

Le message du peuple hébreu (Ire partie)

Thomas Romer

Citer ce document / Cite this document :

Romer Thomas. Le message du peuple hébreu (Ire partie). In: Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique. N°49, 1996. pp. 61-67;

doi : <https://doi.org/10.3406/chris.1996.1848>

https://www.persee.fr/doc/chris_0753-2776_1996_num_49_1_1848

Fichier pdf généré le 26/03/2019

LE MESSAGE DU PEUPLE HÉBREU (1^{re} partie)

Thomas Römer

Israël et ses théologiens s'intègrent dans le patrimoine culturel et culturel de l'Orient ancien. L'influence des cultures égyptienne et mésopotamienne, influence de la culture cananéenne plus récemment mise au jour par la découverte des textes ougaritiques : tout ce tissu de relations conduit à se demander quel est le message propre du peuple hébreu et de sa bible ; ou, plus précisément, quelle est la spécificité de la foi vétéro-testamentaire au regard des croyances des peuples voisins.

Car cette spécificité est évidente. Comment, sinon, aurait-il pu se faire que les écrits d'un si petit peuple aient eu un tel impact sur l'histoire de l'humanité, impact infiniment plus grand que celui de tous les textes égyptiens, babyloniens et cananéens réunis ?

Poser la question ainsi, c'est la situer d'emblée sur le plan d'une enquête historique. C'est en effet à la suite d'événements historiques précis que la vénération du dieu Yahvé par son peuple fut profondément transformée ; et c'est de cette révolution que naquit l'Ancien Testament tel que nous le connaissons aujourd'hui et tel qu'il a influencé toute l'histoire de notre civilisation.

Il nous faut donc comprendre cette suite de profonds changements. Pour cela, notre sujet d'enquête sera centré sur l'identité d'Israël et de

Thomas Römer est professeur d'Ancien Testament à la Faculté de Théologie de l'Université de Lausanne.

Ce texte est issu d'une conférence prononcée le 15 janvier 1995 dans le cadre du centre Etudes et recherches d'Auteuil, à Paris.

son Dieu. Nous tenterons d'en suivre l'évolution au cours des diverses phases de l'histoire mouvementée de ce peuple.

Israël et Yahvé à l'époque de la monarchie : Yahvé comme Dieu national

Avec l'installation de la monarchie - Saül, David puis Salomon - Yahvé, du dieu tribal qu'il était (nous avons peine d'ailleurs à en dessiner les traits) devint dieu national.

La séparation ultérieure du Sud et du Nord ne lui enleva pas ce caractère : Yahvé fut vénéré aussi bien en Juda qu'en Israël. Il fut le dieu national des deux royaumes frères, malgré les conflits qui les opposaient souvent. Son culte fut célébré dans les sanctuaires royaux, Jérusalem au Sud, Béthel au Nord, et aussi dans de nombreux sanctuaires, campagnards.

On peut relever à cette époque des différences culturelles entre le Sud et le Nord. Au Nord, Yahvé était plutôt vénéré comme un Ba'al, c'est-à-dire comme un dieu de l'orage, de la pluie et de la fertilité : il « chevauche les nuées », par exemple (cf certains psaumes - si dans le Psaume 29 on remplace Yahvé par Ba'al, on a presque un poème ougaritique). Dans le sud, la vénération de Yahvé était plus marquée par l'idéologie égyptienne : Yahvé apparaît alors parfois comme ayant des traits d'un dieu solaire.

Mais ces différences restent secondaires et n'effacent pas de très nombreux points communs. Le plus important, sans doute, est l'intégration de Yahvé à l'idéologie royale et donc sa vénération comme Dieu national.

L'idéologie royale

Pour bien comprendre ce phénomène de l'idéologie royale, il faut se replacer dans la mentalité du temps. L'autorité d'un chef, d'un roi, était fondamentalement perçue comme globale, c'est-à-dire touchant à tous les domaines de la vie. L'existence tout entière du groupe en était donc déterminée, chaque peuple, dans cette idéologie, ayant son propre dieu national. Ainsi, dans l'Ancien Testament, les peuples environnant Israël sont chacun considérés comme le peuple de tel ou tel dieu. Et bien sûr, au sein de chaque peuple, c'est le roi qui est le « vicaire » de Dieu et qui assure le lien entre le domaine du divin et celui de l'humain.

Cette médiation par le roi a été exprimée, selon les peuples, de diverses manières :

– le roi peut être considéré comme un dieu ou identifié à un dieu ;
– le roi peut être vu comme fils de dieu, soit par engendrement, soit par adoption. La notion d'adoption est très présente dans l'Ancien Testament, par exemple Psaume 2/7. On la retrouve jusque dans le Nouveau Testament avec le baptême de Jésus. Mais cette notion d'adoption du roi n'est pas spécifique d'Israël. Elle existe ailleurs, par exemple en Assyrie, avec la légende de la naissance du roi Sargon, abandonné enfant sur un fleuve et adopté par une déesse ;

– le roi peut être aussi considéré comme image de Dieu. C'est souvent le cas des textes égyptiens ; c'est alors l'idée d'image qui exprime la relation entre le roi et la divinité. On rapprochera cela de Genèse 1 et de la création de l'homme à l'image de Dieu, en notant qu'alors que dans ce texte la notion d'image se trouve « démocratisée » puisque c'est tout homme qui est à l'image de Dieu.

