

Interpretatio iudaica – Le monothéisme juif à l'époque du second Temple*



Anthony
Giambrone

Le mot « monothéisme » est devenu un boulet pour beaucoup de théologiens contemporains. Pour quelques-uns, il implique une espèce d'intolérance culturelle qui serait absente du système plus ouvert du polythéisme ancien¹. Pour d'autres, ce néologisme rationaliste des pré-Lumières anglaises est un simple anachronisme vis-à-vis du monde biblique, bien que ce mot soit maintenant intégré au lexique de la théologie occidentale. La question s'est donc posée : « Monothéisme—un terme impropre pour les études juives² ? »

Depuis au moins trente ans, malgré de telles préoccupations et des propositions alternatives (monolâtrie, monolâtrie intolérante, monolâtrie exclusive, hénothéisme, etc.), on répond en disant que le mot *monothéisme*, s'il est appliqué avec rigueur historique et non pas comme une vague généralité atemporelle, est un terme analytique parfaitement légitime, voire crucial pour comprendre la religion juive à l'époque du second Temple – surtout pendant les périodes hellénistique et romaine³. L'œuvre de Larry Hurtado mérite d'être mentionnée, surtout pour le soin qu'il a pris à décrire cette forme de religion juive, non pas comme une croyance, mais comme une *praxis* monothéiste⁴. Hurtado montre effectivement la suprême importance de l'exclusivité du culte rendu à YHWH ; selon lui, c'est là la marque essentielle du monothéisme juif ancien. Les Juifs adoraient un seul dieu et ils se sont opposés violemment à tout hommage culturel offert aux autres « dieux » – même s'ils croyaient à leur existence⁵.

Cette coexistence d'un seul Dieu avec une multitude de *Mittelwesen* (« êtres intermédiaires ») n'est pas incohérente. Bien qu'il y ait eu en ce

* La mise aux normes éditoriales a permis de déplacer à la fin de l'article les indications bibliographiques (NdE).

1 Voir bibliographie.

2 Peter HAYMAN, "Monotheism—A Misused Word in Jewish Studies?" *JJS* 42 (1991) 1–15.

3 Voir bibliographie.

4 Voir surtout Larry HURTADO, *Ancient Jewish Monotheism and Early Christian Jesus-Devotion* (Waco: Baylor University, 2017. Voir bibliographie.

5 La définition pratique du mono-

théisme que H. S. VERSNEL (*Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology* [Leiden: Brill, 2011] 241) propose est suggestive: "The conviction that only one god exists (involving the cultic corollary of exclusive worship), while other gods do not, or, if and as far as they do, must be *made* inexistent, for instance by relegating them beyond the political or cultic horizon of the community and attributing to them the status of powerless, wicked or demonic forces without any (real) significance."

temps-là, dans la vision juive du monde, des médiateurs célestes et des démons très puissants, on ne les priait pas, on ne leur offrait pas de sacrifice⁶. On parle même d'un « motif de refus de vénération » dans la littérature juive de l'époque, selon lequel un ange rejette l'adoration que quelqu'un tente de lui offrir⁷. Une rhétorique importante de l'unicité du Dieu juif, surtout dans son rôle de créateur, existe également dans les sources ; mais les documents grecs tiennent eux aussi leur propre discours sur un Dieu unique⁸. La différence centrale par rapport à la religion grecque reste donc résolument au niveau du comportement culturel. À ce titre, le monothéisme juif ancien semble plutôt simple à décrire – et beaucoup moins « moniste » que d'autres variations monothéistes, dans l'antiquité tardive (après l'ascension du christianisme) et à partir du Moyen Âge (post-islam).

Sans nier la forte importance du travail de Hurtado, une objection méthodologique s'impose. Jonathan Z. Smith, en réfléchissant au problème des catégories utilisées dans l'étude du judaïsme ancien, insiste sur l'importance d'éviter une perspective « monothétique », c'est à dire la supposition d'une seule différence, la qualité différentielle (l'exclusivité du culte), qui définirait, sans reste, un taxon (monothéisme juif⁹). En revanche, Smith suggère un système « polythétique », où plusieurs propriétés et modalités de comparaison s'avèrent simultanément pertinentes.

Thème

Dans cette perspective, une particularité majeure, que Hurtado n'a malheureusement pas assez soulignée mais qui est essentielle à la *praxis* culturelle qu'il a bien mise en évidence, réside dans son caractère spécifiquement *aniconique*. La prohibition d'adoration des dieux étrangers se trouve dans la Torah à côté de la prohibition des idoles, qui est autre chose (*Exode* 20,3-5 ; 34,17 ; *Lévitique* 19,4 ; 26,1 ; *Deutéronome* 4,15-19¹⁰). Donc, même si les Juifs avaient un Temple, un sacerdoce, et un système de sacrifices, comme les autres nations, leur culte inouï, sans image, associé à une polémique agressive contre les idoles (et qui ressemble à des critiques gréco-romaines analogues), a tellement mis à part leur expérience du Dieu unique que, en tenant compte également du strict code moral de la Loi révélé par leur Dieu tutélaire, le monothéisme juif pourrait paraître comme une sorte de sagesse et de philosophie hellénistique – à la fois aux yeux des Grecs et à ceux de Juifs hellénisés comme Philon. Le paradoxe de cette séparation d'avec le monde païen et en même temps de ce rapprochement, s'explique en partie à cause de la distinction assez nette en ce temps-là entre culte (religion) et croyance/moralité (philosophie). Le monothéisme juif ne

6 HURTADO, *Ancient Jewish Monotheism*, p. 393.

7 Voir bibliographie.

8 Voir bibliographie.

9 Voir bibliographie. Un *taxon* est une

entité conceptuelle qui est censée regrouper tous les organismes vivants possédant en commun certains caractères bien définis (NdE).

10 Voir bibliographie.

correspondait parfaitement ni à l'un ni à l'autre mais présentait des points communs avec chacun d'eux. En outre, la restriction de ce culte unique à un seul Temple à Jérusalem – un idéal depuis le *Deutéronome* qui s'est finalement réalisé sous les Hasmonéens – renforçait l'anomalie de la religion juive. On vénérât un Dieu universel mais seulement en Judée et à la façon étonnante de ce peuple dit choisi.

