LA MORT ET LES MORTS DANS LE PROCHE-ORIENT ANCIEN ET DANS LA BIBLE HÉBRAÏQUE

[Thomas Römer](#)

Institut protestant de théologie | « Études théologiques et religieuses »

2005/3 Tome 80 | pages 347 à 358

ISSN 0014-2239

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2005-3-page-347.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Institut protestant de théologie.

© Institut protestant de théologie. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LA MORT ET LES MORTS DANS LE PROCHE-ORIENT ANCIEN ET DANS LA BIBLE HÉBRAÏQUE

La question de la mort est une question centrale dans tous les systèmes religieux ou philosophiques de l'humanité, car elle confronte l'homme à sa finitude, à ses limites. Toute communauté a donc appris à gérer la mort, et cela de différentes manières. Thomas RÖMER examine ici la manière dont l'Ancien Testament, ou Bible hébraïque, parle de la mort. Il montre que le concept de résurrection n'y est absolument pas central, contrairement à l'importance qu'il prend dans le Nouveau Testament. La conviction d'une résurrection (collective ou individuelle) ne se fait jour que tardivement et dans une situation de crise.*

Pour comprendre les discours de la Bible hébraïque (BH) sur la mort, il convient de la situer dans le contexte du Proche-Orient ancien, car ses auteurs partagent de nombreuses conceptions de l'homme, du monde et des dieux avec leurs voisins. Et même dans les cas où ils se distinguent des idéologies dominantes, ils le font souvent en dialogue critique, voire en opposition, avec celles-ci¹.

1. L'HOMME FACE À LA MORT

La mort comme destin de l'homme

L'épopée de Gilgamesh constitue un bon point de départ pour notre enquête puisqu'il s'agit de la plus ancienne épopée de l'humanité dont les

* Thomas RÖMER est professeur d'Ancien Testament à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne.

1. Cet article reprend un exposé présenté dans le cadre d'un séminaire de formation continue de l'Université de Lausanne. Je remercie Rachel Bornand pour la mise en forme de cette présentation.

origines remontent au III^e millénaire avant notre ère. Il s'agit également de l'œuvre la plus connue de tout le Proche-Orient (on a retrouvé des fragments de récit sur Gilgamesh à des endroits très divers, jusqu'en Palestine) et elle a été recopiée et modifiée durant deux millénaires. Même les textes de la mer Morte mentionnent le héros Gilgamesh. De nos jours encore, il inspire des auteurs de romans de science-fiction et des compositeurs².

Gilgamesh est d'abord une figure légendaire et mythique, mais qui a probablement aussi un fondement historique. Dans une liste royale mésopotamienne, qui date du II^e millénaire, on énumère les rois d'avant le déluge, personnages mythiques avec des durées de règne incroyablement longues, et les rois postérieurs au déluge³. Dans cette liste, Gilgamesh apparaît comme le cinquième roi post-diluvien. Il est présenté comme souverain d'Uruk, rôle qu'il joue également dans l'épopée, avec pour prédécesseurs Lugalbanda (présenté comme étant son père) et Dumuzi (Tammuz en akkadien). Ces rois figurent en tant que divinités dans un autre catalogue. Donc la personne de Gilgamesh se situe entre le monde des humains et le monde des divinités.

Sa mention dans la liste royale conduit à dater le Gilgamesh historique aux alentours de 2600 av. J.- C. Son nom peut se traduire par « l'ancêtre est un héros/un jeune homme » ou selon Bottéro « l'Ancien est encore dans la force de l'âge⁴ ». Il a dû régner sur Uruk et ses alentours ; sans doute est-il l'auteur d'exploits qui ont conduit à faire de lui une figure de héros légendaire.

Le thème principal de l'épopée se situe dans la réflexion sur la mort comme étant le destin inéluctable de l'homme. On y trouve la remarque suivante : « Quand les dieux ont créé les hommes, ils leur ont assigné la mort, se réservant l'immortalité à eux-mêmes⁵ ». Cette préoccupation est d'ailleurs présente dans de nombreux mythes, y compris les récits bibliques. Bien que l'épopée présente Gilgamesh comme étant deux tiers divin et un tiers humain, c'est néanmoins lui qui est confronté à la mort et n'arrive pas à apporter le remède éventuel contre la mortalité.

