

**DIEU «RESIDE-T-IL» DANS LE CIEUX?
ÉLÉMENTS D'UNE
«GEOGRAPHIE THEOLOGIQUE»
DE LA BIBLE HEBRAÏQUE**

Dans quel contexte la Bible hébraïque recourt-elle au terme «*shamayim* – *cieux*», comment le comprend-elle, et que signifie le fait que de nombreuses traditions désignent les *cieux* comme résidence de Dieu, ou, au moins, établissent un lien étroit entre les «*cieux*» et la présence divine? L'usage de l'expression «Bible hébraïque», dans la formulation de cette question, peut donner l'impression qu'il s'agit d'un corpus inamovible, déployant une compréhension univoque de l'univers et de sa relation avec Dieu. Même si la réception canonique du texte biblique le fixe dans un état donné, elle ne doit pas faire perdre de vue à son lecteur qu'il résulte d'un long processus de «canonisation», au cours duquel les traditions bibliques ne cessent d'être réécrites, enrichies de commentaires qui reflètent les évolutions de la situation historique des communautés croyantes, de leur réflexion théologique et de la manière dont elles appréhendent Dieu lui-même¹.

La compréhension et la présentation des «*cieux*» dans la Bible Hébraïque sont donc plurielles. Nous envisagerons dans cette contribution le processus qui conduit à établir, dans le texte biblique, un lien entre la notion de «*cieux*» et la présence divine, puis nous tenterons de rendre compte de la tension qui existe entre les traditions bibliques qui mettent en relief la proximité de Dieu et son action dans l'histoire des hommes, et celles qui envisagent son éloignement «géographique», voire son inaccessibilité dans les *cieux*. Enfin, nous essaierons de mettre au jour la manière dont la

¹ Concernant la notion de «proto-canon», cf. J.A. SANDERS., *Stability and Fluidity in Text and Canon*, dans: *Tradition of the Text. Studies Offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday* (OBO 109), Norton, Gerard J. - Pisano, Stephen (éds), Fribourg, Ed. universitaires, 1991, p. 203-217.

Bible hébraïque tente d'articuler la compréhension de Dieu comme «Dieu proche» et l'affirmation de sa transcendance qu'exprime de manière symbolique sa résidence céleste.

1. Le «ciel»; les «cieux» et la présence de Dieu

Si la Bible hébraïque ne connaît que le pluriel «*shamayîm*», la traduction grecque des Septante (LXX) utilise le singulier «*ouranos*» (ainsi en Gn 1,1.14.17) et le pluriel *ouranoi*. (cf. par exemple Dt 32,43 LXX; Ps 18,2; 49,6 LXX; Is 44,23; Ez 1,1; Tb 8,5). Cependant, l'usage du singulier ou du pluriel ne correspond pas à un sens spécifique du substantif, puisque le singulier *ouranos* est utilisé aussi bien pour la traduction de textes qui associent «le ciel» (singulier) à la présence de Dieu, (ainsi 2 R 2,11; Is 63,19; 66,1; Ps 115,16 (LXX 113,24), que dans des traditions ayant pour unique objet la description du cosmos – ainsi le récit de Gn 1, qui ne lie pas «le ciel» à la présence de Dieu.

1.1. Les cieux comme élément du cosmos

Le récit de Gn 1 met en place les différents éléments spatio-temporels qui structurent l'univers. Ce texte est considéré par la majorité des commentateurs comme l'introduction de l'écrit sacerdotal dont la rédaction est exilique, ou, plus probablement, date du début de l'époque post-exilique. La délimitation de l'écrit sacerdotal est débattue depuis une vingtaine d'années, mais la plupart des auteurs considèrent qu'il met en relation trois éléments narratifs principaux: un récit de création, un récit mettant en relief l'abandon du projet divin par les créatures et leur éloignement de Dieu, conduisant au déluge (Gn 6,6-9,17), enfin, un récit de construction et de mise en service d'un Temple (Ex 25-40; Lv 1-9) qui représente le seul lieu de contact possible entre Dieu et l'humanité, moyennant la médiation d'une communauté sacerdotale: Israël². La trame narrative qui relie un récit de création à