De ce petit survol de quelques dynamiques du monothéisme juif à l'époque du second Temple, plus suggestif qu'exhaustif, il convient de garder à l'esprit cette interactivité complexe avec le monde polythéiste environnant, qui relève à la fois d'une influence mutuelle et d'une forte incompréhension. J'emploie donc le mot de « traductibilité », que Jan Assmann a récemment suggéré pour analyser et surtout pour critiquer le phénomène du monothéisme judéo-chrétien¹¹. Par une distinction des perspectives « émique » et « étique¹² », on verra qu'en fait la nette « rupture mosaïque » d'Assmann obscurcit une certaine parenté et un chevauchement entre pensées juive et grecque – y compris une « expérience abrahamique » subtile et très suggestive. À l'époque, Abraham, en tant que païen converti au monothéisme, symbolisait pour certains Juifs une vraie continuité entre la théologie naturelle hellénistique – voire un processus de raisonnement qui menait vers une confession d'un vrai Créateur de tous – et la révélation de ce même Dieu dans une apocalypse d'adoration, au-delà de toute image terrestre.

Anthony
Giambrone

1. *Interpretatio graeca*

Le célèbre parallèle entre dieux grecs et romains – Zeus avec Jupiter, Athéna avec Minerve, etc. – est l'exemple classique de la *traductibilité* polythéiste. Cette soi-disant *interpretatio romana* ne fut pas une nouveauté des Romains bien sûr. Elle existait déjà dans une tradition étrusque par rapport aux dieux phéniciens¹³. L'*interpretatio graeca* reliant de la même manière les dieux égyptiens à leurs équivalents grecs ; et plus tard on les identifiait également aux dieux de la Syrie et de l'Afrique du Nord¹⁴. Mais aucun panthéon ne monopolisait cette dé-

11 Jan ASSMANN, "The Mosaic Distinction: Israel, Egypt, and the Invention of Paganism," *Representations* 56 (1996) 48–67. Assmann a attiré l'attention sur la volonté des traditions polythéistes de traduire leurs notions de divinité de manière transculturelle ; puis il utilise ce modèle comme contraste pour souligner la « rupture mosaïque », à savoir le refus du principe irénique d'équivalence. L'effet de ce refus est, pour lui, la création fatidique d'un espace culturel divisé entre deux espèces de religion : la bonne et la mauvaise.

Voir dans *Communio* 251, mai-août 2017, Ludger Schwienhorst-Schönberger, « Pas de vérité sans violence ? Dialogue avec Jan Assmann », pp. 33-48.

12 L'approche *émique* décrit un comportement ou une croyance provenant d'une personne située à l'intérieur d'une culture. Un compte-rendu *étique* est une description d'un comportement ou d'une croyance par un observateur scientifique extérieur à cette culture (NdE).

13 Voir bibliographie.

14 Voir bibliographie.

marche très répandue. Mark Smith a très bien documenté les racines profondes d'une telle traduction théologique parmi les cultures du Proche-Orient ancien, jusqu'à l'âge de bronze tardif – y compris dans la religion primitive d'Israël (El = YHWH¹⁵).

Selon des chercheurs comme Smith, la naissance d'une vraie rhétorique monothéiste en Israël ne commence qu'à la période néo-assyrienne. Après l'Exil, au cours des empires successifs du Proche-Orient, on peut constater deux grandes étapes dans ce développement vers le monothéisme. Toutes deux s'inscrivent dans des actes d'*interpretatio* du culte de YHWH, réalisés respectivement par les Perses et par les Grecs.

1 • Tout au début de la période du second Temple – lors de la reconstruction même du Temple détruit par Babylone – on rencontre un acte important de traductibilité théologique :

Ainsi parle Cyrus, roi de Perse: YHWH, le Dieu du ciel, m'a remis tous les royaumes de la terre, c'est lui qui m'a chargé de lui bâtir un Temple à Jérusalem, en Juda (*Esdras* 1,2).

Thème

Le titre divin « le Dieu du ciel » que le roi perse emploie ici pour désigner YHWH, le dieu de la province de Yehud (Juda), a été également utilisé à l'époque pour d'autres divinités diverses au Levant: Baalshamim, par exemple, et surtout Ahuramazda, dieu tutélaire de la dynastie achéménide¹⁶.

La théologie officielle de l'empire fut, selon Thomas Bolin, « un monothéisme inclusif (croyance dans un seul dieu en esprit), avec des réfractionnements régionaux, centré sur *Ahuramazda*¹⁷ ». Parler ainsi d'un monothéisme inclusif perse évoque l'émergence, antérieure à la période néo-assyrienne, d'une nouvelle sorte de traductibilité babylonienne: une théologie impérialiste d'un seul dieu, selon laquelle le dieu principal, Marduk, devenait la somme et la substance des autres dieux¹⁸.

Urash (est) Marduk des plantations
 Lugalidda (est) Marduk de l'abysse
 Ninurta (est) Marduk de la pioche
 Nergal (est) Marduk de la bataille
 Enlil (est) Marduk de la seigneurie et des consultations
 Nabu (est) Marduk de la comptabilité, etc.¹⁹

15 Voir bibliographie.

16 Voir bibliographie.

17 Voir bibliographie.

18 Voir bibliographie.

19 Voir bibliographie.

Pour décrire cette forme de déisme, où une divinité surplombe tout nom divin mais où les autres dieux du panthéon restent des vraies déités, on parle de « summodéisme » (Smith) ou peut-être de « monolâtrie » (Lemaire²⁰). Plus importante que le mot est la manière selon laquelle la théologie juive a répondu. Lorsque Jérémie prophétise que toute la terre connaîtra le vrai nom de Dieu, on voit que ce système babylonien est à la fois présupposé et dépassé. Il n'y a qu'un Dieu, avec un seul nom, qui effacera tout autre nom divin... et il n'est pas Marduk, mais YHWH. Lorsque *Isaïe* 40-55 se moque de Marduk et que YHWH demande : « À qui me comparerez-vous, pour que je lui ressemble ? », c'est encore cette théologie mésopotamienne qui est ciblée.