En fait, Gilgamesh n'est pas en premier lieu préoccupé par sa propre mort, mais par la mort de son meilleur ami Enkidu, dont il ne peut accepter la disparition. On s'est beaucoup interrogé sur le caractère homosexuel de la relation entre Gilgamesh et Enkidu, mais la question est sans doute peu

2. Voir, par exemple, Robert SILVERBERG, *Gilgamesh, roi d'Ourouk*, Paris, Gallimard, coll. « Folio science-fiction n° 18 », 2000, (1^{re} éd. anglaise, 1984) ; Tony GARONE, *The Epic of Gilgamesh*, CD, 2001, Heliopolis Productions, USA.

3. Pour cette répartition voir également les listes généalogiques de la Bible en Gn 5.

4. *L'Epopée de Gilgamesh. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, traduit de l'akkadien et présenté par Jean BOTTÉRO, Paris, Gallimard, coll. « L'aube des peuples », 1992.

5. Cette citation est tirée du discours de la tenancière dans la traduction de BOTTÉRO, *L'Epopée de Gilgamesh*, op. cit., p. 258.

appropriée, car la différenciation de l'humanité entre homosexuels et hétérosexuels est une invention propre à la modernité. Il est évident que la sexualité joue un rôle important dans l'épopée : Gilgamesh est tout d'abord présenté avec une sexualité débordante qu'il canalise d'une certaine manière avec l'arrivée d'Enkidu. Cette arrivée est elle-même préparée par des songes dont la teneur est clairement érotique. Quant à Enkidu, il accède à la civilisation *via* l'expérience sexuelle précisément⁶.

Le thème principal de ce récit peut se résumer par ces deux citations : « Amitié/amour (même mot dans les langues sémitiques) – mort : ce que l'autre peut apporter à notre vie, et le désespoir de devoir perdre ce lien avec l'autre un jour⁷. » et « Comme arrachement à l'amitié la mort se montre encore plus arbitraire, cruelle et intolérable⁸. »

L'influence de l'épopée de Gilgamesh sur la Bible se fait de plusieurs manières. D'une part, il y a en Qo 9, 7-10 une citation quasiment directe du discours de la tenancière, mais il faut tout de même noter que des réflexions comparables se retrouvent également chez Horace et Épicure. D'autre part, la position adoptée par l'épopée de Gilgamesh face à la mort est assez comparable au récit dit « de la chute » en Gn 3. À l'origine de l'interdit, c'est bien d'une question de vie et de mort qu'il s'agit. En effet, Dieu dit au couple humain en Gn 2, 17 : « Tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal car le jour où tu en mangeras tu mourras. » À cela le serpent va répliquer en 2, 4-5 : « Pas du tout ! Vous ne mourrez pas ! Dieu le sait : le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux. » Finalement, la sanction qui suivra la transgression se situera entre ces deux affirmations. L'homme et la femme ne meurent pas immédiatement, mais la mort devient désormais le destin inéluctable de l'humanité ainsi que l'exprime Gn 3, 19 : « C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain, jusqu'à ce que tu retournes à la terre, puisque c'est d'elle que tu as été pris ; car tu es poussière, et tu retourneras à la poussière. »

Le récit de Gn 3, qui n'est pas forcément un conte pessimiste, insiste ainsi sur le fait que la mort fait partie de la condition humaine et que c'est justement la mort qui distingue l'homme de Dieu⁹.

6. Une conception semblable est offerte par la Bible en Gn 3, où la transgression de l'interdit divin, conçu comme un mal nécessaire, permet non seulement l'émergence d'une civilisation humaine autonome, mais induit également un changement du rapport à la sexualité de la part du premier couple humain. Ils perçoivent en effet pour la première fois leur nudité.

7. BOTTÉRO, *L'Epopée de Gilgamesh*, op. cit., p. 94.

8. Michel DOUSSE, « Gilgamesh. Le grand homme qui ne voulait pas mourir », in Frédéric LENOIR et Ysé TARDAN-MASQUELIER, éd., *Le livre des sagesse. L'aventure spirituelle de l'humanité*, Paris, Bayard, 2002, p. 27.

9. Voir également Ps 90, 7-9, où la mortalité de l'homme est mise en relation avec la colère ou le jugement de Dieu.

Dépasser la mort par la descendance

Dans la BH, la mort est souvent comprise comme fin naturelle de l'existence humaine. Une mort sanctionnant une vie bien remplie était alors comprise comme signe de la grâce divine ; on trouve d'ailleurs dans la Bible l'expression « mourir vieux et rassasié de jours » (Gn 25, 8 ; 1 Ch 29, 28). Une mort prématurée représentait par contre un malheur extrême, voire une sanction divine.

