

Tendances dualistes dans quelques écrits bibliques de l'époque perse

T. C. RÖMER

Summary : This paper aims at investigating the possible links between some dualistic tendencies in the Hebrew Bible and the socio-religious situation of Persian Yehud. Although it now seems that the province of Yehud was considered by the Achaemenids as little more than a political and cultural « third world », it seems difficult to deny that some trends at least inside the Jewish *intelligentsia* must have been influenced (if not overtly seduced) by the official version of Zoroastrianism promoted by the Persian kings. Though some aspects of the emergence and development of Yahwistic monotheism in postexilic times may be traced to Persian imperial policies, the influence of Persian religion can be seen, in particular, in the apparition of some dualistic tendencies in the Hebrew Bible. The Priestly writers seem thus to have been sensitive to the idea that the « good » deity cannot have created evil. The introduction of the *Satan* figure in some postexilic texts (cf. 1 Ch 21 ; Jb 1) is also related to this dualistic world-view. This new theological trend was also fought by some : hence, in Is. 45.7, the affirmation that God creates evil as well as *shalom* must be seen as an anti-Mazdean polemic.

1. Judaïsme(s) et religion(s) perses sous les Achéménides : quels liens ?

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

Il est très difficile de se faire une idée claire du système religieux adopté par les souverains achéménides¹. Le débat tourne principalement

1. Pour une première orientation, cf. G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, Bibliothèque historique, Paris 1968 ; M.A. Dandamaev et V.G. Lukonin, *The Culture and Social Institutions*

autour de la question de savoir si les rois perses étaient ou non mazdéens. A cela s'ajoute le problème de la datation et de l'origine de Zoroastre, ainsi que de la nature de son « message » originel. La reconstruction de l'histoire de la composition de l'*Avesta*, dont le plus ancien manuscrit ne date que du XIII^e s. de notre ère, rappelle à bien des égards les difficultés auxquelles les exégètes de la Bible hébraïque se trouvent confrontés. 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'au premier millénaire avant notre ère. Il n'y a pas non plus de consensus sur l'époque de Zoroastre ; mais, même en suivant les auteurs qui partent de la tradition selon laquelle ce dernier aurait vécu 258 ans avant Alexandre, il ne fait nul doute qu'on trouve déjà une certaine forme de mazdéisme à l'époque achéménide.

Le mazdéisme est clairement attesté dans le cadre de la religion royale officielle depuis Darius qui, dans l'inscription de Béhistoun, légitime sa royauté par la volonté et le soutien de Ahura-Mazda ; 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 »². Selon M. Boyce, cette inscription reflète la théologie zoroastrienne orthodoxe³. Néanmoins, à côté d'Ahura-Mazda 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 dans ce cas. Néanmoins, il reste tentant d'interpréter le mazdéisme des Perses achéménides comme une sorte d'hénothéisme syncrétiste ou inclusif, qui considérerait les autres divinités comme des manifestations locales de Ahura-Mazda.

Un autre problème est celui de la présence perse en Palestine. Une étude récente sur l'iconographie glyptique a permis à C. Uehlinger de caractériser la Palestine comme le « tiers monde » de l'empire perse. Il pense que la présence physique des personnes perses en Samarie et en Judée était limitée à quelques administrateurs et officiers de garnison et en conclut : « Persian culture remained a largely foreign element in Palestine »⁴. Il est pourtant à noter que les auteurs des livres d'*Esdras-Néhémie*

of Ancient Iran, Cambridge et al. 1989 ; J. Wiesehöfer, *Das antike Persien. Von 550 v. Chr. bis 650 n. Chr.*, Zürich 1994.

2. Pour une traduction en français de ces inscriptions, cf. P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, L'aube des peuples, Paris 1997, pp. 187-218, ici 217.

3. M. Boyce, *A History of Zoroastrianism. Vol. II : Under the Achaemenians*, HO I,8 : Lfg. 2/Heft 2a, Leiden-Köln 1982.

4. C. Uehlinger, « " Powerful Persianisms " in Glyptic Iconography of Persian Period Palestine », in B. Becking and M. C. A. Korpel édés, *The Crisis of Israelite Religion. Transfor-*

insistent beaucoup sur une *Persian connection* symbolisée par leurs protagonistes. Néhémie est présenté comme un fonctionnaire royal à Suse (*Ne* 1,1) et comme un échanson, ce qui implique un haut statut social⁵ ; Esdras, quant à lui, est scribe et prêtre à Babylone ; il est reconnu par l'autorité royale, et il proclame une loi qui est à la fois celle du « Dieu des cieux » (*Esd* 7,12) et « la loi du roi » (7,26). Peu importe, dans ce contexte, de savoir si ces deux personnages sont historiques ou fictifs⁶, car ils symbolisent d'une manière ou d'une autre l'idée d'une « collaboration » entre autorités juives et perses. Mentionnons encore le fait qu'aucun texte de la Bible hébraïque ne prend une position critique vis-à-vis d'un souverain achéménide. En *Esd-Ne*, les rois perses apparaissent comme des instruments de Yhwh, des souverains éclairés, permettant la restauration du culte yahviste. On peut donc dire que le judaïsme « orthodoxe » de l'époque perse accepte l'idée d'une *translatio imperii* au bénéfice des rois achéménides⁷.