Bien que la théologie perse des Achéménides soit assez proche du discours des Babyloniens sur Marduk, la bienveillance perse envers YHWH et son culte a été l'inverse de la politique violente de Babylone. La réponse des Judéens à la théologie perse du Dieu suprême fut par conséquent beaucoup moins négative et polémique. Ils ont adopté le titre du culte impérial et, sans aucun scrupule, ils l'ont appliqué à leur propre Dieu, YHWH (*Néhémie* 1,4-5 ; 2,4, 20 ; *Daniel* 2,18-19, 37, 44 ; *Esdras* 5,11-12 ; 6,9, 10 ; 7,12, 21, 23 ; *Tobie* 10,11 ; *Judith* 5,8 ; 6,19²¹).

La possibilité existe que les Judéens eux-mêmes aient invité à identifier YHWH à Ahuramazda sous un seul *nomina sacra*, quand ils ont demandé à reconstruire leur Temple. Les célèbres papyri d'Éléphantine, qui conservent la correspondance fascinante entre le gouverneur perse, Bagohi, affecté en Yehud (Juda), et les membres de la communauté juive installée en Égypte qui voulaient obtenir la permission de rebâtir leur propre petit temple de YHW comme leurs confrères en Yehud, montrent que les Judéens ne furent pas les seuls adorateurs de YHWH impliqués dans cette affaire²². Donc, en nommant YHW « Dieu du ciel » à plusieurs reprises (A.P. 27 : 15 ; 30 : 2, 27-28 ; 31 : 2, 26-27), Yedoniah et les Juifs d'Éléphantine se sont alignés sur la théologie impériale, mais à leur propre initiative et dans un contexte carrément plus polythéiste. En effet, il semble que ce geste de traduction du côté juif ait été un effort qui rendait plus facile à Bagohi, l'officiel perse, l'octroi d'un accord pour laisser rebâtir le sanctuaire²³. Bien que les circonstances aient été différentes²⁴,

Anthony
Giambrone

20 André LEMAIRE (*Bib* 93 [2012] 316) n'aime pas le mot de Smith à cause de son enracinement dans la sphère des idées, plutôt que du culte. Voir SMITH, bibliographie n. 15, p. 168.

21 Le titre « le Dieu du ciel » a des racines syro-palestiniennes anciennes (polythéistes), qui faciliteraient l'adoption bien sûr.

22 Voir bibliographie.

23 Voir bibliographie.

24 Suivant la pratique officielle, Bagohi ne nomme jamais YHWH comme tel, utilisant seulement le titre « Dieu du Ciel ». La possibilité existe, cependant, d'un changement de politique perse et que Cyrus (qui nomme YHWH) aurait pu prendre l'initiative dans cette identification (rappelée plus tard par Yedoniah). Voir BOLIN, bibliographie n. 17, pp. 136-42.

le fait que les responsables du culte à Éléphantine étaient en contact avec Johannan, grand prêtre de YHWH à Jérusalem (et aussi avec les officiels en Samarie), suggère que les théologies de ces deux (trois) communautés juives ne s'étaient pas développées isolément. Elles ont trouvé leur place dans l'univers religieux perse; et il semble que le très imparfait monothéisme de cet État leur ait donné un point de référence théologique, dans la mesure où les Perses ont sagement reconnu le culte de YHWH – à cette époque pratiqué encore dans plusieurs temples et en plusieurs lieux.

2 • La situation change d'une manière frappante avec un changement politique, quand la liberté du culte juif ne fut plus respectée. En particulier, la crise provoquée par les Séleucides représente une collision frontale avec le monde et la théologie grecs.

Peu de temps après, le roi envoya Géronte l'Athénien pour forcer les Juifs à enfreindre les lois de leurs pères et à ne plus régler leur vie sur les lois de Dieu, pour profaner le Temple de Jérusalem et le dédier à Zeus Olympien, et celui du mont Garizim à Zeus Hospitalier [Zeus Xenios], comme le demandaient les habitants du lieu (2 *Maccabées* 6, 1-2).

Thème

On n'exagère pas en disant que cet effort, qui a échoué à dédier le Temple de Jérusalem à Zeus Olympien, est la pierre d'angle d'une nouvelle époque dans la religion juive. À partir de l'arrivée du pouvoir séleucide dans la région, on voit un durcissement de l'exclusivité de la théologie juive²⁵. Mais pourquoi? Quelle est la différence entre cet affront grec, si vigoureusement contesté, et la théologie perse officielle que l'on a adoptée?

La question du scandale dans le Temple divise les savants. Un nouvel autel ou quelque symbole du culte est impliqué (1 *Maccabées* 1,54, 59; 2 *Maccabées* 6,5), mais le caractère de l'innovation reste incertain. Plus clair est le cadre de traductibilité. Hérodote (*Hist.* 7.40) et Xénophon (*Cyr.* 8.3.12) nous informent qu'Ahuramazda est le nom perse pour Zeus. En Syrie, Baalshamim, honoré en tant que « Dieu du ciel » comme Ahuramazda et YHWH, a été assimilé sans incident à ce même culte de Zeus Olympien. Également à Garizim en Samarie, où existait un vieux culte yahviste semblable à celui qui avait cours à Jérusalem, on a déjà réalisé l'identification de YHWH et de Zeus. Selon toute apparence, le « summodéisme » hellénistique voulait inclure le « monothéisme » juif, comme il a été compris du côté grec, dans une *oikoumene* théologique plus large, en rassemblant sous un nom (Zeus) tous les cultes rendus dans l'empire au Dieu Très Haut²⁶. Loin d'être nécessairement un effort séleucide pour supplanter l'adoration de YHWH comme tel, un culte mixte sous un nom double est bien possible, comme la dévotion synchrétique à *Iao*

Sabaoth et *Iupiter Sabazius* qui se trouve à Rome à la même période (139 av. J.C.). En tout cas, dans une perspective « étique », le culte juif était déjà un culte à Zeus. Et, parallèlement à Éléphantine, si on suit la thèse classique et toujours controversée d'Elias Bickerman, cette identification aurait même été anticipée par un parti juif hellénisé (« étique²⁷ »). Plus tard, Philon n'aura pas de scrupule à nommer le Dieu juif « le plus haut père des dieux et des hommes », une épithète homérique pour Zeus (*De Specialibus Legibus* 2.164).