² Concernant la délimitation de l'écrit sacerdotal, cf. T. POLA, *Die Ursprüngliche Priesterschrift, Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von Pg*, Neukirchen-Vluyn, 1995; E. ΟΓΓΟ, *Forschungen zur Priesterschrift*,

la construction d'un temple est classique dans le Proche-Orient ancien, mais l'originalité du récit sacerdotal est de séparer ces deux éléments par la «fracture» que représente le déluge, qui efface la différenciation entre «sol sec» et «océan» et qui constitue un véritable épisode de «décréation», conséquence des crimes de l'humanité (cf. Gn 6,12-13). Dans le récit sacerdotal, la victoire sur l'Égypte est présentée narrativement comme une «nouvelle création», au cours de laquelle Israël sort d'Égypte sur le «sol sec» (*yabbashah*: Gn 1,9; Ex 14,22). Cette «création» de la communauté d'Israël débouche sur la construction d'un Temple, selon les règles énoncées en Ex 25ss³.

L'histoire de la composition du récit Gn 1,1-2,3 est complexe, et le texte actuel, rythmé par des refrains qui y délimitent six journées décrivant l'action de Dieu, ne représente sans doute que l'ultime rédaction d'un récit de création plus sommaire⁴, moins théologisé, et assez proche des mythes mésopotamiens dont il reprend la «géographie» cosmique. En particulier, l'idée d'eaux originelles qui se regroupent pour laisser apparaître le sol sec (Gn 1,9) est très proche du récit babylonien de création – l'*enuma elish*. L'originalité du récit biblique réside dans la théologie de la parole qu'il déploie, mais le récit prend bien soin de n'assigner à Dieu aucune proximité avec l'un quelconque des éléments créés. Dieu ne peut être confondu avec aucune partie du monde créé, comme le souligne particulièrement le récit extrêmement bien construit du 4^{ème} jour (Gn 1,14-18)⁵, qui présente le soleil et la lune, divinisés dans le Proche-Orient, comme deux «objets», deux «luminaires» au firmament du ciel (*birqî' hasshamayîm*). L'insistance du texte est donc essentiellement anti-idolâtrique.

„Theologische Rundschau” 62, 1997, p. 1-50; C. NIHAN, *From Priesly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, Forschungen zum Alten Testament, 2. Reihe 25, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, pp. 20-110.

³ Ainsi, dans la cosmogonie babylonienne de l'*Enuma Elish*, le sanctuaire dédié à Mardouk est achevé un an exactement après sa victoire sur *Tiamat* (Ee VI, 60-61), de même que le temple dédié à YHWH est achevé un an après l'Exode, présenté par le récit sacerdotal comme nouvelle création (Ex 14,22; 40,17).

⁴ Cf. sur ce point Th. KRÜGER, *Genesis 1,1-2,3 and the Development of the Pentateuch*, dans: *The Pentateuch* (Th. Dozeman, K. Schmid, B.J. Schwarz, éd.), Tübingen: Mohr Siebeck 2011, pp. 125-138.

⁵ Voir en particulier P. BEAUCHAMP, *Création et Séparation, Étude exégétique du premier chapitre de la Genèse*, Paris: Cerf, 2005, pp. 92ss.

Si, selon Gn 1,1-2,3, Dieu n'entretient aucun lien avec les éléments qui structurent spatialement l'univers, il est en revanche mis en relation avec la temporalité. Gn 2,2-3 relie en effet de manière explicite le repos de Dieu au calendrier de la création, et ces versets font de manière évidente allusion à la liturgie du sabbat. Comme l'exprime de manière éclairante Th. Römer, le sabbat se substitue au Temple: «l'espace sacré est transformé en temps sacré». «On peut vénérer Dieu par une liturgie qui s'inscrit dans une temporalité sans que le Temple soit indispensable»⁶. Dans le récit sacerdotal (et post-sacerdotal) de Gn 1,1-2,3, les cieux constituent donc un élément du cosmos, qui n'est pas relié à la présence de Dieu. La voûte céleste retient les eaux du chaos (voir le récit du deuxième jour en Gn 1,6-8), mais peut s'ouvrir pour leur permettre de se déverser sur la terre et sur les êtres vivants – ainsi dans le récit du déluge, en Gn 7,11.

