

Du commandement d'anathème sous la conquête de Canaan¹

La confrontation rabbinique à la guerre génocidaire

« Tu ne laisseras subsister aucune âme » (Dt 20,16)

« Tu l'inviteras au préalable à la paix » (Dt 20,10)

Rivon Krygier

La cruauté du précepte d'anathème

Les injonctions de la Tora concernant la conquête de la terre de Canaan par les Hébreux sortis d'Égypte sont particulièrement violentes et extrêmement choquantes pour la conscience moderne. Prises au premier degré, elles requièrent ni plus ni moins l'éradication des peuplades autochtones, comme en témoigne le verset suivant tiré du *Deutéronome* :

Quand l'Éternel ton Dieu te les aura livrés entre tes mains et que tu les auras vaincus, voue-les à l'anathème et ne conclus aucun pacte avec eux, ni ne les laisse en place (Dt 7,2).

Le sens précis du terme « anathème » (*hèrèm*) avec ses degrés d'implication varie quelque peu dans la littérature biblique et rabbinique mais dans le contexte d'une bataille, il s'agit clairement et essentiellement d'une extermination totale de la population.² Ainsi en va-t-il dans la guerre menée par Moïse contre Sihon, roi de Hechbon, avant même l'entrée en Canaan :

Nous prîmes alors toutes ses villes, et nous frappâmes d'anathème toute ville où se trouvait encore âme qui vive, y compris femmes et enfants ; nous ne laissâmes pas un seul survivant. Nous ne prîmes pour nous que le bétail et le butin des villes conquises (Dt 2,34-35).

Un long passage du livre de *Josué* rapporte la mise en œuvre méticuleuse et systématique de cette éradication :

Ce même jour, Josué avait pris Makkéda, l'avait passée par les armes et avait voué à la mort son roi ainsi que *tous les habitants, sans épargner personne*. Il procéda pour le roi comme il l'avait fait pour celui de Jéricho. De Makkéda, Josué marcha avec tout Israël sur Libna à qui il livra bataille. L'Éternel la fit également tomber, elle et son roi, aux mains d'Israël qui en passa tous les habitants au fil de l'épée, sans en épargner un seul, et qui fit à son roi ce qu'il avait fait au roi de Jéricho [...] (Jos 10,28-30. La litanie macabre se poursuit jusqu'au verset 43).

La raison d'une telle intransigeance est explicite :

Tu ne feras point de pacte avec eux ni de compromission avec leurs divinités. Qu'ils ne subsistent point sur ton territoire *car ils te feraient prévariquer contre Moi*, de sorte que tu en viendrais à adorer leurs divinités, et ce serait pour toi un écueil (Ex 23,32-33).³

L'idolâtrie est perçue comme une abomination délétère supposant une conduite dévoyée, blasphématoire et attentatoire à l'humanité de l'homme. Aussi étrange que cela puisse paraître

¹ Cet article est paru pour la première fois dans *Guerre et Paix dans le judaïsme*, Pardès n° 36, Paris, In Press, 2004, pp. 63-78. La présente version est quelque peu remodelée.

² Voir également : Dt 3,2-9 ; 20,16-18 ; Jos 8,22 ; 10,28-43 ; 11,8 ; Is 34,2.

³ Voir également : Ex 34,12-17 ; Dt 20,18.

à la conscience moderne, elle est décrite comme faisant l'objet d'une grande tentation, comme si elle portait en elle – contrairement au monothéisme éthique et à ses nombreuses exigences – la promesse d'une prospérité plus immédiate et d'un allègement du fardeau de l'existence.⁴ La crainte de la « contagion » est telle qu'elle ne laisse place à aucune tolérance ou compromission, comme s'il en allait de la survie même de la civilisation hébraïque.

Aussi inconcevable soit-il d'admettre que des populations entières soient massacrées aux ordres de Dieu, il nous faut constater à tout le moins que cette animosité n'est pas foncièrement xénophobe puisqu'elle concerne aussi bien l'Israël sortant d'Égypte. Ainsi, après la faute d'idolâtrie du Veau d'or, Dieu prend la résolution d'anéantir tout le peuple hébreu. N'eût été l'intercession de Moïse, la punition n'aurait pas été commuée en châtement partiel et dilué dans le temps (cf. *Ex* 32,14, 33-35). De même, le fléau divin tue vingt-quatre mille personnes du peuple suite à la faute d'idolâtrie de Baâl peôr. Sans le geste de Pinhas qui provoque aussitôt un catharsis expiatoire, le nombre de victimes eût été encore bien plus élevé (cf. *Nb* 25,8-11). Cette sévérité trouve son paroxysme légal dans l'instruction divine selon laquelle une ville d'Israël qui a cédé à l'idolâtrie doit être entièrement vouée à l'anathème, soit à l'extermination de toute sa population ! (cf. *Dt* 13,13-19). Ce qui heurte, plus encore, dans cette comparaison macabre, c'est que les Cananéens ne semblaient guère pouvoir bénéficier de conditions permettant d'échapper à leur sort funeste. En tout cas, la Bible n'en dit rien d'explicite. Notre propos consistera justement à montrer que dès la Bible sont apparues certaines ambiguïtés qui seront l'occasion, pour les Sages et les rabbins ultérieurs qui leur succéderont, de réinterpréter les textes, en y introduisant notamment des clauses qui devaient considérablement relativiser la virulence de la sentence, voire la révoquer.

Les ambiguïtés bibliques

Malgré les injonctions répétées d'anathème, certains passages bibliques laissent entrevoir que les choses ne se seraient pas toujours passées selon ces directives. Le livre de *Josué* lui-même fait état de populations appartenant à diverses bourgades qui n'auraient été ni décimées ni même expulsées mais seulement soumises au tribut⁵ :

Les fils de la tribu de Menachè ne purent déposséder la population de ces villes, les Cananéens étant résolus à demeurer dans ce pays. Devenus plus forts, les Israélites soumirent les Cananéens à un tribut mais ne les expulsèrent point (*Jos* 17,12-13).

