

**L'IDEE DE DIEU  
CHEZ  
LES HEBREUX NOMADES**

L'Harmattan, 1996  
ISBN : 2-7384-4909-3

**Daniel FAIVRE**

**L'IDEE DE DIEU  
CHEZ LES HEBREUX NOMADES**

*Une monolâtrie  
sur fond de polydémonisme*

**Préface  
de  
Martin ROSE**

**L'Harmattan**  
5-7, rue de l'École Polytechnique  
75005 Paris - FRANCE

**L'Harmattan Inc.**  
55, rue Saint-Jacques  
Montréal (Qc) - CANADA H2Y 1K5



## Préface

La conception monothéiste de la foi biblique est un phénomène fascinant qui ne cesse de défier la réflexion des hommes. En effet, il est de ces sujets qui resteront toujours entourés d'une aura de mystère, comme l'énigme de l'origine du monde et de son étendue, le problème du mal et de la mort ou la question de l'avenir et du sens. Il ne suffit pas à l'homme de vivre dans son monde, son temps et ses croyances : il veut *comprendre*. Il *doit* sans cesse accomplir cette démarche de mieux percevoir, mieux comprendre, mieux maîtriser chacun des éléments qui constituent sa vie. Avec les analyses scientifiques qui sont les siennes, l'universitaire ne réalise qu'une forme de recherche parmi toutes celles qui caractérisent l'existence humaine. Chacun d'entre nous mène sa propre recherche.

Chercher ! Toujours, nous devons refaire le chemin. Certes, il existe des «acquis» : nous ne sommes plus contraints de redécouvrir le concept de roue pour faire avancer une brouette, ni de réinventer le circuit intégré pour utiliser correctement un ordinateur. Mais une pensée monothéiste ne constitue jamais véritablement un «acquis» assuré une fois pour toutes. Bien sûr, on n'offre plus, dans notre civilisation, de sacrifices (d'enfants ou d'animaux) à un dieu-soleil, à une déesse-vénus ou à un démon-serpent ; mais pour réaliser une foi vraiment monothéiste, suffit-il simplement de parler d'un seul dieu et de l'écrire avec un «D» majuscule ? Parfois, la confession monothéiste («je crois en Dieu...») ne représente que la *surface* d'une réalité - que l'expression simplement superficielle de l'«Occident chrétien» et de notre existence de chrétien. A côté de ce «Dieu unique» (ou, dans le meilleur des cas, en dessous de lui), on offre une place plus ou moins importante à une *pluralité* de forces divines et célestes : les olympiens des Grecs, les anges des Juifs, les saints des Chrétiens, les puissances du «new age» actuel, et d'autres encore... Je ne condamne pas. Que celui qui a réussi à réaliser pour lui-même une existence profondément monothéiste leur jette la première pierre !

Unicité, trinité, pluralité : j'y reconnais avant tout une *tâche* sur laquelle chacun d'entre nous doit constamment remettre son ouvrage, afin de faire correspondre sa réflexion et sa pratique, sa foi et son intelligence, ses expériences et le sens de sa vie.

Une tâche toujours à reprendre, cela vaut également pour la question des *origines* du monothéisme biblique. Certes, une approche un peu naïve et dénuée d'esprit critique permet de penser que le judaïsme fut une religion monothéiste dès son origine, c'est-à-dire dès la vocation d'Abraham, que les Juifs appellent «notre père». Mais tout lecteur de la Bible pourra facilement constater que la pensée monothéiste ne se traduit pas toujours d'une manière évidente et ne se manifeste pas nécessairement dans les mêmes termes pour chacun des textes de l'Ancien Testament. Que faut-il penser par exemple d'un texte tel que celui-ci ?

*Quand le Très-Haut donna aux nations leur patrimoine,  
quand il sépara les humains,  
il fixa le territoire des peuples  
suivant le nombre des fils de Dieu.*

Sous cette forme, mentionnant les «fils de Dieu» (c'est-à-dire tous les êtres divins qui peuplent le monde céleste et qui sont vénérés par les hommes comme des dieux nationaux), ce texte de *Deutéronome 32, 8* est attesté par les plus anciens manuscrits hébreux, trouvés à Qumrân. Mais cette formule, qui fait penser à une forme de reconnaissance de l'existence d'autres dieux, a considérablement gêné les scribes pieux, au point qu'ils ont «corrigé» l'expression inconvenante : les traducteurs grecs de la «Septante» l'ont remplacée par les «anges de Dieu» et la tradition pharisienne et massorétique lui a substitué la tournure «les fils d'Israël».

On pourrait facilement multiplier les exemples. Dans leur grande majorité, les textes bibliques sont impuissants à décrire l'histoire d'un Israël strictement monothéiste. Il me semble cependant que leurs auteurs étaient parfaitement conscients du problème : les traditions se rapportant au passé de leur peuple ne correspondaient guère à l'image d'une foi monothéiste conforme à celle qu'enseignaient les théologiens juifs dont ils étaient contemporains. Mais ils avaient une explication toute prête : l'influence étrangère a corrompu la religion pure et -évidemment !- monothéiste d'Israël. Pour l'époque de la migration dans le désert déjà, ils surent incriminer les «filles de Moab» (*Nombres 25, 1*) ; de la même manière, Salomon se laissa entraîner à un culte idolâtre par les nombreuses épouses étrangères de son harem (*1 Rois 11, 1-8*) ; le pire survint par l'intermédiaire de la princesse phénicienne

Jézabel, qui déclencha une vaste persécution contre les prophètes (*1 Rois 18, 4.13 ; 19, 10.14*). Bien sûr, tout le mal vient de l'étranger et, plus particulièrement des *femmes étrangères*.

C'est naturellement une explication trop simpliste, mais surtout trop fortement connotée pour résister longtemps à une lecture critique. Il faut donc réécrire l'histoire du monothéisme, l'aborder d'une autre manière que celle des rédacteurs bibliques. Une telle recherche historique et critique aboutira inévitablement à des résultats très différents ; les origines du monothéisme biblique, les épisodes de sa gestation et de son enfantement se dessinent d'une autre manière si l'auteur se réfère aux informations fournies par les découvertes archéologiques (les textes du Proche-Orient ancien et les représentations iconographiques des divinités), à la science des religions (la comparaison des phénomènes religieux), à l'ethnologie... Aujourd'hui, grâce à toutes ces recherches scientifiques, on dispose d'informations et de connaissances probablement plus détaillées et plus nombreuses qu'à l'époque des auteurs bibliques eux-mêmes. Par certains aspects, notre propre description de l'histoire du monothéisme peut, sans conteste, revendiquer une fiabilité plus grande.

Mais ne nous y trompons pas ! Pour *l'essentiel*, nous ne possédons aucun avantage sur ces théologiens qui ont établi, pour Israël, leurs propres conceptions d'une histoire se déroulant sous le regard de leur Dieu, Yahvé : toute réécriture d'une histoire ne vit pas seulement des informations et des connaissances, mais aussi d'une *idée directrice*. En effet, même l'accumulation la plus impressionnante de «faits» objectifs et solides ne suffit pas à donner naissance à une image, tout comme un tas de pierres ne fait pas à lui seul une maison. Pour aller encore plus loin, c'est *seulement* à partir d'une idée d'ensemble qu'une histoire peut naître et revivre. Le puzzle de l'histoire du monothéisme que nous assemblons doit commencer par l'image qui s'ordonne progressivement dans notre raisonnement. C'est donc d'abord un tableau que nous construisons d'après les pièces dont nous disposons, en étant bien sûr convaincus que notre propre reconstitution s'approche de plus en plus de la réalité des faits qui ont marqué l'histoire d'Israël. Mais d'innombrables pièces de puzzle nous manquent, des pièces qui n'ont pas encore été retrouvées ou qui sont irrémédiablement perdues. Répétons-le, nous ne pourrons jamais cacher que notre conception de l'histoire religieuse d'Israël n'est que l'agencement de *notre propre* reconstitution.

