

P. GISEL, G. EMERY, F. STOLZ, O. ABEL, TH. RÖMER, K. BLASER,
E. PARMENTIER, J. WOLINSKI, D. O'MEARA, B. RORDORF, D. KORSCH,
M. BOSS, R. JAQUENAUD, M. LEINER, CH. THEOBALD

Le christianisme est-il un monothéisme ?

Actes du 3^e cycle de théologie systématique
des Facultés de théologie de Suisse romande

Édités par Pierre Gisel et Gilles Emery
Avec la collaboration de Nicole Giroud et Thierry Laus

LABOR ET FIDES

2001

L'ANCIEN TESTAMENT EST-IL MONOTHÉISTE ?

Thomas Römer

1. Introduction. Changements de paradigmes, problèmes de définition

Il ne fait aucun doute que la Bible hébraïque ou, dans ses formes chrétiennes, l'Ancien Testament, veut être compris comme un témoignage du seul et unique Dieu qui est présenté comme le créateur du monde, mais aussi comme le Dieu qui veille sur son peuple et sur sa création.

Dans ce sens, la question posée paraît incongrue. Le résumé de la foi juive qui se trouve en Dt 6,4 : « Écoute Israël, Yahvé est notre Dieu, Yahvé est "UN" » se donne à lire comme le résumé même de la « quintessence » du Dieu biblique.

La grande mise en scène narrative de la révélation du Dieu d'Israël suggère d'ailleurs clairement qu'Israël a été monothéiste (ou au moins monolâtre) depuis « toujours », même si les rédacteurs de la Tora ne sont pas tout à fait d'accord entre eux pour savoir depuis quand Israël connaît Yahvé : depuis Abraham ou depuis Moïse (selon Gn 4, l'humanité invoque le nom de Yahvé depuis ses premières origines, alors que selon Ex 3 et 6, le nom de Yahvé n'est révélé que dans le contexte de la vocation de Moïse). Lorsque certains livres relatent la vénération d'autres divinités par Israël (ainsi Jg ou Rois), celle-ci apparaît alors comme « apostasie », comme abandon de la pureté originelle de la foi yahviste.

Cette vision des auteurs et des rédacteurs bibliques a été longtemps reprise, peut-être souvent de manière inconsciente, par des exégètes et historiens dans leurs reconstructions « scientifiques » des origines d'Israël et de la foi israélite. Les grandes synthèses historiques et théologiques sur l'évolution de la foi d'Israël (comme l'*Histoire d'Israël* de Martin Noth ou la *Théologie de l'Ancien Testament* de Gerhard von Rad) prennent leur point de départ dans l'idée d'une opposition intrinsèque entre « Israël » et « Canaan ». Selon cette idée, les origines d'Israël se situent en dehors de la culture cananéenne, laquelle est perçue comme décadente et orgiaque face au nomadisme pur et sobre des ancêtres d'Israël. Cette distinction qu'on pouvait également fort bien exploiter dans le cadre d'une certaine théologie dialectique permettait d'affirmer que le culte yahviste originel ne pouvait en aucun cas être rapproché de l'organisation et de l'idéologie des petits États cananéens. Bien que Gerhard von Rad admette que le monothéisme au sens strict du

terme ne se soit manifesté que tardivement dans l'histoire du peuple hébreu, il ne cesse de parler des origines pures de la foi en Yahvé qui aurait été dès le début marquée par le premier commandement du Décalogue, à savoir l'exigence de la vénération exclusive de Yahvé et le rejet de toute autre divinité¹.

Le fait que dans certains textes bibliques Yahvé ressemble étrangement au Baal ougaritique fut alors expliqué par une contamination cananéenne qui aurait affecté la religion israélite après l'installation des tribus de Yahvé dans le pays promis².

Une telle vue permettait de fait de maintenir une monolâtrie originelle pour la religion yahviste. À la suite de Albrecht Alt, on imaginait certes, pour l'époque des Patriarches, une religion pré-yahviste, caractérisée par la vénération d'un dieu ancestral anonyme (le célèbre « Dieu des pères »)³, mais pour les tribus sorties d'Égypte, il ne faisait aucun doute que celles-ci avaient trouvé leur identité et unité grâce à la seule vénération du Dieu Yahvé rencontré dans le désert⁴. Ainsi la Bible avait dit vrai : Yahvé était le (seul) Dieu d'Israël depuis le pays d'Égypte, comme l'affirme notamment le prophète Osée (12,10).

Les bouleversements que connaît la science vétérotestamentaire depuis quelques décennies rendent cette reconstruction historique d'une telle monolâtrie yahviste primitive impossible⁵. De nombreux textes qu'on tenait pour anciens ont passablement rajeuni, et la vision des origines d'Israël s'est, grâce aux progrès de l'archéologie, profondément modifiée. À titre d'exemple, mentionnons seulement le fait que le Décalogue que G. von Rad et la plupart des exégètes de sa génération tenaient pour un des textes les plus anciens de la Bible hébraïque, remontant à l'époque prémonarchique, apparaît aujourd'hui comme un résumé de l'idéologie deutéronomiste qui date au plus tôt de l'époque de l'exil babylonien⁶. L'idée

1. Gerhard von RAD, *Théologie de l'Ancien Testament I. La théologie des traditions historiques d'Israël* (1958²), Genève, Labor et Fides, 1963, p. 179-187.

2. P. ex. Edmond JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1955, p. 45-46.

3. Albrecht ALT, *Der Gott der Väter*, BWANT III/12, Stuttgart, Kohlhammer, 1929 ; réimprimé dans *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I*, München, C.H. Beck'sche Verlagshandlung, 1953, p. 1-78 ; pour une présentation en français, on peut consulter Guy COUTURIER, « Le problème de l'historicité des Patriarches de M.-J. Lagrange à R. de Vaux », in Id. (éd.), *Les Patriarches et l'Histoire*, Paris-Montréal, Cerf-Fides, 1998, p. 139-226 et 208-214.

4. P. ex. André LEMAIRE, « Deux origines d'Israël : la montagne d'Éphraïm et le territoire de Manassé (XIII^e-XI^e siècle av. J.-C.) », in Ernest-Marie LAPERROUSAZ (éd.), *La Protohistoire d'Israël. De l'exode à la monarchie*, Paris, Cerf, 1990, p. 183-292.

5. Pour un état de la situation, cf. Damien NOËL, *Les origines d'Israël*, Cahiers Évangile 99, Paris, Cerf, 1997 et, plus radical, Keith W. WHITELAM, *The Invention of Ancient Israel. The Silencing of Palestinian History*, London-New York, Routledge, 1996.

6. Eckart OTTO, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, ThW 3,2, Stuttgart-Berlin-Köln, Kohlhammer, 1994, p. 209-219.

d'une opposition culturelle et culturelle entre Israël et Canaan s'avère aujourd'hui fautive à la suite des travaux d'archéologues comme Israel Finkelstein et d'autres. L'archéologie des *surveys* fait apparaître un nombre important de nouvelles installations dans la région montagneuse d'Éphraïm et dans des franges du désert durant le début de l'âge du Fer I. Il est fort probable que ces populations regroupent des éléments qui deviendront « Israël »⁷. Ces nouvelles installations peuvent s'expliquer de différentes façons (révolte des *Hapiru* contre les cités-États cananéennes, dépression économique) ; toutefois, l'apparition de ces nouveaux peuplements doit se comprendre dans le cadre de mouvements de populations à l'intérieur de la Palestine et non par une infiltration d'éléments importants qui seraient venus de l'extérieur. En effet, la culture matérielle telle que l'archéologie peut la reconstituer témoigne d'une grande continuité. Israël se développe donc à l'intérieur de Canaan. Une distinction ethnique entre l'Israël naissant et Canaan est alors une entreprise erronée. De nombreux exégètes considèrent aujourd'hui le « Canaan » dont parlent les auteurs bibliques comme une construction idéologique qui symbolise tout ce qui est contraire à « l'Israël idéal »⁸. Cette opposition entre Israël et Canaan mise en scène par les textes bibliques, notamment par ceux qui proviennent de la tradition deutéronomiste, reflète des conflits internes au judaïsme des VI^e-V^e siècles avant notre ère⁹.