Loin de nous l'idée de mettre en question le statut périphérique de la province de Yehud sur le plan socio-historique. Nous devons néanmoins nous interroger sur l'apparition de certaines transformations de la religion judéenne pré-exilique à l'époque perse, et poser la question des influences directes ou indirectes de l'idéologie religieuse de l'Empire.

2. L'élaboration d'une doctrine monothéiste par l'intelligentsia judéenne à l'époque perse

Bien que la question de la naissance du monothéisme juif fasse toujours l'objet de débats passionnés, on ne peut guère situer avant la fin du VI^e s. la démonstration théorique de l'unicité de Yhwh, combinée à une critique des statues des autres dieux qui sont regardées comme n'étant que des idoles. « Ce n'est donc clairement qu'avec la composition post-exilique du II^e Ésaïe à l'époque perse... qu'un monothéisme polémique, cohérent, s'affirme »⁸. Pour l'école deutéronomiste, les dieux des autres

of Religious Tradition in Exilic and Postexilic Times, OTS 42, Leiden-Boston-Köln 1999, pp. 134-179, 172.

5. Cf. L.L. Grabbe, *Ezra - Nehemiah*, Old Testament Readings, London-New York 1998, p. 160.

6. Dans ce sens, cf. H. Niehr, « Religio-Historical Aspects of the " Early Post-Exilic Period " », in Becking-Korpel, *op. cit.* (n. 4), pp. 228-244, 243. La thèse est toutefois très peu argumentée.

7. Pour plus de détails, cf. A. de Pury et T. Römer, « Terres d'exil et terres d'accueil. Quelques réflexions sur le judaïsme postexilique face à la Perse et à l'Égypte », *Trans* 9, 1995, pp. 25-34, pp. 29 sqq.

8. F. Smyth-Florentin, « Du monothéisme biblique : Emergence et alentours », *ASSR* 59, 1985, pp. 5-16, 13. Cf. également B. Lang, « Yahvé seul ! Origine et figure du monothéisme biblique », *Concilium* 197, 1985, pp. 55-64.

nations sont encore ressentis comme un danger réel ; « ne courez pas après d'autres dieux » est l'un des *leitmotive* du *Dt*. Pour le *Deutéro-Ésaïe*, le langage est différent : les autres dieux ne sont guère qu'« un bout de bois » (*Es* 44,19), « bon à brûler » (*Es* 44,15). Yhwh, par contre, est le seul Dieu, incomparable et « incontrôlable », comme le montrent les deux refrains à l'aide desquels Yhwh interpelle les destinataires d'*Es* 40-55 : « A qui m'assimilerez-vous, et me ferez-vous identique ? A qui me comparerez-vous, que nous soyons semblables ? » (*Es* 46,5 ; cf. 40,18,25, etc.), et : « C'est moi qui suis Dieu, il n'y en a pas d'autre » (*Es* 46,9 ; cf. 43,11 ; 44,6 ; 45,6 ; etc.). Il ne fait aucun doute que le monothéisme deutéro-ésaïen a eu des précurseurs, notamment dans le prophétisme contestataire (Osée, Amos ?), avec son insistance sur la vénération exclusive de Yhwh, le Dieu d'Israël. Mais il s'agit plutôt là d'une conception monolâtrique⁹, qui est également celle du mouvement deutéronomique lors de la réforme de Josias (2 R 22-23).

Le monothéisme, tel que nous le trouvons dans des textes deutéronomistes tardifs (par ex. *Dt* 4), dans la production littéraire du milieu sacerdotal, ou encore notamment dans l'ensemble *Es* 40-55, doit être compris et interprété comme une réorganisation de la foi yahwiste traditionnelle. Il est possible que certaines facettes du modèle monothéiste que nous trouvons en *Es* 40-55 soient à rapprocher de la religion ou de l'idéologie royale achéménides¹⁰.

Quel que soit l'état de nos connaissances sur la religion mazdéenne à l'époque achéménide, il ne fait cependant aucun doute que le « Deutéro-Ésaïe » utilise des productions littéraires de l'empire achéménide. Il suffit de comparer les énoncés sur Cyrus dans le « cylindre de Cyrus » trouvé à Babylone¹¹ et en *Es* 40-55 :

| Cylindre de Cyrus | Ésaïe 40-55 |
|-------------------------------------|--|
| (Mardouk) prit par la main Cyrus... | A Cyrus que je tiens par sa main droite (45,1) |
| il le nomma | (Yhwh) qui t'appelle par ton nom (45,3) |

9. La monolâtrie se situe entre le polythéisme et le monothéisme. Elle ne nie nullement l'existence d'une multitude de divinités, mais considère qu'un peuple ou une communauté ne doit vénérer qu'un seul dieu et, en cela, se rapproche d'un monothéisme pratique. Pour plus de détails, cf. J.-D. Macchi, *Les Samaritains : Histoire d'une légende. Israël et la province de Samarie*, MoBi 30, Genève 1994, pp. 137-139.