Le puzzle de l'histoire du monothéisme biblique ! Un jeu de patience à rejouer sans cesse : parce qu'entre temps, on a retrouvé d'autres pièces ; parce qu'on a constaté que certains éléments étaient mal assemblés ; parce que l'on veut valoriser un certain aspect en particulier ; parce que...

Il y a plus de vingt ans que j'ai commencé à réunir et à assembler les premières pièces de mon propre puzzle, avec ma thèse de doctorat sur le «Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes», la revendication de Yahvé à une vénération exclusive<sup>1</sup>. Par ce titre allemand terriblement long, j'ai tenu à proposer une appellation susceptible de désigner l'élément *constant* de la religion d'Israël, car les autres termes, comme «monothéisme», «monolâtrie», «hénouthéisme», «monoyahvisme» etc., ne couvrent qu'une phase particulière de son histoire -ou quelques-uns de ses aspects spécifiques-, mais ne désignent en aucun cas sa caractéristique permanente. On peut, par exemple, montrer facilement que cette revendication à l'exclusivité ne concernait d'abord qu'un groupe tribal restreint, puis un peuple ; pour cette raison, elle ne peut être définie par le terme de «monothéisme», étant donné qu'à cette époque, l'existence d'autres divinités (adorées par d'autres peuples) n'était absolument pas contestée.

La notion d'exclusivité, qui a connu sa propre histoire en Israël, avec un développement de plus en plus rigoureux, se complique par le caractère énigmatique du nom divin, «YHWH», dont la variété des formes et des prononciations suppose là aussi une longue genèse. Certains aspects de ce nom ne posent guère de problème et se définissent en toute clarté, d'autres au contraire nécessitent une approche prudente, voire hypothétique<sup>2</sup>.

A cela s'ajoutent encore d'autres noms divins qui, dans les textes bibliques, fonctionnent maintenant comme des épithètes de Yahvé, tels que «Shaddai», «El Elyôn», etc., mais qui attestent pourtant de formes de religiosité primitivement distinctes de la tradition yahviste. La foi en Yahvé les a successivement intégrés,

- 
1. Thèse de doctorat présentée à la Faculté de Théologie de Münster (Westphalie) en 1973 et publiée en 1975 sous le titre *Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit*, (BWANT) 106, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer.
  2. Cf. Martin ROSE, *Jahwe. Zum Streit um den alttestamentlichen Gottesnamen* (ThSt 122), Zürich, 1978.

plutôt que de les laisser s'égarer dans un développement polythéiste. Au cours de l'histoire israélite et juive, le domaine du nom divin gagna une importance croissante, tant sur le plan pratique de la religiosité qu'au niveau de la conceptualisation idéologique (le «Nom»)¹.

Voilà une brève description de mon propre «puzzle», tel que je l'ai assemblé jusqu'au moment de la rencontre avec Daniel Faivre qui, lui aussi, a réalisé le sien, dans un cadre absolument indépendant de mes recherches personnelles. Sous la direction de Pierre Lévêque, professeur à l'Université de Besançon, il a élaboré sa thèse en vue de l'obtention d'un doctorat en Histoire et Civilisations de l'Antiquité, intitulée «De l'errance à l'espérance - Genèse d'une religion» ; elle fut soutenue à Besançon le 16 janvier 1992. Durant l'année académique 1994-95, Daniel Faivre a occupé un demi-poste d'assistant à notre Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel, et depuis cette date, nous avons développé ensemble une collaboration fructueuse, en particulier lors de séminaires qu'il a réalisés pour nos étudiants et auxquels il m'a associé. Retenons pour exemple le séminaire sur la «représentation de la mort», dont quelques idées directrices ont trouvé une forme écrite dans un recueil paru récemment².

Sous une forme retravaillée, Daniel Faivre livre maintenant sa thèse de doctorat à un public plus large et je souhaite au présent ouvrage un accueil aussi favorable que celui qu'a reçu sa thèse auprès du jury universitaire de Besançon !

Cette préface n'a pas pour objet de présenter d'autres «puzzles» de l'histoire du monothéisme biblique, tels qu'ils sont assemblés par d'autres chercheurs³. Cette histoire toute récente de

- 
1. Cf. Martin ROSE, «Names of God in the OT», dans *The Anchor Dictionary*, éd. David Noel Freedman, vol. IV, New York, 1992, pp. 1001-1011.
  2. Daniel FAIVRE, *Les représentations primitives du monde des morts chez les Hébreux*, dans *Dialogues d'Histoire Ancienne*, vol 21.1, Paris, 1995, pp. 59-80.
  3. Par ex., Othmar KEEL (éd.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, (BiBe 14), Fribourg, 1980 ; Ernst HAAG (éd.), *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel*, (QD 104), Freiburg - Basel - Wien, 1985 ; Johannes C. DE MOOR, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*, (BETHL 91), Leuven, 1990 ; Mark S. SMITH, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco, 1990 ; Othmar KEEL - Christoph UEHLINGER, *Göttinnen, Götter, Gottessymbole. Neue Erkenn-*

la recherche constituerait déjà en elle-même un sujet fascinant ! Mais je vais rester dans le cadre de cette rencontre entre ma propre reconstitution et celle de l'auteur. En tant que premier lecteur du présent ouvrage de Daniel Faivre, je vais maintenant dessiner quelques traits d'une synthèse, qui pourraient résumer un dialogue suscité par la rencontre de deux approches différentes, celle d'un théologien et celle d'un historien.

Dans l'étude de Daniel Faivre, j'ai retrouvé des champs de recherche pour lesquels nous partageons le même intérêt particulier. Mentionnons par exemple l'onomastique, vue en tant que miroir de la religiosité (pp. 78 ss. [§ 1.2]), les «accessoires» des sanctuaires (*massebah* et *ashera*), considérés comme les témoins d'une pratique cultuelle populaire (pp. 68 ss. [§ 4.3]), ainsi que l'étymologie du nom divin YHWH (pp. 187 ss. [§ 1.1 et 1.2]). Il existe en effet de nombreuses convergences entre nos «puzzles», tant au niveau de nos questions qu'à celui de nos résultats. D'un autre côté pourtant, on ne peut sous-estimer les différences concernant notre approche méthodologique : nous étudions les *mêmes* textes bibliques, mais nous leur attribuons un contexte littéraire, sociologique et historique parfois fort différent. Pour leur part, les théologiens des sciences bibliques ont développé une exégèse historico-critique qui tient à lire et à comprendre un texte biblique avant tout en fonction du milieu de son auteur et de ses lecteurs. En conséquence, on n'obtient pas, de prime abord, des informations sur l'époque d'Abraham, de Moïse ou de David, mais seulement sur un auteur bien ultérieur et sur l'estime qu'il ressentait pour ses ancêtres.

Certes, la présente étude n'ignore pas les recherches exégétiques réalisées par les théologiens, mais elle tient à placer différemment ses accents. A cela s'ajoute aussi le fait que, depuis quelques années, l'exégèse vétérotestamentaire se trouve dans une phase de bouleversement qui a remis en cause de nombreux consensus

---

*nisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels auf Grund bisher unerschlossener ikonographischer Quellen*, (QD 134), Freiburg -Basel-Wien, 1991, 1995 ; Walter DIETRICH - Martin A. KLOPFENSTEIN (éd.), *Ein Gott allein ? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, (OBO 139), Fribourg - Göttingen, 1994.

admis durant des décennies (cf. par exemple p. 21 [avec les notes 1-3] ; p. 112 [avec la note 8]). Même pour un théologien, il n'est pas toujours facile de s'orienter au travers de l'«anarchie» des résultats proposés par les recherches exégétiques actuelles. On peut cependant retenir que les connaissances sur l'époque monarchique se sont accrues d'une manière considérable.