Quel que soit son mode d'expression, la relation entre le roi et la divinité fait qu'à travers le roi, c'est le Dieu national qui est le garant du salut et du bien-être du peuple, de la fertilité du sol et du bétail par exemple ; et aussi le juge suprême veillant sur l'équilibre de la communauté, en garantissant l'ordre et en assurant la défense de tous ses membres, en particulier les plus vulnérables (la veuve et l'orphelin).

Enfin, on attend du dieu national protection et aide en cas de guerre ou de menace extérieure.

Quelques traits de Yahvé, Dieu national de la monarchie.

L'idéologie royale, telle qu'on vient de la décrire, et la vénération qu'elle implique pour Yahvé, Dieu national d'Israël, ne diffèrent guère de ce qui existait par ailleurs chez les voisins d'Israël ou de Juda.

Il est clair aussi que Yahvé n'a pas été le seul être divin auquel on a rendu un culte dans l'Israël de la monarchie. Il suffit de lire « en creux » les critiques formulées par les prophètes : « *tes dieux sont aussi nombreux, Juda, que tes villes...* » (Jérémie 2/28). Nous avons aussi des documents iconographiques, des sceaux en particulier, qui montrent la représentations de nombreuses divinités.

Cela dit, deux points importants sont à examiner :

1) Les théologiens chrétiens et juifs ont toujours considéré que, déjà à l'époque de la monarchie, Yahvé, à l'inverse des autres dieux nationaux, était un Dieu « célibataire », c'est-à-dire qu'il n'y avait pas de déesse qui lui soit associée, en particulier comme sœur-épouse.

Aujourd'hui cette affirmation est considérée comme douteuse. En effet, deux inscriptions mises au jour depuis une vingtaine d'années

nous ont appris que, vraisemblablement, Yahvé n'était pas tout à fait seul puisqu'il apparaîtrait avec une « Asherah ».

L'inscription de Khirbet-el-Qom (14 km à l'ouest d'Hebron) mise au jour en 1970, se trouve à l'entrée d'un tombeau et remonterait à 750/700 avant notre ère. Bien que difficile à déchiffrer dans son intégralité, elle contient le texte suivant :

Ouriyahou le riche l'a écrit.

Béni soit Ouriyahou par Yhwh

et de ses ennemis par (son) Asherah il l'a sauvé.

L'inscription de Kuntillet 'Ajrud (50 km au sud de Qadesh Barnea) a été découverte en 1975, dans les ruines d'une construction remontant au 8^e siècle et qui pourrait être, soit un lieu de culte, soit un relais pour caravanes. Il y a des inscriptions sur des murs et sur des poteries, dont l'une d'entre elles :

Parole de ... ainsi je parle à Yahal ... et à Yoasahu : je vous bénis par Yhwh de Shomron et par (son) Asherah.

Voici donc une seconde inscription qui mentionne l'« Asherah » de Yahvé.

Il faut savoir que Asherah est le nom d'une déesse par ailleurs présente dans le panthéon cananéen. Ces deux inscriptions tendraient à montrer qu'à l'époque, c'est-à-dire sous la monarchie, Yahvé était vénéré avec une (ou son) Asherah et qu'il s'agissait donc du culte d'un couple divin. Était-ce seulement un culte populaire, comme permettrait de le penser la nature privée des lieux où ces inscriptions ont été retrouvées ; ou bien ce culte était-il célébré jusqu'au niveau des sanctuaires officiels ? Les Livres des Rois mentionnent en effet une Asherah dans le temple de Jérusalem.

En outre la deuxième inscription fait allusion à « Yahvé de Shomron » c'est-à-dire « Yahvé de Samarie ». Elle attribue ainsi à Yahvé un lieu de vénération. Existait-il donc dans la ville de Samarie un temple dédié à Yahvé (et à Asherah) ? Ce ne serait pas surprenant pour un lieu qui était la capitale du royaume du Nord. Un autre fragment retrouvé dans les mêmes fouilles mentionne un « Yahvé de Téman » (il s'agit cette fois du pays d'Edom). On voit ainsi que le nom de Yahvé était associé à des toponymes, ce qui était une pratique courante pour les divinités de l'époque et l'est d'ailleurs resté par la suite, et même jusqu'à nos jours. Mais, en Israël, était-ce seulement une pratique populaire ?

Quoi qu'il en soit, le culte d'Asherah et la « localisation » de celui de Yahvé ne constitueraient pas, comme on le dit parfois, des éléments « païens », étrangers à Israël. Et par conséquent, à l'époque de la mo-

narchie, on était encore très éloigné de ce qui sera plus tard la spécificité du peuple hébreu.

2) La deuxième question est encore plus incertaine.

Contrairement à ce qu'affirme la tradition et à ce que prescrit le deuxième commandement, Yahvé était-il représenté à l'époque de la monarchie ?