Et ultérieurement dans l'histoire d'Israël, le roi Salomon épargne les Cananéens de son temps :

Toute la population survivante des Amoréens, des Héthéens et des Jébuséens, des Phérézéens, lesquels ne font pas partie des enfants d'Israël, et tous leurs descendants qui étaient après eux dans le pays, les enfants d'Israël n'ayant pu les exterminer, Salomon les soumit au tribut, ce qu'ils font encore aujourd'hui (*IR* 9,20-21).

Ce texte, comme d'autres qui seront relevés par l'interprétation rabbinique, laisse entendre que ce n'est pas toujours par incapacité mais bien par décision délibérée – en position de force – que des villes cananéennes furent épargnées. L'un de ces passages qui au demeurant proclame que la rude besogne a été correctement accomplie, présente un message paradoxal :

Pendant de longs jours, Josué guerroya avec tous ces rois. Pas une seule ville, à l'exception des Hévéens habitant de Gabaon, ne se soumit pacifiquement aux enfants d'Israël et ils durent les conquérir, une à une, par les armes. Dieu en effet avait résolu de déterminer leur cœur à engager la

⁴ Voir *Jos* 24,19-23 ; *Os* 2,7.

⁵ Voir également : *Jos* 15,63 ; 16,10.

lutte contre Israël afin qu'ils soient décimés sans merci et qu'ainsi, ils soient anéantis comme l'avait ordonné l'Éternel à Moïse (*Jos* 11,18-20).

Certes, Dieu est désigné ici comme ayant « endurci le cœur » des rois cananéens – comme jadis celui de Pharaon – de sorte qu'ils jetèrent toutes leurs forces dans la bataille et périrent. Mais la reddition, plutôt que la lutte, est présentée comme une alternative qui aurait été bel et bien légitime et effective. Cette éventualité ne peut donc être mise simplement sur le compte d'une faiblesse ou d'une désobéissance à l'injonction divine.

La tâche de l'exégèse rabbinique consista précisément à tenter de lever ce type d'ambiguïtés. En somme, il s'agissait de définir en quelles circonstances il était possible, sinon obligatoire, de surseoir à l'anathème. Nous allons voir que deux conditions principales au salut des peuplades se laissent identifier : la *reddition* et la *repentance*. Nous allons en examiner les modalités telles qu'elles ont été discutées dans la littérature rabbinique.

Le salut par la reddition

Il est un passage biblique ambigu qui a donné lieu à une interprétation talmudique particulièrement audacieuse, à la limite du subversif. Dans le *Deutéronome*, est rapporté un épisode étonnant :

[Dieu s'adressa à Moïse :] Allez, mettez-vous en marche, et passez le torrent de l'Arnon. Vois, Je livre en ton pouvoir Sihon, roi de Hechbon, l'Amoréen avec son pays : commence par lui la conquête, lutte avec lui ! [...] Dès aujourd'hui, Je veux que tu inspires crainte et épouvante à tous les peuples sous le ciel, tellement qu'au bruit de ton nom, l'on frémira et tremblera devant toi. [Et Moïse, de réagir :] J'envoyai alors du désert de Kédmot des messagers à Sihon, roi de Hechbon, avec des propositions de paix (*Dt* 2,24-26).

L'ordre divin indique clairement d'engager la bataille, sans faire de quartier. Mais, contre toute attente, la mesure immédiate adoptée par Moïse est d'envoyer des messagers porteurs d'une proposition de paix ! Le *Midrach rabba* interprète ce texte comme suit :

Trois paroles ont été adressées par Moïse à Dieu, auxquelles Dieu lui a répondu : « Tu m'as enseigné quelque chose. » [...] La troisième fut lorsque le Saint béni soit-Il lui a ordonné de porter la guerre contre Sihon : « Même si lui ne cherche pas à te combattre, “commence par lui la conquête, lutte avec lui !” (*Dt* 2,24). » Mais Moïse n'a pas procédé ainsi, comme cela est écrit : “J'envoyai alors... des messagers ...de paix” (*Dt* 2,26). Dieu lui dit alors : « Par ta vie, J'annule Mes propres paroles et adopte les tiennes », ainsi qu'il est dit : “Quand tu marcheras sur une ville pour l'attaquer, tu l'inviteras au préalable à la paix.” (*Dt* 20,10) (*NbR* 19:33 ; voir aussi *NbR* 19:27).

En somme, l'initiative de Moïse est présentée comme une désobéissance à l'ordre divin mais qui, au lieu de provoquer la colère de Dieu, suscite Son approbation, au point de L'induire à « réviser » les instructions sur la conduite de la guerre inscrites dans la Tora ! C'est une manière de dire que Dieu Se plaît à voir le prophète – comme jadis, Abraham négociant avec Dieu le salut de Sodome et Gomorre – placer l'ardeur justicière de la Loi sous le signe de la miséricorde, même à l'encontre de Ses premières instructions. Conformément à l'esprit qui prévaut dans la Bible et dans le Talmud, Dieu Se réjouit d'une telle tournure car elle incarne une hauteur éthique qui mérite autant que possible de l'emporter sur toute conduite implacable, fût-elle justifiée de droit.⁶

⁶ Cf. J. Muffs, « Entre rigueur et miséricorde : la prière des prophètes » (en hébreu) dans : *Tora nidrèchèt*, Tel Aviv, Am ôvèd, 1984.