En revanche, l'époque prémonarchique a été quelque peu délaissée par les théologiens, car aucun document littéraire authentique de cette époque n'est parvenu jusqu'à nous. Nous n'en possédons que des témoignages indirects, au travers des traditions retenues par les auteurs bibliques pour les intégrer à leurs propres textes. C'est pourtant un matériel extraordinairement riche : les rédacteurs bibliques, en effet, firent des efforts impressionnants pour que cet héritage propre à leur peuple ne se perdît point. Pourtant, leur valeur informative n'est pas toujours la même, car les auteurs bibliques n'étaient pas des archivistes ; leur volonté première consistait à insister sur la vivacité de ces traditions, ainsi que sur leur actualité. Ainsi, ils les ont retravaillées, ils les ont interprétées en fonction de leur compréhension de l'époque dans laquelle ils vivaient. Ils les ont destinées à véhiculer un message théologique à l'attention de leurs contemporains.

Les traditions prémonarchiques représentent donc un champ de recherche fort important, à la fois très fécond et difficile. C'est ce domaine, un peu négligé par les recherches théologiques récentes, qui occupe le centre de la présente étude. Avec une grande assiduité, Daniel Faivre a travaillé sur les questions de la religiosité de l'Israël prémonarchique ; il a rassemblé toutes les références bibliques sur ce sujet et consulté, dans une large mesure, la littérature secondaire. Il a ainsi réussi à offrir aux lecteurs francophones un ouvrage que l'on pourrait presque appeler «encyclopédique» car, d'une manière pratiquement complète, tous les noms divins, les épithètes et les phénomènes religieux sont abordés dans cette étude. Je suis convaincu que le lecteur appréciera également la volonté de l'auteur d'insérer une «documentation» comprenant à chaque fois la citation des textes bibliques et non-bibliques.

Il s'agit donc d'une reconstitution de cet héritage religieux dont les auteurs bibliques disposaient. Certes, l'approche présentée par Daniel Faivre est foncièrement différente de la démarche

biblique, et cela concerne surtout le recours à un procédé *comparatif* qui tient à mieux comprendre certaines expressions de la religion d'Israël en les rapprochant de phénomènes attestés par la littérature égyptienne et mésopotamienne. Ce procédé se détache fondamentalement du dogme de l'incomparabilité, fortement mis en valeur par la plupart des textes bibliques. Dans cette orientation comparative, Daniel Faivre s'inspire des grands ouvrages de la phénoménologie des religions, et le lecteur retrouvera des noms fameux, tels que William Robertson Smith, James George Frazer, ou encore Mircea Eliade. Grâce à ces comparaisons, beaucoup d'éléments religieux mentionnés par les textes bibliques trouvent un éclairage qui ne manquera pas de convaincre le lecteur.

Sur un point pourtant, la présente étude reprend le concept biblique sans l'avoir soumis à une reconsidération critique : les auteurs bibliques ont conçu le « système » d'une *suite chronologique* pour ordonner l'ensemble des traditions prémonarchiques et, de la même manière, Daniel Faivre décrit le développement de la religion israélite en supposant deux phases différentes et successives : l'époque des Patriarches et celle de Moïse. Cette organisation des matériaux traditionnels correspond cependant aux principes narratifs plutôt qu'au déroulement des événements historiques. Des indices permettent de supposer qu'Abraham et Gédéon, par exemple, n'étaient pas séparés par des siècles, mais plutôt par des espaces géographiques et par les milieux claniques. Car Israël ne possède pas une protohistoire *monolinéaire* (c'est-à-dire représentée d'une manière idéale et typique dans la suite des Patriarches Abraham - Isaac - Jacob), mais ce peuple est né d'une unification en plusieurs étapes, à laquelle prirent part de nombreux groupes tribaux d'origines fort diverses. Tous ont contribué, avec leurs propres traditions, à la mémoire commune et les auteurs bibliques en ont formé une chaîne d'événements *successifs*.

Nous sommes encore bien loin du jour où toutes les questions proprement historiques recevront des réponses nettes et précises -et peut-être ce jour n'arrivera-t-il jamais. Même si je les abordais d'une manière différente et plus prudente, cette divergence ne toucherait guère aux mérites du présent ouvrage : peu importe qu'il s'agisse d'une religiosité de la première moitié du II<sup>e</sup> millénaire (époque des Patriarches ?) ou de ses derniers siècles (époque de l'Exode ?) ; l'essentiel est constitué par cette description des

croyances enracinées dans un milieu qui n'est pas marqué par des intérêts nationaux, urbains et royaux, mais par une vie nomade, semi-nomade ou proto-sédentaire (et pour certains groupes tribaux, une telle forme de vie a perduré pendant toute l'époque monarchique d'Israël et de Juda !).

Pour conclure, il faut revenir au problème de l'origine du monothéisme yahviste qui a formé le point de départ de toute la présente étude. Daniel Favre passe en revue les théories courantes de la recherche qui ont suggéré une origine égyptienne (pp. 197 ss. [§ 1.3.2]), madianite (pp. 205 ss. [§ 1.3.3]) ou qénite (pp. 210 ss. [1.3.4]). Il en retient l'idée que Yahvé, en tant que «divinité de montagne» (p. 252 cf. pp. 34 ss. [§ 1.2.3 «Des dieux de pierres et de rocs»]), tirait ses origines d'une tradition madiano-qénite (p. 241), mais que «les éléments les plus novateurs» d'une pensée monothéiste étaient constitués par des «additifs égyptiens» inspirés par la réforme cultuelle du pharaon Aménophis IV/Akhenaton datant du XIV<sup>e</sup> siècle (p. 255). Pour ce qui concerne l'influence de cette tendance monothéiste, que l'on peut reconnaître dans les mesures réformatrices de ce roi «hérétique», la question proprement *historique* ne constitue pas l'élément central destiné à en faire une pierre de touche (que restait-il vraiment de cette idée monothéiste après l'annulation abrupte et brutale de ces mesures réformatrices qui fut entreprise après la mort du roi ?). L'intérêt premier se situe ailleurs, à ce qu'il me semble, et le titre de l'avant-dernier paragraphe de l'ouvrage peut être lu comme le reflet de cette orientation différente et plus importante : «Un Dieu à l'image de l'homme» (p. 250 [§ 4.1]). Ainsi, la question de l'origine du monothéisme ne reste pas une simple matière de recherche en histoire des religions, mais on se trouve, en fin de compte, interrogé au sujet de la compréhension de sa propre identité. En d'autres termes, l'enjeu dépasse finalement l'intérêt d'une simple description, neutre en apparence, pour toucher aux questions de notre existence humaine.

Dans cette perspective existentielle, nous ne sommes pas très éloignés des auteurs bibliques, en particulier ceux de l'époque de l'exil babylonien qui, exposés à un environnement international offrant un choix inépuisable de divinités étrangères, se sont interrogés sur leur *identité* religieuse et nationale. Rappelons qu'ils ont développé l'incomparabilité de Yahvé, ainsi que celle de son exclusivisme absolu, afin d'accentuer une démarcation profonde

par rapport à tout ce qui leur paraissait étranger. Une évaluation critique de leur interprétation n'est pas à mettre en cause, mais je vois le danger de tomber dans l'autre extrémité qui consisterait à vouloir chercher l'explication de l'idée monothéiste par un simple recours à une origine *étrangère*, à une racine égyptienne en l'occurrence. De cette manière, on risquerait de sous-estimer les possibilités inhérentes à la religion yahviste elle-même de pouvoir développer ses propres concepts religieux qui, par touches successives, aboutirent à ce monothéisme biblique à la fois si particulier et si impressionnant.