10. Ainsi Lang, *loc. cit.* (n. 8), p. 59 : « La rencontre avec la très vieille religion de Zaratoustra, répandue parmi les Perses, paraît avoir transmis cette pensée au prophète ». Cette remarque de Lang nous paraît toutefois trop affirmative.

11. Cité d'après J. Briand et M.-J. Seux, *Israël et les nations d'après les textes du Proche-Orient ancien*, Supplément aux CEV 69, Paris 1989, pp. 98-99.

| | |
|--|---|
| il soumis à ses pieds le pays de Gutium et les Mèdes... | pour abaisser devant lui les nations (45,1) |
| Il fit sans cesse paître avec justice et droiture... | Je dis de Cyrus : C'est mon berger (44,28) |
| (Mardouk) alla sans cesse à son côté... | Moi-même devant toi je marcherai (45,2) |
| je rassemblai tous leurs gens et je les ramenai à leurs localités... | il renverra mes déportés (45,13)... |

En attribuant *Es* 40-55 à un « Deutéro-Ésaïe », l'exégèse historico-critique envisageait comme auteur de ces chapitres un prophète anonyme de la fin de l'époque exilique (vers 540). Mais le fait qu'il s'agisse d'une collection *anonyme* ne parle guère en faveur de la thèse d'un auteur unique. De plus, il semble hautement improbable, selon des travaux récents, qu'*Es* 40-55 puisse être considéré comme ayant été écrit d'un seul trait¹². Il est à noter que l'idéologie du cylindre de Cyrus et sa reprise par le *Deutéro-Ésaïe* ne sont pas à comprendre comme exprimant un *proprium* de la propagande achéménide. Les images et les thèmes qui y apparaissent se trouvent en continuité avec l'idéologie royale assyro-babylonienne. La reprise du cylindre par *Es* 40 sqq. est, d'une manière plus générale, un exemple de la reprise des productions littéraires des puissances mésopotamiennes par l'*intelligentsia* judéenne.

12. Ainsi J. Vermeylen, « L'unité du livre d'Isaïe », in J. Vermeylen éd., *Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures*, BETL 81, Leuven 1989, pp. 11-53. Selon Vermeylen, la base du livre serait formée par un recueil écrit par un prophète anonyme du temps de Cyrus ; ensuite, vers 480, intervient la rédaction « eschatologique » du *Proto-Ésaïe* ; à l'époque de Néhémie : édition du « grand livre » d'*Ésaïe* 1-66* ; finalement, à l'époque des Ptolémées, plusieurs interventions rédactionnelles insistant sur la conversion des peuples païens. H.-J. Hermisson, « Einheit und Komplexität Deuterocesajas. Probleme der Redaktionsgeschichte von Jes 40-55 », in Vermeylen, *ibid.*, pp. 287-312, propose cinq couches : 1. Collections de base (écrites avant 539). 2. Combinaison de 1. avec les chants du serviteur. 3. Textes insistant sur le salut immédiat. 4. Textes polémiqueant contre les idoles. 5. Ajouts divers. O. H. Steck, *Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterocesaja*, FAT 4, Tübingen 1992, envisage au moins neuf couches rédactionnelles pour la formation du *Deutéro-Ésaïe* et son intégration dans le livre d'*Ésaïe* à l'époque hellénistique (*Es* 35). J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, BZAW 206, Berlin-New York 1993 propose le modèle suivant : 1. Quatre collections de base en 40-46*. 2. Une première rédaction jérusalémite. 3. Les chants du serviteur. 4. Textes insistant sur la proximité du salut. 5. Une couche « sioniste » insistant sur le rétablissement de Sion. 6. Textes faisant dépendre la bénédiction de l'obéissance. 7. Polémiques contre les idoles. Même si ces tentatives diachroniques font apparaître beaucoup de divergences dans l'appréciation de détail, l'accord se fait néanmoins sur plusieurs observations : les textes les plus anciens du *Dt-Es* se trouvent en 40-48* ; l'histoire de la rédaction d'*Es* 40-55 s'étend de la fin de l'époque exilique jusqu'à l'époque grecque. Cf. également E.A. Knauf, « "O Gott ein Tau vom Himmel gieß". Kanaanäische Mythologie im Kirchenlied », *BN* 50, 1989, pp. 34-45, 36.

3. Les conséquences de la « révolution monothéiste » pour le judaïsme

La religion en Israël et en Juda à l'époque de la monarchie, dans ses manifestations officielles et « populaires », doit être qualifiée de « polythéiste ». Néanmoins, il devait 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 riche. La pluralité des dieux n'est pas anarchique pour autant : ceux-ci s'insèrent dans un système généalogique analogue à celui des êtres humains.

Puisque Israël et Judah ont été des royaumes plutôt mineurs, peu complexes en regard de la structure de la société et du pouvoir royal, leurs panthéons étaient sans doute assez rudimentaires, comme cela semble avoir été également le cas pour Ammon et Moab¹³. Néanmoins, la diversité des dieux était largement admise pendant l'époque monarchique. Il est également évident, du fait à la fois du témoignage des textes bibliques¹⁴ et des inscriptions de Kuntillet 'Ajrud et de Khirbet el-Qom, que Yhwh était vénéré en compagnie de sa parèdre, Ashéra¹⁵. Certains savants ont voulu minimiser ce fait en arguant que *ashéra* n'est pas à comprendre comme un nom propre, mais désignerait un objet cultuel (un arbre stylisé) ; cela ne change toutefois strictement rien, puisque la divinité et son symbole sont indissociables.

