sont connotés négativement et remettent en question son rôle principal, soit celui de roi, le seul qui suggère une position de pouvoir. Puis, les relations des personnages ont été analysées, ce qui permis de montrer que la mère a des relations manifestement fortes et

réciproques avec ses fils et avec Dieu, tandis que le roi, lui, n'a que des relations faibles et unidirectionnelles, et ce, avec tous. L'étude des relations a permis de souligner l'impact de l'union de la famille martyre sur le pouvoir de sa cheffe, comme les verbes déclinés au pluriel et les actions réalisées « en chœur » le montrent, et, *a contrario*, celui de l'isolement du roi sur sa faiblesse. Que le roi soit seul et démuni explique partiellement pourquoi il doit solliciter l'aide de la femme volontairement soumise à Dieu et à Ses lois et pouvant conséquemment bénéficier de Ses largesses. En outre, étant à la fois l'adversaire et l'instrument du Créateur, il ne peut ni se contrôler ni contrôler les autres. Par l'analyse du faire et du dire, on a pu constater que la mère fait montre d'une plus grande agentivité que le roi, lequel s'avère un véritable tyran inapte à gouverner ses sujets, tel que les verbes qui la concernent, plus fréquemment déclinés au mode actif que ceux qui concernent l'impie, et ce, bien qu'il performe plus son genre masculin dans les chapitres précédents sa rencontre avec la femme virile, le met bien en lumière. Une importante capacité à résister et autant de subjectivité que d'autorité apparaissent dans les deux prises de parole de la mère (2 M 7, 22-23 et 27-29), entre autres, parce qu'elles sont faites à la première personne du singulier et dans la langue des pères. De plus, j'ai montré que ces paroles, qui sont des énonciations, sont entendues, ce qui n'est pas le cas des rares énoncés du roi séleucide. Certes, le roi ordonne, commande et recommande (παραινέω, en 2 M 7, 25 et 26), mais c'est quand même la prière de la mère (παρακαλέω, en 2 M 7, 21 et 26), par sa grande efficacité performative provoquant un fort effet perlocutoire, qui change le cours des choses. J'ai souligné de nouvelles disparités entre la femme et l'homme en analysant la description du corps et de la mort de chacun des protagonistes. D'abord, le corps de la mère n'apparaît que dans ses propres dires, à travers les mots γαστήρ et κοιλία et est, pour ainsi dire, protégé. Quant au corps du roi, il est bien exposé et brisé de diverses façons. La double mention de la matrice de la mère, la seule partie du corps féminin de 2 M 7, vise surtout à rappeler l'action créatrice de Dieu et non à la réduire à son sexe ou à sa capacité reproductrice. En fait, le corps de la mère de 2 M 7 ne correspond pas aux

représentations stéréotypiques du sexe justement dit faible. Il apparaît plutôt comme une source de vie et met par conséquent en lumière, non pas la fragilité de la femme, mais bien sa puissance, comme le fait sa mort volontaire (le verbe utilisé pour en parler étant au mode actif). Au contraire, la mort du roi est subie de manière involontaire (les supplications prouvent qu'il est bel et bien une pauvre victime). Le corps du roi n'en est pas moins une source de mort qui perd constamment de sa force, et ce, avant même d'être sérieusement diminué au 9e chapitre. En effet, après le changement de la colère divine en miséricorde, sa violence se retourne contre lui ou, plus précisément, contre son ventre, soit contre ce qui peut représenter le féminin en lui, l'homme n'ayant alors plus rien de masculin. Au terme de ces analyses, il appert que l'homme aux colères bestiales est féminin, que la femme dite virile est virile et qu'elle ne se virilise pas parce qu'il s'efféminé. On l'a vu, la mère est en contrôle d'elle-même et des autres, parle en public et convainc quiconque l'écoute avant même d'affronter le roi au cœur du 7e chapitre, alors que le roi, lui, commence à s'efféminer dès sa première perte de contrôle au 4e chapitre.

La femme virile, un personnage unique en son genre

Dans le quatrième chapitre, la réflexion sur le genre a été poursuivie par la comparaison, cette fois, des marqueurs genrés de la mère avec ceux des autres femmes (2 M 1, 15 ; 3, 10 ; 3, 19 ; 4, 30 ; 5, 13 ; 6, 4 et 10 ; 8, 28 ; 12, 3 et 21 ; 15, 18) et des autres martyrs du livre (2 M 6, 18-32 ; 7, 1-42 et 14, 37-46). Ce dernier chapitre a été l'occasion de confirmer l'hypothèse postulant que la mère de 2 M 7 se distingue de tous ces personnages malgré leurs similitudes sur le plan du sexe et de l'expérience. Il importait donc d'identifier plus certainement ce qui lui appartient en ce qui concerne le nom, le rôle, le pouvoir, les relations, les actions, la parole, le corps, la mort et, bien évidemment, le genre. Dans un premier temps, j'ai comparé les caractéristiques relatives aux personnages féminins, à commencer par Ναναία et Αντιοχίδ, les seules figures de ce sexe prénommées et relevant de près ou de loin du

pouvoir syrien, pour poursuivre avec les Judéennes. Dans un deuxième temps, le nom, le rôle, le pouvoir, les relations, les actions, la parole, le corps, la mort et le genre des martyrs masculins, c'est-à-dire Éléazar (2 M 6, 18-32), les sept frères (2 M 7, 1-42) et, enfin, Razis (2 M 14, 37-46), ont plus particulièrement retenu l'attention.

Dans la première partie de ce chapitre, j'ai montré que la mère de 2 M 7 se distingue sur tous les points de tous les personnages féminins, même si son titre de mère et le début de ses discours renvoyant explicitement à sa matrice sont d'indéniables indicateurs de son sexe et que sa responsabilité implicite à l'égard de la cacheroute et sa préoccupation pour le salut de ses enfants suggèrent, elles, une adéquation avec son rôle genré. Plus précisément, l'analyse comparative du nom a permis de révéler que l'anonymat de la martyre est tout à fait singulier, autant par rapport aux Séleucides prénommées, qui ne peuvent qu'être ainsi reconnues, que par rapport aux Judéennes, qui ne peuvent que se fondre dans les groupes dans lesquels elles se trouvent invariablement. La mère de 2 M 7 est donc la seule femme qui réunit les trois caractéristiques que Reinhartz (1998) invoque pour expliquer ce choix de ne pas nommer certains personnages dans différents récits, c'est-à-dire l'effacement de l'identité, l'émergence d'une identité individuelle et le brouillage des frontières. De la sorte, cette mère martyre peut devenir un exemple pour toutes les femmes, et ce, sans qu'aucun culte ne lui soit rendu. Il n'est conséquemment pas anodin qu'elle retienne l'attention plus que toutes les autres femmes et cumule plusieurs rôles qui sont étrangers à la plupart de celles-ci, sauf le rôle de mère que certaines endossent sans toutefois en recevoir le titre (2 M 6, 10). Grâce à l'analyse des rôles et du pouvoir, il est devenu clair que les trois mères du livre se substituent à ceux qui ont habituellement un droit de vie ou de mort sur leur progéniture, c'est-à-dire les *paterfamilias* de leur famille respective, et ce, bien que l'influence de la mère du 7e chapitre outrepasse celle des deux autres. En effet, ses paroles vont bien au-delà des oreilles de ses sept enfants, qui peuvent être considérés comme des « frères »