Tout comme les auteurs bibliques, je suis à la recherche de ma propre identité et des éléments qui la constituent. En réfléchissant sur ces questions, je suis amené à dire que mon identité peut être comparé à une toile tissée de fils inextricables : une partie d'entre eux furent filés par moi, beaucoup le furent par d'autres. Mon identité s'apparente ainsi à un tissu où se mêlent des éléments étrangers et des éléments personnels, des éléments hérités et d'autres développés au cours de ma vie, des éléments traditionnels et des éléments novateurs. Ce tissu identitaire n'est pas encore achevé, je continue à y travailler. Il y aura toujours les deux schémas principaux : tradition (héritée) et interprétation (existentielle). Je tiens à veiller à ce que ces deux aspects se combinent d'une manière équilibrée. C'est ainsi que ce Dieu monothéiste m'apparaît «à l'image de l'homme» : les *racines* de ma vie se perdent dans un passé insondable et d'une grande complexité, mais le *but* de ma vie ne devrait être qu'Un.

Faculté de Théologie, Neuchâtel (Suisse),  
le 16 janvier 1996.

Martin ROSE

## Avant-Propos

Dans les steppes arides du Proche-Orient, à une époque où l'Europe étouffe, sous son épaisse forêt et pour bien des siècles encore, toute velléité de civilisation, quelques groupes d'hommes et de femmes, à la limite permanente de la survie, commencent à penser le monde d'une manière qui infléchira radicalement, des millénaires plus tard, toute l'Histoire de l'Humanité.

Ce sont les traces de ces balbutiements théologiques que nous allons tenter de faire revivre ici, grâce aux quelques bribes d'informations qui ont réussi à franchir la barrière du temps et de l'oubli pour parvenir jusqu'à nous.

L'évolution de la pensée religieuse hébraïque ne fut certes pas linéaire. Elle procéda plus certainement par à-coups, dont certains nous sont connus, -il s'agit en particulier de l'oeuvre que l'Ancien Testament attribue à Moïse- quand d'autres le sont moins, car ils remontent à des traditions non-écrites plus anciennes encore et ne possèdent pas ce caractère spectaculaire et exemplaire rencontré chez le héros de l'Exode.

En outre, nous aurons maintes fois l'occasion de constater que, si la Bible n'est pas un témoin toujours très fidèle de l'Histoire de son peuple, elle renferme néanmoins de précieuses indications sur les croyances durant les âges obscurs. Cependant, ces éléments sont liés dans la sauce onctueuse du yahwisme. Il nous faut donc réinventer les clés qui ouvrent l'accès au sens réel de toutes ces informations.

L'objectif majeur de cet ouvrage est de retrouver ces hommes, parmi toute la mosaïque de peuples qui hantaient le «Croissant Fertile», à l'aube du deuxième millénaire avant l'ère chrétienne. Il ne s'agit certes pas de reconstituer toute l'Histoire d'un hypothétique proto-Israël. Une telle recherche nécessiterait un ouvrage en soi et d'excellentes études ont déjà été menées sur cette question<sup>1</sup>. Bornons-nous ici à souligner que, contrairement à la belle harmonie que prête à croire la lecture de la Bible, l'élaboration de ce peuple paraît bien chaotique et constitue l'aboutissement d'un amalgame pluri-séculaire de tribus possédant entre elles un

---

1. La dernière en date est un ouvrage collectif édité sous la direction de E.-M. LAPERROUSAZ, *La protohistoire d'Israël*, Paris, 1990.

cousinage ethnique, une organisation sociale similaire ou, plus simplement, une proximité géographique. Les rédacteurs ont ensuite ordonné les diverses pièces de ce puzzle selon un schéma généalogique reliant entre eux les héros de la geste patriarcale, des chefs de clans statufiés par la tradition orale et n'ayant pour lien de parenté que celui, tout à la fois lâche mais puissamment générateur d'union, du sang sémite coulant dans leurs veines. Une telle proximité a permis que naissent entre ces différents clans des structures sociales similaires basées sur une organisation patriarcale stricte, née de l'errance et garantie par la sacralité des liens du sang.

C'est là que commence véritablement l'objet de notre ouvrage. A cette époque en effet, l'homme social n'est pas distinct de l'homme religieux et, à la suite de fructueux rapprochements, il sera bien intéressant de remarquer, au cours de notre démarche, que les Hébreux semblaient disposer, à l'origine, d'un arsenal mythique en tout point comparable à celui de leurs «frères» sémites. Il résulte de cela que c'est par un cheminement intellectuel plus tardif que se constituera la spécificité yahwiste. La chose est rassurante car elle permet d'affirmer qu'il ne faut pas faire remonter le monothéisme à une immémoriale antiquité sémite, -ainsi que l'avait imaginé Ernest Renan<sup>1</sup>- dont nous serions à jamais coupés. Cela signifie au contraire qu'il est possible d'appréhender la naissance du monothéisme comme constituant le fruit d'une maturation religieuse née de différents chocs culturels, et que seuls les Hébreux auraient connus, parmi toute la mouvance des peuples sémites du Proche-Orient.

Nous pensons en effet que le monothéisme hébraïque ne s'est pas constitué *ex abrupto*, mais qu'il est l'aboutissement de rencontres, dictées par «le hasard ou par la nécessité», pour reprendre l'intuition de Démocrite dont Jacques Monod fit le titre d'un livre fameux. Il fut la réponse qu'apportèrent dans l'imaginaire les Hébreux à des situations socio-culturelles complexes dans lesquelles l'isolement dû au nomadisme n'est certainement pas le moindre des éléments. Là est probablement la part de la nécessité. Celle du hasard provient des contacts noués par les groupes proto-israélites avec les populations sédentaires. Ces derniers s'agencèrent alors selon une progression quasiment providentielle qui permit aux Hébreux et à eux seuls de s'acheminer vers une religion durable de l'Unique. Ces rencontres leur permirent en effet de structurer

1. E. RENAN, *Histoire du peuple d'Israël*, I, Paris, 1887, pp. 45 ss.

l'indéniable aspiration à la monolâtrie que l'on ressent parmi les ancêtres présumés d'Israël, tout au moins dans l'époque directement pré-mosaïque. Naturellement, on ne peut en aucune manière prétendre voir ici un quelconque monothéisme primitif. Les autres dieux ne sont jamais niés véritablement, même dans le texte pentatélique, tout empreint pourtant d'une pensée religieuse plus tardive et donc plus émancipée vis-à-vis des anciennes structures polythéistes. Ils sont seulement jugés moins efficaces que YHWH. A cela on peut ajouter qu'il s'agit, de surcroît, d'une opinion émise par des rédacteurs dont la réflexion théologique était certainement beaucoup plus acérée que celle de leurs contemporains.

Héritée donc d'un passé mythique multiforme, la pensée religieuse des Hébreux trouvera des points d'amarrage autour de divinités suméro-babyloniennes, sémites ou égyptiennes. A ces dieux de rencontre, dont aucun, sinon peut-être Aton, n'avait de prétention à l'unicité, les Israélites arracheront des bribes d'attributs, des parcelles de représentation, des lambeaux de spécificité, pour en vêtir le dieu -ou les dieux- de leurs ancêtres, certainement conçu(s) comme la puissance totémique du clan. C'est donc toute une évolution endogène, quoiqu'alimentée en permanence par des flux culturels étrangers, qui constitua le fond de croyances des Hébreux. Ce sont ces amorces d'évolution qui représenteront l'essentiel de cet ouvrage.