Dans tous les cas, la seule possibilité pour l'homme d'accéder à la pérennité passait par la descendance. Il importe pour un homme du Proche-Orient ancien d'avoir une descendance, et surtout des fils, descendance par laquelle il continue en un certain sens à vivre. La naissance du premier fils est donc l'occasion d'une joie extrême ; à l'inverse, mourir sans laisser de fils est un grand déshonneur, souvent compris comme la marque d'une réprobation divine. Ainsi la stérilité est une des plus grandes hantises de l'homme antique¹⁰. Mourir sans descendance mâle est une si grande catastrophe que la législation biblique (Dt 25, 5 *sqq*), à l'instar d'autres cultures, institue la loi du lévirat. Celle-ci prévoit que le frère d'un défunt, mort sans laisser d'héritier, doit épouser sa veuve, et le premier fils qui naîtra de cette union sera considéré comme le fils du frère décédé, le but étant d'assurer la continuité, le « nom » d'une lignée, mais sans doute aussi d'assurer le culte des ancêtres, une tâche importante assignée aux fils¹¹.

L'existence d'un culte des ancêtres en Juda et en Israël durant l'époque de la monarchie ne fait aucun doute. Comme les peuples qui leur étaient voisins, les Israélites pensaient qu'il existait une possibilité, et même une nécessité, de maintenir un lien avec les défunts et notamment avec les ancêtres. Bien que la mort eût été considérée comme la fin de l'existence humaine, on ne pouvait concevoir une disparition totale des ancêtres. Le lieu de séjour imaginé pour les morts était appelé *she'ol*.

Le lieu de séjour des morts

L'étymologie du terme *she'ol* n'est pas claire. Pour l'époque de la formation de la BH il est seulement attesté, hors du territoire biblique, dans un texte d'Éléphantine (« tes os ne descendront pas dans le *she'ol* »). On le rapproche souvent de la racine *sha'al* signifiant « demander » et, à partir de là, on suppose que c'est le lieu où l'on peut interroger les morts, mais cela reste assez spéculatif. Une autre signification pourrait provenir d'une racine

10. Cf. notamment l'exemple des récits patriarcaux en Gn 16, 1-2, Gn 25, 21 ou Gn 29, 31 ; dans tous ces récits, on part automatiquement de l'idée que la stérilité frappe exclusivement les femmes.

11. Voir aussi l'épopée ougaritique de Keret dans A. CAQUOT, M. SZNYCER, *et al.*, *Textes Ougaritiques. Mythes et légendes*, vol. 1, Paris, coll. « LAPO », 1974, p. 481-574.

exprimant l'idée de « désert ». D'autre part, il est possible que le mot *she'ol* soit une reprise du terme akkadien *^dsu-wa-la*, qui apparemment désigne une divinité des enfers, pour l'appliquer au royaume de cette divinité¹². Le *she'ol* désigne en tout cas l'endroit où se trouvent les morts et il semble situé sous la terre, puisqu'on y « descend ». Des mots comme la « fosse », ou encore la « terre » peuvent être employés comme synonymes. La BH n'offre pas de description précise sur la géographie et l'organisation du *she'ol* ; en Job 16, 22 il est appelé « le lieu sans retour possible », c'est un lieu de ténèbres (Jb 10, 21 ; Ps 88, 6) et de silence (Ps 94, 7 ; 115, 17). Il ne s'agit en tout cas pas de l'endroit réservé aux méchants, comme certains le disent ; personne n'y échappe ainsi que l'exprime le Ps 89, 49-50 : « Pense à ce qui dure : tu as créé l'homme pour une fin si dérisoire. Quel homme vivrait sans voir la mort, échappant au pouvoir du *she'ol* ? ».

Le *she'ol* signifie en effet une séparation totale d'avec Dieu. L'auteur du Ps 30 utilise cet argument pour implorer Dieu de le guérir d'une maladie, insistant sur le fait que mort il sera incapable de louer Dieu. La maladie était elle-même comprise comme une antichambre de la mort. L'auteur du Ps 6, qui implore également Dieu dans le contexte d'une souffrance, recourt à un argument similaire : « Car, dans la mort, on n'évoque pas ton nom ; dans le séjour des morts, qui te célébrera ? » On a presque l'impression que le *she'ol* se situe hors de la zone d'influence de YHWH¹³. Apparemment, il s'agit d'une réalité autonome, qui n'est pas l'œuvre de YHWH et qui, selon certains textes, échappe à son pouvoir. De toute façon, les morts étaient séparés de YHWH, et dans l'incapacité de s'adresser à lui.