(ἀδελφός) tant au sens familial que national. Ensuite, on a pu constater que toutes les relations de la mère établies strictement avec des figures masculines sont positives, à l'exception de celle, fort brève, qui se crée avec le principal représentant du pouvoir séleucide. Émancipée de tous ces hommes, incluant le roi dont elle se moque, la femme de 2 M 7 est plus indépendante que semblent l'être les veuves, qui viennent néanmoins toujours avec des orphelins (2 M 3, 10. 8, 28 et 8, 30), et les courtisanes, qui sont accompagnées d'hommes qui ne les « possèdent » toutefois pas explicitement (2 M 6, 4). Ainsi, bien que les Judéennes s'appartiennent plus que les Séleucides, leur autonomie, puisqu'elle est différentielle, s'avère moindre que celle de *la* mère qui a le lien le plus fort avec le divin. Cette dernière est aussi la femme la plus active entre toutes, notamment parce que la plupart des verbes qui la concernent personnellement se déclinent généralement sur le mode actif, contrairement aux verbes d'état ou aux verbes déclinés sur le mode passif qui concernent la famille et les groupes que forment les femmes. L'analyse des actions a permis d'indiquer que l'action la plus fréquente de la femme de 2 M 7 consiste à parler, ce qui s'avère une manifestation éclatante de sa performance du genre inusitée. Par ailleurs, on a vu que la martyre se distingue également de toutes les autres femmes sur le plan du corps, car, si le sein habituellement caché, soit la matrice (κοιλίαν, en 2 M 7, 22 et γαστρὶ, en 2 M 7, 27), est exposé dans les propres dires de ce personnage singulier, les seins (μαστοὺς, en 2 M 3, 19 et μαστῶν, en 2 M 6, 10) des femmes ceintes de sac et des mères jetées du haut des remparts apparaissent plutôt dans les mots de l'épitomiste. De plus, on l'a vu, la mention du ventre de la mère de 2 M 7 ne sert pas à la réduire à son sexe et/ou à sa capacité reproductive, mais bien à confirmer son savoir de première main sur l'origine des êtres, à mettre de l'avant son lien indéfectible avec le divin et surtout à exposer Sa puissance créatrice, ce qui n'est pas nécessairement le cas pour ses semblables. Quant aux quatre mots qui décrivent sa mort, ils ne réduisent en rien son importance. De plus, avec si peu de détails, on ne peut affirmer que sa mort est typiquement féminine au même titre que la mort des femmes qui périssent supprimées, égorgées, précipitées et noyées. Là encore,

l'épitomiste semble avoir choisi d'être évasif pour faciliter l'identification à cette martyre, c'est-à-dire permettre à toutes les femmes prêtes à mourir pour des idées d'être comparées à la mère dite Maccabée. En somme, la mère de 2 M 7 ne ressemble à aucune autre femme du récit.

Dans la deuxième partie de ce chapitre, les nombreux points communs à la mère et aux martyrs masculins, dont, en premier lieu, la noblesse (γενναῖος, en 2 M 6, 28 [2x]. 31 ; 7, 5. 11. 21 et 14, 42-43) et la dignité (ἄξιος, en 2 M 6, 24 ; 7, 12. 21 et 14, 43), ont été mis en luière. Puis, en deuxième lieu, j'ai montré que tous les membres de la famille de 2 M 7 sont des serviteurs de Dieu (δούλος, en 2 M 7, 6 et 7, 33) et que sept parmi ceux-ci s'avèrent des témoins. Cependant, sur ce dernier point, il faut le rappeler, la mère, en plus de jouer le rôle de σύμβουλον (2 M 7, 25) et de parler beaucoup plus que ledit porte-parole (2 M 7, 3), fait le témoignage ultime. Quant au rôle parental, il s'affirme évidemment plus chez la mère des sept garçons, que chez Éléazar, le vieil enseignant, et chez Razis, ledit « père des Judéens » (2 M 14, 37). En tant que potentielle « mère de tous les Judéens » endossant le rôle de *paterfamilias,* il n'est donc pas étonnant qu'elle ait un plus grand ascendant sur autrui que ceux-ci, et ce, tant dans la sphère domestique ou privée que dans la sphère politique ou publique. Cela dit, le pouvoir, qui s'observe principalement dans la maîtrise de soi et provient probablement de l'adhésion aux lois divines, est quand même partagé par tous les martyrs, bien qu'à des degrés différents, les enfants n'ayant pas une influence sur leurs semblables comme c'est le cas pour les adultes, parmi lesquels, une fois de plus, se distingue la mère de 2 M 7. Il en va de même avec les relations de tout un chacun aux leurs et à leur Dieu, car si elles sont toutes positives et leur permet de retirer un certain capital symbolique, la mère a des liens particuliers de réciprocité avec ses fils qu'elle a portés dans son ventre, allaités, élevés, supportés et a pris soin de nourrir et surtout avec Celui qui L'a bénie sept fois. Il n'en demeure pas moins que tous les martyrs retirent un capital symbolique de leurs bonnes relations qui mettent en

lumière la puissance qu'apporte l'unité aux Judéens se trouvant face à un ennemi ne présentant pas une pareille cohésion. Certes, les relations des martyrs masculins et de la martyre avec les Séleucides se ressemblent, mais les jeunes gens paraissent plus vindicatifs à l'égard du pouvoir que les adultes et, parmi ces derniers, seule la mère fait face à un souverain. Enfin, hormis Razis, tous ont droit à des énonciations et, même si leurs propos divergent et ne s'adressent pas aux mêmes interlocuteurs, parler demeure leur plus important champ d'action, mais personne ne produit de discours d'une importance équivalente à ceux qui se lisent aux versets 7, 22-23 et 27-29

Après avoir mis au jour les points communs de la mère et des martyrs, ce sont les caractéristiques lui appartenant en propre qui ont enfin retenu l'attention. Il importe de souligner son anonymat, que ne partagent évidemment ni Éléazar ni Razis, et qui se distingue également de celui de ses fils, bien qu'ils soient eux aussi sans nom. En effet, à l'instar des Judéennes, les sept enfants forment un groupe et ne possèdent conséquemment pas d'identité personnelle. Ils sont en quelque sorte interchangeables, ce qui est loin d'être le cas pour celle qui les a mis au monde. Par ailleurs, personne n'endosse un rôle de conseiller comme elle, même si Éléazar et Razis servent d'exemples pour la jeunesse par leur fonction publique, par leur renom et par leur mort. En ce qui concerne le corps, seul celui de la femme n'est pas explicitement soumis à des tortures ou réduit dans un énoncé de l'épitomiste. L'exposition de son ventre est encore ici faite pour une tout autre raison que celle des corps, des cheveux, des extrémités et des entrailles des martyrs masculins, soit pour potentiellement montrer que le corps féminin donne plus la vie qu'il ne reçoit la mort, comme la brève description de sa fin le met aussi en évidence, et dont le verbe (τελευτάω) se distingue de celui employé pour la plupart des hommes (μεταλλάσσω). Enfin, le trouble dans le genre ne s'observe que chez elle, car les martyrs des 6e, 7e et 14e chapitres performent tous leur masculinité sans trop d'ambigüité, alors qu'elle se montre à la fois féminine et virile, c'est-à-dire bel et bien unique

BIBLIOGRAPHIE

BIBLES

CHOURAQUI, A. 1989, *La Bible*, Paris : Desclée De Brouwer.

DHORME, E. 1956/1959, *La Bible, l'Ancien Testament*, Paris : Gallimard.

DUPONT-SOMMER, A. & M. PHILONENKO (dir.), 1987, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris : Gallimard.

ÉCOLE BIBLIQUE ET ARCHÉOLOGIQUE FRANÇAISE (dir.). 2001. *La Bible de Jérusalem*, Paris : Cerf.

ÉCOLE DE JÉRUSALEM, 1961, « Les livres des Macchabées » : 539-593 dans *La Sainte Bible*, Paris : Cerf.

ELLIGER, K. & W. RUDOLPH (dir.) 1997, *Biblica Hebraica Stuttgartenisa*, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft.

ECHENOZ, J. & P. DEBERGÉ, 2001, « 2e Livre de Maccabées » : 2020-2089 dans Boyer, F. *et al.* (dir. de trad.), *La Bible Nouvelle Traduction*, Paris : Bayard, Montréal : Médiaspaul.