Il faudra cependant faire de larges détours vers les constructions religieuses voisines qui ont, par leur permanence et leur vigueur, contribué à infléchir les croyances des Hébreux. Il s'agit naturellement de certains aspects de la mythologie suméro-babylonienne : ceux qui touchent plus particulièrement aux mythes lunaires dont la ville d'Ur, berceau présumé d'Abraham, constituait l'un des phares les plus éclatants, relayé ensuite par le site de Harrân. Mais nous ne pouvons évidemment pas ignorer non plus la figure d'El, le grand dieu du panthéon ougarito-cananéen, qui a certainement prêté ses traits aux confus *numina* que les Hébreux adoraient comme les «dieux de leurs pères». Nous puiserons enfin à la source de la féconde mythologie égyptienne, non pour en extraire quelque grand dieu dont YHWH serait une hypostase, mais pour nous attarder principalement sur l'aventure monothéiste -ou hénothéiste, les deux opinions se côtoient- entreprise par les deux «enfants terribles» de la XVIII<sup>e</sup> Dynastie : Akhenaton et Nefertiti.

A côté de ces grandes divinités, d'autres plus modestes ont dû apporter leur pierre à l'édifice yahviste et nous tenterons d'en

rechercher les traces, depuis les mines de cuivre et de turquoise du Sinaï, jusqu'à l'obscur vallée du Cédron et surtout celle de Bén Hinnom, où étaient perpétrés de redoutables sacrifices.

Ces contacts successifs se sont stratifiés dans l'onomastique hébraïque, qui use abondamment de noms théophores et fournit donc de fructueuses indications sur les différents niveaux de croyances et les époques auxquelles elles apparaissent.

Il faut cependant fixer des bornes chronologiques volontairement modestes, car la longueur et la complexité du processus amenant Israël à un yahwisme véritablement épuré nécessiterait plusieurs volumes, et le présent ouvrage n'en constitue qu'une première contribution.

C'est la mort de Moïse, qui mettra un terme à cet ouvrage. Certes, l'historicité d'un tel événement ne repose que sur le texte biblique et sa crédibilité est fragile. Cependant, il ne s'agit pas de placer véritablement une borne chronologique précise, mais plutôt de chercher à établir des repères, dans le processus d'élaboration des premiers cultes yahwistes.

Malgré d'inévitables incursions dans la période des Juges et celle de la monarchie, nous quitterons donc ce peuple lorsque, bardé de certitudes nouvelles mais toujours poursuivi par ses anciennes peurs, il s'avance dans les steppes de Moab à la rencontre de la «Terre Promise». Il a enfin mis un nom définitif sur l'idée qu'il se fait de son dieu, qui a triomphé des anciennes divinités sans parvenir pour autant à les éradiquer totalement. Celles-ci retrouveront même une vigueur nouvelle en Canaan, au contact de leurs parèdres locaux. Cependant, avec toutes ses fragilités, le peuple d'Israël est désormais pourvu d'une religion dans laquelle, certes, tout reste à faire, mais qui porte en elle tous les germes pour permettre le développement des monothéismes futurs. Naturellement, il est clair que le peuple de l'Exode ne constitue pas, loin s'en faut, la totalité d'Israël. De nombreux clans sont restés en Palestine et la Bible en garde l'écho dans des récits particuliers, à l'image de ceux qui relatent l'Alliance de Sichem par exemple. En outre, les éléments cananéens sédentarisés depuis longtemps dans cette région furent eux aussi intégrés progressivement à la jeune nation. Mais, sans nier l'apport culturel des uns et des autres, il est probable que c'est des traditions de l'Exode -ou des exodes- que viendront les principaux éléments fondateurs du yahwisme ancien. C'est lui donc qui sera au cœur de cet ouvrage.

Au plan de la méthode, il convient de souligner le choix de recourir au texte biblique, en en citant de larges extraits, chaque fois que l'analyse rend nécessaire un tel recours. Cela risque de contribuer à alourdir l'exposé, mais devrait permettre à bon nombre de lecteurs de pouvoir suivre les thèses énoncées dans cet ouvrage sans être constamment contraints à une double lecture.

Il faut également évoquer le formidable débat lancé dès 1974 par l'exégète allemand Rolf Rendtorff qui atomise le système de répartition des sources de narration en oeuvre dans le *Pentateuque*, système mis en place principalement par Julius Wellhausen<sup>1</sup> et que l'on croyait pourtant solidement établi<sup>2</sup>. Mais, une fois de plus la question est bien trop vaste et complexe pour qu'on puisse prétendre ici insérer une synthèse de l'état actuel des travaux<sup>3</sup>.

En tout état de cause, il s'agit d'un débat portant sur l'évaluation de l'époque de rédaction des documents bibliques qui ne préjuge pas de la datation de l'origine de ces traditions qui, pour l'essentiel, furent d'abord et avant tout orales. Pour la présente étude, le point essentiel que nous devons retenir est la permanence, sous une forme plus ou moins habilement assimilée, de rituels antérieurs au yahwisme. Abaisser l'âge de la compilation des textes pentatéliques, comme l'une des tendances de l'exégèse actuelle le laisse entendre, ne fait que témoigner de la vivacité de ces cultes.

En outre, on peut penser que la part rédactionnelle prise par les différents auteurs, plus importante qu'on a longtemps pu le croire, devait surtout s'appliquer à des événements historiques et politiques. Lorsqu'elle touchait au religieux, il est incohérent de penser que les rédacteurs aient pu inventer des éléments culturels étrangers au yahwisme, quand leur mission était avant tout d'en préserver la pureté. Sans chercher à nier l'importance de ces

- 
1. Il s'inspira des travaux de T. NOELDEKE, *Untersuchung zur Kritik des Alten Testaments*, 1869 et développa son système dans *Die Komposition des Hexateuch*, in *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1876, pp. 392 ss et 531 ss = *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1883-1876, 4<sup>e</sup> édition, Berlin, 1895 et *Israelitische und Jüdische Geschichte*, 2<sup>e</sup> édition, Berlin, 1895.
  2. Il fut complété par les travaux de plus grands exégètes tels G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Pentateuch*, in *BWANT*, IV, 26, Stuttgart 1938, ou M. NOTH, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948.
  3. Le lecteur pourra se reporter au remarquable ouvrage collectif récemment édité par A. DE PURY, *Le Pentateuque en question*, Genève, 1989, 2<sup>e</sup> édition corrigée, 1991.

débats, on peut cependant penser que l'étude des mentalités religieuses pré-israélites dont témoignent les traces contenues dans la Bible est apte à tolérer une relative approximation chronologique -que nous nous efforcerons naturellement de minimiser- dans la mesure où il s'agit de comportements sociaux pour lesquelles les forces d'inertie sont naturellement bien supérieures aux forces de changement.

## **CHAPITRE PREMIER**

### **CROYANCES ET RELIGION**

#### **A L'EPOQUE PRE-MOSAIQUE**

##### **1- UN MONDE NUMINEUX FLOU MAIS REDOUTABLE**

L'objet de ce chapitre est simple mais ambitieux : c'est une plongée en amnésie, un voyage dans le temps d'avant YHWH, une quête des origines. Il est admis en effet que les Hébreux n'ont pas toujours connu ce dieu redoutable et bienveillant de la Genèse. Il existe donc un *avant*, un terreau cultuel où germa le rameau monothéiste qui bouleversera le monde.