Le verset biblique (*Dt 20,10*) sollicité dans ce *midrach* pour induire l'attitude pacifiste est cardinal. Il est en effet issu du passage biblique qui a suscité les plus amples débats chez les légistes ; soit, la règle énoncée dans le *Deutéronome* :

Quand tu marcheras sur une ville pour l'attaquer, tu l'inviteras au préalable à la paix. Alors, si elle accueille ta proposition de paix et t'ouvre ses portes, tout ce qu'elle renferme d'habitants te devront tribut et te seront soumis. Mais si elle ne compose pas avec toi et préfère te faire la guerre, tu assiégerez cette ville. L'Éternel ton Dieu la livrera alors en ton pouvoir et tu passeras tous ses habitants mâles au fil de l'épée. Il n'y aura que les femmes, les enfants et le bétail et tout ce qui se trouvera dans la ville en fait de butin, que tu pourras capturer. Tu disposeras de la dépouille de ton ennemi que l'Éternel ton Dieu t'aura livrée. Ainsi procédera-tu pour toutes les villes situées très loin de chez toi, et qui ne font pas partie des villes de ces nations. Mais dans les villes de ces peuples que l'Éternel ton Dieu te donne en héritage, tu ne laisseras subsister aucune âme. Car tu dois les vouer à l'anathème, le Héthéen et l'Amoréen, le Cananéen et le Pherézéen, le Hévéen et le Jébuséen, comme te l'a commandé l'Éternel ton Dieu, afin qu'ils ne vous apprennent pas à imiter toutes les abominations commises par eux en l'honneur de leurs dieux, et à vous rendre ainsi coupables envers l'Éternel votre Dieu (*Dt 20,10-18*).

Une première lecture de ce paragraphe semble indiquer que dans la conduite de la guerre, un *distinguo* très net doit être opéré entre d'une part, les villes ennemies éloignées, c'est-à-dire situées en dehors de la terre de Canaan, et d'autre part, les villes proches habitées par les peuplades cananéennes. C'est seulement les premières qu'il convient d'inviter à la paix avant de les assiéger. Et en cas de refus, c'est encore les premières seulement pour lesquelles il est requis d'épargner femmes et enfants. Les secondes doivent être détruites sans conditions de reddition et sans le moindre quartier : « tu ne laisseras subsister aucune âme. » Telle fut l'interprétation de Rachi (1040-1105) et du Rachbam (XII^e s.), attachés, chacun à sa manière, au sens obvie du texte :

« Quand tu marcheras sur une ville » : le verset parle d'une guerre *non obligatoire* comme cela est dit explicitement au verset 15 : « Ainsi procédera-tu pour toutes les villes situées très loin de chez toi... » (auxquelles il convient de proposer au préalable la paix). [Mais lors de la guerre ordonnée par la Tora contre les sept peuplades cananéennes, il ne faut pas proposer la paix.] (Rachi, *Dt 20,10*).⁷

Cette interprétation est confirmée par un passage du livre de *Josué* (9,22-24), dans lequel la peuplade des Guivonéens croit devoir se faire passer pour une population lointaine en migration, afin d'échapper à l'anathème envers les autochtones et obtenir un pacte salubre :

Josué manda les Guivonéens et leur parla ainsi : Pourquoi nous avoir trompés, en vous prétendant éloignés de nous, *alors que vous habitez au milieu de nous* ? Eh bien donc, vous êtes maudits, et vous ne cesserez jamais d'être attachés comme fendeurs de bois et puiseurs d'eau à la maison de mon Dieu. Ils répondirent à Josué : C'est que tes serviteurs avaient été informés de ce que l'Éternel ton Dieu a déclaré à Moïse Son serviteur, qu'Il vous donnerait tout ce pays et qu'Il ferait disparaître tous les habitants devant vous ; alors, nous avons tremblé pour notre vie et nous avons usé de ce stratagème.

Seule la sacralité du serment de protection fait aux Guivonéens évite leur éradication et commue leur sort en sujétion. Pourtant, cette règle d'anathème systématique a été reconsidérée par d'autres rabbins médiévaux, notamment parce qu'un *midrach* talmudique semblait affirmer exactement le contraire :

Un ultimatum contenant trois options fut envoyé par Josué en terre d'Israël avant d'y pénétrer : Que celui qui est disposé à évacuer les lieux, le fasse ; que celui qui veut faire la paix (la reddition), la fasse ; que celui qui veut faire la guerre, la fasse. Le Guergachéen évacua les lieux, ayant eu

⁷ La citation entre crochets n'apparaît pas dans les éditions classiques du commentaire de Rachi mais dans une citation faite par Rabbénou Beḥaï (XIII^e s.). Quoi qu'il en soit, cette prise de position ressort clairement d'autres de ses commentaires (cf. *Lv 25,44* ; *Dt 21,10* ; *Sota 35b*). Voir le commentaire explicite du Rachbam (*Dt 20,16*), disciple de Rachi. Leur interprétation commune se fonde sur le *Midrach Halakha*, *Sifré Dt 20,10*, § 211.

confiance dans la parole de l'Éternel qui avait légué cette terre aux enfants d'Israël, et s'installa en Afrique. Le Guivonéen contracta un accord (de soumission) tandis que trente et un rois de Canaan choisirent de faire la guerre et périrent (Talmud de Jérusalem, *Cheviit* 6:1, 16b).⁸

Il est difficile de comprendre pourquoi Rachi ou le Rachbam n'ont pas pris en compte cette source antinomique ou si, l'ayant fait, pourquoi ils ne l'ont pas considérée comme remettant en cause la règle ressortissant, à leurs yeux, au *Deutéronome* (20). Nahmanide (XIII^e s.) dispute Rachi sur la base de ces sources contradictoires⁹ :