Contacts entre les vivants et les morts

Comme nous l'avons déjà souligné, on imaginait en Israël et en Juda, à l'époque de la monarchie et à l'instar du Proche-Orient ancien, qu'un certain contact était possible entre le monde des vivants et celui des morts, comme le montrent les indices suivants.

● En 1 S 28, Saül se rend chez la nécromancienne d'Ein-Dor. Celle-ci fait apparaître le prophète Samuel qui, bien que mort, peut intervenir dans le domaine des vivants. Il est intéressant de noter que dans ce récit, Samuel est appelé « *elohim* » (dieu, être divin).

12. Un phénomène comparable existe pour le mot hébreu « mort », *môt*, qui désigne à Ougarit le dieu du royaume des morts.

13. Peut-être imaginait-on devoir être au service de la divinité des enfers ?

● L'importance des tombeaux¹⁴ ne doit pas non plus être négligée. Le tombeau patriarcal à Hébron, d'abord tombeau d'Abraham seul, puis tombeau des trois patriarches, est mis en avant en Gn 23 où son achat est relaté. Les tombeaux étaient sans doute liés à un culte offert aux ancêtres défunts, avec l'idée que certains de ces défunts pouvaient avoir une action bénéfique sur les vivants. C'est ce que l'on retrouve à l'arrière-plan du Ps 106, 28 : « Ils ont mangé les sacrifices des morts » et de Dt 26, 14 : « Je n'ai rien donné à un mort¹⁵ ».

● Les *téraphim* : ce mot provient étymologiquement soit de *rapa'*, qui signifie « guérir ¹⁶ », soit d'un mot emprunté au hittite *tarpi*, désignant un esprit bienveillant ou malveillant. L'expression apparaît quinze fois dans la BH, toujours au pluriel, même s'il s'agit d'une seule statue ou d'une image¹⁷. En Gn 31, 19.34.35, Rachel vole les *téraphim* de Laban, son père ; en Jg 17, 5 ; 18, 14.17.18.20, les *téraphim* font partie de l'équipement d'un sanctuaire ; en 1 S 15, 23, on trouve l'expression « péché de *téraphim* » ; en 19, 13.16, les *téraphim* servent à simuler le corps de David prétendu malade ; en 2 R 23, 24, Josias abolit la divination et les *téraphim* ; en Ez 21, 26, le roi de Babylone consulte les *téraphim* ; en Os 3, 4, les *téraphim* font partie du culte avec l'éphod ; enfin selon Za 10, 2, les *téraphim* donnent des réponses vides.

Les *téraphim* peuvent sans doute être comparés à des pénates, à des divinités vénérées dans le cadre familial¹⁸. On pense qu'il s'agit souvent de statues représentant des ancêtres divinisés, qu'on peut selon toute vraisemblance consulter. Selon 1 S 19 ces statues sont de taille humaine, mais en Gn 31 la statue semble plus petite, car Rachel peut la cacher sous sa robe.

Les fonctions attribuables à ces objets peuvent être la fertilité, la protection ou la guérison. En 2 R 23, 4, ils sont clairement associés à la nécromancie.

14. À ce sujet, voir Dt 34 où la nécessité de la sépulture est réaffirmée puisque c'est YHWH lui-même qui enterre Moïse. Mais dans ce même texte une insistance tout aussi forte porte sur la prohibition de vénérer ces sépultures puisque le lieu où Moïse est enterré reste à jamais secret.

15. Voir l'institution du *marzeah*, un banquet funéraire qu'on retrouve dans les textes d'Ougarit sous le nom de *marzihu*. À ce sujet, voir Brian B SCHMIDT, *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion*, Tübingen, Mohr, coll. « FAT 11 », 1994.