Il n'est donc pas invraisemblable que, dans la *Lettre d'Aristée*, un non-juif dise sans ambiguïté à la cour de Ptolémée :

Ces gens adorent Dieu qui surveille tous et qui est le créateur de tous, que tous adorent, mais nous ô roi, nous l'appelons différemment comme Zeus et Jove (§16).

Bien que celui qui parle soit la création littéraire d'un auteur juif, l'archéologie montre la réalité d'une certaine association entre Zeus et YHWH et leurs cultes. On pense surtout à l'adoration de *Theos Hypsistos*, Le Dieu Très Haut, un culte fascinant qui émerge à partir du II^e siècle av. J.-C. et était bien répandu dans la Méditerranée orientale²⁸. *Theos Hypsistos* est souvent identifié à Zeus, souvent à YHWH (mais jamais les deux ensembles, à ma connaissance). Le titre *Theos Hypsistos* même est probablement dérivé du titre d'*El Elyon*, traduit ainsi par la Septante.

Anthony
Giambrone

Une certaine aire philosophique s'attache à ce culte de *Theos Hypsistos* et une chose est claire : à côté de l'identification entre Zeus et YHWH, il y avait également une perception gréco-romaine du judaïsme comme une sorte de monothéisme philosophique. L'accent porte surtout ici sur l'interdiction des images. Hécatée d'Abdère, (*apud* Diodore, *Bib.* XL 3,4), par exemple, dit que Moïse n'a pas permis des images *dia to mè nomizein anthrôpomorfon einai ton theon*, « puisqu'il ne faut pas penser à la divinité d'une manière anthropomorphique » : il s'agit de la première utilisation du mot « anthropomorphique » dans la littérature grecque. Une célèbre déclaration de Strabon parle de l'aniconisme juif comme l'expression d'un raisonnement admirable (*Géographie* 16.2.35–36). Tacite raconte quelque chose de semblable (sans être aucunement bienveillant envers les Juifs) :

Les Égyptiens adorent de nombreux animaux et des images de forme monstrueuse ; les Juifs ont des conceptions purement mentales de la Déesse, comme une par essence (*Iudaei mente sola unumque*

27 Voir bibliographie.

28 Voir bibliographie.

numen intellegunt). Ils traitent d'impies ceux qui font des représentations de Dieu sous forme humaine à partir de matériaux périssables. Ils croient que l'Être est suprême et éternel, capable ni de représentation, ni de décadence. Ils ne permettent donc à aucune image de se tenir dans leurs villes, encore moins dans leurs temples (Tacite, *Histoires* 5,5 ; voir *contemnere deos* 5,2 ; 5,5,3).

Les exégètes ont l'habitude de considérer de telles constructions des Juifs (attribuées déjà à Théophraste) comme émanant d'une « nation de philosophes », une parodie sur-hellénisée sans aucune valeur réelle. Mais cela ignore justement l'énorme effort réalisé du côté juif, et qui n'est pas restreint à la diaspora, de traduire la *Sophia* selon le vocabulaire juif original (par exemple Ben Sira et la Sagesse de Salomon). Les projets de concordisme, grands et petits, d'un Philon d'Alexandrie, d'un pseudo-Aristée, ou d'un Aristobule par exemple, ne sont pas moins révélateurs. En réalité, comme Yehoshua Amir l'a bien montré depuis plusieurs décennies, l'affrontement théologique entre le monde grec et le monde juif était devenu une rencontre entre deux formes de monothéisme²⁹. Assmann pense que le monothéisme a inventé le polythéisme, et ce n'est pas complètement faux. Le mot « polythéisme » n'est pas (comme « monothéisme ») un mot tardif, mais un mot insulte créé par Philon. Cependant, dans la mesure où la « rupture mosaïque » est effectivement un produit de l'époque gréco-romaine, il y a également une action réciproque du côté païen ; et le point de désaccord n'est pas précisément là où Assmann le voit.

Thème

La résistance juive en Judée n'a pas reconnu ce monothéisme grec dans l'affaire séleucide. Mais pourquoi ? La réponse doit être cherchée non seulement dans une révérence croissante pour le nom divin (résultat, comme on a vu, des expériences du monothéisme en Mésopotamie), mais également dans le fait que les Grecs cherchaient à changer beaucoup plus qu'un nom. Ils voulaient transformer et recréer en *polis* la cité sainte, choisie par YHWH, en changeant la Torah et en la remplaçant par les lois grecques. La particularité du culte était en jeu – et il s'agissait d'un service divin incluant l'observance fastidieuse des commandements, même hors du *culte* proprement dit. Le monothéisme juif devint alors un tout, un mode de vie complet : « Dieu est un et la race hébraïque est une » (Flavius Josèphe, *A.J.* 4.200).

Voilà le lieu d'incompréhension et de conflit. Les limites de la traductibilité heurtent la constitution du peuple choisi et le « de tout ton cœur, de toute ton âme, et de toute ta force » des commandements du seul Dieu (*Deutéronome* 6,4-6). Ainsi, sous les Hasmonéens, une théo-

logie nationaliste a été facilement unie à un « zèle » destructeur contre les autels païens (par exemple 1 Maccabées 2,25 ; voir Exode 34,13 !) et même contre le temple de YHWH-Zeus en Samarie. Aux yeux grecs, un tel zèle monothéiste – avec ses observances étranges, comme la circoncision, le shabbat, et la *kasbrut* et avec ses violences extrêmes contre les dieux et leurs sanctuaires – fut paradoxalement coupable à la fois de *deisidaimonia* (*superstitio*) et d' *atheotès*, de « trop » et de « trop peu » d' *eusebeia* (*piété*³⁰).