Soulignons d'abord l'absolue spécificité du deuxième commandement qui est à l'opposé de l'usage quasi-universel de l'Orient ancien et du monde antique, qui veut qu'un dieu soit représenté.

Or l'inscription de Kuntillet 'Ajrud est associée à des dessins qui pourraient représenter des divinités, par exemple Yahvé et son Asherah. Mais les spécialistes en discutent abondamment et rien ne peut être affirmé.

Sur un plan général, on sait que l'interdit sur la représentation de Yahvé est lié au mouvement deutéronomiste qui n'apparaît que vers la fin de la monarchie (on y reviendra). Et on peut se poser quelques questions :

– les textes assyriens parlent de la déportation des statues des peuples vaincus, de la déportation des « dieux soumis » ; cela a-t-il concerné Israël ?

– le prophète Elie demande la vénération exclusive de Yahvé ; mais cela exclut-il toute représentation ?

– quelle est la signification exacte de l'épisode du veau d'or ?

On ne saura probablement jamais si, à l'origine, il n'y avait pas une statue de Yahvé dans le Temple.

Le mouvement vers une vénération exclusive de Yahvé - La réforme de Josias

Le premier choc subi par cette conception d'un Dieu royal et national, avec sa déesse, fut la disparition du royaume du Nord en 721 et la transformation de la Samarie en une province assyrienne.

On a peu d'indications sur la réaction des habitants du Nord qui virent Yahvé déclaré « vassal » du dieu d'Assour. On a fait allusion plus haut à l'usage assyrien de « déporter » les dieux des peuples soumis et de faire séjourner leurs statues un certain temps dans les temples assyriens : ils étaient censés ainsi faire allégeance aux dieux du vainqueur.

En ce qui concerne le royaume du Sud, le culte national et royal ne fut pas tout de suite ébranlé par ces événements. Mais Juda put commencer à revendiquer la qualité de seul vrai peuple de Yahvé, de seul

véritable Israël. En ce sens, la disparition du Yahvé de Samarie ne fut pas si mal vue ; elle était la preuve de ce que l'on affirmait. En 701, lorsque les Assyriens levèrent subitement le siège de Jérusalem, cela fut compris comme un acte de protection de Yahvé.

Néanmoins la prédominance de l'Assyrie sur toute la région était telle que l'on n'avait pu éviter l'introduction dans le Temple de Jérusalem d'objets et de divinités assyriens. Comment les habitants du Sud réagirent-ils à cette cohabitation ?

Avec l'affaiblissement de l'Assyrie sous l'effet de la menace babylonienne, vers 630, l'audace revint chez les petits royaumes vassaux et la résistance anti-assyrienne put prendre forme en Juda. Ce fut l'occasion de la « réforme de Josias », centrée sur la vénération exclusive de Yahvé.

Josias, proclamé roi à l'âge de huit ans et qui régna de 639 à 609, fut porté au pouvoir par les « gens du pays » - les propriétaires terriens vraisemblablement - qui voyaient sans doute plus en Yahvé un dieu tribal qu'un dieu royal. Ils se lièrent aux « lettrés » - les fonctionnaires et les scribes - pour promouvoir une réforme de centralisation à la fois politique et religieuse, celle que nous décrit II Rois 22-23. Le Temple de Jérusalem fut nettoyé des symboles et des divinités non yahvistes et déclaré seul sanctuaire légitime (l'aspect économique de la réforme ne doit pas être passé sous silence : les temples étaient le lieu de collecte des impôts et le regroupement sur un seul temple permettait d'en assurer un meilleur contrôle).

Cette réforme fut fondée sur la « découverte » d'un livre « ancien » légitimant la politique royale, fiction historico-littéraire d'un type assez répandu dans l'Antiquité (et dont on a même eu des exemples de nos jours). Historiquement, le livre en question est à peu près sûrement la première version du Deutéronome, dont l'édition par des scribes et des fonctionnaires autour de Josias représente un point fondamental du futur judaïsme et marque la naissance du mouvement deutéronomique. Ce dernier, toutefois, ne prendra toute son importance qu'au moment de l'exil babylonien et deviendra ensuite le pôle central de la constitution du judaïsme post-exilique.

Ce Deutéronome primitif reprend le message de quelques-uns des premiers prophètes, notamment Osée. Il proclame Yahvé seul Dieu d'Israël. Cette revendication d'exclusivité pour la vénération de Yahvé est exprimée dès l'incipit :

« *Ecoute, Israël : Yahvé, notre Dieu, est le Dieu un* » (actuellement Dt 6/4)

Le sens est double :

– Yahvé est un, c'est-à-dire non différenciable entre Yahvé de Samarie, de Téman, de Jérusalem... Contre le poly-yahvisme, c'est l'affirmation de l'unité du culte de Yahvé ;

– Yahvé est le seul Dieu qui doit être vénéré par son peuple. Cela n'exclut pas, pour les autres peuples, leurs propres dieux. Ce n'est donc pas encore un monothéisme théorique puisqu'il est dit « ne courez pas après les autres dieux... ».