1.2. Les cieux comme résidence de Dieu

L'expression «Dieu du ciel» (ou «Dieu des cieux») – *'elohey hasshamayîm* représente la formulation la plus sobre présupposant un lien particulier entre le Dieu d'Israël et «des cieux». Ses occurrences se concentrent dans des textes assez tardifs, des 3^{ème} et 2^{ème} siècles avant n.e.: Esd 5,12; 6,9.10; 7,12.21.23 (araméen); Dn 2,18.19.37.44 (araméen). Dans les livres d'Esdras-Néhémie, l'expression est reprise en hébreu, (Esd 1,2; Ne 1,4.5; 2,4.20) avec, en apposition, le tétragramme permettant d'éviter toute équivoque dans l'interprétation d'une formule qui pourrait refléter les représentations religieuses du monde perse.

L'affirmation de la résidence céleste de Dieu emprunte parfois des images monarchiques, comme celle du trône de Dieu: Ps 11,4; 103,19. Le livre de Job met quant à lui en scène une véritable cour céleste (Jb 1,6ss.), qu'évoquent également le Ps 89,6 ou le Ps 103,20. Plusieurs remarques doivent être effectuées pour rendre compte de ces formulations et de ces images:

⁶ Th. RÖMER, *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, Essais bibliques 27, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 23.

Il apparaît aujourd'hui probable que non seulement à Samarie, puis plus tardivement à Jérusalem, le culte de Yahvé, lié au Temple, ait comporté la vénération d'une statue. Celle-ci, à Jérusalem, siégeait probablement sur un trône⁷. Yahvé est ainsi représenté comme «roi de Juda». La destruction du temple met un terme à cette forme de représentation divine, qui sera, à l'époque perse, fortement critiquée par la littérature deutéronomiste (cf. Dt 4,16 prohibant non seulement les idoles, mais toute représentation – *ʿmunah* – de YHWH lui-même). L'hypothèse que l'image d'un trône céleste se substitue, à l'époque perse, à la réalité d'un trône terrestre, mérite donc d'être évoquée.

Après l'exil, l'influence des pratiques religieuses perses sur les formulations utilisées dans le contexte de la religion de YHWH demeure difficile à cerner, en particulier parce que l'histoire de la composition de la littérature religieuse perse est elle-même débattue. Retenons néanmoins qu'Ahura-Mazda, qui n'est pas un dieu unique, mais le chef du panthéon, est présenté comme «grand dieu qui a créé cette terre ici, créé le ciel là-bas, qui a créé l'homme, qui a créé le bonheur pour l'homme, qui m'a créé moi Darius»⁸.

Ainsi, les traditions bibliques de l'exil et de l'époque perse semblent proposer différentes alternatives au culte de YHWH qui prévalait dans le premier temple: l'impossibilité de rendre un culte à Dieu dans un sanctuaire conduit à faire du septième jour le «sanctuaire de Dieu» dans la temporalité. D'autre part, à la représentation concrète de YHWH sur son trône succède l'image du trône céleste de YHWH, et l'affirmation que les cieux constituent la résidence de Dieu.

Une troisième évolution – majeure – caractérise le passage de la religion du premier temple à la théologie d'Israël après l'exil: l'affirmation de la souveraineté universelle de YHWH, seul Dieu créateur de l'univers.

⁷ Cf Th. RÖMER, *L'invention de Dieu*, Paris: Seuil, 2014, pp. 187-211 ss.

⁸ Inscription de Gandj Nameh, traduction P. LECOQ, *Les Inscriptions de la Perse achéménide*, Paris: Gallimard, 1997, p. 217.

1.3. *Yahvé Dieu de l'univers*

La religion d'Israël avant l'exil demeure une religion nationale, jusqu'à la chute de Juda. Le culte rendu à YHWH l'est dans un temple unique, à Jérusalem. À la différence des royaumes qui entourent Juda, YHWH est un Dieu unique et non pas le «premier» d'un panthéon. Cette évolution vers le «monoyahvisme» est classiquement reliée à la réflexion théologique des auteurs du Deutéronome, dont la racine remonte peut-être au règne d'Ezékias⁹. Les données archéologiques récentes montrent cependant que l'idée d'un culte exclusif rendu à YHWH a éprouvé des difficultés à s'imposer, comme l'illustrent les très nombreuses statuettes de la divinité féminine *asherah* des 7^{ème} et 6^{ème} siècles avant notre ère, retrouvées en Juda¹⁰.