Comment faire renaître ces cultes des ombres du passé ? Sont-ils désormais hors de portée de la mémoire des hommes ? Heureusement non. Il est maintenant admis que les nouvelles religions se nourrissent des anciennes et, pas plus que l'Eglise catholique n'a pu, à l'aube du Moyen-Age, expulser des mentalités religieuses toutes les coutumes païennes des âges barbares, le judaïsme officiel des premiers siècles avant notre ère ne sut bâillonner complètement les antiques traditions d'où il était issu. Certaines d'entre elles furent, avec des bonheurs divers, intégrées au sein de la nouvelle religion. D'autres au contraire furent violemment combattues. Sans doute étaient-elles trop anciennes et trop éloignées de la subtile démarche intellectuelle du monothéisme d'Israël, ou trop proches et trop menaçantes pour le jeune pouvoir installé à Jérusalem. Là encore, la Bible se fait l'écho de ces exclusions.

De cette double transcription, l'historien peut tirer parti. Nous allons tenter de reconstituer le puzzle, comblant les places

manquantes par des pièces que la réflexion nous aura permis de forger. C'est tout un passé multiforme qui peut alors revivre. Un passé qui ressemble à s'y méprendre à celui de toutes les tribus sémitiques qui pérégrinaient dans le Proche-Orient ancien durant l'époque du Bronze.

Cependant, il n'est nullement question de recenser ici l'intégralité de ces comportements religieux. Tous n'ont pas été jugés dignes de figurer dans la Bible et, pour éviter d'alourdir cet ouvrage, nous ne retiendrons que les cultes les mieux attestés, ceux qui ont laissé, dans l'histoire religieuse d'Israël, une empreinte indélébile.

Ces croyances, nées de l'errance, rendent compte de la profonde insécurité des peuples où elles ont pris naissance. Cette fragilité fut alors compensée par des rituels de protection complexes et complémentaires. Un premier exemple nous permettra d'en mieux saisir le fonctionnement. Nous verrons également la manière dont ces pratiques, étrangères au yahwisme car beaucoup plus anciennes, glissèrent dans la tradition monothéiste primitive et pâlirent au fil des rédactions successives.

### 1-1 DES SERPENTS BRÛLANTS

En regard des peuples sédentaires puissamment retranchés derrière d'épaisses murailles lorsque tombait la nuit, les Hébreux n'avaient que des portes de toile à fermer au monde du dehors. Univers angoissant par ses silences pesants comme par les mille chuchotements qui s'en échappent, la steppe était perçue par les Sémites comme un lieu de menace, un lieu peuplé de puissances surnaturelles.

Les anciens Arabes, par exemple, avaient une appréhension inquiétante du désert, qu'ils imaginaient peuplé de *djinns*<sup>1</sup>. Ces derniers étaient si redoutables qu'ils faisaient l'objet d'une liturgie particulière basée sur des rituels de protection complexes. Ces croyances conserveront d'ailleurs une vigueur telle que, plus de six siècles après la naissance du Christ, l'Islam n'aura d'autre solution que de composer avec elles<sup>2</sup>.

---

1. A. JIRKU, *Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament*, Leipzig, 1912, pp. 37-39.

2. CORAN, 55, 15

De même nature mais différents seulement dans la forme, les *serâphîm* inspiraient aux anciens Hébreux une crainte superstitieuse dont la Bible se fait l'écho :

*YHWH envoya alors contre le peuple les serâphîm dont la morsure fit périr beaucoup de monde en Israël. (...) Moïse intercédâ pour le peuple et YHWH lui répondit : «Façonne-toi un Brûlant que tu placeras sur un étendard. Quiconque aura été mordu le regardera et restera en vie.» Moïse façonna donc un serpent d'airain qu'il plaça sur l'étendard, et si un homme était mordu par quelque serpent, il regardait le serpent d'airain et restait en vie.*

(Nombres 21, 6-9)

Traduit généralement par «serpent», le mot hébreu **סְרָפִיִּם** [*serâphîm*] souligne qu'ils sont «brûlants». On peut noter qu'il n'est fait nulle part ailleurs dans la Genèse mention de ces étranges entités. C'est sans doute dû au fait qu'à de rares exceptions près, les patriarches ont surtout fréquenté des régions plus septentrionales où de telles croyances n'avaient pas cours, ou du moins pas sous cette forme. Elles auraient alors été captées lors du séjour de certains groupes hébraïques aux confins du désert d'Arabie.

Les considérant comme des forces surnaturelles, on ne pouvait concevoir contre les *seraphîm* que des protections de type talismanique. Celles qui sont mises en oeuvre dans cet extrait semblent de même origine. Un serpent de cuivre, d'usage probablement équivalent, a été trouvé sur le site de Timna<sup>1</sup>, dans la grande dépression qui relie la mer Morte au golfe d'Aqaba. Antérieur à l'Exode, il témoigne de la haute antiquité de ces cultes dans un espace géographique où Timna représenterait l'aile la plus septentrionale. Moïse n'aurait fait ici que reprendre, pour le compte de YHWH, cette forme de protection magique contre les morsures de serpents.

Ce rituel sera conservé en l'espèce au moins jusqu'à l'époque du roi Ezéchias (716-688) dont l'auteur de *2 R 18, 4* dit qu'il a retiré du Temple de Jérusalem le totem érigé par Moïse et qu'il l'a détruit. Ce trophée, appelé à l'époque Nekhoushtan (tiré de l'hébreu **נְחֹשֶׁת** [*nâhâsh*] «serpent» et **אֵר** [*nehoshéth*] «airain»), recevait de la part des populations israélites de nombreuses oblations d'encens. Qu'il fallût détruire un objet sacré attribué par la

1. D.B. ROTHENBERG, *Un temple égyptien découvert dans la Arabah*, dans *Bible et Terre Sainte*, 123 (1970), pp. 6-14.

tradition à Moïse témoigne de l'exceptionnelle vigueur de ce culte, qui devait dépasser le simple niveau apotropaïque<sup>1</sup> pour faire de Nekhoushtan un rival de YHWH, rival d'autant plus dangereux qu'il lui disputait son propre sanctuaire.

Les *serâphîm* furent probablement intégrés au yahwisme dans la seconde moitié du premier millénaire avant notre ère, puis trouvèrent leur place au sein de la très complexe angéologie céleste qui se développa aux abords de l'ère chrétienne. Devenus des êtres aériens hybrides, ils prirent place parmi d'autres entités tout aussi énigmatiques, les Chérubins et les Ophanim<sup>2</sup>.

Le livre d'Isaïe en brosse un portrait qui permet de s'en faire une vague idée :

*L'année de la mort du roi Ozias, je vis Adonai assis sur un trône grandiose et surélevé. Sa traîne emplissait le sanctuaire.*

*Des séraphins se tenaient au-dessus de lui, ayant chacun six ailes, deux pour se couvrir la face, deux pour se couvrir les pieds, deux pour voler.*

*Ils se criaient l'un à l'autre ces paroles :*

*«Saint, saint, saint est YHWH Sabaot,  
sa gloire emplit toute la terre.»*

(Isaïe 6, 1-3)

S'agit-il là des mêmes *seraphîm* qui inquiétaient tant les Hébreux errants d'avant YHWH ? Probablement, mais ils ont été en quelque sorte domestiqués, pour être rattachés à la vaste et éclectique Cour céleste. Ce fut d'ailleurs l'une des fonctions de cette Cour que d'intégrer autour de YHWH toutes les déités populaires mineures que le monothéisme n'avait pu réduire.