Cela étant, ce Deutéronome primitif n'eut pas d'impact immédiat. Ni Jérémie, ni Ezéchiel n'y font clairement allusion. En outre, Josias eut une fin rapide et peu glorieuse à Meggido. Et avec la disparition de Josias, c'est pratiquement la fin du royaume de Juda et la fin de la religion nationale et royale.

T. R.

Nous publierons la deuxième partie de cet article dans notre prochain numéro.

Le message du peuple hébreu (2e partie)

Thomas Romer

Citer ce document / Cite this document :

Romer Thomas. Le message du peuple hébreu (2e partie). In: Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique. N°50, 1996. pp. 34-44;

doi : <https://doi.org/10.3406/chris.1996.1870>

https://www.persee.fr/doc/chris_0753-2776_1996_num_50_1_1870

Fichier pdf généré le 26/03/2019

LE MESSAGE DU PEUPLE HÉBREU (2^e partie)

Thomas Römer

La catastrophe de l'exil à Babylone

Nous ne revenons pas ici sur les circonstances détaillées de la chute de Jérusalem et de l'exil à Babylone.

On sait que la déportation eut lieu en deux fois, une première fois en 597, après que Jérusalem eut dû ouvrir ses portes à l'assiégeant babylonien ; une seconde fois dix ans plus tard, en 587, après la révolte de Sédécias, qui entraîna la destruction de la ville et du Temple. Le royaume de Juda cessa alors d'exister et se trouva intégré à la province babylonienne de Samarie.

La déportation ne toucha sans doute pas plus du cinquième de la population, essentiellement celle de la ville, l'élite politique, religieuse, intellectuelle et artisanale. Les paysans restèrent et bénéficièrent même d'une redistribution des terres, ce qui contenait en germe un futur conflit entre les exilés et les non-exilés.

Tel qu'il fut, l'exil constitue une crise sans pareille de la conscience judéenne. Tous les piliers sur lesquels s'établissait l'identité du peuple et de son Dieu étaient détruits :

- le roi, détrôné, exilé à Babylone, sans descendance ;
- le Temple, symbole de la souveraineté de Yahvé, incendié et détruit ;
- le pays, sous une souveraineté étrangère ;
- la population, pour partie déportée au loin.

Thomas Römer est professeur d'Ancien Testament à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne (Suisse).

La première partie de cet article est parue dans *Autres Temps* n° 49.

L'identité nationale ne pouvait donc plus s'affirmer par les institutions politiques et culturelles traditionnelles, ni par la référence à un territoire précis.

Il fallait chercher d'autres voies pour définir les notions d'Israël et de Yahvé ; il fallait dépasser le concept d'une identité nationale, et donc aussi celui d'un dieu national. En effet, si l'on avait continué à penser ainsi, cela revenait nécessairement à admettre que Yahvé avait été battu par un autre dieu national, en l'occurrence Mardouk, le dieu de Babylone. Bien que certains aient pu être tentés de se rallier à Mardouk, dont les festivités se déroulaient sous leurs yeux à Babylone, la nécessité s'imposa qu'il fallait repenser la foi en Yahvé.

La plupart des réponses à la crise vinrent des déportés en Babylonie, puisque, on l'a dit, c'est là que se trouvait l'intelligentsia. Quelle était leur situation ? Ils n'avaient pas été dispersés et se trouvaient même regroupés, dans la région de Nippour. Ils jouissaient d'une certaine autonomie, la gestion de leurs communautés étant confiée aux anciens. Ils pouvaient faire du commerce et purent s'enrichir. Leurs problèmes n'étaient donc pas économiques, mais essentiellement idéologiques : il s'agissait de trouver de nouveaux fondements à leur identité ju-déenne et à leur foi en Yahvé.

Parmi les exilés trois groupes proposèrent des réponses assez différentes.

1) La réponse prophétique

Le premier groupe est centré sur des écrits prophétiques. Certains prophètes pré-exiliques, Amos, Osée, Michée, avaient annoncé le jugement de Dieu et exhorté le peuple à ne vénérer que Yahvé, le seul Dieu pour Israël. En leur temps ils avaient été peu écoutés et étaient restés très marginaux.

Après la chute de Jérusalem ils devinrent « actuels » : leurs paroles, confirmées par les événements, prirent valeur sacrée et des scribes, sans doute proches de l'école deutéronomique, se mirent à les éditer, en même temps qu'ils publièrent les prophéties de Jérémie. Le discours prophétique fut adapté aux circonstances et complété : si le jugement de Yahvé était inévitable, cela ne signifiait pas pour autant la fin de l'histoire de Yahvé et de son peuple ; dans les écrits prophétiques, les oracles du jugement sont donc contrabalancés par des oracles de salut.

Il faut aussi mentionner le livre d'Ezéchiel, qui est vraisemblablement une production commune des groupes deutéronomique et sacerdotal et dans lequel on relève de nombreuses influences babyloniennes.

Selon le livre d'Ezéchiel, la chute de Jérusalem signifie un déplacement de Yahvé vers la Babylonie symbolisé par le départ de la Gloire de Yahvé vers l'Est (Ez 10). La restauration viendra, mais elle ne concerne que la Golah, c'est-à-dire les exilés babyloniens qui, pour les éditeurs d'Ezéchiel, constituent seuls le vrai Israël. C'est donc un livre centré sur la Golah.