En même temps, il ne s'agit pas d'un refus de traductibilité tout court, ni du côté juif, ni du côté grec. Le pont restait la philosophie. Une affirmation de Flavius Josèphe montre admirablement l'ambiguïté de la situation. Il met l'accent sur les Juifs comme « l'Autre » en tant que sujets d'une théocratie, mais il le fait en utilisant des catégories tout à fait grecques et en montrant l'accord profond entre les philosophes et les Juifs sur la question de Dieu.

Certains peuples ont confié le pouvoir politique suprême aux monarchies, d'autres aux oligarchies, d'autres encore aux masses. Notre législateur n'a été attiré par aucune de ces formes de politique mais a donné à sa constitution la forme de ce qui – si une expression forcée est autorisée – peut être qualifié de *théocratique*, mettant toute souveraineté et autorité entre les mains de Dieu [...] Moïse le représenta comme *un*, incréé, immuable à toute éternité, avec une beauté dépassant toute pensée mortelle [...] Que les plus sages des Grecs ont appris à adopter ces conceptions de Dieu à partir des principes que Moïse leur fournissait, je ne veux pas maintenant insister ; mais ils ont témoigné de l'excellence de ces doctrines, de leur consonance avec la nature et la majesté de Dieu. En fait Pythagore, Anaxagore, Platon, les stoïciens qui lui ont succédé, et en fait presque tous les philosophes semblent avoir eu des vues similaires concernant la nature de Dieu (*Contra Apionem* 2.168).

Anthony
Giambrone

On peut mettre à l'écart un tel témoignage comme trop apologétique, hellénistique, et non représentatif ; mais il révèle quand même une *interpretatio graeca* impressionnante de l'intérieur même du judaïsme : une vue à la fois « émique » et « étique³¹ ».

2. Interpretatio Judaica

Pour l'esprit hellénistique, le monothéisme juif oscille entre *deisidaimonia*, et *atheotès* d'un côté et la *filosofia* de l'autre. L'ironie est que, sans nier le fait que le zèle féroce qui jaillit à l'époque hasmonéenne a des

30 Voir bibliographie.

31 Voir bibliographie.

racines dans la période perse, ces catégories grecques soulignent un vrai lien entre le regard juif sur les dieux et les avis des athées et des philosophes qui critiquaient leur propre tradition de l'intérieur³².

Le caractère hautement polémique des Juifs quand ils parlent des pratiques « idolâtriques » des autres nations est un bon indice de la véhémence de l'adoration exclusive de YHWH. On se moquait déjà des dieux cananéens dans la période de la monarchie (par exemple Élie et Baal; 1 Samuel 5,3-5), mais une nouvelle tradition tournant en dérision les idoles comme telles, comme des choses mortes fabriquées par des mains humaines, commence avec le deutéro-Isaïe à l'époque perse³³. Cette tradition cible, de façon significative, non pas les dieux perses, mais plutôt les divinités babyloniennes (Isaïe 37,19; 44,13-20; 45,20; 46,1-2; voir Jérémie 16,20). En effet, dans la mesure où le processus même de la fabrication des idoles devient le centre de la polémique, il semble bien possible qu'il y ait une sorte d'inversion du rite *mîš pi*, « le lavement de la bouche », qui était une manière rituelle mésopotamienne de purifier une statue des souillures venant de sa fabrication, afin de faciliter son changement en *persona* d'une déité.

Thème

Dans les traditions les plus anciennes, la polémique s'entrelace avec une rhétorique ouvertement yahwiste/monothéiste. Jérémie 10, par exemple, joint en alternance une satire sur les idoles (vv. 2-5, 8-9) avec une confession du vrai Dieu (vv. 6-7, 10). Isaïe fait quelque chose de similaire (voir 40, 12-23; 45, 16-21; 46, 1-7; 48, 5). Les traditions anti-idoles plus tardives, en revanche, perdent cette technique d'encadrement et, curieusement, deviennent moins explicitement monothéistes.

L'Épître de Jérémie (Baruch 6, 8-58; LXX ÉpJer 7-57), une longue harangue anti-idoles, en offre un exemple utile. La mention de YHWH est presque inexistante (voir 3-5); tout l'intérêt se focalise désormais sur les idoles.

On voit bien que ce ne sont pas des dieux [...] N'ayant pas de pieds, elles sont portées sur les épaules, montrant ainsi aux hommes leur honteuse impuissance. Qu'ils soient confondus avec elles ceux qui les servent! Si elles tombent à terre, elles ne se relèveront pas d'elles-mêmes, et si quelqu'un les pose debout, elles ne se mettront pas d'elles-mêmes en mouvement, et si elles penchent, elles ne se redresseront pas. C'est comme à des morts qu'on met devant elles des offrandes (14, 25-26).

32 J.J. COLLINS observe à juste titre que, "la vue la plus pénétrante dans le grand livre de HENGEL [*Judaism and Hellenism*] est peut-être que même ces formes de judaïsme qui semblent le plus résolument antihellénistiques sont néanmoins souvent

profondément influencées par la culture hellénistique" (*Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule* [JSJSup 100; Leiden: Brill, 2005] p. 43).

33 Voir bibliographie.

Les origines sémitiques de ce texte sont datées du IV^e ou III^e siècle mais la version grecque date probablement du II^e siècle av. J.-C. À cet égard, Michael Wojciechowski observe que la polémique, insérée dans le *Livre de Baruch* mais qui se préoccupe très peu du Dieu d'Israël, ressemble vivement à une espèce de critique hellénistique qui ridiculise l'idée d'une idole et que l'on trouve chez Ésope ou Diogore, par exemple³⁴.