Ce que dit Rachi, il le tient du midrach *Sifré* (*Choftim*, § 199) où il a été précisé (à propos de *Dt* 20) qu'il s'agissait du contexte d'une guerre non obligatoire (seule situation où, selon lui, il convient de proposer la paix). Mais l'intention de nos Sages était plutôt de relier cette catégorisation (guerre obligatoire ou non) à la distinction établie à la fin de ce paragraphe biblique (sur le traitement des captifs), et non de restreindre le devoir d'appeler une ville assiégée à la paix au seul contexte d'une guerre non obligatoire. En effet, *le devoir d'appeler à la paix vaut tout autant pour une guerre ordonnée par Dieu*, telle la guerre contre les sept peuplades cananéennes. Moïse n'a-t-il pas appelé Sihon, roi des Amoriens, à une proposition de paix ? Il n'aurait jamais procédé ainsi s'il avait dû par là transgresser à la fois l'injonction « tu les voueras à l'anathème » (*Dt* 20,17) et la prohibition « tu ne laisseras subsister aucune âme » (*Dt* 20,16). Non, la différence de traitement énoncée par le texte porte seulement sur le sort des habitants *en cas de refus de paix*, et d'engagement dans la bataille : pour les villes lointaines, il fallait tuer les hommes mais épargner femmes et enfants tandis que pour les villes de ces peuplades, il fallait les vouer à l'anathème, femmes et enfants inclus. Et c'est ce qui ressort de l'enseignement de nos Sages dans *Dt rabba*, le *Tanhouma* et le Talmud de Jérusalem où il est rapporté que « Josué envoyait un ultimatum à toute localité qu'il voulait conquérir : Que celui qui veut partir, parte ; que celui qui veut faire la paix, vienne et la fasse ; que celui qui veut faire la guerre, la fasse. Le Guergachéen abandonna les lieux, le Guivonéen fit un accord de paix avec Josué tandis que trente et un rois de Canaan choisirent de faire la guerre, et Dieu les fit périr. » De même, cette règle ressort du verset : « Pas une seule ville, à l'exception des Hévéens habitant de Gabaon, ne se soumit pacifiquement aux enfants d'Israël et ils durent les conquérir une à une par les armes. Dieu en effet avait résolu de déterminer leur cœur à engager la lutte contre Israël afin qu'ils soient décimés sans merci et qu'ainsi, ils soient anéantis » (*Jos* 11,19-20). De principe donc, si les habitants avaient voulu se soumettre pacifiquement, cela leur aurait été accordé (*Commentaire de la Tora, Dt* 20,10).

Le Maharal de Prague (1525-1609) qui tente d'aplanir les difficultés apparues chez Rachi – les ambiguïtés restées en suspens, et les critiques adressées par Nahmanide – estime que son interprétation demeure consistante, dès lors que lui sont apportées quelques précisions.¹⁰ Pour les villes des peuplades habitant Canaan, il n'y aurait eu effectivement aucune *obligation* à les appeler à la paix, contrairement aux villes dites lointaines. Toutefois *l'interdiction* de les appeler à la paix, soulignée par Rachi, ne serait entrée en vigueur qu'une fois la campagne militaire engagée.¹¹ Ce serait donc sans y avoir été astreint – mais de sa propre initiative, comme le fit Moïse pour Sihon roi de Hechbon – que Josué aurait appelé, avant d'entreprendre la conquête, l'ensemble des peuplades habitant Canaan à fuir ou à se rendre, et avoir ainsi la vie sauve. Qui plus est, le Maharal invoque un principe éthique tiré du *Midrach*. L'initiative de Josué était, sinon légalement fondée, en tout cas conforme à l'esprit de la Tora :

⁸ Sources parallèles : *LvR* 17:6 ; *DtR* 5:14. Et au lieu du « Guergachéen », il est question du « Cananéen » dans la *Mekhilta de-rabbi Ismaël, Bo* 18, et de « l'Amorien » dans la *Tossefta, Chabbat* (Lieberman) 7:25.

⁹ Maïmonide (1138-1204, *Hil. melakhim* 6:1-4), Rabbénou Beḥaï (XIII^e s., *Commentaire de la Tora, Dt* 20,10), Isaac Arama (1420-1494, *Akédat Itshak*, 97^e portique) soutiennent la même position que Nahmanide.

¹⁰ Cf. Maharal (rabbi Yéhouda ben Bezalel Loeb), *Sefer Gour Aryé, Dt* 20,11.

¹¹ Le Maharal se fonde en cela sur le commentaire des Tossafistes, *Sota* 35b, *le-rabot*. Pour le Maharcha (Chemouel Eliezer Edels, 1555-1631), il n'y avait effectivement aucune *obligation* à appeler les villes cananéennes à la paix, contrairement aux villes dites lointaines. Toutefois, ce ne serait pas devenu une *interdiction*, une fois la conquête entreprise.

Il paraît évident que la Tora incite (*a priori*) d'appeler à la paix toute ville, car la recherche de la paix est une vertu en soi. C'est pourquoi nos Sages ont-ils dit : « Grande est la paix car même en temps de guerre, il convient de chercher la paix » (*DtR* 5:12 ; *Yalkout Chimôni, Choftim* 923).

Depuis les Tossafistes jusqu'aux rabbins modernes, nombreux ont été les exégètes qui ont tenté d'harmoniser les sources contradictoires d'une manière ou d'une autre, en suppléant aux inconnues et interrogations laissées par les textes bibliques ou talmudiques, par l'insertion de nouvelles composantes narratives. Ainsi, une des principales difficultés sur lesquelles ont achoppé les commentateurs fut l'affaire des Guivonéens. S'ils s'étaient fait passer pour une population lointaine en migration, afin d'échapper à l'anathème, n'est-ce pas consécutivement parce qu'aucune proposition de paix ne leur avait jamais été offerte ?