Une autre voix enfin fut celle du second Esaïe (le prophète anonyme en Esaïe 40-55), le premier auteur de l'Ancien Testament à affirmer un monothéisme fondamental. Il se moque ouvertement des autres dieux, ceux contre lesquels les premiers deutéronomistes avaient seulement mis en garde. Pour lui, hors Yahvé, il n'est pas d'autre dieu et les divinités des peuples ne sont qu'idoles et bois à brûler. Jamais le monothéisme biblique ne fut affirmé avec autant de verve ni autant de force et ce, malgré les apparences du moment.

Le second Esaïe annonce la fin de l'exil. Le retour sera à la fois un nouvel exode et une nouvelle création, ce qui donne à l'auteur l'occasion de reprendre les vieux mythes correspondants. Dans ce contexte on voit naître l'annonce d'une nouvelle alliance à venir, dépassant celle des Pères de l'Exode (cf. Jérémie 31,31-34). Yahvé, parce qu'il est souverain de l'univers, peut utiliser Cyrus, le roi des Perses, comme son messie pour mettre fin à l'empire babylonien. Yahvé est le Dieu qui préside au destin de l'univers entier.

2) La réponse sacerdotale

Le deuxième groupe est celui des prêtres. Ils entreprirent l'édition d'une histoire qui commence à la création (Gn 1) et se termine avec le refus de la génération du désert d'entrer dans le « pays » (Nb 14). Or dès le début, cette histoire offre aux exilés deux possibilités de trouver leur identité : le sabbat et la circoncision.

Le premier récit de la création (Gn 1) s'inspire – on l'a vu – des récits babyloniens, tout en les transformant radicalement : Shamash, par exemple, le dieu soleil, devient un simple luminaire sous les ordres de Yahvé. Or précisément, dans le récit sacerdotal, l'aboutissement de la création est l'institution du sabbat, alors que la plupart des cosmogonies courantes se terminent par la construction d'un sanctuaire. Cela veut dire que pour les auteurs sacerdotaux, l'espace

sacré se transforme en un temps sacré et que l'on peut donc vénérer Yahvé en tout lieu, par une liturgie qui s'inscrit dans un rythme temporel.

D'autre part, la version sacerdotale de l'alliance avec Abraham (Gn 17) insiste fortement sur la circoncision comme signe d'alliance.

On peut donc se passer du roi comme médiateur de l'alliance : le pouvoir royal peut se muer en pouvoir patriarcal et surtout, on va le voir, en pouvoir sacerdotal.

Notons enfin que, dès le début de l'œuvre sacerdotale, en Genèse 9, les commandements de Dieu à Noé évoquent les principales règles d'alimentation, institutions facilement applicables par des exilés (et plus tard par la diaspora).

Cette histoire sacerdotale est donc en réalité une histoire des institutions. Puisque celles de la monarchie sont devenues caduques, il faut en proposer d'autres. Les auteurs sacerdotaux restent convaincus que la présence de Dieu n'est accessible que par des institutions et par une médiation qui appartient au clergé. Au centre de l'œuvre sacerdotale on trouve donc une loi qui, à l'inverse de ce que l'on va voir pour la loi deutéronomique, s'intéresse essentiellement aux thèmes cultuels : les sacrifices, les règles cultuelles, le pouvoir des prêtres... et les impôts ecclésiastiques.

On peut également remarquer que, dans cette histoire sacerdotale des origines, le lieu stratégique du Temple est transformé en un sanctuaire mobile qui peut accompagner le peuple partout où il va.

En résumé, le courant sacerdotal, durant l'exil, a participé activement à la redéfinition de l'identité juive, en des termes encore valables dans le judaïsme d'aujourd'hui. Les auteurs sacerdotaux ont proposé de nouvelles institutions remplaçant celles de la monarchie : le sabbat, la circoncision, la Pâque, des lois alimentaires de base. La caractéristique commune de toutes ces institutions est de régler le rapport entre Yahvé et Israël sur le plan de la mobilité.

C'était bien toute la question pour un peuple en exil. Ces institutions sont applicables autant dans le pays qu'en dehors, en exil ou en diaspora.

3) La réponse deutéronomiste

Le troisième groupe fut peut-être celui dont l'influence prédomina dans la reformulation de la foi en Yahvé. Il s'agit du milieu dit deutéronomiste, c'est-à-dire des successeurs du mouvement autour de Josias. Tout se centra pour eux sur un livre : le livre de la loi – la Torah –

lieu du contact privilégié entre Yahvé et Israël, qui est devenu par la suite le fondement de l'identité du judaïsme.

Les deutéronomistes éditèrent aussi une grande histoire : elle va du Deutéronome au deuxième livre des Rois. Elle est dite souvent « historiographie deutéronomiste » et son intention est d'expliquer et d'interpréter la fin du royaume de Juda.