Le résumé de ces bouleversements dans les recherches vétértestamentaires nous oblige à mener notre enquête sur le monothéisme de la Bible hébraïque en faisant abstraction d'une foi yahviste « pure » des origines. Rappelons encore ce qui pour certains est peut-être une banalité : la Bible hébraïque ne connaît pas le terme de « monothéisme » ni son terme opposé de « polythéisme ». Ce dernier semble être attesté pour la première fois chez Philon d'Alexandrie qui oppose le message biblique à la *doxa poluteia* des Grecs¹⁰. Il s'agit donc d'un terme polémique. Quant au terme de « monothéisme », il semble être un néologisme du XVII^e siècle. Les Déistes parlaient de « monothéisme » pour désigner la religion universelle de l'humanité. D'autres appliquèrent cette notion au judaïsme et au christianisme pour distinguer ces reli-

7. Israel FINKELSTEIN, *The Archeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 1988.

8. Niels Peter LEMCHE, *The Canaanites and Their Land. The Tradition of the Canaanites*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991 ; Françoise SMYTH-FLORENTIN, *Les mythes illégitimes. Essai sur la « terre promise »*, Genève, Labor et Fides, 1994.

9. Kenton L. SPARKS, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel. Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1998, p. 6-22.

10. Cf. Gregor AHN, « "Monotheismus" - "Polytheismus". Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen », in Manfred DIETRICH et Oswald LORETZ (éd.), *Mesopotamia - Ugaritica - Biblica (Festschrift Kurt Bergerhof)*, AOAT 232, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1993, p. 1-24 ; en particulier p. 5-6.

gions des autres croyances de l'Antiquité¹¹. Tandis que les premiers utilisent le concept de monothéisme dans un sens inclusif, les seconds attribuent au terme « monothéisme » une fonction d'exclusion (la foi monothéiste permet de distinguer les religions bibliques des autres¹²). Dès la naissance du terme, on constate une double compréhension du fait monothéiste : exclusif et inclusif. Ce fait n'est pas sans intérêt pour le dossier biblique que nous allons ouvrir maintenant et qui montrera qu'il nous faut davantage préciser l'opposition courante entre monothéisme et polythéisme.

2. Le polythéisme en Israël/Juda à l'époque de la monarchie (IX^e-VI^e siècle av. J.-C.)

Bien que la Bible hébraïque confesse le Dieu Un et unique, il a conservé un certain nombre des traces qui indiquent que la vénération de Yahvé n'a pas été exclusive durant de nombreux siècles. Ces traces sont confirmées par des témoignages extrabibliques.

a) Dt 32,8-9

Le *locus classicus* d'une survivance polythéiste à l'intérieur de la Bible hébraïque se trouve dans le cantique de Moïse en Dt 32. Selon l'avis unanime des exégètes, le texte massorétique contient un *tiqqûn sôpherîm* qui a été introduit dans le texte biblique après la traduction grecque (le texte hébreu non corrigé est également attesté par un fragment du Dt à Qumran)¹³.

Le texte primitif peut être reconstruit comme suit :

« Quand le Très haut (*Elyon*) donna les nations en héritage,
quand il répartit les hommes,
il fixa les territoires des peuples suivant le nombre des fils de Dieu.
En effet, la part de Yahvé est son peuple,
Jacob est sa part attribuée. »

11. Pour plus de détails, cf. Fritz STOLZ, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, p. 4-22.

12. Dans ce débat du XVII^e siècle, il s'agissait surtout de la défense du christianisme. Judaïsme et Islam n'étaient considérés par la plupart des Lumières qu'en filigrane.

13. Cf. Dominique BARTHÉLEMY, *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, OBO 21, Fribourg-Göttingen, Editions Universitaires-Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 91-110, et récemment Adrian SCHENKER, « Le monothéisme israélite : un dieu qui transcende le monde et les dieux », *Bib.* 78/3, 1997, p. 436-448 ; ici p. 439-440.

Ce texte met en scène une assemblée de divinités présidée par Elyon qui attribue à chacun de ses fils un peuple. Ce fragment mythique sert à expliquer la diversité des dieux nationaux et des religions nationales. La conception qui s'y trouve est largement répandue dans le Proche-Orient. Chaque nation a son Dieu tutélaire qui s'occupe d'elle. Selon Dt 32,8-9, cette répartition est due à l'initiative du Dieu suprême Elyon.

Qui est Elyon ? Les Massorètes, en remplaçant les « fils de Dieu » par « fils d'Israël », ont identifié Elyon à Yahvé. Certains commentateurs récents soutiennent la thèse selon laquelle l'identité d'Elyon et de Yahvé se trouve également dans la forme primitive de ce couplet¹⁴.

L'intervention radicale des Massorètes ne permet guère cette lecture harmonisante, ni la structure même de ces deux versets. Elyon, bien attesté au I^{er} millénaire avant notre ère, est soit le nom propre d'une divinité, soit un titre attribué au dieu El, président des panthéons cananéens. Si le poème de Dt 32 devait être daté à une époque récente (mais sur cette question le débat est loin d'être clos)¹⁵, l'on pourrait néanmoins imaginer que l'auteur ait repris un fragment plus ancien qui reflète la conception de Yahvé comme Dieu national d'Israël. L'idée que chaque nation a son Dieu tutélaire est d'ailleurs clairement attestée dans d'autres textes bibliques. Dans une négociation avec les Ammonites, l'Israélite Jephthé invite ceux-ci à respecter le partage des territoires nationaux : « Ne possèdes-tu pas ce que Kemosh, ton Dieu, te fait posséder ? Et tout ce que Yahvé, notre Dieu, a mis en notre possession, ne le posséderions-nous pas ? » (Jg 11,24). On peut alors imaginer qu'à un moment donné on se soit imaginé en Israël Milkom, le dieu des Ammonites, et Kemosh, le dieu des Moabites, comme des fils de El Elyon et des frères de Yahvé¹⁶.

À l'époque de la monarchie, Yahvé était donc vénéré comme Dieu national assurant à son peuple – via le roi – protection et fertilité à l'intérieur de son territoire. Le Dieu national occupe, au moins dans le culte officiel, une situation privilégiée qui n'exclut nullement la vénération d'autres divinités à côté de lui. Il paraît aujourd'hui presque sûr que Yahvé n'était pas vénéré comme un Dieu célibataire, mais qu'il avait une parèdre.

14. Cf. notamment A. SCHENKER, « Le monothéisme » p. 440s. ; Martin BECK, *Eliä und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriptionprophetischen Jahwe-Glauben*, BZAW 281, Berlin-New York, de Gruyter, 1999, p. 15-16.

15. Jos LUYTEN, « Primeval and Eschatological Overtones in the Song of Moses (Dt 32,1-43) », in Norbert LOHFINK (éd.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft*, BETHL 68, Leuven, University Press-Peeters, 1985, p. 341-347.

16. Ainsi Ernst Axel KNAUF, *Die Umwelt des Alten Testaments*, NSK AT 29, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1994, p. 125.

b) Yahvé et son Ashéra

Plusieurs inscriptions et témoignages archéologiques font apparaître à côté de Yahvé une Ashéra, une déesse sémitique de l'Ouest, attestée à Ugarit, en Philistie, en Mésopotamie, dans des textes hittites et arabes¹⁷.