FILLION, L.-C. 1904, *La Sainte Bible commentée [et illustrée] d'après la Vulgate et les textes originaux*, http://jesusmarie.free.fr/bible-fillion-machabees-introduction.html.

GIGUET, P. 1865, *Sainte Bible, traduction de l'Ancien Testament d'après les Septante*, Tome I, Paris : Librairie Ve Poussièlgue et fils.

GIGUET, P. 1872, *Sainte Bible, traduction de l'Ancien Testament d'après les Septante*, Tome III, Paris : Librairie Ve Poussièlgue et fils.

RAHLFS, A. (éd.). 1935, *Septuaginta: Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, 2 t. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt.

SEGOND, L. 1910, http://lire.labible.net/79/lecture/chapitres/traductions/genese/1/1/NBS.

SOCIÉTÉ BIBLIQUE FRANÇAISE, 2004, *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris : Cerf.

OUVRAGES GÉNÉRAUX

BAILLY, A. 2000, *Le grand Bailly, Dictionnaire Grec-Français*, Paris : Hachette.

BOTTERWECK, J.G., H. RINGGREN & H.-J. FABRY, 1999, *Theological Dictionary of the Old* Testament, Grands Rapids: W.B. Eerdman.

BROWN, F., S. R. DRIVER & C. A. BRIGGS, 2005, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody: Hendrickson Publishers.

CHARLES, R. H. 1976, *The Apocrypha and Pseudepigrapha*, Oxford : Clarendon Press.

DOGNIEZ, C. & M. HARL (dir.), 2001, *La Bible des Septante. Le Pentateuque d'Alexandrie*, Paris : Cerf.

HATCH, E. & H. A. REDPATT, 1954, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books)*, Graz : Akademische Druck-und Verlagsanstalt.

MAGNIEN, V. & M. LACROIX, 2002, *Dictionnaire grec-français*, Paris : Librairie Belin.

REY-DEBOVE, J. et A. REY, 1993, *Le Nouveau Petit Robert*, Paris : Le Robert.

MACCABÉES

Monographies

ABADIE, P. 1996, *Lecture des livres des Macabées. Étude historique et littéraire sur la crise maccabéenne*, Lyon : Profac.

ABEL, F.-M. 1949, *Les livres des Maccabées*, Paris : Gabalda.

BAR-KOCHVA, B. 1989, *Judas Maccabaeus: the Jewish Struggle against the Seleucids*, Cambridge : Cambridge University Press.

BARSOTTI, D. 1984, *Le second livre des Maccabées*, Paris : Tequi.

BARTLETT, J. R. 1998, *1 Maccabees*, Sheffield : Sheffield Academic Press.

_____ 1973, *The First and Second Books of the Maccabees*, Cambridge : Cambridge University Press.

BICKERMANN, E. J. 1979, *The God of the Maccabees. Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt*, Leiden: Brill.

_____ 1962, *From Ezra to the Last Maccabees*, Foundations of PostBiblical Judaism, New York: Schocken Books.

BICKERMANN, E. J. 1947, *The Maccabees*, New York: Schocken Books.

CHRYSOSTOME, *3ème homélie sur les Macchabées,*

http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/chrysostome/homelies.htm (29.11.10)

COHEN, S. J. D. 2006 et 1987, *From the Maccabees to the Mishnah*, Louisville: Westminster John Knox

COLLINS, J.J. 1989, *Daniel, First Maccabees, Second Maccabees, with and excursus on the Apocalyptic Genre*, Wilmington: Michael Glazier Inc.

DORAN, R. 1981, *Temple Propaganda: The Purpose of Character of 2 Maccabees*, Washington DC: Catholic Biblical Association of America.

GOLDSTEIN, J. 1983, *II Maccabees, A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday.

HADAS, M. 1953, *Third and Fourth Books of Maccabees: Edited and Translated*, New York: Harper & Row.

HADAS-LEBEL, M. 2012, *La révolte des Maccabées*, Paris : Illustoria.

HARRINGTON, D. J. 1988, *The Maccabean Revolt. Anatomy of a Biblical Revolution,* Wilmington: Michael Glazier.

JOSLYN-SIEMIATKOSKI, D. 2009, *Christian Memories of the Maccabean Martyrs*, New York: Palgrave MacMillan.

NODET, E. 2005, *La crise maccabéenne. Historiographie juive et traditions bibliques*, Paris : Cerf

PARKS, S. 2005, *The Role of Women in 1 and 2 Maccabees*, MA in religious studies, McGill University.

PETERSON, S. 2004, "Naming the Anonymous: HB/OT and Other Sources for Naming the Mother with Seven Sons of the Maccabean Martyrdoms", Paper presented to the PSCO, May 14, 2004.

SAULNIER, C. 1985, *Histoire d'Israël III. De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple*, Paris : Cerf

_____ 1982, « La crise maccabéenne », *Cahiers Évangile*, 42, Paris : Cerf.

SCHWARTZ, D. R. 2008, *2 Maccabees*, New York & Berlin: Walter de Gruyter.

SIEVERS, J. 2001, *Synopsis of the Greek Sources for the Hasmonean Period: 1-2 Maccabees and Josephus, War 1 and Antiquities 12-14,* Rome: Pontifical Biblical Institute.

TEDESCHE, S. (trad.) & S. ZEITLIN (ed.), 1954, *The Second Book of Maccabees*, New York : Harper and Brother.

TERTULLIEN (trad. J.-P. Waltzing & A. Severyns), 1961, *Apologétique*, Paris : Les Belles Lettres.

THOMPSON, J. D. 2002, *A Critical Concordance to the Apocrypha, 2 Maccabees*, Lewiston: Edwin Mellen Press.

TOLONEN, A. L. 2011, *The Reception of the Maccabean Martyrs, their Historiographical and Paradigmatic Functions in Antique and Late-antique Jewish and Christian Sources*, (Master Thesis, Faculty of Theology, University of Helsinki) https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/29477/therecep.pdf?sequence=1.

VAN HENTEN, J.W. 1997, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People, A Study of 2 and 4 Maccabees*, New York: Brill.

VIGOUROUX, F. 1902, « Introduction au 1er livre des Maccabées », *Bible Glaire & Vigouroux,* Paris : R. Roger et F. Chernoviz éditeurs http://mb-soft.com/believe/tfsm/maccabee.htm.

ZIADÉ, R. 2007, *Les martyrs Maccabées: De l'histoire juive aux cultes* chrétiens. *Les homélies de Grégoire de Naziance et de Jean Chrysostome*, Leiden : Brill.

Articles

BASLEZ, M.-F. 2007b, "The Origin of the Martyrdom Images: From the Book of Maccabees to the First Christians": 113-130 in G.G. Xeravits & J. Zsengeller (eds.) *The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology, Papers on the Second International Conference on the Deuterocanonical Books*, Boston : Leiden.

BERTHELOT, K. 2006, « L'idéologie maccabéenne: entre idéologie de la résistance armée et idéologie du martyre », *REJ,* 165 : 99-112.

BICKERMANN, E. J. 1946, « Une proclamation séleucide relative au Temple de Jérusalem », *Syria*, 25, 1/2 : 67-85.

BRABBE, L. J. 1991, "Maccabean Chronology: 167-164 or 168-165bce" *JBL,* 110: 59-74

COHEN, G. D. 1991, "Hannah and her Seven Sons in Hebrew Literature": 39-60 dans *Studies in the Variety of Rabbinic Cultures*, Philadelphia: JPS.

DE SILVA, D. 2009, "An Example of How to Die Nobly for Religion: The Influence of 4 Maccabees on Origen Exhortio ad Martyrium", *JECS,* 17, 3 : 337-355.

DE WET, C. L. 2008, "'O Woman, Who Alone Gave Birth to Such Complete Devotion!' Some Remarks on the Materfamilias and Other Women in 1-4 Maccabees", *JSem,* 17: 33-56.