16. Cf. le terme *Repahim*, *Rapiumua* à Ougarit qui désigne des esprits guérisseurs.

17. La LXX traduit par *eidolos*, *glyptos*.

18. En Gn 31, 10, par exemple, *téraphim* se substitue carrément à *elohim*.

2. LA MORT « EN CRISE »

La crise de la destruction de Jérusalem et de l'exil

En 597, l'armée babylonienne investit Jérusalem. L'*intelligentsia* et l'*establishment* de la ville sont alors déportés à Babylone. Dix ans plus tard la ville est détruite, ses murs sont rasés et le temple est incendié. Une deuxième déportation a lieu. Certains textes bibliques donnent l'impression que le royaume de Juda était alors entièrement vidé de sa population (cf. notamment 2 R 25, 21), mais la population exilée ne représentait en fait que dix à quinze pour cent de la population totale. Le fait que les textes bibliques s'intéressent davantage aux exilés qu'à ceux 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'AT, notamment de ceux qui donnent une réponse monothéiste aux événements de 597 et 587. On ne peut guère estimer 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 remise en question radicale de la religion officielle de Juda qui, comme nous l'avons vu, se caractérisait par la vénération de YHWH comme Dieu national (ce qui n'excluait nullement le culte d'autres divinités) autour des trois piliers qu'étaient le temple, le roi et le pays. Or, dans le cadre d'un tel culte de YHWH, la destruction de Jérusalem et la déportation de ses classes dirigeantes ne pouvaient être interprétées que comme l'abandon de Juda par YHWH¹⁹, voire comme la faiblesse de YHWH, incapable de défendre son peuple contre les dieux des Babyloniens²⁰. C'est dans ces conditions que va se profiler la confession de YHWH comme seul et unique Dieu. À l'encontre de toute évidence, des prophètes comme le Deutéro-Ésaïe vont affirmer que le Dieu d'Israël est le seul et l'unique Dieu, créateur du ciel et de la terre. Et ce même prophète met dans la bouche de YHWH la question rhétorique suivante : « Aurais-je le bras trop court pour pouvoir vous sauver ? » (Es 50, 2). La réponse donnée par le contexte d'Ésaïe 50, 1-3 est claire : non, le bras de YHWH n'est pas trop court, c'est lui qui contrôle tous les domaines du ciel, de la terre et aussi du *she'ol* ; les autres dieux, quels que soient leur rôle et leur fonction, n'existent pas, ce sont des chimères. Or, si aucun domaine n'échappe au vrai Dieu, cela signifie qu'il contrôle aussi le monde des morts. Telle est également l'affirmation du cantique d'Anne en 1 S 2, rédigé aux alentours du VI^e siècle av. J.-C. : « Le Seigneur fait mourir et vivre, descendre au *she'ol*, et remonter²¹. » Contrairement aux psaumes

19. Une telle interprétation est présente notamment en Ez 8, 12.

20. C'est ce qu'on retrouve à l'arrière-plan d'Es 50, 2.

21. Pour ce texte et sa datation, voir H.-P. MATHYS, *Dichter und Beter: Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit*, OBO 132, Fribourg-en-Brisgau, 1994.

dont il a été question, le pouvoir de YHWH est ici clairement considéré comme ne s'arrêtant point aux portes de la mort.

Ez 37, Es 26 et la résurrection d'un peuple au seuil de la mort

C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la vision grandiose qui se trouve dans le livre du prophète Ézéchiël. Pour de nombreux déportés, les événements qui avaient suivi la destruction de Jérusalem avaient été interprétés comme la mort du peuple de YHWH. La vision d'Ez 37 s'inscrit dans la dernière partie du livre qui contient avant tout des oracles de salut pour Israël et l'annonce de la restauration du peuple. Le point de départ de ce texte se trouve dans le v. 11 qui cite une plainte des Judéens : « Ils disent : Nos ossements sont desséchés, notre espoir s'est évanoui, nous sommes perdus ! » Les exilés utilisent donc un langage symbolique pour exprimer le fait qu'ils se trouvent « à bout de souffle » et qu'ils ne voient plus d'avenir possible. La vision des v. 1-10 reprend cette image pour affirmer la toute-puissance du Dieu d'Israël et son intervention en faveur de son peuple. « Dans l'esprit », le prophète est transporté dans une vallée remplie d'ossements desséchés et Dieu lui pose cette question : « Ces ossements peuvent-ils revenir à la vie ? » La question semble incongrue, comme d'ailleurs la scène tout entière. Le prophète se trouve au milieu de la mort et Dieu lui pose la question d'un retour à la vie. Ézéchiël renvoie alors la question à Dieu. S'il était resté dans la conception traditionnelle, il aurait dû répondre par la négative. Cependant, la question de Dieu semble ouvrir une autre issue, mais le prophète n'ose d'abord pas répondre contre toute évidence tant la chose paraît inouïe. Dieu lui ordonne alors de prophétiser et d'annoncer aux ossements une nouvelle vie. Les ossements se remettent à vivre par le fait que Dieu opère une nouvelle création à leur égard : les squelettes reçoivent des nerfs, de la chair et de la peau ; mais il manque encore l'essentiel : le souffle divin qui fait vivre. Cette conception de la vie renvoie évidemment au récit de la création en Gn 2, où hommes et animaux vivent grâce au souffle de Dieu. La vision des v. 1-10 met donc en scène une nouvelle création. Il ne s'agit pas de l'idée d'une résurrection individuelle à la fin des temps, bien que la tradition chrétienne l'ait souvent interprétée en ce sens, mais d'une affirmation d'une nouvelle vie possible pour une communauté meurtrie. La vision d'Ez 37, 1-10 est une parabole de la restauration des judéens exilés ou, pour le dire autrement, les ossements morts représentent ici les vivants, c'est-à-dire les interlocuteurs du prophète.