L'inscription de Khirbet el-Qom



Dans cet endroit situé à 14 km à l'ouest d'Hébron, on a trouvé des inscriptions tombales qui sont à dater entre 750-700 av. J.-C. Le déchiffrement exact de l'inscription est assez difficile, mais le sens ne fait pas de doute. La traduction suivante est plausible¹⁸ :

« Ouriyahu, le riche, l'a écrit [l'a fait écrire]. Béni soit Ouriyahu par Yahvé¹⁹ ; de ses ennemis il l'a sauvé par son Ashéra. »

Nous trouvons dans cette inscription Yahvé associé à Ashéra. Cette même association se retrouve, de manière encore plus spectaculaire, dans un autre site.

17. Pour plus de détails, cf. Nicolas WYATT, « Asherah », DDD, cols. 183-196 ; Saul M. OLYAN, *Ashera and the Cult of Yahweh in Israel*, Atlanta, Scholars Press, 1988 ; Christian FREVEL, *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion*, BBB 94, Weinheim, Beltz Athenäum, 1995.

18. Pour d'autres propositions, voir la discussion dans Othmar KEEL et Christoph UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, QD 134, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1992 (traduction française à paraître), p. 270-272.

19. C'est une expression courante dans l'Ancien Testament : Gn 14,10 ; Jg 17, 2 ; 1Sam 15,13, etc.

Les inscriptions de Kuntillet Ajrud

Ce site se trouve à 50 km au sud-est de Qadesh-Barnéa et a été fouillé en 1975/76. On y a découvert les restes d'une construction datant du VIII^e siècle, dont la fonction exacte n'est pas tout à fait claire. Il s'agit peut-être, selon l'avis de Z. Meshel, l'excavateur, d'un sanctuaire fréquenté par des pèlerins. D'autres y ont vu une sorte d'école, ce qui, en plein désert, semble pourtant peu probable. La solution la plus vraisemblable est que nous avons affaire à un comptoir ou encore à une station de relais²⁰, une sorte d'hôtel, où les voyageurs laissaient quelques traces.

On a en effet trouvé de nombreux graffiti et des inscriptions sur des murs, mais également sur des cruches, appelées *pithoi*, effectuées à l'encre rouge.

L'inscription la plus célèbre se présente comme suit²¹ :

« Parole de XY : Parle ainsi à Yehal [el] et à Yo'ash [...] : Je vous bénis par Yahvé de Samarie et par son Ashéra ».

Dans une autre inscription, on trouve : « Je te bénis devant/par Yahvé de Teman et de son Ashéra »²². Ces inscriptions confirment que Yahvé fut vénéré sous des manifestations locales différentes (Yahvé de Samarie, Yahvé de Teman) et qu'il était dans ses différents cultes fortement lié à Ashéra qui apparaît ici clairement comme parèdre du Dieu d'Israël. De plus, la première inscription est accompagnée d'un dessin, montrant au premier rang deux personnages et en arrière-plan probablement une femme jouant sur un instrument de musique. L'interprétation de ce dessin pose de nombreux problèmes.

Un savant juif, M. Gilula, a proposé d'identifier le personnage à gauche, portant selon lui des traits bovins, à Yahvé. La figure à droite, avec des seins clairement marqués, aurait d'abord représenté Ashéra. Dans une volonté de censure, on aurait après coup « masculinisé » la déesse en lui ajoutant un pénis²³.

Cette interprétation est pourtant hautement spéculative. Il semble assez clair que le dessin fait apparaître les traits du dieu égyptien Bes, peut-être accompagné d'une Beset²⁴. Que dire alors du personnage jouant de la lyre ? S'agit-il simple-

20. Ainsi, avec d'autres, O. KEEL et C. UEHLINGER, *Göttinnen*, p. 280-281.

21. Notre traduction se rapproche de celle de Judith M. HADLEY, « Some Drawings and Inscriptions on Two Pithoi from Kuntillet "Ajrud" », *VT* 37, 1987, p. 180-213.

22. Cf. Moshe WEINFELD, « Additions to the Inscriptions of "Ajrud" », *Shnaton* 5-6, 1982, p. 237-239.

23. Mordechai GILULA, « To Yahweh Shomron and his Ashera », *Shnaton* 3, 1979, p. 129-137 (ivrit) ; XV-XVI (anglais). Selon O. KEEL et C. UEHLINGER, *Göttinnen*, p. 247, n. 147, il n'est cependant pas tout à fait clair que la figure « féminine » soit vraiment accompagnée d'un phallus.

24. Cf. O. KEEL et C. UEHLINGER, *Göttinnen*, p. 246-248. Il n'est pas tout à fait clair s'il s'agit de la représentation d'un couple ; il est aussi possible que les deux personnages proviennent de deux mains différentes.

ment d'un musicien/d'une musicienne quelconque, ou aurions-nous là Ashéra installée sur son trône ? Mais cette dernière thèse pose problème : le genre de la personne n'est pas clair, et dans les textes mythologiques, Ashéra n'apparaît pas comme une déesse musicienne.

On peut cependant se demander si les peintures situées sur l'autre côté de la cruche ne comporteraient pas une représentation d'Ashéra. Judith Hadley a proposé de voir dans l'arbre stylisé le symbole même d'Ashéra²⁵. Cela expliquerait également la présence du lion qui est souvent attesté comme l'animal favori de la déesse.

De toute façon, il est évident que dans l'inscription, le fidèle fait appel à un couple divin : Yahvé et son Ashéra. Certains savants ont voulu minimiser ce fait en arguant que *ashéra* n'est pas ici un nom propre, mais désigne un objet culturel (un arbre stylisé)²⁶ ; mais cela ne change absolument rien, puisque la divinité et son symbole sont indissociables.

Les attestations bibliques

Il faut donc conclure que pendant la période monarchique, Yahvé pouvait être vénéré en association avec Ashéra. Doit-on dès lors situer cette vénération exclusivement dans le contexte de la religion populaire, étant donné le caractère inofficiel voire privé des inscriptions trouvées ? Il est pourtant fortement probable que le culte du couple « Yahvé et Ashéra » ait aussi fait partie de la théologie des « sanctuaires officiels » de l'époque de la monarchie. Cette thèse est d'ailleurs corroborée par certains textes bibliques. Selon 1 R 12,26-33, Jéroboam fait du sanctuaire de Bethel un sanctuaire royal d'Israël en y installant deux statues animalières, sans doute comme trônes invisibles pour Yahvé et sa parèdre²⁷. En 2 R 18,4, on relate que le roi Ezekias fait disparaître une *ashéra* du temple, ce qui implique nécessairement la présence de cette déesse dans le sanctuaire avant son action. De même, selon 2 R 21,3.7, Manassé rétablit une *ashéra* dans le temple qui sera de nouveau écartée lors de la réforme de Josias (2 R 23,4.6.7). Il est donc assez probable qu'il y ait eu à l'époque de la monarchie des symboles liés à la vénération d'une déesse, parèdre de Yahvé, dans les grands sanctuaires nationaux.

25. Judith M. HADLEY, « Yahweh and "His Ashera" : Archeological and Textual Evidence for the Cult of the Goddess », in Walter DIETRICH et Martin A. KLOPFENSTEIN (éd.), *Ein Gott allein ? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Orbis Biblicus et Orientalis 139, Fribourg, Göttingen, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, p. 235-268.

26. André LEMAIRE, « Who or What Was Yahweh's Aschera ? », *BAR* 10/6, 1984, p. 42-51.

27. Cf. Ernst Axel KNAUF, « Bethel », *RGG*⁴ 1, 1998, cols. 1375-1376. Il est pourtant possible que la parèdre à Bethel fût Anat ; c'est ce que suggèrent les textes d'Éléphantine.

Les cultes israélite et judéen étaient donc en tout comparables à ceux des petits royaumes voisins, ce qui, au niveau de l'histoire des religions, semble plus que logique. Rappelons encore que le roi Sargon II évoquant la destruction de Samarie mentionne parmi son butin « les dieux en qui ils se confiaient »²⁸.