DORAN, R. 1996, "2 Maccabees": 179-299 in L. E. Keck et al. (ed.) *The New Interpreter's Bible, A Commentary in Twelve Volumes*, Vol. 2, Nashville : Abingdon Press

DORAN, R. 1980, "The Martyr: A Synoptic of the Mother and Her Seven Sons": 189-221 dans J. J. Collins and W. E. Nickelsburg (eds.), *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*, Chico, CA: Scholars Press.

FISCHER, T. 1971, "Books of Maccabees": 439-450 dans *Encyclopedia Judaica*, Jérusalem & New York: Keter Publishing House & Macmillan Company.

GIBERT, P. 1987, « 2 M 7, 28 dans le 'mythos' biblique de la création » : 463-476 dans L. Derousseaux (dir.) *La création dans l'Orient ancien*, Paris : Cerf

GOLDSTEIN, J. 1987, "Creation ex nihilo: Recantations and Restatements", *JJS*, 38: 187-194

_____ 1984, "The Origins of the Doctrine of Creation ex Nihilo", *JJS*, 35: 127-135

HABER, S. 2006, "Living and Dying for the Law: The mother-martyr of 2 Maccabees", *Women jud.*, 4, 1 : 75-91.

HELLERMAN, J. 2003, "Purity and Nationalism in Second Temple Literature: 1-2 Maccabees and Jubilees", *JETS*, 46, 3: 401-421.

HIMMELFARB, M. 1998, "Judaism and Hellenism in 2 Maccabees", *Poetics Today*, 19, 1: 19-40.

JORDAAN, P. J. 2016, "Body, Space and Narrative in 2 Macc 1: 1-10a", *BN*, 168: 89-107.

KAMPEN, J. 2005, "The Books of the Maccabees and Sectarianism in Second Temple Judaism": 11-30 dans G. Z. Xeravits & J. Zsengeller (eds.), *The Books of the Maccabees, History, Theology, Ideology. Papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books*, Leiden: Brill.

LAVOIE, J.-J. 1992, « Résurrection, anthropologie et création dans 2 Maccabées 7 », *Scrip*, 11 : 7-26

LICHTENBERGER, H. 2007, "History-Writing and History-Telling in First and Second Maccabees": 95-110 dans S. C. Barton, L. T. Stuckenbruck & B. G. Wold (eds.), *Memory in the Bible and Antiquity: the Fifth Durham-Tübingen Research Symposium*, Tübingen: Mohr Siebeck.

MCCLELAN, D. O. 2009, "A Reevaluation of the Structure and Function of 2 Maccabees 7 and its Text-Critical Implications", *SAA*, 7, 1 : 81-95.

MOFFAT, J. « 2 Maccabees » *APOT*, 1 : 125-154.

MOMIGLIANO, A. 1975, "The Second Book of Maccabees", *CP*, 70, 2 : 81-88.

MOORE, S. D. & J. C. ANDERSON, 1998, "Taking it Like a Man: Masculinity in 4 Maccabees", *JBL*, 117, 2: 249-273

MUGLER, C. 1931, « Remarques sur le second livre des Maccabées : La statistique des mots et la question de l'auteur » *RHPR*, 11 : 419-423.

NICKELSBURG, G.W.E. 2016, "Space and Time, Body and Psyche in 1 Enoch and 2 Maccabees", *BN*, 168: 117-127.

_____ 1971, "1 and 2 Maccabees: Same Story, Different Meanings", *CTM*, 42: 515-526.

OEGEMA, G. S. 2000, "Portrayals of Women in 1 and 2 Maccabees": 245-264 dans I. R. Kitzberger (ed.), *Transformative encounters: Jesus and Women Reviewed*, Biblical Interpretation Series, Leiden: Brill.

PARKER, V. 2007, "The Letters in II Maccabees: Reflexions on the Book's Composition", *ZAW*, 119: 386-402.

RAPPAPORT, U. 1971, "Maccabean Revolt": 435-439 dans *Encyclopedia Judaica*, Jérusalem & New York: Keter Publishing House & Macmillan Company.

_____ avec P. L. REDDITT, 1971, "Maccabeus": 45 dans *Encyclopedia Judaica*, Jérusalem & New York : Keter Publishing House & Macmillan Company.

SCHWARTZ, D. R. 2007, "Why Did Antiochus Have to Fall (II Maccabees 9: 7)?": 257-264 dans L. LiDonnici & A. Lieber (eds.), *Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism*, Leiden : Brill.

_____ 2001, "Antiochus IV Epiphanes in Jerusalem': 45-56 dans D. Goodblatt, A. Pinnick & D. R. Schwartz (eds.), *Historical Perspectives from the Hasmoneans to bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Fourth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature*, 27-31 January 1999, Leiden: Brill.

_____ 1998a, "The Other in 1 and 2 Maccabees": 30-37 dans G. N. Stanton & G. G. Stroumsa (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press.

_____ 1998b, "On Something Biblical about 2 Maccabees": 223-232 dans M. E. Stone & E. G. Chazon (eds.), *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls,* Leiden: Brill.

SIGNORI, G. 2012, "Introduction": 1-36 dans, *Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective*, Leiden: Brill.

TOMES, R. 2007, "Heroism in 1 and 2 Maccabees", *BibInt*, 15: 171-199.

TRAMPEDACH, K. 2011, "The War of the Hasmoneans" : 61-78 dans G. Signori (ed.), *Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees)*, Leiden: Brill.

VAN HENTEN, J.W. 2016, "Space, Body and Meaning in 2 Maccabees", *BN*, 168: 65-88.

VAN HENTEN, J.W. 1999, "The Ancestral Language of the Jews in 2 Maccabees": 53-68 dans W. Horbury (ed.), *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda*, Edinburgh: T. & T. Clark.

WILLIAMS, D. S. 2003, "Recent Research in 2 Maccabees", *CBR*, 2, 1: 69-83.

YOUNG, R.D. 1991, "The 'Women with the Soul of Abraham' Tradition about the Mother of the Maccabean Martyrs": 67-81 dans A.-J. Levine, *'Women like This 'New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, Atlanta : Scholars Press.

MÉTHODES

ASSARAF, A. « Tous les performatifs en deux forces. Introduction au système 'JP' », *Protée*, 39, 1 : 111-120.

AUSTIN, J. L. 1962, *How to Do Things with Words, The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955,* Oxford & New York: Oxford University Press.

BABB, G. 2002, "Where the Bodies are Buried: Cartesian Dispositions in Narrative Theories of Character", *Narrative*, 10, 3 : 195-221.

BARNEY, S.A. & W.J. LEWIS, J.A. BEACH & O. BERGHOF, 2006, *The Etymologies of Isidore of Seville*, Cambridge : Cambridge University Press.

BARONI, R. 2007, *La Tension narrative*, Paris : Seuil.

BARR, J. 1971, *Sémantique du langage biblique*, Paris : Cerf et Desclée de Brouwer.

CHARAUDEAU, P. 1983, *Langage et discours ; éléments de sémiolinguistique (théorie et pratique)*, Paris : Hachette.

DÄLLENBACH, L. 1977, *Le récit scripturaire, essais sur la mise en abyme*, Paris : Seuil.

DOUGLAS, M. 2007, *Thinking in Circle, an Essay on Ring Composition*, New Haven: Yale University Press.

FISHBANE, M. 1975, "The Sacred Center: The Symbolic Structure of the Bible": 20-48 dans M. Fishbane & P. Flohr (eds.), *Texts and Responses: Studies Presented to Nahum N. Glatzer*, Leiden: Brill.

GIRARD, M. 1984, *Les Psaumes, analyse structurelle et interprétation* (Ps 1-50), Montréal & Paris : Bellarmin & Cerf.