La disparition de la déesse (et du panthéon) n'a pas été acceptée unanimement. *Jr* 44, qui date de l'époque perse¹⁶, se présente comme un discours du prophète à ceux qui se sont réfugiés en Égypte. Le prophète leur explique que la catastrophe est arrivée parce que les Israélites ont constamment vénéré d'autres divinités. Les destinataires contestent vivement cette interprétation de la chute de Jérusalem :

13. A. Lemaire, « L'émergence du monothéisme en Israël avant l'exil », *MdB* 110, 1998, pp. 29-30, p. 30, parle même d'une « monolâtrie de fait ». C'est une thèse hautement spéculative qui pour Juda/Israël est impossible à maintenir.

14. En 2 R 18,4, on relate que le roi Ézéchias fait disparaître une *ashéra* du temple, ce qui suppose évidemment la présence de la déesse dans le sanctuaire jusque-là. De même, selon 2 R 21,3,7, Manassé rétablit une *ashéra* dans le temple, laquelle sera de nouveau écartée lors de la réforme de Josias (2 R 23,4.6.7).

15. Cf. entre autres S.M. Olyan, *Ashera and the Cult of Yahweh in Israel*, SBLMS 34, Atlanta 1988 ; J.G. Taylor, « The Two Earliest Known Representations of Yahweh », in L. Eslinger and G. Taylor éds, *Ascribe to the Lord : Biblical and Other Studies in Memory of Peter C. Craigie*, JSOTS 67, Sheffield 1988, pp. 557-566 ; S.A. Wiggins, *A Reassessment of « Asherah » : A Study According to the Textual Sources of the First Two Millennia B.C.E.*, AOAT 235, Kevelaer et al. 1993.

16. Cf. notamment K.-F. Pohlmann, *Studien zum Jeremiabuch. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches*, FRLANT 118, Göttingen 1978.

« Nous allons faire tout ce que nous avons décidé : brûler des offrandes à la Reine du Ciel, lui verser des libations comme nous l'avons fait dans les villes de Juda et les ruelles de Jérusalem... alors nous avons du pain à satiété et nous vivions heureux sans connaître le malheur. Depuis que nous avons cessé de brûler des offrandes à la Reine du Ciel, nous manquons de tout et nous périssons par l'épée et la famine » (vv. 17-18).

L'interdiction du culte de la déesse est ici dénoncée comme la cause de l'instabilité politico-économique ressentie par une grande partie de la population de l'ancien royaume de Juda.

Certains textes du *Deutéro-Ésaïe* font alors apparaître une stratégie (consciente ou inconsciente ?) visant à compenser la disparition de la composante féminine de la religion. De nombreux textes en *Es* 40-48 opèrent un transfert des images féminines sur Yhwh lui-même. En *Es* 49, 15, devant la crainte que Dieu ait oublié son peuple, ce dernier répond 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 ».

De cette manière, l'attitude de Yhwh à l'égard de Sion est comparée à l'amour d'une mère pour ses enfants.

La métaphore de l'enfantement est également présente en 42,14 (cf. encore 46,3). Dans ce verset, l'exil des Judéens est expliqué par le fait que Dieu est resté inactif. Mais cette époque est terminée, et Yhwh va intervenir en faveur de son peuple. Le début de cette intervention est décrit en 14b de la manière suivante : « Comme une femme en travail, je vais souffler, respirer et aspirer tout à la fois »¹⁷. La délivrance du peuple exilé est alors présentée comme une nouvelle naissance, ce qui est tout à fait conforme à la théologie du *Deuxième Ésaïe*, qui décrit le retour de l'exil et la restauration d'Israël comme un nouvel exode et une nouvelle création (voir par ex. 43,16-21). On peut donc lire ces versets¹⁸ comme une réponse à la volonté manifestée dans certains milieux (cf. aussi Éléphantine) de maintenir un couple divin.

L'abolition de la déesse aurait également dû signifier, en principe, la disparition du panthéon. Or, on constate que dans plusieurs psaumes post-exiliques (ainsi que dans d'autres textes) Yhwh est présenté comme trônant au milieu de l'assemblée céleste et dépassant tous les autres dieux (*Ps* 82,1 ; 89,7), qui sont de fait dégradés en « anges » ou en « saints » (*Ps* 89,6 ; 103,20). Ce maintien de l'ancien panthéon peut s'expliquer, au

17. Pour la traduction, cf. J. Briand, *Dieu dans l'Écriture*, LD 150, Paris 1992, pp. 79 sqq.

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

moins partiellement, par une double influence perse : Yhwh apparaît à l'image du grand roi perse (qui est en fait le seul vrai roi) dominant tous les rois des autres peuples (cf. le bas-relief de Béhistoun¹⁹) ; mais Yhwh correspond également ainsi à Ahura-Mazda qui, après la réforme zoroastrienne, siège, seul vrai Dieu, souverainement établi au sommet du panthéon traditionnel.