Il nous faut donc bien parler de « polythéisme » en Israël/Juda à l'époque de la monarchie. Néanmoins, il devrait s'agir d'un polythéisme à caractère plutôt modeste. En effet, le polythéisme, dans ses formes élaborées, présuppose une société d'un haut degré de complexité. Plus une société est hiérarchisée et différenciée, plus son panthéon est nombreux. La pluralité des dieux n'est pas anarchique pour autant, les dieux s'insérant dans un système généalogique analogue à celui des êtres humains²⁹.

Puisque Israël et Juda ont été des royaumes plutôt modestes, peu complexes dans la structure de la société et du pouvoir royal, ses panthéons étaient sans doute assez rudimentaires, comme cela semble être également le cas pour Ammon et Moab³⁰. Néanmoins la diversité des dieux et de leurs compétences était largement admise pendant l'époque de la monarchie. D'où vient alors l'idée d'une vénération exclusive de Yahvé ?

3. L'exigence de la vénération absolue de Yahvé

« Je suis Yahvé ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte de la maison des esclaves. Tu n'auras pas d'autres dieux en face de moi ». Le premier commandement du Décalogue insiste sur le lien exclusif qui existe entre Yahvé et son peuple. Il ne s'agit pourtant pas d'un énoncé monothéiste proprement dit. On ne nie pas l'existence des autres dieux, mais on insiste sur leur exclusion du cadre de l'alliance entre Yahvé et Israël. Une telle conception monolâtrique caractérise de nombreux textes en provenance du milieu deutéronomiste qui exhortent constamment leurs destinataires « à ne pas suivre d'autres dieux ». On ne se moque pas de ces dieux, au contraire : ils sont ressentis comme un réel danger pour Israël³¹.

28. Prisme de Nimrud ; cité d'après Jacques BRIEND et Marie-Joseph SEUX, *Textes du Proche-Orient ancien et histoire d'Israël*, Paris, Cerf, 1977, p. 110 ; cf. également Bob BECKING, *The Fall of Samaria. An Historical and Archaeological Study*, SHANE 2, Leiden, Brill, 1992, p. 28-31.

29. F. STOLZ, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, p. 34-43.

30. Robert K. GNUSE, *No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel*, JSOTSup 241, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p. 123-128. André LEMAIRE, « L'émergence du monothéisme en Israël avant l'Exil », *MdB* 110, 1998, p. 29-33, parle même d'une « monolâtrie de fait », p. 30. C'est une thèse hautement spéculative qui, pour Juda/Israël, est impossible à tenir.

31. Pour plus de détails, cf. Thomas RÖMER, *Le peuple élu et les autres. L'Ancien Testament entre exclusion et ouverture*, Poliez-le-Grand, Éd. du Moulin, 1997, p. 28-32.

En insistant sur le culte exclusif de Yahvé, le milieu deutéronomiste reprend apparemment à son compte une exigence ultérieure. Mais où se trouvent les origines d'une telle position ? Celles-ci résident sans doute dans le combat acharné opposant Yahvé à Baal.

a) Yahvé contre Baal

Qui est Baal ? D'abord, il faut rappeler que baal n'est pas à l'origine un nom propre ; il s'agit d'un titre répandu dans nombre de langues sémitiques signifiant « maître, mari, propriétaire, seigneur ». Ce titre est surtout appliqué au dieu de l'orage (et de la fertilité) qui s'appelle Hadad en Syrie et Melqart à Tyr³².

Dans la Bible hébraïque, Yahvé même est dépeint dans nombre de textes avec des traits très « baaliques »³³. Il porte par exemple l'épithète de « chevauteur de nuées » (Ps 68,5) que les textes ougaritiques utilisent fréquemment pour Baal. Comme Baal, Yahvé habite sur une montagne ; comme Baal, il donne la pluie, la fertilité et la récolte (Os 2,10 ; Ps 18,8 ; 29, etc.). En outre, dans des textes de la colonie juive d'Éléphantine datant de l'époque perse, Yahvé est vénéré en compagnie de Anat qui est, dans les mythes ougaritiques, la parèdre de Baal. On peut donc facilement imaginer que Yahvé a pu être compris comme le « Baal d'Israël ».

D'où vient alors la lutte acharnée contre Baal dans la Bible hébraïque ? Contrairement à El qui peut facilement être identifié à Yahvé (comme c'est surtout le cas dans les récits patriarcaux et le Deutéro-Ésaïe), Baal apparaît dans de nombreux textes aux antipodes de Yahvé.

Les origines de ce conflit entre Baal et Yahvé se trouvent sans doute dans le royaume d'Israël (le Royaume du Nord). La dynastie des Omrides avait tenté de moderniser l'État et de l'ouvrir vers l'extérieur, en adaptant un culte de Baal à la mode phénicienne. Selon la thèse de Weippert, le roi Akhab, marié à une princesse phénicienne, aurait tenté de faire du Baal de Tyr le Dieu national d'Israël, ce qui aurait provoqué la sanglante révolution de Jéhu³⁴. Ces événements ont dû rendre sensible au fait, peut-être surtout dans l'aristocratie rurale, qu'il existait d'autres *baalim* à côté de Yahvé qui exerçaient les mêmes fonctions que lui. C'est peut-être dans ces milieux ruraux que va se former une résistance contre le culte officiel

32. Cf. Wolfgang HERRMANN, « Baal », *DDD*, 1995, cols. 249-264.

33. Othmar KEEL, « Sturmgott – Sonnengott – Einziger. Ein neuer Versuch, die Entstehung des jüdischen Monotheismus zu verstehen », *BiKi* 49, 1994, p. 82-92.

34. Manfred WEIPPERT, « Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterner Konfliktbewältigung im alten Israel », in Jan ASSMANN et Dieter HARTH (éd.), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1990, p. 143-179 ; pour une appréciation un peu différente cf. Dany NOCQUET, *Le « livret noir » de Baal. Études de récits de polémique contre Baal dans l'historiographie deutéronomiste*, Thèse de doctorat, Lausanne, 1999.

(Morton Smith et Bernhard Lang ont parlé d'un parti « Yahvé seul ! »³⁵). Selon la présentation biblique, le protagoniste principal de ce mouvement serait le prophète Élie. Au niveau littéraire, l'âge des traditions sur Élie est pourtant sujet à discussion. Plusieurs exégètes défendent actuellement la thèse que les récits mettant en scène Élie comme pourfendeur de Baal et champion de Yahvé (1 R 17-19) auraient été insérés tardivement dans la chronique royale 16,29-32 et 22,39-40³⁶. Selon M. Köckert, il s'agit d'une « theologische Lehrerzählung » de l'époque post-deutéronomiste³⁷. Il fait remarquer que l'auteur de 1 R 18 utilise, en parlant de Baal, toujours l'article : *hab-baal* est opposé à Yahvé qui lui est *ha-elohim* ; *hab-baal* symboliserait ainsi non une divinité précise, mais toutes les divinités à l'égard desquelles le texte déploie une polémique qui rappelle celle du Deutéro-Ésaïe (1 R 18,27ss. : « criez plus fort, c'est un Dieu : il a des préoccupations. Il a dû s'absenter... »).

Puisque l'historicité d'Élie ou au moins celle des récits en 1 R 17-19 n'est pas au-dessus de tout soupçon, il convient de considérer Osée comme le premier théologien du mouvement « Yahvé seul ». Mais cette remarque doit aussitôt être relativisée. Sans entrer dans la question fortement débattue de la complexité du processus rédactionnel du livre d'Osée et de la possibilité de reconstruire les *ipsisima verba* du prophète³⁸, il apparaît clairement, comme l'a démontré Saul Olyan³⁹, que le prophète s'oppose farouchement au culte de Baal du Royaume du Nord, mais qu'il ne mentionne nullement Ashéra. Le livre d'Osée insiste avant tout sur l'opposition entre Yahvé, le vrai Dieu d'Israël, et les différents *baalim* vénérés par le peuple. Il importe en effet pour Osée de distinguer Yahvé de Baal, comme le montre l'oracle suivant :

« Et il adviendra en ce jour-là, oracle de Yahvé, que tu m'appelleras "mon mari", et tu ne m'appelleras plus "mon baal" » (2,18).