Les histoires satiriques de Bel et du Dragon (LXX *Daniel* 14) sont un exemple plus développé de ce motif³⁵. On voit ici que l'impulsion iconoclaste s'est heureusement souvent sublimée en narrative. Mais encore une fois, il n'y a rien dans l'intrigue qui indique un strict monothéisme *per se*; isolé du contexte canonique (voir *Daniel* 14,1-3, 24-25, 41) on voit plutôt un simple mépris des dieux, qui frise l'athéisme³⁶.

Encore plus intéressante est l'explication évhémériste³⁷ des origines des cultes païens qui entre dans la tradition anti-idoles, puisqu'elle révèle incontestablement l'affinité des polémiques juives avec les critiques des sceptiques grecs de leur propre tradition. La *Lettre d'Aristée* (§137-38) et le *Livre de la Sagesse* (14, 12-21) emploient ce *topos*, par exemple; et la *Sagesse* étend la théorie au-delà de la vénération de tel ou tel héros comme un dieu pour expliquer l'invention de l'idolâtrie elle-même.

Anthony
Giambrone

Elles [les idoles] n'existaient pas à l'origine, et elles n'existeront pas toujours; c'est par la vanité des hommes qu'elles firent leur entrée dans le monde [...] C'est encore sur l'ordre des souverains que les images sculptées reçoivent un culte: ceux qu'on ne pouvait honorer en personne, parce qu'ils habitaient à distance, on en rendit présente la lointaine figure en faisant du roi vénéré une image visible; ainsi, grâce à ce zèle, on flatterait l'absent comme s'il était présent. Ceux-là mêmes qui ne le connaissaient pas furent amenés par l'ambition de l'artiste à étendre son culte; car désireux sans doute de plaire au souverain, il dépensa tout son art à faire plus beau que nature, et la foule, emportée par le charme de l'œuvre, fit alors un objet de culte de celui que naguère on honorait comme un homme (*Sagesse* 14,13-14; 17-20).

Un texte passionnant, qui représente le point culminant de la polémique anti-idoles et une synthèse du monothéisme juif tout à fait exceptionnelle, est l'*Apocalypse d'Abraham*³⁸. Probablement écrit en

34 Voir bibliographie.

35 Voir bibliographie.

36 WOJCIECHOWSKI, voir Bibliographie 34, p. 63.

37 L'évhémérisme est une théorie selon laquelle les dieux seraient des personnages

réels, sacralisés après leur mort (NdE).

38 Voir bibliographie. – L'*Apocalypse d'Abraham* est un pseudépigraphe de l'Ancien Testament écrit un peu après 70 (*Écrits intertestamentaires*, Pléiade, Gallimard, 1987, pp. 1655-1730) (NdE).

hébreu en Palestine entre 75-150 ap. J.-C, il se divise en deux parties. Les huit premiers chapitres racontent sous la forme d'un récit comique l'histoire d'Abraham qui travaille dans l'atelier de son père Terah, un fabricant d'idoles à Ur. Le jeune Abraham observe encore et encore la faiblesse des idoles muettes qui subissent toutes sortes d'avaries et dont la nature périssable devient manifeste. Il se dit alors que cela aurait plus de sens de vénérer son père, en tant que créateur d'idoles, que d'adorer les idoles elles-mêmes (*Ap.Abr.* 3.2-4, 8). Ce topos existe aussi chez Philon (*Dec.*172) et dans la *Lettre d'Aristée* (§136). Les observations d'Abraham le mènent finalement à la découverte philosophique du Créateur :

Mon père, le feu est plus vénérable que tes dieux, plus vénérable que les dieux d'or et d'argent, de pierre et de bois, parce que le feu brûle tes dieux... Mais le feu non plus, je ne l'appellerai pas dieu, car il est soumis aux eaux. Beaucoup plus vénérables sont les eaux [...] mais les eaux non plus, je ne les appellerai pas dieux, parce que les eaux s'écoulent sous la terre [...] mais la terre non plus [...] beaucoup plus vénérable est le soleil, parce que le soleil assèche la terre [...] mais le soleil non plus, je ne l'appellerai pas dieu, parce que la nuit l'obscurcit [...] mais la lune et les étoiles non plus [...] Terah, mon père, je te fais connaître le Dieu qui a créé tout (*ApAbr* 7. 27).

Thème

La légende d'Abraham, iconoclaste à Ur, apparaît déjà dans *Jubilés* (12.12-14), à la période hasmonéenne³⁹. Mais là, Abraham détruit violemment les idoles en brûlant un temple – tandis que son frère Haran meurt dans le feu en essayant de sauver les dieux. L'originalité de l'*Apocalypse* est de réorienter cette violence iconoclaste. C'est Dieu lui-même, par son ange, qui détruit l'atelier de Terah, et non pas Abraham. Lui vainc les idoles par un processus de raisonnement qui entraîne cette destruction divine. Ainsi la conversion d'un idolâtre au vrai Dieu prend la forme d'une conversion philosophique (confirmée d'une manière surnaturelle). La dérision polémique de l'*Autre* grec se transforme subrepticement en célébration de la perspicacité de l'esprit hellénistique.

Après son rejet du polythéisme, Abraham prie « Que Dieu se révèle à nous » et tout de suite la voix de YHWH lui parle du ciel, « Abraham, Abraham », et l'on rejoint l'histoire biblique à *Genèse* 12,1. Tout le reste du texte raconte alors une longue révélation et un voyage céleste (en s'appuyant sur *Genèse* 15). La structure est donc très claire. Une sorte de *praeambula fidei* au niveau de la raison humaine prépare, à travers

³⁹ Voir bibliographie. – Les *Jubilés* sont p. 690. dans le même volume, pp. 635-810, ici

la découverte du vrai Dieu, un espace théologique face à la révélation proprement biblique.