L'exil constitue une rupture dans la compréhension de l'identité de Dieu: à un Dieu national unique résidant dans un Temple, qui est peut-être représenté par une statue, succède un Dieu dont est affirmée la souveraineté universelle, souveraineté qui s'exprime par la création de tous les éléments du cosmos. Cependant, les formulations exprimant le rapport du Dieu d'Israël à l'univers sont très diverses:

Un premier type d'expressions concerne la présence et la souveraineté universelles et exclusives de YHWH (cf. par exemple: Dt 4,39 – *C'est YHWH qui est Dieu, dans les cieux au-dessus, sur la terre en dessous. Il n'y en a pas d'autre. Voir également Dt 10,14; Jos 2,11; 2 Ch 20,6 Ps 148,13*)

D'autres traditions mettent l'accent sur l'œuvre créatrice de YHWH, auteur de la création de l'ensemble du cosmos. C'est le point de vue de la théologie sacerdotale, présumé par des textes plus tardifs, comme Gn 14,19.22 (*Le Dieu très-haut qui crée ciel et terre*), point de vue également exprimé également dans la littérature psalmique (Ps 89,12 – *À toi les cieux, et à toi la terre. Le monde et ce qui le remplit, toi tu les fondas*–; Ps 135,6)

⁹ Cf. par exemple F. CRÜSEMANN, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des Alttestamentlichen Gesetzes*, München: Chr. Kaiser, 1992, ici pp. 235-322.

¹⁰ Cf. R. KLETTER, *The Judean Pillar-Figurines and the Archeology of Asherah*, British Archeological Reports International Series, 636, Oxford, 1996.

Enfin, certains textes lient de manière exclusive les cieux au Dieu d'Israël: Ps 136,26 – *Rendez grâce au Dieu des cieux* – cf. également Gn 24,7. La formulation de Jon 1,9 est remarquable, puisqu'elle lie l'expression Dieu du ciel, et la mention de l'œuvre créatrice de Dieu: *Je crains YHWH Dieu du Ciel, qui a fait mer et sol sec.*

Que pouvons-nous retenir de ce bref parcours? L'affirmation de la souveraineté universelle du Dieu d'Israël s'impose à l'époque perse. Elle peut emprunter des formulations qui sont influencées par les traditions perses, mais elle est tout à fait originale sur le plan théologique, puisque YHWH, dans toutes les traditions (sacerdotale et post sacerdotale, deutéronomiste et post-deutéronomiste, prophétique, hymnique) est présenté comme le seul Dieu d'Israël, créateur et maître de l'univers.

Cette affirmation théologique va parfois de pair avec la description d'une «résidence» céleste du Dieu d'Israël. Ce symbolisme «spatial» (l'affirmation: « Dieu est au cieux»)), met l'accent sur la *distance* qui sépare Dieu lui-même de la terre et de l'humanité. La mise en relation des «cieux» et du personnage divin contribue donc à mettre en valeur, de manière imagée, la *transcendance* divine.

Cependant, l'affirmation de cette transcendance et la mise en place d'une distance «géographique» entre Dieu et l'humanité semblent loin de faire l'unanimité. Plusieurs traditions du Pentateuque mettent au contraire l'accent sur la proximité de Dieu, et sur sa participation active à l'histoire des hommes.

2. Un Dieu distant ou un Dieu proche?

Le lecteur du livre de la Genèse ne peut que constater le contraste saisissant qui existe entre le récit sacerdotal des origines (Gn 1,1-2,3), selon lequel Dieu crée par sa parole et laisse le monde créé à distance, et le récit non sacerdotal de Gn 2,4b-25, selon lequel YHWH Dieu apparaît comme un véritable «artisan» de l'univers et de l'humanité, plantant un jardin et modelant l'homme. Dans le récit de Gn 3, comme en Gn 4, Dieu entre en conversation avec les créatures –Adam et sa femme, puis Caïn. Au Dieu distant

du récit sacerdotal succède donc un Dieu proche ou familial, comme le soulignent les nombreux anthropomorphismes du récit.