Dans les v. 12-13, on constate que l'image a changé : il n'y est plus question d'ossements, mais de l'ouverture des tombeaux. On considère souvent ces versets comme une relecture ultérieure qui aurait interprété la vision originelle du prophète dans le sens d'une résurrection concrète des morts à la

fin des temps²². Mais une lecture attentive suffit à affaiblir cette interprétation. La double occurrence de l'exclamation « mon peuple » montre qu'on reste au niveau de l'annonce d'une restauration collective. D'ailleurs, on trouve au v. 12 la terminologie propre à l'exode : comme YHWH a fait monter Israël de l'esclavage égyptien, ainsi fera-t-il sortir son peuple du désespoir et de la mort.

Le texte d'Es 26 s'inscrit probablement dans la même perspective. Il se trouve à l'intérieur des chapitres 24-27 du livre d'Ésaïe qu'on caractérise souvent comme l'« apocalypse ésaïenne²³ ». Ces chapitres, pour la plupart très difficiles à comprendre, mettent en scène une communauté en crise²⁴ et contiennent différents chants et autres morceaux poétiques. L'ensemble 26, 11-19 affirme l'intervention salutaire de YHWH pour son peuple, malgré les évidences contraires. On peut comprendre les v. 11 et 19 comme un cadre autour de cette affirmation. Le v. 11 décrit la main forte de YHWH et son engagement pour son peuple, même si celui-ci n'est pas encore apparent pour tous. À cela correspond l'affirmation audacieuse du v. 19 : « Les morts vont revivre ! » On peut interpréter ce verset, d'ailleurs quasiment impossible à traduire, comme un écho au v. 14 : « Les morts ne revivront pas, les ombres ne se relèveront pas ; ainsi tu es intervenu, tu les as détruits, tu as fait disparaître tout souvenir d'eux ! » Ce verset affirme que YHWH élimine définitivement les ennemis d'Israël qui l'ont dominé. À cette affirmation répond la promesse d'une nouvelle vie pour le peuple qui de lui-même est incapable d'enfanter son salut, comme le dit le v. 18, alors que Dieu, lui, peut faire revivre. Il faut donc comprendre la première exclamation comme un cri adressé à YHWH, et la suite comme la promesse de Dieu à son peuple, promesse qui vise la restauration d'une communauté. L'exclamation « Réveillez-vous ! » s'explique par le fait que la mort est comparée à un sommeil, conception répandue dans le Proche-Orient ancien²⁵. La promesse a par la suite été comprise comme l'annonce d'une résurrection des morts à la fin des temps, entre autres dans la traduction latine, chez les Pères de l'Église, et peut-être même par des retouches apportées au texte hébreu. Une pareille résurrection n'est annoncée clairement dans la BH que dans le livre de Daniel, et ceci en relation avec une autre crise à laquelle la foi juive a été confrontée : l'absence de justice pour les justes.

22. Voir, par exemple W. ZIMMERLI, *Ezechiel*, BKAT XIII, Neukirchen, 1969.

23. À ce sujet, voir H. J. BOSMAN, H. W. M. VAN GROL, *et al.*, *Studies in Isaiah 24-27. The Isaiah Workshop – De Jesaja Werkplaats*, Leiden, Brill, coll. « Oudtestamentische Studiën n° 43 », 2000.

24. La datation est très difficile et les avis varient sur la période dont il s'agit, époque perse ou époque hellénistique.