GRIVEL, C. 1973, *Production de l'intérêt romanesque. Un état du texte (1870-1880), un essai de constitution de sa théorie)*, Paris, The Hague : Mouton.

HAMON, P. 1996, *L'ironie littéraire, Essai sur les formes de l'écriture oblique*, Paris : Hachette.

HAMON, P. 1972, « Pour un statut sémiologique du personnage », *Littérature*, 6, 6 : 86-110

HEATH, D. M. 2011, *Chiastic Structures in Hebrews: A Study of Form and Function in Biblical Discourse,* Dissertation presented for the degree of Doctor of Philosophy in Biblical Languages at the University of Stellenbosch.

MALFROY, J. 1965, « Sagesse et Loi dans le Deutéronome : Études », *VT*, 15, 1 : 49-65.

MEYNET, R. 2012, « L'analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour comprendre la Bible », *NRT*, 116 : 641-657.

_____2007, *Traité de rhétorique biblique*, Paris : Lethielleux.

_____1994 « Présupposés de l'analyse rhétorique avec une application à Mc 10, 13-52 » : 72-111 dans C. Coulot (dir.) *Exégèse et herméneutique, comment lire la Bible* ?, Paris : Cerf.

_____ 1982, *Initiation à la rhétorique biblique. Qui donc est le plus grand ?*, Paris : Cerf.

_____ « Terminologie spécifique de l'analyse rhétorique » (2003), http://www.retoricabiblicaesemitica.org/Chi_siamo_fr.htmlà.

RADDAY, Y. T. 1981, "Chiastic Patterns in Hebrew Biblical Narrative": 50-117 dans J.W. Welsch (ed.), *Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis*, Hilderscheim: Gerstenberg Verlag.

REINHARTZ, A. 1998, *'Why Ask my Name?' Anonymity and Identity in Biblical Narrative*, New York & Oxford: Oxford University Press.

SKA, J.-L., J.-P. SONNET & A. WÉNIN, 1999, *L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament,* Collection Cahiers Évangile 107.

HISTOIRE ET HISTORIOGRAPHIE

AZARPAY, G. 1976, "Nanâ, the Sumero-Akkadian Goddess of Transoxiana", *JAOS*, 96, 4: 536-542.

BADI, A. M. 1991, *Les Grecs et les Barbares, vol. 4. D'Alexandre à Mithridate*, Paris : Paul Geuthner.

BASLEZ, M.-F. 2007a, *Les persécutions dans l'antiquité, Victimes, héros, martyrs*, Paris : Fayard.

BASLEZ, M.-F. (dir.) 2004, *L'Orient hellénistique, 323-55 av. J.-C.* Neuilly : Atlande.

BATSCH, C. 2005, *La guerre et les rites de guerre dans le judaïsme du deuxième Temple*, Leiden & Boston : Brill.

BAUMGARTEN, A. I. 1997, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: an Interpretation*, Leiden: Brill.

CANTARELLA, E. 1996, *Les peines de mort en Grèce et à Rome. Origines et fonctions des supplices capitaux dans l'Antiquité classique*, Paris : Albin Michel.

CAZEAUX, J. 2001, *La guerre sainte n'aura pas lieu*, Paris : Cerf.

COLLINS, J.J. 2005 et 2001, "Cult and Culture: The Limits of Hellenization in Judea": 38-61 dans J.J. Collins and G. E. Sterling (eds.) *Hellenism in the Land of Israel*, Notre-Dame: University of Notre-Dame.

CONGAR, Y. 1958, *Le mystère du Temple ou l'économie de Dieu à sa créature de la genèse à l'apocalypse*, Paris : Cerf.

CUVILLIER, E. & J.-D. CAUSSE, 2007, *Mythes grecs, mythes bibliques. L'humain face à ses dieux*, Paris : Cerf.

DE VAUX, R. 1960, (1982), « Droit et Justice »: 221-250 dans *Les institutions de l'Ancien Testament*, Tome 1, Paris : Cerf.

DIRVEN, L. 1999, *The Palmyrenes of Dura-Europos: A Study of Religious Interaction in Roman Syria,* Leiden: Brill.

EFRON, J. 1987, *Studies on the Hasmonean Period*, Leiden: Brill.

GRABBE, L. L. 2010, *An introduction to Second Temple Judaism, History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel, and Jesus*, Dorset: T&T Clark International.

_____2000, *Judaic Religion in the Second Temple Period, Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, London, New York: Routledge.

GRUEN, E. S. 2005, « Judaïsme hellénistique » : 99-147 dans David Biale (dir.), *Les cultures des Juifs : une nouvelle histoire*, traduit de l'anglais par Jacques Mailhos et Jean-François Sené, Paris & Tel-Aviv : Éditions de l'Éclat.

HARRIS, R. 1991, "Inanna-Ishtar as Paradox and a Coincidence of Opposites », *HR*, 30, 3: 261-278.

HENGEL, M. 2001, "Judaism and Hellenism Revisited": 6-37 dans J. J. Collins & G. E. Sterling (eds.) *Hellenism in the Land of Israel*, Notre-Dame: University of Notre-Dame.

KLEINBERG, A. 2005, *Histoire de saints, leur rôle dans la formation de l'Occident*, Paris : Gallimard.

LACOCQUE, A. 1983, *Daniel et son temps. Recherches sur le mouvement apocalyptique juif au IIe siècle avant J.-C.*, Paris : Labor et Fides.

MACURDY, G.H. 1932, *Hellenistic Queens, A Study of Woman-Power in Macedonia, Seleucid Syria, and Ptolemaic Egypt*, Baltimore, London & Oxford: Oxford University Press.

MENDELS, D. 1992, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism: the History of Jewish and Christian Ethnicity in Palestine within the Greco-Roman Period (200bce-135ce)*, New York: Double Day.

NEILSON, B. 1999, "Barbarism/Modernity: Notes on Barbarism", *Textual Pract*, 13, 1: 79-95.

PEARS, D. 2004, "The Anatomy of Courage", *Soc Res*, 71, 1 : 1-12.

PEIGNEY, J. 2012, « La 'vie bestiale' (θηριώδης βίος) au Ve et au IVe siècle : l'identité humaine et les réutilisations du motif », *Rev philol lit Hist*, 2, LXXXVI : 123-141.

PORTIER-YOUNG, A. E. 2011, *Apocalypse Against Empire, Theologies of Resistance in Early Judaism*, Grand Rapids & Cambridge: William B. Eermans.

RAPPAPORT, U. & S. 1996, « Les Juifs et leurs voisins à l'époque perse, hellénistique et romaine », *Ann hist sci so*, 51, 5 : 955-974.

REINER, E. 1974, "A Sumero-Akkadian Hymn of Nanâ », *JNES*, 33, 2: 221-236.

SARTRE, M. 2006, *Histoires grecques*, Paris : Seuil.

SAULNIER, C. 1985, *Histoire d'Israël de la conquête d'Alexandre à la destruction du Temple*, Paris : Cerf.

SAVALLI-LESTRADE, I. 2005, « Devenir une cité : *Poleis* nouvelles et aspirations civiles en Asie mineure à la basse époque hellénistique » : 9-38 dans P. Fröhlich & C. Müller (éds.), *Citoyenneté et participation à la basse époque hellénistique*, Genève : Droz.

SCHAMS, C. 1998, *Jewish Scribe in the Second Temple Period*, Sheffield: Sheffield Academic Press.

SCHMIDT, F. 1994, *La pensée du Temple de Jérusalem à Qumran*, Paris : du Seuil.

TCHERIKOVER, V. 1970, *Hellenistic Civilization and the Jews*, New York: Atheneum.

WEITZMAN, S. 2005, *Surviving Sacrilege: Cultural Persistence in Jewish Antiquity*, Cambridge: Harvard University Press.