Il n'existe aucune unanimité sur la datation respective des récits de Gn 1 et de Gn 2-3, ni sur l'antériorité de l'un vis-à-vis de l'autre¹¹, mais la majorité des auteurs s'accorde pour estimer que la composition la plus tardive du récit de Gn 2-3 date de l'époque perse¹².

Le contraste qui existe entre Gn 1 et Gn 2-3 est retrouvé en Ex 14: le récit sacerdotal met l'accent sur la parole créatrice de Dieu qui, par sa souveraineté sur les éléments du cosmos, permet la victoire sur l'Égypte. Toute autre est la perspective du récit parallèle non sacerdotal qui présente YHWH comme un chef militaire, observant le camp des ennemis, enrayant leurs chars, avant de les anéantir (cf. Ex 14,24-25).

En somme, tandis que la tradition sacerdotale semble insister sur la transcendance divine, et sur la distance qui sépare Dieu de l'humanité, puis de la communauté d'Israël, les traditions non sacerdotales de la Genèse et de l'Exode mettent en évidence l'implication de Dieu dans l'histoire, et son intervention directe sur les hommes et les événements. Pourtant, malgré ce contraste apparent, ces deux grands courants littéraires de l'époque perse (Sacerdotal d'une part; et d'autre part non-sacerdotal, probablement influencé par les auteurs deutéronomistes) envisagent une question qui leur est commune, même si les réponses qu'ils y apportent sont très contrastées: il s'agit de la question des modalités de la communication entre Dieu et les hommes.

¹¹ Cf. sur ce point, M. VERVENNE, : «Genesis 1,1-2,4: *The compositional texture of the Priestly Overture to the Pentateuch* dans: *Studies in the Book of Genesis* (M. Vervenne, éd.), Leuven 2001, pp 35-79, ici pp. 61-64; O. ARTUS, «Le récit de Gn 2,4b-3,24: l'œuvre d'un *Antiquarian Historian*?» dans: *Regards Croisés sur la Bible. Études sur le Point de Vue* (RRENAB, éd.), Paris: Cerf 2007, pp. 395-404.

¹² Cf. J. TITUS, *The Second Story of Creation (Gn 2,4-3,24). A prologue to the concept of Enneateuch?*, Frankfurt-am Main: Peter Lang, 2011.

3. La relation entre Dieu et les hommes: la mise en place de médiations

3.1 La géographie du Sinaï et de l'Horeb et le rôle de Moïse

Dans les traditions non sacerdotales de l'Exode, le peuple libéré d'Égypte parvient au mont Sinaï, où Dieu transmet au peuple la Loi, dans le cadre de la conclusion d'une alliance avec le peuple d'Israël (Ex 19,5; 24,7-8). La géographie même du récit situe Dieu dans les «hauteurs», puisqu'Il «descend» (*yârad*) sur le mont Sinaï (Ex 19,11). Moïse monte sur la montagne pour rencontrer le Dieu d'Israël, ce qui conduit implicitement à envisager les cieux comme l'espace réservé de Dieu. D'autre part, Moïse est présenté par le récit comme le seul médiateur accrédité par Dieu, et susceptible de recevoir ses paroles et de transmettre ses lois. Le récit parallèle de Dt 5 partage la même compréhension des relations entre YHWH et Israël. L'alliance de l'Horeb (Dt 4,13; 5,2), passe par le don de la loi (Dt 5,6-21), transmise par la médiation de Moïse, seule habilité à monter sur la montagne pour préserver le peuple des dangers d'une rencontre directe avec le Seigneur (Dt 5,4-5). Ainsi, dans l'Exode comme dans le Deutéronome, Moïse apparaît comme un personnage à part, dont l'autorité et la responsabilité sont particulièrement mis en valeur: Ex 19-24 et Dt 5 ont en commun de présenter Moïse comme le médiateur incontournable de la relation entre Dieu et son peuple. La valorisation du personnage de Moïse constitue un trait spécifique de la rédaction d'ensemble du Pentateuque¹³, dont la conclusion, en Dt 34, insiste sur la caractère unique et sans égal de Moïse, figure prophétique par excellence: «Il ne s'est plus levé en Israël de prophète comme Moïse, que YHWH connaissait face à face» (Dt 34,10)¹⁴.