Osée s'oppose donc à une confusion entre Yahvé et Baal, mais semble ne pas s'offusquer de la déesse Ashéra en tant que parèdre de Yahvé.

35. Morton SMITH, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, New York, Columbia University Press, 1971 ; Bernhard LANG, « Yahvé seul ! Origine et figure du monothéisme biblique », *Concilium* 197, 1985, p. 55-64.

36. Cf. Steven L. MCKENZIE, *The Trouble with Kings. The Composition of the Books of Kings in the Deuteronomistic History*, SVT 42, Leiden, Brill, 1991, p. 81-100 ; Erhard BLUM, « Der Prophet und das Verderben Israels. Eine ganzheitliche historisch-kritische Lektüre von 1 Reg. xviii-xix », *VT* 47, 1997, p. 277-292.

37. Matthias KÖCKERT, « Von einem zum einzigen. Zur Diskussion der Religionsgeschichte Israels », *BThZ* 15/2, 1998, p. 137-175 ; ici p. 169-171.

38. Cf. l'esquisse de la discussion dans Otto KAISER, *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments*, Band 2 : *Die prophetischen Werke*, Gütersloh, Mohn, 1994, p. 107-115.

39. S. OLYAN, *Ashera and the Cult of Yahweh in Ancient Israel*, p. 18-22.

Ainsi, dans la Bible hébraïque, le rejet d'Ashéra n'est pas attesté avant l'activité des scribes deutéronomistes⁴⁰.

b) Yahvé contre Ashéra et les autres dieux (les débuts de l'école deutéronomiste)

Ce sont les Deutéronomistes qui s'opposent à la vénération d'Ashéra en l'associant artificiellement à Baal⁴¹. En intégrant le récit de la destruction de l'autel de Baal par Gédéon (Jg 6) dans l'historiographie deutéronomiste, les rédacteurs deutéronomistes ajoutent dans ce texte des mentions d'Ashéra dont le caractère secondaire est pourtant évident⁴². C'est donc sans doute dans l'école deutéronomiste que se trouvent les origines de l'élaboration théorique d'une monolâtrie yahviste. Les origines du deutéronomisme sont à chercher dans ce qu'on appelle la réforme josianique, mais qui est plus une révolution qu'une réforme. Bien que la reconstruction historique des événements de 622 soit difficile, on peut voir dans la politique des conseillers de Josias la tentative de faire de Yahvé le seul dieu vénéré dans le temple de Jérusalem⁴³. Cette centralisation du culte judéen est peut-être influencée par des modèles assyriens. Comme on l'a observé depuis fort longtemps, le Deutéronome est fortement marqué par la terminologie et par l'idéologie des traités de vassalité assyriens. Dans ce traité, le grand roi assyrien demande à ses vassaux de ne pas chercher d'autres seigneurs que lui et de le considérer comme leur seul et unique maître. L'exhortation suivante qui se trouve dans un traité de 672 : « Tu écouteras tout ce qu'il dit et tu feras tout ce qu'il commande et tu ne chercheras pas un autre roi ou un autre seigneur contre lui »⁴⁴ ressemble fortement aux exhortations du Deutéronome de ne vénérer que Yahvé, d'observer ses commandements et de ne pas courir après les *elohim ashérim*, les autres dieux.

L'incitation à la vénération exclusive de Yahvé servira de grille d'interprétation pour l'historiographie deutéronomiste qui, après la destruction de Jérusalem, cherche à livrer une explication théologique de cette catastrophe.

40. Il est communément admis que les quelques mentions d'Ashéra dans le cycle d'Élie sont dues à des rédacteurs tardifs.

41. Cette association est artificielle dans la mesure où Ashéra, selon les textes d'Ougarit, n'apparaît jamais comme parèdre de Baal.

42. Cf. p. ex. Albert de PURY, « Le raid de Gédéon (Juges 6,25-32) et l'histoire de l'exclusivisme yahviste », in Thomas RÖMER (éd.), *Lectio difficilior probabilior ? L'exégèse comme expérience de décloisonnement. Mélanges offerts à Françoise Smyth-Florentin*, B.DBAT 12, Heidelberg, Wissenschaftlich-theologisches Seminar, 1991, p. 173-205, ici p. 178.

43. Christoph UEHLINGER, « Gibt es eine joschijianische Kultreform ? Plädoyer für ein begründetes Minimum », in Walter GROSS (éd.), *Jeremia und die « deuteronomistische Bewegung »*, BBB 98, Weinheim, Beltz, 1995, p. 57-90.

44. Cité d'après Jacques BRIEND, *Traité et serments dans le Proche-Orient ancien*, Supplément au Cahier Évangile 81, Paris, Cerf, 1992, p. 72.

4. L'élaboration d'un monothéisme théorique dans le contexte de l'exil babylonien

En 597, l'armée babylonienne investit Jérusalem. L'intelligentsia et l'establishment de la ville sont alors déportés à Babylone (selon Jr 52,28, 3 023 personnes auraient été déportées parmi lesquelles le roi Yoyakîn et la cour). Dix ans plus tard, la ville est détruite, ses murs sont rasés et le temple est incendié. Une deuxième déportation a lieu (Jr 52,29 indique 832 Jérusalémmites). Certains textes bibliques donnent l'impression que le royaume de Juda était alors entièrement vidé de sa population (p. ex. 2 R 25,21). Mais seuls dix à quinze pour cent de la population se trouvait exilée. Le fait que les textes bibliques s'intéressent davantage aux exilés qu'à ceux qui sont restés dans le pays s'explique aisément. Ce sont les déportés ou leurs descendants qui sont à l'origine de la plupart des textes de l'Ancien Testament, notamment de ceux qui donnent une réponse monothéiste aux événements de 597/87.

On ne peut guère surestimer le choc provoqué par l'anéantissement de Jérusalem. La destruction du temple, la déportation de la famille royale et l'occupation du pays par une puissance étrangère signifiaient la mise en question radicale de la religion officielle de Juda qui, comme nous l'avons vu, se caractérisait par la vénération de Yahvé comme Dieu national (ce qui n'excluait nullement le culte d'autres divinités) autour des trois piliers : temple, roi et pays. Or, dans le cadre d'un tel culte de Yahvé, la destruction de Jérusalem et la déportation de ses classes dirigeantes ne pouvaient être interprétées que comme l'abandon de Juda par Yahvé (Éz 8,12), voire comme la faiblesse de Yahvé, incapable de défendre son peuple contre les dieux des Babyloniens (És 50,2). C'est dans ce contexte que va se profiler la confession de Yahvé comme seul et unique Dieu.

Les judéens exilés vont élaborer trois réponses monothéistes à la crise de l'exil⁴⁵.

a) L'exclusivisme et la théodicée deutéronomistes

Les Deutéronomistes éditent une histoire d'Israël et de Juda qui s'étend de l'époque de Moïse (Dt) à la fin de Juda (2 R 24-25)⁴⁶. Cette historiographie deutéronomiste explique la catastrophe de l'exil par l'incapacité du peuple et de ses

45. Pour plus de détails, cf. Thomas RÖMER, « L'Ancien Testament. Une littérature de crise », *RThPh* 127/4, 1995, p. 321-338.