WILL, E. & C. ORRIEUX, 1986, *Ioudaïsmos-Hellènismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nancy : Presse universitaire de Nancy.

MARTYRE ET MARTYROLOGIE

AMAT, J. 1996, *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*, Paris : Cerf.

ASSMAN, J. 2011, "Martyrdom, Violence, and Immortality: The Origins of a Religious Complex": 39-60 dans G. Signori (ed.), *Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees)*, Leiden: Brill.

BARBOTIN, E. 1995, *Le témoignage*, Paris : Brepols.

BOWERSOCK, G. 1995, *Martyrdom and Rome*, New York: Cambridge University Press.

BOYARIN, D. & J. BOYARIN, 2007, « Les rusés, les martyrs et les collaborateurs. La diaspora et la politique sexuée de résistance » : 45-115 dans *Pouvoirs de la Diaspora, essai sur la pertinence de la culture juive*, Paris : Cerf.

CARDMAN, F. J. 1988, "Acts of the Women Martyrs », *ATR*, 70: 144-150.

CASTELLI, E. A. 2004, *Martyrdom and Memory, Early Christian Culture Making*, New York: Columbia University Press.

COBB, L. S. 2008, *Dying to be Men, Gender and Language in Early Christian Martyr Texts*, New York: Columbia University Press.

CORMACK, M. 2002, *Sacrificing the Self, Perspectives on Martyrdom and Religion*, Oxford & New York: Oxford University Press.

DELEHAYE, H. 1921 (1966), *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles : Société des Bollandistes.

_____1933, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles : Société des Bollandistes.

DELMAIRE, J.-M. 1993, « La mort héroïque dans le judaïsme » : 43-55 dans *Valeurs dans le stoïcisme. Du portique à nos jours. Mélanges en l'honneur de M. le Doyen Spanneut*, Lille : Presses Universitaires de Lille.

DERRIDA, J. 2005 *Poétique et politique du témoignage*, Paris : L'Herne.

_____ 1998, *Demeure Maurice Blanchot*, Paris : Galilée.

DROGE A.J. & J. D. TABOR, 1992, *A Noble Death. Suicide & Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, San Francisco: Harper.

EUSÈBE, *La lettre de l'Église de Smyrne*, http://www.patristique.org/Les-Peres-apostoliques-III-Polycarpe-de-Smyrne.html.

FISCHEL, H. A. 1947, "Martyr and Prophet (A Study in Jewish Literature)", *JQR*, 37 : 363-386.

FRANKFURTER, D. 2009, "Martyrology and the Prurient Gaze", *JECS*, 17, 2 : 215-245.

FREND, W. H. C. 1967, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Macabees to Donatus*, New York: Anchor Books.

LEMOINE, L. 2010, « Le martyre : la dialectique du vivre et du mourir », *Topique*, 113 : 91-100.

MARQUET, J.F. 1972, « Témoignage et testament » : 151-159 dans E. Catelli (ed.) *Le témoignage*, Aubier : Éditions Montagne.

RAJAK, T. 2001, "Dying for the Law: The Martyrs Portrait in Jewish-Greek Literature": 99-133 dans *The Jewish Dialogue with Greece and Rome, Studies in Cultural and Social Interaction,* Leiden: Brill.

SALISBURY, J. E. 2004, *The Blood of Martyrs. Unintended Consequences of Ancient Violence*, New York: Routledge.

_____ 2004, "How Martyrs Became Mothers and Mothers Became Martyrs": 115-129 dans *The Blood of Martyrs. Unintended Consequences of Ancient Violence*, New York & London: Routledge.

SALISBURY, J. E. 1997, *Perpetua's Passion, The Death and Memory of a Young Roman Woman*, New York: Routledge.

SCARRY, E. 1985, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, New York: Oxford University Press.

SHAW, B. D. 1996, "Body/Power/Identity: Passions of the Martyrs", *JECS*, 4, 3: 269-312.

SHEPKARU, S. 2006, *Jewish Martyrs in the Pagan and Christian worlds*, Cambridge: Cambridge University Press.

STRATHMANN, H. 1967, « μάρτυς, μάρτυρεω, μάρτυρια, μάρτυριου »: 474-510 dans G. Kittel & G. Friedrich (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans.

TILLEY, M. A. 1991, "The Ascetic Body and the (Un)Making of the World of the Martyr", *JAAR*, 59 : 467-479.

VAN HENTEN, J. W. & F. AVEMARIE, 2002, *Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish, and Christian Antiquity, The Context of EarlyChristianity*, London: Routledge.

VAN HENTEN, J.W. 2009, "Martyrdom, Jesus' Passion and Barbarism", *Biblical Interpretation*, 17: 239-264.

_____ 1995, "The Martyrs as Heroes of the Christian People: Some Remarks on the Continuity Between Jewish and Christian Martyrology, with Pagan Analogies": 303-322 dans M. Lamberigts & P. van Deunn (eds.), *Martyrium in Multidisciplinary perspective: Memorial Louis Reekmans,* Louvain: Peeters.

WEINER, E. & A. WEINER 1990, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis* (Studies in Judaism), Atlanta: Brown Judaic Studies.

WENSICK, A. J. 1941, "The Oriental Doctrine of the Martyrs": 90-113 dans *Semietische Studiënuit de nalatenschap*, Leiden: A.W. Sijthoff.

WILLIAMS, S. K. 1975, *Jesus' Death as Saving Event. The Background and Origin of a Concept,* Missoula: Scholars Press.

CORPS ET ANTHROPOLOGIE

BASSET, L. 2002a, *Sainte Colère, Jacob, Job, Jésus*. Paris : Bayard, Genève : Labor et Fides.

_____ 2002b, « Prière et créativité théologique, Une approche historico-pratique » : 41- 56 dans M. Rose (ed.), *Histoire et herméneutique. Mélanges pour Gottfried Hamman*, Genève : Labor et Fides.

BERQUIST, J. L. 2002, *Controlling Corporeality. The Body and the Household in Ancient Israel*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

BRATSIOTIS, N. P. 1999, "בָּשָׂר": 317-332 dans Kittel & G. Friedrich (eds.) & G. W. Bromiley (trad.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids: W. B. Eerdman.

BROWN, P. 1995, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris : Gallimard.

BURKES, S. 2003, *God, Self, and Death. The Shape of Religious Transformation on the Second Temple Period*, Leiden, Boston : Brill.

DHORME, E. 1920-23, *L'emploi métaphorique des noms et des parties du corps en hébreu et en akkadien*, *RB*, 29 : 465-506 ; RB, 30 : 374- 399 ; *RB* 31 : 215-233 et *RB* 32 : 185-212.

EILBERG-SCHWARTZ, H. 1990, *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion*, Bloomington: Indiana University Press.

FAIVRE, D. 2000, *Précis d'anthropologie biblique. Images de l'homme*, Paris : L'Harmattan.

_____ 1998, *Vivre et mourir dans l'ancien Israël, anthropologie biblique de la vie et de la mort,* Paris : L'Harmattan.

FALQUE, E. 2004, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Paris : Cerf.

FONTINOY, C. 1980, « La naissance de l'enfant chez les Israélites de l'Ancien Testament » : 103-118 dans T. Aristide, *L'enfant dans les civilisations orientales*, Louvain-Paris : Société Belge d'Études Orientales.

FRÈRE, J. 2004, *Ardeur et colère : le thumos platonicien*, Paris : Kimé.

GLUCKLICH, A. 2001, *Sacred Pain. Hurting the Body for the Sake of the Soul*, Oxford: Oxford University Press.

GOLDBERG, S. A. 1996, « À la recherche du corps perdu »: 187-204 dans J. Halpérin, *Le corps, Données et débats, actes du XXXVe colloque des intellectuels juifs de langue française*, Paris : Albin Michel.