Une autre facette de la « révolution monothéiste » concerne l'« éthici-sation »²⁰ de la religion : les rites et les sacrifices tendent à perdre de l'importance, et cèdent le pas à un certain comportement moral exigé par le Dieu unique. L'arrangement des codes législatifs dans le Pentateuque confirme cette évolution. La législation sacrificielle et rituelle sacerdotale (*Lv* 1-16) est entourée par deux codes (le code d'alliance : *Ex* 20,23-23,19 et le code deutéronomique : *Dt* 12-26), dans lesquels l'éthique prime sur l'instruction rituelle (notamment en *Dt* 21-24 qui, selon toute probabilité, a été rédigé à l'époque perse²¹). Et le « code de sainteté » (*Lv* 17-26) vient compléter la législation sacerdotale en lui adjoignant une forte composante éthique (cf. par exemple la rémission des dettes en *Lv* 25)²².

Le discours de Moïse dans le *Dt* se termine quant à lui par un appel à faire un choix entre le bien et le mal, la vie et la mort (*Dt* 30,15-20). Ce dualisme éthique n'est pas sans rappeler l'éthique du bien et du mal dans le zoroastrisme²³. Pour le monothéisme, la question du mal se pose pourtant également sur le plan théologique.

4. La question du mal et les solutions « dualistes »

Dans une conception polythéiste, l'irruption du mal et de la souffrance peut être attribuée à des dieux ou des démons maléfiques qu'il s'agit pour l'homme d'apaiser. La Bible hébraïque garde encore quelques traces de cette autonomie du mal, notamment dans certains psaumes qui affirment que Yhwh n'a pas de pouvoir sur le Sheol, sans doute parce que c'est là que règne le dieu de la mort (cf. *Ps* 6,6 ; 30,10 ; 88,12 ; 115,17 ; voir également *Es* 38,12, où la Mort est clairement personnifiée). *Es* 28,15 fait allu-

19. A ce sujet, voir par exemple Lecoq, *op. cit.* (n. 2), où le bas-relief se trouve reproduit aux pp. 156-157 ; pour une description de celui-ci, voir pp. 84-87.

20. Cf. F. Stolz, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996, pp. 192-94.

21. G. Braulik, « Die dekalogische Redaktion der deuteronomischen Gesetze. Ihre Abhängigkeit von Levitikus 19 am Beispiel von Deuteronomium 22,1-12 ; 24,10-22 und 25,13-16 », in G. Braulik éd., *Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium*, Herders Biblische Studien 4, Freiburg et al. 1995, pp. 1-25 ; E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, ThW 3/2, Stuttgart et al. 1994, pp. 193-208.

22. Cf. Otto, *ibid.*, pp. 234-48.

23. Cf. p. ex. H.-P. Hasenfratz, « Iran und der Dualismus », *Numen* 30, 1983, pp. 3-52.

sion à une alliance avec la Mort²⁴, ce qui signifie sans doute que, lors de situations de crise, il fallait apaiser la divinité de l'enfer.

Mais au moment où les cieus et les enfers sont vidés et qu'il n'y reste que le Dieu unique, la question du mal se pose avec une acuité nouvelle. Le Dieu unique peut-il être à l'origine du mal ? Dans ce cas, il ne serait pas le Dieu du bien. Le mazdéisme, dans ses différentes manifestations n'a jamais pu imaginer Ahura-Mazda comme responsable du mal²⁵. Or précisément, on observe que, dans plusieurs courants du judaïsme à l'époque perse, une certaine autonomie du mal est également affirmée.

4.1. Le « dualisme » sacerdotal

Le récit sacerdotal des origines du monde (*Gn* 1,1-2,4 ; 5,1-10,31*) insiste sur le fait que Dieu n'a pas créé les ténèbres, symbole du mal. Avant que Dieu crée par sa parole, il y a le « tohu wabohu » et le « tehom », c'est-à-dire les eaux symbolisant le chaos et les ténèbres (*Gn* 1,1-2 : « Lorsque Dieu commença la création du ciel et de la terre, la terre était chaotique, et la ténèbre était à la surface de l'abîme »). Dieu intègre ces données dans la création en les transformant (les eaux sont repoussées, les ténèbres éclairées), mais les ténèbres et le chaos ne sont pas bons (lors du premier jour de la création, c'est seulement la lumière qui est appelée bonne : *Gn* 1,4). *Gn* 1 montre alors une certaine tendance à évacuer le mal de l'œuvre de Dieu. Cette même tendance s'accroît encore dans la version sacerdotale du déluge. P distingue en effet entre une création idéale (cf. le récit de *Gn* 1,1-2,4, où le monde créé est « très bon » : *Gn* 1,31) et la création actuelle, post-diluvienne, qui est en quelque sorte un compromis tenant compte de la violence humaine. En effet, selon *Gn* 1, l'homme et les bêtes sont créés végétariens (1,29-30), alors que, dans le nouvel ordre, Dieu permet la consommation des animaux et anticipe du coup la légitimation d'un culte sacrificiel (9,3-4). Peut-on voir dans cette dualité entre la création actuelle et la création idéale une influence mazdéenne ? On trouve en effet dans la doctrine zoroastrienne une lutte pour l'abolition des sacrifices et pour la protection des animaux (cf. *Yasna* 29,2 ; 34,14 ; 48,7 ; 51,14), mais les dynastes achéménides maintiennent des sacri-