46. À ce sujet, cf. Thomas RÖMER et Albert de PURY, « L'historiographie deutéronomiste (HD). Histoire de la recherche et enjeux du débat », in Albert de PURY, Thomas RÖMER et Jean-Daniel MACCHI (éd.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 9-120.

chefs de se conformer aux lois de Yahvé. Dès le Deutéronome, Israël est constamment mis en garde contre la vénération des autres dieux (p. ex. Dt 6,14-15). Cependant, le lecteur apprendra que, tout au long de son histoire, le peuple et ses rois ont vénéré d'autres dieux (2 R 17,16-20), ce qui a provoqué la colère de Yahvé qui les a livrés aux Babyloniens. L'auteur de la catastrophe est donc Yahvé même qui se sert des Babyloniens pour sanctionner la désobéissance de son peuple. Cette théologie de la « pédagogie divine » est du coup aussi une sorte de théodicée.

Les textes deutéronomistes prônent la vénération exclusive de Yahvé, mais ils ne reflètent pas dans leur globalité un « monothéisme théorique », puisque les autres dieux ne sont pas niés dans leur existence. Ceux-ci représentent au contraire un énorme danger pour Israël. Cependant, le fait de comprendre la chute de Samarie et la destruction de Jérusalem comme sanction de Yahvé signifie qu'il possède le pouvoir d'utiliser les Assyriens et les Babyloniens comme outil pour réaliser son dessein. Dans les textes de l'historiographie deutéronomiste qui datent du début de l'époque perse, on trouve des énoncés célébrant Yahvé comme le seul Dieu : « Reconnais-le aujourd'hui, et réfléchis : Yahvé, lui est Dieu, en haut dans le ciel et en bas sur la terre ; il n'y en a pas d'autre » (Dt 4,39)⁴⁷. Ces textes « monothéistes » (Dt 4,32-40 ; 10,14-21) couplent d'ailleurs l'affirmation d'un Dieu unique et incomparable au thème de l'élection, ce qui permet de penser ensemble la confession d'un Dieu unique et sa relation à un peuple particulier⁴⁸.

La monolâtrie puis le monothéisme deutéronomiste se disent dans un discours exclusiviste. Reconnaître Yahvé, le Dieu d'Israël, comme le seul et vrai Dieu implique une attitude d'intolérance et de rejet des autres peuples (cf. notamment Dt 7).

b) L'« universalisme » sacerdotal

L'élaboration du *credo* monothéiste dans les textes sacerdotaux du Pentateuque⁴⁹ se fait de manière plus universaliste. Le Dieu d'Israël est d'abord le Dieu qui prend soin de toute l'humanité (Gn 1 ; 9,1-17 : l'alliance post-diluvienne

47. Juha PAKKALA, *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History*, Publications of the Finnish Exegetical Society 76, Helsinki-Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, p. 85-93.

48. Cf. Thomas RÖMER, « Les enjeux exégétiques et théologiques du discours sur l'élection dans l'Ancien Testament », *ETR* 72/2, 1997, p. 209-218.

49. Le document « P » (comme « prêtre ») débute par le récit de création en Gn 1. La fin du document sacerdotal primitif est moins évidente. Plusieurs possibilités sont discutées, notamment les suivantes : Ex 40 ; Nb 13-14 ; Dt 34 ; Jos 18 ; pour un état de la question cf. Eckart OTTO, « Forschungen zur Priesterschrift », *TRu* 62, 1997, p. 1-50.

concerne les descendants de Noé, c'est-à-dire toute l'humanité). Pour décrire l'époque des Patriarches, les auteurs sacerdotaux emploient pour Yahvé le nom divin *El Shaddai* (Gn 17) qui est peut-être d'origine proto-arabe⁵⁰. Le monothéisme sacerdotal comporte alors une dose de syncrétisme, Yahvé devient le Dieu de l'univers par assimilation d'autres épithètes et par intégration de la religiosité populaire.

D'ailleurs, les auteurs sacerdotaux n'hésitent pas à intégrer dans leur discours monothéiste des figures rhétoriques polythéistes, et cela dès le premier chapitre de la Genèse. Ainsi l'énoncé « faisons l'homme à notre image » (Gn 1,26) rappelle la conception polythéiste du Dieu suprême trônant dans sa cour céleste. De même, la compétition entre Moïse et Aaron contre les magiciens égyptiens (Ex 7-9) équivaut à une certaine reconnaissance du système religieux égyptien, même si, à la fin, Yahvé se révèle comme étant le seul vrai Dieu⁵¹.

c) Le monothéisme du Deutéro-Ésaïe

La réflexion monothéiste la plus poussée de la Bible hébraïque se trouve dans le Deutéro-Ésaïe (És 40-55). Il s'agit d'une collection d'oracles anonymes dont la rédaction s'étend au moins sur deux siècles⁵² et dont le noyau est constitué par un texte de propagande célébrant l'arrivée du roi perse Cyrus à Babylone en 539 av. J.-C. Dans les textes du Deutéro-Ésaïe, le monothéisme vétéro-testamentaire trouve son épanouissement théologique, puisque És 40-55 propose, contrairement aux Deutéronomistes et aux Sacerdotaux, une « démonstration théorique » du monothéisme. Dans les premiers chapitres de la collection, les peuples et leurs dieux sont appelés à se présenter devant Yahvé pour qu'ils reconnaissent qu'il n'y a pas de Dieu à part Yahvé (És 45,6). Toutes les autres divinités ne sont que des chimères, du « bois à brûler » (És 44,15). On se moque du commerce de statues de divinités dont la seule utilité est d'enrichir les artisans. « Ceux qui façonnent des idoles ne sont tous que nullité, les figurines qu'ils recherchent ne sont d'aucun profit [...]. Qui a jamais façonné un dieu pour une absence de profit ? » (És 44,9-10). Cette démonstration de l'unicité de Yahvé que le Deutéro-Ésaïe identifie souvent à El (cf. 43,12) est présentée comme une sorte de révolution théologique. La révélation de Yahvé en tant que seul Dieu de tous les peuples et de l'univers équivaut à une nouvelle révélation : « Ne vous souvenez plus des premiers événe-

50. Ernst Axel KNAUF, « Shadday », *DDD*, 1995, cols. 1416-1423. On peut également rapprocher *Shaddai* de « Shedou », une divinité protectrice mésopotamienne, une sorte d'ange gardien.

51. Cf. à ce sujet Thomas RÖMER, « Magicians Compete », in Todd KLUTZ (éd.), *Magic in Biblical and Related Texts*, Sheffield, Sheffield Academic Press, à paraître.

52. Odil Hannes STECK, *Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterocesaja*, FAT 4, Tübingen, Mohr, 1992.

ments, ne ressassez plus les faits d'autrefois. Voici que moi je vais faire du neuf qui déjà bourgeonne ; ne le reconnaissez-vous pas ? » (És 43,18-19).

L'élaboration d'une foi monothéiste apparaît donc avant tout comme une réponse des intellectuels juifs aux bouleversements des années 597/87. Néanmoins, il serait faux de comprendre la foi monothéiste en Yahvé exclusivement comme un développement interne.

5. Influences perses sur le monothéisme biblique

En exagérant quelque peu, on pourrait affirmer qu'au VI^e siècle av. J.-C., le monothéisme était quasiment « dans l'air »⁵³. En Grèce, les philosophes dits présocratiques critiquent le panthéon populaire et défendent l'unité de la divinité (p. ex. Xénophane). Le dernier roi babylonien, Nabonide (550-539), restaura les temples du dieu lunaire Sin à Ur et à Harrann et voulait apparemment faire de Sin le seul Dieu de l'empire assyrien. Le clergé de Marduk farouchement opposé à cette tentative se rallia au roi perse Cyrus et lui livra en 539 av. J.-C. la ville de Babylone. Cyrus se présente alors, dans un texte de propagande, comme l' élu de Marduk pour pacifier l'univers.

a) Le Deutéro-Ésaïe et la propagande royale

Le texte du « cylindre de Cyrus » ressemble à la célébration de Cyrus comme messie de Yahvé en És 40ss.