¹³ Concernant une rédaction pentateucale valorisant le personnage de Moïse, voir: OTTO. E, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch: Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens* (FAT, 30), Tübingen: Mohr Siebeck, 2000; *Gottes Recht als Menschenrecht. Rechts- und literaturhistorische Studien zum Deuteronomium*, BZAR 2, Wiesbaden, Harrassowitz 2002

¹⁴ Concernant la composition de Dt 34, voir: K. SCHMID *Der Pentateuchredaktor: Beobachtungen zum theologischen Profil des Torahschlusses in Dtn 34*

En clôturant le Pentateuque, le récit de Dt 34 invite donc à lier l'ensemble de ce corpus au personnage de Moïse et à son autorité prophétique. Cette autorité ne cesse d'être mise en valeur tout au long du récit, depuis le livre de l'Exode jusqu'au Deutéronome:

Ex 3 fait le récit de la révélation spécifique dont bénéficie Moïse, auquel YHWH communique son nom.

La conclusion du récit de victoire sur l'Égypte, en Ex 14,31, présente Moïse comme l'objet de l'adhésion de «foi» du peuple d'Israël. La syntaxe du verset est remarquable, puisque YHWH et Moïse sont les compléments d'objet du même verbe 'aman: *«le peuple craignit YHWH, et il crut en YHWH et en Moïse, son serviteur.»*

Les récits d'Ex 32,7-14 et de Nb 14,11-20 mettent l'accent sur l'intercession efficace de Moïse qui conduit YHWH à renoncer à la sanction qu'il avait envisagée à l'encontre d'Israël

Selon Ex 33,11 Moïse voit YHWH face à face, tandis que selon Ex 34,30, son visage rayonne de la gloire de Dieu.

Enfin, comme Dt 34,10, Nb 12,7-8 souligne le statut particulier de Moïse qui surpasse celui de tous les autres prophètes.

L'ensemble de ces textes contribue à une présentation nouvelle de la figure de Moïse, différente de celle qui prévaut dans la théologie deutéronomiste, selon laquelle Moïse est certes une figure prophétique, mais aura un successeur – Josué – qui poursuivra son œuvre (cf. Dt 18,15; 34,9). Pour reprendre le vocabulaire de l'exégète allemand Eckhard Otto, une «rédaction pentateucale» unifie les traditions du Pentateuque autour de la figure de Moïse, maintenant présenté comme «super-prophète», médiateur unique et incontournable entre YHWH et son peuple Israël. La géographie des différents récits contribue également à souligner l'autorité de Moïse, puisque sa relation avec le Dieu d'Israël requiert des séjours successifs sur la «montagne» où Dieu descend (Ex 19,11; 24,12; 34,29; Dt 5,5). Ces traditions non sacerdotales considèrent donc implicitement les cieux comme la résidence, le domaine réservé de Dieu.

dans: *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (Th. RÖMER & K. SCHMID, éd.), Leuven 2007, pp. 183-197.

3.2 *Les rites sacerdotaux comme lieux d'articulation entre «familiarité et transcendance» divines¹⁵*