La plupart des exégètes, à l'exception notoire de Rachi, estiment que les Guivonéens devaient avoir reçu une proposition de reddition de la part de Josué avant la traversée du Jourdain, c'est-à-dire avant le début de la conquête, mais qu'ils l'auraient déclinée. Le scénario qui suit varie quelque peu selon les commentateurs. Pour les Tossafistes (*Guitin* 46a), comme pour Maïmonide (*Choftim, Hil. melakhim* 6), ils auraient finalement consenti à faire la paix. De ce fait, ils auraient pu, malgré tout, être agréés. Mais parce qu'ils croyaient ne plus y avoir droit, ils usèrent de la tromperie. Selon David Kimḥi (Radak, 1160-1235, *Jos* 9,7), si les Guivonéens n'avaient pas répondu à l'offre de paix de Josué, c'est qu'ils y virent un traquenard, crainte faussement renforcée par le fait qu'à Jéricho, les habitants avaient tous été décimés (mais c'est parce qu'ils avaient préféré la guerre). C'est pourquoi, ils décidèrent de ruser à leur tour et d'échapper à la mort en se faisant passer pour non-cananéens provenant de l'étranger, considérant que dans de telles conditions, la paix leur serait offerte. Selon Naḥmanide (*Dt* 20,11), ils savaient pertinemment qu'ils pouvaient à tout moment se rendre et être ainsi épargnés mais ils ont néanmoins préféré ruser et obtenir, par leur simulacre, des conditions d'alliance leur évitant tribut et servitude.

Ainsi, à l'exception de Rachi, tous les commentateurs admettent qu'une reddition pacifique ait été offerte aux Cananéens résidant en Canaan, à tout le moins, avant que débute la campagne militaire, et pour certains d'entre les commentateurs, même ensuite.

Le salut par la repentance

Dans la littérature rabbinique apparaît une seconde considération non évoquée dans la Bible : les peuplades cananéennes pouvaient échapper à l'anathème, en « se repentant de leurs actes ». ¹² Il ne fait aucun doute que le fait que la Tora avait elle-même désigné l'idolâtrie comme étant la raison de l'anathème des Cananéens, est ce qui aura permis de leur trouver une voie de salut, par l'antidote de l'anathème, à savoir, la repentance. Le point de départ des spéculations rabbiniques sur la question est un passage talmudique évoquant le fait que la Tora fût mise à la disposition des Nations lorsque les enfants d'Israël l'inscrivirent sur des stèles situées en bordure de la terre d'Israël ¹³ :

(A) – Rabbi Yehouda enseigne que les Nations ont délégué des scribes qui ont gratté l'enduit de chaux et levé les empreintes des paroles de la Tora qui étaient gravées sur la pierre (sous l'enduit de chaux), c'est pourquoi leur condamnation a été de les plonger dans l'abîme de l'enfer, car elles auraient dû l'étudier mais ne l'ont pas fait. Selon Rabbi Chimôn, c'est sur l'enduit de chaux lui-même que les paroles étaient inscrites et il y était ajouté au bas (en exergue) : « afin qu'ils ne vous apprennent pas à imiter toutes les abominations commises par eux en l'honneur de leurs dieux, et à vous rendre ainsi coupables envers l'Éternel votre Dieu » (*Dt* 20,18). De là, dit-il, on apprend que

¹² Il existe bien des exemples bibliques dans lesquels des païens échappent grâce à leur repentance à un décret d'extermination qui paraissait irrévocable. Ainsi en va-t-il pour la ville de Ninive dans le livre de *Jonas*. Mais cette éventualité n'est pas évoquée au sujet des Cananéens pour lesquels au contraire, c'est l'intransigeance qui est explicitement requise, comme cela a été montré.

¹³ Cf. *Dt* 27,8 ; *Jos* 4,9.

si les Nations se repentent, elles seront acceptées. [...] (B) – À quel maître se rattache l'enseignement tannaïtique selon lequel le verset « et que tu leur feras des prisonniers » (*Dt* 21,10) est interprété comme suit : “cela est précisé pour inclure les Cananéens [qui séjournent en dehors de la terre de Canaan] qui, s'ils se repentent, seront acceptés (et non exterminés)” ? – Cet enseignement se rattache à ce que dit Rabbi Chimôn (*Sota* 35b).

Selon Rachi – interprétant l'opinion de Rabbi Chimôn –, cela signifie que seuls les Cananéens vivant en dehors de la terre de Canaan, lors d'une guerre d'initiative, pouvaient échapper à l'anathème s'ils se repentaient, mais non ceux de l'intérieur, voués à l'extermination. Or, cette prise de position a été abondamment discutée, souvent contestée car là encore, la multiplicité des sources, avec leurs non-dits, leurs contradictions et leurs ambiguïtés, a plongé toute la question dans un véritable imbroglio. Nous ne suivrons pas les tentatives complexes, pour ne pas dire alambiquées, des uns et des autres pour en démêler l'écheveau.¹⁴ Nous nous contenterons de traiter directement les difficultés que soulèvent les commentaires de Rachi et des Tossafistes, et qui n'ont pas manqué de semer à elles-seules la confusion.

Commençons par remarquer qu'il est problématique d'affirmer avec Rachi que selon Rabbi Chimôn, la repentance n'était ouverte qu'aux Cananéens établis *en dehors* de la terre de Canaan :

- Premièrement, dans cet extrait, deux propos (marqués ici par A et B) ont été associés l'un à l'autre par le rédacteur talmudique, mais ils comportent en réalité un message contradictoire ! Dans le premier (A), Rabbi Chimôn défend, contre Rabbi Yehouda, la possibilité de repentir des Nations, sans restriction.¹⁵ Et de fait, le verset du *Deutéronome* qui selon R. Chimôn fut mis en exergue pour inciter au repentir, s'applique au premier chef aux Cananéens de Canaan. C'est le second propos (B) qui attribue à Rabbi Chimôn l'idée que l'acceptation de repentance des Cananéens se limiterait à ceux vivant à l'*extérieur* du pays.
- Deuxièmement, si ce second propos, retenu par Rachi, est contraire au premier, une autre version contenue dans certains manuscrits du Talmud indique une formulation qui lui est compatible : « (cela est précisé) pour inclure les Cananéens *de la terre d'Israël* (ou de Canaan) qui, s'ils se repentent, seront acceptés. »¹⁶

¹⁴ Exemples : Maharal, *op. cit.*, Rabbi Eliyahou Mizrahi (1450-1526), *Chout ha-Ram*, § 57, R. Avraham De Boutan, *Lehem michné, Hil. melakhim* 6:1 ; Rabbi Haïm Yossef David Azoulaï (Chida, 1724-1806), *Chout Haïm Chaal* 2:41 ; cf. Yaâkov Harlap, « L'alliance avec les Guivonéens, et celle de Salomon avec Hiram, roi de Tsour » (en hébreu), *Chana be-chana*, 5762, pp. 17-32.