<i>Cylindre de Cyrus</i>	<i>Ésaïe 40-55</i>
(Marduk) prit par la main Cyrus... il le nomma il soumit à ses pieds le pays de Gutium et les Mèdes... Il fit sans cesse paître avec justice et droiture... (Marduk) alla sans cesse à son côté... je rassemblais tous leurs gens et je les ramenais à leurs localités...	À Cyrus que je tiens par sa main droite (45,1) (Yahvé) qui t'appelle par ton nom (45,3) pour abaisser devant lui les nations (45,1) Je dis de Cyrus : C'est mon berger (44,28) Moi-même devant toi je marcherai (45,2) Il renverra mes déportés (45,13)...

L'universalisme monothéiste du Deutéro-Ésaïe lui permet de présenter Cyrus comme messie de Yahvé tout en s'inspirant de la propagande du roi perse, qui elle-même reprend l'idéologie royale assyro-babylonienne. L'influence perse sur l'éla-

53. D. Winton THOMAS, « The Sixth Century BC : A Creative Epoch in the History of Israel », *JSS* 6, 1961, p. 3-46.

laboration du monothéisme judéen s'accroîtra sous Darius et ses successeurs qui introduisent le culte d'Ahuramazda comme la religion officielle de l'empire achéménide.

b) Yahvé et Ahuramazda

La question d'une éventuelle influence des croyances perses sur le monothéisme judéen tel qu'il va se développer durant les v^e et iv^e siècles avant notre ère est fort complexe, et cela pour plusieurs raisons.

Il est très difficile de se faire une idée claire du système religieux adopté par les souverains achéménides⁵⁴. Le débat principal tourne autour de la question de savoir si les rois perses étaient des mazdéens ou non. À cela s'ajoute le problème de la datation et de l'origine de Zoroastre ainsi que celui de son « message » originel. Il semble actuellement peu probable qu'il ait existé un corpus mazdéen écrit à l'époque des Achéménides, bien qu'une majorité de chercheurs semblent assez confiants pour faire remonter les Gâthâs (les dits de Zoroastre) jusqu'à 1000 avant notre ère. Et même si l'on suivait ceux qui partent de la tradition selon laquelle Zoroastre aurait vécu 258 ans avant Alexandre, cela ne mettrait pas en question l'existence d'une certaine forme de mazdéisme à l'époque achéménide.

Le mazdéisme est attesté dans le cadre de la religion royale officielle depuis Darius qui, dans l'inscription de Béhistan, légitime sa royauté par la volonté et le soutien de Ahuramazda ; dans l'inscription d'Elvend, il appelle celui-ci « le grand dieu qui a créé cette terre ici, qui a créé le ciel là-bas, qui a créé l'homme, qui a créé le bonheur pour l'homme »⁵⁵. Selon Mary Boyce, cette inscription contient l'« orthodox Zoroastrian Theology »⁵⁶. Néanmoins, à côté d'Ahuramazda sont mentionnés « tous les autres dieux qui existent ». Il semble également que les souverains perses aient permis aux sujets de leur empire une vénération des divinités locales. On peut donc à juste titre se demander s'il faut parler de monothéisme pour une telle constellation. On peut pourtant aussi se poser la question de savoir si le mazdéisme des Perses ne constituait pas une sorte de monothéisme syncrétiste ou inclusif, qui considérait les autres divinités comme des manifestations locales de Ahuramazda.

De toute façon, l'élaboration du monothéisme juif trouva des conditions favorables dans le cadre de l'empire achéménide. D'ailleurs, aucun texte de

54. Pour une première orientation, cf. Geo WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, Paris, Payot, 1968 ; Jörg WIESHÖFER, *Das antike Persien. Von 550 v. Chr. bis 650 n. Chr.*, Zürich, Artemis & Winkler, 1994.

55. Pour une traduction en français de ces inscriptions, Pierre LECOQ, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris, Gallimard, 1997, p. 187-218, ici p. 217.

56. Mary BOYCE, *A History of Zoroastrianism. Vol. II : Under the Achaemenians*. Handbuch der Orientalistik I, 8. Abs. 1. Lfg 2/Heft 2a., Leiden-Köln, Brill, 1982.

l'Ancien Testament ne fait apparaître une hostilité vis-à-vis des Perses. Il est hautement intéressant que la publication de la Tora qui devient le fondement du judaïsme « officiel » de l'époque perse se fait, selon le récit biblique, par Esdras, un émissaire de la cour achéménide, appelé « scribe de la loi du Dieu des cieux » (Esd 7,12). Ce titre s'applique aussi bien à Ahuramazda qu'à Yahvé⁵⁷. Cependant, la nouvelle confession de foi en Yahvé, le Dieu unique, n'est pas une simple *interpretatio judaica* du culte d'Ahuramazda, mais avant tout une redéfinition révolutionnaire des anciennes traditions religieuses d'Israël et de Juda.

Ainsi, l'affirmation que Yahvé était le Dieu unique et la critique des idoles eurent pour conséquence l'interdiction des représentations de Yahvé qui ont dû exister à l'époque de la monarchie⁵⁸.

La découverte que la foi en Yahvé n'a besoin ni d'une représentation dans un espace précis, ni d'une institution politique va permettre au judaïsme de pouvoir vivre partout dans le monde, en diaspora. La Tora qui contient la quintessence du judaïsme devient ainsi une « patrie portative »⁵⁹ contenant le fondement du monothéisme juif (mais aussi chrétien et musulman).

6. Conséquences et problèmes de la révolution monothéiste

La confession monothéiste, malgré son succès, fit ressortir un certain nombre de problèmes théologiques qui étaient plus faciles à gérer dans un contexte polythéiste.

a) Le problème de l'origine du mal et la tentation dualiste

Dans une conception polythéiste, l'irruption du mal et de la souffrance peuvent être attribués à des dieux ou à des démons maléfiques qu'il s'agit pour l'homme d'apaiser. Mais au moment où les cieux et les enfers sont vidés et qu'il n'y reste que le Dieu unique, la question du mal se pose avec beaucoup plus d'acuité.

L'autonomie du mal par rapport à Dieu est affirmée dans plusieurs courants du judaïsme postexilique, et cela notamment dans la figure du *satân*. Ainsi, dans le prologue du livre de Job, les souffrances de Job sont expliquées comme résultant d'un pari entre Dieu et le *satân* qui est figuré comme un agent provocateur céleste.

57. D'ailleurs, en Esd 7,26, la loi d'Esdras équivaut à la loi du roi perse.

58. Christoph UEHLINGER, « Israelite Aniconism in Context », *Bib.* 77, 1996, p. 540-549.

59. Frank CRÜSEMANN, « Das "portative Vaterland". Struktur und Genese des alttestamentlichen Kanons », in Aleida et Jan ASSMANN (éd.), *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München, Fink, 1987, p. 63-79.

Cette vision des choses signifie une évolution par rapport au poème central dans lequel ni Job ni Dieu ne font allusion à une telle incarnation du mal⁶⁰. La même tendance à autonomiser le mal est perceptible dans la version chroniste du récit du recensement entrepris par David, provoquant une punition divine. Le récit originel en 2 Sam 24 s'ouvre ainsi : « *La colère de Yahvé s'enflamma encore contre les Israélites et il excita David contre eux* » ; 1 Chr 21,1 introduit par contre la même histoire par : « *Satan se dressa contre Israël et il incita David à dénombrier Israël* ». Satan devient alors une sorte d'hypostase de la colère divine. On ne peut guère affirmer que Satan, dans ces textes, soit totalement indépendant de Dieu. Il n'est peut-être rien d'autre que la personnification du côté incompréhensible de Dieu⁶¹. L'insistance sur Satan comme protagoniste du mal induit néanmoins une tendance vers le dualisme, où le mal apparaît comme virtuellement aussi puissant que le Dieu créateur du bien.