L'apocalypse offerte à Abraham dans cette « Bible réécrite » très imaginative n'est pas moins intéressante que l'interprétation de l'expérience païenne qui la précède. Brièvement, Abraham, accompagné par l'ange Jahoel, monte au Mont Horeb où il offre un sacrifice, puis continue l'adoration d'une manière céleste auprès de Dieu. Cette figure de l'Ange du Nom – un produit de la théologie juive élaborée en Samarie⁴⁰ – se mêle furtivement avec Dieu lui-même qui joue le rôle d'*angelus interpres* pendant le voyage céleste. On est ici face à l'énigme profonde des soi-disant « hypostases » ou « attributs divins personnifiés ». La disparition de l'ange médiateur derrière Dieu doit être lue comme un déplacement monothéisant qui correspond au soin extrême apporté par l'auteur afin de garantir que la vision de Dieu ne soit pas anthropomorphique⁴¹. Ce soin montre la continuité entre les deux moitiés du texte, bien sûr ; de l'aniconisme à l'apophatisme (voir Eudore d'Alexandrie⁴²). Mais il révèle en outre une polémique contre la tradition biblique elle-même, surtout contre les traditions d'un corps divin dans *Ézéchiel* et dans certains pseudépigraphes.

La sévérité de l'*Apocalypse d'Abraham* contre toute forme d'idoles commence par les païennes mais se tourne ensuite finalement contre les juives. *L'interpretatio iudaica* devient autoréférentielle. La vision céleste d'Abraham se termine par une révélation d'idolâtrie dans le Temple juif, comparée à l'idolâtrie à Ur (§25-27) ; Dieu le frappe donc dans sa colère, comme il a frappé la maison de Terah au début. Qui est ciblé par cette polémique en interne ? Derrière cette abomination commise dans le sanctuaire, qui rappelle celle évoquée par Daniel aux temps des Maccabées, mais qui sort cette fois de l'intérieur du peuple et entraîne la destruction du Temple par les Romains en 70 ap. J.-C., il semble probable qu'apparaissent pour la première fois ceux qui adhèrent à Jésus, ceux qui divisent le peuple en adorant leur Messie comme Dieu : une idolâtrie pour les uns – à la fois l'adoration d'un dieu étranger et d'une image corporelle – mais pour les autres, une nouvelle révélation monothéiste⁴³.

Anthony
Giambrone

Le monothéisme juif à l'époque du second Temple était à la fois profondément étranger et durement critique par rapport aux formes de culte répandues dans le monde antique, mais il était aussi et en même temps lié sans solution de continuité avec une expérience philosophique du divin. Si l'érudition récente a été caractérisée par une in-

40 Voir bibliographie.

41 Voir bibliographie.

42 Eudore fonda l'école néopytha-

goricienne d'Alexandrie vers 50 après J.-C. (NdE).

43 Voir bibliographie.

sistance sur la rupture vigoureusement affirmée par les sources juives, il serait trompeur d'imaginer une « rupture mosaïque » absolue – non seulement aux périodes pré- et post-exiliques, mais même (et surtout) spécialement à l'époque du grand conflit culturel qui a suivi la crise macchabéenne. En fin de compte, la profonde pénétration de l'hellénisme dans la vie juive – aussi bien dans la Diaspora qu'en Palestine – a entraîné une rencontre capitale entre religion naturelle et religion révélée. Le particularisme juif que cet affrontement a provoqué a aggravé le désaccord, tout en renégociant grandement l'harmonie du culte et de la philosophie.

Pour le monde païen antique, la pratique rigoureuse d'un culte aniconique et exclusif, étroitement lié à un code de conduite morale, était à la fois attractive et troublante. D'une part, cela suggérerait un déséquilibre entre athéisme et superstition, mais d'autre part, c'était très attrayant pour les contemporains attirés par l'éthique et la métaphysique.

L'étude du monothéisme juif à l'époque hellénistique et gréco-romaine a souvent, de manière compréhensible, été subordonnée à un intérêt désireux de comprendre le contexte de la christologie primitive. Mais il semble cependant judicieux de renouveler dans ces recherches l'intérêt pour le monothéisme païen. Cela ne permettra pas seulement de comprendre correctement le vrai caractère de la foi juive pré-chrétienne. Cela aidera aussi à clarifier d'importants éléments de teneur philosophique dans la christologie néotestamentaire, qui mettent en place les développements doctrinaux ultérieurs.

Thème

Antony Giambrone, o.p., né en 1977, est professeur à l'École biblique et archéologique française de Jérusalem. Dernière publication : *Sacramental Charity, Creditor Christology, and the Economy of Salvation in Luke's Gospel*, WUNT II 439, Tübingen : Mohr Siebeck, 2017, 365 pp.

Bibliographie

- 1 Voir Regina SCHWARTZ, *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism* (Chicago : University of Chicago, 1997).
- 2 Voir aussi Paula FREDRIKSEN, "Mandatory Retirement: Ideas in the Study of Christian Origins Whose Time Has Come to Go", *SR* 35 (2006) pp. 231–46.
- 3 Larry HURTADO, "Ancient Jewish Monotheism in the Hellenistic and Roman Periods", *JAJ* 4 (2013) p. 382.
- 4 Voir aussi John SCHEID, *Quand faire c'est croire: les rites sacrificiels des*

Romains (Paris : Aubier, 2005).

● 6 Norman B. JOHNSON, *Prayer in the Apocrypha and Pseudepigrapha: A Study of the Jewish Concept of God* (SBLMS 2; Philadelphia : SBL, 1948) ; et A. ENERMALM-OGAWA, *Un langage de prière juif en grec : Le témoignage des deux premiers livres des Maccabées* (ConBNT 17; Uppsala : Almqvist and Wiksell, 1987).

● 7 Richard BAUCKHAM, "The Worship of Jesus in Apocalyptic Christianity," *NTS* 27 (1981) pp. 322-41; et Loren T. STUCKENBRUCK, *Angel Veneration and Christology* (WUNT 2/70; Tubingen : Mohr-Siebeck, 1995).

● 8 Henk S. VERSNEL, *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leyde, Brill, 2011, chapitre 3, "One God : Three Greek Experiments in Oneness," pp. 239–307.

● 9 Jonathan Z. SMITH, "Fences and Neighbours : Some Contours of Early Judaism", in *Imagining Religion : From Babylon to Jonestown* (Chicago : University of Chicago, 1982) pp. 1–18.