¹⁵ Voir la version parallèle dans la *Tossefta*, *Sota* 8:6-7 (également *Michna*, *Sota* 7:5) où il est question des soixante-dix langues dans lesquelles les paroles de la Tora avaient été inscrites, correspondant aux idiomes des soixante-dix Nations qui peuplent la terre.

¹⁶ L'hypothèse suivante pourrait expliquer le glissement de sens qui s'est opéré : L'expression « pour inclure les Cananéens » (*le-rabot cenaânim*) apparaît dans l'ensemble des sources midrachiques avec l'ajout « qui sont à l'intérieur (de la ville) » (*chè-be-tokha*) et font partie des prisonniers. Cf. *Sifré*, *Dt* 21,10, § 211. Il s'agit alors clairement des Cananéens établis en dehors de la terre de Canaan, pouvant être épargnés lors d'une guerre d'initiative, dans laquelle une reddition est proposée à la ville assiégée. Mais dans *Sota* 35b, il est question d'une catégorie non évoquée dans les autres sources : l'inclusion des Cananéens acceptés « pour leur repentir » (*chè-îm hozrin bi-tchouva*). C'est probablement la similarité de l'expression « pour inclure les Cananéens » (*le-rabot cenaânim*) qui a induit secondairement une version comportant la précision « pour inclure les Cananéens établis en dehors de la terre de Canaan », s'harmonisant ainsi avec les autres sources midrachiques parlant du sort des prisonniers, alors que la version initiale devait être au contraire ici « pour inclure les Cananéens [repentis] qui sont en terre d'Israël (ou de Canaan) » (*le-rabot cenaânim chel èrèt Israël*), ce qui est beaucoup plus cohérent. En effet, le verset du *Deutéronome* invoqué par R. Chimôn souligne le danger d'une contamination d'idolâtrie là où les Hébreux seront principalement implantés, c'est-à-dire en terre de Canaan. Le « repentir » des autochtones était susceptible de résorber le problème. En revanche, rien n'indique qu'un repentir devait être exigé des peuplades, cananéennes ou non, vivant en dehors de Canaan mais seulement l'acceptation des conditions de reddition en cas de guerre d'initiative. Il y aurait donc eu initialement deux clauses d'inclusion afférentes mais différentes dans leur cible : La première « pour inclure les Cananéens (extérieurs) » parmi les *prisonniers* qu'on

— Troisièmement, des sources à la fois bibliques et talmudiques indiquent que des Cananéens autochtones ont été délibérément épargnés. Aux exemples cités plus haut, il faut en effet ajouter ceux qui, selon les sources midrachiques, montrent que certains d'entre eux se seraient « repentis » jusqu'à se convertir au judaïsme.¹⁷ Ce serait le cas de Raḥav, la « prostituée » de Jéricho, qui aurait même ensuite épousé Josué (cf. *Meguilá* 14b) ! Comment une telle situation eût-elle été tolérable si le repentir des Cananéens « vivant en terre d'Israël » ne devait en aucune façon être accepté ?

Les Tossafistes n'ont pas manqué d'observer que ces sources étaient en contradiction avec l'interprétation de Rachi. S'agissant de Raḥav, ils ont tenté par divers artifices de lever la difficulté, en supposant qu'une mesure d'exception avait été adoptée pour elle, sur instruction divine (cf. *Tossefot, Sota* 35b, *le-rabot*)¹⁸ ; ou, solution finalement adoptée ici, qu'elle s'était convertie avant que débutât la conquête et qu'entrât en vigueur, selon eux, l'anathème (*ibid.*) ; ou encore, en opposition à la solution précédente, qu'elle ne devait probablement pas être d'origine cananéenne ! (cf. *Tossefot, Meguilá* 14b, *de-igayera*). Quant à l'idée générale que la repentance n'aurait été ouverte qu'aux Cananéens établis en dehors de la terre de Canaan, deux commentaires des Tossafistes se trouvent être en opposition :

— Selon le commentaire sur *Sota* (35b, *le-rabot*), R. Chimôn et R. Yehouda auraient convenu que préalablement à la conquête, le repentir des Cananéens pouvait encore être accepté ; mais une fois la campagne déclenchée, R. Yehouda aurait estimé qu'un tel repentir n'était plus d'actualité, tandis que pour R. Chimôn, il continuait à l'être mais seulement pour les Cananéens établis *en dehors* de la terre de Canaan, comme le soutient Rachi. Autrement dit, le consensus est qu'une fois la bataille engagée, aucune pitié ne devait être accordée aux Cananéens établis en Canaan.

— Tandis que pour les Tossafistes s'exprimant dans *Guitin* (46a, *kévan*), s'il est vrai qu'une fois la campagne enclenchée, il n'y avait plus lieu de proposer la reddition, l'injonction « Tu ne laisseras subsister aucune âme » devait au demeurant être levée si des Cananéens de Canaan manifestaient une volonté de paix et de repentance, comme ce fut le cas, selon eux, pour les Guivonéens. Ce qui revient à dire que les Cananéens établis en Canaan pouvaient dans ce cas avoir la vie sauve, contrairement à ce que Rachi en avait inféré (selon les Tossafistes) du commandement d'anathème.