24. Il est probable que le dieu israélite/judéen des enfers portait le même nom que la divinité ougaritique Motu. Pour une allusion à des divinités infernales dans ce passage, cf. B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, HKAT III/1, Göttingen 1922, pp. 199 sqq. ; plus hésitant, H. Wildberger, *Jesaja 28-39*, BKAT 10/3, Neukirchen-Vluyn 1982, pp. 1073-75.

25. Selon Zoroastre, Ahura-Mazda domine le duel des deux esprits : Spenta Mainyu et Ahra Mainyu (le mauvais esprit), alors que, dans le mazdéisme populaire du ve s. av. notre ère, Ahura-Mazda est directement opposé à Ahra Mainyu ; cf. à ce sujet P. du Breuil, *Le Zoroastrisme*, Que sais-je ? 2008, Paris 1983, pp. 31-33 ; R.C. Zaehner, *The Teachings of the Magi. A Compendium of Zoroastrian Beliefs*, ERCEW, London-New York 1956, pp. 29-34.

fices d'animaux²⁶. La conception sacerdotale pourrait (au moins partiellement) se comprendre comme une tentative pour légitimer le culte sacrificiel, tout en admettant qu'idéalement la divinité n'en a pas besoin²⁷.

4.2. *L'autonomie du mal dans le livre de Job*

Le livre de *Job* est sans doute né dans le contexte socio-économique de l'époque perse²⁸. Il met notamment en question l'image d'une divinité garante de l'ordre et de la stabilité du monde telle qu'elle apparaît dans la sagesse traditionnelle. Le noyau poétique²⁹ du livre confronte Job à la théologie de ses amis qui reportent la responsabilité du mal sur Dieu, en décrétant que tout mal est explicable, soit comme punition, soit comme mise à l'épreuve. Cette vision est critiquée à la fois par Job et par Dieu. Il faut comprendre les chapitres 38 sqq. comme la mise en scène d'un Dieu qui doit constamment se battre contre l'irruption du chaos, symbolisé par Léviathan et Béhémot³⁰. E.-A. Knauf a comparé les discours divins du livre de *Job* aux inscriptions de Darius³¹. Les parallèles directs ne sont cependant pas très clairs ; *Job* 38 sqq. et l'inscription de Darius reprennent en fait le thème traditionnel du combat du roi ou de la divinité contre l'irruption du chaos dans un monde ordonné. La conception d'un mal directement issu de Dieu est ici dénoncée. Les discours de *Job* 38-41 concèdent une place aux forces du chaos, et ils donnent ainsi une certaine indépendance au mal par rapport à Dieu³².

Dans le livre de *Job*, cette vision des choses se trouve pourtant en conflit avec d'autres³³. Le prologue et l'épilogue du livre présentent le problème du mal de manière différente. L'auteur des dialogues a encadré

26. Cf. Wiesehöfer, *op. cit.* (n. 1), pp. 144-48.

27. Contrairement à d'autres récits mésopotamiens de création du monde, l'homme n'est pas créé en *Gn* 1 pour nourrir les dieux par des sacrifices, cf. également A. de Pury, *Le chant de la création : l'homme et l'univers selon le récit de Genèse 1*, Cahiers bibliques 1, Aubonne 1986.

28. Cf. notamment E.A. Knauf, « Hiobs Heimat », *WO* 19, 1988, pp. 65-83.

29. Pour des théories sur la formation du livre, cf. entre autres J. van Oorschot, *Gott als Grenze : eine literar- und redaktionsgeschichtliche Studie zu den Gottesreden des Hiobbuches*, BZAW 170, Berlin-New York 1987 ; H.-P. Müller, *Das Hiobproblem*, EdF 84, Darmstadt 1988² ; W.A.M. Beuken éd., *The Book of Job*, BETHL 114, Leuven 1994.

30. Cf. à ce propos J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea : Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, Cambridge et al. 1985.

31. Knauf, *loc. cit.* (n. 28).

32. Dans ce sens, O. Keel, *Dieu répond à Job : une interprétation de Job 38-41 à la lumière de l'iconographie du Proche-Orient ancien*, LD 2, introduction et traduction de l'allemand par F. Smyth, Paris 1983.