GRAPPE, C. 2001, « Naissance de l'idée de résurrection dans le judaïsme » : 45-72 dans O. Mainville et D. Marguerat, *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, Genève : Labor et Fides et Montréal : Médiapaul.

LEBRUN, J.-P. & A. WÉNIN, 2008, *Des lois pour être humain*, Paris : Éditions Eres.

LEMOS, T.M. 2006, "Shame and Mutilation of Enemies in the Hebrew Bible" *JBL*, 125, 2: 225-241.

LEVENSON, J. D. 1988, *Creation and the persistence of Evil. The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Princeton: Princeton University Press.

LUCIANI, D. 2004, « Concevoir un enfant. Que dit la Bible ? » : 13-37 dans M. Hermans & P. Sauvage (éds.) *Bible et médecine. Le corps et l'esprit*. Namur & Bruxelles : Presses Universitaires de Namur & Éditions Lessius.

LYS, D. 1967, *La chair dans l'Ancien Testament « Bâsâr »,* Paris : Éditions universitaires.

MOMIGLIANO, A. 1979, *Sagesses barbares les limites de l'hellénisation*, Paris: Maspéro.

MULLER, Y. 2014, « Le maschalismos, une mutilation rituelle en Grèce ancienne ? » : 41-72 dans Annie Allély (ed.), *Corps au supplice. Les violences de guerre de l'Antiquité au Moyen-Age*, Bordeaux : Ausonius.

NUTKOWICZ, H. 2006, *L'homme face à la mort au royaume de Juda, Rites, pratiques et représentations*, Paris : Cerf.

RICOT, J. 1997, *Leçon sur l'humain et l'inhumain*, Paris : Presses universitaires de France.

SCHROER, S. & T. STAUBLI, 2001, *Body Symbolism in the Bible* (traduit par L. M. Maloney), Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.

TOBIN, T. H. 1992, "Logos": 347-356 dans D. N. Freeman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York: Doubleday.

TRESMONTANT, C. 1956, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris : Cerf.

WASILEWSKA. E. 2000, *Creations Stories of the Middle East*, London and Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers.

WÉNIN, A. 2008, *La Bible ou la violence surmontée*, Paris : Desclée de Brouwer.

WÉNIN, A. et J.-D. CAUSSE ET É. CUVILLIER, 2001, *Divine violence. Approche exégétique et anthropologique*, Paris : Cerf.

WOLFF, H.-W. 1974, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève: Labor et Fides.

ZIAREK, W. 1992, "At the Limits of Discourse: Heterogeneity, Alterity, and the Maternal Body on Kristeva's Thought", *Hypathia*, 7, 2: 91-108.

FÉMINISME ET GENRE

AGACINSKI, S. 2005, *Métaphysique des sexes. Masculin/Féminin aux sources du christianisme*, Paris : Seuil.

ASPEGREN, K. & R. KIEFFER (ed.) 1990, *The Male Woman: a Feminine Ideal in the Early Church*, Stockholm: Almqvist & Wiksell Internat.

AYNARD, L. 1990, *La Bible au féminin, de l'ancienne tradition à un christianisme hellénisé*, Paris : Cerf.

BARIL, A. 2007, « De la construction du genre à la construction du 'sexe' : les thèses féministes postmodernes dans l'oeuvre de Judith Butler », *Recherches féministes*, 20, 2 : 61-90.

BERENI, L. & S. CHAUVIN, A. JAUNET, A. REVILLARD, 2012, *Introduction aux études sur le genre*, Paris : Deboeck Supérieur.

BERGMANN, C. D. 2010, "'Like Warrior' and 'Like a Woman Giving Birth': Expressing Divine Immanence and Transcendence in Isaiah 42: 10-17": 38-56 dans S. T. Kamionkowski & W. Kim (eds.), *Bodies, Embodiment, and Theology of the Hebrew Bible*, New York & London: T & T Clark.

_____ 2007, "We Have Seen the Enemy, and He is only a 'She': The Portrayal of Warriors as Women", *CBQ*, 69, 4: 651- 672.

BOLACK, J. 1999, *La mort d'Antigone. La tragédie de Créon*, Paris : Presses universitaires de France.

BOULOUS WALKER, M. 1998, *Philosophy and the Maternal Body, Reading Silence,* London & New York: Routledge.

BOURDIEU, P. 1998, *La domination masculine*, Paris : Seuil.

BRENNER, A. 1997, *The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and 'Sexuality' in the Hebrew Bible*, New York: Brill.

BUTLER, J. 2009, *Ces corps qui comptent : de la matérialité et des limites discursives du sexe*, Paris : Amsterdam.

_____ 2006, *Défaire le genre*, Paris : Amsterdam.

_____ 2005a, *Trouble dans le genre: pour un féminisme de la subversion*, Paris : La Découverte.

_____ 2005b, *Humain, inhumain. Le travail critique des normes. Entretiens*, Paris : Amsterdam.

_____ 2000, *Antigone's Claim, Kinship between Life and Death*, New York: Columbia University Press.

CASTELLI, E. A. 1991, "'I will Make Mary Male': Pieties of the Body and Gender Transformation of Christian Women in Late Antiquity": 29-49 dans J. Epstein & K. Straub (eds.) *Bodyguards*, New York & London: Routledge.

CASTELLI, E. A. 1990, "Sex, Shame, and Rhetoric, En-gendering Early Christian Ethics", *JAAR*, 49, 2: 221-245.

_____ 1986 "Virginity and its Meaning for Women's sexuality in Early Christianity" *J Feminist Stud Rel*, 2, 1: 61-88.

CLINES, D. J. A. 1995, "David the Man: The Construction of Masculinity in the Hebrew Bible": 212-243 dans *Interested Parties: The ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*, Sheffield: Sheffield Academic Press.

CORNÉLIS, H. & T. CAMELOT, 1962, *La résurrection de la chair*, Paris : Cerf.

CRAVEN, T. 2001, "Women as Teachers of Torah in the Apocryphal-Deuterocanonical Books": 275-289 dans L. M. Luker (ed.), *Passion, Vitality, and Foment, The Dynamics of the Second Temple Judaism*, Harrisburg: Trinity Press.

DASILVA, A. 1995, « La condition féminine dans la littérature mésopotamienne et biblique » : 75-102 dans *Des femmes aussi faisaient route avec lui*, Montréal : Médiaspaul.

DE FAVENDIS, D. 2005, « Antigone politique » : 109-118 dans L. Grenier et S. Tremblay (dirs.) *Le projet Antigone, parcours vers la mort d'une fille d'Œdipe*, Montréal : Liber.

DUFOURMANTELLE, A. 2007, *La femme et le sacrifice. D'Antigone à la femme d'à côté*, Paris : Denoël.

DUROUX, F. 1993, *Antigone encore, les femmes et la loi*, Paris : Côté-femmes éditions.

EBELING, J. R. 2013, *Vies de femmes aux temps bibliques*, Paris : Cerf.

EISENBERG, J. 1993, *La femme au temps de la Bible*, Paris : Stock.

ERBELE, D. 1999, "Gender trouble in the Old Testament: Three Models of the Relation Between Sex and Gender", *SJOT*, 13, 1: 131-141.

FASSIN, E. 2012, « Représenter la violence des femmes : performance et fantasme » dans C. Cardi & G. Pruvost (dirs.), *Penser la violence des femmes*, Paris : La Découverte.

FOLEY, H. P. 2001, *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton & Oxford : Princeton University Press.

FUCHS, E. 1985, "The Literary Characterization of Mothers and Sexual Politics in the Hebrew Bible" 117-136 dans A. Y. Collins (ed.), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, Atlanta: Scholars Press.

GHERCHANOC, F. 2003/4, « Les atours féminins des hommes : quelques représentations du masculin-féminin dans le monde grec antique. Entre initiation, ruse, séduction et grotesque, surpuissance et déchéance », *Revue historique*, 628 : 739-791.