Leur clé de lecture de l'histoire est fournie par le livre du Deutéronome, qu'ils retravaillent considérablement durant tout l'exil. Pour eux la catastrophe est due au fait que le peuple ne s'est pas comporté selon la loi codifiée dans ce livre. L'exil n'est donc pas un signe d'une faiblesse de Yahvé ; c'est Yahvé lui-même qui l'a provoqué pour sanctionner la désobéissance de son peuple.

Mais en soi ce constat ne serait pas très éloigné de la parole des prophètes. Aussi les deutéronomistes vont-ils beaucoup plus loin. En réalité, ils élaborent toute une nouvelle vision des rapports entre Yahvé et Israël, qu'ils expriment essentiellement dans le livre même du Deutéronome, réécrit par eux comme introduction à leur historiographie.

Ils nous le présentent comme le testament de Moïse qui, avant sa mort, alors que le Jourdain n'était pas encore franchi, adresse un grand discours d'adieu à son peuple. Ce dernier est toujours en attente : il est au désert et n'est pas encore en possession du « pays » promis.

Or c'est là une fiction littéraire. En réalité, le Deutéronome présuppose la situation historique de l'exil et il joue sur l'équivalence entre la situation du peuple au désert et celle des exilés. Pourquoi ses auteurs ont-ils proposé un tel texte à leurs contemporains ? Non pour leur rappeler un passé lointain mais, précisément, parce que les exilés étaient dans une situation semblable à celle de l'Israël d'origine (hors du pays, sans identité nationale).

Que leur propose donc le Deutéronome ?

D'abord, en les assimilant au peuple dans le désert, une sorte de redépart à « zéro », qui efface cinq siècles d'histoire et les situe d'emblée dans un contexte pré-monarchique. Autrement dit, sans référence au modèle royal périmé, à partir de la seule Révélation, on va essayer de redéfinir la foi en Yahvé et la relation de ce dernier avec son peuple. Bien entendu l'évocation de l'époque tribale est pure fiction : le discours de Moïse s'adresse en réalité au Tout-Israël, lequel comprend la Golah, qui pour les auteurs est d'ailleurs le seul vrai Israël.

Ce discours propose un choix fondamental. Il met en scène la génération qui meurt au désert et celle qui aura la chance d'entrer dans le « pays ». En identifiant ses lecteurs à l'une ou l'autre d'entre elles, le Deutéronome leur propose en fait une alternative :

- ou bien être un peuple de mort, sans perspective de vie ;
- ou bien être un peuple de vie, entré dans le « pays », avec la perspective d'un avenir, grâce à la loi bien sûr.

C'est là tout le sens de la fin du chapitre 30 : « *J'ai mis devant toi la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction ; mais tu choisiras la vie afin que tu vives, toi et ta descendance* ». Selon la Promesse, un nouveau commencement est possible pour Israël mais il n'est pas automatique : il faut choisir, il faut répondre à un appel, à une vocation.

Le Deutéronome va donc comporter une théologie de l'élection et une théologie de l'alliance.

L'élection

La vocation à laquelle doivent répondre les Israélites est souvent exprimée dans l'Ancien Testament par l'idée d'élection (Dt 7/6).

Dans l'idéologie courante du Proche-Orient ancien, c'est en général le roi, ou le sanctuaire qui sont choisis par la divinité. Le Deutéronome transfère cette terminologie de l'élection au peuple entier ; il y a là une sorte de démocratisation de l'idéologie royale.

Si le Deutéronome est amené à développer cette théologie de l'élection, c'est en raison de la transformation subie par la conception des relations entre Dieu et le peuple. Dans la vision traditionnelle, le besoin d'élection ne se fait pas sentir car chaque peuple a son dieu national et donc, par définition, un lien privilégié avec ce dieu. Le drame de l'exil ayant montré la vanité de cette conception et conduit à dépasser l'idée d'un dieu national, Yahvé est désormais reconnu comme le Dieu de tout l'univers (second Esaïe). Mais alors, si l'on confesse que Yahvé est le seul et unique Dieu, comment expliquer un lien privilégié avec Israël ? L'idée d'élection rend seule compte de ce lien.

L'alliance

La théologie de l'élection se complète naturellement par l'alliance.

Dans la forme, on peut en trouver l'origine dans la pratique internationale de l'époque, c'est-à-dire dans les traités de vassalité entre le Grand Roi d'Assyrie et ses vassaux. On pourrait ainsi montrer que le Deutéronome copie la structure et la terminologie de tels traités, qu'il est donc conçu comme un document de vassalité.

Mais comme tel, il fut tout à fait subversif. Sans doute, dans l'Alliance, Israël ne reconnaissait qu'un seul souverain ; mais ce n'était pas le roi de Babylone, c'était Yahvé, le Dieu de son peuple.

Les Pères du Deutéronome et les Patriarches

Enfin les deutéronomistes se préoccupèrent que soit enseignée l'histoire de Yahvé et de son peuple. Selon Deut. 6/20-25, c'est le père de famille qui joue là un rôle central. Ce texte met en scène trois générations : le père, homme du présent (donc l'exilé) ; le fils, la génération future, celle à qui le retour est promis ; et les « pères », les hommes du passé, qui représentent les origines.