25. À commencer par Gilgamesh qui s'adresse ainsi à son défunt ami : « Quel sommeil t'a pris ? Tu as été entouré de ténèbres et tu ne m'entends plus. »

La crise de l'idée de la rétribution. La souffrance injuste des justes

Pour l'homme du Proche-Orient ancien la stabilité du monde repose sur l'idée que les actes et les comportements de chacun reçoivent une sanction divine en conséquence. Celui qui fait le bien se trouve dans le bonheur, celui qui agit mal doit faire l'expérience du malheur. C'est ce qu'on appelle l'idée de la rétribution qui est aussi d'une certaine manière à l'origine de la justice humaine. Cela dit, affirmer que « le mal poursuit les pécheurs et le bien récompense les justes » (Pr 13, 21) est une chose, mais que faire quand l'expérience personnelle contredit cet axiome ? De nombreux psaumes s'interrogent d'ailleurs sur le lien entre le comportement et le sort de l'individu, ainsi le Ps 73, 3-5 affirme : « Je vois la chance des impies. Ils ne se privent de rien jusqu'à leur mort, ils ont la panse bien grasse. Ils ne partagent pas la peine des gens, ils ne sont pas frappés avec les autres. » Mais c'est dans le livre de Job que la crise de l'idée de rétribution et d'un Dieu qui la garantirait est exprimée avec une force sans pareille. L'auteur de Job confronte ses lecteurs avec l'expérience de son héros, à savoir celle d'un problème qui n'a pas de solution imminente et compréhensible. La question du fonctionnement, voire du non-fonctionnement de la rétribution n'est de loin pas « résolue » par le discours final de Dieu ; elle ne le sera sans doute jamais. Le problème lié au fait que Dieu reste insensible aux souffrances des justes s'est posé tout au long de l'histoire du judaïsme. D'ailleurs la question du mal en général est un des grands problèmes auxquels les religions monothéistes sont confrontées.

Elle s'est posée de manière dramatique pour le judaïsme durant les III^e et II^e siècles avant notre ère. En effet, dès 333, les Grecs menés par Alexandre le Grand mettent fin à l'empire perse et les Ptolémées, puis les Séleucides, introduisent en Palestine la culture et l'idéologie grecques dans tous les domaines. Seule une partie de la population se laisse séduire par ce nouveau style de vie et renonce aux pratiques et aux croyances juives. La crise trouve son apogée sous le règne d'Antioche IV Épiphane aux alentours de 170-165 av. J.- C. Celui-ci « profane » le Temple de Jérusalem en le dédiant à Zeus Olympe, et ceux qui veulent rester fidèles à la foi en YHWH, le Dieu d'Israël, sont persécutés et tués. Face à ces martyres, la question de la justice divine se pose avec acuité. N'y aurait-il donc pas de justice pour les justes ?

L'affirmation de la résurrection des justes dans le livre de Daniel

En réaction à cela, le livre de Daniel, rédigé sous le règne d'Antioche IV, affirme qu'il existe bel et bien une rétribution divine. Les chapitres 7 à 12 du livre de Daniel contiennent des visions sur la fin des temps qui comporteront, selon le dernier chapitre, un jugement de Dieu. Dn 12 exprime l'espoir que les justes, ceux qui sont inscrits dans le Livre de la vie, obtiendront justice

bien qu'ils soient déjà morts, puisqu'« être inscrit dans le livre » signifie vivre et, en contrepartie, « être rayé du livre » signifie mourir. Le v. 2 présuppose un jugement des morts qu'on peut rapprocher, du moins partiellement, du jugement des morts dans la religion égyptienne. Ce qu'annonce le prophète n'est pas une résurrection générale de tous les morts (apparemment ceux qui ont obtenu justice durant leur vie restent « dans la poussière »), mais un jugement. L'absence de justice dans ce monde se trouve dès lors à l'origine de la foi en la résurrection.