Dans ce dernier commentaire, les Tossafistes observent qu'une source d'époque talmudique semblait accréditer la possibilité pour des Cananéens établis en Canaan d'échapper à l'anathème s'ils se repentaient de leurs actes :

« afin qu'ils ne vous apprennent pas à [imiter toutes les abominations...] » (*Dt* 20,18). Ce verset enseigne que s'ils se repentent, ils ne doivent pas être tués (*Sifré, Dt* 20,18, § 202).

En effet, comme cela a déjà été signalé plus haut, le verset s'applique au premier chef aux Cananéens de l'intérieur ! Et dans le cas présent, son interprétation ne spécifie aucunement

a le droit de faire lorsque la ville assiégée qui se soumet est « lointaine », c'est-à-dire, lors d'une guerre d'initiative (cf. *Midrach Tannaïm, Dt* 21,10) ; la seconde « pour inclure les Cananéens » dans la possibilité de *repentir* même quand la ville attaquée est « proche », c'est-à-dire, dans le cas d'une guerre obligatoire. En effet, il n'allait pas de soi que les Cananéens soient épargnés, dans un cas comme dans l'autre, en raison de l'anathème prononcé à leur rencontre.

¹⁷ Tel était, pour la littérature rabbinique, le cas des Guivonéens, bien qu'ils fussent considérés comme une catégorie distincte de convertis ne pouvant se marier avec des juifs de souche. Cf. *Michna, Kiddouchin* 3:3, *Tossefot, Meguilá* 14b, *de-igayera*.

¹⁸ Ce commentaire des Tossafistes cite le *midrach, Sifré, Be-midbar*, § 78 pour lequel, Raḥav était sans nul doute cananéenne. Sauf que dans cette source et ses parallèles, la décision de l'accepter à la conversion n'est aucunement décrite comme une mesure exceptionnelle *ad hoc*, inspirée de Dieu.

qu'il ne concerne que les Cananéens établis en dehors de Canaan !¹⁹ La question qui se pose dès lors est comment Rachi a pu ignorer une telle source. En réalité, il en était parfaitement informé. La preuve en est qu'il l'utilise dans son commentaire de la Tora, sauf qu'il y adjoint une nuance de poids :

« afin qu'ils ne vous apprennent pas à [imiter toutes les abominations...]. » De là, (on apprend que) s'ils se sont repentis (*im âssou techouva*), et se convertissent (*ou-mitgayerim*), tu as le droit de les accepter (Rachi, *Dt 20,18*).

Il semble donc que Rachi ait lui-même levé la contradiction qui pouvait surgir de son analyse au regard de toutes ces sources citées, en distinguant entre deux modes de repentance : le simple *renoncement* aux abominations de l'idolâtrie et, plus radicalement, la *conversion* au judaïsme. Dès lors, pour lui, il semble qu'une simple repentance ne devait pas être acceptée de la part de Cananéens établis dans les frontières de Canaan mais une conversion au judaïsme, oui. Ce *distinguo* ressort également de son commentaire du Talmud (*Sota 35b*, cf. *supra*). Selon Rachi, l'opinion de Rabbi Chimôn était que la vie des Cananéens vivant à l'*extérieur* de Canaan pouvait être épargnée pourvu qu'ils se repentissent (de leur idolâtrie), mais non celle des Cananéens établis à l'*intérieur*, car le mobile de leur repentance eût été opportuniste, « par crainte ».²⁰ Tandis que l'opinion de R. Yehouda devait être qu'il ne fallait guère faire de quartier avec les Cananéens où qu'ils habitassent, puisqu'ils étaient tous sous le coup de l'anathème, à moins que, non contents de se repentir de l'idolâtrie, ils se convertissent au judaïsme, « perdant ainsi l'appellation de peuplades » vouées à l'anathème. R. Chimôn devait partager cette vue – le salut par conversion – *a fortiori*.

Il convient toutefois de préciser que l'écrasante majorité des commentateurs ne se sont pas aperçus de cette nuance ajoutée dans le commentaire de Rachi.²¹ Ils considèrent que la conversion dont il traita n'était autre qu'une « conversion aux sept commandements de Noé », ce qui revenait à ne plus établir de différence substantielle entre d'une part la repentance comme abandon du paganisme pour une adhésion au judaïsme, et d'autre part la conversion aux lois noahides incluant l'interdit d'idolâtrie mais sans incorporation dans l'assemblée d'Israël. Et comme Rachi estimait qu'il n'y avait pas lieu de proposer la reddition, ni d'accepter une repentance trop superficielle, cela déboucha sur l'interprétation erronée de sa conception selon laquelle aucune sorte de pitié ne devait être accordée aux Cananéens (vivant en terre d'Israël) lors de la conquête de Canaan. Au demeurant, comme cela a été expliqué plus haut, nombreux furent les commentateurs ultérieurs qui, à l'encontre de Rachi, estimèrent qu'une simple repentance pouvait leur être proposée comme condition de reddition : soit, pour les uns, avant le début de la campagne ; soit, pour les autres, même durant celle-ci, et que cela devait suffire pour épargner ces populations.

Conclusions

Pour récapituler les principales orientations des commentateurs médiévaux, quatre prises de position peuvent être dégagées par ordre croissant de « mansuétude » :

¹⁹ Une source midrachique plus tardive (*Yalkout Chimôni, Choftim 923*) applique cet enseignement aux Cananéens de Canaan.

²⁰ On pourrait objecter que les Cananéens de l'*extérieur* pouvaient tout autant se prêter à une pseudo-repentance par crainte d'être tués. Certes, sauf que l'on peut faire valoir que le risque et la gravité de la contagion d'idolâtrie ne sont pas les mêmes, suivant que les Cananéens étaient implantés parmi les Hébreux sur la terre de Canaan ou loin des Hébreux, en dehors. Une repentance opportuniste des Cananéens de l'*intérieur* n'était pas tolérable.