33. Nous ne traitons pas ici des discours d'Elihou. Les chapitres 32-37 sont, selon l'avis presque unanime des exégètes, le dernier ajout au livre. L'auteur de ces discours revient à l'idée d'une valeur pédagogique du mal et de la souffrance.

le noyau de son livre par ce récit (traditionnel ?) dans lequel Job est présenté comme le modèle du juste qui supporte les épreuves de son Dieu, même si celles-ci sont incompréhensibles (*Jb* 1-2 ; 42,7-17). Il ressemble alors à Abraham dans le récit du sacrifice d'Isaac (*Gn* 22)³⁴. Dans la première version de ce cadre narratif, il n'y avait d'ailleurs pas encore de « Satan » : le mal était envoyé directement par Dieu. Il est en effet assez évident que les versets mettant en scène un vis-à-vis entre Dieu et le Satan ont été ajoutés après coup. On peut lire sans problème le cadre narratif sans les scènes de la cour céleste, et ceci d'autant plus que les pronoms suffixes de 1,13 (ses fils et filles) ne peuvent se rapporter au verset précédent (1,12 : « Le Satan se retira de la face de Yhwh ») ; ils ne se comprennent qu'à la suite de 1,5 (« ainsi faisait Job chaque fois »). Il faut également signaler que l'épilogue ne contient aucune allusion à un pari entre Dieu et le Satan, mais procède plutôt à un règlement de comptes entre Yhwh et les amis de Job. Il est fort possible que l'auteur des chapitres 3-41* n'ait plus cru à la « théologie de l'épreuve » qui se manifeste en *Jb* 1,1-5.13-22 ; 2,7b-13 ; 42,7-17³⁵. Le rédacteur qui a inséré le débat entre Yhwh et le Satan voulait, quant à lui, éviter l'idée d'un Dieu qui envoie le mal sans explication aucune³⁶. D'où le Satan...

4.3. *L'apparition du Satan dans la littérature biblique de l'époque perse*

Il est unanimement reconnu que la figure du Satan en tant que membre d'une cour céleste n'est attestée dans les textes bibliques qu'à partir de l'époque perse. Nous ne reprenons pas ici le problème de l'étymologie et de l'origine de cette figure³⁷.

Apparemment, le Satan introduit un certain dualisme puisqu'il « extrait » en quelque sorte le mal de Dieu. Ce fait est particulièrement visible en 1 *Ch* 21 ; ce texte constitue une relecture du récit de 2 *S* 24³⁸, qui s'ouvre ainsi : « *La colère de Yhwh s'enflamma encore contre les Israélites*

34. Les parallèles entre *Jb* 1 et *Gn* 22, ont déjà été soulignés par les rabbins. Cf. S. Japhet, « The Trial of Abraham and the Trial of Job : How Do They Differ ? », *Henoah* 16, 1994, pp. 153-172.

35. Cf. dans ce sens D.J.A. Clines, « False Naivety in the Prologue of Job », *HAR* 9, 1985, pp. 127-136.

36. On peut noter le fait que les rabbins vont également introduire un dialogue entre Dieu et le Satan dans leur exégèse de *Gn* 22, cf. par ex. L. Kundert, *Die Opferung/Bindung Isaaks. Bd 2 : Gen 22,1-19 in frühen rabbinischen Texten*, WMANT 79, Neukirchen-Vluyn 1998, pp. 54-61.

37. Cf. à ce sujet P.L. Day, *An Adversary in Heaven : Satan in the Hebrew Bible*, HSM 43, Atlanta 1988.

38. Cf. par ex. G.N. Knoppers, « Images of David in Early Judaism : David as Repentant Sinner in Chronicles », *Bib.* 76, 1995, pp. 449-470 ; P. Abadie, « David, innocent ou coupable ? », *FV* 96, 1997, pp. 73-83.

et il excita David contre eux ». L'auteur de 1 Ch 21 introduit la même histoire par : « *Satan* se dressa contre Israël et il incita David à dénombrer Israël ». Il est difficile de dire si *Satan* signifie ici l'hypostase de la colère divine ou s'il est considéré comme un mauvais esprit³⁹, membre de la cour céleste comme l'ange (exterminateur) en 21,12 sqq. Mais de toute manière, il est clair que l'auteur de la version chroniste ne voulait pas attribuer la mauvaise inspiration de David, qui débouche sur un immense massacre, à Dieu lui-même (comme le fait l'auteur de 2 S 24).

L'apparition du *Satan* en *Za* 3,1-2 se rapproche de la scène de *Jb* 1,6 sqq., dans la mesure où le *Satan* est également présenté comme un accusateur ayant sa place dans la cour céleste⁴⁰. Néanmoins, dans la vision concernant l'investiture du grand prêtre Josué, il a plutôt un rôle effacé et n'apparaît pas (encore) comme un véritable opposant à *Yhwh*⁴¹. Si *Za* 3 date du règne de Darius, nous aurions dans ce texte la plus ancienne attestation d'un *Satan* céleste, et on pourrait alors envisager que le rédacteur de *Jb* 1-2 se soit inspiré de ce texte⁴².

En *Jb* 1-2, il n'est pas non plus question d'un véritable dualisme, puisque le *Satan* ne peut prendre aucune initiative sans y être autorisé par *Yhwh*, et qu'il occupe apparemment le même statut hiérarchique que les autres membres de la cour céleste. Néanmoins, c'est lui qui est en quelque sorte « responsable » du mal qui fait irruption dans la vie de Job, dans la mesure où il incite Dieu à lui prouver la fidélité de son serviteur. Dieu n'est donc pas directement responsable du mal : il lui fait des concessions (nécessaires).