● 10 Voir Thomas A. JUDGE, *Other Gods and Idols : The Relationship between the Worship of Other Gods and the Worship of Idols within the Old Testament* (LHBOTS 674; London : Bloomsbury T&T Clark, 2019).

● 13 Voir Joseph A. FITZMYER, "The Phoenician Inscription from Pyrgi," *JAOS* 86 (1966) 285.

● 14 Voir Robert PARKER, *Greek Gods Abroad : Names, Natures, and Transformations* (Sather Classical Lectures 72; Oakland : University of California Press, 2017), surtout chapitre 2, "Interpretatio".

● 15 Mark SMITH, *God in Translation : Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World* (Grand Rapids : Eerdmans, 2010).

● 16 Voir Stefan BEYERLE, « "The God of Heaven" in Persian and Hellenistic Times », dans Tobias Niklas, Joseph Verheyden, Erik Eynikel, et al, eds., *Other Worlds and their Relation to this World : Early Jewish and Ancient Christian Traditions* (JSJSup 143; Leiden : Brill, 2010) pp. 17–36.

● 17 Thomas BOLIN, "The Temple of יהוה at Elephantine and Persian Religious Policy", dans Diana Edelman, ed., *The Triumph of Elohim : From Yahwisms to Judaisms* (Kampen : Kok Pharos, 1995) pp. 127–42, 128.

● 18 Voir SMITH, *God in Translation*, p. 172.

● 19 Voir Wilfred LAMBERT, "The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon : A Study in Sophisticated Polytheism", dans Hans Goedicke et J.J.M. Roberts, eds., *Unity and Diversity* (Baltimore : Johns Hopkins University, 1975) p. 198.

● 22 Bezalel PORTEN, *Archives from Elephantine : The Life of an Ancient Jewish Military Colony* (Berkeley : University of California, 1968).

● 23 Voir BOLIN, "The Temple of יהוה", [bibliographie 17] pp. 135–36. L'abréviation A.P. pour les papyri découverts à Éléphantine (une île dans le Nil, à la frontière de la Nubie) renvoie au catalogue d'A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century*, Oxford, 1932. Voir aussi P. GRELOT, *Documents araméens d'Égypte*, Paris, 1972 (NDE).

● 26 Voir J. P. KENNEY, "Monotheistic and Polytheistic Elements in

Anthony
Giambrone

Classical Mediterranean Spirituality” dans A. H. Armstrong, ed., *Classical Mediterranean Spirituality* (New York: Crossroad, 1986) pp. 269–92.

• 27 E. BICKERMAN, *Der Gott der Makkabäer: Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung* (Berlin: Schocken /Jüdischer Buchverlag, 1937).

• 28 Voir Stephen MITCHELL, “The Cult of *Theos Hypsistos* between Pagans, Jews, and Christians”, dans Polymnia Athanassiadi et Michael Frede, eds., *Pagan Monotheism in Late Antiquity* (Oxford: Clarendon, 2008) 81–148.

• 29 Yehoshua AMIR, “Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus”, *EvTh* 38 (1978) pp. 2–19.

• 30 Voir Yehoshua AMIR, „Der jüdische Eingottglaube als Stein des Anstoßes in der hellenistisch-römischen Welt“, *JBTh* 2 (1987) pp. 58–75.

• 31 Voir Sylvie HONIGMAN, “Jews as the Best of All Greeks: Cultural Competition in the Literary Works of Alexandrian Judaeans of the Hellenistic Period,” dans Eftychia Stravrianopoulou *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period: Narrations, Practices, and Images* (Leiden: Brill, 2013) pp. 207–32.

• 33 Voir K. HOLER, *Second Isaiah’s Idol Fabrication Passages* (BET 28; Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995); H. D. Preuss, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament* (BWANT 92; Stuttgart: Kohlhammer, 1971) pp. 279–91; et Nathaniel B. LEVITOW, *Images of Others: Iconic Politics in Ancient Israel* (BJSUCSD 11; Winona LAKE: Eisenbrauns, 2008) pp. 57–72.

• 34 Michael WOJCIECHOWSKI, “Ancient Criticism of Religion in Dan 14 (Bel and the Dragon), Bar 6 (Epistle of Jeremiah), and Wisdom 14,” dans Géza G. Xeravits et József Zsengellér, eds., *Deuterocanonical Additions of the Old Testament Books. Selected Studies* (DCLS 5; Berlin: De Gruyter, 2010) pp. 60–76.

• 35 Voir Claudia BERGMANN, “Idol Worship in Bel and the Dragon and Other Jewish Literature from the Second Temple Period”, dans Wolfgang Kraus et R. Glenn Wooden, eds., *Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* (SBLSCS 53; Atlanta: SBL, 2006) pp. 207–23.

• 38 Voir Beate EGO, «La conversion d’Abraham au monothéisme: le portrait du patriarche dans l’Apocalypse d’Abraham», dans Eberhard Bons et Thierry Legrand, eds., *Le monothéisme biblique: évolution, contextes et perspectives* (Paris: Cerf, 2011) pp. 299–311.

• 39 Voir Beate EGO, „Abrahams Jugendgeschichte in der Literatur des frühen Judentums: ein Paradigma theologischer Rezeptionskonzepte in der Antike“, dans Heinrich von Assel, Stefan Beyerle, Christfried Böttrich, eds., *Beyond Biblical Theologies* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012) pp. 431–544.

• 40 Voir Jarl FOSSUM, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (Waco: Baylor University, 2017).

Thème

- 41 Voir Andrei ORLAV, “‘The Gods of My Father Terah’: Abraham the Iconoclast and the Polemics with the Divine Body Traditions in the Apocalypse of Abraham,” *JSP* 18 (2008) pp. 33–53.
- 42 Voir Daniel HARLOW, “Anti-Christian Polemic in the Apocalypse of Abraham: Jesus as Pseudo-Messiah in *Apoc. Ab.* 29.3–14,” *JSP* 22 (2013) pp. 167–83

*Anthony
Giambrone*