Enfin, on peut relever que les fonctions prophylactiques et le caractère hybride mal défini de ces curieuses entités évoque de façon troublante une divinité à consonance très voisine : Sérapis de Sinope, dont le culte fut, selon la légende, introduit en Egypte par Ptolémée III vers la fin du IV<sup>e</sup> Siècle avant notre ère<sup>3</sup>. S'il ne se

- 
1. Sur les fonctions guérisseuses des serpents, on peut se reporter à A. JIRKU, *Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament*, p. 135 ; RB, 1928, pp. 128-138 ; M. JASTROW Jr, *Die Religion Babylonien und Assyrien*, 1, Giessen, 1912, pp. 167-237.
  2. A. CAQUOT, *Écrits Intertestamentaires*, p. 534, n. 10.
  3. U. WILKEN, *Urkunden der Ptolemäerzeit*, 1, 1927, pp. 25, ss. ; S. MORENZ, *La religion égyptienne*, Paris, 1984, pp. 315-319 ; F. DAUMAS, *Les dieux d'Égypte*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, 1985, pp. 80-82.

répandit guère en Egypte, il jouit en revanche d'une large popularité dans la partie orientale du bassin méditerranéen. Le Serapeum d'Alexandrie, comme celui de Memphis, étaient d'ailleurs bien connus des théologiens juifs<sup>1</sup>.

Cet exemple nous a permis de mieux comprendre comment une croyance, étrangère au yahwisme parce que plus ancienne que lui, a pu évoluer et se transformer pour se couler dans un nouveau cadre liturgique. Le développement suivant nous permettra de mieux comprendre comment différents objets d'adoration des anciens Hébreux devinrent, dans un premier temps, des supports de la religion de YHWH, pour être rejetés ensuite par celle-ci.

## 1-2 UNE PERCEPTION ANIMISTE DE LA NATURE

L'arsenal mytho-religieux des anciens Hébreux était avant tout naturaliste. L'environnement constituait un réservoir inépuisable pour des divinités hostiles ou favorables, qu'il fallait conjurer ou invoquer selon les cas.

Ainsi certains arbres, des cours d'eau et des sources, des cavernes ou des montagnes apparaissent au long de l'Ancien Testament comme des objets d'imprécation ou comme des centres privilégiés d'intervention de YHWH selon leur niveau d'intégration dans la liturgie officielle. Il est utile de s'arrêter sur chacun de ces supports afin de restituer au message biblique toute son authenticité.

### 1-2-1 Des arbres magiques

L'arbre occupe une place de choix dans la perception cosmogonique des rédacteurs bibliques. Dès le second chapitre de la Genèse, le couple primordial de l'humanité naissante se trouve confronté avec «l'arbre de la connaissance du bien et du mal» ainsi que «l'arbre de vie» (2, 9). L'un et l'autre sont à ce point chargés d'énergie divine que manger un seul de leurs fruits aurait fait de l'homme l'égal des dieux :

---

1. Voir par exemple *Oracle Sybillins*, dans *Ecrits Intertestamentaires*, trad. V. NIKIPROWETZKY, p. 1138.

*YHWH Elohim dit : «Voilà que l'homme est devenu comme l'un de nous, pour connaître le bien et le mal ! Qu'il n'étende pas maintenant la main, ne cueille aussi l'arbre de vie, n'en mange et ne vive pour toujours !»*

(Genèse 3, 22)

L'immortalité ! Sans doute l'un des rêves les plus anciens de l'humanité, le vieux mythe de Gilgamesh hantait donc également les songes des Hébreux. La connaissance du bien et du mal est certes chose utile, mais l'immortalité réalisée permettrait à l'homme de côtoyer le divin. L'arbre, par sa renaissance à chaque saison et sa grande longévité, présente aux yeux des hommes des éléments d'éternité. Les deux arbres plantés au coeur du jardin d'Eden semblent être là pour rappeler la présence de YHWH à Adam et Eve, comme des stèles dans un sanctuaire. Ayant violé la sainteté du lieu, l'homme et la femme se trouvent chassés du «paradis terrestre» dont les deux arbres pouvaient symboliser les portes<sup>1</sup>. Cette anthropogonie, tardivement rédigée permet donc de prendre conscience de la charge cultuelle qui entoure l'arbre, jusqu'à une époque récente, dans les mentalités israélites.

D'autres arbres apparaissent au long du récit biblique ; ils sont généralement associés à des personnages ou des lieux importants :

- chêne sur la tombe de Déborah -la nourrice de Rébecca- auquel on donnait le nom de עֵץ בְּכֹרֶת [*bakhout*] «Pleur» (Gn 35, 8)
- palmier de l'autre Déborah, la prophétesse (Jg 4, 5)
- térébinthe d'Ophrah où s'assit L'Ange de YHWH (Jg 6, 11)
- tamaris que planta Abraham à Bersabée pour y invoquer YHWH (Gn 31, 33).

On n'a voulu voir, dans ces diverses mentions, qu'un hommage rendu aux arbres, considérés comme les témoins inertes de l'histoire religieuse d'Israël. Une telle hypothèse doit être rejetée car il s'agit d'une interprétation spiritualiste de la tradition.

Elle ne prend pas en considération la dimension symbolique de l'arbre<sup>2</sup>, qui est quasiment la même dans la plupart des religions anciennes et qui joue sur plusieurs registres, et d'abord au niveau naturaliste le plus élémentaire : par le rythme saisonnier

---

1. Voir E. DHORME, *L'arbre de vie et l'arbre de vérité*, dans *R.B.*, 1907, pp. 271 ss.  
 2. Sur cette question, voir M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible*, Montréal/Paris, 1991, pp. 551-581.

de la floraison, fructification et défeuillaison, il symbolise le renouvellement cyclique de la nature. En outre, sa longévité lui confère, en regard de celle des hommes, une espèce d'immuabilité.

Dans l'antiquité, on interprétait fréquemment cette longévité par le phénomène d'habitation : l'arbre était conçu comme la demeure d'une divinité. En Egypte, la déesse Hathor accueillait les âmes des défunts à l'intérieur d'un arbre, en Grèce, Apollon pouvait occasionnellement résider dans un laurier...

L'arbre possède la double valence symbolique féminine et masculine : féminin par sa matière elle-même, le bois où coule la sève, il représente un élément capable de porter la vie ; masculin par sa verticalité, il devient un symbole phallique. Dans les deux cas, il participe au mystère de la fécondité/fertilité. C'est sans doute pour cela qu'il est aussi un élément fondamental de l'unité du cosmos, dont il est l'un des piliers. Dans les récits cosmogoniques mésopotamiens, on trouve à Eridu, c'est-à-dire au centre du monde, un arbre extraordinaire, le «*Kiskanû noir*», proche parent de ceux que l'imaginaire des Israélites plantait en Eden :

*Dans Eridu a poussé un Kiskanû noir, en un lieu saint il a été créé ;  
Son éclat est celui du lapis-lazuli brillant, il s'étend vers l'Apsû ;  
C'est le déambulateur d'Ea dans l'opulente Eridu,  
Sa résidence est un lieu de repos pour Bau...<sup>1</sup>*

L'arbre est noir car il évoque les ténèbres d'avant la création du monde, mais il brille de l'éclat du lapis-lazuli, symbole cosmique par excellence qui évoque la nuit étoilée. Il étend ses branches en direction de l'*apsû*, l'océan primordial, et il héberge Ea, dieu de la fertilité et des sciences civilisatrices, ainsi que sa mère, Bau, déesse de l'abondance, de l'agriculture et des troupeaux. On retrouve aussi la présence d'un arbre primordial, un caroubier, dans des fragments cosmogoniques sumériens<sup>2</sup>. Cette notion d'arbre «pivot

- 
1. Cité dans E. DHORME, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 98.
  2. Cité dans M. LAMBERT, *La naissance du monde à Sumer*, dans *Sources Orientales 1. La naissance du monde*, Paris, 1959, p. 99.

du monde» ne constitue d'ailleurs pas une particularité proche-orientale et on la retrouve dans de nombreuses autres religions<sup>1</sup>.