Comme nous l'avons mentionné précédemment, l'écrit sacerdotal, qui débute par un récit de création, s'achève par la construction et la mise en service d'un Temple. Lv 1-7 énonce les lois cultuelles qui régissent les rites d'offrandes sacrificielles dans le Temple, rites qui requièrent l'intervention du sacerdoce aaronide. En étudiant de manière précise les rituels sacrificiels de la Bible hébraïque, et plus particulièrement les rituels sacerdotaux, Alfred Marx¹⁶ a mis en évidence les éléments qui, dans le culte sacrificiel, évoquent les rites humains d'hospitalité, tels que les relatent les traditions de la Bible hébraïque. En effet, de la même manière que les repas d'hospitalité (voir par exemple Gn 18,1-8), les rites sacrificiels nécessitent de la nourriture animale et végétale. Certaines traditions vont jusqu'à souligner la proximité entre repas et sacrifice¹⁷. Pour autant, les rites sacrificiels ne sont pas totalement superposables, dans leur déroulement, aux traditions d'hospitalité: la nourriture préparée pour les sacrifices comporte une part réservée à Dieu. Celle-ci ne peut lui être présentée que par les prêtres, sélectionnés en fonction de leur appartenance au clan aaronide, et de leur conformité à des exigences précises de pureté (cf. Lv 21). La disposition même de la Demeure distingue clairement les lieux où se tiennent ceux qui offrent le sacrifice – et qui préparent les offrandes qui y sont destinées –, et l'autel sur lequel le prêtre répand le sang, et consume les offrandes, «*mets d'agréable odeur pour YHWH*» (Lv 1,9). La fumée qui s'élève vers le haut est ainsi censée rejoindre Dieu – ce qui présuppose une vision du cosmos selon laquelle Dieu réside dans les cieux.

¹⁵ Cette expression est empruntée à Alfred Marx: A. MARX, *Familiarité et Transcendance: la fonction du sacrifice d'après l'Ancien Testament* dans: *Studien zu Opfer und Kult im AT* (A. SCHENKER, éd.), FAT 3, Tübingen: Mohr Siebeck 1992, pp. 1-14.

¹⁶ A. MARX Cf. *opus cit.* n. 14 et *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament: formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh*, SVT 105, Leiden; Boston: Brill, 2005.

¹⁷ Ainsi en 1 S 9,13: «*le peuple ne doit pas manger avant son arrivée, c'est lui qui doit bénir le sacrifice*».

Surtout, les sacrifices permettent la communication entre deux espaces qui sont ordinairement séparés: l'espace de la vie des hommes, et l'espace réservé à Dieu. Par leur proximité avec les rites de l'alimentation, par la possibilité donnée à ceux qui les offrent d'en consommer une part devant Dieu (cf. Lv 7,15), les sacrifices disent la *familiarité* de Dieu avec une activité essentielle de la vie humaine: l'alimentation. Cependant, l'obligation de réserver certaines parties des animaux offerts à Dieu, la nécessité de recourir aux prêtres, dans un espace réservé qui entoure l'autel, et enfin la consommation totale de certains sacrifices – les holocaustes – (*'ôlôt*) qui, comme leur nom l'indique, «montent» vers Dieu, servent à exprimer la *transcendance* divine.

Le rite auquel se prête le Dieu d'Israël dans les liturgies sacrificielles ne se confond pas avec un banal rite d'hospitalité: le centre du rituel sacrificiel est constitué par la consommation des offrandes qui fument sur l'autel, et qui a pour objectif d'entrer en communication avec le Dieu d'Israël, qui réside dans les cieux.

En somme, le rituel sacrificiel (dans sa description sacerdotale de Lv 1-7, mais également dans les traditions non sacerdotales comme celles de Jg 6,11s.; Jg 13; 1 S 9) articule deux dimensions, deux «pôles» que nous avons retrouvés – séparés – dans les récits des origines: le sacrifice exprime la «familiarité de Dieu», qui, par ce rituel, se rend proche du monde des hommes, de la même manière qu'il en apparaissait proche en Gn 2-4. Mais les rites sacrificiels expriment dans le même temps la «transcendance» divine, c'est-à-dire, selon les représentations spatiales utilisées par la Bible hébraïque, la distance infranchissable qui sépare Dieu de l'humanité qu'il a créée.

3.3 *De l'Ancien au Nouveau Testaent*

Au-delà de leur diversité, les traditions de la Torah présupposent donc la résidence céleste de Dieu, même si elles ne l'expriment pas d'une manière aussi claire que certains Psaumes de la liturgie du second Temple, ou encore les livres plus tardifs d'Esdras et de Néhémie. Cette représentation spatiale de la résidence de Dieu – dans les cieux – contribue à l'affirmation de sa transcendance, qui rend d'autant plus nécessaire les médiations qui permettent d'entrer en communication avec lui:

1° Les traditions deutéronomistes et post-deutéronomistes de la Torah mettent en valeur la figure de Moïse, présenté comme prophète, voire même comme prophète sans égal. L'autorité de Moïse a comme corollaire l'autorité de la Torah qu'il met par écrit (cf. Dt 31,24). En mettant en valeur le personnage prophétique de Moïse, les dernières rédactions du Pentateuque affirment que ce corpus de textes acquiert l'autorité d'une Torah, d'un canon ayant pour fonction d'exprimer de manière achevée la foi d'Israël: le Pentateuque est l'expression de la révélation divine, transmise par l'intermédiaire de Moïse.