HÉRITIER, F. 1996 & 2002, *Masculin/Féminin 1. La pensée de la différence* et *2. Dissoudre la Hiérarchie*, Paris : Odile Jacob.

HOFFNER, H.A. Jr. 1996, "Symbols for Masculinity and Femininity: Their Use in Ancient Near Eastern Sympathetic Magic Rituals", *JBL*, 85, 3: 326-334.

HOQUET, T. 2009, *La virilité, à quoi rêve les hommes?*, Paris: Larousse.

ILAN, T. 2007, "Women in the Apocrypha and the Pseudepigrapha": 126-144 dans D. B. Rooke (ed.), *A Question of Sex? Gender and Difference in the Bible and Beyond*, Sheffield: Sheffield Phoenix.

IRIGARAY, L. 1977 *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris : Éditions de Minuit.

_____ 1974, *Spéculum de l'autre femme*, Paris : Éditions de Minuit.

JACKSON, M. A. 2012, *Comedy and Feminist Interpretation of the Hebrew Bible, a Subversive Collaboration*, Oxford : Oxford University Press.

JOY, M. 2009, « L'impact du genre sur l'étude des religions », *Diogène*, 1, 225 : 113-123.

KAYSER, P. 2000, *Emmanuel Levinas : la trace du féminin*, Paris : Presses universitaires de France.

KEEL, O. 2007, *L'Éternel féminin. Une face cachée du Dieu biblique*, Paris & Montréal : Labor et Fides.

LACOCQUE, A. 1992, *Subversives ou un pentateuque de femmes*, Paris : Cerf.

LAQUEUR, T. 2013, *La fabrique du sexe, Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris : Gallimard.

LÉTOURNEAU, A. 2015 « Femmes étrangères dans la Bible hébraïque : de la douceur du nourrir à la violence du mourir », Thèse, UQAM, http://www.archipel.uqam.ca/7882/1/D2919.pdf.

LJUNG, I. 1989, *Silence or Suppression. Attitudes toward Women in the Old Testament*, Stockholm: Uppsala Universitet.

LOADER, W. 2011, *The Pseudepigrapha on Sexuality: Attitudes towards Sexuality in Apocalypses, Testaments, Legends, Wisdom, and Related Literature*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing.

LORAUX, N. 1990, *Les mères en deuil*, Paris : Seuil.

_____ 1989, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris : Gallimard.

_____ 1985, *Façons tragiques de tuer une femme*, Paris : Hachette.

_____ 1981a, « Le lit, la guerre », *Homme*, 21, 1 : 37-67.

_____ 1981b, « Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus » : 75-117 dans *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris : Gallimard.

MCCLURE, L. 1999, *Spoken Like a Woman: Speech and Gender in Athenian Drama,* Princeton: Princeton University Press.

ORTNER, S. B. 1974, "Is Femal to Male as Nature to Culture?": 67-87 in M. Zimbalist Rosaldo et L. Lamphere (eds.) *Woman, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press.

RAMET, S. P. (ed.) 1996, *Gender Reversals and Gender Cultures, Anthropological and Historical Perspectives*, New York & London: Routledge.

SANNA, M. E. 2006, *Pratiques de Soi et Performance de Genre : la construction des sujets politiques entre Pouvoir et Autonomie. Une lecture croisée de Michel Foucault et Judith Butler*. Sciences Politiques. Université Paris VIII Vincennes-Saint Denis.

SATLOW, M. L. 1996, "'Try to Be a Man': The Rabbinic Construction of Masculinity", *HTR*, 89, 1: 19-40.

SCHNEIDER, T. J. 2008, *Mothers of Promise, Women in the Book of Genesis*, Grand Rapids : Baker Academic.

SISSA, G. 2000, *L'âme est un corps de femme*, Paris : Odile Jacob.

SPIVAK, G.C. 2009, *Les subalternes peuvent-elles parler?,* Paris : Amsterdam.

STEIN, R. 1998, « Un certain style de masculinité 'féminine' ou déconstruire le masculin? », *Rev Fr Psychanal*, 2, 62 : 593-606.

STEINER, G. 1992, *Les Antigones*, Paris : Gallimard.

SWIDLER, L. 1976, "Women in Society": 114-117 dans *Women in Judaism. The Status of Women in Formative Judaism,* Metuchen: The Scarecrow Press.

VERHULST, G. 2002, *Études sur Antigone*, Paris : Ellipses.

WASHINGTON, H.C. 1997, "Violence and the Construction of Gender in the Hebrew Bible: A Historicist Approach", *Biblical Interpretation*, 5: 324-363.

WIEDEMANN, T. E. J. 1983, "Ελασκι στονεν τοις αρσενι κλεος: Thuciduydes, Women, and the Limits of Rational Analysis": 83-90 dans McAuslan, I. & P. Walcot (eds.), *Women in Antiquity*, Oxford: Oxford University Press.

AUTRES

AGAMBEN, G. 2012, *Nudités*, Paris : Rivages Poche.

ARENDT, H. 1989, « Sur la violence » : dans *Du mensonge et de la violence, Essais de politique contemporaine*, Paris : Calman-Lévy.

AUGÉ, M. 1992, *Le sens des autres, actualité de l'anthropologie*, Paris : Fayard.

BASSET, L. 2010, *Aimer sans dévorer*, Paris : Albin Michel.

BEAUCHAMP, P. 1987, *Parler d'Écritures Saintes*, Paris : Seuil.

BEAUCHAMP, P. 1971, « La figure dans l'un et l'autre Testament », *RSR*, 59: 209-224.

BUTLER, J. 2007, *Le récit de soi*, Paris : Presses universitaires de France.

_____ 2004, *Le pouvoir des mots, Discours de haine et politique du performatif.* Paris : Amsterdam.

COCAGNAC, M. 1996, *L'énergie de la parole divine*, Paris : Cerf.

DENIS, A.-M. (et al.) 2000, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, Tome I (pseudépigraphes de l'Ancien Testament), Turnhout : Brepols.

DEROUSSEAUX, L. 1970, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris : Cerf.

FOUCAULT, M. 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris : Gallimard.

HARL, M. & G. DORIVAL, O. MUNNICH, 1994, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris : Cerf & CNRS.

JANKÉLÉVITCH, V. 1964, *L'ironie*, Paris: Flammarion.

KIERKEGAARD, S. 2000, *Crainte et tremblement*, Paris: Payot Rivages.

KRISTEVA, J. 1980, *Pouvoirs de l'horreur*, Paris : Seuil.

MARCEL, G. 2010, *Critique de la cruauté ou les fondements politiques de la jouissance*, Paris : Éditions Belin.

RICOEUR, P. 1986, *Du texte à l'action, essais d'herméneutique II*, Paris : Seuil.

_____ 1984, *Temps et récit 2. La configuration dans le récit de* fiction, Paris : Seuil.

ROSE, M. 2004 « Deutéronome » : 294-309 dans T. Römer, J.-D. Macchi & C. Nihan (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève : Labor et Fides.

_____ 2003, *Une herméneutique de l'Ancien Testament. Comprendre, se comprendre, faire comprendre*, Paris & Montréal : Labor et Fides.

_____ 2002, « Idéologie deutéronomiste et théologie de l'AT » : 445-476 dans A. de Pury, T. Rômer & J.-D. Macchi (éds.). *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève : Labor et Fides.

SCOTT, J. C. 1990, *Domination and the Arts of Resistance*, New Haven & London : Yale University Press.

SHARP, C. J. 2009, *Irony and Meaning in the Hebrew Bible*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

WALTERS, P. & D. W. GODDING (eds.) 1973, *The Text of Septuagint. Its Corrections and their Emendation*, Cambridge: Cambridge University Press.

WESTPHAL, A. 1891, *Le Deutéronome : étude de critique et d'histoire : thèse*, Aix-en-Provence : A. Chauvin et Fils.