Cette fonction de fécondité se retrouve, à un échelon plus humain, dans cet extrait :

*Sous le pommier je t'ai réveillée,  
là même où ta mère te conçut,  
là où conçut celle qui t'a enfantée.*

(Cantique des Cantiques 8, 5)

Une telle conception trouve des équivalences dans tout le Proche-Orient ancien, où l'arbre est en outre clairement associé à la prostitution sacrée. Si l'on en croit Hérodote, par exemple, le sanctuaire de Mylitta, l'Aphrodite de Babylone, était entouré d'un jardin où les courtisanes attendaient leur clientèle sous les arbres<sup>2</sup>. Nous sommes certes bien loin de la pensée religieuse nomade. C'est d'ailleurs sans doute cela qui explique que, à l'exception des quelques cas où l'arbre est traité avec mansuétude, certains rédacteurs bibliques ne trouvent pas de mots assez durs pour stigmatiser les cultes sylvestres. Ces quelques extraits en font foi :

*(Roboam) fit ce qui déplait à YHWH : il irrita sa jalousie plus que n'avaient fait ses pères avec tous les péchés qu'ils avaient commis, eux qui s'étaient construit des hauts lieux, avaient dressé des stèles et des pieux sacrés sur toute colline élevée et sous tout arbre verdoyant.*

(1 Rois 14, 22-23)

*(Achaz) offrit des sacrifices et de l'encens sur les hauts lieux, sur les collines et sous tout arbre verdoyant.*

(2 Rois 16, 4)

*N'êtes-vous pas une engeance de révolte,  
une race de mensonge ?  
Vous qui vous excitez près des térébinthes,  
sous tout arbre verdoyant.*

(Isaïe 57, 4-5)

- 
1. M. ELIADE, *Traité d'Histoire des religions*, 1949, réédité en 1990, pp. 233 ss. évoque la quasi-universalité de ces arbres cosmiques et développe en particulier la passionnante problématique de l'arbre renversé, qui plonge ses racines dans le ciel et dont les branches enserrant la terre.
  2. HÉRODOTE, *Histoires*, I, 199.

La Bible nous masque soigneusement le sens religieux de ces cultes. Elle se borne à relever -pour les condamner- ces rituels terriblement persistants, bien qu'ils aient échappé au yahwisme. Ce laconisme des auteurs ne s'estompe qu'à propos des deux arbres plantés en Eden, mais il s'agit de textes tardifs, selon les récentes orientations de la datation du *Pentateuque* ; ils représentent une pensée théologique qui a puisé aux sources cosmogoniques de la littérature mésopotamienne.

L'antique perception nomade devait être plus naturaliste et se focaliser davantage sur la notion d'«arbre-habitation» chère à Mircea Eliade<sup>1</sup>. Lieu de séjour d'une divinité ou délimitation d'un espace sacré à l'époque des rois, l'arbre devait être perçu par les patriarches comme une entité douée d'une vie propre. Il était le siège d'une puissance spirituelle vénérée par les Sémites et que les anciens Arabes appelaient *ouéli* «protecteur». Le récit mythique du jardin d'Eden, qui a introduit ce chapitre, va d'ailleurs dans ce sens.

Vilipendé par les uns, sécularisé par les autres, l'arbre est resté comme un substitut de l'homme. Un Juste, par exemple, est appelé «Arbre verdoyant» (*Ps 1, 13 ; Jr 17, 8...*). Le peuple d'Israël est quelquefois comparé à une plantation d'arbres (*Ex 15, 17 ; 2 S 7, 10 ; Os 14, 6-8...*). Il alimentait enfin un grand nombre de récits allégoriques (*Jg 9, 8-15 ; Ez 31, 3-18...*).

## 1-2-2 Des eaux sacrées

A l'instar des arbres défiant la sécheresse et la chaleur diurne, les eaux pérennes sous toutes leurs formes faisaient également l'objet d'une vénération superstitieuse de la part des Hébreux nomades. Il n'est donc pas étonnant de retrouver en bonne place dans le mythe d'Eden le fleuve qui en sort pour se séparer en quatre «têtes» (*Gn 2, 10*).

C'est là une tradition très répandue parmi tous les peuples de l'antiquité de considérer les fleuves ou les rivières comme des espaces habités par des puissances fécondantes. Les eaux des fleuves coulent de source comme les larmes jaillissent de l'oeil ; il est d'ailleurs curieux de constater que le même mot hébreu אֵין [*ayin*] -*ênu* en akkadien- désigne l'oeil et la source. Au Nil étaient

1. M. ELIADE, *Traité d'Histoire des religions*, pp. 98 ss.

adressées maintes prières et on peut lire, sur des tablettes mésopotamiennes, cet hymne probablement adressé à l'Euphrate<sup>1</sup> :

*Tu es la rivière, qui crée l'univers,  
Lorsque te creusèrent les dieux grands,  
Ils mirent le bien sur ta rive.  
En ton coeur le dieu Ea, roi de l'apsû<sup>2</sup>, a bâti sa demeure.  
A toi, il t'accorda un déluge sans rival.  
Feu, terreur, éclat, majesté,  
Le dieu Ea et le dieu Marduk te l'ont accordé.  
Aussi juges-tu le jugement de l'humanité,  
Ô toi, rivière grande, rivière  
Sublime, rivière des sanctuaires.*

On peut lire également, sous la plume du poète grec Hésiode, cette mise en garde : «qui traverse un fleuve sans avoir lavé sa conscience et ses mains attire sur lui le courroux des dieux, qui plus tard lui infligeront des souffrances»<sup>3</sup>. Il s'agissait d'une tradition fort répandue chez les peuples du Proche-Orient que de devoir présenter des offrandes au génie du fleuve ou de la rivière qu'ils devaient guérir.

La Bible rapporte d'ailleurs un épisode bien mystérieux, dans lequel Jacob doit livrer un combat contre une problématique entité, lors du passage à gué de la rivière Yabboq (*Gn 32, 25-33*). A l'aube, l'inconnu tombe le masque et Jacob se découvre face à YHWH -ou à son ange selon certains auteurs soucieux d'éviter tout anthropomorphisme (*Os, 12, 5*). Cet épisode prend une autre couleur si l'on suppose, avec raison, qu'il s'agit d'un épisode hérité d'une tradition préyahwique. Le mythe primitif devait mettre aux prises l'un des grands ancêtres fondateurs -et il n'y a aucune raison objective interdisant de penser qu'il s'agissait bien de Jacob- au génie du torrent. La victoire de Jacob, pour autant qu'on puisse en juger, permet de supposer que son clan s'est, dans un lointain passé, rendu maître du gué. Ainsi magnifiée, elle alimentait le mythe de l'ancêtre créateur du clan et pouvait, à l'occasion,

- 
1. KING, *The seven tablets of creation*, pp. 220-221, cité par E. DHORME, *La religion assyro-babylonienne*, p. 49 et p.63
  2. L'apsû est le grand réservoir souterrain qui alimente toutes les sources. Dans la mythologie assyro-babylonienne, le dieu Apsû (l'abîme d'eau douce) forme avec Tiamat (la mer) le couple primordial d'où naîtront les autres dieux.
  3. HÉSIODE, *Les travaux et les jours*, 737 ss.