Nous observons donc dans plusieurs écrits de l'époque perse une certaine tendance dualiste qui s'accompagne du retour d'un panthéon (également en *Gn* 1, cf. le pluriel du v. 26, dont la meilleure explication consiste à considérer qu'il reflète une délibération entre Dieu et sa cour), peuplé non plus de « vrais dieux », mais de bons et mauvais anges dont certains « déchargent » Dieu quant à l'origine du mal. Un lien direct avec les *daevas* du mazdéisme est difficile à établir. Il reste néanmoins que ces évolutions prennent place dans un judaïsme sous domination perse.

39. On peut toutefois prétendre comme le fait S. Japhet, *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought*, BEATAJ 9, Frankfurt a. M. et al. 1997², pp. 145-48, que le « *Satan* » désigne ici un adversaire humain. Cf. par contre T. Willi, *Die Chronik als Auslegung : Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung*, FRLANT 106, Göttingen 1972, pp. 155-56.

40. D.L. Petersen, *Haggai and Zechariah 1-8*, OTL, London 1985, p. 190.

41. En 3,2, c'est un autre ange, et non *YHWH* lui-même, qui adresse la parole au *Satan*.

42. Ainsie J.E. Tollington, *Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1-8*, JSOTS 150, Sheffield 1993, pp. 115 sqq.

5. Le refus du dualisme en *Es* 45,7

L'évolution que nous venons d'esquisser permet de mieux comprendre l'affirmation d'*Es* 45,6b-7, affirmation qui, dans la Bible hébraïque, est unique en son genre :

« C'est moi, *Yhwh*, il n'y en a pas d'autre.
Faisant le *shalôm*⁴³ et créant le mal (*ra'*),
c'est moi, *Yhwh*, faisant tout cela ».

Ces versets, qui font suite à l'oracle de présentation de Cyrus, messie de *Yhwh*, constituent selon J. van Oorschot un ajout rédactionnel à l'oracle de Cyrus (« eine redaktionelle Ergänzung des Kyrosorakels »)⁴⁴. Ce texte insiste sur le fait que le mal ne peut être attribué qu'à *Yhwh*. Rien n'échappe à sa volonté et à son pouvoir. C'est un refus évident de toute forme de dualisme, et il est fort possible que l'auteur ou le rédacteur de ce verset ne vise pas seulement ses collègues sacerdotaux et sapientiaux, mais qu'il s'agisse également d'une critique du dualisme mazdéen. Cela est d'autant plus probable s'il faut situer la collection du *Deutéro-Ésaïe* vers 400, comme vient de le proposer K. Baltzer⁴⁵. On peut alors comprendre le livre du *Deutéro-Ésaïe* en premier lieu comme une acceptation du régime politique achéménide, légitimé par la volonté de *Yhwh*. Mais ceci n'empêche pas que certaines options idéologiques du *Zeitgeist* perse puissent être critiquées. Toutefois, cette affirmation forte d'*Es* 45,7 reste marginale, et ce tant dans la Bible que dans les prises de position du judaïsme et du christianisme quelques siècles plus tard.

Conclusion

Il reste difficile, voire aléatoire, d'établir une relation de causalité directe entre l'idéologie religieuse perse des VI-IV^e siècles et la production littéraire des textes du judaïsme naissant. On constate néanmoins

43. 1Qjes^a lit « *tob* » au lieu de « *shalom* ».

44. *Op. cit.* (n. 12), p. 79. Cf. également R. Kratz, *Kyros im Deuterjesaja-Buch : redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40-55*, FAT I, Tübingen 1991, p. 80.

45. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja*, KAT X/2, Gütersloh 1999, pp. 57-58 (pour 45,7 cf. pp. 295 sqq.). Baltzer avance de nombreux arguments pour cette datation : la reconnaissance de la *translatio imperii* s'explique mieux à ce moment que dans les premières années mouvementées de la chute de l'empire babylonien. L'insistance sur le rétablissement de Jérusalem s'explique dans le cadre de la reconstruction des murs sous Néhémie (cf. *Es* 49,16-19 ; 54,11-14 et *Ne* 2,11-4,17 ; 6,15-16). La libération des esclaves, un thème récurrent en *Es* 40 sqq., est également attestée sous Néhémie (cf. *Ne* 5). L'insistance sur *Kyros* peut s'expliquer dans le cadre d'une « *Kyros-Renaissance* » (p. 59), et peut impliquer une critique cachée dirigée contre certains de ses successeurs.

quelques parallèles, notamment quant à l'élaboration d'un système monothéiste qui s'accompagne toutefois simultanément du maintien d'un panthéon, certes modifié, et d'une conception dualiste permettant de donner une place au mal en dehors du Dieu unique et bon. Dans la Bible hébraïque, ces tendances dualistes se manifestent en particulier dans les écrits sacerdotaux et dans le prologue du livre de *Job*. Ces oppositions entre Dieu et le « mal » ne sont jamais absolues, et sont moins radicales que dans le mazdéisme populaire. Le refus de tout dualisme en *Es* 45,7 est compréhensible sur le plan intellectuel. Reste néanmoins la question de savoir si un monothéisme sans un zeste de dualisme est réellement viable...