Comme en Es 26, la mort est comparée à un sommeil, aussi la résurrection est-elle exprimée par le verbe « se réveiller ». Tous ceux qui n'ont pas été traités selon la justice durant leur vie revivent et sont scindés en deux groupes : les justes qui vont vers une vie éternelle, vie éternelle qu'il ne faut pas comprendre quantitativement (vie sans fin) mais qualitativement (vie en plénitude), et les méchants qui vont vers une horreur éternelle qui n'est pas décrite, contrairement à ce qu'on trouvera ensuite dans le Nouveau Testament, en Mt 3, 12 et 13, 41 *sqq* notamment. L'auteur n'insiste pas sur le versant négatif, ce qui l'intéresse c'est le sort des justes. Il les décrit comme brillants à la manière du ciel, image reprise dans l'Évangile de Mt : « Alors les justes resplendiront comme le soleil dans le Royaume de leur Père. » (Mt 13, 42) La résurrection dont il est question en Dn 12 rend donc tout de même possible la rétribution, mais celle-ci est repoussée dans l'au-delà. D'autre part la résurrection n'est pas universelle, mais concerne uniquement les *maskilim*, les justes. L'auteur de Dn 12 part de la certitude que Dieu est plus fort que la mort et affirme qu'il peut réaliser sa justice bien au-delà de la mort.

La question de l'origine de la foi en la résurrection

L'idée d'une résurrection telle qu'elle apparaît en Dn 12 n'est pas quelque chose de totalement nouveau. Certaines religions du Proche-Orient ancien connaissent, elles aussi, l'idée d'un retour à la vie après la mort. La conception la plus ancienne de résurrection concerne cependant les dieux et non les hommes. Le mythe d'un jeune dieu (Baal, Tammouz, etc.), vaincu périodiquement par la mort, mais qui ressuscite à chaque fois, en automne, avec le retour des pluies et de la fertilité du sol est très populaire dans les milieux agraires. Dans la religion mazdéenne, qui s'est répandue dans le Proche-Orient ancien à l'époque perse, existe l'idée d'un jugement des morts et d'une résurrection universelle. Pour le zoroastrisme, le jugement de l'âme a lieu trois jours après la mort. Les méchants sont alors poussés en enfer où ils subissent des peines proportionnelles à leur méchanceté mais en même temps purificatrices. Ils se convertissent peu à peu dans l'attente du jour où viendra l'envoyé d'Ahura Mazda qui éliminera le mal dans le feu de la vérité. Les âmes recevront alors un nouveau corps et ressusciteront, le salut y étant

conçu comme universel. On peut s'interroger sur l'influence que la religion des empereurs perses a eue sur la pensée du judaïsme, de telles influences n'étant certainement pas à exclure.

Néanmoins, en ce qui concerne la BH, la foi en une résurrection telle que décrite en Dn 12 reste marginale. Elle n'a d'ailleurs pas été adoptée immédiatement par tous les courants du judaïsme, comme en témoignent deux livres contemporains de celui de Daniel qui défendent une position toute autre. Le premier, Qohélet, affirme la chose suivante : « Car le sort des fils d'Adam, c'est le sort de la bête, c'est un sort identique. Telle est la mort de celle-ci, telle est la mort de ceux-là [...]. Tout va vers un lieu unique, tout vient de la poussière, et tout retourne à la poussière. » (Qo 3, 19-20) ; et le second, *Le Siracide* : « Ne crains pas la sentence de la mort, souviens-toi de ceux qui t'ont précédé et de ceux qui te suivront. Telle est la sentence du Seigneur à l'égard de tout être de chair. » (Si 41, 3-4)

À l'époque de Jésus la résurrection universelle était encore sujette à controverse comme l'attestent les débats entre saducéens et pharisiens transmis par le Nouveau Testament.

CONCLUSION : LA « RÉSURRECTION » DANS CE MONDE

Pour conclure, rappelons que la foi en une résurrection se fait jour dans le judaïsme en réponse à des crises collectives et individuelles. Elle est liée à l'affirmation que le Dieu d'Israël est plus fort que la mort, et qu'il peut ramener le peuple et ceux dont la mort reste un scandale à la vie. Dans le judaïsme postbiblique l'idée de la résurrection a gagné plus d'importance que dans la BH. La discrétion de celle-ci peut s'expliquer par le refus des sages juifs qui étaient à l'origine du canon biblique d'accepter toutes les injustices du monde par le renvoi à la vie éternelle après la mort. Pour l'AT, la confession centrale se trouve dans le credo de l'exode : YHWH nous a fait sortir de l'esclavage. Cette foi est bien celle d'un passage de l'aliénation à la liberté, ou de la mort à la vie, mais cette confession concerne en premier lieu la vie que nous menons ici, comprise comme un cadeau qui vaut la peine d'être vécu dans le bonheur et dans la plénitude.

Thomas RÖMER
Université de Lausanne