Pour contrer de telles dérives dualistes, le Deutéro-Ésaïe va défendre la thèse que Dieu a créé le mal : « Je suis Yahvé, il n'y en a pas d'autre, je forme la lumière et je crée les ténèbres, faisant le *shalom* et créant le mal (*ra'*), moi, Yahvé, je fais tout cela. »

C'est le seul texte de la Bible⁶² qui affirme explicitement que Dieu n'a pas seulement créé le *shalom*, l'ordre harmonieux, mais aussi son contraire, le mal ou le chaos. Ce n'est pas un hasard si un tel énoncé se trouve dans la deuxième partie du livre d'Ésaïe, qui affirme le plus fortement le principe monothéiste. L'énoncé ci-dessus se lit alors comme rejet du dualisme perse, sans pouvoir définitivement résoudre le problème du mal, comme le montrent les autres modèles interprétatifs qui sont également intégrés à l'intérieur de la Bible hébraïque.

b) Le monothéisme et le féminin

Nous avons vu que l'émergence du monothéisme s'accompagne également de la disparition de la déesse, ce qui pose la question de la gestion du féminin.

C'est de nouveau dans le Deutéro-Ésaïe qu'on trouve alors le phénomène d'images maternelles fréquemment appliquées à Yahvé⁶³. En És 49,15, Dieu

60. On peut noter le fait que les rabbins vont également introduire un dialogue entre Dieu et satan dans leur exégèse de Gn 22, cf. p. ex. Lukas KUNDERT, *Die Opferung/Bindung Isaaks*. Bd 2 : *Gen 22,1-19 in frühen rabbinischen Texten*, WMANT 79, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1998, p. 54-61.

61. On ne peut prétendre, comme le fait Sara JAPHET, *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought*, BEATAJ 9, Frankfurt/M., Lang, 1997, p. 145-148, que « satan » désigne ici un adversaire humain. Cf. p. ex. Thomas WILLI, *Die Chronik als Auslegung. Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1972, p. 155s.

62. On pourrait encore mentionner Qo 7,14, comme me l'a fait remarquer Alain Bühlmann.

63. Cf. Jacques BRIEND, *Dieu dans l'Écriture*, LD 150, Paris, Cerf, 1992, p. 74-76.

répond à la peur qu'il aurait oublié son peuple par l'oracle suivant : « Une femme oublie-t-elle son nourrisson ? de montrer sa tendresse au fils de son ventre ? Même si celles-là oubliaient, moi je ne t'oublierai pas ».

Donc, l'attitude de Yahvé à l'égard de Sion, qui représente peut-être ici la population des non-exilés se sentant loin de Dieu, est comparée à l'amour d'une mère pour ses enfants. L'énoncé de 46,3 va dans le même sens : « Écoutez-moi, maison de Jacob, tout le reste de la maison d'Israël, vous qui depuis le sein maternel, êtes pris en charge, et portés haut [sous-entendu par Dieu, cf. le v. 4 où l'on retrouve le même verbe] depuis les entrailles maternelles ». Ici, Yahvé apparaît clairement comme une mère qui a enfanté son fils Jacob/Israël.

La métaphore de l'enfantement est également présente en 42,14. Dans ce verset, l'exil du peuple est expliqué par le fait que Dieu est resté inactif. Mais cette époque est terminée, Dieu va agir en faveur de son peuple. Le début de cette intervention est décrit au v. 14b de la manière suivante : « comme une femme en travail, je vais souffler, respirer et aspirer tout à la fois ». La délivrance du peuple exilé est alors présentée comme une nouvelle naissance, ce qui est tout à fait conforme à la théologie du Deutéro-Ésaïe qui décrit le retour de l'exil et la restauration d'Israël comme un nouvel exode et une nouvelle création. La comparaison est fort audacieuse : Yahvé est comparé à une femme qui se trouve dans les douleurs de l'enfantement.

Si les images maternelles abondent dans És 40ss.⁶⁴, ce n'est pas par hasard. Le transfert des thèmes et concepts féminins sur Yahvé s'explique par la nécessité de trouver une possibilité d'exprimer les fonctions des déesses dans un contexte monothéiste. Reste cependant le fait que, même si les métaphores féminines sont patentes, Yahvé n'est jamais appelé « mère »⁶⁵. Cela s'explique sans doute par le contexte socioculturel dans lequel les textes bibliques ont vu le jour, mais peut-être aussi par la peur qu'une appellation « mère » n'évoque des déesses contre la vénération desquelles les auteurs de l'époque perse s'étaient battus. Le retour du féminin s'exprime plus tard dans la personnification de la Sagesse qui apparaît en Pr 8 comme le vis-à-vis de Yahvé. Pourtant, la question de la gestion du « féminin » reste un enjeu pour les trois religions monothéistes, tout au long de leur histoire⁶⁶.

64. Cf. encore 44, 2.24 ; 45, 10 ; 66, 13, etc.

65. Cf. pourtant la dispute entre Moïse et Yahvé en Nb 11 qui ressemble à un conflit entre deux femmes dont chacune veut « refiler » à l'autre son bébé.

66. Erhard S. GERSTENBERGER, *Jahwe, ein patriarchaler Gott ? Traditionnelles Gottesbild und feministische Theologie*, Stuttgart-Berlin, Kohlhammer, 1988 ; Alice A. KEEFE, « The Female Body, the Body Politic and the Land : A Sociopolitical Reading of Hosea 1-2 », in Attalia BRENNER (éd.), *A Feminist Companion to The Latter Prophets*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, p. 70-100.

c) *Le problème des médiations et les origines de l'angéologie*

La confession d'un seul Dieu transcendant peut aussi poser le problème du rapport que l'individu peut entretenir avec ce Dieu qui risque de devenir un Dieu lointain. Cette expérience s'exprime notamment dans le livre de Qohélet. Dans un régime polythéiste, il y a une multitude de divinités, et chaque dieu ou déesse a son dicastère, l'homme sait donc à qui il doit s'adresser. Pour une religion monothéiste, il faut d'autres médiateurs, et les anges vont jouer ce rôle. La cour et l'armée célestes se transforment en régime angélique⁶⁷. L'ancienne complexité des panthéons polythéistes va petit à petit se retrouver dans la hiérarchie des différents groupes angéliques. L'aboutissement de cette évolution se trouve en dehors de la Bible hébraïque. Ses débuts, par contre, se reflètent notamment dans les livres de Zacharie (l'ange interprète) et le livre de Daniel.

7. En guise de conclusion : le polythéisme dans le monothéisme

C'est grâce à la révolution monothéiste que le judaïsme est né du choc de l'exil. C'est le *credo* monothéiste véhiculé dans la Tora puis dans les prophètes et les Écrits qui devient la nouvelle identité du judaïsme, combinant, par l'idée de l'élection, l'universel avec le particulier. Pourtant, cette identité monothéiste s'exprime de manières diverses : certaines traditions favorisent un monothéisme exclusif (notamment les Deutéronomistes), alors que d'autres l'expriment d'une manière inclusive (par exemple l'auteur du roman de Joseph)⁶⁸. Mais les auteurs et rédacteurs bibliques ont également intégré des traces polythéistes (cf. Dt 32 ou de nombreux Psaumes où Dieu siège au milieu de la cour céleste). Et bien que la grille de lecture de l'ensemble soit monothéiste, la diversité des conceptions théologiques est conservée : à côté de Yahvé, on parle de Élohim, El, Shaddaï, etc.

Il y a donc, partiellement au moins, une intégration de l'héritage polythéiste dans le monothéisme. Et les auteurs du Nouveau Testament comme ceux du Coran vont être confrontés au même problème, à savoir la gestion d'une pluralité dans la confession d'un Dieu unique.

67. Klaus KOCH, « Monotheismus und Angelologie », in ID., *Gesammelte Aufsätze. Von der Wende der Zeiten*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1996, p. 220-234.

68. Thomas L. THOMPSON, « The Intellectual Matrix of Early Biblical Narrative: The Rise of Inclusive Monotheism in Persian Period Palestine », in Diana Vikander EDELMAN (éd.), *The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1996, p. 107-126.