²¹ Il est notable que Rabbi Joseph David Azoulai (*op. cit., akhti pach*), soit arrivé par son analyse à la même conclusion concernant le commentaire de Rachi.

- Pour Rachi, aucune proposition de paix ne devait être faite aux Cananéens de Canaan lors de la conquête car ils étaient tous voués à l’anathème. Seuls les Cananéens habitant en dehors des frontières pouvaient être épargnés s’ils acceptaient la reddition et se repentaient de leur idolâtrie. Toutefois si en l’une ou l’autre circonstance, un cananéen en Canaan souhaitait, comme Raḥav, se convertir au judaïsme, il pouvait être épargné et accepté.
- Pour les Tossafistes s’exprimant dans *Sota* (35b *le-rabot*), les Cananéens de Canaan pouvaient être épargnés au même titre que ceux résidant à l’extérieur, mais seulement tant que la campagne n’avait pas été engagée. Et pour les Tossafistes s’exprimant dans *Guitin* (46a, *kévan*), même après le déclenchement de la conquête, si des Cananéens de l’intérieur se rendaient d’eux-mêmes et s’engageaient à renoncer à leurs pratiques idolâtres, ils pouvaient être acceptés.²²
- Pour Maïmonide²³, villes lointaines ou proches, il convenait toujours de proposer la reddition et donc d’épargner, le cas échéant, les Cananéens intérieurs ou extérieurs. Et quelle que soit la localité conquise, il ne fallait jamais exiger la conversion au judaïsme mais toujours et seulement requérir l’acceptation des sept commandements de Noé, soit principalement le renoncement à l’idolâtrie.²⁴
- Pour Naḥmanide également, villes lointaines ou proches, il convenait toujours de proposer la reddition et donc d’épargner ainsi les Cananéens intérieurs ou extérieurs. Mais dans les localités situées en dehors de Canaan, rien ne devait être exigé sur un plan religieux, tandis que pour les localités de Canaan, l’acceptation des sept commandements de Noé seule était requise (cf. suite du *Commentaire sur Dt 20,10*).

Sur un plan strictement exégétique, nous avons observé que deux raidissements dans les prises de position ont été induits suite à des confusions de langage. Le premier est que Rachi a cru indûment que, selon l’opinion de rabbi Chimôn, la repentance n’était ouverte qu’aux Cananéens établis *en dehors* de la terre de Canaan. En réalité, rabbi Chimôn (dans *Sota* 35b) n’avait fait aucune restriction de cet ordre et acceptait toute repentance, y compris parmi les Cananéens de Canaan. Du reste, il convient de constater que les positions de Maïmonide et de Naḥmanide sont en parfaite consonance avec cette opinion ainsi comprise. Le second raidissement est que les commentateurs de Rachi ont cru qu’il considérait que toute repentance était refusée aux Cananéens résidant en Canaan, alors qu’il envisageait son acceptation en cas de conversion.

Dans tous les cas de figure, la leçon globale de cette étude est que le commandement de l’anathème n’aura jamais été endossé par les rabbins sans que soit admis que des perspectives de salut, à un degré ou à un autre, dussent être ouvertes aux populations cananéennes. Tous considèrent, à l’exception notoire mais relative de Rachi et de ceux qui l’auront suivi, qu’à tout moment, même une fois la guerre engagée, des conditions de reddition et de repentir devaient être offertes. C’est dire que ni le désir d’hégémonie politique, ni l’idée d’une purification ethnique, ni le mépris de la personne humaine, mais seule la crainte de voir l’idolâtrie cananéenne s’implanter durablement sur la terre d’Israël pouvait justifier, à leurs

²² Le Rachbam adopte cette position à propos du cas des Guivonéens (cf. *Commentaire sur Dt 20,16*).

²³ Les extraits de texte rendant compte des positions de Maïmonide (*Hil. melakhim* 6:1-4 ; 8:9-10) et de Naḥmanide (suite du *Commentaire sur Dt 20,10*) ne sont pas reproduits dans le présent article. Ils ne présentent aucune difficulté.

²⁴ La différence entre villes lointaines et proches de *Dt 20* se limite selon lui à la question du traitement des captifs après la bataille. Et Maïmonide de préciser que sur la terre d’Israël, le devoir est d’expurger toute idolâtrie partout où elle se trouve, tandis qu’à l’étranger, ce devoir n’incombe qu’aux localités conquises, sans que l’on doive en étendre l’obligation à d’autres localités (cf. *Hil. avoda zara* 7:1).

yeux, une telle intransigeance. Le risque une fois écarté, ou à tout le moins réduit, l'idéal de paix devait prévaloir.

Bien qu'un légiste tel que l'auteur du *Sefer ha-Hinoukh* (§ 425, attribué à R. Aaron ha-Lévi, XIV^e s.), suivant en cela Maïmonide (*Sefer ha-mitsvot*, assé 187), ait jugé que le commandement d'anathème demeurerait théoriquement valide, tous s'accordèrent pour dire qu'il ne pouvait plus être actualisé, en raison de la disparition des Cananéens en tant que peuplades distinctes. Qui plus est, comme les peuples qui habitèrent ensuite la terre d'Israël jusqu'à nos jours – qu'ils fussent musulmans ou chrétiens – ne pouvaient être assimilés aux idolâtres de Canaan, il devint évident pour tout rabbin éclairé que l'injonction d'anathème de la conquête de Josué ne devait jamais trouver – le peuple d'Israël recouvrant son indépendance nationale – une forme d'application actuelle justifiable de la Tradition, que ce soit sur un plan éthique ou juridique. En revanche, l'exigence morale qui aura conduit les rabbins à infléchir autant que possible les règles de la Tora dans le sens de la mansuétude, conserve à jamais son actualité.