Mais quelles origines ? Qui sont ces « pères » auxquels le Deutéronome attache une si grande importance ? Ils y sont nommés plus de cinquante fois, presque toujours dans un contexte théologique important, lié à la Promesse et à l'Alliance.

Pendant longtemps on a vu en eux les patriarches de la Genèse. Mais cette vue ne s'impose pas. Toutes les mentions des « Pères » faites par le deutéronome sont liées à l'Égypte, à l'Exode, à la conquête du « pays ». Ce dernier est décrit par un ensemble d'expression (cf. par ex. Deut 26/15)) que l'on ne retrouve jamais dans les récits patriarcaux. Pour les deutéronomistes, les « pères » ne sont donc pas les patriarches mais bien les ancêtres d'Égypte à qui le « pays » fut promis (cf. aussi Ez 20).

Pour les exilés le parallèle était bien sûr transparent. Babylone, c'est l'Égypte d'autrefois. Si Yahvé est intervenu en faveur des « pères » en Égypte, n'interviendra-t-il pas aussi en faveur de la Golah à Babylone ?

Au point de vue des textes il faut donc admettre que les deux mentions des noms patriarcaux qui encadrent le Deutéronome (Deut 1/8 et Deut 34/4) sont le fait d'une rédaction ultérieure. L'identification des « pères » aux Patriarches fut en effet facilitée à partir du moment où, comme on va le voir plus loin, le Deutéronome ne fonctionna plus comme introduction à l'historiographie deutéronomique mais comme dernier livre du Pentateuque.

Il s'agit alors d'une rédaction qui tend à concilier deux conceptions différentes des origines, attestées d'ailleurs par de nombreux textes bibliques : les « Pères » de l'Exode d'une part et d'autre part les Patriarches de la Genèse. Les rédacteurs du Deutéronome, pour qui la Golah était le véritable Israël, avaient offert à cette dernière, pour des raisons évidentes, un mythe d'origine de type exodique. Les Pa-

triarches représentaient au contraire un mythe d'origine autochtone, sans doute plus populaire chez les non-exilés.

De ces derniers, qui représentaient la majorité du peuple israélite, on ne sait pas grand chose. Un texte d'Ezéchiel (33/24) leur donne Abraham comme figure d'identification et exprime leur revendication du « pays » qui leur a été donné en possession. Les traditions patriarcales expriment vraisemblablement des conceptions d'autochtonie et peut-être remontent-elles à un précédent culte des ancêtres, fait assez universel. Cela serait en accord avec l'importance des tombeaux dans la Genèse.

Quoi qu'il en soit, les deutéronomistes ne pouvaient que rejeter la vénération des ancêtres défunts. Mais les chefs d'Israël ne pouvaient de but en blanc exclure les traditions des non-exilés et devaient les intégrer.

La grande synthèse finale à l'époque perse

En 539 Cyrus libère les Israélites et une partie des exilés rentre à Jérusalem. Sous la suzeraineté de la Perse, Israël se rétablit. Ce nouveau marque l'avènement du Judaïsme.

Une synthèse idéologique, ou théologique, était nécessaire :

- entre les trois réponses prophétique, sacerdotale et deutéronomiste décrites ci-dessus, convergentes certes, mais pas totalement concordantes et émanant de milieux différents ;

- entre les trois foyers que compte désormais le judaïsme : La Palestine, Babylone (ceux, nombreux, qui ne sont pas rentrés) et l'Egypte (l'importante diaspora d'Alexandrie et celle, plus ancienne, d'Éléphantine) ;

- entre les non-exilés et les rentrés d'exil qui se retrouvent en Palestine et qu'opposèrent certains conflits matériels (la question des terres, la question de la prééminence sociale, car ceux qui rentraient étaient une élite...).

C'est à ce dernier niveau que la classe sacerdotale fit d'abord un effort de synthèse. Les auteurs sacerdotaux intégrèrent les traditions patriarcales des autochtones dans leurs historiographie. C'est d'ailleurs une tradition ecclésiale constante que d'intégrer la religion populaire (cf. les saints dans le catholicisme). Ainsi Abraham, l'Ancêtre, fut transformé en personnage résolument « exodique » : il vient de Babylone. Son itinéraire met précisément en valeur les trois lieux de la judaïté : la Mésopotamie dont il vient ; la Palestine qu'il traverse avant de revenir s'y établir ; l'Egypte où il descend.

D'un autre côté, pour contrer la tendance au culte des ancêtres, les tombeaux des patriarches sont « profanisés » : c'est l'épisode de l'achat, par Abraham, de son futur tombeau selon une transaction de type commercial banal, sans intervention divine (Gn 23).

Mais la « grande synthèse » se fit au moment de la publication du Pentateuque comme document officiel du judaïsme. Cela se fit, dans une certaine mesure, à l'instigation du pouvoir perse qui encourageait chacun des peuples soumis à réunir ses traditions légales et religieuses. A Jérusalem ce fut le rôle d'Esdras, en quelque sorte chargé des affaires culturelles juives par le pouvoir perse.

Il est évident que le Pentateuque, comme document officiel du Judaïsme, allait refléter les diverses tendances de ce dernier, et comporter, si l'on peut dire, des compromis. Bien souvent d'ailleurs il s'agira de juxtaposition, comme en témoignent de multiples doublets.