2° Les traditions sacerdotales déploient quant à elles des lois cultuelles qui décrivent un système sacrificiel exprimant la proximité du Dieu transcendant vis-à-vis de la communauté d'Israël, grâce à la médiation sacerdotale.

Les traditions du Nouveau Testament montrent comment Jésus *accomplit* par sa vie, par son ministère, par sa passion et sa résurrection les traditions d'Israël (cf. Mt 5,17; Lc 24,25-26.44). Ainsi, l'identité de Jésus intègre les figures qui structurent la foi d'Israël, parmi lesquelles la figure mosaïque et la figure sacerdotale qui viennent d'être présentées, dans la compréhension qu'en ont les traditions de la Torah, à l'époque perse. L'Évangile de Jean emprunte le vocabulaire sacerdotal pour exposer la mission de Jésus (cf. Jn 17,17-19)¹⁸. La lettre aux Hébreux montre comment Jésus est le grand prêtre définitif venu «achever» l'économie sacrificielle du Temple (He 8,1-6). Les Évangiles synoptiques, et particulièrement l'Évangile de Matthieu déploient la figure mosaïque: le discours de Mt 5-7 est construit en référence à la péricope du Sinaï, et Jésus devient, comme le fut jadis Moïse, le pédagogue d'une relation avec le «Père des cieux» (Mt 6,9).

C'est en Jésus-Christ que se croisent désormais les pôles de «familiarité» et de «transcendance» que les traditions de la Torah cherchaient à articuler: par Lui, le Père «transcendant», le «Père des Cieux» devient définitivement «familier» et proche de l'humanité.

¹⁸ Cf. sur ce point J. RATZINGER, BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth*, II, Paris: Rocher, 2011, pp. 108-113.

Mots-clés: Bible hébraïque, ciel, cieux, Dieu, familiarité, Jésus Christ, médiation, Moïse, Père des cieux, présence de Dieu, sacerdoce, transcendance.

Nota o autorze: Olivier Artus, ur. 1954 r. w Lille, lekarz (1983), ksiądz katolicki (1988), egzegeta specjalizujący się w badaniach Pięcioksięgu, profesor Instytutu Katolickiego w Paryżu, w latach 2001-2014 członek Papieskiej Komisji Biblijnej.

Streszczenie

Artykuł analizuje proces, który doprowadził w tekście Biblii Hebrajskiej do ustalenia związku między pojęciem „nieba” („niebios”) a obecnością Bożą. To przestrzenne wyobrażenie siedziby Boga – w niebie – potwierdza Jego transcendencję, ale także czyni bardziej koniecznym pośrednictwo, które pozwoli wejść w łączność z Bogiem. Tradycje deuteronomiczne i post-deuteronomiczne Tory podkreślają znaczenie prorockiej figury Mojżesza jako pośrednika objawienia. Tradycje kapłańskie rozwijają prawa kultowe, które opisują system ofiarniczy wyrażający bliskość transcendentnego Boga względem wspólnoty Izraela dzięki pośrednictwu kapłańskiemu.

Nowy Testament ukazuje jak Jezus wypełnił tradycje Izraela. To w Chrystusie krzyżują się odtąd bieguny „zażyłości” i „transcendencji”, które tradycje Tory starały się wyrazić. Przez Niego odległy Bóg, „Ojciec niebieski”, staje się definitywnie bliski ludzkości.

Streszcz. Sławomir Pawłowski SAC

Słowa kluczowe: Biblia Hebrajska, Bóg, Jezus Chrystus, kapłaństwo, Mojżesz, niebo, niebiosy, obecność Boża, Ojciec niebieski, pośrednictwo, transcendencia, zażyłość.