Ce n'est pas ici le lieu d'entreprendre une analyse du Pentateuque. Mais nous soulignerons quelques points :

– le Pentateuque histoire ou loi ? Quant à sa matière, le Pentateuque se divise à parts presque égales entre des textes législatifs et des textes narratifs. Faut-il donc le comprendre comme la loi d'Israël ou comme l'histoire d'Israël ? Les exégèses les plus récentes penchent plutôt dans le premier sens, rejoignant ainsi la tradition juive de la Torah. Les parties narratives ne constitueraient qu'un cadre explicatif.

– le contenu de la Genèse. Les trois parties de la Genèse font bien ressortir le caractère composite de la rédaction finale du Pentateuque. Jusqu'au chapitre 11 c'est le récit des origines : autour du récit sacerdotal, il entremêle plusieurs traditions dont certaines, on l'a vu, pourraient avoir des sources orales remontant aux temps les plus lointains. Les chapitres 12 à 36 (+ 38) contiennent les traditions patriarcales, cycle d'Abraham puis cycle de Jacob ; on vient de voir les circonstances de leur prise en compte, relativement tardive. La fin de la Genèse enfin raconte l'histoire de Joseph, témoin de la vitalité de la diaspora égyptienne.

– le Deutéronome, dernier livre du Pentateuque. On a vu qu'il était, à l'origine, l'introduction de l'historiographie deutéronomique. Sa place actuelle est donc le fruit du remaniement final, à l'occasion duquel son contenu fut raccordé aux récits qui le précèdent, notamment ceux de la Genèse.

– Moïse le « dernier prophète ». Selon la fin du Pentateuque (Deut 34/10), après Moïse, il n'y eut plus en Israël de prophète comme Moïse. Ce texte marque sûrement le souci qu'on eut, à l'époque perse, d'écarter de la Torah les mouvements prophétiques devenus trop eschatologiques.

L'Ancien Testament - et tout particulièrement le Pentateuque - nous apparaît donc comme une collection de livres dont la mise en forme finale fut tardive, contemporaine de la période perse, après le retour de l'exil ; et dont les sources sont nombreuses, puisées aux diverses tendances du Judaïsme, toujours retravaillées et souvent empruntées aux civilisations orientales environnantes.

Mais derrière cette diversité, quel est son message, quelle est la spécificité propre de la foi vétéro-testamentaire ?

Le moteur fut la recherche d'une nouvelle identité par un peuple que l'exil avait brisé et qui avait presque tout perdu.

Au centre de sa recherche, le peuple juif trouva le Dieu unique. Le monde entier allait hériter de ce monothéisme fondamental. Il signifie tout à la fois :

- un Dieu « un » : il ne se dédouble pas, ne se localise pas ici et là ;
- un Dieu « unique » : il n'y en a pas d'autres ;
- un Dieu « universel » : il règne seul sur l'univers et sur les nations.

On remarquera que le règne sur l'univers n'était pas en soi un message nouveau : d'autres peuples vénéraient un dieu suprême, mais pas unique, considéré aussi comme maître de l'univers. Toutes les religions, d'autre part, considèrent plus ou moins que le sort des hommes dépend des dieux. Mais le règne sur les nations signifiait pour les Israélites que Dieu règne sur l'histoire à laquelle il donne un sens et c'était là un message nouveau. Enfin et surtout, ce Dieu universel était Yahvé et pas un autre.

Une telle compréhension de Dieu impliquait sans doute un Dieu qu'on ne représente pas. Représenter Dieu, c'est en quelque sorte le localiser, le mettre dans la dépendance d'un Temple.

Une telle compréhension de Dieu, surtout, posait la question du « pourquoi » de la relation privilégiée avec ce Dieu. C'est là qu'intervient l'élection. Une relation privilégiée ne peut-être que réponse à un appel, alliance consécutive à une promesse. Il y a donc mouvement de Dieu vers l'homme, suivi d'une réponse libre de l'homme. Ce message aussi était essentiellement nouveau. Il appartiendrait au Christianisme de lui donner son plein épanouissement.

Au temps du peuple d'Israël, ce message fut compris avant tout de façon collective (encore que l'aspect individuel de la relation avec Dieu se manifeste fortement.) L'alliance était celle de Dieu avec son peuple. Elle s'exprimait dans la Loi, était contenue dans le Livre et c'est finalement dans ce livre et dans cette Loi qu'Israël a retrouvé son identité.

En un certain sens le Livre restait ouvert. La parole de Deut 30/15 vaut pour chaque génération et chaque peuple. L'Exode, comme mythe des origines, et réactualisé constamment invite chacun à rejoindre à l'Alliance. Mais l'autre mythe des origines, le mythe patriarcal, peut avoir une résonance beaucoup plus « fermée » ; l'identification à un ancêtre et à sa descendance peut aller jusqu'au refus des contacts avec les autres peuples (exclusion des couples mixtes par Esdras).

Le Judaïsme est un dialogue permanent entre toutes ces traditions.

T. R.